

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

Storia Culture Civiltà

Ciclo XXXI

**Settore Concorsuale: 11/A2**

**Settore Scientifico Disciplinare: M-STO/02**

**AFROMESSICANI E INQUISIZIONE: LA QUESTIONE DELLA  
RAZZA NELLA NUOVA SPAGNA DEL XVI-XVII SECOLO**

**Presentata da:** Matteo Lazzari

**Coordinatore Dottorato**

**Supervisore**

**Prof. Massimo Montanari**

**Prof. Davide Domenici**

**Esame finale anno 2019**

**Abstract tesi di dottorato**  
**Matteo Lazzari**

Afromessicani e Inquisizione: la questione della razza nella Nuova Spagna  
del XVI-XVII secolo

L'obiettivo di questa tesi dottorale è sottoporre ad analisi la precoce e progressiva dinamica di "razzializzazione" della società coloniale messicana. Quella della Nuova Spagna del XVI e della prima metà del XVII secolo era una società che si caratterizzò sin dai suoi esordi per la sua estrema diversità culturale e biologica, con le popolazioni indigene mesoamericane, africane, europee, ma anche asiatiche che diedero vita ad un processo conosciuto nel mondo storiografico come *mestizaje* che analogamente rifletteva i caratteri di questa nuova società culturalmente e biologicamente eterogenea.

Questa ricerca dottorale nasce proprio a partire dall'osservazione di questo fenomeno e insiste sulla necessità di analizzare il progressivo processo di razzializzazione della società novoispana tra XVI e XVII secolo. In questo senso il tribunale dell'Inquisizione messicano, istituzione religiosa e politica al medesimo tempo, funge da terreno privilegiato di esplorazione del contesto sociale della Nuova Spagna. Il Sant'Uffizio novoispano attraverso il suo articolato reticolo di commissari e *familiars* fu in grado di raccogliere una miriade di delazioni, accuse e confessioni: una ricchissima documentazione oggi conservata a Città del Messico. La lettura di processi e denunce ci rivela informazioni preziose circa temi quali composizione sociale, percezione dell'altro e della diversità umana e culturale, propagazione di pratiche di discriminazione su basi etniche e religiose che a volte assunsero la forma di vere e proprie manifestazioni di razzismo ben prima della sua teorizzazione scientifica. Tutto questo non attraverso i testi dei grandi pensatori del tempo bensì tramite i pensieri e le parole della gente comune. Fine ultimo di questo progetto, quindi, non è presentare una storia "razziale" dell'Inquisizione, ma esaminare la diffusione di stereotipi, pregiudizi, discriminazioni attraverso la ricostruzione di storie afromessicane translocali – per esempio *bozales*, *mulatos* di origine angolana-portoghese, *criollos* caraibici – con un approccio metodologico che si rifà alla tradizionale microstoria italiana in un nuovo terreno di più ampie connessioni e comparazioni a livello atlantico e in parte globale nell'epoca della mondializzazione.

## Indice

<b>INTRODUZIONE .....</b>	<b>7</b>
OLTRE LA “RAZA CÓSMICA”: RINTRACCIANDO LE ORIGINI AFRICANE DEL MESSICO .....	7
<b>1. DEL CONCETTO DI RAZZA. UN’ARCHEOLOGIA MODERNA DELLA PIÙ MUTEVOLE FORMA DI DISCRIMINAZIONE .....</b>	<b>23</b>
1.1 AGLI ALBORI DEL CONCETTO DI RAZZA “SCIENTIFICO” .....	23
1.2 RAZZA TRA STORIA, POLITICA E CULTURA .....	38
1.3 RAZZA E POLITICA IN AMERICA LATINA .....	48
1.4 PER OPERARE UNA DECONSTRUZIONE DEL CONCETTO DI RAZZA .....	51
<b>2. RAZZA E RAZZISMO NEL MONDO IBERO-AMERICANO .....</b>	<b>56</b>
2.1 UNO STRUMENTO GIURIDICO: GLI STATUTI DELLA LIMPIEZA DE SANGRE TRA TARDO MEDIOEVO E PRIMA ETÀ MODERNA.....	56
2.2 IL DIZIONARIO DI COVARRUBIAS Y OROZCO: UNA DEFINIZIONE SECENTESCA DI RAZZA	67
2.3 LA DIVERSITÀ DI GRUPPI UMANI NELLA SOCIETÀ DEL MESSICO COLONIALE: GÉNEROS DE GENTE, CALIDAD E CASTAS .....	70
2.4 LIMPIEZAS DE SANGRE IN NUOVA SPAGNA .....	77
2.5 CONCLUSIONI: QUESTIONI DI RAZZA IN NUOVA SPAGNA TRA SINCRONIA E DIACRONIA .....	82
<b>3. «YO ME HALLARÍA EL MÁS CONFUSO DEL MUNDO». ANTONIO DE MENDOZA E LA COSPIRAZIONE NERA DEL 1537.....</b>	<b>85</b>
3.1 LA COSPIRAZIONE AFRICANA DEL 1537: LE FONTI PRIMARIE .....	95
3.2 LA COSPIRAZIONE AFRICANA DEL 1537: LA STORIOGRAFIA.....	101
3.3 DIETRO IL SIPARIO DELLA COSPIRAZIONE: IL TOPOS DEL RE DEGLI AFRICANI.	105
3.4 ISOLAMENTO E PARADOSSO: LA VISITA DI TELLO DE SANDOVAL ALLA CASA DE LA MONEDA.....	113
3.5 LEALTÀ TRA SOGGETTI COLONIALI: ANTONIO DE MENDOZA, INDIOS E AFROMESSICANI.....	120
3.6 CONCLUSIONI .....	126

<b>4.</b>	<b>«PAGRE MIO, NO LO CONOCE? AQUELI MANCEBITO, ALGUACILITO, AQUELI QUE LE LLAMAN CHITO». STEREOTIPI, PREGIUDIZI E PERCEZIONE DELL'ALTRO NEI DOCUMENTI INQUISITORIALI.....</b>	<b>129</b>
4.1	PROSPETTIVE DI GENERE: THERESA “NEGRA LADINA” E UN INDIO DI TEXMELUCAN.....	140
4.2	LO SLITTAMENTO CONCETTUALE NEL SIGNIFICATO DELLA CATEGORIA BOZAL	144
4.3	“ÈN SU OPINION LOS NEGROS NUNCA SUELEN SER MUY BUENOS CRISTIANOS”: LE BASI RELIGIOSE DELLA “MALA RAZA”.....	153
4.4	DISUMANIZZAZIONE, ANIMALIZZAZIONE DELLO SCHIAVO E “CRISTIANOS VIEJOS”	156
4.5	“TAN BUENO ERA SU DIOS COMO EL NUESTRO”: LA SOGGETTIVITÀ DELLO SCHIAVO	165
4.6	CONCLUSIONI .....	167
<b>5.</b>	<b>«TODO ESTO QUE VEO AQUÍ LO VI PRIMERO EN LA DICHA JÍCARA DE AGUA, COMO PUEDE SER». IL “DETECTIVE” AFROMESSICANO JUAN VORONDATE E IL MISTERO DEL PIATTO D'ARGENTO .....</b>	<b>169</b>
5.1	IL MULATO JUAN VORONDATE SOTTO LA LENTE DELL'INQUISIZIONE: LA RICOSTRUZIONE DEGLI EVENTI .....	170
5.2	PRATICHE MAGICHE A CITTÀ DEL MESSICO: UN'ANALISI DEGLI OGGETTI .....	184
5.3	DUE SCHIAVE AFROMESSICANE SULLE ORME DI VORONDATE NELLA CITTÀ DI PUEBLA DE LOS ANGELES.....	196
5.4	PRATICHE MAGICHE E SCALA GERARCHICA SOCIALE: AFROMESSICANI TRA REPUBLICA DE INDIOS E REPUBLICA DE ESPAÑOLES .....	200
5.5	CONCLUSIONI .....	207
<b>6.</b>	<b>«MALA RAZA DE SANGRE INFECTA». IL PROFILO ATLANTICO DEL MULATO GASPAS RIVEROS VASCONCELOS E IL PROBLEMA DELLA RAZZA .....</b>	<b>209</b>
6.1	IL PROFILO ATLANTICO DI GASPAS RIVEROS VASCONCELOS.....	211
6.2	LE ACCUSE CONTRO GASPAS RIVEROS VASCONCELOS: COMPORTAMENTI AMBIGUI, SOSPETTI E CALUNNIE .....	226

6.3	L'ACCUSA DEL FISCAL: UNA «MALA RAZA DE SANGRE INFECTA»? .....	240
6.4	CONCLUSIONI .....	259
<b>7.</b>	<b>«QUE EL CAPITÁN YANGA QUE ES EL MAYORAL DE ELLOS HA DE SER GOBERNADOR Y DESPUÉS DE ÉL SUS HIJOS Y DESCENDIENTES». LA SFIDA DI YANGA ALL'AUTORITÀ DEL VICERÉ .....</b>	<b>261</b>
7.1	LE CAPITOLAZIONI PROPOSTE AL GOVERNO DEL VICEREGNO.....	264
7.2	IL RESOCONTO DELLA CAMPAGNA MILITARE NARRATA DAL GESUITA JUAN LAURENCIO .....	270
7.3	UNA COMPARAZIONE CON IL CASO DEI “MULATOS DE ESMERALDAS” .....	288
7.4	CONCLUSIONI .....	293
	APPENDICE .....	295
	<b>CONCLUSIONI .....</b>	<b>306</b>
	«¿MÉXICO RACISTA?» DALLE STORIE AFROMESSICANE ALLA “LINEA DEL COLORE” CONTEMPORANEA.....	306
	<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>313</b>

## Indice delle figure

FIGURA 1. JORGE GONZÁLEZ CAMARENA. LA FUSIÓN DE DOS CULTURAS. 1963. MUSEO NACIONAL DE HISTORIA, CASTILLO DE CHAPULTEPEC, CITTÀ DEL MESSICO.....	8
FIGURA 2. HUMBERTO LIMÓN. CRISOL DE RAZAS. 1975. OLIO SU TELA. MUSEO SOUMAYA, CITTÀ DEL MESSICO.....	10
FIGURA 3. AGI, PATRONATO, 184, R. 27. DOS CARTAS A LA EMPERATRIZ DE ANTONIO DE MENDOZA: 1A NOTIFICANDO QUE VIENE A ESPAÑA CABEZA DE VACA Y FRANCISCO DORANTES, QUE SE HABÍAN ESCAPADO DE LA ARMADA DE PÁNFILO DE NARVÁEZ, A HACER RELACIÓN DE LO QUE EN ELLA SUCEDIÓ. ....	86
FIGURA 4. RITRATTO DI DON ANTONIO DE MENDOZA, PRIMO VICERÉ DELLA NUOVA SPAGNA. ARTISTA ANONIMO. ....	94
FIGURA 5. BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE, CODEX TELLERIANO-REMENSIS, FOL. 45R. ....	99
FIGURA 6. BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, CODEX VATICANO A, FOL. 90R.....	100
FIGURA 7. AGN, INQUISICIÓN, VOL. 255, EXP. 5, F. 172V. DICHIARAZIONE DI PEDRO CIFUENTES.....	141
FIGURA 8. AGN, INQUISICIÓN, CAJA 1570A, EXP. 58, F. 1. RACCONTO DI FRAY MANUEL CARRILLO DELLA CONFESSIONE DELLA DONNA AFROMESSICANA. ....	146
FIGURA 9. AGN, INQUISICIÓN, VOL. 255, EXP. 6A, F. 199V. DICHIARAZIONE DI JUAN ALONSO DAVILA. ....	154
FIGURA 10. AGN, INQUISICIÓN, VOL. 267, EXP. 5, FS. 8R. DICHIARAZIONE DEL SECRETARIO DELLA REAL AUDIENCIA CRISTOBAL OSORIO. ....	157
FIGURA 11. AGN, INQUISICIÓN, VOL. 267, EXP. 5, FS. 7R. LA CALIFICACIÓN DEI PADRI GESUITI. ....	158
FIGURA 12. AGN, INQUISICIÓN, CAJA 1569, EXP. 13, FS. 5. DICHIARAZIONE DI FRANCISCO DÍAZ, CHINO, NATURAL DE LAS INDIAS DEL PRESTE JUAN, MULATO. .	160
FIGURA 13. AGN, INQUISICIÓN, VOL. 302, EXP. 8C. FS. 1. DICHIARAZIONE DI JUAN MARTÍNEZ DE VACA.....	164
FIGURA 14. AGN, INQUISICIÓN, CAJA 1579B, EXP. 214, F. 1. DICHIARAZIONE DI NICOLÁS CHÁVEZ ROMERO.....	166
FIGURA 15. PROCESO CONTRA JUAN VORONDATE, MULATO, POR PACTO CON EL DEMONIO, 1597. AGN, VOL. 238, EXP. 14, FS. 168 A 174, F. 168.....	170

FIGURA 16. AGN, INQUISICIÓN, VOL. 238, EXP. 14, 170R. CALIFICACIÓN DI PEDRO SÁNCHEZ E PEDRO DE HORTIGOSA. ....	173
FIGURA 17. AGN, INQUISICIÓN, VOL. 238, EXP. 14, FS. 168 A 174. 171V. "TODO ESTO QUE VEO AQUÍ LO VI PRIMERO EN LA DICHA XICARA DE AGUA, COMO PUEDE SER" .....	179
FIGURA 18. AGN, INQUISICIÓN, VOL. 238, EXP. 14, FS. 168 A 174. 173V. DICHIARAZIONE DI JULIAN NEGRO CRIOLLO DELL'ISOLA DI SANTO DOMINGO. ....	183
FIGURA 19. BIBLIOTECA DEL MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. MATRÍCULA DE TRIBUTOS, P. 5. RAFFIGURAZIONE DI "UIPILLI". ....	187
FIGURA 20. BIBLIOTECA DEL MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. MATRÍCULA DE TRIBUTOS, P. 18. RAFFIGURAZIONE DI "HUIPILLI". ....	188
FIGURA 21. BIBLIOTECA DEL MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. MATRÍCULA DE TRIBUTOS, P. 26. RAFFIGURAZIONE DI "HUIPILLI". ....	188
FIGURA 22. BIBLIOTECA DEL MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. MATRÍCULA DE TRIBUTOS, P. 5. RAFFIGURAZIONE DI "XICARAS, O TECOMATES".	191
FIGURA 23. BIBLIOTECA DEL MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. MATRÍCULA DE TRIBUTOS, P. 6. RAFFIGURAZIONE DI "XICALLI" .....	192
FIGURA 24. AGN, INDIFERENTE VIRREINAL, INQUISICIÓN, CAJA 6552, EXP. 43, AÑO: 1630. LETTERA DI DON ANTONIO DE CERVANTES CARBAJAL. "AVISO DEL ESCANDALO GRANDE..." .....	198
FIGURA 25. AGN, INQUISICIÓN, VOL. 435, II, EXP. 248 FS. 475R – 653V. FRONTESPIZIO DEL PROCESO CONTRA GASPAR RIVEROS VASCONCELOS, F. 475R. ....	210
FIGURA 26. AGN, INQUISICIÓN, VOL. 435, II, EXP. 248, F. 525R. GENEALOGIA DI GASPAR RIVEROS VASCONCELOS. ....	213
FIGURA 27. AGN, INQUISICIÓN, VOL. 435, II, EXP. 248, F. 527R. DISCURSO DE SU VIDA. ....	218
FIGURA 28. AGN, INQUISICIÓN, VOL. 435, II, EXP. 248. "YO MUERO POR ADORARTE". COMPONIMENTO POETICO DI GASPAR RIVEROS VASCONCELOS, F. 600BV. ....	237
FIGURA 29. AGN, INQUISICIÓN, VOL. 435, II, EXP. 248, F. 543V. CAPITULO 11 DELL'ACCUSA DEL PROMOTOR FISCAL. "NO PUDIENDO ENCUBRIR LA MALA RAZA DE SANGRE INFECTA" .....	245
FIGURA 30. AGN, INQUISICIÓN, VOL. 435, II, EXP. 248, F. 614R. "LA RAZÓN DE MORO O JUDÍO" .....	255

FIGURA 31. AGN, INQUISICIÓN, VOL. 283, EXP. 26, FS. 186. LISTA DELLE CONDIZIONI RICHIESTE DAI “NEGROS CIMARRONES”. F. 187R.....	266
FIGURA 32. JOSÉ GORDILLO. "CANTO A LOS HÉROES", 1952. MUSEO DE LA SECRETARÍA DE HACIENDA Y CRÉDITO PÚBLICO, EX ANTIGUO PALACIO DEL ARZOBISPADO, CITTÀ DEL MESSICO. YANGA È IL SECONDO PERSONAGGIO DA SINISTRA, POSTO SIMBOLICAMENTE TRA CUAUHTÉMOC E SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ. HIDALGO, AL CENTRO DEL MURALE, TIENE FIERAMENTE IN MANO IL DECRETO DI ABOLIZIONE DELLA SCHIAVITÙ. ....	275
FIGURA 33. OLIO SU TELA. 'LOS MULATOS DE ESMERALDAS'. AUTORE: ANDRÉS SÁNCHEZ GALLQUE. SCUOLA QUITIÑA, 1599. MUSEO DE AMERICA, MADRID. ....	289



## Ringraziamenti

Questa tesi di dottorato scritta tra Città del Messico, Providence, Bologna e Rimini non sarebbe stata possibile senza il supporto di tante persone, professori, colleghi e cari amici che mi hanno assistito e sopportato durante la sua lunga gestazione. La mia più sincera riconoscenza e affetto va in direzione del mio professore e mentore presso l'Università di Bologna, Davide Domenici, un maestro di umiltà lungo la strada della curiosità e del divertimento della ricerca storica verso la passione per quel mondo americano, percepito all'inizio del mio percorso da studente universitario lontano ed esotico, e ora grazie alla sua guida e ai suoi insegnamenti diventato una parte fondamentale del mio pensiero e del mio modo di vivere. È stato un onore poter lavorare insieme, con la speranza che la conclusione di questo percorso formativo nell'ateneo bolognese possa essere solo il trampolino verso nuove e più mature forme di collaborazione. Ringrazio anche la prof.ssa Karin Pallaver, correlatrice della mia tesi di laurea magistrale, per aver scritto una lettera di supporto per la mia candidatura per la fellowship della Brown University. Durante il mio soggiorno a Providence nel 2017 ho conosciuto e sono venuto a contatto con professori e colleghi dottorandi che mi hanno aiutato a concentrarmi al meglio su alcuni punti fondamentali delle mie riflessioni che ho esposto in questa tesi. In particolare, il mio pensiero va al prof. Robert Douglas Cope, supervisor durante la mia visiting research fellowship per la sua disponibilità e cortesia e le lungimiranti osservazioni, così come allo staff della John Carter Brown Library, al suo direttore Neil Safier per i preziosi consigli e a Ken Ward, curatore della collezione latino-americana, per il costante confronto sulla lingua Angola che parlava Gaspar Vasconcelos in Nuova Spagna. A proposito di Vasconcelos, ringrazio il prof. Francisco Bethencourt del King's College di Londra per avermi spinto in direzione dei registri parrocchiali della chiesa di Tangeri: la speranza è che la mia ricerca sui creoli atlantici iberoamericani possa maturare e svilupparsi ulteriormente. Un sentito grazie va alla prof.ssa Tamar Herzog della Harvard University per i consigli ricevuti in Belgio in occasione del mio primo congresso internazionale e durante lo scambio di opinioni avvenuto via e-mail nell'estate 2018 in relazione all'impiego di schiavi africani nella *casa de la moneda* di Città del Messico. Il Messico,

del resto, è stato una tappa fondamentale della mia formazione: l'innamoramento per questo paese dalla prima volta che vi ho messo piede nel 2014 non è stato minimamente scalfito dai segni del tempo. Desidero ringraziare il professor Federico Navarrete Linares della Universidad Nacional Autónoma de México: senza il suo supporto i miei soggiorni di ricerca messicani non sarebbero stati altrettanto proficui. Il mio pensiero va allo staff della galleria 4 dell'Archivo General de la Nación di Città del Messico per l'enorme pazienza tenuta nei miei confronti, così come agli archivisti dell'Archivo del Arzobispado de México nella splendida cornice della Colonia Roma. Un sentitissimo grazie lo devo a Linda Arnold per avermi svelato i segreti dell'AGN durante le lunghe chiacchierate con il caffè non propriamente delicato della caffetteria dell'archivio. La ricerca di un buon espresso è stato anche il filo conduttore dell'amicizia e del confronto storiografico nato con il mio collega Alessandro Bonvini lungo le strade trafficate di Città del Messico. Rimanendo in tema gastronomico, la mensa *comedor* del Colegio de México è il luogo in cui si sono fortificate le mie idee sulla nozione di razza e la necessità di una sua decostruzione concettuale attraverso il dialogo con i miei colleghi dottorandi provenienti da tutta l'America Latina e con i professori della Escuela de Verano in storia concettuale. In questo senso, il mio grazie va alla prof.ssa Federica Morelli, dell'Università di Torino. Il rapporto di collaborazione nato dalla condivisione di questa esperienza ai due lati opposti della cattedra, insieme alla ricerca d'archivio a Città del Messico, mi ha portato ad avere una seconda maestra abile ad aiutarmi a focalizzare i tratti salienti sui quali concentrare la mia ricerca di dottorato. Un ringraziamento va anche a Serge Gruzinski, conosciuto tra Torino, Madrid e Bologna, per la disponibilità e la cordialità nel riservarmi commenti e opinioni in grado di fare maturare alcune delle prospettive utilizzate in questo elaborato dottorale. Ho contratto un debito di stima e affetto nei confronti di Rafael Valladares: il suo seminario tenuto nel febbraio 2018 presso il Dipartimento di Storia Culture Civiltà a Bologna è stato illuminante e ha portato una ventata di puro ossigeno per la spinta finale della scrittura della mia tesi. Ringrazio anche il prof. Guido Barbujani, genetista presso l'Università di Ferrara, per avermi accolto nel suo studio e avere condiviso con me i suoi pensieri relativi all'inconsistenza scientifica del concetto di razza. Un ultimo ringraziamento va infine ai miei colleghi dottorandi presso l'ateneo bolognese e altre università italiane del mio ciclo, di quelli precedenti e di quelli successivi: senza

la profonda stima e amicizia di Alessandro, Eleonora, Tullio e Serena, i mesi di sforzi e di scrittura trascorsi nel laboratorio dottorandi non avrebbero portato a questi risultati.

## Introduzione

### *Oltre la “Raza Cós mica”: rintracciando le origini africane del Messico*

Nel 1925 sugli scaffali delle librerie messicane e spagnole è possibile acquistare il testo *La Raza cósmica. Misión de la raza Iberoamericana. Notas de viaje a la América del Sur*,<sup>1</sup> pubblicato dal filosofo e politico messicano José Vasconcelos. Scritto durante l’apogeo del razzismo scientifico in cui si riteneva che la specie umana fosse suddivisa in razze, la tesi centrale del libro era che “las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano, compuesto con la selección de cada uno de los pueblos existentes.”<sup>2</sup> Attraverso un discorso articolato lungo l’identificazione di diverse epoche, Vasconcelos teorizzava la venuta al mondo di una quinta razza iberoamericana, la *raza cósmica*, percepita come una nuova civiltà universale, in grado di superare tutte le razze umane che l’avevano prodotta tramite il processo di *mestizaje* avvenuto durante i secoli della dominazione coloniale nella Nuova Spagna. Tuttavia, la “razza” dei neri africani, sebbene posta da Vasconcelos all’interno di un processo di superamento di tutte le razze, non godeva di buona considerazione nel discorso costruito dal filosofo messicano. Nel suo saggio, infatti, Vasconcelos, operando una comparazione tra l’America Latina e gli Stati Uniti d’America, sosteneva che

los norteamericanos se sostienen muy firmes en su resolución de mantener pura su estirpe; pero eso depende de que tienen delante el negro, que es como el otro polo, como el contrario de los elementos que pueden mezclarse. En el mundo iberoamericano el problema no se presenta con caracteres tan crudos; tenemos poquísimos negros y la mayor parte de ellos se han ido transformando ya en poblaciones mulatas.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> J. Vasconcelos. *The Cosmic Race: A Bilingual Edition*, Translated and annotated by Didier T. Jaén; afterword by Joseba Gabilondo. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1997. Per una lettura critica dell’opera di Vasconcelos nel contest latino-americano si veda J. Hooker. *Theorizing Race in the Americas*, New York: Oxford University Press, 2017.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 66.

Così, la creazione della teoria della *raza cósmica*, insieme al processo di *mestizaje* che aveva – secondo la prospettiva di Vasconcelos – trasformato la maggior parte dei “pochissimi” neri del mondo iberoamericano in popolazioni mulatte, condusse rapidamente a vere e proprie forme di invisibilizzazione delle popolazioni afrodiscendenti nell’America Latina e, nel caso specifico di questa tesi, nel Messico uscito dall’indipendenza. Questa invisibilizzazione della presenza afromessicana, così come la persistenza di questa tendenza invisibilizzante sino alla contemporaneità più recente, è resa esplicita anche da due opere d’arte messicane del ventesimo secolo. La prima è *La fusión de dos culturas*, murale dipinto nel 1963 da Jorge González Camarena e conservato oggi presso il *Museo Nacional de Historia* nella magnifica sede del Castillo de Chapultepec a Città del Messico.



Figura 1. Jorge González Camarena. *La fusión de dos culturas*. 1963. Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec, Città del Messico.

Il murale di Camarena raffigura la scena drammatica che avrebbe dato vita alla nazione messicana: lo scontro tra gli indigeni e i *conquistadores* durante la conquista del Messico. Nell'opera è possibile osservare un conquistatore a cavallo che trafigge con la spada un guerriero aquila indigeno, il quale, a sua volta, ferisce mortalmente lo spagnolo con la lancia. Dalla violenza della conquista sarebbe sorta la nuova *raza cósmica* messicana, la cui identità nazionale si basava sull'unione della tradizione indigena mescolata alla conquista spagnola. È evidente che agli afro-messicani e ai loro discendenti non era stato riservato alcun posto nella costruzione della messicanità. Un secondo quadro dimostra come ancora più recentemente la costruzione dell'identità nazionale messicana insistesse sull'unione tra conquistatori spagnoli e la popolazione indigena come elemento fondante della messicanità. Il dipinto *Crisol de razas* di Humberto Limón del 1975, con la raffigurazione eroica del *conquistador* che porta tra le braccia una donna indigena dai tratti spiccatamente occidentali rende esplicita la continuità concettuale della percezione dell'identità nazionale con quella raffigurata nel murale di Camarena. Ancora una volta, sembra evidente la volontà di invisibilizzare gli afro-messicani che non solo, secondo la prospettiva del *mestizaje* e della *raza cósmica*, non avevano apportato alcun contributo alla costruzione della nazione ma addirittura non erano degni di essere raffigurati perché numericamente inconsistenti. Tuttavia, in tutta l'America Latina, area che all'epoca della costruzione delle identità nazionali era uscita solamente da pochi decenni dalla dominazione spagnola in seguito alle rivoluzioni atlantiche del primo Ottocento<sup>4</sup>, era stata presente durante i secoli coloniali una nutrita popolazione di origine africana, la quale aveva contribuito ampiamente anche nei processi di indipendenza che avrebbero originato i vari stati-nazione emersi dalla dissoluzione dell'impero spagnolo. Un esempio esplicito nel caso messicano è lo stesso afro-discendente José María Morelos che ebbe un ruolo primario nella seconda tappa della guerra d'indipendenza messicana. Infatti il Messico, erede politico del vicereame della Nuova Spagna, non era stato da meno, dal momento che, come si vedrà più approfonditamente nel corso di questa tesi, fino alla metà del diciassettesimo secolo i territori novoispani furono quelli dove si concentrò maggiormente il flusso del commercio atlantico degli schiavi, al punto che la Nuova

---

<sup>4</sup> Si veda F. Morelli. *L'indipendenza dell'America spagnola. Dalla crisi della monarchia alle nuove repubbliche*, Firenze: Le Monnier, 2015.



Spagna era da un punto di vista quantitativo il secondo vicereame americano per numero di africani liberi e schiavi.



Figura 2. Humberto Limón. *Crisol de razas*. 1975. Olio su tela. Museo Soumaya, Città del Messico.

La realtà storica, infatti, era piuttosto differente dalla cornice teorica dipinta da Vasconcelos e raffigurata nelle opere di Camarena e Limón. Gli studi quantitativi effettuati sulla popolazione di origine africana nel Messico coloniale restituiscono numeri che si discostano ampiamente dall'aggettivo "pochissimi" utilizzato dal filosofo messicano per conteggiare il numero di afro-messicani effettivamente presenti nella Nuova Spagna. I calcoli effettuati dall'antropologo messicano Gonzalo Aguirre-Beltrán prevedono una stima di circa 20569 africani e 2435 *afro-mestizos* per il 1570<sup>5</sup> e 35089 africani e 116529 *afro-mestizos* per il 1646.<sup>6</sup> È anche opportuno ricordare che queste stime sono solamente parziali, dal momento che non tengono conto degli africani importati in Nuova Spagna illegalmente grazie al commercio di contrabbando che era stato messo in atto dai trafficanti schiavisti per aggirare il sistema monopolistico degli *asientos* imposto dalla corona spagnola. In ogni caso, i numeri stabiliti da Aguirre Beltrán sono ampiamente in grado di rivelare che gli afro-messicani furono portatori di diversità culturale nella società novoispana. L'antropologo messicano, del resto, con il suo studio *La población negra de México*, uscito in prima edizione nel 1946, fu il vero e proprio pioniere degli studi afro-messicanisti, tant'è che i suoi calcoli quantitativi, sebbene risalgano a studi datati, rimangono ancora oggi un punto di riferimento essenziale per chiunque voglia approcciarsi allo studio della popolazione di origine africana nella Nuova Spagna. Aguirre Beltrán ha avuto l'indiscutibile merito di porre l'attenzione della ricerca antropologica e storica sulla popolazione messicana di origine africana non solo nell'epoca novecentesca a lui contemporanea, ma soprattutto su quelle che erano le radici afro-messicane della nazione, attraverso la precoce analisi di numerosi documenti custoditi presso l'Archivo General de la Nación di Città del Messico. Quello degli afro-messicani è un tema che a lungo era stato ignorato dalla storiografia e che solo recentemente, nell'ultimo trentennio, ha visto un grosso incremento di studi, scaturito in un flusso costante di pubblicazioni e articoli scientifici. Tuttavia, tra gli studi pionieristici di Aguirre Beltrán e quelli usciti tra la fine del secolo scorso e l'inizio del nuovo millennio, è possibile rintracciare nella storiografia alcuni lavori che, sulla scia di quanto rilevato dall'antropologo messicano, hanno posto le basi per la ricerca afro-messicanista

---

<sup>5</sup> Cfr. G. Aguirre Beltrán. *La población negra de México*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 210.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 219.



più recente e contemporanea. Negli anni sessanta vennero alla luce le ricerche di Davidson<sup>7</sup> e Love<sup>8</sup>, dedicate all'indagine della condizione degli schiavi africani e alle forme di resistenza al regime di schiavitù. Di notevole rilevanza sono state le analisi operate da Israel in *Race, Class and Politics in Colonial Mexico: 1610-1670*<sup>9</sup> del 1975 e da Palmer nel suo *Slaves of the White God. Blacks in Mexico, 1570-1650*<sup>10</sup> del 1976, prima monografia in lingua inglese dedicata esclusivamente alla popolazione di origine africana della Nuova Spagna, entrambe basate su una ricchissima documentazione rivenuta tra gli archivi messicani e quelli spagnoli. Nel 1978 usciva un articolo di Peter Gerhard che analizzava la figura di Juan Garrido, il primo afro-messicano della storia che partecipò come uomo libero nella compagnia di Hernán Cortés nella spedizione che avrebbe portato alla Conquista del Messico.<sup>11</sup> Nel 1991 Patrick Carroll pubblicava uno studio sulla presenza africana nella regione messicana del Veracruz, area dove durante l'epoca novoispana si era concentrata principalmente la diffusione degli *ingenios de azúcar* con una nutrita porzione di schiavi africani.<sup>12</sup> È evidente come i più attivi sulla scena afro-messicanista fossero gli studiosi statunitensi, forse spinti anche dall'ondata di richieste di diritti proveniente dagli afroamericani nel contesto politico degli Stati Uniti. Tuttavia, dall'inizio degli anni novanta anche il mondo storiografico messicano ha iniziato a dare un maggiore contributo alla ricerca afro-messicanista, dopo la spinta pionieristica di Aguirre Beltrán. Nel 1991 Herrera Casasús pubblicava *Piezas de Indias: la esclavitud negra en México*<sup>13</sup> mentre il governo messicano promuoveva un importante

---

<sup>7</sup> D.M. Davidson. "Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650", in *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 46, no.3, 1966, pp. 235-53.

<sup>8</sup> E.F. Love. "Negro Resistance to Spanish Rule in Colonial Mexico", in *The Journal of Negro History*, Vol. 52, No.2, 1967, pp. 89-103.

<sup>9</sup> J.I. Israel. *Race, Class, and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670*. London: Oxford University Press, 1975.

<sup>10</sup> C. Palmer. *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.

<sup>11</sup> P. Gerhard. "A Black Conquistador in Mexico", in *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 58, no.3, 1978, pp. 451-59.

<sup>12</sup> P. Carroll. *Black in Colonial Veracruz: Race, Ethnicity, and Regional Development*, Austin: University of Texas Press, 1991.

<sup>13</sup> M.L. Herrera Casasús. *Piezas de Indias: la esclavitud negra en México*, Veracruz: Estudios Históricos, Instituto Veracruzano de Cultura, 1991.

progetto di ricerca sulla presenza afromessicana intitolato *Nuestra tercera raíz*, il cui obiettivo consisteva nel tentativo di riappropriarsi della radice africana della nazione messicana e di reinserirla all'interno dell'idea di messicanità da cui era stata precedentemente esclusa. Il progetto di ricerca diede alla luce nel 1994 il libro intitolato *La presencia africana en México* curato dalla storica Martínez Montiel e pubblicato dal Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.<sup>14</sup> Nello stesso anno Robert Douglas Cope dava il suo contributo alla ricerca afromessicanista con la pubblicazione di *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*<sup>15</sup> in cui metteva apertamente in discussione il funzionamento della suddivisione socio-politica operata dagli spagnoli, che sino ad allora era stata sempre considerata in termini razziali e razzializzanti. Cope ha dimostrato che l'imposizione del sistema coloniale diviso formalmente in due repubbliche – la *república de españoles* e la *república de indios* – non fu mai effettivamente operativo secondo la divisione razziale costruita sull'emergente sistema di caste novoispano, ma che al contrario sin da subito indigeni, africani e spagnoli diedero vita a un costante processo di *mestizaje* biologico e culturale. A partire dal 2000, infine, nel panorama storiografico si assiste ad un vero e proprio boom di ricerche afromessicaniste, di cui è importante sottolineare i contributi di Ben Vinson III sul tema della milizie armate afromessicane<sup>16</sup>, di Herman Bennett sulla costruzione di una coscienza afro-creola<sup>17</sup>, di María Elena Martínez sugli statuti giuridici delle *limpiezas de sangre*<sup>18</sup>, di Iona Katzew sulle *pinturas de castas*<sup>19</sup>, e di Frank Trey Proctor sulla violenza della schiavitù e la risposta afromessicana al regime inumano imposto loro dai

---

<sup>14</sup> L.M. Martínez Montiel (ed.). *La presencia africana en México*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

<sup>15</sup> R.D. Cope. *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1994.

<sup>16</sup> B. Vinson III. *Bearing Arms for His Majesty. The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*, Stanford: Stanford University Press, 2001.

<sup>17</sup> H.L. Bennett. *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

<sup>18</sup> M.E. Martínez. *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford: Stanford University Press, 2008.

<sup>19</sup> I. Katzew. *Casta Painting. Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*, New Haven and London: Yale University Press, 2004.

padroni spagnoli.<sup>20</sup> Estremamente interessante è il lavoro dato alle stampe nel 2007 da Joan Cameron Bristol intitolato *Christians, Blasphemers and Witches: Afro-mexican Ritual Practice in the Seventeenth Century*<sup>21</sup>, uno studio che analizza sistematicamente le fonti inquisitoriali del Seicento in relazione alle pratiche rituali afro-messicane, interpretate come strumento di ribaltamento delle gerarchie di potere nella società novoispana. Alla luce di tutto ciò, è possibile distinguere due scuole storiografiche sulla popolazione di origine africana nella Nuova Spagna che, nonostante alcuni studi congiunti abbiano determinato importanti punti di contatto<sup>22</sup>, perseguono fini differenti. Da un lato si posiziona la scuola messicana che, nel solco del progetto *Nuestra tercera raíz* di cui si accennava poco fa, ha dato vita al *Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural* coordinata da María Elisa Velázquez. Le attività del gruppo di ricerca sono scaturite nella collana editoriale *Africanía*, pubblicata dalle edizioni dell'Instituto Nacional de Antropología e Historia messicano. Le linee principali del gruppo di ricerca consistono nella riscoperta delle radici storiche africane del Messico con due obiettivi. In primo luogo, attraverso studi storici regionali e studi antropologici sulle comunità afro-messicane contemporanee – diffuse specialmente negli stati di Guerrero, Oaxaca e Veracruz – uno dei fini è fornire delle solide basi su cui rivendicare fortemente diritti civili e politici per le popolazioni afro-messicane contemporanee, quali la richiesta di poter accedere come cittadini messicani afrodiscendenti all'istruzione e alle prestazioni medico-sanitarie. Recentemente, infatti, il sistema universitario pubblico messicano ha implementato un sistema di borse di studio per chi si riconosca e venga riconosciuto come afro-messicano. In secondo luogo, le attività di ricerca si inseriscono all'interno del più ampio progetto internazionale *La Ruta del Esclavo: resistencia, libertad y patrimonio* promosso dall'Unesco. In questo senso, quindi, il 23 agosto 2016 il centro storico di Città del Messico, è stato riconosciuto come *Sitio de memoria de la*

---

<sup>20</sup> F.T. Proctor. "Damned Notions of Liberty". *Slavery, Culture, and Power in Colonial Mexico, 1640-1769*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010.

<sup>21</sup> J.C. Bristol. *Christians, Blasphemers, and Witches: Afro-Mexican Ritual Practice in the Seventeenth Century*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007.

<sup>22</sup> Si veda M.E. Velázquez Gutiérrez (coord.). *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Instituto Nacional de Antropología e Historia; Institut de Recherche pour le Développement; Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

*esclavitud africana y de las poblaciones africanas y afrodescendientes*, con una targa commemorativa posta in piazza Santo Domingo, luogo iconico in cui si trovava la sede del Sant'Uffizio dell'Inquisizione con il suo maestoso palazzo coloniale. La scelta di piazza Santo Domingo corrisponde alla dimostrazione simbolica dell'abuso di potere che la società novoispana e il tribunale inquisitoriale operarono costantemente nei confronti della popolazione afro-messicana.<sup>23</sup> Successivamente, anche il forte di San Juan de Ulúa nel porto di Veracruz, nel golfo del Messico, è stato identificato come luogo di memoria della schiavitù africana.

Dall'altro lato, invece, è possibile riconoscere una scuola storiografica afro-messicanista di origine statunitense, che non ha seguito un trend di ricerca univoco. In continuità con il processo di rivendicazione dei diritti per le popolazioni afrodiscendenti contemporanee residenti in America Latina, è stato recentemente aperto l'*Afro-Latin American Research Institute* presso il *The Hutchins Center for African & African American Research* afferente alla Harvard University. Il centro di ricerca, coordinato da Alejandro de la Fuente, è il primo di questo tipo nell'intero panorama accademico degli Stati Uniti d'America e risponde molto probabilmente alla forte presenza di persone di origine latino-americana nella società statunitense. La scuola storiografica statunitense sugli studi afro-messicanisti ha posto principalmente il proprio obiettivo d'analisi sulla questione della razza e sui processi di razzializzazione della società novoispana. In questo tentativo, la storiografia statunitense è andata spesso incontro alla critica da parte di quella messicana perché accusata di avere applicato anacronisticamente il moderno concetto di razza alla Nuova Spagna del sedicesimo e del diciassettesimo secolo. Così, la scuola messicana ha sostituito quasi integralmente il discorso sulla razza con altri concetti come quello di *calidad*, in una sorta di rimozione di ogni discorso relativo alla nozione di razza nella storia della Nuova Spagna prima della sua comparsa in termini biologizzanti. Tuttavia, negli ultimi tempi anche la scuola storiografica statunitense ha messo in discussione la validità dell'applicazione del moderno concetto di razza a una società in cui la nozione non aveva ancora acquisito una riconosciuta validità scientifica, come dimostrano i lavori di Martínez di cui sopra, o i recentissimi *Géneros de Gente* di Robert

---

<sup>23</sup> Il 30% dei procedimenti inquisitoriali durante l'intera epoca coloniale furono a carico della popolazione di origine africana. Si veda S. Alberro. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México: Fondo de Cultura Económica. (*Inquisition et Société au Mexique, 1571-1700*), 1988.

Schwaller<sup>24</sup> e *Before Mestizaje* di Vinson III.<sup>25</sup> È possibile individuare tre filoni di ricerca interconnessi sullo studio del concetto di razza nella Nuova Spagna. Il primo è costituito da coloro che hanno insistito sul ruolo della razza nel tentativo degli spagnoli di organizzare politicamente la società coloniale, giungendo a ignorare però il “potential meaning of race and racial identity independent of the social hierarchy”<sup>26</sup> e reificando l’acquisizione di una cultura meticcia da parte delle componenti sociali della Nuova Spagna facendo del processo di *mestizaje* un racconto teleologico inevitabile che avrebbe condotto alla cancellazione di ogni forma di appartenenza a differenti tradizioni culturali, con la sola eccezione della popolazione indigena vista come saldamente radicata alle proprie origini. Il secondo gruppo è caratterizzato dalla tendenza a non prendere in considerazione il concetto di razza come chiave interpretativa perché “imposes nineteenth- and twentieth- century connotations on premodern contexts.”<sup>27</sup> Tuttavia, ancorato o meno a una connotazione religiosa, il termine razza era parte del registro linguistico dell’epoca e come tale deve legittimamente essere oggetto di analisi storiografiche. La sostituzione del termine spagnolo *raza* con quello di *calidad*, concetto decisamente meno compromesso politicamente rispetto al primo, appare come una forma di cancellazione del discorso razziale che invece era stato presente all’interno della società coloniale messicana. Infine, un terzo filone di ricerca insiste sulla riscoperta delle agency e delle soggettività degli afromessicani che da un lato “defined their group identities by way of reference to common African origins early on”<sup>28</sup>, e dall’altro lato divennero dei ponti di connessione tra le due repubbliche di spagnoli e indigeni. In questo senso, le parole di Martínez aiutano a fare chiarezza sulla problematicità dello studio del concetto di razza:

---

<sup>24</sup> R.C. Schwaller. *Géneros de Gente in Early Colonial Mexico: Defining Racial Difference*, Norman: University of Oklahoma Press, 2016.

<sup>25</sup> B. Vinson III. *Before Mestizaje. The Frontiers of Race and Caste in Colonial Mexico*, New York: Cambridge University Press, 2017.

<sup>26</sup> Cfr. F.T. Proctor. “*Damned Notions of Liberty...*” p. 41.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 41-42.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 45.

the claim that race can be used only to describe modern phenomena is problematic because it rests on the belief that there is a single, trans-historical racism, and because it is frequently based on the assumption that the notion is operating only when it deploys biological notions of difference. This assumption has in fact framed the debate about whether the statutes of purity of blood were about race (i.e., biology) or religion. To present the problem [...] in those terms, however, is to fall into a conceptual trap, to rely on a rigid definition of race that renders biological and cultural/religious constructions of difference as mutually exclusive. The concept does not always need biology to “do its work”. Nativist-based nationalisms [...] have amply demonstrated that even in modern times, culture itself can be essentialized and come to function as race.<sup>29</sup>

Lo stesso Adriano Prosperi nel suo studio sull'antisemitismo *Il seme dell'intolleranza* ha evidenziato che “senza fare l'errore di cancellare le differenze [...] bisognerà evitare di separare in camere stagne processi e percorsi ricchi di analogie e non privi di parentele”<sup>30</sup> dato che “nell'inventario della nostra storia occidentale l'impresa di allargare e approfondire l'indagine oltre le colonne d'Ercole del razzismo contemporaneo è da tempo in corso e ha permesso scoperte impreviste e sorprese non da poco”<sup>31</sup> rafforzando così l'importanza degli studi storici in relazione alla nozione di razza. È proprio da qui che questa tesi dottorale intende partire nell'esplorazione della questione della razza nella Nuova Spagna tra XVI e XVII secolo. Con la consapevolezza che il concetto di razza, come si vedrà approfonditamente nel corso dell'elaborato, è stato costruito tramite commistione di elementi biologici con stereotipi e pregiudizi di natura culturale, la proposta di analisi di questa tesi consiste nell'individuazione delle dinamiche che costituirono il processo di razzializzazione della società novoispana in un'accezione che non assuma teleologicamente tutte le forme di discriminazione o marginalizzazione nei termini di una moderna nozione di razza concepita biologicamente. L'obiettivo consiste nel trovare il punto d'equilibrio tra l'effettivo peso in termini sociali e politici del concetto di razza senza ridurre ogni conflitto sociale a dinamiche razziali. Quella novoispana fu

---

<sup>29</sup> Cfr. M.E. Martínez. *Genealogical Fictions...* p. 59.

<sup>30</sup> Cfr. A. Prosperi. *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Bari: Laterza, 2011, p. 15.

<sup>31</sup> Ivi.

una società che si caratterizzò sin dai suoi esordi per la sua estrema diversità culturale e biologica. Gli spagnoli tentarono in diversi modi di governare la diversità coloniale: se la storiografia ha dimostrato che il Settecento si caratterizzò come il secolo dell'esplosione del sistema di caste attraverso il quale le élite creole cercarono di imporre una classificazione di natura tassonomica alla diversità umana ormai percepita come un fenomeno sempre più dilagante e minaccioso per la stabilità dell'ordine coloniale novoispano, durante il Cinquecento e il Seicento la società della Nuova Spagna fu oggetto di un lento ma costante processo di razzializzazione. Per indagare le dinamiche che diedero vita a questo processo, il tribunale dell'Inquisizione messicano, istituzione religiosa e politica al medesimo tempo, costituisce un terreno privilegiato di esplorazione del contesto sociale della Nuova Spagna. Questo perché il Sant'Uffizio, attraverso il suo articolato reticolo di commissari e *familiars*, diffuso in lungo e in largo nell'enorme territorio sottoposto alla sua giurisdizione, fu un'istituzione coloniale in grado di raccogliere una miriade di delazioni, accuse, confessioni e testimonianze. La lettura di questi processi e denunce ci rivela informazioni preziose circa temi quali la composizione sociale novoispana, la percezione dell'altro e della diversità umana e culturale, la propagazione di pratiche di discriminazione su basi etniche e religiose che a volte assunsero la forma di vere e proprie manifestazioni di razzismo ben prima della sua teorizzazione scientifica. Tutto questo è possibile osservarlo non attraverso i testi dei grandi pensatori del tempo bensì tramite i gesti e le parole della gente comune di cui la documentazione inquisitoriale trabocca. Fine di questo elaborato di ricerca, quindi, non è presentare una storia razziale dell'Inquisizione, bensì esaminare la diffusione di pregiudizi e discriminazioni attraverso la ricostruzione delle storie afro-messicane, in grado di rivelare un mondo molto più complesso di quanto la costruzione reificata del processo di *mestizaje* non abbia mostrato precedentemente. Questi stereotipi, fondati non tanto sul discorso biologizzante quanto su criteri di categorizzazione non razziale come pratiche culturali, tradizioni religiose e magiche, abitudini suntuarie e alimentari, sono in grado di restituire la composizione stratigrafica del terreno attitudinale e concettuale sul quale infine il concetto di razza costruito scientificamente avrebbe attecchito e prosperato in seguito al processo di razzializzazione proto-biologica secolare.

La tesi è organizzata in due parti e si snoda lungo sette capitoli. La prima sezione è dedicata alla ricostruzione del concetto di razza, definito come una delle più mutevoli

forme di discriminazione, una nozione camaleontica che è in grado di adattarsi a ogni contesto in cui viene inserita e inizia a operare. Per effettuare questa operazione di decostruzione concettuale si è scelto di procedere per strati, analizzando prima la costruzione della nozione in senso scientifico, accezione che ancora oggi continua a essere fortemente in voga nonostante gli avanzamenti nel mondo della ricerca genetica abbiano ampiamente dimostrato che la specie umana non è né può essere suddivisa in razze fondate su presunte differenze biologiche innate nel patrimonio genetico dell'uomo. Sebbene distante cronologicamente dalle vicende afroamericane che verranno narrate nella seconda parte della tesi, la teorizzazione della razza secondo una connotazione prettamente scientifica è di fondamentale importanza nel delineare le modalità con cui approcciarsi alle ipotesi di lavoro alla base di questa ricerca dottorale. Così, il primo capitolo funge da introduzione all'analisi del concetto di razza e della nascita e diffusione del razzismo scientifico, al fine di tracciare un contesto utile a procedere poi all'analisi della valutazione di come le pratiche discriminatorie nei confronti della popolazione afroamericana si inscrivessero in più ampie dinamiche di razzializzazione della società coloniale della Nuova Spagna. Come tale, dunque, questo capitolo si caratterizza per la sua natura spiccatamente introduttiva e di compilazione bibliografica: tuttavia, trattandosi di una tesi di dottorato non pensata in maniera immediata per la pubblicazione monografica si è scelto di inserire questo capitolo volto ad affrescare un quadro di riferimento il più ampio possibile. In prospettiva di un futuro libro, invece, questa parte sarà ridotta all'interno dell'introduzione per dare più spazio alla parte della ricerca storiografica. Pertanto, nel primo capitolo verrà ricostruito il processo di formazione del concetto di razza in termini biologizzanti, analizzando non solo il dibattito in seno alla biologia e alla genetica ma anche il mutevole rapporto che la nozione di razza ha avuto con la storia e la cultura, sino alla proposta di una decostruzione concettuale per comprendere il dispiegamento della razza nelle società iberoamericane prima della comparsa settecentesca del concetto in chiave scientifica. Operando in termini decostruttivi, il secondo capitolo sarà incentrato sulla ricostruzione del concetto di razza nel contesto specifico della penisola iberica prima e della Nuova Spagna poi. Obiettivo è osservare le dinamiche tardo medievali che portarono gli spagnoli a legare alla nozione di razza una chiara connotazione religiosa che veniva a iscriversi nel sangue e veniva trasmessa di padre in figlio e di generazione in generazione lungo la linea di discendenza



famigliare, insieme all'ausilio di un linguaggio che rimandava costantemente a una sfera marcatamente proto-scientifica. Nel solco della tradizione del processo di *reconquista* della penisola iberica contro l'occupazione secolare musulmana e delle campagne di conversioni forzate contro gli ebrei infine condannati all'esilio dai territori sottoposti al regno dei re cattolici, gli spagnoli giunsero a creare e a diffondere lo strumento giuridico della *limpieza de sangre*, rivolto contro coloro che non riuscivano a dimostrare di possedere un lignaggio puro e senza macchia di antenati musulmani o ebrei. La nozione di *limpieza*, strettamente connessa a quella di razza, condusse quest'ultimo concetto ad abbracciare un'attitudine di tipo discriminatorio sulla base dell'appartenenza religiosa. Nel prosieguo del capitolo, poi, il focus analitico si sposterà nel contesto della Nuova Spagna, osservando come nel Messico coloniale la nozione di *limpieza* subì un allargamento semantico che lo avrebbe portato a estendere il suo carattere discriminatorio ed escludente anche alla popolazione di origine africana, a partire dagli stereotipi derivanti dalla maledizione di Cam di cui gli spagnoli erano già da tempo imbevuti. L'attenzione verrà posta sulla conformazione della società della Nuova Spagna e sui tentativi compiuti da parte degli spagnoli di categorizzare la diversità dei differenti gruppi sociali o *géneros de gente* che abitavano nel primo vicereame americano. Così, si entra nella seconda parte della tesi che è costituita da cinque capitoli che prendono in considerazione diversi casi studio. Il terzo capitolo è dedicato all'analisi della più antica documentata rivolta di schiavi africani di Città del Messico, nel settembre del 1537. In particolare, attraverso la narrazione degli eventi che vennero raccontati in una lettera inviata dal viceré Antonio de Mendoza all'imperatore Carlo V, il capitolo osserverà, attraverso la comparazione con analoghi casi di schiavi rivoltosi, l'emergere del "topos" del re degli africani, la creazione del "paradosso" degli spagnoli in relazione all'atteggiamento tenuto nei confronti della popolazione afro-messicana costituito dalla costante dicotomia tra la paura e la necessità, così come toccherà la nozione di lealtà tra i soggetti coloniali percepita dalla corona e dall'amministrazione coloniale del vicereame. Il quarto capitolo, in seguito alla rapida analisi del funzionamento del tribunale del Sant'Uffizio e all'osservazione del fenomeno inquisitoriale come un collettore delle inimicizie sociali, esaminerà sette brevi casi studio prodotti dall'Inquisizione novoispana tra il 1601 e il 1662. In particolare, nel capitolo si ragionerà sulla nascita e la diffusione di stereotipi e pregiudizi contro gli afro-messicani, indici di un autentico processo di proto-

biologizzazione delle discriminazioni contro gli afrodiscendenti. Nel quinto capitolo, grazie all'analisi di un processo del 1597 istruito contro un *mulato* afro-messicano accusato di avere stretto un patto con il demonio verrà osservata la composizione della sociale novoispana attraverso la chiave di lettura della pratica magica, terreno di profondo *mestizaje* culturale a partire da altrettanto profonde e radicate tradizioni culturali. Obiettivo del capitolo è dimostrare che la sfera rituale poteva essere utilizzata dagli afro-messicani con il fine di negoziare le gerarchie razziali e socio-politiche instaurate dagli spagnoli e sfidare così l'ordine coloniale cui erano stati sottoposti. Il sesto capitolo è incentrato su un corposo processo del 1650 contro un *mulato* accusato di praticare l'astrologia giudiziaria, di proferire calunnie ai danni del Sant'Uffizio e di essere cripto-giudaico. Il capitolo concentrerà l'attenzione sull'analisi del concetto di razza in questo episodio avvenuto intorno alla metà del diciassettesimo secolo, osservando le parole e i gesti che portarono i testimoni a sporgere denuncia contro l'imputato. L'obiettivo di fondo consiste nel comprendere se e in quale modo il sospetto nutrito dagli inquisitori della sua professione della religione ebraica interagisse con l'identità *mulata* africana, portoghese e poi novoispana che lo qualificavano a tutti gli effetti come un autentico 'creolo atlantico'. Inoltre, grazie alla ricchezza di dati e informazioni contenute in questo fascicolo, è possibile individuare lo sviluppo di una vera e propria coscienza politica di portata atlantica, insieme alla potenziale identificazione di un'intera rete di connessioni tra i mondi ebraico, cristiano cattolico, e anche quello musulmano, a partire dalla singola biografia dell'imputato. Infine, chiudendo il cerchio aperto con la cospirazione del 1537, il settimo e ultimo capitolo presenta il più famoso episodio di schiavi africani fuggitivi (*cimarrones*) in Nuova Spagna, attraverso l'interpretazione delle capitolazioni proposte dal leader degli schiavi all'amministrazione coloniale tramite la mediazione dei frati francescani e del Sant'Uffizio dell'Inquisizione. Obiettivo del capitolo è indagare il processo di riconciliazione e di re-incorporazione dei rivoltosi all'interno dell'ordine coloniale stabilito dalla corona spagnola, osservando le rivendicazioni degli afro-messicani fuggitivi in un percorso che spazia dal riconoscimento dello status nobiliare del loro leader alla richiesta degli africani del riconoscimento dello status di vassalli del re. La fondazione del primo villaggio di afrodiscendenti di condizione libera della Nuova Spagna può essere interpretata come la pretesa della creazione di una sorta di repubblica

di africani sulla falsa riga del modello che era stato creato con la distinzione tra la *republica de españoles* e la *republica de indios*.

Tra 1537 e 1650, gli afromessicani erano il secondo settore più importante in termini numerici quantitativi dell'intera popolazione residente in Nuova Spagna. Gli afromessicani, importati direttamente dall'Africa o creoli nativi del Nuovo Mondo, ridisegnarono le frontiere dell'identità culturale attraverso una costante mediazione tra tradizioni africane, indigene e spagnole. Tramite le rivolte armate o lo svolgimento rituale delle pratiche magiche, gli afromessicani tentarono di operare un ribaltamento politico dell'ordinamento coloniale di cui erano vittime delle atrocità della tratta atlantica degli schiavi africani. Le storie degli afromessicani, qualora riescano a emergere da una documentazione storica in cui il filtro degli spagnoli padroni e colonizzatori è quasi sempre in grado di nascondere la loro voce, sono un invito a rivalutare la presenza della popolazione di origine africana in Nuova Spagna in funzione delle loro agency e soggettività. Queste storie, in fin dei conti, rivelano altrettante storie di resistenza e sopravvivenza alle pratiche discriminatorie. Riportare alla luce i nomi e i gesti degli afromessicani è una delle poche forme a disposizione per restituire dignità storica a chi subì i soprusi del colonialismo europeo.

## 1. Del concetto di razza. Un'archeologia moderna della più mutevole forma di discriminazione

Questo capitolo funge da introduzione all'analisi del concetto di razza e della nascita e la diffusione del razzismo, al fine di tracciare un contesto utile a procedere poi all'analisi del nostro principale oggetto di ricerca, ovvero una valutazione di come le pratiche discriminatorie della popolazione afroamericana si inscrivessero in più ampie dinamiche di razzializzazione della società coloniale della Nuova Spagna. Ricostruirò, pertanto, il processo di formazione del concetto di razza, come è stato percepito dalla biologia e più recentemente dalla genetica, così come il mutevole rapporto che la nozione ha avuto con la storia e la cultura. Osserverò, inoltre, quelle che sono a mio avviso le basi per una necessaria “decostruzione concettuale” del concetto stesso di razza a partire dalla sua accezione contemporanea dominante. Evidentemente, quella che si presenta di seguito è una sintesi fondata solo su parte della enorme letteratura storiografica e scientifica sulle nozioni di razza e razzismo, prodotta in ambiti disciplinari diversi come sono quelli della storia, delle scienze politiche, della sociologia, della filosofia, della biologia e della genetica.

### *1.1 Agli albori del concetto di razza “scientifico”*

Il Seicento europeo è stato costruito dalla storiografia come il secolo per eccellenza delle tre grandi sfide della modernità: la “scoperta” del Nuovo Mondo a fine XV secolo e gli effetti della mondializzazione del Cinquecento vengono digeriti dalle società europee che tendono a essere sempre più globalmente connesse; la nascita dello stato moderno con una spinta alla centralizzazione dell'amministrazione politica; la rivoluzione scientifica con il metodo galileiano. Spinti da questa ondata di “modernità”, verso fine secolo gli scienziati iniziarono a pensare alle diverse specie viventi come imparentate fra di loro. Non solo gli scienziati, ma anche i viaggiatori iniziavano a descrivere nei loro diari la diversità umana che osservavano – generalmente con occhi carichi di stereotipi e pregiudizi maturati nel corso dei secoli precedenti – utilizzando la classificazione in razze. È il caso ad esempio del libro *Nouvelle division de la Terre par les différents espèces ou races qui l'habitent* pubblicato nel 1684 dal viaggiatore francese François Bernier contenente un catalogo delle razze umane incontrate durante i suoi viaggi. Tuttavia, il

vero e proprio fondatore della tassonomia come disciplina scientifica che categorizza gli organismi viventi secondo uno schema classificatorio è stato Carlo Linneo, il quale però utilizzava il termine razza senza una chiara ed esplicita valenza scientifica e biologizzante. Infatti, il naturalista svedese nelle sue opere *Systema Naturae* pubblicata a Rotterdam nel 1735, così come in *Species Plantarum* data alle stampe a Stoccolma nel 1753, identificava e catalogava le specie animali e le piante allora conosciute. Nel *Systema Naturae* Linneo propose una divisione dell'uomo in quattro razze: quella europea definita bianca, quella asiatica definita scura, quella africana definita nera e quella americana definita rossa, ciascuna di esse associata rispettivamente agli elementi naturali aria, acqua, terra e fuoco. Il dato importante di questa classificazione, sottolinea Bethencourt, è che finalmente l'uomo era stato collocato “nella natura” e messo “in relazione con gli altri animali in un ordine gerarchico implicito”<sup>1</sup> all'interno del quale l'essere umano era posto al suo vertice. Nelle successive edizioni Linneo avrebbe ampliato il suo catalogo, definendo queste prime quattro razze e quelle incluse posteriormente – Europaeus, Luridus, Afer, Americanus, Ferus, Monstruosus<sup>2</sup> – non solo tramite il colore della pelle ma anche attraverso l'attribuzione di caratteristiche fisiche e psicologiche, sintetizzando in tal modo nelle sue descrizioni i pregiudizi e gli stereotipi covati dagli europei nel corso dei secoli precedenti.<sup>3</sup> Il termine razza sarebbe stato utilizzato poco dopo anche dal francese Buffon, che nel 1749 nell'intento di proporre un sistema classificatorio a sei razze – Lapponi, Tartari, Sud-Asiatici, Europei, Etiopici, Americani<sup>4</sup> – utilizzò indistintamente le parole razza, nazione o varietà per riferirsi ai sei tipi individuati.<sup>5</sup> Nel suo catalogo più compiuto, redatto nel 1777, determinate caratteristiche fenotipiche – come per esempio il colore della pelle – erano a suo avviso causate dall'impatto del clima e con un ulteriore passaggio epistemologico Buffon giungeva a connettere direttamente l'aspetto fisico delle diverse razze al naturalmente

---

<sup>1</sup> Cfr. F. Bethencourt, *Razzismi Razzismi. Dalle crociate al XX secolo*, Il Mulino, Bologna, 2017, p. 451.

<sup>2</sup> Cfr. G. Barbujani, *Sono razzista, ma sto cercando di smettere*, Bari: Laterza, 2008, p. 72. Tabella 1. *Elenco incompleto dei principali cataloghi razziali umani*.

<sup>3</sup> Per l'elenco completo si veda F. Bethencourt, *Razzismi...* capitolo 15.

<sup>4</sup> Cfr. G. Barbujani. *Sono razzista...* p. 72.

<sup>5</sup> Cfr. F. Bethencourt, *Razzismi...* pp. 453-458 e G. Barbujani, *L'invenzione delle razze. Capire la biodiversità umana*, Bompiani, Milano: 2013 (2006), p. 67.

conseguente grado di civiltà raggiunto. Nel medesimo anno il filosofo tedesco Kant avrebbe proposto una classificazione della specie umana in quattro razze: bianca, nera, unna e indù.<sup>6</sup> Secondo Kant le razze umane erano caratterizzate dal principio della degenerazione irreversibile in varietà che venivano prodotte principalmente dalle unioni miste, a differenza delle variazioni che invece conservavano “i loro caratteri distintivi ovunque fossero emigrate e anche mescolandosi con altre, confermando così l’ipotesi della rigenerazione.”<sup>7</sup> Kant riproponeva anche il principio dell’ereditarietà delle differenze nel colore della pelle o nella fisicità dei corpi tra le razze, i cui responsabili individuava in quelli che chiamava «germi», nel flogisto presente nell’atmosfera così come nell’influenza che le condizioni ambientali esercitavano sulle distinte razze.<sup>8</sup> Due scienziati ebbero un notevole impatto nel dibattito scientifico tra Settecento e Ottocento sulla costruzione delle teorie della razza all’interno della specie umana: Petrus Camper e Johann Friedrich Blumenbach. Il primo, docente universitario di anatomia ad Amsterdam, nella sua tesi di dottorato del 1746 teorizzò e utilizzò la nozione di angolo facciale – ovvero lo spazio tra la linea osso nasale-fronte e tra la linea osso nasale-orecchio – per la misurazione dei crani umani.<sup>9</sup> Il secondo, professore di anatomia e medicina a Gottinga, nella terza edizione del volume *De generis humani varietate natura* del 1795 coniò il termine di successo “caucasico” – cioè razza ispirata a criteri estetici – ponendo l’uomo caucasico al vertice della sua proposta di una gerarchia di cinque razze che comprendeva anche quelle mongolica, etiopica, americana e malese, rappresentanti complessivamente i cinque continenti.<sup>10</sup> A partire da Camper, con la misurazione dell’angolo facciale, e specialmente da Blumenbach, che propose una misurazione craniometrica verticale a iniziare dall’alto, lungo tutto l’Ottocento si sarebbe lavorato sulla morfologia dei crani, spinti “dalla consapevolezza che le razze non sono del tutto ovvie, che per riconoscerle bisogna lavorare su più caratteristiche e non su una sola, e che bisogna definire una metodologia condivisa per studiarle.”<sup>11</sup> Georges Cuvier nella sua raccolta in quattro

---

<sup>6</sup> Cfr. I. Kant, *Delle diverse razze degli uomini*, in *Scritti Politici*, UTET, Torino: 1965, pp. 106-121.

<sup>7</sup> Cfr. F. Bethencourt, *Razzismi...* p. 459.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 460-461.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 464.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 468.

<sup>11</sup> Cfr. G. Barbujani, *L’invenzione...* p. 67.

volumi *Le règne animal* pubblicata a Parigi nel 1817 avanzò l'idea di una classificazione dell'uomo in tre razze: quella bianca caucasica, quella gialla mongolica e quella nera etiopica. A ciascuna di esse, poi, attribuiva determinate caratteristiche fisiche, rafforzando in tal modo ancora una volta la visione europea pregiudiziale e stereotipata della diversità umana.<sup>12</sup> Spartiacque nell'evoluzione delle teorie della razza fu il progressivo ma non immediato smarcamento della storia naturale rispetto alla cornice religiosa precedente alla nuova prospettiva illuminista e soprattutto positivista. La prospettiva di Cuvier, ancora inserita in questo contesto, iniziò a essere messa in discussione negli anni Venti del diciannovesimo secolo. Come ci ricorda Bethencourt nell'introdurre la figura del medico francese Julien-Joseph Virey "il complesso clima politico, culturale e scientifico del periodo compreso tra gli anni Venti e Quaranta del XIX fu cruciale per la classificazione degli esseri umani."<sup>13</sup> Virey diede alle stampe il volume *L'histoire naturelle du genre humain* dove si posizionava a metà tra le teorie monogenetiche e poligenetiche inerenti alle origini della specie umana, proponendo una teoria della creazione progressiva secondo la quale, per limitarci a un solo esempio, i neri sarebbero stati una vera e propria specie a sé stante e non solamente una razza distinta all'interno del genere umano. Riprendendo la nozione dell'angolo facciale proposta precedentemente da Camper come unità di misura sosteneva che esistessero due specie umane: da un lato la prima specie comprendeva le razze dei neri, cafri, ottentotti e popoli di Papua con un angolo facciale compreso tra i 75 e gli 80 gradi. Dall'altro lato, invece, la seconda specie umana era costituita dalle razze bianca, gialla, rosso rame e bruna e avrebbe avuto un angolo facciale di circa 85 gradi.<sup>14</sup> James Cowles Pritchard, medico ed etnologo britannico assertore della discendenza monogenista dell'essere umano direttamente da Adamo, pubblicò tra il 1813 e il 1847 le tre edizioni del suo libro *Researches into the Physical History of Mankind* in cui avrebbe condannato la tesi dell'ereditarietà naturale delle caratteristiche che si formavano nell'uomo per differenziazione e diversificazione. Pritchard fu sostenitore dell'inesistenza di razze umane nettamente distinguibili dalle altre attraverso l'individuazione di confini nitidi a causa dei diversi gradienti della varietà all'interno della specie umana. Le sue ricerche

---

<sup>12</sup> Cfr. F. Bethencourt, *Razzismi...* pp. 469-470.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 472.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 472-476.

etnografiche lo portarono successivamente, nella seconda e nella terza edizione della sua opera, alla compilazione di un vero e proprio catalogo delle varietà umane concepito come una sorta di enciclopedia dell'etnografia. Tuttavia, sebbene non propagatore del razzismo scientifico, Pritchard quale uomo del suo tempo e come tale spinto dalla luce del progresso positivista, avrebbe continuato a identificare nell'uomo bianco lo standard di progresso da raggiungere, specialmente se comparato al nero africano, percepito come rozzo e poco progredito ma comunque perfettibile.<sup>15</sup>

È tra gli anni Quaranta e Cinquanta del diciannovesimo secolo che i propugnatori delle teorie razziali iniziarono ad associare sempre più marcatamente la loro pretesa di scientificità a un'ideologia "aggressiva e politicamente impegnata"<sup>16</sup> dando vita a tutti gli effetti al vero e proprio razzismo scientifico, orientamento che giustificava e reificava la distinzione e la gerarchizzazione tra le razze umane attraverso l'idea di caratteristiche fisiche e biologiche ereditarie, innate e immutabili. Questo connubio tra scientificità e politica avvenne in seguito a una serie di eventi – il cui simbolo sono le rivoluzioni del 1848 – che portarono a un sostanziale mutamento delle condizioni sociali e politiche all'interno del vecchio continente, al punto che "le riflessioni sulla razza e la ricerca scientifica" divennero a tutti gli effetti uno "strumento con il quale giustificare la diseguaglianza sociale con una presunta profonda diseguaglianza naturale" per ricacciare indietro le pretese delle lotte per l'eguaglianza contro i privilegi di poche élite che avevano infiammato quasi l'intera Europa.<sup>17</sup> Nel 1850 lo scozzese Robert Knox pubblicava a Londra il volume *The Races of Men: A Fragment* nel quale rifiutava esplicitamente il progresso della civiltà a partire dalla convinzione che tutte le razze umane fossero costituite da caratteri fisici e attitudini mentali innate e immutabili: in altre parole le razze erano entità immodificabili. Per Knox le uniche razze degne di nota erano quelle europee, e proprio rifiutando il presunto progresso delle civiltà umane assunse una posizione critica nei confronti dell'imperialismo europeo che si basava in parte sulla missione civilizzatrice. Riproponeva, inoltre, ancora una volta la teoria della degenerazione delle razze tramite le migrazioni e le unioni miste, non solo applicata a razze extraeuropee ma anche alle diverse razze che a suo avviso abitavano l'Europa. Le

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 477-478 e cfr. G. Fredrickson, *Breve storia del razzismo*, Donzelli, Roma: 2005, pp. 70-71.

<sup>16</sup> Cfr. F. Bethencourt, *Razzismi...* p. 480.

<sup>17</sup> Per l'inquadramento storico complessivo del periodo di cui sopra si veda *ibidem*, pp. 481-482.



sue classificazioni razziali, infatti, giocarono un importante ruolo per la costruzione dei progetti politici nazionali.<sup>18</sup> Il passaggio a un razzismo biologico, però, non era ancora pienamente compiuto dal momento che nelle sue teorie Knox “non aggiunse nessun fatto e nessuna tesi biologica rilevante” riproponendo “anzi tutti gli stereotipi linguistici, etnografici e storici accumulati nei secoli e trasformati dall’Illuminismo e dalla storia naturale del primo Ottocento in definizione delle razze”.<sup>19</sup> La transizione definitiva per l’approdo ad un razzismo a tutti gli effetti scientifico venne compiuta dal conte francese Joseph Arthur de Gobineau che tra il 1853 e il 1855 pubblicò il suo *Essai sur l’Inégalité des races humaines*.<sup>20</sup> Gobineau, definito da Hannah Arendt “un curioso ibrido tra un nobile frustrato e un intellettuale moderno che quasi per caso si ritrovò a inventare il razzismo”<sup>21</sup>, sostenitore delle idee imperiali di Napoleone III, con il suo libro tenne “ufficialmente a battesimo il razzismo”<sup>22</sup> nella sua versione moderna. Aristocraticamente elitista, disturbato dalle richieste di uguaglianza sempre più diffuse e dagli ideali che soggiacevano ai moti rivoluzionari dell’epoca, nel suo saggio voleva dimostrare scientificamente che la disuguaglianza delle razze umane esistesse per natura, e che alcune di queste razze godessero di una superiorità innata e inattaccabile sulle altre che invece non erano altro che dichiaratamente inferiori.<sup>23</sup> Rispetto ai cataloghi delle razze umane che avevano preceduto il suo saggio – e qui risiede il passaggio fondamentale – Gobineau aveva compiuto lo sforzo “di trasformare in dottrina organica quell’insieme di credenze, mettendole in rapporto con i primi tentativi di studio della struttura sociale e di classificazione scientifica dell’umanità.”<sup>24</sup> Gobineau sostenne la degenerazione delle razze attraverso la commistione sessuale con le altre, rifiutò la teoria della varietà umana incentrata sull’influenza esercitata dai climi, creò il mito della razza bianca ariana – che tristemente tanta fortuna avrebbe avuto successivamente – e criticò i metodi di misurazione dei crani diffusi nel mondo scientifico perché ritenuti troppo arbitrari in

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 488-491.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 494-495.

<sup>20</sup> Traduzione italiana *Saggio sull’ineguaglianza delle razze umane*, Rizzoli, Milano: 1997.

<sup>21</sup> Cfr. H. Arendt, *Il razzismo prima del razzismo*, Lit Edizioni, Roma: 2018, pp. 10-11. Traduzione di: “Race-Thinking before Racism”, in *The Review of Politics*, Vol. 6, No. 1, 1944, pp. 36-73, p. 45.

<sup>22</sup> Cfr. G. Barbujani, *Sono razzista...* p. 67.

<sup>23</sup> Cfr. F. Bethencourt, *Razzismi...* pp. 496-497.

<sup>24</sup> Cfr. G. Barbujani, *Sono razzista...* p. 67.

relazione ai criteri di selezione delle condizioni sociali ed economiche dei soggetti analizzati. Inoltre, Gobineau propose l'idea che i popoli bianchi fossero stati i soli ad essersi evoluti, ripropose la classificazione dell'uomo di Cuvier in tre razze – bianca, nera e gialla – riutilizzando la miriade di stereotipi diffusi e costruiti lungo l'arco di secoli sulle varie razze nell'ottica di attribuire a ciascuna di esse caratteristiche fisiche e mentali ereditarie per natura attraverso il sangue. A proposito delle tre razze individuate, l'unica proposta innovativa di Gobineau risiedeva nell'idea che la razza gialla avesse avuto origine nelle Americhe e di lì si fosse spostata verso l'Asia, sebbene non presentasse alcun dato scientifico a surrogare questa ipotesi.<sup>25</sup> Sostanzialmente, alla prova dei fatti, Gobineau “non fece altro che sviluppare il consueto ritornello aggiungendo qualche lode per la nobiltà feudale in quanto espressione suprema delle supposte virtù della disuguaglianza naturale, e l'idea dell'inevitabile declino del genere umano in conseguenza del diffuso mescolarsi delle razze.”<sup>26</sup> Nel suo ragionamento sono presenti tutti quelli che Barbujani definisce i passaggi logici fondamentali del ragionamento razzista: la purezza del sangue – elemento etnico primordiale – costruisce e rende grande le civiltà umane, la cui esistenza viene messa a repentaglio dall'ingerenza delle razze straniere inferiori. Le razze straniere, poi, attraverso l'unione e la commistione conducono alla degenerazione e alla perdita di purezza del sangue<sup>27</sup> dando luogo a razze impure che rallentano il progresso delle civiltà.<sup>28</sup> Anche dall'altro lato dell'Atlantico, in quegli stessi anni, il razzismo scientifico stava prendendo piede e stava via via affermandosi. Nel 1854 i due poligenisti Josiah Clark Nott e George Robins Gliddon avrebbero pubblicato il loro *Types of Mankind* il cui obiettivo era dichiaratamente appurare la natura innata e immutabile delle caratteristiche fisiche e mentali delle razze umane, in aperta ostilità con il tedesco Alexander von Humboldt che, come vedremo tra poco, criticava invece le teorie razziali sempre più in voga a livello internazionale.<sup>29</sup> Gli stessi Nott e Gliddon nel 1868

---

<sup>25</sup> Cfr. F. Bethencourt, *Razzismi...* p. 498-501.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 502.

<sup>27</sup> Carlo Linneo, nel Settecento, aveva già ragionato circa la presenza di un carattere innato iscritto nel sangue. Nel capitolo successivo presenterò un'analisi storica del valore che gli europei della prima età moderna associavano alla purezza del sangue, alla discendenza e alla genealogia.

<sup>28</sup> Cfr. G. Barbujani, *Sono razzista...* pp. 23-24.

<sup>29</sup> Cfr. F. Bethencourt, *Razzismi...* p. 506.

diedero alle stampe il testo *Indigenous Races of the Earth*, nel quale, al fine di dimostrare la conformazione cranica delle razze umane equiparavano la razza dei bianchi a quella della statua di Apollo del Belvedere, sostenendo in tal modo che il cranio degli uomini della razza nera fosse più simile a quello degli scimpanzé che non ai bianchi. L'imbroglio e la frode scientifica non finivano qui, dal momento che i due si erano ingegnati nella deformazione del cranio del nero al fine di esaltarne la sporgenza mascellare per renderlo in questo modo più simile allo scimpanzé.<sup>30</sup> Un altro biologo degno di nota nel contesto statunitense fu Louis Agassiz, professore nella prestigiosa università di Harvard. Quello che più attira l'attenzione della sua produzione è la spedizione di ricerca che condusse in Brasile tra il 1865 e il 1866, al termine della quale pubblicò a Boston nel 1868 il testo *A Journey in Brazil*. In questo volume i triti e ritriti stereotipi contro i meticci costruiti precedentemente dagli europei e poi dagli americani venivano ancora riproposti come la vera base del razzismo scientifico. Agassiz rivelava tutto il suo disgusto della società multirazziale brasiliana arrivando a definire i brasiliani una “folla bastarda tanto ripugnante quanto lo sono i cani non di razza” per giustificare, in fin dei conti, la segregazione e la discriminazione dei neri negli Stati Uniti, volta a preservare la purezza della sua razza dalla degenerazione in una altrettanto, per usare le sue stesse parole, “folla bastarda”.<sup>31</sup> Se in Europa il razzismo scientifico era sfociato da Gobineau come una reazione aristocratica alle rivoluzioni di metà Ottocento volta a imporre un clima conservatore e a rimarcare la diseguaglianza all'interno della specie umana, negli Stati Uniti d'America prima e dopo la guerra civile il razzismo scientifico altro non era che

uno sviluppo politicamente impegnato della teoria delle razze, a sostegno delle politiche di esclusione, segregazione e discriminazione del sud, politiche che sarebbero rimaste in vigore fino agli anni Sessanta del Novecento, sotto il benevolo sguardo dei pragmatici bianchi del nord, i quali condividevano dopo tutto gli stessi pregiudizi razzisti di quelli del sud.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Cfr. G. Barbujani, *L'invenzione...* pp. 17-19.

<sup>31</sup> Cfr. F. Bethencourt, *Razzismi...* pp. 508-509.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 510.

Una caratteristica comune a tutti i cataloghi e a tutte le teorie relative alle razze umane proposti da Linneo a Agassiz, che si inseriscono o meno a pieno titolo nel solco scavato dal razzismo scientifico, è la loro arbitrarietà, che li porta ad essere privi del rigore metodologico che ci si aspetterebbe da un prodotto nato dalla ricerca scientifica. Nell'arco del diciannovesimo secolo, naturalmente, furono pubblicate altre classificazioni oltre a quelle precedentemente presentate. Altre ancora, poi, sarebbero sorte tra la seconda metà dell'Ottocento e gli inizi del Novecento a partire, da un lato, dall'ormai affermata teoria dell'evoluzione della specie proposta da Charles Darwin – nonostante una sua netta presa di posizione in senso contrario – e, dall'altro lato, dal mito della razza ariana ripreso dal saggio di Gobineau e costruito soprattutto in Germania. A questo punto, sembrerebbe che il pensiero razzista fosse ormai completamente egemone a livello scientifico internazionale. Pertanto, piuttosto che concentrare la mia analisi sui tanti altri cataloghi e sulle nuove teorie razziali susseguitesesi anche a Novecento inoltrato fino a loro riproposizioni anche molto più recenti, vorrei invece dedicare qualche pensiero a posizioni avverse di illustri scienziati, biologi e antropologi, così come alle reazioni di intellettuali contro le teorie razziali, in sostanza alla «biblioteca di confutazioni» arendtiana. In particolare, concentrerò la mia breve analisi sulle figure di Alexander von Humboldt, Alexis de Tocqueville, Darwin, per concludere infine con uno studio novecentesco di Frank Livingstone.

Alexander von Humboldt, scienziato tedesco allievo di Blumenbach, fu il primo vero critico delle teorie razziali attraverso un'aperta difesa dell'unità della specie umana in ragione dell'impossibilità di determinare delle linee di demarcazione nette e confini nitidi ed espliciti tra le razze. Come abbiamo visto, anche Pritchard all'incirca negli stessi anni aveva criticato le teorie delle razze secondo lo stesso schema. Tuttavia, Humboldt fece un passo in avanti denunciando l'assenza di una definizione univoca del termine razza, per cui arrivò a proporre l'utilizzo dell'espressione varietà di esseri umani in luogo dell'ambiguo sostantivo razza.<sup>33</sup> Rifiutò l'idea dell'esistenza di razze umane superiori e inferiori. Probabilmente grazie ai suoi viaggi in quella che sarebbe poi divenuta l'America

---

<sup>33</sup> Cfr. F. Bethencourt, *Razzismi...* p. 479.

Latina<sup>34</sup> giunse a rifiutare la dottrina della schiavitù naturale aristotelica<sup>35</sup> così come sarebbe giunto a concepire le barriere tra esseri umani il vero prodotto del pregiudizio.<sup>36</sup> Alexis de Tocqueville, ministro degli Esteri di Napoleone III nel 1849, un “aristocratico liberale moderato che accettava l’ascesa delle masse, l’imminente avvento della democrazia e l’abolizione del privilegio della nascita come inevitabili”<sup>37</sup>, nonostante avesse chiamato l’amico Gobineau a ricoprire l’incarico di suo segretario, quando quest’ultimo pubblicò tra il 1853 e il 1855 il suo saggio che, come si è visto, avrebbe dato vita quasi formalmente al razzismo scientifico, si allontanò da Gobineau. Vedeva nel libro dell’ex amico soltanto l’opera di un imbroglione – segnata “dal determinismo e dall’ossessione per la decadenza”<sup>38</sup> – che desiderava dare una spiegazione del contesto politico solo con le differenze di razza iscritte in maniera immutabile nella natura. Tocqueville criticava fortemente l’impostazione di Gobineau, equiparandola al materialismo e alla predestinazione, secondo la quale la nascita, il sangue e l’ereditarietà avrebbero influito irreversibilmente sull’esistenza di tutte le persone.<sup>39</sup> Darwin nel 1859 pubblicò il testo *L’origine delle specie per selezione naturale* che ancora oggi è alla base della biologia moderna. In questo studio rivoluzionario Darwin pose le basi della teoria evoluzionista delle specie naturali, compresa ovviamente quella umana, respingendo i due assunti di base del razzismo scientifico ossia l’immutabilità delle specie e la loro creazione indipendente e non evolutiva.<sup>40</sup> Darwin intuì che la teoria dell’evoluzione era composta da due concetti chiave: da un lato vi era la selezione naturale, il processo

---

<sup>34</sup> Sulla costruzione del concetto di America Latina si veda W. Mignolo, *L’idea di America Latina. Geostoria di una teoria decoloniale*, Mimesis, Milano: 2013.

<sup>35</sup> Si vedano L. Hanke, *All Mankind Is One: A Study of the Disputation Between Bartolome De Las Casas and Juan Gines De Sepulveda in 1550 on the Religious and Intellectual Capacity of the American Indians*, Northern Illinois University Press: 1974. A. Pagden, *La caduta dell’uomo naturale. L’indiano d’America e le origini dell’etnologia comparata*, Einaudi, Torino: 1989 (Titolo originale: *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, 1982). S. Di Liso (a cura di), *Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepulveda. La controversia sugli indios*, Edizioni di Pagina, Bari: 2016.

<sup>36</sup> Cfr. F. Bethencourt, *Razzismi...* p. 480.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 497.

<sup>38</sup> Cfr. G. Barbujani, *Sono razzista...* p. 68.

<sup>39</sup> Cfr. F. Bethencourt, *Razzismi...* p. 497.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 522-526.

attraverso cui le caratteristiche delle specie cambiavano nel tempo e diventavano più adatte alla vita nell'ambiente circostante in cui si trovassero a vivere. Una specificazione importante risiede nel fatto che l'ambiente – o il clima, concetto utilizzato ampiamente da filosofi e scienziati illustri precedenti a Darwin – non crea la variabilità ma sceglie le caratteristiche che meglio si adattano in quel contesto ambientale. Dall'altro lato c'era invece la discendenza da antenati comuni, con le modifiche apportate dalla selezione naturale.<sup>41</sup> Come già Humboldt aveva osservato, non c'era ancora una definizione chiara del termine razza, e il suo uso poteva essere quasi indiscriminato e nelle più disparate accezioni e sinonimie. Lo stesso Darwin non è esente da questa dinamica. Infatti, nel libro *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale* pubblicato dodici anni dopo nel 1871, utilizzava indistintamente razza e specie come sinonimi laddove scriveva che

l'uomo è stato studiato più attentamente di qualsiasi altro animale, e tuttavia c'è la più grande diversità di opinioni fra gli esperti riguardo al fatto che possa essere classificato in una sola specie o razza, o due (Virey), o tre (Jacquenot), o quattro (Kant), cinque (Blumenbach), sei (Buffon), sette (Hunter), otto (Agassiz), undici (Pickering), quindici (Bory de St-Vincent), sedici (Desmoulins), ventidue (Morton), sessanta (Crawford), o sessantatre, secondo Burke. [...] Ogni naturalista [...] se dotato di cautela, finirà per riunire tutte le forme che sfumano l'una nell'altra in una stessa specie, perché dirà a sé stesso che non ha alcun diritto di dare nomi a oggetti che egli stesso non può definire.<sup>42</sup>

Continuando la lettura di Darwin si può anche osservare come in realtà anch'egli fosse in parte imbevuto degli stereotipi del tempo e come condividesse l'affermazione delle qualità superiori dei bianchi. Tuttavia, mantenendo sempre estremo rigore scientifico, non giunse mai a proporre gerarchie di esseri umani e anzi fu un abolizionista convinto della schiavitù.<sup>43</sup> Da Darwin a oggi sono trascorsi più di cento anni e nel frattempo la ricerca scientifica ha compiuto scoperte importantissime che hanno rivoluzionato il modo di interpretare la natura umana, quali per esempio l'esistenza di differenti gruppi sanguigni,

---

<sup>41</sup> Cfr. G. Barbujani, *L'invenzione...* p. 33.

<sup>42</sup> Cfr. G. Barbujani, *Invece...* p. 39. La citazione di Darwin è tradotta dall'inglese *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, pp. 226-227, direttamente da Barbujani.

<sup>43</sup> Cfr. F. Bethencourt, *Razzismi...* p. 531.

la scoperta dei geni del DNA che regolano l'ereditarietà, dando vita alla nuova disciplina della genetica, sino ai ben più recenti strumenti in grado di sintetizzare il genoma degli esseri viventi, pratica sempre più accessibile grazie a un drastico abbattimento dei costi. Nonostante ci siano stati e continuano ancora talvolta a esserci scienziati che ripropongono, specialmente dagli anni Novanta del secolo scorso in poi, il concetto di razza in termini scientifici quale una realtà biologicamente fondata<sup>44</sup>, in verità gli studi a partire dai gruppi sanguigni, il DNA e il genoma umano non hanno fatto altro che confermare quanto già si sapeva prima che questi venissero “scoperti” e utilizzati applicati al concetto di razza per verificarne o meno l'esistenza all'interno della specie umana. Va da sé, quindi, che nell'arco di tempo intercorso tra il 1871 – anno dell'applicazione da parte di Darwin della selezione naturale all'uomo – a oggi un numero altissimo di biologi, genetisti e antropologi hanno continuato a svolgere ricerche, scrivere e parlare di razza. Obiettivo di questo capitolo non è ricostruire il dibattito novecentesco e del terzo millennio all'interno del mondo scientifico internazionale: questo percorso ci porterebbe ampiamente fuoristrada e, per quanto affascinante e interessante, si discosterebbe troppo dal tentativo di fornire un quadro lineare del percorso attraverso il quale tra Settecento e Ottocento, da Linneo a Darwin passando per il punto di svolta rappresentato da Gobineau, si giunse a creare i presupposti per la scientificizzazione della razza, iscrivendo in una natura permanentemente immutabile – almeno fino all'affermazione delle teorie darwiniane – le differenze “razziali” all'interno della specie umana. Questa biologizzazione fornì la perfetta cornice ideologica, supportata dalla nuova ed egemone visione scientifica, per il becero razzismo scientifico che avrebbe portato all'emanazione di leggi razziali con il segregazionismo americano, la soluzione finale hitleriana, il regime di apartheid sudafricano, nonché la diffusa credenza a livello popolare di una naturale e biologicamente inscritta divisione dell'uomo in razze, la cui armatura concettuale è ancora oggi difficile da scalfire. Tuttavia, di tutti questi studi compiuti dal 1871 a oggi vorrei citarne e analizzarne brevemente uno, il cui titolo è piuttosto indicativo della necessità dopo il secondo conflitto mondiale di fare i conti con quello che la validazione scientifica di un concetto che tale non è, se applicato alla specie umana, aveva comportato. Nel 1962 l'antropologo americano Frank Livingstone pubblicò

---

<sup>44</sup> Si veda N. Wade, *A Troublesome Inheritance: Genes, Race and Human History*, New York: Penguin Books, 2014.

un articolo intitolato *On the Non-Existence of Human Races* in cui suggeriva che “there are excellent arguments for abandoning the concept of race with reference to the living populations of *Homo Sapiens*.”<sup>45</sup> Livingstone teneva altresì a chiarire che

this position does not imply that there is no biological variability between the populations of organisms which comprise a species, but just that this variability does not conform to the discrete packages labelled races. The position can be stated in other words as: There are no races, there are only clines.<sup>46</sup>

Nel prosieguo dell'articolo Livingstone si confrontava sia con la confusione determinata, a suo avviso, dall'uso indiscriminato del concetto di razza laddove continuava a essere impiegato sebbene non applicabile scientificamente, sia con la recidività del suo utilizzo nel tentativo di definire e spiegare la variabilità genetica degli esseri umani. L'antropologo americano da un lato sosteneva che

as the number of characters increases it becomes more nearly impossible to determine what the “actual races really are”. In addition to being a concept used to classify human variability, race has also been overworked as an explanation of this variability. When a particular blood group gene or hair form is found to be characteristic of the populations of a particular region, it is frequently “explained” as being a “racial” character<sup>47</sup>

e dall'altro lato proponeva che potessero esserci, anzi, fossero a tutti gli effetti disponibili altri concetti ed elementi per descrivere la variabilità genetica della specie umana che andassero oltre ai termini «razza» e «razziale». Affermava, infatti, che se una questione al centro dell'antropologia fisica era la spiegazione di questa diversità allora “there are other methods of describing and explaining this variability which do not utilize the concept of race. This variability can also be described in terms of the concepts of cline

---

<sup>45</sup> Cfr. F. Livingstone, “On the Non-Existence of Human Races”, in *Current Anthropology*, Vol. 3, No. 3, pp. 279-281, p. 279.

<sup>46</sup> Ivi.

<sup>47</sup> Ivi.



and morphism.”<sup>48</sup> «Current Anthropology» pubblicava anche un commento del biologo evoluzionista Theodosius Dobzhansky in risposta alla proposta di abbandonare l’uso del concetto di razza proveniente da Livingstone, così come una contro-risposta di quest’ultimo alle critiche mosse da Dobzhansky. Senza la pretesa di voler giudicare un confronto non possedendo né gli strumenti né le conoscenze adatte a farlo, tuttavia vorrei sottolineare che lo scontro raggiunse un livello piuttosto alto. Dobzhansky a conclusione del suo commento sosteneva che

the multiplication of racial or subspecific names has gone beyond the limits of convenience in the human and in some animal species. This was bound to provoke a reaction, and up to a point this was salutary. But if the reaction goes too far in its protest it breeds confusion. To say that mankind has no races plays into hands of race bigots, and this is least of all desirable when the “scientific” racism attempts to rear its ugly head.<sup>49</sup>

Proprio l’ultima affermazione provocò la dura reazione di Livingstone che definì l’argomentazione di Dobzhansky incompetente, irrilevante e insignificante. Nei dettagli l’antropologo americano ribatteva che “the fact that some crank may have make political hay of a biological fact, concept, or theory is no criterion of the validity of any of these in biological science. I also fail to comprehend how a position which denies the validity of a concept supports anyone using that concept.”<sup>50</sup> Nella sua replica Livingstone inoltre approfondiva ulteriormente le motivazioni alla base della sua proposta di abbandonare definitivamente il concetto di razza: da un lato riconosceva che la razza era ancora usata negli anni Sessanta del Novecento per classificare o raggruppare insieme le popolazioni umane, dall’altro che la confusione nell’uso del termine giungeva dal fatto che le “similarities and differences are not “racial” in the sense that they are not due to closeness of common ancestry but to operation of natural selection, a factor which I think Dobzhansky neglects.”<sup>51</sup> Concludendo il proprio intervento l’antropologo americano

---

<sup>48</sup> Ivi.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 280.

<sup>50</sup> Ivi.

<sup>51</sup> Ivi.

affermava senza sé e senza ma quella che era la sua proposta. Utilizzando le sue parole, Livingstone era convinto, a ragione, che

to apply a concept of the Linnean system to a group of populations implies something about the evolutionary history of these populations, and it also implies that these populations are similar in whatever characters were used to classify them together because of close common ancestry. It is this implied explanation of whatever genetic variability is used to group populations into races which I consider to be false.<sup>52</sup>

Da Livingstone in avanti antropologi e genetisti abbandonarono la ricerca delle classificazioni razziali e iniziarono a studiare somiglianze e differenze delle popolazioni umani così come i relativi passaggi storici e demografici che le determinarono. È quello che Barbujani definisce “il modo moderno di analizzare la diversità umana, che, grazie a scienziati come Richard Lewontin, Robert Sokal, Luca Cavalli-Sforza e Svante Pääbo, ci porterà a fondamentali scoperte sulla nostra storia evolutiva.”<sup>53</sup> Tuttavia, nonostante la biologia moderna e la genetica abbiano smentito in maniera scientifica i capisaldi delle teorie razziali alla base del razzismo scientifico postulate compiutamente in primo luogo da Gobineau – dimostrando, e vale bene ripeterlo ancora una volta, che biologicamente la specie umana non è divisibile in blocchi separati che rispondano alla definizione in termini biologici di razza – ebbene queste idee non sono scomparse e anzi sono ancora diffuse e vengono continuamente riproposte persino in ambienti riconosciuti, forse non così tanto a ragione, per l’alto valore scientifico a livello internazionale. Il successo del razzismo scientifico, la persistenza dell’idea di razza come realtà ontologica a livello pressoché globale impone una riflessione che vada oltre le ricerche dei colleghi biologi e genetisti. Razza è un termine eccessivamente carico di ambiguità ma il problema non sta tanto nell’utilizzo della parola quanto nel concetto intrinseco che è capace di migrare da razza a parole ed espressioni quali tribù, culture, etnie, gruppi etnici sino a pervaderli con il medesimo significato, ma comunque utilizzati perché considerati politicamente corretti. Così, la nuova accezione dei termini sostitutivi è sempre improntata, in un modo o in un

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>53</sup> Cfr. G. Barbujani – P. Cheli, “Invece della razza”, in M. Aime (a cura di). *Contro il razzismo. Quattro ragionamenti*, Torino: Einaudi, 2016, pp. 7-42, p. 11.

altro, all'identificazione di gruppi di individui biologicamente omogenei con chiari confini nettamente distinguibili dagli altri, tali da renderli a tutti gli effetti riconducibili alla definizione di razza in senso biologico e scientifico. Se questo è il problema allora la soluzione nell'ambito della biologia e della genetica può essere solamente una: "è tempo di abbandonare il concetto" dice Barbujani "non di censurare la parola che da secoli lo esprime."<sup>54</sup> Questa soluzione è da applicare nel campo delle scienze propriamente dette dure. Invece, per quanto concerne le discipline umanistiche, qual è il punto della situazione? A che punto sono le riflessioni? È evidente, a mio avviso, che il piano su cui muovere nuove idee, fianco a fianco a quello della ricerca scientifica, debba essere quello culturale, sociale, politico e storiografico affinché si smetta di ragionare in termini di ereditarietà scientifica e genetica quando si parla di caratteristiche che in realtà sono di altra natura, e che, in tutta onestà, con il nostro sangue, il DNA e la razza intesa biologicamente non hanno veramente nulla a che vedere.

## 1.2 *Razza tra storia, politica e cultura*

Nel paragrafo precedente si è tentato di proporre una sintesi del dibattito scientifico circa il concetto di razza inteso come dato biologico e la sua conseguente teorizzazione come tale. In questa sezione, invece, la mia attenzione sarà incentrata sulla percezione della razza non tanto nella discussione in seno alla biologia e alla genetica quanto piuttosto sui piani storico, politico e culturale. Nuovamente devo sottolineare che in questi settori la produzione scientifica è altrettanto enormemente vasta, in continua espansione e in rapida evoluzione. Necessariamente, quindi, le riflessioni che qui propongo sono il frutto di una selezione che ritengo la più coerente possibile con i fini ultimi della presente tesi dottorale. Le mie riflessioni scaturiscono in primo luogo da un'osservazione dell'antropologo Marco Aime, il quale ci invita a riflettere sul connubio sempre più visibile nelle società contemporanee tra i concetti di cultura e razza. In particolare, Aime afferma che "ogni cultura è un cantiere in continua trasformazione, ma nell'accezione fondamentalista diventa un dogma inscalfibile e finisce così per assomigliare a quell'idea di razza cara ai sostenitori delle differenze biologiche"<sup>55</sup> dal momento che "la storia ci

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 38-39.

<sup>55</sup> Cfr. M. Aime. "Si dice cultura, si pensa razza", in Id. (a cura di), *Contro il razzismo...* pp. 43-67, p. 60.

dimostra che nella pratica non esistono due forme di razzismo (scientifico o culturale) distinte e separate. Quasi sempre ogni forma di razzismo è un mix, con diverso dosaggio delle due logiche.”<sup>56</sup> Nel mondo contemporaneo in cui viviamo cultura e razza tendono sempre più spesso a sovrapporsi. La prima, infatti, viene costantemente percepita come un dato naturale, iscritto come si sarebbe detto una volta nel sangue e come invece si direbbe oggi nel nostro DNA, con un determinismo culturale portato all’estremo per cui le medesime differenze culturali verrebbero trasmesse ereditariamente di padre in figlio geneticamente e “naturalmente”, e non invece per influsso delle scelte educative dei genitori. Ma non è forse sempre stato così? Non si potrebbe affermare lo stesso per quanto riguarda le pratiche di classificazione e la percezione della diversità dei popoli europei anteriori alla creazione della tassonomia e alla scientificizzazione della biodiversità umana? Queste categorie, del resto, venivano elencate a partire da una commistione di dati prettamente culturali – che potrebbero essere definiti preponderanti – ed elementi legati al fenotipo, all’aspetto fisico in maniera tale da renderle in un certo senso definibili come proto-biologiche. Se la risposta a questa domanda fosse sì allora forse sarebbe facilmente osservabile una sorta di ripiegamento del concetto di razza su sé stesso. La razza come nozione sarebbe caratterizzata da un processo di evoluzione basato su di un movimento che a partire da elementi di origine culturale e religiosa si arricchirebbe e otterrebbe una legittimazione in chiave politica dai dati legati al mondo scientifico. Ma cosa vuol dire che il concetto di razza giace su elementi di natura culturale ed è percepito e osservabile come un dato che si muove all’interno della sfera politica? Se c’è ancora chi ne sostiene euristicamente la sua esistenza biologica in funzione di una sua futura dimostrazione empirica, come si può affermarne una forte componente culturale e politica?

Tra i primi a proporre un’interpretazione e una riflessione sul concetto di razza in queste direttrici è stato l’antropologo francese Claude Lévi-Strauss. Nel 1949, quando il mondo era uscito da poco dalle devastazioni del secondo conflitto mondiale, la neonata organizzazione internazionale Unesco aveva collocato al primo posto della sua agenda la lotta contro il razzismo scientifico. Lévi-Strauss avrebbe contribuito all’arricchimento del dibattito attraverso la presentazione di due saggi: *Razza e storia* nel 1952, comparso in

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 61.

un'opera collettanea promossa dallo stesso istituto, e *Razza e cultura* del 1971 presentato in occasione della conferenza di apertura di un anno internazionale contro il razzismo. Tralasciando il dibattito che si scatenò in seguito alla lettura del secondo contributo di Lévi-Strauss,<sup>57</sup> con polemiche che accusavano l'antropologo di essersi sostanzialmente contraddetto rispetto al primo applaudito intervento, vorrei sottolineare alcuni passaggi dei due saggi che ritengo particolarmente interessanti. Michel Izard, nella sua introduzione, ci ricorda quale fosse il contesto in cui la campagna di sensibilizzazione dell'Unesco iniziò a muovere i suoi passi, ovvero l'inizio degli anni Cinquanta quando ancora il concetto di razza era considerato una realtà scientifica. Si è visto, del resto, che l'articolo di Livingstone comparve solamente una decina di anni dopo nel 1962. In *Razza e storia* Lévi-Strauss, con un'analisi focalizzata sull'apporto delle varie razze umane alla civiltà in chiave storica, poneva in relazione razza e cultura, interrogandosi sulla diversità fra culture sostenendo che fosse tangibile la necessità di esaminare "in che consista tale diversità, a rischio di vedere i pregiudizi razzisti, appena sradicati dalla loro base biologica, riformarsi su un nuovo terreno" perché, continuava, "non si può pretendere di avere risolto con una risposta negativa il problema della disuguaglianza delle razze umane, se non ci si pone anche quello [...] della diversità delle culture umane che, di fatto se non di diritto, gli è strettamente collegato nella mentalità pubblica."<sup>58</sup> Il collegamento è esplicito, ma vale bene sottolinearlo: razza e cultura si sovrappongono, quantomeno nell'immaginario collettivo. Come i biologi e genetisti moderni hanno dimostrato, non ci sono all'interno della specie umana confini nettamente individuabili che consentano di dividerla in pacchetti distinti: allo stesso modo non è possibile stabilire un inventario delle culture umane dal momento che queste non differiscono "allo stesso modo; né sullo stesso piano."<sup>59</sup> Alla base di queste discussioni Lévi-Strauss identificava anche una serie di dinamiche etnocentriche che con il trascorrere del tempo avevano condotto le popolazioni europee a interiorizzare la propria cultura come la migliore e a percepire le altre in termini di barbarie o, successivamente, semplicemente selvagge. Inseriva poi la razza e la cultura all'interno di una riflessione sulla differenza fra due tipi di storia che definiva

---

<sup>57</sup> A tale proposito, si consiglia a chiunque fosse interessato ad approfondire questo aspetto la lettura della prefazione di Michel Izard al volume *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino: 2002, pp. VII-XVIII.

<sup>58</sup> Cfr. C. Lévi-Strauss, *Razza e storia. Razza e cultura...* p. 7.

<sup>59</sup> Ivi.

“stazionaria” e “cumulativa”. Con una prospettiva etnocentrica, la prima corrisponderebbe a una cultura il cui mutamento appare impercettibile agli occhi dell’osservatore etnocentrico che non condivide né possiede il sistema di riferimento valoriale utilizzato dalla cultura “stazionaria”, mentre la seconda possederebbe i crismi di una cultura che si sviluppa analogamente a quanto fa quella appartenente all’osservatore etnocentrico.<sup>60</sup> Attraverso il ribaltamento del paradigma etnocentrico – o per meglio dire eurocentrico, almeno nella costruzione delle teorie razziali – che permette di bypassare un sistema valoriale solamente parziale, però, si può altresì superare la distinzione tra i due tipi di storia. “Ogni storia è cumulativa, con differenze di grado”<sup>61</sup> diceva Lévi-Strauss, ogni storia e ogni cultura si inseriscono in un costante processo di cambiamento per cui è sufficiente – ma non sempre operazione semplice – acquisire gli strumenti per interpretarlo e comprenderlo. In *Razza e cultura*, scritto e presentato a distanza di circa una ventina d’anni rispetto al primo saggio, Lévi-Strauss affermava che “la storia della nozione di razza è anche quella delle innumerevoli sconfitte che questa ricerca ha subite.”<sup>62</sup> Sconfitte numerose, dal momento che ormai le moderne tecniche di ricerca avevano portato a confutare ogni pretesa di scientificità delle teorie razziali, con buona pace della fiducia euristica di Dobzhanski in una loro futura dimostrazione empirica. Ma, aveva avvertito l’antropologo francese, bisognava continuare a indagare i rapporti di forza che il concetto continuava a mettere in azione in relazione alla storia, alla cultura e alla politica. In questo saggio ribaltava completamente il rapporto di forza sino ad allora egemone per cui la razza determinava la cultura giungendo ad affermare che “la razza – o quanto generalmente si intende con questo termine – è una tra le funzioni della cultura.”<sup>63</sup> Secondo Lévi-Strauss le affinità tra razza e cultura sono tante, al punto che quest’ultima viene considerata

comparabile a quei dosaggi irregolari di tratti genetici che vengono comunemente detti razze. [...] Affinché si sviluppino differenze [...] le condizioni sono grosso modo le stesse che favoriscono la differenziazione biologica tra le popolazioni:

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 67.

isolamento relativo per un tempo prolungato, scambi ridotti, sia culturali, sia genetici. A meno di particolari, le barriere culturali sono della stessa natura di quelle biologiche.<sup>64</sup>

Tuttavia, l'identificazione di tali similitudini è da trattare e proporre con estrema cautela. In primo luogo, soprattutto perché la differenza di velocità del processo evolutivo delle culture rispetto a quello biologico è nettamente marcata. Infatti, se alla biologia per selezionare determinate caratteristiche naturali occorre un numero di anni difficilmente concepibile e realizzabile nelle nostre menti, lo stesso non si può dire per le culture che in linea generale – pur mantenendo inalterati alcuni tratti – possono e riescono a mutare molto rapidamente in un lasso di tempo relativamente breve.<sup>65</sup> In secondo luogo, invece, il rischio di porre in siffatta stretta correlazione razza e cultura rischia, a mio avviso, di dare adito a una scientificizzazione della cultura in termini razziali. In altre parole, con questa operazione il concetto “scientifico” che informava la razza emigra dalla nozione di razza per abbracciare quello di cultura, venendo a definirla in termini essenzializzanti, comunque incentrati sulla presunta esistenza di caratteri di per sé immutabili e definiti. *Homo sapiens*, invece, in qualità di animale migratore si spostava e continua a spostarsi portando con sé un sistema di valori culturali trasmessi sì nel tempo dai suoi antenati ma sempre e costantemente riformulati da fattori interni ed esterni. Definita così, credo che la cultura non possa in alcun modo essere biologizzata attraverso un relativismo estremizzato che ne accentui le differenze in termini pseudo-scientifici e la spesso conseguente operazione di classificazione lungo una linea gerarchica delle varie culture. Del resto, il problema maggiore viene a crearsi proprio quando all'individuazione delle diversità tra i gruppi umani, fenotipiche e culturali, si impone un sentimento di superiorità “fondato su rapporti di forza” insieme ad una “affermazione della loro disuguaglianza in termini di valore.”<sup>66</sup> Operazione legittima era la sua osservazione così come il tentativo di comprenderla, in quanto la specie umana possiede caratteristiche che la rendono uguale e diversa al medesimo tempo. Molto meno legittimo divenne questo processo di comprensione della diversità quando a queste osservazioni si aggiunsero scale

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, pp. 70-71.

<sup>65</sup> Si pensi ad esempio alla rapidissima rivoluzione culturale scatenata dalla diffusione globale di internet.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 59.

gerarchiche con gradienti di valore che diedero adito a pratiche discriminatorie che conosciamo solo in parte.

Tzvetan Todorov in *Noi e gli altri* del 1989, proponendo una distinzione semantica tra razzismo e *razzialismo*, espresse chiaramente questo concetto. Diceva infatti che

il razzista comune non è un teorico, non è capace di giustificare il suo comportamento con argomenti «scientifici»; e, viceversa, l'ideologo delle razze non è necessariamente un «razzista», nel senso corrente del termine, le sue opinioni teoriche possono essere ininfluenti sulle sue azioni; o la sua teoria può non implicare che vi siano razze intrinsecamente cattive.<sup>67</sup>

Dobzhanski, per esempio, credeva fermamente nell'esistenza delle razze all'interno della specie umana – sebbene non fosse mai riuscito a provarlo scientificamente – ma nonostante questo ha sempre rifiutato l'idea di proporre una classificazione in termini dicotomici di superiorità e inferiorità. Lo stesso, però, non si può dire di tanti scienziati che tra Settecento e Ottocento divennero i teorici del pensiero razzialista. Todorov distingueva tra razzismo – il comportamento costituito da odio e disprezzo verso chi ha determinate caratteristiche fisiche – e razzialismo – ovvero l'ideologia delle teorie scientifiche delle razze umane.<sup>68</sup> Indica inoltre cinque punti caratteristici della dottrina razzialista. I primi quattro consistono nella convinzione dell'esistenza delle razze; una continuità prossima tra caratteristiche fisiche e morali; il primato dell'azione del gruppo sull'individuo; la creazione di una gerarchia unica dei valori e politica fondata sul sapere.<sup>69</sup> Il primo punto porta al divieto di “incroci” e unioni biologiche; il secondo punto postula una corrispondenza tra razze e culture: ad ogni razza corrisponderebbero, quindi, una o più culture diverse; la terza tesi mostra l'ostilità dottrinale nei confronti dell'individualismo; il quarto principio presuppone un ordine gerarchico basato su una scala di valori etnocentrici. Il quinto e ultimo punto è quello in cui razzialismo e razzismo si saldano, passando dalla teoria alla pratica mettendo in campo apertamente il carattere discriminatorio dei punti precedenti. La proposta di Todorov di distinguere tra razzismo

---

<sup>67</sup> Cfr. T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino: Einaudi, 1992.

<sup>68</sup> *Ivi*.

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 108-114.



e razzialismo non ha avuto particolare successo, al punto che nessuno, o quasi, ha ripreso questa teoria nell'analisi e nello studio della razza. Il "fallimento" è probabilmente dovuto al fatto che, spesso, individuare con precisione il confine tra l'ideologia e il comportamento è un'operazione molto complessa. Lo è ancora di più quando la forte sovrapposizione tra le due accezioni dottrinale e attitudinale del razzismo finisce per renderli difficilmente riconoscibili e distinguibili l'una dall'altra. Altrettanto complicato è anche individuare i confini tra razza fisica, culturale e persino linguistica. Teorizzatore della razza in quest'ultima accezione fu il francese Ernest Renan, il quale affermava che

dal punto di vista delle scienze storiche, cinque cose costituiscono la prerogativa essenziale di una razza, e danno il diritto di parlarne come di un'individualità nella specie umana. [...] Una lingua a sé stante, una letteratura dotata di un carattere peculiare, una religione, una storia, una civiltà.<sup>70</sup>

La confusione e la sovrapposizione dei più disparati significati perfino nell'epoca delle grandi teorie scientifiche razziali era già ad alti livelli, al punto che Todorov retrodatava alla fine del XIX secolo la trasposizione, quanto meno dal punto di vista di alcuni teorizzatori ideologici, del concetto di razza dal piano biologico a quello culturale.<sup>71</sup> È un passaggio epistemologico che metterò in dubbio principalmente nel capitolo successivo di questa tesi dottorale. Il presupposto della mia lettura critica, infatti, risiede nella convinzione che la razza complessivamente di scientifico abbia avuto molto poco, se non una legittimazione in chiave "scientificizzante" di un concetto che, in realtà, è sempre stato più legato al mondo religioso e culturale, al punto che ogni manifestazione discriminatoria a partire dalle teorie razziali biologiche si è sempre avvalsa anche di stereotipi afferenti e costruiti su altre sfere dell'esistenza dell'uomo. In questo senso sarebbe estremamente complicato, pertanto, distinguere un vero e proprio periodo in cui si possa tranquillamente parlare di razza biologica a cui succede, con un'evoluzione lineare, quella culturale. Si evince chiaramente, quindi, che la realtà più cruda e quasi lapalissiana che soggiace al concetto di razza è la sua forte dimensione politica, una

---

<sup>70</sup> Renan in *ibidem*, p. 167.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 180.

dinamica tale da regolare l'accesso di determinati gruppi sociali a determinate posizioni nelle società razzializzate. Todorov in riferimento agli stati totalitari affermava che

non è vero che sia la scienza a dettare la politica e l'etica [...]: anche in questo caso, sono una politica e un'etica a sottomettere la scienza, ma il camuffamento scientifico consente loro di perseguire dei fini che, diversamente, sarebbero giudicati contrari al benessere dell'umanità.<sup>72</sup>

Questa dimensione politica della razza, che era stata inizialmente giustificata in chiave religiosa e culturale e successivamente scientifica, è particolarmente evidente negli stati totalitari. È stata fortemente accentuata dalla formazione e dall'affermazione degli stati nazione, ma era già presente, e cercherò di dimostrarlo tra poco, sin dall'epoca tardo medievale e dalla prima età moderna quando il termine razza comparve nei dizionari e iniziò ad essere impiegato dalle popolazioni europee che si affacciavano sul Mediterraneo. Ma prima di addentrarci nel mondo del colonialismo spagnolo nelle Americhe vorrei soffermarmi ancora per qualche passaggio sul rapporto intercorso tra razza e politica. Stuart Hall, sociologo giamaicano naturalizzato britannico, ha elencato analiticamente quelle che a suo avviso erano, alla fine degli anni Settanta, le questioni e i problemi che si potevano incontrare nello studio delle società strutturate razzialmente. Identificava in particolare due tendenze all'interno della letteratura sulla razza: quella economica e quella sociologica.<sup>73</sup> Il primo approccio, tipico degli economisti e degli storici economici marxisti, portava all'individuazione di un effetto modellante da parte delle strutture economiche sulle gerarchie sociali etniche e razziali che dovevano essere spiegate attraverso l'ausilio delle dinamiche e delle stesse strutture economiche.<sup>74</sup> Questa tendenza aiutava a inserire metodologicamente le relazioni di razza nei processi economici in atto, per quel che riguarda l'esperienza europea nel Nuovo Mondo, sin dalla conquista e dalla colonizzazione. Le concettualizzava attraverso un'enfatizzazione delle modalità in cui le strutture economiche e le divisioni razziali si trovano in correlazione,

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>73</sup> Cfr. S. Hall, "Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance", pp. 305-306 in Unesco. *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Paris: Unesco, 1980, pp. 305-345.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 306.

ad esempio nel sistema della schiavitù nelle piantagioni.<sup>75</sup> Tuttavia, secondo Hall “we cannot thereby deduce *a priori* the relations and mechanisms of the political and ideological structures [...] exclusively from the level of economic” il quale “is the necessary but not sufficient condition for explaining the operations at other levels of the society.”<sup>76</sup> Laddove l’approccio economico non riusciva a fornire spiegazioni sufficienti ecco quindi entrare in funzione la tendenza sociologica. Quest’ultima, infatti, viene ritenuta la più adatta a focalizzare l’attenzione sull’analisi delle specificità dei tratti razziali di ciascuna formazione sociale. Il secondo approccio poneva l’accento sulla razza riducendo l’importanza delle sue costruzioni in senso biologico e ampliandone in cambio le caratteristiche sociali e culturali che la compongono.<sup>77</sup> Hall proponeva un punto teorico che a suo avviso avrebbe dovuto essere essenziale nella costruzione di una teoria del razzismo che unisse gli aspetti economici al racconto storico e sociologico delle società razzializzate. Questo aspetto da tenere sempre in considerazione consisteva nell’individuazione delle singole specificità storiche senza la pretesa di universalizzare le dinamiche razziali proprie di ogni singola costruzione sociale.<sup>78</sup> Infine, Hall individuava il connubio esistente tra razza e politica sostenendo che è dalla loro unione che prende vita il razzismo in qualità di attitudine comportamentale di natura discriminatoria. In questo senso il razzismo opera, secondo Hall, come un set di pratiche economiche, politiche e ideologiche che

ascribe the positioning of different social groups in relation to one another with respect to the elementary structures of society; they fix and ascribe those positionings in on-going social practices; they legitimate the positions so ascribed. In short, they are practices which secure the hegemony of a dominant group over a series of subordinate ones.<sup>79</sup>

Il razzismo, quindi, rivela pienamente quella che è la sua natura più recondita: un’arma politica, un atteggiamento ideologico e mentale costituito dalla volontà di escludere

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 308.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 329.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 306.

<sup>78</sup> *Ibidem*, pp. 336-337.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 338

determinati gruppi “razziali” dall’accesso alla società attraverso l’emanazione di una scala gerarchica di valori determinati in maniera etnocentrica dal gruppo dominante, e quindi, per definizione, non condivisa da tutti gli strati e gruppi sociali. Anche lo storico francese Jean-Frédéric Schaub ha espresso chiaramente l’essenza della relazione razza-politica. Da un lato la razza è oggetto delle scienze sociali qualora intesa come costruito sociale iscritto in pratiche istituzionali, economiche e culturali, dall’altro lato invece le classificazioni razziali sono costruite a partire da una concezione della diversità umana basata su differenze sociali e “naturali”. Se questa è la cornice in cui si inserisce, allora la razza è “un ensemble d’énoncés et de normes politiques dont les sciences sociales rendent compte.”<sup>80</sup> In particolare, secondo Schaub sono tre le cornici teoriche mentali che hanno contribuito alla formazione delle ideologie politiche distribuite lungo la nozione di razza. La prima risiede nella concezione della persona come parte di un lignaggio e la conseguente ossessione genealogica caratterizzata dalla fissità delle condizioni naturali di ereditarietà. Il secondo punto è quello relativo alla metaforica negatività del colore nero. Il terzo risiede in visioni evuzioniste multiple della storia risalenti non al darwinismo ma al Rinascimento e all’Illuminismo. Queste visioni inquadrebbero la diversità umana in funzione di un progresso dalla condizione selvaggia al raggiungimento della civiltà e fornirebbero quindi gli elementi da cui nutrire le ideologie politiche alla base delle differenze razziali.<sup>81</sup> La proposta storiografica di Schaub consiste nell’individuazione di una concezione di un razzismo di natura politica che non assuma teleologicamente tutte le forme di discriminazione o segregazione in termini di razza. Razza e razzismo, secondo il metodo di lavoro di Schaub, devono essere identificati a partire dall’attenzione posta “sur le processus de naturalisation des différences sociopolitiques (réelles ou imaginaires).”<sup>82</sup> Trovare il punto d’equilibrio, dunque, tra l’effettivo peso in termini sociali e politici del concetto di razza senza ridurre ogni conflitto sociale a dinamiche razziali è l’operazione che si cercherà di mettere in piedi

---

<sup>80</sup> Cfr. J.F. Schaub, *Pour une histoire politique de la race*, Éditions de Seuil, 2015, pp. 122-123.

<sup>81</sup> *Ibidem*, pp. 203-205. Per approfondire il primo punto si veda in particolare il capitolo *Généalogie et choix de la bonne chronologie*, pp. 207-246. Per il secondo punto si veda il capitolo *Couleur et métissage*, pp. 247-276. Per il terzo e ultimo punto si veda *Une histoire non linéaire*, pp. 277-308.

<sup>82</sup> *Ibidem*, pp. 313-314.

nella seconda parte di questa tesi dottorale, dedicata ai casi studio individuati nei documenti novoispani.

### 1.3 *Razza e politica in America Latina*

Infine, vorrei spostare l'attenzione del dibattito sulla relazione tra razza e politica nel contesto dell'America Latina, attraverso una rapida riflessione sul lavoro di due autori le cui opere sono particolarmente rilevanti per le questioni politiche e razziali in quest'area geografica, Walter Mignolo e Peter Wade. Interessante per questa tesi dottorale è un passaggio all'interno del paragrafo *I primi «barbari» non erano «latini» d'America: l'invenzione del razzismo moderno*<sup>83</sup> in cui Mignolo riflette sull'espansione coloniale e la costruzione ideologica del razzismo. Il semiologo argentino afferma che

la classificazione e la categorizzazione generale del mondo rivelano una realtà del tutto soggettiva. Sono valide soltanto in una data prospettiva o *locus* di enunciazione. [...] È chiaro che la gerarchia dipende da chi detiene il potere di definizione dei modelli e, di conseguenza, è capace di stabilire esattamente la propria collocazione.<sup>84</sup>

All'interno delle politiche di dominazione dell'America iberica, spagnoli e portoghesi ebbero il potere politico per creare le classificazioni gerarchiche tali da consentire loro, quanto meno sulla carta, un'organizzazione delle società coloniali funzionale ai loro fini da colonizzatori.<sup>85</sup> Il modello attorno al quale ruotavano queste categorizzazioni della diversità umana era quello dell'umanità rinascimentale cristiana. A seconda del grado di vicinanza o di lontananza dal medesimo modello da parte degli schiavi africani e degli indigeni americani dipendeva pertanto la loro posizione all'interno della classificazione. È inevitabile dunque che in un certo senso la storia della razza continui ad essere

---

<sup>83</sup> W. Mignolo. *L'idea di America Latina. Geostoria di una teoria decoloniale*. Milano – Udine: Mimesis, 2013, pp. 50-57.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>85</sup> Per approfondire il tema dell'organizzazione dell'impero spagnolo si vedano J.H. Elliott, *La Spagna e il suo mondo 1500-1700*, Einaudi, Torino: 1996. Id., *La Spagna imperiale 1469-1716*, Il Mulino, Bologna: 2006. Id., *Imperi dell'Atlantico. America britannica e America spagnola, 1492-1830*, Einaudi, Torino: 2010.

eurocentrica. Rimane tale perché la sua traiettoria storica, quanto meno nell’America spagnola della prima età moderna, è determinata a partire dal sistema di valori cristiani e spagnoli che ne regolamentavano la vita sociale. Tuttavia, il paradigma eurocentrico può essere superato laddove le fonti consentano, con l’attenta analisi dello storico, di individuare gli spazi di *agency* nonché le soggettività degli attori subalterni che così tanto analiticamente gli europei spagnoli cercavano di ricondurre all’interno dei loro schemi mentali interpretativi della realtà e della diversità umana. Nel mondo moderno e coloniale “la questione della razza” prosegue Mignolo “non dipende unicamente dal colore della pelle o dalla purezza di sangue.”<sup>86</sup> Nelle analisi relative alla questione della razza questi propone di integrare alla nozione di razza quella di etnia, la quale a suo avviso coinvolge una realtà culturale, mentre la razza si riferirebbe alla “genealogia del sangue, del colore della pelle o del genotipo.”<sup>87</sup> Mignolo distingue, quindi, tra la «questione» della razza e la «nozione» di razza. Una distinzione che è in parte legittima nonché veridica, ma forse, seguendo un approccio nominale tende a difettare di chiarezza e a complicare l’analisi stessa della razza, intesa come questione o come nozione. Così facendo, infatti, viene riproposta una visione del concetto di razza ancora legata a quel mondo biologico e scientifico tipica del diciannovesimo secolo, che non può essere anacronisticamente applicata al mondo coloniale della prima età moderna. Il termine razza esisteva, era parte del lessico dell’epoca e aveva una particolare connotazione, caratterizzata com’era da una forte accezione di natura religiosa che oggi definiremmo culturale. È vero che la questione della razza comprende una discussione non solo in termini biologici-fenotipici ma anche e soprattutto culturali-politici – ed è anche il punto centrale di questa tesi di dottorato – ma ritengo anche che non sia altrettanto corretto affermare che la questione della razza, quanto meno nella prima età moderna, è caratterizzata dalle nozioni di razza ed etnia, la prima naturalmente biologica e la seconda essenzialmente culturale. La questione della razza si gioca su piani multipli di significati, ed è la nozione stessa che viene adattandosi ai diversi contesti e contemporaneamente modificandosi nel corso del tempo, passando dal possedere un’accezione religiosa in funzione politica alla sua naturalizzazione linneiana<sup>88</sup> e poi alla sua biologizzazione ottocentesca, accompagnata da una

---

<sup>86</sup> Cfr. W. Mignolo, *L’idea di America Latina...* p. 51.

<sup>87</sup> Ivi.

<sup>88</sup> Cfr. P. Wade, *Race and Ethnicity in Latin America*, London: Pluto Press, 1997, p. 7.

politicizzazione sempre più marcata. Il problema consiste nel fatto che suddividere la questione della razza in due sottoinsiemi, razza ed etnia, è un'operazione altamente rischiosa, dal momento che porta a una nuova legittimazione della nozione di razza quale concetto saldamente ancorato alla sfera delle differenze fisiche e biologiche. E questo principalmente perché oggi razza ed etnia vengono utilizzati quasi come sinonimi, ma lo stesso non accadeva nel mondo iberoamericano della prima età moderna, oggetto di studio di questa tesi. Razza ed etnicità, termine particolarmente utilizzato nelle scienze antropologiche, sono alla base anche dello studio di Wade sull'America Latina. Dopo aver asserito che il concetto di razza è sostanzialmente una nozione europea correlata al modo di pensare la diversità umana,<sup>89</sup> Wade ne afferma anche la sua esistenza in qualità di costruito sociale, elaborato non esclusivamente a partire da elementi fenotipici ma soprattutto da quelli identificati e ritenuti “vital signifiers of difference during European colonial encounters with others.”<sup>90</sup> Ma il fatto che, qualora applicata all'uomo, la razza sia una costruzione sociale non la rende di certo ininfluente: infatti, nonostante scientificamente le razze umane non esistano “people may behave *as if* races did exist and, as a result, races do exist as social categories of great tenacity and power.”<sup>91</sup> Come tale, quindi, lo studio della nozione di razza è una parte importante della storia del colonialismo europeo, anche nell'America spagnola dove invece, soprattutto nelle analisi dell'americanistica di stampo europeo, è posta in una posizione di secondo piano rispetto ad altri ambiti di ricerca e quasi invisibilizzata. Ritengo sia essenziale analizzarne le traiettorie storiche nell'ottica di arricchire la comprensione delle realtà sociali e politiche dell'America spagnola. Alla necessità di capire il funzionamento delle colonie, lungi dal presentare un concetto di razza che inevitabilmente giunga a permeare ogni discorso storiografico, la medesima nozione, se riconosciuta adeguatamente laddove storicamente operativa, può proporre un'interpretazione in grado di gettare nuova luce sulle dinamiche di inclusione ed esclusione delle società coloniali dell'America spagnola.

---

<sup>89</sup> Su questo punto tornerò nel capitolo successivo parlando dell'influenza che hanno avuto le concezioni arabe e musulmane sulla percezione della diversità umana nello sviluppo del pensiero “razzializzante” degli europei della prima età moderna, in particolare nella penisola iberica.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 14.

#### 1.4 Per operare una decostruzione del concetto di razza

La storiografia, e non solo, ha lavorato molto sulla razza e sul suo sviluppo nella storia. Tuttavia, ancora oggi è talvolta diffusa la tendenza a considerarla come una nozione statica e ontologicamente data, con l'inevitabile conseguente errore di applicare il concetto così come concepito nel mondo contemporaneo a realtà storiche lontane dal presente, in cui la nozione esisteva e agiva ma era fondata su altri significati. Le razze umane biologicamente non esistono, lo abbiamo visto e lo ribadiamo un'ultima volta. Invece, come costruzione sociale e nella pratica politica la razza esiste eccome e continua ad agire con forza. Tuttavia, ci si chiede perché

se tanti dati, provenienti da tanti laboratori diversi, concordano nel dirci che la specie umana, a differenza delle lumache e dei cani, non è composta da razze distinte, come mai il concetto di razza non tramonta, ma anzi tanta gente lo difende appassionatamente?<sup>92</sup>

La scienza ha dimostrato e continua a dimostrare che la specie umana oggi, a partire dall'estinzione dell'uomo di Neandertal<sup>93</sup> avvenuta circa tra i 40mila e i 30mila anni fa,<sup>94</sup> è una e una soltanto, eppure il concetto di razza continua a essere difeso, come successo recentemente nel caso del libro di Nicholas Wade,<sup>95</sup> e anzi riproposto da più voci. La biologia e la genetica pertanto possono e devono continuare a smontare con rigore pezzo per pezzo ogni teoria pseudoscientifica che ponga le presunte – ma ricordiamolo ancora una volta fittizie – basi scientifiche per la distribuzione della specie umana in differenti gruppi biologici, così come la diffusa opinione che le diverse identità culturali e stili di vita deriverebbero da supposte differenze biologiche invalicabili. Per il resto, invece, bisogna riconoscere che il concetto di razza non tramonta perché, semplicemente,

---

<sup>92</sup> Cfr. G. Barbujani, *L'invenzione...* p. 161.

<sup>93</sup> L'uomo di Neandertal era un "gruppo umano dalle caratteristiche anatomiche arcaiche, documentato in Europa e Asia occidentale fra 250mila e 30mila anni fa. Il nome deriva dal sito tedesco in cui sono stati trovati alcuni dei loro primi reperti." *Ibidem*, pp. 175-176.

<sup>94</sup> Si veda G. Barbujani, *Europei senza se e senza ma. Storie di neandertaliani e di immigrati*, Milano: Bompiani, 2008.

<sup>95</sup> Si veda la nota numero 76.



continua a essere una potente arma politica. Barbujani sostiene di non sapere dare risposta a una domanda che ritiene fondamentale. Propone che una causa potrebbe essere identificata negli equivoci nati dal riconoscere che le razze nell'uomo sono inesistenti: affermando che le razze non esistono si intende "sottolineare che non si trova e non si è mai trovato [...] un modo per tracciare i confini biologici chiari fra le popolazioni umane",<sup>96</sup> non che non esistano differenze e aspetti fisici diversi tra persone. Il fatto però che vi sia diversità non presuppone un nesso diretto con la suddivisione in distinti gruppi biologici catalogabili come razze biologiche. Il secondo tentativo di rispondere al quesito proposto dal genetista risiede nella presa di coscienza della difficoltà ad abbandonare i racconti sulle origini mitiche dei diversi popoli che abitano diverse aree del mondo, ma anche in questo caso la genetica distrugge la pretesa di scientificità, dal momento che le "moderne popolazioni non assomigliano se non superficialmente a quelle che stavano negli stessi territori duemila anni fa."<sup>97</sup> Forse non si rinuncia alla razza perché automaticamente l'uomo tende a ragionare in termini razziali incollando etichette a chiunque incontri lungo il proprio cammino, oppure è più probabile che le razze non esistano biologicamente ma invece esistano, eccome, nelle menti e nelle società<sup>98</sup> che attraverso rigurgiti di chiusure nazionalistiche tendono a essenzializzare la diversità culturale e a riproporre un paradigma razziale dotato di nuove basi concettuali. I confini tra i diversi gruppi sociali non sono genetici o biologici bensì di natura culturale, una cultura che tende a essere percepita come una frontiera invalicabile e che porta ancora una volta alla stereotipata nonché scorretta convinzione di una specie umana fatalmente divisa in gruppi diversi, nelle «nuove razze». Conclude la sua analisi Barbujani ricordando ancora una volta che

le razze ce le siamo inventate [...], che la nostra identità sta solo in piccola parte nell'eredità biologica [...] e molto nelle persone che frequentiamo, nel rapporto che possiamo stabilire con gli altri, nel modo in cui ci piace spendere il nostro tempo, nei viaggi che abbiamo fatto, nei libri che abbiamo letto, nei film che abbiamo visto, nella musica che ascoltiamo: tutte cose che [...] lasciano in noi un'impronta

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 168.

profonda, ma che derivano da una nostra scelta, non da una sentenza irreversibile pronunciata al momento in cui siamo stati concepiti.<sup>99</sup>

Uno strumento di arma politica, inizialmente nelle mani di poche élite e oggi sempre più diffuso e alla portata di tutti, che non sempre opera esclusivamente sotto il vessillo della scientificità, bensì tramite ogni contenitore che possa riproporre adeguatamente le sue dinamiche discriminatorie nella creazione e nella riproposizione di un costante clivaggio sociale. Laddove nel confronto è emerso il tema della razza e del razzismo, il dibattito è sempre stato acceso e pieno di ambiguità, riflettendo in tal modo il carattere relazionale del razzismo e quello versatile del concetto di razza. Queste ambiguità sono riscontrabili non solamente sul piano dell'individuazione di come razza e razzismo agiscono differentemente nei diversi contesti geografici,<sup>100</sup> ma anche e soprattutto nell'approccio al loro studio da parte di ricercatori appartenenti e provenienti da discipline diverse. Se a un primo pensiero si potrebbe ragionare sull'ampio divario metodologico che può intercorrere tra uno storico e un biologo, tra un archeologo e un genetista, nel modo di approcciare una tematica oggetto di ricerca, risulterà forse non troppo sorprendente per gli umanisti l'osservazione che le prime e basilari differenze di impostazione sono già riscontrabili persino tra i propri colleghi, che lavorano con categorie di pensiero e di analisi differenziate. Infatti, da una prospettiva generale, se per uno storico modernista, come vedremo, la razza tendenzialmente è connessa alla comparsa della nozione di *limpieza de sangre* nel mondo iberico, per un contemporaneista lo sarà invece molto di più alla Shoah, alla segregazione razziale statunitense o al regime di Apartheid sudafricano. O ancora un antropologo che abbia il suo campo in America Latina ragionerà di indigenismo o di afrodiscendenti in termini razziali ancora una volta diversi, mentre il teorico del pensiero decoloniale potrà invece riflettere sulla razza in termini di colonialità.<sup>101</sup> Questa diversità di prospettive può essere provocatoriamente definita

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>100</sup> A tal proposito, per una lettura circa la difficoltà di comprensione e la facilità di creare imbarazzanti *misunderstandings* tra persone provenienti da culture diverse e società differenti si veda F. Baroncelli, *Il razzismo è una gaffe. Eccessi e virtù del «politically correct»*, Roma: Donzelli, 1996.

<sup>101</sup> Si veda W. Mignolo, *L'idea di America Latina...* p. 42. "Colonialità denota la struttura logica del dominio coloniale che soggiace al controllo spagnolo, olandese, britannico e statunitense dell'economia e della politica dell'Atlantico, da dove si estende a quasi tutto il mondo".

ambigua perché l'approccio multidisciplinare e la molteplicità degli sguardi, se portati al largo senza una bussola in grado di orientarli finiscono, a mio avviso, per trasformarsi in un crogiolo confusionario di studi il quale a sua volta, nel tentativo di dominarlo e analizzarlo, finisce inevitabilmente per riflettere il carattere relazionale e confusionario della questione della razza. Insomma, se “il tema della razza è così interessante, così stimolante” al punto “che tutti quanti abbiamo un'opinione al proposito, mentre su altri temi scientifici, sulla teoria della relatività o sulla deriva dei continenti, spesso non abbiamo un'idea precisa”<sup>102</sup> allora abbiamo anche bisogno di linee guida per regolamentare il dialogo tra le opinioni dei tanti che si espongono. Convenzioni che possano fungere da punto di incontro tra studiosi che provengono da campi di studio e *formae mentis* differenti in grado di rendere questa conversazione interdisciplinare una risorsa e non un ring sul quale difendere strenuamente le metodologie tipiche della propria disciplina di appartenenza. Allora, forse, bisognerebbe definitivamente riconoscere il grave peso specifico della razza come arma politica e non come realtà o finzione scientifica. Se il concetto di razza continua a essere così diffuso e saldamente ancorato nell'immaginario collettivo a un suo supposto fondamento scientifico, con un dibattito che va avanti ormai da quasi tre secoli, va da sé che questo vada condotto sui binari che più gli si addicono. È proprio in questa direzione che, al termine di una tavola rotonda intitolata *Questioni di razza: la molteplicità degli sguardi e delle narrazioni* tra storici, antropologi, letterati e sociologi tenutasi presso l'università di Torino nel maggio 2018, si è proposto di intraprendere una nuova strada. Se tramite la biologia e la genetica il dibattito si trova in una situazione di stallo tra chi continua a riproporre il concetto di razza in senso biologico applicato all'uomo e chi gli risponde ogni volta che quelle teorie sono scientificamente inconsistenti e invalide, come umanisti bisogna rivendicare ad alta voce il diritto a inserirsi nel “duello”, portando sì ulteriore complessità ma in funzione di un arricchimento complessivo. Se poi è vero che nel mondo accademico statunitense dove il concetto di razza è ampiamente diffuso e utilizzato, sebbene pur sempre carico delle ambiguità espresse sopra, “aucun historien n'ait été inclus dans ces volumes consacrés aux intersections scientifiques entre généticiens et spécialistes des sciences sociales témoigne avant tout de la segmentation qui, trop souvent, sépare *social sciences* et

---

<sup>102</sup> Cfr. G. Barbujani, *Sono razzista...* p. 11.

*humanities*”<sup>103</sup> allora è ancor più evidente la necessità di un “*historiographical turn*” nell’analisi del concetto di razza. Una svolta in senso umanistico e storiografico per riconoscere che, in realtà, chi propugnò la razza da un punto di vista biologico quale realtà naturale lo fece sì in maniera teoricamente “scientifica” – a volte giungendo a falsificare persino i propri dati empirici – ma mosso principalmente da intenti puramente politici, come Gobineau, il cui status di aristocratico privilegiato era gravemente minacciato dalle rivoluzioni in corso in tutto il continente europeo. Quella che si evidenzia è quindi la necessità di una vera e propria decostruzione concettuale della nozione di razza. Nel prossimo capitolo la mia proposta di decostruire il concetto verterà sul mondo iberico, in particolare quello spagnolo, con una ricostruzione storica del concetto stesso a partire da uno sguardo alla situazione europea sin dal tardo Medioevo per poi spostarci dall’altro lato dell’Atlantico, in quelle terre dove iniziava geograficamente e politicamente il vicereame della Nuova Spagna.

---

<sup>103</sup> Cfr. J.F. Schaub, *Pour une...* p. 60.

## 2. Razza e razzismo nel mondo iberico-americano

Se nel capitolo precedente abbiamo osservato la nozione di razza dai primordi della sua concezione in termini biologizzanti, questo capitolo sarà invece incentrato sulla ricostruzione del concetto di razza nel contesto specifico della penisola iberica, a partire dalla comparsa dei primi statuti toletani di *limpieza de sangre* del 1449, e della Nuova Spagna dal sedicesimo alla metà del diciassettesimo secolo. Sebbene il dibattito storiografico sulla nozione di razza sia enormemente vasto e caratterizzato da una pluralità di interpretazioni, si tenterà di proporre una sintesi che si concentri esclusivamente sulla ricostruzione del concetto nello spazio geografico del mondo iberico e in particolare spagnolo. Così, il percorso di questo capitolo toccherà le origini medievali del concetto di razza con la nascita e la diffusione dello strumento giuridico delle *limpiezas de sangre*. Nei primi paragrafi del capitolo, quindi, si osserveranno le fasi che con un percorso travagliato condussero il concetto di razza ad abbracciare un'attitudine di tipo discriminatorio sulla base dell'appartenenza religiosa, ben dimostrato dalla definizione secentesca del termine spagnolo *raza* in un dizionario castigliano dell'epoca. In seguito, si sposterà la nostra attenzione sull'altra sponda dell'Atlantico, andando a osservare da un lato la diversità di gruppi umani che componeva la società della Nuova Spagna, e dall'altro lato la diffusione dei termini che iniziarono a essere utilizzati dagli spagnoli nel tentativo di identificare e categorizzare i differenti gruppi sociali che vennero a costituirsi all'interno della società del Messico coloniale tra il sedicesimo e il diciassettesimo secolo.

### 2.1 *Uno strumento giuridico: gli statuti della Limpieza de Sangre tra tardo Medioevo e prima età moderna*

Gli statuti della *limpieza de sangre* furono un'invenzione giuridica della giurisprudenza iberica del quindicesimo secolo che, nella sua versione più compiuta, prevedeva che a quei cristiani nella cui linea di discendenza fossero state rinvenute tracce di antenati musulmani o ebrei (*moros* o *judíos*) venisse proibito l'accesso ai *Colegios Mayores* di Salamanca e di Bologna<sup>1</sup>, ai *Cabildos Catedralicios*, all'Inquisizione, ai monasteri e agli

---

<sup>1</sup> Cfr. A. Prosperi. *Il seme dell'intolleranza...* p. 110.

ordini militari.<sup>2</sup> Da un lato, nell'ottica del processo di riconquista della penisola iberica non ancora portato a termine, infatti, i musulmani erano percepiti come il nemico più grande per i cristiani, tra i quali si era anche diffuso il proverbio “a moro muerto gran lanzada.”<sup>3</sup> Dall'altro lato, invece, gli ebrei acquisirono la definizione di *judíos* come coloro che

no creyeron en la venida del Mesías Salvador Cristo Jesús Señor nuestro, y continúan el profesar la ley de Moysen, que era sombra de esta verdad. En España han habitado Judíos de muchos siglos atrás, hasta que en tiempo de nuestros abuelos, los Reyes Católicos sin reparar en lo que perdían de sus rentas, los echaron de España: y así no hay que maravillar, si en la lengua Española haya muchos vocablos Hebreos, y juntamente Arábigos; porque los unos y los otros habitaron gran tiempo en estas tierras mezclados. El Rey Recaredo hizo cierta ley, en materia tocante a reprimir las insolencias, y los embustes de los Judíos, y ellos le ofrecieron una gran suma de dineros, porque la derogase, o moderase: y ni la codicia, ni la necesidad le pudo cegar para admitirlos. [...] En tiempo del Rey don Enrique, cerca de los años de mil y treientos y sesenta en las Cortes que se tuvieron en Todo, se mandó que los Judíos que habitaban en el Reyno, mezclados con los Cristianos, trajesen cierta señal con que fuesen conocidos y diferenciados de los demás. Estos se llamaron Judíos de señal. Y el año de mil y cuatrocientos y cinco, se ordenó y ejecutó que los Judíos trajesen por señal un pedazo de paño rojo, en forma redonda, sobre el hombro derecho. Y de aquí entiendo les vino el llamarlos los enalmagrados, porque parecía señal de almagre, cual se pone al ganado para distinguir un ható de otro, y de ende a tres años mandaron traer a los Moros otra señal se paño azul, en forma de lunga menguante con cuernos, que casi hacía también forma redonda, juntando las dos puntas de los cuernos una con otra.<sup>4</sup>

Gli ebrei erano dunque accusati di non aver accolto il messaggio di Cristo e di aver continuato a professare l'antica religione basata sulle leggi di Mosè. Covarrubias riportava che per secoli, fino all'avvento dei re cattolici, una nutrita comunità ebraica

---

<sup>2</sup> Cfr. M.S. Hering Torres. «Limpieza de Sangre... p. 2.

<sup>3</sup> Cfr. Sebastián Covarrubias y Orozco. *Tesoro de la lengua castellana*, p. 556r.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 492v.

aveva massicciamente abitato i territori della penisola iberica, al punto che molti vocaboli della lingua spagnola discendevano da commistioni linguistiche con l'ebraico. Nel *Tesoro* inoltre raccontava che nel 1360 prima e nel 1405 poi, furono emanate due leggi con le quali agli ebrei veniva imposto l'obbligo di indossare un segnale identificativo di riconoscimento da portare sopra il gomito destro. Le prime leggi sulla purezza del sangue vennero emanate nel 1449 nella città di Toledo in seguito a una rivolta antiebraica dell'élite di *cristianos viejos* contro i *cristianos nuevos* che ricoprivano posizioni socialmente elevate, accusati di aver cospirato con la corona di Giovanni II per l'introduzione di nuove tasse ritenute illegittime. Queste leggi, codificate da Pedro Sarmiento a Toledo, prevedevano l'esclusione dei *cristianos nuevos* dagli incarichi pubblici e notarili.<sup>5</sup> Prospero ha inoltre osservato come "l'argomento di una differenza fisico-morale incancellabile tra ebrei e cristiani" fu la base "che ispirò al capitolo canonico di Toledo nel 1449 la promulgazione della *Sentencia-Estatuto* dove si imponeva uno sbarramento all'ingresso nel capitolo per chi non possedeva il sangue puro (*sangre limpio*) del vero cristiano e aveva invece ereditato quello impuro dell'ebreo battezzato."<sup>6</sup> Successivamente, nell'arco delle tre rivolte anti nuovi cristiani di Siviglia nel 1465, Toledo e Ciudad Real nel 1467 e a Cordoba nel 1473, la purezza del sangue fu nuovamente stabilita come preconditione per accedere alle cariche pubbliche. Una spinta decisiva verso l'emanazione di nuove leggi sulla purezza del sangue nelle decadi conclusive del quindicesimo secolo avvenne con la fondazione del Sant'Uffizio dell'Inquisizione in Castiglia e Aragona. Infine, ricorda Bethencourt, nel 1486 papa Alessandro VI, spagnolo e favorevole alle norme promulgate dal tribunale inquisitoriale contro i nuovi cristiani, legittimò le leggi sulla purezza del sangue stabilendo "per la prima volta al livello più alto"<sup>7</sup> la regolarizzazione dell'esclusione dei nuovi cristiani. I *cristianos nuevos* venivano chiamati dispregiativamente anche *marranos*, dall'arabo *muharran*, il cui significato è "scomunica" o "maiale". Nel *Tesoro* di Covarrubias il termine *marrano* veniva definito come

---

<sup>5</sup> Si veda E. Benito Ruano. "La 'sentencia-estatuto' de Pero Sarmiento contra los conversos toledanos", in *Revista de la Universidad de Madrid*, 1957, pp. 277-306.

<sup>6</sup> Cfr. A. Prospero. *Il seme dell'intolleranza...* p. 46.

<sup>7</sup> Cfr. F. Bethencourt. *Razzismi...* p. 261.

el recién convertido al Cristianismo, y tenemos ruin concepto del, por haberse convertido fingidamente. Diego Velazquez en un librito que hizo intitulado Defensio statuti Toletani, dice así: Sed eos Hispani Marranos vocare solemus, qui ex Iudaeis descendentes, & baptizati ficti Christiani sunt. Cuando en Castilla se convirtieron los Judios que en ella quedaron, una de las condiciones que pidieron, fue, que por entonces no les forzasen a comer la carne del puerco: lo cual protestaban no hacerlo por guardar la ley de Moysen, sino tan solamente por no tenerla en vicio, y causarles nausea y fastidio. Los moros llaman al puerco de un año marrano, y pudo ser que al nuevamente convertido por esta razón, y por no comer la carne del puerco, le llamasen marrano. Y según otros, marrano, se dijo quasi barrano; porque en Arabigo barrano vale lo mismo. Y los Arabigos también pudo ser mudasen la m. en b. y el nombre fuese de raíz Hebrea porque algunos quieren se haya dicho marrano de la palabra Caldea, o Sira, Maran arha, que vale Dominus venit, con que daban en rostro a los Judios, que esperaban, y esperan hasta hoy el prometido.<sup>8</sup>

Le parole di Covarrubias rendono esplicito il sentimento che gli spagnoli del diciassettesimo secolo provavano nei confronti dei *marranos*, o *cristianos nuevos*: un disprezzo che si fondava sulla presunta finta conversione al cristianesimo. L'appellativo derivava principalmente dal fatto che quando gli ebrei accettarono il battesimo cristiano, questi richiesero che potessero continuare a non mangiare la carne di maiale. Dalla loro prospettiva, la motivazione della richiesta non risiedeva tanto nella volontà di seguire la legge di Mosè, quanto nel desiderio di continuare a seguire una norma alimentare con cui avevano sempre vissuto, dato che, non essendo abituati a mangiarla, la carne di maiale gli provocava nausea e fastidio. Dal momento che i mori chiamavano i maiali fino al compimento del primo anno *marranos*, gli spagnoli iniziarono a rivolgersi ai *cristianos nuevos* con questo epiteto dispregiativo. Covarrubias citava a sostegno della sua definizione anche un libretto di Diego de Simancas Didacus Velázquez pubblicato nel 1573 in difesa degli statuti di Toledo emanati nel 1547 dall'arcivescovo di Toledo Juan Martínez Guijarro in cui veniva stabilito che i *marranos* altro non erano se non falsi cristiani che avevano continuato a professare segretamente l'ebraismo nonostante avessero ricevuto il battesimo cristiano. L'arcivescovo, infatti, aveva utilizzato espressamente il concetto di razza in relazione alle *limpiezas de sangre*. Nell'*Estatuto de*

---

<sup>8</sup> Cfr. Sebastián Covarrubias y Orozco. *Tesoro...* pp. 540v.-541r.



*limpieza de la Sagrada Primada Iglesia de las Españas de Toledo. Silizeo*, manoscritto conservato oggi presso la Biblioteca Nacional a Madrid, Martínez Guijarro aveva affermato che

se propuso un estatuto por nos Arzobispo de Toledo en esta Santa Iglesia en el cual se contenía desde aquel día en adelante todos los Benefiziados de aquella Santa Iglesia a Dignidades como Canonigos Razioneros Capellanes y clerizones fuesen Cristianos Viejos sin raza de Judío ni Moro ni herejes.<sup>9</sup>

Con l'introduzione di questi statuti ai *cristianos nuevos* fu precluso l'accesso ai posti di lavoro pubblici.<sup>10</sup> Infatti, Hering Torres ha osservato che gli ebrei convertiti al cristianesimo in seguito alle conversioni forzose avvenute tra il 1391 e il 1415 riuscirono a godere di possibilità lavorative così come di un'alta mobilità sociale grazie al loro status economico privilegiato.<sup>11</sup> Infine, nel 1492 gli ebrei vennero espulsi dai territori spagnoli così come nel 1497 sarebbero stati espulsi dal Portogallo. L'espulsione sarebbe stata giustificata con il timore covato dai *cristianos viejos* che gli ebrei potessero contaminare con la loro professione religiosa i *cristianos nuevos* da poco convertiti al cristianesimo. Successivamente, tramite le *limpiezas de sangre* toletane del 1547 dell'arcivescovo Martínez Guijarro di cui sopra, l'accesso alle cariche pubbliche e agli ordini religiosi sarebbe stato proibito anche ai *moriscos*, musulmani convertiti al cristianesimo in seguito alla campagna di conversione forzata lanciata nel 1499 dall'arcivescovo di Toledo Francisco Jiménez de Cisneros. All'inizio del sedicesimo secolo, l'emanazione di alcuni decreti impose infatti la conversione al cristianesimo per i musulmani residenti a Granada e nei territori della Castiglia.<sup>12</sup> L'utilizzo di questa etichetta classificatoria, ha osservato Bethencourt, rispondeva alla modalità stabilita dagli spagnoli per "rendere impossibile l'integrazione dei nuovi convertiti nella comunità cattolica e individuare una categoria di persone che avrebbe ereditato attraverso il sangue le stesse caratteristiche dei padri."<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Il passaggio è citato in M.S. Hering Torres. '«Limpieza de Sangre... p. 10.

<sup>10</sup> Cfr. F. Bethencourt. *Razzismi...* p. 64.

<sup>11</sup> Cfr. M.S. Hering Torres. '«Limpieza de Sangre... p. 6.

<sup>12</sup> Cfr. F. Bethencourt. *Razzismi...* p. 249.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 249-250.

Una serie di leggi spagnole volte ad abolire gli usi e i costumi musulmani dei *moriscos*, però, invece di dare il risultato sperato, fece sì che venisse rafforzato il loro sentimento di appartenenza religiosa all'islam. Da questi eventi uscì consolidata la convinzione dei cristiani spagnoli che i *moriscos* non fossero in grado di abbandonare la loro religione. Infatti, il ricorso alla *taqiyya*, ovvero “la possibilità riconosciuta ai musulmani di simulare, se perseguitati, l'adesione a un'altra fede”<sup>14</sup>, operato dai *moriscos* indusse i cristiani spagnoli a credere che non avessero realmente abbracciato la religione cristiana ma che effettivamente la loro fosse una costante dissimulazione. Così, gli statuti di purezza del sangue, inizialmente pensati in funzione anti *conversos*, ampliarono la loro capacità di esclusione anche ai discendenti dei *moriscos* convertiti al cristianesimo. Ma come funzionavano le *limpiezas de sangre*? Questi statuti giudiziari prevedevano che per accedere alle istituzioni e alle cariche pubbliche i candidati certificassero la propria purezza di sangue attraverso la presentazione del loro albero genealogico. Veniva a nascere così una simbiosi tra il concetto di razza e l'idea di difetto e impurità trasmessa attraverso il sangue, che “era concepito in senso metaforico, come veicolo di trasmissione tanto dei vizi come delle virtù morali e religiose di generazione in generazione.”<sup>15</sup> L'ossessione per il sangue e l'idea che quest'ultimo trasmettesse tratti culturali di padre in figlio non era un fenomeno esclusivamente iberico ma anzi era diffuso in tutta Europa e strettamente connesso alle idee relative alla *nobleza de sangre* spagnola così come alla *noblesse de sang* francese. I curatori del volume *El peso de la sangre*, identificando tre assi tematici lungo i quali è possibile analizzare la nozione di sangue – *limpieza de sangre*, *mestizaje* e nobiltà - hanno osservato che il concetto di sangue è stato storicamente “un vehículo de poder para cimentar las relaciones entre grupos fenotípicos, religiosos, sociales y de género.”<sup>16</sup> Tuttavia, fu nella penisola iberica che questi “discourses of blood were extended early to more and more registers of culture [...] and began to thicken in

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>15</sup> Cfr. V. Stolcke. “Meticci non si nasce, lo si diventa”, in *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*, Vol. 10, No. 1, 2018, pp. 383-416, p. 402.

<sup>16</sup> Cfr. N. Böttcher – B. Hausberger – M.S. Hering Torres. *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2011, p. 9.

what we might with due caution consider a racial concept.”<sup>17</sup> Infatti, in Spagna e Portogallo la purezza della genealogia veniva accertata mediante la *probanza de limpieza de sangre*. Tramite il rilascio di questo documento probatorio i tribunali preposti alla verifica della *limpieza* indagavano ed esaminavano i lignaggi di discendenza dei richiedenti che desideravano ottenere la certificazione della purezza della propria linea genealogica.<sup>18</sup> Questo genere di investigazione era però “predestinada a la corrupción y a la falsificación” e venne a consolidarsi come criterio per l’accesso “al mundo del saber y del poder” all’interno di una società in cui il concetto di purezza o impurezza del sangue “regía la movilidad social.”<sup>19</sup> In questo modo gli statuti della *limpieza de sangre* finirono per operare come un nuovo collettore delle inimicizie sociali, svolgendo le funzioni di un meccanismo di regolazione della “rivalidad entre familias, clanes y estamentos.”<sup>20</sup> Al termine delle investigazioni, infine, veniva prodotta dai tribunali una *probanza de limpieza de sangre* che certificava l’appartenenza a un lignaggio puro e incontaminato. Quindi, qualora approvata la *limpieza de sangre*, questo documento probatorio garantiva formalmente che nella linea genealogica del richiedente non fosse presente alcun difetto né, conseguentemente, alcuna traccia della razza di ebrei o musulmani. Le attività di accertamento della purezza di sangue, dunque, sottoposte a una costante manipolazione da parte dei tribunali e dall’opinione personale di chi doveva esprimersi a favore o contro un candidato, funzionavano come un sistema di inclusione o di marginalizzazione di determinati gruppi sociali, che sarebbe scaturito in una vera e propria ossessione per il lignaggio e per le genealogie. Martínez ha ben evidenziato come le *limpiezas de sangre* fossero parte di un processo con cui la nobiltà spagnola medievale divenne una cerchia relativamente ristretta<sup>21</sup>, riuscendo con l’ausilio di questo strumento giuridico a chiudere

---

<sup>17</sup> Cfr. M.S. Hering Torres – M.E. Martínez – D. Nirenberg (eds.) *Race and Blood in the Iberian World*, Zurich: Lit Verlag, 2012, p. 2.

<sup>18</sup> Martínez ha trascritto uno dei questionari utilizzati dall’Inquisizione nella prima metà del Seicento per procedere con la verifica della *limpieza de sangre* dei richiedenti. Si veda M.E. Martínez. *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford: Stanford University Press, 2008, pp. 67-68.

<sup>19</sup> Cfr. M.S. Hering Torres. ‘«Limpieza de Sangre... p. 8.

<sup>20</sup> Ivi.

<sup>21</sup> Cfr. M.E. Martínez. *Genealogical Fictions...* p. 79.

l'accesso alle nuove élite che desideravano affacciarsi e acquisire una posizione rilevante nelle sfere della politica e dell'economia iberica e, successivamente, iberoamericana. Sull'interpretazione del ruolo che le *limpiezas de sangre* hanno avuto nella costruzione del concetto di razza, la storiografia si è divisa tra chi ritiene che debbano essere identificate come uno dei primi esempi di razzismo e chi, invece, sostiene che individuarle come razziste corrisponda a un processo anacronistico di applicazione di concetti maturati solo posteriormente. Bethencourt ha affermato che nella penisola iberica sulla base della nozione di purezza del sangue “si procedette alla discriminazione e segregazione di ebrei e musulmani convertiti.”<sup>22</sup> Secondo lo storico portoghese le *limpiezas* mostravano “sino a che punto la religione fosse ormai identificata con la discendenza etnica” al punto tale che in questo periodo gli statuti erano a tutti gli effetti il “caso più significativo di razzismo, considerato che contraddiceva l'ideale universalistico della chiesa cristiana dell'eguaglianza di tutti i credenti a prescindere dalle loro origini etniche.”<sup>23</sup> Infatti “la segregazione di ebrei e musulmani convertiti”, nella penisola iberica fu “instaurata nonostante il principio dell'universalità della chiesa cristiana” contravvenendo così la norma cristiana per cui “tutti i convertiti sarebbero stati considerati uguali e salvati dalla fede.”<sup>24</sup> Prospero ha giustamente considerato che “il caso spagnolo è particolarmente significativo perché mostra la tendenza a trasformare la differenza ebraica da religiosa in naturale appena l'ebreo si battezzava e diventava cristiano.”<sup>25</sup> Il battesimo, invece di compiere il suo compito universalistico con “la cancellazione della differenza di religione [...] accese un sospetto e un odio inestinguibile contro il «converso».”<sup>26</sup> Bethencourt ha così osservato che la nozione di purezza del sangue era “relativa alla natura e alla cultura al tempo stesso” ed era “utilizzata per un chiaro progetto politico”: da un lato doveva “elevare la popolazione dei vecchi cristiani poveri” rispetto ai nuovi cristiani discendenti dei ricchi mercanti ebrei e dall'altro lato doveva “negare agli ebrei e ai musulmani convertiti l'accesso agli uffici pubblici ed ecclesiastici” escludendoli di fatto dalle

---

<sup>22</sup> Cfr. F. Bethencourt. *Razzismi...* p. 116.

<sup>23</sup> Ivi.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>25</sup> Cfr. A. Prospero. *Il seme dell'intolleranza...* p. 123.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 127.

“risorse economiche, sociali e politiche.”<sup>27</sup> In tal modo, dunque, “il trasferimento diretto della macchia attribuita agli ebrei ai nuovi cristiani”, eredi diretti delle *embustes* (bugie) proferite dall’ebraismo, “dimostra che l’acqua del battesimo non aveva affatto eliminato lo stigma”<sup>28</sup> della discendenza familiare. Verena Stolcke reputa “anacronistico interpretare la dottrina della limpezza de sangre [...] come se coincidesse con la categoria moderna di ‘razza’ proveniente dall’Europa e che cominciò ad essere applicata nel Nuovo Mondo a partire dal XVIII secolo.”<sup>29</sup> Allo stesso modo Hering Torres ritiene che sia inappropriato proiettare i “modern concepts of race and racism onto the colonial past”<sup>30</sup>, prendendo come esempio di questa tendenza i lavori di Walter Mignolo o del sociologo peruviano Aníbal Quijano.<sup>31</sup> In particolare, Hering Torres ha osservato che

algunos trabajos sobre el tema de la “limpezza” [...] presentan inconsistencias en cuanto a la perspectiva utilizada, ya que abordan la indagación sobre racismo interpretando una y otra vez las estructuras de pensamiento de la “limpezza de sangre” como “racismo” o “antisemitismo”, sin detenerse en el carácter anacrónico de esas denominaciones y sin considerar sus contenidos significativos en un contexto histórico determinado. De manera consciente o inconsciente se proyectan concepciones contemporáneas del racismo y del antisemitismo en acontecimientos del pasado.<sup>32</sup>

Razza e *limpezza* davano vita a una sorta di “simbiosi ideológica” che Hering Torres ha definito come una delle differenze più significative tra l’uso del concetto di razza nella

---

<sup>27</sup> Cfr. F. Bethencourt. *Razzismi...* p 271.

<sup>28</sup> Ivi.

<sup>29</sup> Cfr. V. Stolcke. “Meticci non si nasce...” p. 404.

<sup>30</sup> Cfr. M.S. Hering Torres. “Purity of Blood. Problems of Interpretation”, in Hering Torres, Max S. – Martínez, María Elena – Nirenberg, David (eds.) *Race and Blood in the Iberian World*, Zurich: Lit Verlag, 2012, pp. 11-38, p. 13.

<sup>31</sup> Gli studi a cui si riferisce Hering Torres sono W. Mignolo. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005 (da cui è tratta la traduzione in italiano utilizzata nel capitolo precedente) e A. Quijano. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, in E. Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas: Unesco, 2000, pp. 281-348.

<sup>32</sup> Cfr. M.S. Hering Torres. ‘«Limpezza de Sangre... p. 3.

prima età moderna e in epoca contemporanea, a partire da quel mutamento di significato verso un'accezione scientifica, osservato nel capitolo precedente, che la nozione avrebbe acquisito dal diciottesimo secolo in poi. Tuttavia, se si considera valida e appropriata la definizione proposta da Bethencourt di razzismo come un “insieme di pregiudizi” e stereotipi “relativi alla discendenza etnica di determinati gruppi o individui o gruppi, associati a pratiche discriminatorie”<sup>33</sup>, l'identificazione delle *limpiezas de sangre* come fenomeno razzista non può che essere immediata. È condivisibile l'impostazione di Hering Torres quando afferma che non esiste un nesso esplicito tra il termine razza concepito nel sedicesimo e diciassettesimo secolo con l'accezione che avrebbe acquisito dal diciottesimo in poi,<sup>34</sup> ma questo non esclude che gli statuti della purezza di sangue potessero avere un sapore marcatamente razzista. Questi erano stati creati con un fine politico, espressamente rivolti contro i nuovi cristiani e subito dopo contro i *moriscos*, alimentandosi di stereotipi e pregiudizi che spagnoli e portoghesi avevano creato nel corso dei secoli, come il *Tesoro* secentesco del filologo Covarrubias dimostra perfettamente. Quello delle *limpiezas* era un razzismo che si fondava su una nozione di razza concepita non in senso biologizzante sette-ottocentesco ma come appartenenza di uno o più gruppi di persone a determinate confessioni religiose, acerrime nemiche del cristianesimo, che nemmeno lo strumento del battesimo imposto a mori ed ebrei tramite le numerose campagne di conversioni forzate, era riuscito a cancellare. In altre parole, il “peccato originale” dell'ebraismo e dell'islam comportava l'identificazione di una macchia nel sangue che non poteva essere cancellata dal lignaggio familiare. Ancora una volta Hering Torres centra il bersaglio quando afferma che “denominar cualquier fenómeno histórico de marginación como racismo, sería simplemente reduccionista, puesto que se omitiría el contexto histórico mental”<sup>35</sup>, ma questo non impedisce che un certo tipo di atteggiamento discriminatorio possa essere definito come razzista o proto-razzista, rifiutando la potenziale accusa di riduzionismo, qualora basato su una diversa concezione della nozione di razza, la quale nella prima età moderna non era intesa scientificamente ma esisteva concettualmente ed era parte sia del linguaggio giuridico sia

---

<sup>33</sup> Cfr. F. Bethencourt. *Razzismi...* p. 7.

<sup>34</sup> Cfr. M.S. Hering Torres. ‘«Limpieza de Sangre... p. 11.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 12.

di quello quotidiano.<sup>36</sup> María Elena Martínez ha osservato che razza e *limpieza de sangre* erano “part of a grid of knowledge constituted not by scientific (biologicistic) discourses but by religious ones and operated through an ‘episteme of resemblance’ in which similitude dominated the organization of symbols and interpretations and representations of the universe.”<sup>37</sup> In questo senso, un concetto di razza concepito su di una base religiosa, legata all’identificazione di un difetto naturale nel sangue della linea di discendenza familiare, fungeva da base sulla quale discriminare in maniera razzista religiosa, ma non scientifica, in primo luogo i nuovi cristiani e in secondo luogo i *moriscos*. Come tale, quindi, compiere questo tipo di operazione non significa proiettare la moderna nozione biologizzante di razza, ma semplicemente analizzare il concetto a partire dalla sua connotazione originaria. Tuttavia, è evidente che l’atteggiamento discriminatorio razzista delle *limpiezas de sangre* non si caratterizza come una continuità con il razzismo biologico perché fondato su basi diverse. Si tratta, in altre parole, di operare un ribaltamento concettuale, per giungere a concepire l’aggettivo “razzista” senza la carica di valori scientifici e biologici che gli vengono attribuiti nel mondo contemporaneo. In questo senso, quindi, le *limpiezas de sangre* sono potenzialmente razziste perché potevano escludere e marginalizzare in funzione dell’identificazione di una razza di natura religiosa, ebraica o musulmana. Si potrebbe identificare una continuità storica tra gli statuti di purezza di sangue e il razzismo scientifico della tarda età moderna, invece, se “la funcionalidad del imaginario de ‘raza’, es decir, su fin y su planteamiento argumentativo, hubieran sido iguales.”<sup>38</sup> Una continuità tra le *limpiezas de sangre* e le costruzioni del razzismo più contemporanee è però osservabile nel fine ultimo di tutti questi atteggiamenti, che consisteva e consiste nei numerosi fenomeni di razzismo contemporaneo nell’esclusione di determinati gruppi dall’accesso al potere politico ed economico.

---

<sup>36</sup> Nel capitolo dedicato a Gaspar Riveros Vasconcelos vedremo infatti come gli spagnoli residenti a Città del Messico senza alcun incarico istituzionale o religioso parlassero abitualmente tra di loro della purezza del sangue, in un periodo in cui l’Inquisizione novoispana era particolarmente impegnata in una campagna di persecuzione contro i portoghesi accusati di cripto-giudaismo.

<sup>37</sup> Cfr. M.E. Martínez. *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford: Stanford University Press, 2008, p. 13.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 15.

A prescindere dalle letture e interpretazioni storiografiche sugli statuti delle *limpiezas de sangre*, ancora una volta il dizionario di Covarrubias riesce a restituirci il carattere che il concetto di *limpieza* aveva acquisito all'inizio del Seicento, dopo circa un secolo e mezzo in cui le società iberiche, quella spagnola così come quella portoghese, erano state imbevute del discorso sulla purezza del sangue sino a renderlo endemico e diffuso in tutti gli strati della popolazione. Il vocabolario, infatti, stabiliva che il termine *limpio* era giunto a significare “cosa limpia que no tiene suciedad, mancha ni mora, ni otra cosa que lo afee, o turbe. [...] Limpio se dize comunmente al hombre sin raza de Moro, ni Iudio.”<sup>39</sup> Il dibattito sulle *limpiezas de sangre* aveva dunque avuto il merito di sdoganare il discorso sul concetto di razza, espressamente dimostrato dall'avverbio *comunmente* che rende evidente la diffusione semantica del termine *limpio*, e a creare un esplicito collegamento tra quest'ultima nozione e la sfera delle appartenenze religiose delle persone.

## 2.2 *Il dizionario di Covarrubias y Orozco: una definizione secentesca di razza*

Nel 1611 nel *Tesoro de la lengua castellana* Sebastián Covarrubias y Orozco definiva il termine razza in questi termini:

Raza, la casta de caballos castizos, a los cuales señalan con hierro para que sean conocidos. Raza en el paño, la hilaza que diferencia de los demás hilos de la trama. Parece haberse dicho quasi Reaza: porque aza en la lengua Toscana vale hilo, y la raza en el paño sobrepuesto desigual. Raza en los linages se toma en mala parte, como tener alguna raza de Moro, o Iudio.<sup>40</sup>

La definizione di Covarrubias non lascia spazio ad alcun dubbio: il termine razza aveva ormai acquisito, all'inizio del diciassettesimo secolo, un carattere differenziatore che risultava evidente in tre direzioni. La prima connotazione si riferiva ai cavalli *castizos* che per essere riconosciuti come tali venivano marchiati a ferro. Il termine *castizo* derivava

---

<sup>39</sup> Cfr. Sebastián Covarrubias y Orozco. *Tesoro...* pp. 525r-525v.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 3r.



chiaramente dal vocabolo *casta*. Infatti, l'autore del *Tesoro* aveva definito quest'ultimo termine come

linage noble, y castizo, el que es de buena línea y decendencia; no embargante que dezimos, es de buena casta, y mala casta. Dixose casta, de castus a. m. porque para la generación y procreación de los hijos, conviene no ser los hombres viciosos, ni desenfrenados en el acto venéreo; por cuya causa los distraídos no engendran, y los recogidos, y que tratan poco con mujeres, tienen muchos hijos. Castizos llamamos a los que son de buen linaje y casta.<sup>41</sup>

I cavalli *castizos* venivano marchiati per segnalare la loro discendenza da un lignaggio nobile, in altre parole la definizione sottolineava il loro essere purosangue. Il *linage* a sua volta era definito come “la decendencia de las casas y familias. Dixose a linea: porque van decendiendo de padres, hijos, y nietos, &c. como por linea recta”<sup>42</sup> tant'è che lo stesso termine *linea* “algunas vezes sinifica la decendencia en los linages, como la linea recta, linea transversal, linea masculina.”<sup>43</sup> Il termine razza, quindi, nella sua prima declinazione ad inizio Seicento, quando Covarrubias redasse il suo dizionario della lingua castigliana, indicava i cavalli purosangue, la cui linea di discendenza era pura e veniva identificata tramite la marchiatura a fuoco affinché venisse preservata e conservata tale. Il secondo significato del termine razza non aveva una valenza relativa al mondo animale ma si riferiva all'attività manifatturiera della tessitura. Covarrubias aveva identificato la possibile origine della parola nel volgare toscano “aza” il cui valore semantico originario sarebbe stato “filo”. Nelle tele, infatti, sarebbe stata presente la *hilaza*, ovvero “el hilo que sale gordo y desigual”<sup>44</sup> per differenziarsi dagli altri fili della trama. La razza o in questo caso *reaza* veniva talvolta identificata come il filo sovrapposto e principale nella trama della tessitura. La definizione di razza in relazione alla tessitura era già stata proposta dall'umanista Antonio Nebrija in un dizionario pubblicato nel 1493, che, secondo Hering Torres, si riferiva a un difetto della tela.<sup>45</sup> Ancora una volta, dunque,

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 209r.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 525v.

<sup>43</sup> *Ivi*.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 472r.

<sup>45</sup> Cfr. M.S. Hering Torres. ‘«Limpieza de Sangre... p. 10.

sebbene il termine fosse applicato a un'attività materiale, la razza portava con sé una forte connotazione di differenziazione.

La terza accezione di *raza* descritta da Covarrubias, infine, ci informa del fatto che ormai nel diciassettesimo secolo in seguito al percorso che abbiamo visto nei paragrafi sopra, all'interno del mondo iberico, il vocabolo aveva acquisito formalmente un terzo tratto connotativo, dall'alto valore discriminatorio in senso negativo che, a differenza delle prime due definizioni, giungeva a essere applicato all'uomo e in particolare alla sua professione religiosa. Infatti, qualora applicato ai lignaggi famigliari, il termine *raza* acquisiva una valenza negativa che veniva codificata nello stigma del possesso di tracce di razza di moro o giudeo. L'identificazione di tali tracce era strettamente correlata all'appartenenza religiosa dei genitori i quali, tramite la loro linea retta di discendenza, avrebbero trasmesso il loro lignaggio e, qualora presente, la *mala parte* della razza religiosa della famiglia. Il fatto che la razza musulmana o ebraica fosse ormai percepita come intimamente negativa, una macchia che sporcava la purezza della linea di discendenza era provato dalla definizione che Covarrubias forniva per un'altra voce specifica del suo *Tesoro*. Nel dizionario, infatti, vista l'importanza sociale che la categoria aveva acquisito, descriveva il termine *cristiano viejo* come “el hombre limpio que no tiene raza de Moro, ni de Iudeo. Christiano nuevo por el contrario.”<sup>46</sup> Questa definizione, quindi, aveva il merito di esplicitare che la nozione di razza di *moro* o *iudeo* comportava l'identificazione della presenza di una macchia nel lignaggio familiare; la sua assenza, invece, preservava intatta la purezza della linea di discendenza genealogica. Alcuni studiosi cinque-secenteschi spagnoli come Ambrosio de Morales e Benito de Peñalosa affermavano infatti che nelle vene dei *cristianos viejos* scorreva sangue “pura y limpia.”<sup>47</sup> È interessante sottolineare che questi termini e queste definizioni fossero rientrate a pieno titolo all'interno di un dizionario della lingua spagnola di inizio Seicento perché testimoniano a tutti gli effetti il consolidamento dei principi che i vocaboli esprimevano all'interno del linguaggio sia sul piano giuridico così come su quello comportamentale.

---

<sup>46</sup> Cfr. Sebastián Covarrubias y Orozco. *Tesoro...* p. 248v.

<sup>47</sup> Cfr. A. De Morales. *Los Otros Dos Libros Vindecimo y Duodecimo De la Coronica general de España*, Alcalá de Henares, 1577. B. Peñalosa. *Libro de las cinco excelensias del Español*, Pamplona, 1629. Citati in M.S. Hering Torres. «Limpieza de Sangre» ¿Racismo en la edad moderna?, in *Tiempos Modernos*, vol. 9, 2003-2004, pp. 1-16, p. 2.

### 2.3 *La diversità di gruppi umani nella società del Messico coloniale: géneros de gente, calidad e castas*

Quando gli spagnoli e i portoghesi giunsero nel Nuovo Mondo dando il via al processo di colonizzazione dei territori americani, nel corso delle esplorazioni trovarono “a great number of different peoples, each with its own history, language, discoveries and cultural products, memory and identity.”<sup>48</sup> Nell’arco di trecento anni questa varietà di genti sarebbe ricaduta all’interno di una singola etichetta identificativa: *indios*. Lo stesso sarebbe accaduto in Africa occidentale con gli schiavi africani appartenenti a diverse etnie – Ashanti, Yoruba, Zulu, Bron, Congo, Bacongo, Angola tra le tante – che vennero indistintamente categorizzati come *negros*. Il colonialismo, prosegue Quijano, aveva così comportato due conseguenze essenziali. Tramite la prima “peoples were dispossessed of their own and singular historical identities” mentre con la seconda “their new racial identity, colonial and negative, involved the plundering of their place in the history of the cultural production of humanity.”<sup>49</sup> L’esperimento coloniale iberico nelle Americhe continentali non fu un unicum nella storia delle esplorazioni e del colonialismo europeo. Nel corso dell’età delle navigazioni, infatti, portoghesi e spagnoli avevano imposto il loro dominio sulle popolazioni indigene delle isole atlantiche delle Azzorre o delle isole Canarie al largo della costa occidentale africana, originando di fatto quella che Bartolomé de Las Casas avrebbe poi chiamato una “distruzione dell’Africa”. Inserita all’interno della ben più nota *Historia de las Indias*, la *Brevissima relazione della distruzione dell’Africa* è utile a stabilire un “collegamento molto attuale tra la colonizzazione dell’America e quella [...] delle Canarie e delle coste africane atlantiche.”<sup>50</sup> Scritta probabilmente intorno al 1556, quest’operetta di Las Casas, che consta solamente di undici capitoli, aveva l’obiettivo di rendere manifesto il “nefasto antecedente”<sup>51</sup> della conquista delle Indie occidentali, individuato nella colonizzazione delle isole atlantiche. Inoltre, Las Casas

---

<sup>48</sup> Cfr. A. Quijano. ‘Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America’, in *Nepantla: Views from South*, vol. 1, n. 3, 2000, pp. 533-574, p. 551.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 551-552.

<sup>50</sup> Cfr. Las Casas, Bartolomé de. *Brevissima relazione della distruzione dell’Africa*, Verona: CIERRE edizioni, 1992. Presentazione di Paolo Bertezolo, p. 7.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 9.

aveva ben chiaro in mente che a partire dalla colonizzazione di queste isole era stato dato un notevole impulso alla “tratta e i mille peccati che si commettono riempiendo di schiavi neri il mondo, per lo meno la Spagna, [fino] a farne traboccare le nostre Indie”<sup>52</sup>, scaricando però la responsabilità del traffico negriero sui mercanti portoghesi che avevano “tanta bramosia di schiavi.”<sup>53</sup> Chiaramente la tradizione della schiavitù e l'utilizzo di schiavi erano molto più antichi, ma le esplorazioni e i primi processi di colonizzazione, con la portata economica derivata dallo sfruttamento delle nuove risorse, avevano dato una forte spinta in direzione di una tratta sempre più fiorente. Il commercio atlantico di schiavi, osservava Las Casas già alla metà del sedicesimo secolo, aveva fatto sì che dopo solamente un trentennio di presenza spagnola nell’America continentale, i viceregni e i territori spagnoli d’oltremare fossero già “traboccanti” di schiavi africani. Neanche a dirlo, la Nuova Spagna non era certamente da meno. Così, gli spagnoli tentarono di categorizzare e governare la diversità rappresentata dai differenti gruppi etnici che affollavano la società coloniale messicana.<sup>54</sup> Per quanto riguarda gli indigeni, sin dal 1523 questi divennero vassalli della corona spagnola in seguito all’incorporazione formale dei nuovi domini coloniali americani al regno di Castiglia. Gli spagnoli consideravano “gli ‘indios’ gentili, dal momento che ignoravano le Sacre Scritture”<sup>55</sup> e questa condizione “implicava che fossero di ‘sangue puro...senza che si fossero mischiati o contaminati con nessun tipo di eresia’.”<sup>56</sup> Gli studi di Tamar Herzog hanno dimostrato che a questa condizione era legata anche la nozione di *naturales* insieme alla carica di implicazioni politiche che questa aveva comportato con la sua applicazione nel contesto

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>53</sup> *Ivi*.

<sup>54</sup> Gli stessi spagnoli residenti nei viceregni stabiliti nelle Americhe differivano per composizione etnica, sociale ed economica, riflettendo così la medesima diversità che si poteva incontrare nella penisola iberica in seguito alla dominazione araba di durata secolare e al processo di Reconquista. Tuttavia, sebbene sarebbe interessante analizzare più approfonditamente la complessità del gruppo degli spagnoli, all’interno di questa tesi dottorale si è scelto di presentare questo gruppo in maniera omogenea, in quanto esula dall’obiettivo principale del lavoro di ricerca. In ogni caso il carattere composito del gruppo degli spagnoli sarebbe un approfondimento necessario in futuri lavori, anche in funzione di una comprensione più estesa del modo di categorizzare la diversità indigena e africana all’interno della società novoispana.

<sup>55</sup> Cfr. V. Stolcke. “Meticci non si nasce... p. 387.

<sup>56</sup> *Ivi*.

dell'America spagnola a partire dalla nozione teorizzata inizialmente in Castiglia con il codice normativo delle *Siete Partidas*.<sup>57</sup> Robert Douglas Cope ha posto le basi degli studi per dimostrare quali fossero i limiti della supposta divisione della società novoispana in due repubbliche,<sup>58</sup> al punto che “gli indios e gli spagnoli si erano ‘mischianti’ socialmente, sessualmente ed economicamente”<sup>59</sup>, con un modello di divisione politica, giuridica ed economica che nella pratica era già naufragato. Così, il presunto ordinamento politico imposto dalla corona fu gradualmente rotto a partire dalla nascita delle prime generazioni di uomini e donne *mestizos*. La maggior parte dei *mestizos* erano il frutto di unioni extra coniugali, per cui, “nel caso in cui fossero stati riconosciuti e protetti dai loro padri spagnoli, si era soliti separarli dalle madri indigene, affinché ricevessero un'educazione cristiana”,<sup>60</sup> altrimenti venivano semplicemente abbandonati dagli spagnoli. Oltre alla nutrita presenza indigena, che nonostante il drammatico crollo demografico che aveva colpito le popolazioni mesoamericane era e sarebbe rimasta la percentuale più ampia dell'intera popolazione, anche gli schiavi africani contribuirono ai “processi di formazione della complessa gerarchia politico-giuridica ed economica”<sup>61</sup> della Nuova Spagna. Come abbiamo visto nella breve menzione di Las Casas, portoghesi e spagnoli erano da tempo abituati al possesso di schiavi africani, al punto che nelle città di Lisbona e Siviglia vivevano migliaia di africani che avevano, tra le altre cose, anche dato vita a confraternite cristiane per africani. I primi africani nel Nuovo Mondo, presumibilmente partiti con i *conquistadores* dopo avere vissuto nella penisola iberica, erano solitamente categorizzati dagli spagnoli come *ladinos*. Covarrubias nel suo dizionario definiva il vocabolo *ladino* in questi termini:

en rigor vale lo mismo que Latino, mudada la t. tenuta en la d. media. La gente bárbara en España deprendió mal la pureza de la lengua Romana, y a los que la trabajaban y

---

<sup>57</sup> Si veda T. Herzog. *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, New Haven-London: Yale University Press, 2003. In particolare, si vedano il capitolo 4 “*Naturaleza: The Community of Kingdom*” pp. 64-93 e il capitolo 5 “*Naturaleza: From Castile to Spanish America*” pp. 94-118.

<sup>58</sup> Si veda R.D. Cope. *The Limits of Racial Domination...*

<sup>59</sup> Cfr. V. Stolcke. “Meticcii non si nasce...” p. 388.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 389.

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 399-400.

eran elegantes en ella los llamaron ladinos. Estos eran tenidos por discretos y hombres de mucha razón y cuenta, de donde resultó dar este nombre a los que son diestros y solertes en cualquier negocio: al Morisco, y al extranjero que aprendió nuestra lengua con tanto cuidado, que apenas le diferenciamos de nosotros, también le llamamos ladino.<sup>62</sup>

Oltre ai *negros ladinos*, gli spagnoli e i portoghesi avevano dato vita anche alle categorie di *negros criollos* e *negros bozales*. Per quanto riguarda i *bozales*, come si vedrà più approfonditamente nel corso del quarto capitolo, quest'etichetta prevedeva che come tali venissero identificati gli schiavi importati nelle Americhe direttamente dalla costa occidentale africana. Il termine *criollo*, invece, era apparso per la prima volta in Nuova Spagna nella città di Puebla de los Ángeles e veniva utilizzato per riferirsi “to native-born slaves and livestock.”<sup>63</sup> I neri *criollos* erano dunque quelli che nascevano direttamente nel Nuovo Mondo, da genitori *bozales* o anch'essi già *criollos*. Questo termine derivava dal verbo spagnolo *criar*, cioè crescere o essere cresciuto e, ha osservato Martínez, questo è il motivo per cui fu applicato ai “black slaves who were born and raised outside of Africa.”<sup>64</sup> In particolare, quindi, si riferiva al luogo in cui “one was born or raised, and [...] to the process by which transplanted individuals became immersed in new social relations and acquired new habits, beliefs and local interests.”<sup>65</sup> Il termine divenne sin dal Cinquecento associato anche agli spagnoli che nascevano nelle Americhe, a differenza di quelli provenienti dalla penisola iberica chiamati, appunto, *peninsulares*, creando così una divisione tra questi ultimi cittadini spagnoli considerati di rango superiore rispetto ai *criollos*, la cui indicazione come tali, del resto, derivava da un'etichetta utilizzata inizialmente per gli schiavi africani e per il bestiame. Dall'unione degli spagnoli con gli africani, poi, sarebbe sorta la categoria dei *mulatos* la quale, ampiamente diffusa nell'America spagnola dal 1549<sup>66</sup>, estese la propria identificazione anche ai figli di africani e indigeni, o chiunque fosse di discendenza africana. Covarrubias definì il termine *mulato* come “él que es hijo de negra, y de hombre blanco, o al revés: y por ser

---

<sup>62</sup> Cfr. Covarrubias y Orozco, *Tesoro...* p. 511r.

<sup>63</sup> Cfr. M.E. Martínez. *Genealogical Fictions...* p. 135.

<sup>64</sup> Ivi.

<sup>65</sup> *Ibidem*, pp. 135-136.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 164.

mezcla extraordinaria la compararon a la naturaleza del mulo.”<sup>67</sup> La definizione stabiliva quindi un collegamento diretto con il mulo, animale che veniva definito come “bastardo engendrado de caballo y asna, o de asno y yegua, por ser tercera especie, ni engendra el mulo, ni concibe la mula, sino es en raros casos y prodigiosos.”<sup>68</sup> Il vocabolo *mulato*, che per gli spagnoli “connoted ugliness, was inextricably linked to social and reproductive relations promoted by the institution of slavery and incipient Western notions of beauty and race.”<sup>69</sup> Tuttavia, quello che Martínez non ha sottolineato nell’analisi delle origini della categoria dei *mulatos* è che l’identificazione di queste persone come la terza specie e “mezcla extraordinaria”, frutto dell’unione di persone nere con persone bianche, presupponeva una sorta di rifiuto concettuale delle potenziali relazioni sessuali tra iberici e africani. Da un lato, questo rifiuto si esprimeva dunque tramite l’ausilio di categorie zoologiche, e dall’altro lato l’identificazione così esplicita del colore della pelle delle persone da cui nasceva quest’unione percepita come un evento così straordinario rende evidente il processo di razzializzazione in corso tra sedicesimo e diciassettesimo secolo nelle società iberiche e iberoamericane. Infatti, le varie etichette utilizzate dagli spagnoli per categorizzare le differenze avevano iniziato a essere sottoposte a un processo di razzializzazione sin dal Cinquecento al punto che ciascun termine che veniva coniato “served to naturalize difference and entrench prejudice in racial ways.”<sup>70</sup> Lo studio di Schwaller è particolarmente utile perché ha dimostrato che la tendenza della storiografia a utilizzare i termini *casta* o *calidad* per studiare la differenziazione dei gruppi sociali all’interno della società novoispana del sedicesimo secolo, e in parte i primi decenni del diciassettesimo, è altrettanto anacronistica quanto l’applicazione della nozione moderna della razza biologizzante, come negli studi di Quijano o Mignolo. Nella Nuova Spagna il termine *casta* iniziò a “refer to individuals with some degree of mixed ancestry”<sup>71</sup> da metà Seicento, quando tra i registri delle parrocchie di Città del Messico iniziarono a comparire

---

<sup>67</sup> Cfr. Covarrubias y Orozco, *Tesoro...* p. 558r.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 558v.

<sup>69</sup> Cfr. M.E. Martínez. *Genealogical Fictions...* p. 165.

<sup>70</sup> Cfr. R.C. Schwaller. *Géneros de Gente in Early Colonial Mexico. Defining Racial Difference*, Norman: University of Oklahoma Press, 2016, p. 6.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 21.

i primi *libros de castas*.<sup>72</sup> Il termine *calidad*, invece, “tended to emphasize distinctions along the socioeconomic spectrum and the conflation of wealth with political privilege and social status.”<sup>73</sup> Nel sedicesimo secolo la *calidad* veniva utilizzata nella documentazione ufficiale Spagnola “as a means of judging an individual’s merit for the purposes of appointments to bureaucratic or ecclesiastical posts and the conferral of privileges”, motivo per cui “even among *españoles* there would be noticeable differences in *calidad*.”<sup>74</sup> Così, sebbene per motivi diversi, entrambi i termini non sono adatti a descrivere il sistema dei termini socio-razziali messo in costruzione dagli spagnoli per categorizzare i differenti gruppi sociali. *Casta* e *calidad*, infatti, nel sedicesimo secolo non erano “synonymous with the range of difference embodied by *españoles*, *indios*, *negros*, *mestizos*, and *mulatos*.”<sup>75</sup> Secondo Schwaller, il recentemente diffuso utilizzo di *casta* e *calidad* nella storiografia “stems from the fact that most studies on the development of race in colonial Mexico have examined the seventeenth and eighteenth centuries”, periodi in cui i significati dei due termini “had evolved to encompass the various categories of difference that divided colonial society.”<sup>76</sup> Schwaller ha così proposto l’utilizzo di una nuova formula, cioè *géneros de gente*, suggerendo che il mancato uso di questa etichetta da parte della storiografia sia probabilmente dovuto al fatto che *géneros de gente* non era tanto “a formal, legal encapsulation of racial, or ethnic, variety”<sup>77</sup> quanto “a general Iberian perception of a diverse society.”<sup>78</sup> A differenza dei termini *raza* – legato all’appartenenza religiosa – *casta* e *calidad*, la formula *géneros de gente* per quanto concerne il sedicesimo secolo riesce a restituire la complessità di una società “divided between different types of persons”<sup>79</sup> e come tale, quindi, relativamente al Cinquecento può essere utilizzata come una “collective reference for all socio-racial labels”<sup>80</sup> in grado di racchiudere al suo interno “ethno-geographic, ethno-religious, and

---

<sup>72</sup> Si veda R.D. Cope. *The limits of racial domination...*

<sup>73</sup> Cfr. R.C. Schwaller. *Géneros de Gente...* p. 27.

<sup>74</sup> Ivi.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>76</sup> Ivi.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>78</sup> Ivi.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>80</sup> Ivi.



socioeconomic differences and stereotypes.”<sup>81</sup> Infine, Schwaller ha giustamente osservato che questa formula, seppur non possa e non debba essere equiparata al concetto di razza biologizzante osservato nel precedente capitolo, rappresentò “an important developmental stage along the path to modern notions of race”<sup>82</sup> che condusse anche a forme di discriminazione istituzionalizzate<sup>83</sup> e talvolta razziste. Pertanto, dal momento che la periodizzazione di questa ricerca copre un arco temporale dal 1537 al 1650, nella seconda parte della tesi verranno impiegate sia la formula *género de gente*, nel solco della proposta tracciata da Schwaller – qualora riferita ai gruppi sociali nel sedicesimo secolo – sia le categorie di *raza* – quando utilizzata dai giudici per identificare le varie appartenenze religiose come emergono dai processi inquisitoriali oggetto di studio – di *casta* – sempre più diffuso dalla seconda metà del diciassettesimo secolo – o di *calidad*, qualora emerga nelle fonti utilizzate per questa ricerca sul processo di razzializzazione della società novoispana. Così, abbiamo visto come il vicereame della Nuova Spagna fosse caratterizzato da una società estremamente fluida e complessa che invece di divenire un ordine sociale costruito sulla base della presunta “dominazione razziale” operata dagli spagnoli, si stava componendo come “un mosaico miscelaneo di tonalità fenotipiche e disuguaglianze [...] a partire dall’intricata dinamica intersezione tra la nascita, la classe socio-economica, il rango sociale e il “sangue”, nella lotta per il riconoscimento e la posizione sociale.”<sup>84</sup> Questo reticolato di diversi *géneros de gente*, insieme all’ossessione per il lignaggio ereditato dalle tradizioni stabilite nella penisola iberica, aveva contribuito “all’accrescere dell’ansia per la purezza di sangue tra le élite coloniali”<sup>85</sup>, allargando la sfera di significato degli statuti di *limpieza de sangre*, lo vedremo tra poco, anche agli africani. Dal momento che i termini spagnoli *raza* e *casta* “referred to breed, species, and lineage, and could thus be used interchangeably to describe groupings of animals, plants, or humans”<sup>86</sup>, in Nuova Spagna e nell’America Spagnola più in generale, lo slittamento concettuale dei vocaboli verso la biologizzazione delle differenze fenotipiche si sarebbe

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>83</sup> *Ivi*.

<sup>84</sup> Cfr. V. Stolcke. “Meticci non si nasce... p. 405.

<sup>85</sup> *Ivi*.

<sup>86</sup> Cfr. M.E. Martínez. *Genealogical Fictions...* p. 161.

cristallizzato nella costruzione di un sistema razziale e razzializzato, conosciuto come il *sistema de castas*, reso famoso dal celebre genere artistico delle *pinturas de castas*.<sup>87</sup> Nell'arco del diciottesimo secolo, infine, il concetto di razza si sarebbe discostato dalla matrice religiosa che lo aveva invece caratterizzato sino a quasi tutto il diciassettesimo secolo, andando invece ad abbracciare semanticamente la nozione di *calidad* che insisteva molto di più di quella di razza, almeno fino alla sua scientificizzazione, sulle differenze fenotipiche e biologiche, piuttosto che sugli atteggiamenti e le appartenenze religiose.

#### 2.4 *Limpiezas de Sangre in Nuova Spagna*

Se precedentemente abbiamo osservato la nascita degli statuti delle *limpiezas de sangre* nella penisola iberica, in questo paragrafo, invece, andremo a vedere in che modo la nozione di purezza di sangue venne trasferita in Nuova Spagna. In particolare, il quinto capitolo di *Genealogical Fictions* intitolato “Nobility and Purity in the *República de Españoles*” è dedicato alla nascita e all’affermazione del concetto di purezza di sangue in Nuova Spagna.<sup>88</sup> Secondo Martínez, nei territori coloniali spagnoli l’utilizzo e la diffusione di questa nozione fu subito connesso “to the cultural politics of Spanish colonialism”<sup>89</sup> perché nell’atteggiamento millenaristico che contraddistinse il processo di conquista del Nuovo Mondo le Indie occidentali erano percepite come “a privileged space of purity”, una regione dove i vecchi cristiani “would make their faith flourish and the seeds of heresy would never sprout.”<sup>90</sup> Proprio perché solamente coloro che avevano acquisito una certificazione della propria *limpieza de sangre* riuscivano ad ottenere una

---

<sup>87</sup> Sulle *pinturas de castas* si vedano M.M. Carrera. *Imagining Identity in New Spain. Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*, Austin: University of Texas Press, 2003 e I. Katzew. *Casta Painting. Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*, New Haven and London: Yale University Press, 2004. Per approfondire la terminologia utilizzata nelle *pinturas de castas* si veda G. Aguirre Beltrán. *La población negra de México*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1972. (1946). In particolare, si veda la terza parte dello studio, chiamata *Premisas Biológicas*, in cui Beltrán analizza in serie le classificazioni *raciales*, *geográfica*, *colorida*, *eufemística* e *eruditas* costruite dagli spagnoli all’interno del *sistema de castas* della Nuova Spagna, pp. 153-194.

<sup>88</sup> *Ibidem*, pp. 123-141.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>90</sup> *Ivi*.

licenza di viaggio verso il Nuovo Mondo da parte della *Casa de la Contratación* di Siviglia – il che, almeno teoricamente, garantiva che solamente i vecchi cristiani fossero autorizzati a raggiungere i viceregni americani – nei territori coloniali la situazione relativa alle *limpiezas de sangre* era differente rispetto a quanto si era configurato sulla penisola iberica. Per esempio, in Nuova Spagna era richiesto che i membri del clero secolare fossero o discendessero dai vecchi cristiani, e all’inizio del diciassettesimo secolo gli ordini dei francescani e dei gesuiti richiesero che i nuovi aspiranti frati presentassero le loro *probanzas*.<sup>91</sup> Inoltre, due ulteriori spinte verso la crescita esponenziale delle richieste di *limpiezas de sangre* vennero da un lato dalla fondazione ufficiale del Sant’Uffizio dell’Inquisizione del 1571, che aprì il reclutamento di funzionari da dislocare sul territorio soggetto alla sua giurisdizione, e dall’altro lato dall’unione delle corone di Portogallo e Spagna tra il 1580-1640 che avrebbe portato ai timori della contaminazione derivata dalla diffusione nei territori americani spagnoli dei *cristãos novos* portoghesi.<sup>92</sup> In Nuova Spagna, secondo Martínez, dalla fine del sedicesimo secolo le nozioni iberiche di razza e impurezza iniziarono a essere utilizzate contro le persone di origine africana. Questa asserzione è supportata empiricamente dalla *limpieza de sangre* del 1599 di Cristóbal Ruiz de Quiroz, che affermava di discendere da una “clean caste and generation, without the race or mixture of Moors, mulattoes, blacks, Jews or the newly converted to the Holy Catholic Faith.”<sup>93</sup> Dal momento che la popolazione africana della Nuova Spagna – così come quella degli altri viceregni spagnoli – non era riconosciuta come vassalla del re di Spagna, e dato che la loro silenziosità scaturita dalla condizione originaria di schiavitù all’interno dell’ordinamento coloniale impediva che gli afrodiscendenti venissero formalmente riconosciuti come *vecinos* con il relativo status di purezza di sangue fu “easier for colonial institutions to include black blood as a source for impurity, which they began to do as of the late sixteenth century.”<sup>94</sup> Infatti, la nozione di impurità del sangue degli africani aveva radici ben più profonde, rinvenibili nel mito della maledizione di Cam. Nel suo studio sulle origini iberiche del

---

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>92</sup> *Ibidem*, pp. 134-135.

<sup>93</sup> *Ibidem*, pp. 163-164.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 221.

pensiero razzista americano,<sup>95</sup> James Sweet ha osservato come spagnoli e portoghesi avessero acquisito e adottato nel corso del tempo dai mori e in parte dagli ebrei che abitavano nella penisola iberica gli stereotipi negativi nei confronti delle popolazioni africane sub-sahariane. Nelle gerarchie costruite dai musulmani, argomenta Sweet, i neri occupavano ed erano relegati al livello più basso.<sup>96</sup> Questa supposta inferiorità degli africani era basata sull'interpretazione che era stata proposta della storia di Cam, rinvenibile all'interno dell'Antico Testamento della Bibbia. La *Genesis Rabbah*, testo ebraico databile intorno al 300-500 d.C, pose le basi dell'interpretazione della presunta maledizione lanciata da Noè nei confronti della discendenza di suo figlio Cam. Il racconto stabiliva che Cam, avendo colto il padre nella sua nudità dell'oscurità – ovvero in atteggiamenti correlati alla sessualità – fosse stato maledetto da Noè per non essersi coperto la vista e allontanato dalla scena. L'anatema proferito da Noè sanciva che, dal momento che Cam aveva impedito al padre “from doing that which is done in the dark [i.e., coitus]”, la discendenza di suo figlio sarebbe stata “ugly and black.”<sup>97</sup> Sweet riporta anche la versione della maledizione di Cam come venne interpretata in un secondo testo ebraico dell'ottavo secolo in cui venivano stabiliti alcuni stereotipi a partire dall'accentuazione di determinate caratteristiche fenotipiche associate agli africani subsahariani. Per completezza di informazione riportiamo il passaggio come trascritto da Sweet:

as for Ham, because he saw with his eyes the nakedness of his father, his eyes became red: and because he spoke with his mouth, his lips became crooked and because he turned his face the hair of his head and his beard became singed and because he did not cover his [father's] nakedness, he went naked and his prepuce became stretched, [all this] because all of God's retributions are commensurate to a transgression.<sup>98</sup>

In seguito, un'interpretazione musulmana proposta dallo storico persiano Tabari nel decimo secolo, avrebbe stabilito che i discendenti di Cam sarebbero stati per sempre

---

<sup>95</sup> Cfr. J.H. Sweet. “The Iberian Roots of American Racist Thought”, in *The William and Mary Quarterly*, Vol. 54, No. 1, 1997, pp. 143-166. Si vedano le pp. 145-150.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>97</sup> *Ivi*.

<sup>98</sup> *Ivi*.

schiavi, giungendo così a una sovrapposizione concettuale tra schiavitù e colore della pelle dei subsahariani. Con la legittimazione della maledizione di Cam,<sup>99</sup> la “blackness quickly became a metaphor for servitude” conducendo alla giustificazione di una “continued subjugation of black Africans.”<sup>100</sup> Come detto poco fa, nel corso del tempo gli spagnoli e i portoghesi acquisirono i vecchi stereotipi e pregiudizi sulle popolazioni subsahariane, che avrebbero funto da solida base su cui costruirne di nuovi, sia nella penisola iberica sia, come vedremo approfonditamente più avanti, in Nuova Spagna. A partire da queste premesse, dunque, non è sorprendente che nella società novoispana gli statuti della purezza di sangue venissero presto estesi agli africani *bozales* o *criollos* che popolavano il vicereame. Anche Javier Sanchiz ha osservato che lo strumento delle *limpiezas de sangre* funzionò in Nuova Spagna come un “mecanismo efectivo para excluir no sólo a los descendientes de judeoconversos [...] sino posteriormente a los nativos de América, y a los africanos y sus descendientes” formando quella “base ideológica de un sistema tanto de estratificación social jerárquico, como de valores.”<sup>101</sup> Tuttavia, la stessa Martínez ha osservato che “despite the early construction of slave and black antecedents as impure in colonial genealogical investigations, neither the state nor the Inquisition issued a formal statement regarding the practice” al punto che “people of African ancestry on both sides of the Atlantic” provò a reclamare per sé stessa “the category of Old Christian by defining it according to its original religious and genealogical terms.”<sup>102</sup> Nella seconda parte di questa tesi, a supporto di questa asserzione, vedremo che non solo gli africani, ma anche gli asiatici *chinos* avrebbero tentato di

---

<sup>99</sup> Per approfondire la questione della maledizione di Cam si vedano W. McKee Evans. “From the Land of Canaan to the Land of Guinea: The Strange Odyssey of the «Sons of Ham»”, in *The American Historical Review*, Vol. 85, No. 1, 1980, pp. 15-43; B. Braude. “The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods”, in *The William and Mary Quarterly*, Vol. 54, No. 1, 1997, pp. 103-142 e Id. “Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme”, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002/1, pp. 93-125.

<sup>100</sup> Cfr. J.H. Sweet. “The Iberian Roots”, p. 149.

<sup>101</sup> Cfr. J. Sanchiz. “La limpieza de sangre en Nueva España, entre la rutina y la formalidad”, in Böttcher, Nikolaus – Hausberger, Bernd – Herin Torres, Max S. *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2011, pp. 113-135, p. 119.

<sup>102</sup> Cfr. M.E. Martínez. *Genealogical Fictions...* p. 222.

reclamare questo status tramite la loro presunta discendenza dalle terre cristiane del mitico prete Gianni. Infatti, come ha osservato Martínez, il punto non è che gli spagnoli “never recognized individuals of African descent”, e in parte gli schiavi *chinos*, “as good Christians” quanto il fatto che “blacks did not have a collective legal status as free Christian vassals of the Crown of Castile, which shaped cultural codes about their place in the spiritual and sociopolitical order.”<sup>103</sup> Vedremo infatti, nell’ultimo capitolo della tesi, come alcuni schiavi fuggitivi cercarono di ottenere l’approvazione monarchica per la fondazione di un villaggio di neri liberi, richiedendo tra l’altro l’esplicito riconoscimento del loro status di vassalli del re. In ogni caso, verso la fine del diciassettesimo secolo la crescita esponenziale del sistema schiavistico delle piantagioni insieme al parallelo processo di razzializzazione e di diffusione di stereotipi e pregiudizi sempre più tendenti alla biologizzazione delle differenze avrebbero reso le possibilità di riuscita di queste richieste sempre più limitate. Infine, all’inizio del Settecento “the assumption that black ancestry was incompatible with the status of *limpieza de sangre* was firmly in place and operating in a host of institutions across central Mexico.”<sup>104</sup> Così, risulta evidente che il diciassettesimo secolo venne a configurarsi come il secolo di transizione da un concetto di razza ancora saldamente legato a una percezione di appartenenza puramente religiosa in direzione di una connotazione sempre più attenta alle differenze fenotipiche e biologiche. Martínez ha dimostrato che all’inizio del diciottesimo secolo gli spagnoli erano giunti a collegare la nozione di *limpieza de sangre* anche all’apparenza fisica.<sup>105</sup> Nel corso del Seicento, dunque, il concetto di purezza del sangue, insieme alla nozione di razza, in Nuova Spagna aveva compiuto un percorso che “from being mainly associated with having Old Christians ancestry” lo aveva condotto “to being connected to whiteness”<sup>106</sup> attraverso un processo di secolarizzazione che era stato definitivamente portato a compimento durante il secolo dei lumi.

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>105</sup> *Ibidem*, pp. 223-224.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 224.

## 2.5 Conclusioni: questioni di razza in Nuova Spagna tra sincronia e diacronia

Alla luce di quanto osservato in questo capitolo in relazione alla diffusione del concetto di razza nel mondo spagnolo e in particolare quello novoispano, quindi, bisogna rivalutare l'importanza che il diciassettesimo secolo in particolare ebbe nella creazione di quegli stereotipi e pregiudizi che sarebbero serviti da basi ideologiche per la teorizzazione delle ideologie razziali e razziste del diciottesimo e diciannovesimo secolo. Proctor ha osservato che nella seconda metà del Seicento, in seguito alla rottura dell'unione dinastica tra Portogallo e Spagna del 1640 che aveva interrotto il flusso regolare d'importazione di schiavi tramite l'*asiento* concesso ai mercanti portoghesi, avvennero in particolare tre cambiamenti all'interno della popolazione di origine africana nella Nuova Spagna che influenzarono e modificarono il contesto della schiavitù e della popolazione afro-messicana. In primo luogo, “the African presence in New Spain waned and creoles achieved majority status following the end of the regular slave trade.”<sup>107</sup> In secondo luogo, “free Afro-Mexicans achieved numerical superiority over slaves, although the exact timing of this transition is not entirely clear”<sup>108</sup> e infine, terzo cambiamento, negli ultimi decenni del diciassettesimo secolo “mulattoes had become a majority within the Afro-Mexican population, slave and free.”<sup>109</sup>

Questa tesi dottorale nella seconda parte che si dipana lungo l'arco di cinque capitoli in cui si analizzano i casi studio individuati nei fondi documentari dell'archivio nazionale messicano vorrebbe quindi tentare di fornire una risposta all'emergenza fatta presente da Martínez della necessità di riconsiderare la rilevanza del Seicento “in various areas of social and intellectual life”<sup>110</sup> della Nuova Spagna. Analogamente, nei prossimi capitoli si cercherà di rispondere all'invito di Tonio Andrade a “bring alive, just for a few pages, some of the people who inhabited [the structures and processes of world history].”<sup>111</sup>

---

<sup>107</sup> Cfr. Proctor, Frank Trey. “*Damned Notions of Liberty*”. *Slavery, Culture, and Power in Colonial Mexico, 1640-1769*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010, p. 60.

<sup>108</sup> Ivi.

<sup>109</sup> Ivi.

<sup>110</sup> Cfr. M.E. Martínez. *Genealogical Fictions...* p. 268.

<sup>111</sup> Cfr. T. Andrade. “A Chinese Farmer, Two African Boys, and a Warlord: Toward a Global Microhistory”, in *Journal of World History*, Vol. 21, N° 4, pp. 573-91, 2010, p. 591.

Infatti, “there are stories out there waiting to be told, traces in the archives that can provide individual perspectives on the great historiographical issues”<sup>112</sup> come lo è, alla luce delle urgenze della contemporaneità, la necessità di comprendere il funzionamento e lo sviluppo del concetto di razza. Tuttavia, una delle grandi sfide dell’approccio microstorico consiste nel “degree of generalization that can be drawn from single case-studies.”<sup>113</sup> Accentuando la narrazione delle soggettività degli afromessicani, schiavi o liberi, attraverso la ricostruzione di fonti quali processi, testimonianze e denunce raccolte all’interno dei volumi del Sant’Uffizio dell’Inquisizione messicana, la presente tesi dottorale tenta di mettere in dialogo la sfera del micro con i processi e le strutture che diedero vita alla mondializzazione con la connessione irreversibile<sup>114</sup> di tutte le aree del mondo allora conosciuto. In questo senso, dunque, sebbene Trivellato ritenga che la “microhistory takes a synchronic approach by choice and by necessity” perché generalmente è “more interested in (and more suited to) uncovering the interconnection between multiple phenomena than identifying causal processes of change over time”<sup>115</sup>, questo elaborato dottorale cercherà di porre le singole storie individuali in relazione con la più ampia storia diacronica del mutamento del concetto di razza. Questo approccio non risponde tanto alla volontà di proporre una storia generale a partire dalla somma di tante piccole storie, quanto al tentativo di gettare luce sullo sviluppo della nozione di razza dalla sua apparizione sino alla contemporaneità nel più ampio processo diacronico, attraverso l’individuazione di particolari momenti sincronici. Questi spazi di osservazione ci vengono forniti dalle storie individuali afromessicane che ebbero luogo all’interno della periodizzazione di questa ricerca e che sono in grado di restituire una dettagliata fotografia panoramica sul processo di razzializzazione della società della Nuova Spagna. Il percorso di ricerca di questa tesi partirà con il prossimo capitolo dalla rivolta degli schiavi di Città del Messico del 1537, una sollevazione che fu in grado di scuotere i timori

---

<sup>112</sup> Ivi.

<sup>113</sup> Cfr. F. Trivellato. “Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History?”, in *California Italian Studies*, Vol. 2, N° 1, 2011, p. 1.

<sup>114</sup> Si veda S. Gruzinski. *Les quatre parties du monde. Histoire d’une mondialisation*, Paris: Editions de la Martinière, 2004. R. Valladares. «Por toda la Tierra». *España y Portugal: globalización y ruptura (1580-1700)*, Lisboa: Centro de História d’Aquém e d’Além-Mar, 2016. G. Marcocci. *Indios, cinesi, falsari. Le storie del mondo nel Rinascimento*, Bari: Laterza, 2016.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 5.



degli spagnoli e favorire, in risposta alla paura della cospirazione africana, la creazione di stereotipi e pregiudizi su cui basarsi per discriminare la popolazione afro-messicana con argomenti sempre più convincenti e basati sulla realtà che il *género de gente* degli spagnoli percepiva come la più legittima e ammissibile, ovvero quella coloniale in cui gli africani erano per lo più ridotti a schiavi e mercificati.

### 3. «Yo me hallaría el más confuso del mundo». Antonio de Mendoza e la cospirazione nera del 1537\*

Il 10 dicembre del 1537 Antonio de Mendoza, primo viceré della Nuova Spagna, inviò una lettera all'imperatore Carlo V inerente alle politiche di *buen gobierno* (buon governo) del vicereame.<sup>1</sup> Tra le diverse questioni relative all'amministrazione coloniale, il viceré dedicava un dossier di quattro pagine al racconto di un complotto di ribellione contro il vicereame e contro i padroni spagnoli ordito dagli africani che già allora vivevano a Città del Messico. In questa lettera Mendoza, facendo trasparire un tono decisamente preoccupato, riportava che

A 24 del mes de septiembre pasado tuve aviso de como los negros tenían elegido un Rey, y concertado entrellos de matar á todos los españoles, y alzarse con la tierra, y que los indios eran tambien en ello; y por ser el que me lo habia venido á decir un negro dellos, no le dí mucho crédito, mas de procurar secretamente de saber si era verdad. Y mientras esto se hacia, mandé á algunos de mi casa que se fuesen de noche, y estuviesen entre los indios escondidos sin que dellos fuesen sentidos, y mirasen si habia alguna novedad, y habiéndola, vienesen á dar mandado dello. Porque como yo lo sabia, aunque no lo habia creído, no quise estar desapercibido, para si por ventura fuese verdad, y sintiesen ellos que lo sabia, y quisiesen venir sobre nosotros. Y estando la cosa así, con las diligencias que hice, vine á hallar algun rastro; y luego á la hora hice prehennder al que estaba elegido por Rey y á los más principales que se pudieron haber, y dí mandado dello á las minas y á los pueblos que aquí hay de

---

\* Una versione preliminare di questo capitolo è stata presentata nel panel "Defining Loyal Subjects and its Impact on Colonial Rule" nell'arco del congresso LASA 2018 tenutosi a Barcellona dal 23 al 26 maggio 2018. Ringrazio quindi i miei colleghi panelists Judith Mansilla e Adrian Alzate, il discussant David Sartorius, così come Marcella Hayes, Chloe Ireton e James Almeida per i loro preziosi commenti, domande, consigli e spunti di riflessione.

<sup>1</sup> Archivo General de Indias (D'ora in avanti AGI), Patronato, 184, R. 27. Dos Cartas a la Emperatriz de Antonio de Mendoza: 1ª notificando que viene a España Cabeza de Vaca y Francisco Dorantes, que se habían escapado de la armada de Pánfilo de Narváez, a hacer relación de lo que en ella sucedió; 2ª, tratando de asuntos de buen gobierno, justicia y Real Hacienda de Nueva España. 1537.

españoles, para que estuviesen sobre aviso y tuviesen á buen recaudo los negros que en cada parte destas hubiese; y así se hizo.<sup>2</sup>

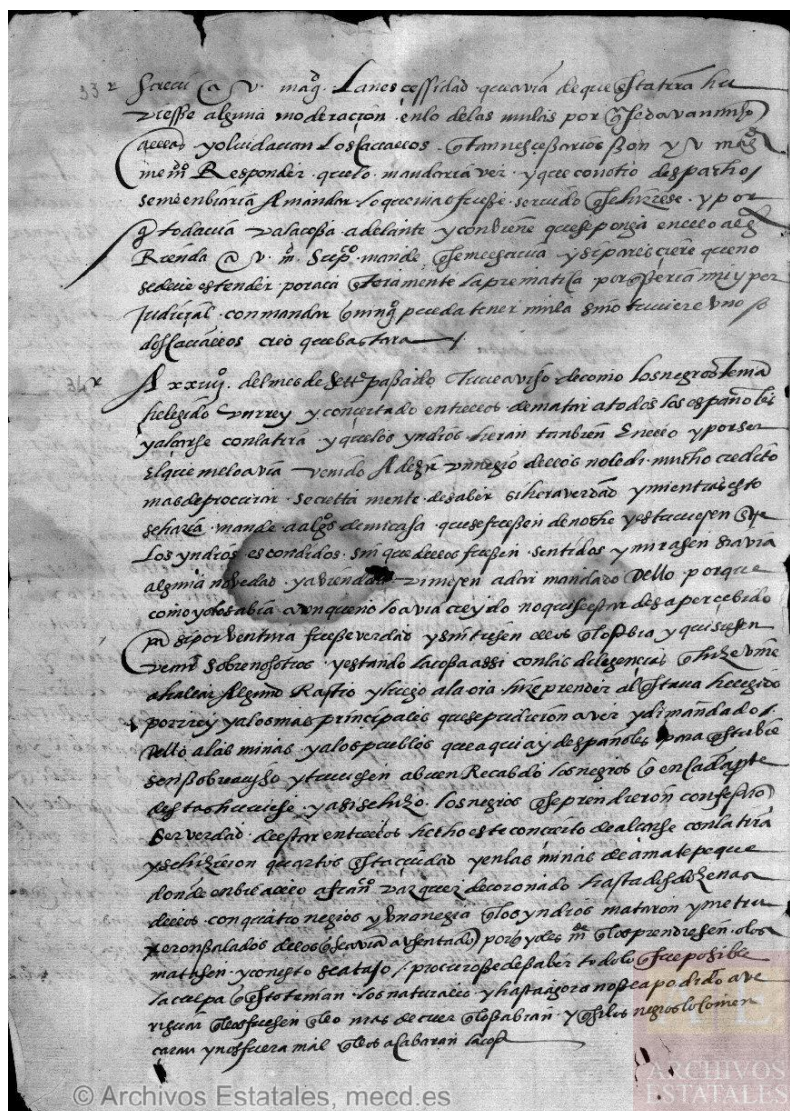


Figura 3. AGI, Patronato, 184, R. 27. Dos Cartas a la Emperatriz de Antonio de Mendoza: la notificando que viene a España Cabeza de Vaca y Francisco Dorantes, que se habían escapado de la armada de Pánfilo de Narváez, a hacer relación de lo que en ella sucedió.

Nel settembre del 1537 gli africani avevano eletto un re, scegliendone uno tra di loro, e avevano preso la decisione di ribellarsi al regime di schiavitù, uccidendo tutti gli spagnoli residenti a Città del Messico con l’obiettivo di assumere e impadronirsi del potere politico. Sembrerebbe inoltre che anche alcuni indios facessero parte del gruppo che

<sup>2</sup> AGI, Patronato, 184, R. 27.

aveva organizzato il complotto ribelle. Dato che la soffiata al viceré era arrivata da una “spia” afromessicana all’interno del gruppo, inizialmente Mendoza si dimostrò riluttante a crederci. Tuttavia, per non farsi trovare impreparato nell’improbabile eventualità di un vero complotto, il viceré impartì l’ordine a “qualcuno della sua casa” – servi o schiavi – di recarsi di nascosto durante la notte tra gli indios, senza farsi vedere, per osservare se ci fossero movimenti minacciosi per l’incolumità degli spagnoli. Qualora ci fossero state delle novità in tale direzione, proseguiva Mendoza, le sue spie sarebbero dovute tornare rapidamente ad avvertirlo. Avendo così verificato l’esistenza della trama ribelle, il viceré ordinò la cattura del re afromessicano eletto e degli altri leader della rivolta. Inoltre, Mendoza decise anche di inviare comunicazioni ai vari spagnoli residenti in tutte le miniere, città e villaggi della Nuova Spagna per avvisarli del complotto e avvertirli di prestare estrema attenzione alle azioni e al comportamento degli africani. A questo provvedimento, il viceré fece seguire anche una violenta reazione immediata nei confronti di coloro che avevano ordito la ribellione. Infatti, nella lettera inviata a Carlo V si può leggere che

Los negros, que se prendieron, confesaron la verdad de estar entrellos hecho este concierto de alzarse con la tierra; y se hicieron cuartos, en esta ciudad y en las minas de Amatepeque, dónde envié á ello á Francisco Vazquez de Coronado, hasta dos docenas dellos, con cuatro negros y una negra, que los indios mataron y me trujeron salados, de los que se habian ausentado, porque yo les mandé que los prendiesen ó los matasen; y con esto se atajó.<sup>3</sup>

Antonio de Mendoza riportò che gli africani avevano ammesso le loro responsabilità nella creazione di un piano di ribellione contro gli spagnoli. Legittimato dalle indagini e dall’aver portato a galla la verità, il viceré emise il suo verdetto di giustizia ordinando che i colpevoli venissero squartati. In seguito alla sentenza, ventiquattro uomini furono squartati e il re degli africani impiccato nella piazza centrale di Città del Messico. Inoltre, Mendoza ordinò che le stesse contromisure venissero applicate anche nei pressi delle miniere di Amatepec, dove il viceré aveva inviato lo spagnolo Francisco Vázquez de Coronado per assolvere questo compito. Le miniere di Amatepec, allora, formavano parte

---

<sup>3</sup> AGI, Patronato, 184, R. 27.

insieme a Metlatepec e Hueyxagualco dell'*encomienda*<sup>4</sup> del conquistador Juan de Salcedo. Salcedo era stato anche il fondatore delle miniere reali in quest'area dato che "silver mining began at Amatepec perhaps in 1531, and within a few years there was a growing colony of Spanish miners and both Indian and Negro slaves."<sup>5</sup> In compagnia di Coronado, aveva preso parte alla spedizione nei pressi delle miniere di Amatepec anche un gruppo di indigeni. Questi ultimi trovarono, catturarono e uccisero squartando cinque schiavi fuggitivi, di cui quattro uomini e una donna. Gli indigeni decisero di mettere sotto sale i cadaveri degli africani per preservarli dalla putrefazione e riuscire così a portarli e consegnarli al viceré ancora riconoscibili. Tuttavia, Mendoza non fu in grado di accertare il potenziale ruolo ricoperto da altri indigeni nell'organizzazione del complotto. Scriveva infatti che

Procuróse de saber, todo lo que fué posible, la culpa que en esto tenían los naturales; y hasta agora, no se ha podido averiguar aquellos fuesen en ello, mas de creer que lo sabían, y que si los negros lo comenzaron, nos fuera mal aquellos acabarán la cosa.<sup>6</sup>

Antonio de Mendoza tentò di fornire anche due motivazioni per cui gli schiavi africani avevano avuto la "sfrontatezza" di provare ad organizzare la ribellione:

Tiénesse por cierto que dió atrevimiento á estos negros para querer hacer este levantamiento, lo uno, las guerras y nesciedades que Vuestra Magestad tiene, porque de allá todo se escribe más particularmente de lo que seria necesario, y viene á notiçia de los negros y de indios, sin que se les encubra nada; y lo otro, el tardar en esta coyuntura tanto los navios como agora, que no dejó de ser harta parte para ello, a causa que un fraile dijo que en diez años no habia de venir navio de España, aunque él dice que se lo levantaron. Y no me maravillo de lo que querian hacer los negros,

---

<sup>4</sup> L'*encomienda* era un'istituzione giuridica spagnola di origine medievale che venne trapiantata anche nel Nuovo Mondo, dove prevedeva l'assoggettamento di un gruppo di indios a un *encomendero* spagnolo, il quale, in cambio della riscossione dei tributi e della manodopera lavorativa degli indios, avrebbe provveduto per la loro difesa e la loro cristianizzazione.

<sup>5</sup> Cfr. P. Gerhard. *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972, pp. 267-270.

<sup>6</sup> AGI, Patronato, 184, R. 27.

porque aún los españoles quieren mostrar y dar á entender la necesidad que dellos se tiene, aunque todo esta muy saneado. Vuestra Magestad debe mandar ordinariamente vengan navios, por manera que a menudo se sepa de allá; porque será mucha parte para que todos estén alegres y la tierra en más contentamiento y sosiego.<sup>7</sup>

Da un lato, il viceré sosteneva che le guerre e i problemi che Carlo V stava affrontando in Europa avevano instillato coraggio negli schiavi africani. Infatti, chiunque nel vicereame scriveva e parlava di questi argomenti senza alcun genere di filtro e le notizie dunque raggiungevano facilmente e rapidamente gli africani e gli indigeni. Dall'altro lato, Mendoza suggeriva che i lunghissimi ritardi nell'arrivo di navi cariche di rifornimenti dalla Spagna fossero stati un altro fattore influente per l'organizzazione del complotto di ribellione. Mendoza raccontò a Carlo V che a Città del Messico girava voce che un frate avesse detto agli schiavi africani che nessuna nuova nave sarebbe giunta ad attraccare nel porto di Veracruz nelle coste della Nuova Spagna almeno per i dieci anni successivi. Oltre a ciò, il viceré sosteneva anche che non era troppo sorpreso dalle intenzioni rivoltose degli africani dal momento che gli schiavi avevano compreso la condizione mentale di ansia che toccava gli spagnoli che vivevano a Città del Messico. Per tutta questa serie di ragioni, Mendoza suggerì a Carlo V che questi comandasse il regolare invio di navi spagnole verso il vicereame con il doppio fine di rendere i residenti della Nuova Spagna "felici" e quelle nuove terre "calme". Inoltre, la situazione stabilitasi in seguito al complotto portò il viceré a chiedere all'imperatore di sospendere temporaneamente l'invio di nuovi schiavi neri verso la Nuova Spagna:

Visto esto, y que con no haber muchos negros esta tierra, querian intentar tan gran liviandad, me pareció de escrebir a Vuestra Magestad que por agora cesase de mandar enviar acá la cantidad de negros que tengo escrito que se envien; porque habiendo mucha, y sucediendo otra cosa como esta, podríannos poner en mucho trabajo y la tierra en términos de perderse.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> AGI, Patronato, 184, R. 27.

<sup>8</sup> AGI, Patronato, 184, R. 27.

Tuttavia, Mendoza non sapeva se sarebbe stato nuovamente in grado di fronteggiare un'altra simile minaccia oppure no. Nel caso in cui un numero maggiore di schiavi africani avesse deciso di organizzare segretamente una nuova ribellione, le terre della Nuova Spagna sarebbero state sottoposte a un reale e grave pericolo. Al fine di non trovarsi impreparato in tali potenziali circostanze, il viceré decise quindi di redigere un registro delle armi e dei cavalli che gli spagnoli di Città del Messico possedevano:

Deste levantamiento de los negros, resultó que hice hacer alarde, para más despertar la gente y saber el adereszo de armas y caballos que cada uno tenia, y halláronse hasta seiscientos y veinte caballo: destos serían utiles, para poder servir, los cuatrocientos cincuenta dellos bien en órden, y otros tantos de pié bien adereszados, sin otros muchos que, por indisposiçion y otros impedimientos justos, dejaron de salir.<sup>9</sup>

In conseguenza del suo censimento, Mendoza fu in grado di certificare la presenza di circa seicentoventi cavalli, dei quali quattrocento-cinquanta disponibili per un uso di natura militare. A causa di questa scarsità di risorse per combattere, il viceré ricordò a Carlo V che, in una sua lettera precedente a quella del dicembre del 1537 oggetto di studio di questo capitolo, aveva già richiesto ufficialmente la spedizione di un carico di armi dalla Spagna, ma che fino a quel momento ancora non era giunto nulla in Nuova Spagna:

Los dias pasados escribí a Vuestra Magestad la nescesidad que habia de traerse armas á esta tierra, y envié un memorial de las que me parecia que debian ser; y Vuestra Magestad me mandó responder que lo habia comitado á los oficiales de Sevilla, para aquellos lo cumpliesen. Hasta agora no ha venido nada, y aquí hay muy pocas; y sino fuera por las que escribí a Vuestra Magestad que habia hecho comprar en la Veracruz para enviar al Perú, que las dejé de enviar por ver que la saca dellas, de los que allá iban y de otros que las llevaban por su interese, era grande, no hubiera casi ningunas. Y si este levantamiento de los negros fuera adelante, yo me hallára el más confuso del mundo, por la falta que habia de armas para resistillos. A Vuestra Magestad suplico mande que con toda brevedad se me envien, pues la nescesidad de ellas es tan grande; y que la cantidad sea al doble de lo que por el memorial tengo

---

<sup>9</sup> AGI, Patronato, 184, R. 27.

pedido; y que asimismo se me mande enviar doscientos ó trescientos quintales de salitre para pólvora, porque lo que acá se saca es muy poco, y hácese á mucha costa.<sup>10</sup>

Antonio de Mendoza sosteneva enfaticamente che nel caso in cui si fossero verificate altre rivolte si sarebbe sentito “l’uomo più confuso del mondo” a causa dell’assenza di armi con cui poter resistere alla ribellione degli schiavi africani. Inoltre, in risposta alla minaccia posta dal complotto, il viceré suggerì anche la costruzione di un forte nella *calle de Tacuba* la cui funzione sarebbe stata quella di assicurare la gestione della pubblica sicurezza della città e del vicereame:

Visto lo que a sucedido de los negros y algunas cosas que la persona siente, me parece que lo que conviene al servicio de Vuestra Magestad, es que en la calzada de Tacuba se haga una casa fuerte, en que haya aposentos para el Presidente y oydores, y para la fundicion y oficiales y para casa de moneda, y al un cabo un apartamento, que sea más fuerte, para el Alcayde, donde se tengan municiones y artilleria y alguna copia de bastimentos de trigo y maiz. Y esta casa se podrá hacer con los nueve mill pesos que el Marqués tiene rescibidos por esta casa, y con que Vuestra Magestad dé el maiz de Tezcuco y Otumba y de otros lugarejos que hay diez leguas á la redonda desta ciudad, que están en cabeza de Vuestra Magestad, para que dello se dé de comer a los indios que anduvieren en la obra. Porque con esto creo yo que se hará una casa muy buena e importante, asi para lo que conviene á la seguridad de toda la ciudad, por estar en la salida principal, como para lo que toca á Vuestra Magestad y á su hacienda. Y á no gastar una suma tan grande de dineros, como costarian estas tiendas y casa, ó si se hubiese de tomar la que el Marqués tiene, que la prescia en sesenta mill castellanos, Vuestra Magestad envíe á mandar lo que se servido que se haga; que á lo que yo entiendo y desta alteracion pasada he colegido por mejor tengo y más conviniente al servicio de Vuestra Magestad hacer la casa y fortaleza que digo, en la calzada, que nada destotro.<sup>11</sup>

Mendoza propose la *calzada* di Tacuba, la via d’uscita principale di Città del Messico, come il luogo migliore e più sicuro per la costruzione di un quartier generale. Questa

---

<sup>10</sup> AGI, Patronato, 184, R. 27.

<sup>11</sup> AGI, Patronato, 184, R. 27.



costruzione fortificata, nelle intenzioni del viceré, avrebbe dovuto prevedere camere da letto per tutte le autorità reali residenti a Città del Messico, così come depositi per immagazzinare munizioni, armi, grano e mais. La richiesta di Mendoza di costruire un forte giunse a Carlo V come la necessità di implementare le misure di pubblica sicurezza per la capitale del vicereame. In relazione a questa richiesta, bisogna anche osservare e riportare che il documento *Interrogatorio preparado por Antonio de Mendoza para la visita que se le hizo del 1547* rende evidente che la proposta del viceré fu con molte probabilità resa solamente più impellente dal complotto ordito dagli schiavi africani. Mendoza, infatti, in una lettera inviata a Carlo V nel dicembre del 1535 quando era da poco giunto in Nuova Spagna, così come in una seconda lettera del gennaio 1537 aveva già ripetutamente portato all'attenzione dell'imperatore la necessità di una fortificazione a Città del Messico.<sup>12</sup> Tuttavia, il punto contenuto nell'*Interrogatorio* rivela che nel 1547, dodici anni dopo la prima richiesta di autorizzazione, sia l'imperatore sia il Consiglio delle Indie stavano ancora riflettendo se questa potesse essere conveniente ai fini di assicurare l'attuazione di politiche di *buen gobierno* in Nuova Spagna. Inoltre, lo stesso *Interrogatorio* rende manifesto che il forte non era stato ancora costruito nonostante da un lato i timori degli spagnoli di nuove rivolte di schiavi, e dall'altro lato le istruzioni date al viceré prima di partire nel 1535 per la Nuova Spagna. Le *instrucciones* consegnate ad Antonio de Mendoza nell'aprile del 1535, infatti, stabilivano che, una volta giunto nella capitale novoispana, avrebbe dovuto valutare se la costruzione di una casa fortificata nella *calzada* di Tacuba potesse risultare utile e opportuna alla sicurezza e alla nobilitazione di Città del Messico.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Cfr. L. Hanke – C. Rodríguez. *Los virreyes españoles en América durante el Gobierno de la Casa de Austria*, México. Peru. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1976, 7 vls, Vol. 1, p. 63. “Item, si saben que el virrey tiene consultado con S. M. Sobre si conviene hacer fortaleza en esta ciudad o no, como S. M. lo mandó por un capítulo de instrucción, como parece por tres cartas misivas de dicho virrey, una hecha en diciembre de 1535, y las dos de enero y diciembre de 1537.”

<sup>13</sup> Cfr. L. Hanke – C. Rodríguez. *Los virreyes españoles...* p. 30. “Me ha sido hecha relación, por parte de la ciudad de México, que conviene a nuestro servicio y seguridad y noblecimiento de ella, que mandásenos proveer que las atarazanas, que es fortaleza de la ciudad, se mude de donde al presente está, y se haga en la calzada de Tacuba, porque al tiempo que se hizo en la parte donde ahora está fue causa que todo era por allí agua para el efecto de los bergantines, y que ahora estaba seco, de manera, que aunque los bergantines hubiesen de servir, no había agua por donde entrasen ni saliesen sin mucho trabajo, y que para ello estaría

La narrazione di Mendoza degli eventi relativi al complotto degli schiavi africani termina qui ma ci fornisce comunque tre punti meritevoli di ulteriore approfondimento e considerazione. Dopo la contestualizzazione della cospirazione attraverso una discussione di fonti primarie e secondarie, nel prosieguo di questo capitolo verrà proposta l'analisi dei tre elementi. Il primo può essere identificato nella necessità di gettare luce su nuovi aspetti della rivolta degli schiavi africani. La progressiva comparsa di quello che chiameremo il "topos" del re degli africani aiuta anche a rivelare il secondo punto. Questo è costituito dal "paradosso degli spagnoli", caratterizzato da una sensazione di isolamento e dalla dicotomia paura-bisogno in relazione alla rilevante presenza di schiavi africani in Nuova Spagna. Il terzo e ultimo punto concerne la nozione di lealtà tra soggetti coloniali, a partire sempre dalle osservazioni scaturite dal progetto di ribellione degli schiavi.

---

en mejor parte y más cercana a la tierra firme haciéndose en la calzada de Tacuba; y que estando allí, sería parte para defender dicha calzada y estaría libre de los naturales cuando algún bullicio hubiese, y que dicha calzada era la que más convenía que estuviere guardada; y que así era necesario que la fortaleza se hiciese grande y fuerte, para que en ella hubiese casa de munición de armas; y que asimismo convenía, y era necesario, que en las otras calzadas de ella se hiciese, en cada una, una fuerza en que pudiese haber algunos tiros de artillería para defensa de ellas, porque cada y cuando conveniese entrar y salir por dichas calzadas se pudiese hacer; y que asimismo convenía que la ciudad se cercase de muro aquello que se señalase por población de los españoles, porque estaba claro que, estando cercado, tendría más defensa y seguridad; y mandásenos comprar y proveyésemos como siempre hubiese armas en la ciudad de todo género, y casa, y munición de ello, porque así convenía para la seguridad de aquella tierra.”



Figura 4. Ritratto di Don Antonio de Mendoza, primo viceré della Nuova Spagna. Artista anonimo.

### 3.1 *La cospirazione africana del 1537: le fonti primarie*

Ad uno sguardo superficiale esistono solamente due documenti in spagnolo risalenti al sedicesimo secolo che si riferiscono esplicitamente alla presunta rivolta africana del 1537. Il primo è la già menzionata lettera inviata da Antonio de Mendoza a Carlo V nello stesso anno del complotto per “impadronirsi della terra”<sup>14</sup> che è stata oggetto d’analisi sino ad ora. Il secondo documento, invece, è la *Historia de Tlaxcala* scritta attorno al 1591 da Diego Muñoz Camargo, nato nel 1529 da madre indigena e da padre spagnolo e passato alla storia come uno dei primi cronisti in lingua spagnola della città di Tlaxcala. Nella sua *Historia* il cronista *mestizo* affermava che

Durante el felice Gobierno del Virrey D. Antonio de Mendoza, se descubrió una rebelión que intentaron hacer los negros esclavos de los españoles, para lo cual habían convocado á los indios de Santiago Tlaltelolco y México, la cual rebelión destruyó otro negro. Averiguada jurídicamente, se procedió contra los culpados é hizo justicia en ellos, quedando la tierra sosegada por muchos años, hasta que ovo otra rebelión más peligrosa si pasara adelante, [...] y cuyos culpados ansimismo fueron castigados, y justiciados con mucho rigor los convocadores deste motín, y muchos de esta liga y conjuración se fueron huyendo de esta tierra al Perú, que se hallaba en aquella sazón alzada por Gonzalo Pizarro y Francisco de Carbajal su Maestre de Campo, aunque de estos que se iban huyendo se prendieron muchos de ellos por los caminos por donde iban, como fué en Tehuantepeque<sup>15</sup> y Huaxacac.<sup>16</sup> Los caudillos de esta rebelión y alzamiento fueron un Juan Román oficial de Colecta, un Juan Vanegas y un italiano: los tres fueron justiciados en la Ciudad de México, confesando el delito que habían cometido è intentado hacer, lo cual pasó el año de 1549.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> AGI, Patronato, 184, R.27. “alçarse con la tierra.”

<sup>15</sup> Tehuantepec. Questa provincia nella zona sud orientale di Oaxaca “comprised the Pacific side of the isthmus together with headwaters of the Coatzacoalcos river”. Peter, Gerhard. *A Guide*, pp. 264-267.

<sup>16</sup> Il nome indica la città odierna di Oaxaca.

<sup>17</sup> Cfr. D. Muñoz Camargo. *Historia de Tlaxcala. Publicada y anotada por Antonio Chavero*, México: Oficina Tip. de la Secretaria de Fomento, 1892, pp. 264-265.

La menzione da parte di Muñoz Camargo di una seconda rivolta condotta da un gruppo così poco comune – tra cui, appunto, un italiano – è utile almeno per due motivi. Da un lato, la storiografia ha appurato che negli anni quaranta del Cinquecento ci furono almeno altre due ribellioni di schiavi in Nuova Spagna.<sup>18</sup> Il fatto che un uomo di Tlaxcala<sup>19</sup> come Muñoz Camargo si riferisse solamente al complotto del 1537 e alla ribellione del 1549 potrebbe significare che queste furono le più pericolose, almeno nel modo in cui vennero percepite dagli spagnoli della Nuova Spagna e probabilmente anche dalla crescente popolazione di origine meticcia. Questa constatazione ci porterebbe a considerare la rivolta, o per lo meno la sua cospirazione, come effettivamente reale e non come un'invenzione del viceré. Muñoz Camargo, infatti, probabilmente aveva conosciuto e vissuto personalmente gli eventi del settembre 1537 dato che, nel medesimo periodo, viveva nella corte vicereale in qualità di protetto di Antonio de Mendoza. Nel 1538 il viceré aveva incaricato Muñoz Camargo come responsabile dell'insegnamento delle pratiche cristiane agli indigeni nel suo palazzo.<sup>20</sup> Dall'altro lato, la stessa menzione del cronista meticcio aiuta a comprendere meglio il modo in cui Mendoza agì per affrontare la costante minaccia di ribellioni. L'utilizzo della parola *ansimismo* significa che probabilmente il viceré reagì alla stessa maniera in entrambe le situazioni, assicurando alla giustizia i responsabili delle cospirazioni, ponendo termine ai complotti e pacificando le terre con lealtà nei confronti della corona spagnola che rappresentava orgogliosamente nel Nuovo Mondo.

Oltre alle fonti in spagnolo, poi, un terzo documento cinquecentesco si riferisce agli eventi del 1537. Stiamo parlando del Codex Telleriano-Remensis, un documento pittorico di epoca coloniale conservato oggi a Parigi presso la Bibliothèque Nationale de France i cui annali pittorici dimostrano che gli storici indigeni riportarono nelle loro opere la memoria della reazione del viceré Mendoza alla minaccia rivolta posta dagli schiavi africani a

---

<sup>18</sup> Cfr. J.C. Bristol. *Christians, Blasphemers, and Witches: Afro-Mexican Ritual Practice in the Seventeenth Century*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007, p. 77.

<sup>19</sup> Tlaxcala. "Because of their loyalty in the Conquest, the Tlaxcalans for years enjoyed a special status and were not given in private encomienda, being considered wards of the king of Spain." Peter, Gerhard. *A Guide*, pp. 324-327.

<sup>20</sup> Cfr. J.P. Tardieu. *Resistencia de los negros en el virreinato de México. Siglos XVI-XVII*, España: Iberoamericana, Vervuert, 2017, p. 216.

Città del Messico. Il codice, nella sua sezione annalistica riguardante i primi anni di vita della Nuova Spagna, riporta, in relazione all'anno 6 Casa (1537) per il quale si registra anche un forte terremoto, l'illustrazione di un uomo africano impiccato in cima a una piattaforma azteca, recante tra le mani una croce cristiana.<sup>21</sup> Non c'è alcun dubbio sul collegamento tra questa illustrazione e il complotto degli schiavi africani del 1537. Infatti, una glossa in spagnolo proveniente dalla penna del frate domenicano Pedro de los Rios esplicita il significato del disegno dipinto dallo storico indigeno:

Este año de seis casas y de 1537 se quisieron alçar los negros en la ciudad de mexico a los quales ahorcaron los ynvectores dello.

Anche il Codex Vaticano A, copia italiana del Telleriano-Remensis conservata presso la Biblioteca Apostolica Vaticana riporta la stessa illustrazione, ma in questo caso senza glossa.<sup>22</sup> Il codice fornisce dunque a tutti gli effetti un'ulteriore prova della violenta repressione del complotto ordito dagli afromessicani. Non è questa la sede dove soffermarsi sull'analisi della percezione che gli indigeni ebbero degli eventi del 1537, sebbene l'approfondimento di questo aspetto sarebbe particolarmente interessante e potrebbe altresì arricchire di ulteriori dati e riflessioni la ricostruzione degli avvenimenti settembrini.<sup>23</sup> Tuttavia, a nostro avviso, la cospirazione africana del 1537 e specialmente la sua crudele e tragica conclusione dovette essere stata necessariamente percepita e vissuta da chiunque a Città del Messico come un momento di fondamentale importanza e delicatezza politica. Il suo eco, infatti, raggiunse gli storici e i cronisti di ogni *género de gente*, come dimostra il fatto che fu ricordata da autori spagnoli, meticci e indigeni. Ovviamente, dovettero ricordarla bene anche gli africani, seppur la loro memoria non sia stata registrata nelle fonti giunte sino a noi.

---

<sup>21</sup> Codex Telleriano-Remensis, fol. 45r. Disponibile online al link: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8458267s/f115.image> [Data ultimo accesso: 17/04/2018].

<sup>22</sup> Codex Vaticano A, fol. 90r. Disponibile online al link [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.3738](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3738) [Data ultimo accesso: 05/05/2018].

<sup>23</sup> Tardieu ha proposto alcune interpretazioni preliminari. Vedi J.P. Tardieu. *Resistencia de los negros...* p. 218.

Infine, oltre alle due fonti in spagnolo e ai codici Telleriano-Remensis e Vaticano A, sebbene non si riferisca esplicitamente al presunto complotto del 1537, suggeriamo la possibilità che Antonio de Mendoza in realtà abbia alluso a questa cospirazione almeno un'altra volta durante il suo governo della Nuova Spagna. Il documento a cui ci riferiamo è la *Relación de Antonio de Mendoza a Luis de Velasco al término de su Gobierno*. Nella relazione preparata per il suo successore alla carica di viceré, Mendoza scrisse che

La falta de los servicios ha hecho traer gran cantidad de negros, y con no ser tantos como al presente, intentaron de alzarse con esta ciudad, y en las minas dos veces. Para remedio que no suceda esto, yo he hecho ordenanzas conforme a lo de las islas. V. S. las verá y proveerá como se guarden.<sup>24</sup>

In questo passaggio, Mendoza sostenne che gli schiavi africani, sebbene inizialmente non fossero molto più numerosi degli spagnoli come invece erano durante gli anni cinquanta del Cinquecento, si sollevarono due volte in aree minerarie e una volta a Città del Messico, riferendosi con molta probabilità agli eventi del settembre del 1537.

---

<sup>24</sup> Cfr. L. Hanke – C. Rodríguez. *Los virreyes españoles...* p. 44.





Source gallica.bnf.fr / Département des Manuscrits

Figura 5. Bibliothèque Nationale de France, Codex Telleriano-Remensis, fol. 45r.





Copyright © Biblioteca Apostolica Vaticana  
[http://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.3738/0187](http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3738/0187)  
 powered by AMLAD·NTT DATA



Figura 6. Biblioteca Apostolica Vaticana, Codex Vaticano A, fol. 90r.

### 3.2 *La cospirazione africana del 1537: la storiografia.*

Gli storici del Messico coloniale concordano sulla complessità nell'accertare se il complotto degli schiavi africani di Città del Messico sia realmente esistito o se sia solamente frutto delle paure degli spagnoli. Bustamante Pérez ha proposto nel 1928 la ricostruzione più accurata e dettagliata degli eventi narrati da Antonio de Mendoza nella sua lettera del 10 dicembre del 1537 spedita a Carlo V e all'imperatrice. Tuttavia, il suo studio sulla figura del viceré fu condotto e portato a termine in un contesto storico e storiografico estremamente differente da quello attuale. Affermazioni quali “poblaciones extranjerias de razas inferiores traídas por la fuerza”<sup>25</sup> oppure “no se distingue la colonización de Nueva España por el excesivo número de esclavos negros”<sup>26</sup> laddove il viceré non aveva fatto uso della nozione di razza biologica per riferirsi agli africani enfatizza così gli stereotipi razziali e i pregiudizi diffusi in quegli anni del secolo scorso. Lo si può osservare quando Bustamante Pérez riportava che “en el mes de septiembre tuvo el Virrey una confidencia de un negro, quien le manifestó que sus hermanos de raza se habían concertado para matar a todos los españoles y alzarse con la tierra, a cuyo fin habían elegido un Rey, contando también con la ayuda de los indios”.<sup>27</sup> Come abbiamo visto precedentemente, infatti, nella lettera di Antonio de Mendoza il termine *raza*, che all'epoca aveva tutt'altra accezione, non venne mai utilizzato dal viceré per riferirsi agli schiavi africani. Qualche decennio dopo, nel 1966, David Davidson affermava che

there is a good possibility that the alleged plot, although it never materialized was not a figment of the viceroy's imagination, since an independent sixteenth-century source also records the plot and subsequent events. Whether reality or fantasy,

---

<sup>25</sup> Cfr. C. Bustamante Pérez. *Los orígenes del gobierno virreinal en las Indias Españolas. Don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España 1535-1550*, Santiago de Compostela: Tip. De “El Eco Franciscano”, 1928, p. 35.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 37-38.

however, the conspiracy struck fear into the Spanish population and created a serious concern for Negro slave activity.<sup>28</sup>

Colin Palmer nel suo libro *Slaves of the White God* non ha mai dubitato dell'effettiva veridicità della cospirazione degli schiavi, affermando che il nome del re degli africani "unfortunately has not survived in the records."<sup>29</sup> Palmer sosteneva che

Spaniards had good reason to fear the violent resistance of the slaves. In fact, the first slave rebellion occurred in Mexico as early as 1537. It is not known how many slaves were in the colony at that time; the number was probably about 10,000. [...] Mexico City, the locus of the rebellion, had the largest concentration of slaves, a fact which facilitated subversive activities. It is difficult to establish what groups of slaves comprised the leadership of the rebellion. In view of the early date of the uprising it is nevertheless clear that they were not born in Mexico. Probably they came either from one of the islands like Hispaniola, where slavery was already established, from Spain, or directly from Africa.<sup>30</sup>

Palmer ha preso in seria considerazione il racconto di Antonio de Mendoza, e ha fornito ottimi elementi contestuali di sostegno alla sua veridicità come per esempio l'alto numero di schiavi che già in un'epoca così precoce dell'impresa coloniale spagnola vivevano a Città del Messico. Il numero acquisisce maggior spessore, poi, quando comparato a quello degli spagnoli residenti in Nuova Spagna.<sup>31</sup> Una conclusione simile è stata più recentemente proposta da Herman Bennett in uno studio in cui analizza la formazione di una società schiavile nel primo Messico coloniale. Bennett ha affermato che

---

<sup>28</sup> Cfr. D.M. Davidson. "Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650", in *The Hispanic American Historical Review* 46, no.3, 1966, p. 243.

<sup>29</sup> Cfr. C. Palmer. *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976, p. 133.

<sup>30</sup> Ivi.

<sup>31</sup> I calcoli dell'antropologo messicano Gonzalo Aguirre Beltrán stimano che nel 1570 vivessero in Nuova Spagna circa 20569 africani e 6644 europei. Cfr. G.A. Beltrán. *La población negra de México*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1972, pp. 206-210.

the arrival of thousands of Spaniards fueled commercial competition, including the African slave trade. [...] One symptom of the mounting tension between Africans and Spaniards manifested itself in 1537, when *bozales*<sup>32</sup> planned a conspiracy that the Spanish authorities discovered and quickly quelled.<sup>33</sup>

Tracciando una comparazione con un caso analogo avvenuto nell'isola di Hispaniola nel 1512, Bennett è propenso a credere che i cospiratori fossero schiavi *bozales*. Ha infatti osservato che un simile

pattern also manifested itself in Hispaniola when the *bozales* staged a rebellion. [...] Though in Mexico City the enslaved *bozales* masterminded the conspiracy, ladinos, like Juan Garrido, may have been sympathetic to the conspirators, given the decline in their own status. In the aftermath of this aborted conspiracy, the authorities acted swiftly to reinforce racial boundaries by imposing greater restrictions on *bozales* and ladinos and their respective descendants.<sup>34</sup>

Laddove Bennett postula una presunta silenziosa complicità tra schiavi *bozales* e *ladinos*<sup>35</sup> nell'organizzazione della rivolta, Palmer aveva invece sottolineato le difficoltà nel tentativo di identificare la conformazione dell'origine del gruppo di cospiratori. Infatti, gli schiavi africani nella società messicana coloniale subito dopo la Conquista,<sup>36</sup> giunsero in Nuova Spagna dopo essere stati precedentemente “ispanizzati” e non erano necessariamente tutti *bozales* portati nelle Americhe direttamente tramite il *middle*

---

<sup>32</sup> *Bozal* è un termine che gli spagnoli e i portoghesi utilizzavano nelle Americhe per identificare gli schiavi africani che venivano importati direttamente dalla costa occidentale africana.

<sup>33</sup> Cfr. H.L. Bennett. *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 18.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>35</sup> *Ladino* è un termine che gli spagnoli utilizzavano per identificare gli africani che avevano appreso la cultura, la lingua e i costumi spagnoli.

<sup>36</sup> Per approfondire questo punto vedi I. Altman. ‘Spanish Society in Mexico City after the Conquest’, in *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 71, No. 3, 1991, pp. 413-415.

*passage*<sup>37</sup> come sarebbe avvenuto successivamente con la crescita della domanda di schiavi. L'appartenenza al gruppo sociale, al *género de gente* dei neri *ladinos* piuttosto che ai *bozales* non significava però essere automaticamente uomini e donne liberi: i casi come quello del conquistador africano Juan Garrido erano più che altro eccezioni alla ben più diffusa regola generale.<sup>38</sup> Tuttavia, il fatto che alcuni dei cospiratori potessero essere *negros ladinos* è interessante perché significherebbe che questi schiavi fossero già familiari con le pratiche sociali, culturali, politiche e religiose cristiane e spagnole. Questo indicherebbe un alto grado di abilità nel tramare segretamente una rivolta, nascosti nelle ombre della società coloniale recentemente creata, e dunque per definizione instabile. È probabile quindi che il gruppo di rivoltosi fosse a tutti gli effetti un'unione tra i due *géneros de gente*. Robert Douglas Cope ha osservato che una delle più grandi paure del viceré era che “mestizos, mulattoes, and free blacks would revolt and bring after them a large part of the Indians.”<sup>39</sup> Inoltre, nel suo studio Cope affermava che “the specter of slave revolts haunted colonial authorities, and for good reason. An alleged slave conspiracy to take over Mexico City in 1537 was followed by at least two more uprisings during the 1540s.”<sup>40</sup> Matthew Restall è incline a credere che la cospirazione fosse reale e che la ribellione fosse proprio sul punto di esplodere. Nel suo studio sui primi conquistadores di origine africana nelle Americhe, Restall ha osservato che

wherever Spaniards went with African auxiliaries in the Americas they ran the risk of black rebellion, often in conjunction with native resistance or revolt. [...] These

---

<sup>37</sup> Si veda J.K. Thornton. *African and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. David, Wheat. *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean 1570-1640*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016.

<sup>38</sup> Sulla figura di Juan Garrido si veda P. Gerhard. ‘A Black Conquistador in Mexico’, in *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 58, No.3, 1978: pp. 451-59. R.E. Alegría. *Juan Garrido: el conquistador negro en las Antillas, Florida, México y California*. San Juan, P.R.: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 2004.

<sup>39</sup> Cfr. R.D. Cope. *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1994, p. 16.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 17.

rebellions were the precursors to the slave uprisings that would become a fact of plantation enterprise in the Americas.<sup>41</sup>

La prima rivolta documentata avvenne nell'isola di Hispaniola in una delle piantagioni di canna da zucchero di Diego Colombo. Nel corso dei successivi quindici anni

there were four major slave revolts in the Spanish colonies, not only on plantations but in urban settings; [...] these revolts culminated in the black uprising in Mexico in 1537, which inspired the Crown to consider suspending the importation of enslaved Africans as it had done briefly in 1503 and 1516.<sup>42</sup>

Più recentemente, Joan Bristol nel suo *Christians, Blasphemers, and Witches* ha osservato che “in 1537 a group of black slaves were alleged to have chosen a king [...] in a planned uprising against Spaniards” e che “in the same period many runaways slaves had joined forces with indigenous groups”,<sup>43</sup> mentre Robert Schwaller ha giustamente notato e sottolineato che “in September 1537, a group of *negros* attempted a rebellion in Mexico City” ma “interestingly, Mendoza does not mention any weapons found or other arms to be used in the uprising.”<sup>44</sup> In ogni caso, che la cospirazione fosse reale o solamente la materializzazione delle paure degli spagnoli nate dalla massiccia presenza di africani in Nuova Spagna, le sue conseguenze sociali e politiche divennero una realtà a tutti gli effetti, simboleggiata dai crudeli atti sofferti da quegli anonimi *negros* cospiratori che vennero “publicly hung and quartered.”<sup>45</sup>

### 3.3 *Dietro il sipario della cospirazione: il topos del re degli africani*

---

<sup>41</sup> Cfr. Matthew, Restall. ‘Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America’, in *The Americas*, Vol. 57, No.3, 2000, p. 200.

<sup>42</sup> Ivi.

<sup>43</sup> Cfr. J.C. Bristol. *Christian, Blasphemers, and Witches*, p. 77.

<sup>44</sup> Cfr. R.F. Schwaller. *Géneros de Gente in Early Colonial Mexico: Defining Racial Difference*, Norman: University of Oklahoma Press, 2016, p. 63.

<sup>45</sup> Cfr. E.F. Love. ‘Negro Resistance to Spanish Rule in Colonial Mexico’, in *The Journal of Negro History*, Vol. 52, No.2, 1967, p. 96.

I documenti storici del Messico coloniale raccontano numerosi tentativi, più o meno vittoriosi, di rivolte di schiavi africani in Nuova Spagna. Questi complotti erano solitamente organizzati in funzione di impadronirsi del governo politico per stabilire regimi politici alternativi, così come erano volti anche all'uccisione degli spagnoli residenti in Nuova Spagna. In questo paragrafo ragioneremo sul modo in cui i primi afro-messicani, *bozales* o "ispanizzati", cercarono di sfruttare le loro tradizioni sociali e culturali nello sforzo di inserirsi nella società coloniale novoispana.<sup>46</sup> Il tentativo di portare alla luce nuovi aspetti della cospirazione del 1537 è utile per mostrare il ruolo che gli afro-messicani giocarono nella formazione della Nuova Spagna. In particolare, il nostro sguardo si concentrerà sulla tradizione del re degli africani, che necessariamente ebbe un ruolo primario nella progettazione delle rivolte degli schiavi. Per presentarne le caratteristiche, nell'arco di questo paragrafo verranno presentate altre tre ribellioni avvenute in Nuova Spagna nel corso del primo secolo di dominazione coloniale spagnola. Ogni complotto sarebbe meritevole di analisi ben più approfondite e contestualizzazioni ben più ampie, ma in questo contesto ciascuno di essi verrà brevemente descritto in funzione di una comparazione che possa aiutarci a restituire e a tracciare gli elementi ricorrenti che informano il concetto del topos del re degli africani. Come si è visto precedentemente, Antonio de Mendoza nella sua lettera a Carlo V riportava che gli africani avevano eletto un re tra di loro. Sfortunatamente, eccetto per il fatto che il re e i suoi compagni cospiratori vennero pubblicamente squartati in piazza, il Viceré non aggiunse ulteriori informazioni nella sua relazione all'imperatore. In questo senso, quindi, una comparazione con altre rivolte di schiavi analoghe a questa potrebbe essere utile a fornire ulteriori elementi in grado di illuminare altri aspetti ignoti della cospirazione del 1537.

Il primo caso dei tre utile all'analisi comparativa è la ben nota rivolta pluridecennale del *palenque*<sup>47</sup> di Yanga, che si gestì allo scadere del sedicesimo secolo e scoppiò

---

<sup>46</sup> Si veda S. Alberro – P. Gonzalbo. *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades*, El Colegio de México: México D.F., 2013.

<sup>47</sup> Da non confondersi con l'omonimo sito archeologico maya nell'odierno stato del Chiapas. Il termine *palenque* – palizzata – veniva utilizzato dagli spagnoli per denominare insediamenti abitativi di cui non conoscevano il nome.

apertamente nel 1608, in quello che oggi è il moderno stato di Veracruz.<sup>48</sup> Si diceva che Yanga, prima di essere schiavizzato nel continente africano e portato nel Nuovo Mondo, appartenesse a una famiglia reale e che fosse un principe, figlio di un re africano: nelle sue vene scorreva, quindi, sangue nobile e regale. Che fosse vero oppure no, in Nuova Spagna Yanga divenne il leader politico di un gruppo di schiavi fuggitivi. Il viceré Luis de Velasco cercò di reprimere la sua ribellione con l'ausilio di milizie armate. In seguito a un'azione di natura militare da parte degli spagnoli, Yanga decise di inviare una lettera al rappresentante locale dell'amministrazione coloniale: questa missiva raggiunse infine, al termine del suo viaggio, i giudici dell'inquisizione a Città del Messico. La lettera conteneva le undici condizioni che Yanga e il suo gruppo richiedevano al viceré Velasco affinché la regione fosse pacificata, ponendo termine gli schiavi fuggitivi alle loro scorrerie, e venisse riconosciuto il loro status di uomini liberi. Uno dei punti richiedeva esplicitamente che “el capitán Yanga que es el mayoral de ellos ha de ser gobernador y después de él sus hijos y descendientes.”<sup>49</sup> In altre parole, come vedremo nell'analisi proposta nell'ultimo capitolo espressamente dedicato a questo episodio, quello che Yanga stava richiedendo formalmente al viceré era una sorta di riconoscimento ufficiale dello status di uomo nobile per lui e la sua casata, ovvero l'identificazione nobiliare della sua genealogia. Conseguentemente, è possibile che Yanga ambisse a divenire re degli africani, vassallo dell'imperatore spagnolo in Nuova Spagna, insieme a tutti i diritti e doveri che questo status avrebbe comportato socialmente e giuridicamente.<sup>50</sup>

Il secondo caso preso in esame accadde nel 1608 quando un gruppo di afroamericani, di cui facevano parte uomini e donne sia di condizione libera sia schiavile, la sera della vigilia di Natale si radunò segretamente presso la casa di un mulatto libero. L'obiettivo

---

<sup>48</sup> Sulla ribellione di Yanga e dei suoi compagni *cimarrones* è presente una vasta letteratura storiografica. Tuttavia, qui verrà presentato un brevissimo racconto degli eventi legati a questa rivolta. Nel prosieguo della tesi dottorale, invece, come esplicitato anche nel corso dell'introduzione, l'ultimo capitolo sarà interamente dedicato ad un'analisi ben più approfondita di questo interessante caso.

<sup>49</sup> Archivo General de la Nación de México (D'ora in avanti AGN). Inquisición, Vol. 283, exp. 26, fols. 186. Año: 1608.

<sup>50</sup> Si veda T. Herzog, *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, New Haven – London: Yale University Press, 2003. In particolare il capitolo “The Other: *Conversos*, Gypsies, Foreign Catholics, and Foreign Vassals”, pp. 119-140.



dei cospiratori era quello di organizzare una ribellione armata contro gli spagnoli.<sup>51</sup> I trentuno congiurati elessero Martín, uno schiavo *bozal* appartenente a Baltasar Reyes, uno degli uomini più ricchi dell'intera Nuova Spagna, in qualità di loro re e Melchora, una donna africana libera, come loro regina. Durante la riunione gli afromessicani misero in scena anche una cerimonia di incoronazione, eseguita da Francisco de Loya, un mulatto libero che serviva presso la corte del viceré Luis de Velasco. Inoltre, i cospiratori selezionarono tra loro un gruppo di nobili costituito da duchi, conti e marchesi così come diedero vita ad un vero e proprio apparato burocratico con un capitano di guardia, funzionari amministrativi e un segretario del re. Tuttavia, Francisco de Loya decise di denunciare il complotto al viceré. L'analisi delle origini geografiche dei cospiratori rivela che ad eccezione del re eletto, che era uno schiavo *bozal*, tutti gli altri erano *criollos*, ovvero persone di origine africana ma nati in Nuova Spagna o nelle isole caraibiche spagnole. Palmer ha suggerito la possibilità che Martín fosse stato scelto come il re degli afromessicani grazie a un suo presunto lignaggio nobiliare africano. Il giudice prosecutore, invece, dichiarò che il re era stato scelto proprio perché apparteneva all'uomo più ricco di tutta Città del Messico. Dalla lettura degli sforzi delle sue attività investigative, si può osservare che alcuni spagnoli comparsi come testimoni rivelarono al giudice che era già successo precedentemente che gli afromessicani eleggessero un re tra di loro, sebbene senza alcun esito vittorioso. Anche se questa ribellione venne sventata dagli spagnoli, la minaccia africana all'ordine coloniale spagnolo non era ancora del tutto domata né, tantomeno, estirpata.

Il terzo caso ebbe luogo tra la fine del 1611 e il maggio del 1612.<sup>52</sup> Infatti, la morte di una donna africana schiava, proprietà di Luis Moreno de Monroy, causata da maltrattamenti e violenze fisiche, provocò la reazione dei circa 1500 afromessicani della *Cofradía de Nuestra Señora*.<sup>53</sup> In seguito alla celebrazione del funerale della donna, i suoi confratelli afromessicani marciarono lungo le strade di Città del Messico per raggiungere la casa di Monroy, dove iniziarono una sassaiola. L'unico modo per difendere la proprietà dall'attacco afromessicano fu l'intervento militare da parte di una guardia armata di

---

<sup>51</sup> Cfr. C. Palmer. *Slaves of the White God...* pp. 135-138.

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 138-140.

<sup>53</sup> Sulle confraternite di afromessicani in Nuova Spagna si veda N.V. Germeten. *Black Blood Brothers. Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans*, Gainesville: University Press of Florida, 2006.

spagnoli. La reazione spagnola alla minaccia fu immediata, attraverso l'arresto, la fustigazione e la vendita al di fuori della Nuova Spagna dei responsabili afromessicani per gli eventi accaduti dopo il funerale. Ad ogni modo, gli schiavi africani decisero di non arrendersi e di mantenere in vita il loro progetto di ribellione e di uccisione dei loro padroni spagnoli. Scelsero quindi due schiavi angolani, Pablo e sua moglie Maria, come loro re e regina. Inizialmente il gruppo di cospiratori scelse di agire durante il giorno di Natale, ma la morte di re Pablo per malattia da un lato, e l'arrivo a Città del Messico di quattro compagnie spagnole di fanteria dirette verso le isole Filippine dall'altro causarono il rinvio della ribellione. Infine, gli afromessicani optarono per mettere in atto il loro piano rivoltoso durante la settimana santa pasquale del 1612. Sebbene nel progetto afromessicano tutti gli spagnoli dovessero essere uccisi, si prevedevano due eccezioni. In primo luogo, le donne spagnole sarebbero state risparmiate e avrebbero continuato a vivere ricoprendo il ruolo di serve degli afromessicani. In seconda istanza gli africani avrebbero utilizzato i frati spagnoli come precettori e insegnanti della religione cristiana per i bambini afromessicani e indigeni. Tuttavia, i frati sarebbero stati castrati per evitare così la loro unione sessuale con le donne africane e indigene. Ancora una volta, però, il complotto fallì. Infatti, due mercanti di schiavi portoghesi che si trovavano a Città del Messico per affari che conoscevano la lingua angolana udirono una donna afromessicana affermare che tutti gli spagnoli sarebbero stati uccisi durante la settimana santa. Così, in seguito alle denunce e alle investigazioni, il 2 maggio 1612 trentacinque afromessicani cospiratori vennero squartati nella piazza centrale di Città del Messico. Nella stessa occasione, inoltre, il viceré emanò una serie di vecchi e nuovi decreti reali e ordinanze affinché ulteriori azioni rivoltose venissero prevenute e in tal modo disincentivate. La reazione di Velasco dimostra ancora una volta la natura "casuistica", volta al singolo caso concreto, del sistema di leggi spagnolo vigente nel territorio coloniale della Nuova Spagna, così come l'influenza che determinate contingenze e problemi locali avevano nell'amministrazione delle pratiche di *buen gobierno*. Complessivamente, l'analisi degli eventi del 1611-1612 rivela chiaramente quello che María Elena Martínez ha precedentemente giustamente sottolineato: la rivolta degli schiavi africani, lungi dal cercar di ribaltare in maniera radicale la società coloniale, mirava in realtà a "rule it and

to appropriate the social and racial prerogatives of their masters.”<sup>54</sup> Si potrebbe anche affermare che gli afromessicani desiderassero l'imposizione di una sorta di monarchia africana. Questo regno africano sarebbe stato realizzato attraverso la creazione di un nuovo sistema coloniale di classificazione gerarchica, rivisitato in funzione di una peculiare versione e interpretazione sociale afromessicana. In questo senso, dunque, non più la *whiteness* degli spagnoli, ma piuttosto la *blackness* afromessicana “would function as the font of redemption and fulfill its mission in the bodies and wombs of white women.”<sup>55</sup> Il nuovo sistema sociale scaturito dalla riorganizzazione afromessicana sarebbe stato analogo a quello precedente almeno per quanto concerne i temi relativi alla religione, la gerarchia e i ruoli predeterminati a seconda del genere sessuale di appartenenza. Le persone di discendenza africana a Città del Messico, sia *bozales* che *criollos*, avrebbero rimpiazzato gli spagnoli nei luoghi di potere. Così, in una sorta di inversione, gli uomini afromessicani sarebbero divenuti i nuovi uomini spagnoli e, analogamente, le donne afromessicane avrebbero trovato la loro posizione sociale come suore nei conventi cristiani in territorio novoispano. Bristol ha altresì osservato che questo piano “indicated the degree to which these Africans and descendants had assimilated Spanish culture and social values.”<sup>56</sup> A tal proposito, sulle ambiguità del discorso coloniale, sull'assimilazione così come sul rifiuto di pratiche culturali imposte dai dominatori coloniali – nel caso specifico della Nuova Spagna, oggetto di studio di questa tesi, gli spagnoli – si sono incentrate le riflessioni di Homi Bhabha, filosofo indiano teorico del pensiero postcoloniale. Coniando la formula di *colonial mimicry* Bhabha spiega che questa corrisponde al

desire for a reformed, recognizable Other, as *a subject of a difference that is almost the same, but not quite*. [...] The discourse of mimicry is constructed around an *ambivalence*; in order to be effective, mimicry must continually produce its slippage, its excess, its difference. [...] Mimicry is, thus, the sign of a double articulation; a complex strategy of reform, regulation, and discipline, which “appropriates” the

---

<sup>54</sup> Cfr. M.E. Martínez. ‘The Black Blood of New Spain: *Limpieza de Sangre*, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico’, in *William and Mary Quarterly*, Vol. 61, No. 3, 2004, pp. 482-483.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 483.

<sup>56</sup> Cfr. J.C. Bristol, *Christians, Blasphemers, and Witches...* p. 101.

Other as it visualizes power. Mimicry is also the sign of the inappropriate, however, a difference of recalcitrance which coheres the dominant strategic function of colonial power, intensifies surveillance, and poses an immanent threat to both “normalized” knowledges and disciplinary powers.<sup>57</sup>

Gli effetti della nozione di *colonial mimicry* sono piuttosto evidenti nell’operato degli afromessicani, le cui azioni rispecchiamo l’ambiguità e le ambivalenze enunciate da Bhabha. In questo caso, infatti, si può osservare un’appropriazione da parte degli schiavi africani della sfera del coloniale, che sembrerebbe condurli al desiderio di “emerge as ‘authentic’ through mimicry”, un desiderio che, in fondo, si caratterizza per essere “the final irony of partial representation.”<sup>58</sup> Del resto, l’elezione da parte degli afromessicani riuniti in consesso di un loro “establishment” nobiliare che mutuava le categorie della società spagnola lo illustra perfettamente. Così, i primi afromessicani, sebbene molti di loro in questo periodo fossero ancora *bozales*, riuscirono a navigare e dominare la nuova realtà sociale del Nuovo Mondo in cui si ritrovarono catapultati. Tuttavia, la *colonial mimicry* della Nuova Spagna iniziò, a dire il vero sin da subito, a mostrare il duplice effetto della sua ambivalenza traslando il proprio concetto verso quello di “*menace*” laddove sotto questa nuova veste “of colonial power, where history turns to farce and presence to ‘a part’, can be seen the twin figures of narcissism and paranoia that repeat furiously, uncontrollably.”<sup>59</sup> Gli afromessicani, infatti, misero l’amministrazione coloniale della Nuova Spagna in una condizione permanente di ossessione riguardo le potenziali ribellioni di schiavi. Così, sin dalla cospirazione del 1537 gli spagnoli abbandonarono

las pasadas tergiversaciones por haber tomado plena conciencia de la gravedad del caso y, más aún, de la capacidad de los esclavos de sacar una extraordinaria fuerza

---

<sup>57</sup> Cfr. H. Bhabha. “On Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse” in *Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis*, Vol. 28, 1984, pp. 125-133, p. 126. Il corsivo e i virgolettati sono dell’autore.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 132.

de sus tradiciones, protegidas por una engañadora alienación que formaba parte de una estrategia bien pensada.<sup>60</sup>

A partire dall'operazione di comparazione di questi quattro tentativi di rivolta, è evidente che il topos del re degli africani emerge come il più osservabile elemento di continuità. In ognuno dei casi brevemente narrati, si può notare la costante presenza di un leader degli afromessicani eletto a loro rappresentante. Nei casi qui delineati, il re era sempre un uomo *bozal*, nato dunque in Africa. Il re poteva appartenere a un presunto lignaggio regale in territorio africano, come nei casi di Yanga o di Martín nel 1608, oppure essere semplicemente *bozal*, come la coppia di schiavi angolani Pablo e María eletti nel 1611. Provando a interpretare il punto di vista degli schiavi, l'individuazione dello status di sovranità direttamente correlato all'Africa era probabilmente il cammino per stabilire un regno africano eretto su di una gerarchia nobiliare in Nuova Spagna. Il re e la regina, sia che fossero originariamente appartenenti a una famiglia nobile oppure no, dovevano necessariamente essere *bozales*, riuscendo in questo modo a creare una linea di continuità apertamente rivolta a quelle terre africane da cui inevitabilmente tutti gli schiavi afromessicani provenivano o discendevano. L'elezione di uomini e donne *bozales* come i legittimi re e regine degli afromessicani era dunque una sorta di simbolo emblematico del potere regale che legittimava le pretese e le rivendicazioni degli afromessicani per raggiungere lo status di uomini e donne libere dalla schiavitù, così come la base sulla quale necessariamente organizzare aperte rivolte contro il regime coloniale spagnolo. Da un lato, nel caso di Yanga, il re poteva corrispondere a un vero e proprio ruolo di leader attivo che lo aveva condotto a essere non solamente il simbolo rappresentativo della ribellione ma anche il capo incaricato di prendere con risoluzione le decisioni per il bene di tutti gli schiavi fuggitivi. Dall'altro lato, invece, le figure dei re e delle regine africane sembrerebbero essere talvolta solamente l'emblema di un più vasto e ampio sentimento di vendetta e rivendicazione sociale da parte degli afromessicani, catalizzato in due simboli che non necessariamente dovevano agire anche come leader decisionali. In entrambi i casi, però, nello schema qui delineato i re furono i primi a soffrire le violente reazioni degli spagnoli ai tentativi di ribellione instaurati dagli afromessicani. Il topos del re degli africani potrebbe essere solamente una piccola parte di ben più antiche tradizioni

---

<sup>60</sup> Cfr. J.P. Tardieu. *Resistencia de los negros...* p. 212.

africane. Tuttavia, questa presunta tradizione, per quanto concerne il contesto della Nuova Spagna, venne sicuramente mediata dalla cultura socio-politica spagnola ivi dominante e anche dall'influente presenza delle popolazioni indigene. Gli indios, infatti, potevano agire in funzione di semplici osservatori delle azioni rivoltose degli afromessicani – come gli storici indigeni anonimi che dipinsero le pagine del Codex Telleriano-Remensis – potevano combattere contro i ribelli nelle miniere di Amatepec, oppure potevano essere in combutta con gli afromessicani, come il viceré Antonio de Mendoza continuava imperterrito a sospettare. Il sistema di tradizioni africane, quindi, fu soggetto ugualmente a un processo di *mestizaje* di natura culturale che portò queste presunte antiche pratiche socio-politiche ad acquisire nuove sembianze nel Nuovo Mondo. Infine, ritornando alla cospirazione del 1537, per analogia si può pertanto affermare che con molte probabilità il re degli afromessicani fosse un uomo *bozal* importato da relativamente pochi anni dall'Africa come merce schiavile, che, eletto a rappresentante del gruppo di cospiratori, divenne il simbolo della regalità africana nel primo documentato e conosciuto tentativo di rivolta degli africani contro l'iniquo regime della schiavitù nella Nuova Spagna.

### *3.4 Isolamento e paradosso: la visita di Tello de Sandoval alla Casa de la Moneda*

L'enfasi posta dagli spagnoli sulla necessità impellente di uno strettissimo controllo sociale sulla popolazione coloniale di origine africana determinò le condizioni per la creazione di un vero e proprio paradosso reso evidente dalla dicotomia paura-bisogno che regolò costantemente le relazioni che gli spagnoli ebbero con gli schiavi afromessicani in Nuova Spagna. Questo paradosso, poi, venne ulteriormente accentuato da un profondo sentimento di isolamento e abbandono da parte della madrepatria. In che modo gli spagnoli che vivevano a Città del Messico percepivano la distanza atlantica che li separava dalla Spagna? A tal proposito, il viceré Antonio de Mendoza sin dal 1537 chiese a Carlo V l'invio a intervalli di tempo regolari di navi verso la Nuova Spagna. Mendoza presentò questa richiesta correlata alla necessità di raggiungere due importanti fini. Da un lato, infatti, l'invio regolare avrebbe instillato negli spagnoli residenti nel Nuovo Mondo uno stato emotivo di contentezza; dall'altro lato l'invio avrebbe consentito di rendere quelle terre così lontane dalla penisola iberica pacifiche e prive di minacce rivoltose. Le asserzioni del viceré non lasciano spazio a dubbi di sorta: gli spagnoli nei territori

d'oltremare provavano a tutti gli effetti un sentimento di isolamento rispetto al ben conosciuto e "navigato" vecchio mondo da cui provenivano. I funzionari coloniali, gli uomini di chiesa, i frati, e tutte le altre componenti della società spagnola novoispana presumibilmente desideravano mantenere un contatto più stretto con i luoghi e le istituzioni a loro più famigliari. L'unica strada per soddisfare questo desiderio inevitabilmente era la richiesta di un invio regolare di notizie socio-politiche provenienti dalla Spagna così come di rifornimenti, oggetti e vettovaglie europee. L'assenza di comunicazioni costanti, infatti, avrebbe potuto condurre rapidamente gli spagnoli verso la maturazione di un sentimento di abbandono, a causa della lontananza insita nel vivere in un luogo così differente da quello di nascita. La sensazione di isolamento cela tra le sue maglie quel paradosso che il caso della cospirazione del 1537 invece riesce facilmente a portare a galla. La diffusione nella società novoispana delle poche notizie disponibili senza alcun tipo di filtro, come per esempio quelle relative alle guerre che Carlo V stava affrontando sui campi di battaglia europei, tra gli afroamericani e tra gli indigeni rivela le modalità in cui gli schiavi afroamericani erano in grado di comprendere le difficoltà che colpivano la monarchia della casata asburgica. Per gli spagnoli, come si è detto, nessuna nuova notizia significava a tutti gli effetti l'impulso per una crescente sensazione psicologica di abbandono. Dall'altro lato della medaglia, però, troppe informazioni comportavano una diffusione incontrollata, e forse incontrollabile, di notizie anche tra gli strati sociali più bassi e umili della società coloniale novoispana. Questa propagazione non regolata gettava quindi le basi di potenziali rivolte, dal momento che gli schiavi afroamericani e gli indigeni erano spinti a cospirare trame di ribellione a partire da un'evidente presa di consapevolezza di un duplice isolamento – psicologico e geografico – degli spagnoli nel Messico coloniale rispetto alla lontanissima Spagna. Stando alla relazione di Antonio de Mendoza, la descrizione di un frate che, aggirandosi tra gli afroamericani, raccontava che nessuna nave spagnola né tantomeno europea avrebbe raggiunto la Nuova Spagna per i successivi dieci anni dimostra ampiamente come gli schiavi fossero in grado di rielaborare le informazioni che ricevevano dai missionari. Le preoccupazioni scaturite da queste dinamiche incrementarono rapidamente la formazione di stereotipi e pregiudizi sugli africani e sugli indigeni, avvertiti in contrasto con l'identità culturale spagnola e la loro posizione politica privilegiata e dominante. L'incontrollata diffusione di questi stereotipi, come vedremo poi nel corso del prossimo capitolo dedicato

specificamente a questo tema, condusse a una paura pervasiva di potenziali ribellioni afro-messicane. Questa sensazione di insicurezza accentuò la natura casuistica della giurisprudenza novoispana. Le serie di decreti vicereali che proibivano agli africani di portare armi e il contemporaneo rilascio di licenze reali che permettevano a un gran numero di schiavi afro-messicani di imbracciare armi esprimono pienamente questa contraddizione e insicurezza. Gli spagnoli erano a tutti gli effetti ingabbiati all'interno di un dilemma dicotomico tra la necessità e la paura degli schiavi africani che avrebbe portato alla creazione di un sistema legislativo divergente ma allo stesso tempo sovrapponibile e il più delle volte a tutti gli effetti sovrapposto. Un tale corpus di leggi poteva essere applicato in differenti luoghi e tempi, in virtù della sua precedente attuazione in altri contesti. Pertanto, la natura delle politiche spagnole in relazione agli schiavi africani era diretta di volta in volta alla regolamentazione di specifiche preoccupazioni e circostanze in seguito all'emergere dei singoli casi. Questo significa che le pratiche amministrative di *buen gobierno* coloniale erano costruite anche sulla negoziazione tra le imposizioni del Consiglio delle Indie e le richieste e i reclami locali provenienti sia dai funzionari coloniali sia dai vari soggetti coloniali. Così, la costruzione delle misure politiche assumeva la configurazione di una pratica legata a situazioni eventuali piuttosto che quella di una teoria astratta prodotta in Castiglia dal Consiglio delle Indie e poi attuata ciecamente nelle società coloniali.<sup>61</sup> Certamente gli esperti legali e i funzionari reali provarono, e in parte riuscirono, a predisporre per le nuove colonie una struttura legale e istituzionale sancita dal re e dalla legge spagnola. Ciononostante, la vita quotidiana e le pratiche locali condussero a una costante mediazione tra gli obblighi e le istruzioni provenienti dalla Spagna e quelle che invece erano le necessità che solamente gli spagnoli residenti nel Nuovo Mondo potevano concretizzare, comprendere e implementare nelle politiche coloniali. Così, alcune ordinanze potevano derivare da esplicite richieste inoltrate dai funzionari nei territori novoispani. Un esempio evidente di queste politiche coloniali è il caso del funzionario reale nella città di Veracruz, Sebastián Rodríguez, il quale nel 1535 “complained that armed *negros* in that city frequently caused social affronts and instigated crimes. In response, the crown mandated that no *negro* was to have or carry any weapon.”<sup>62</sup> Questo

---

<sup>61</sup> Cfr. R.C. Schwaller, *Géneros de Gente...* p. 53.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 63.



caso precoce della prima età novoispana rivela le paure e i timori degli spagnoli scaturiti dalla popolazione di origine africana sin dai primordi dell'impresa coloniale. Jonathan Israel nel suo *Race, Class, and Politics in Colonial Mexico* ha osservato efficacemente che

It was not long [...] before Spaniards in Mexico began to become nervous regarding the black immigration. Mexico experienced its first black scare as early as 1537. [...] The Spaniards were caught in a dilemma with economic needs and snobbery clashing with considerations of security.<sup>63</sup>

Questo dilemma divenne una realtà sin dai primi anni dall'amministrazione del vicereame della Nuova Spagna. Se Schwaller è stato in grado di fornire un esempio del primo elemento costituente il paradosso qui analizzato – ovvero la paura che gli afroamericani instillavano nelle menti e, soprattutto, negli atteggiamenti degli spagnoli – nel prossimo passaggio si tenterà di proporre un secondo esempio che possa essere in grado di gettare luce sul secondo fattore che informa il paradosso degli spagnoli, vale a dire la necessità di schiavi africani per lo sviluppo economico della Nuova Spagna.

Una prova storica di questo bisogno può essere individuata nella relazione scritta dell'investigazione compiuta nel Messico coloniale dal *Licenciado* Tello de Sandoval, inquisitore di Toledo e membro del *Supremo Consejo de las Indias*.<sup>64</sup> Nel 1543, Sandoval venne insignito dall'imperatore Carlo V del ruolo di *Visitador* generale della Nuova Spagna, con l'obiettivo di portare nelle Americhe le Nuove Leggi da poco emanate e di verificare l'attuazione delle ordinanze reali e delle corrette pratiche di *buen gobierno* stabilite dalla *Real Audiencia* e da Antonio de Mendoza durante i primi otto anni del suo

---

<sup>63</sup> Cfr. J.I. Israel. *Race, Class, and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670*, London: Oxford University Press, 1975, pp. 67-68.

<sup>64</sup> Gli archivi contengono diversi documenti in grado di dimostrare questo paradosso. Per esempio, in una lettera successiva alla ribellione degli schiavi africani del 1537, lo stesso viceré Antonio de Mendoza chiese a Carlo V di inviare più schiavi in Nuova Spagna, a causa della loro impellente necessità per il loro utilizzo in strutture economiche di diverso tipo. Nonostante questa fonte, si è scelto di presentare in questo capitolo la visita di Tello de Sandoval perché sebbene avvenuta sette anni dopo rispetto alla presunta cospirazione di Città del Messico del 1537, i documenti prodotti da Sandoval ci permettono di espandere l'analisi storica anche sul tema della lealtà tra soggetti coloniali.

mandato di governo in qualità di viceré della Nuova Spagna. Sandoval raggiunse così Città del Messico l'8 marzo del 1544.<sup>65</sup> Trascorso un breve iniziale periodo di adattamento, Sandoval iniziò la sua ispezione delle istituzioni coloniali: la sua indagine sulla *Casa de la Moneda* di Città del Messico fu compiuta, come Pradeau ha osservato, tra il 27 maggio e il 15 luglio del 1545.<sup>66</sup> Questa istituzione aveva il compito di coniare monete (fu la prima zecca di tutte le Americhe) e presumibilmente venne inaugurata e aperta nel 1536, dal momento che un decreto reale del 1535 autorizzava esplicitamente la fondazione di una *casa de la moneda* nella capitale viceregale della Nuova Spagna. La *casa* fu insediata in “una parte de la casa de Cortés, fija entre las calles de Tacuba y San Francisco, con la calle de Carrera a espaldas y una plaza pública al frente”,<sup>67</sup> un'area di Città del Messico la cui sicurezza gli spagnoli ritenevano fosse facilmente controllabile e mantenibile. Le deposizioni di tre testimoni raccolte durante la visita di Sandoval sono particolarmente interessanti per illustrare il dilemma in cui gli spagnoli si trovavano coinvolti per quanto concerne l'utilizzo di schiavi africani nel Messico coloniale. Il 3 giugno 1545 Sandoval chiese a Juan de Manzanares, spagnolo che lavorava nell'ufficio della tesoreria della *casa*, informazioni inerenti alla presenza di schiavi afromessicani impiegati nelle mansioni della *casa*. Manzanares rispose “que sin los dichos negros no se puede sustentar la labor de la Casa por el poco interés que a los que entienden en aquel oficio les viene [...] y asimismo está en la blanqueación de la moneda un esclavo indio.”<sup>68</sup> Questo passaggio rende esplicita la reale necessità da parte degli spagnoli dello sfruttamento del lavoro schiavile degli africani per la creazione di un'efficiente economia coloniale. Lavorare nella *casa de la moneda* era un lavoro piuttosto umile, con una bassissima remunerazione pecuniaria, pertanto Manzanares affermò senza alcun dubbio che quel tipo di lavoro non era proficuo né idoneo agli spagnoli, ovvero “los que entienden”. Conseguentemente, l'impiego di schiavi africani si qualificava come un bisogno primario per il corretto funzionamento della *casa*. Due giorni dopo, il 5 giugno

---

<sup>65</sup> Cfr. A.F. Pradeau. *Don Antonio de Mendoza y la Casa de Moneda de México en 1543. Documentos inéditos publicados con prólogo y notas*, México D. F.: Antigua Librería Robredo, de José Porrua e Hijos, Sucs, 1953, pp. 27-28.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp. 61-62.

1545, Sandoval interrogò l'intagliatore Francisco del Rincón il quale, rispondendo alle domande del *visitador* generale, affermava che nella *casa* erano presenti

ciertos negros esclavos que sirven en el oficio de capataces [...] y que ansimismo hay en dicha casa otros tres esclavos negros [...] los cuales están en la dicha Casa de consentimiento del señor Visorrey e del Tesorero Alonso de Mérida [...] por ser los dichos negros hábiles y fieles en el dicho oficio [...] e sin los cuales [...] cree que no se labraría moneda por ser oficio tan trabajoso y de poco interese.<sup>69</sup>

Così facendo Rincón confermava indirettamente quello che Manzanares aveva precedentemente affermato, aggiungendo inoltre due punti particolarmente interessanti ai nostri fini. Rincón sosteneva che la presenza degli schiavi fosse stata ufficialmente permessa e autorizzata dal viceré Antonio de Mendoza. Questo significa che, molto probabilmente, Mendoza era altresì al corrente dell'impiego della manodopera di schiavi indigeni nella *casa*. Tuttavia, solamente un paio di anni prima – quando il dibattito sulla legittimità della schiavitù degli indigeni era al suo apice – il viceré aveva scritto una relazione a Carlo V in cui lo informava della manomissione di schiavi *indios tlaxcaltecas* operata da funzionari locali spagnoli nel 1537. In una lettera all'imperatore, Mendoza aveva scritto “quellos habían dado por libres todos los esclavos que en toda su tierra había entrellos [...] y prohibido que de aquí adelante no se pudiesen hacer ni contratar ningunos de nuevo por la ofensa que en ello se hacía a Dios. Que [...] ser tan buen principio para que todos hagan lo mismo.”<sup>70</sup> Ovviamente, l'obiettivo di questa tesi non è prendere in considerazione il dibattito storiografico relativo alla schiavitù degli indigeni.<sup>71</sup> Tuttavia, queste breve menzione del passaggio precedente vuole ancora una volta dimostrare le modalità in cui la pratica e le dinamiche della vita di tutti i giorni potessero in realtà prevalere sulla teoria e le disquisizioni di natura intellettuale. Sebbene la schiavitù indiana fosse considerata una “ofensa que en ello se hacía a Dios”, poteva comunque essere ammessa – o per lo meno silenziosamente accettata – qualora utile al sistema economico

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>70</sup> AGI, Patronato, 184, R. 27.

<sup>71</sup> Per un primo approfondimento su questa tematica si veda S.A. Zavala. *Los esclavos indios en Nueva España*, México D.F.: El Colegio Nacional, 1967.

coloniale della Nuova Spagna. Inoltre, vorremmo indulgere ancora un momento sulla riflessione nell'utilizzo della formula *hábiles y fieles*, impiegata per descrivere i tre schiavi afro-messicani che probabilmente lavoravano direttamente a contatto con i metalli preziosi nella *casa de la moneda*. Due di questi schiavi erano precedentemente appartenuti all'intagliatore Francisco del Rincón, ma al tempo della sua deposizione a Sandoval, tutti e tre gli schiavi erano ormai divenuti proprietà di suo cugino Alonso del Rincón. Francisco del Rincón fu l'unico testimone del *visitador* generale a fornire un giudizio apparentemente morale sugli schiavi che lavoravano nella *casa*. Quello che risulta essere maggiormente curioso è che come tale richiama l'attenzione dell'osservatore è che nella terza deposizione analizzata qui, il terzo testimone non distingue i tre schiavi "*hábiles y fieles*" dagli altri afro-messicani. Infatti, Francisco Hernández, un cittadino di Città del Messico che lavorava anch'egli nella *casa*, dichiarò che "en la dicha Casa ha tenido en veces el dicho Tesorero Mérida [...] doce negros, y que los cuatro de ellos se han muerto y cree que del mucho trabajo e dos están a la muerte, y los otros seis trabajan al presente, o siete, y que de los Rincones sirven en la dicha Casa tres esclavos negros, pero que no sabe de cuál de los Rincones son."<sup>72</sup> Forse l'aggettivo *fiel* usato da Francisco del Rincón dovrebbe essere connesso a *hábil* e come tale dovrebbe essere inteso come affidabile a ricoprire quella specifica mansione piuttosto che fedele o leale. In questa direzione, dunque, la definizione di questi schiavi come persone *hábiles y fieles* sarebbe così correlata direttamente alla loro posizione lavorativa e non a una questione morale di fedeltà. Gli elementi per tendere a una piuttosto che alla seconda interpretazione sono troppo scarsi in questo caso, tuttavia l'utilizzo di questi aggettivi è ugualmente interessante almeno per due ragioni. In primo luogo, l'enfasi sulla presunta fedeltà dei tre schiavi afro-messicani dimostra la possibilità dell'esistenza di stereotipi e pregiudizi da parte degli spagnoli sulle genti di origine africana nel Messico coloniale, che potevano essere percepiti come appartenenti a un *género de gente* fatto di persone infide e sleali. In secondo luogo, la sottolineatura derivata dall'utilizzo di questa formula sembra creare un legame piuttosto forte tra gli schiavi e il loro stesso padrone. Francisco del Rincón, rispondendo alle domande postegli dal *visitador* generale, appare orgoglioso dei suoi ex-schiavi, presentati come persone *hábiles y fieles*. Inoltre, l'uso di questi

---

<sup>72</sup> Cfr. A.F. Pradeau. *Don Antonio de Mendoza...* p. 69.

aggettivi potrebbe suonare come una sorta di forma di assicurazione espressamente diretta agli occhi e al giudizio di Sandoval, potenzialmente preoccupato per la minaccia all'integrità e alla pace della società novoispana derivante dall'utilizzo di schiavi africani all'interno di un'istituzione così rilevante per l'ordine economico e sociale coloniale. Tuttavia, questo collegamento, costruito sulla presunta fedeltà e abilità degli schiavi, svanisce rapidamente quando si leggono le successive deposizioni degli altri testimoni, dal momento che nessuna di queste riflette in maniera analoga le distinzioni "qualificative" della formula tra i tre schiavi appartenenti ai cugini Rincones e gli altri afro-messicani. Presumibilmente, quindi, agli occhi degli altri spagnoli che lavoravano nella *casa* ogni schiavo era identico agli altri e ogni schiavo avrebbe potuto persino perdere la vita per il troppo lavoro perché ben presto qualcun altro lo avrebbe sostituito.

### *3.5 Lealtà tra soggetti coloniali: Antonio de Mendoza, indios e afro-messicani*

Il tema della lealtà era al centro delle discussioni spagnole nella creazione di un sistema coloniale amministrativo e burocratico funzionale ed efficiente. La cospirazione degli schiavi africani del 1537 rivela che gli afro-messicani erano in grado di essere veri e propri attori sulla scena sociale e politica coloniale sebbene senza alcuna forma di diritto in Nuova Spagna, e quindi, come tali, soggetti anch'essi alla nozione di lealtà così come ai conseguenti doveri che essa comportava. Gli schiavi afro-messicani influenzarono la realtà socio-politica locale con le loro azioni, poste direttamente in linea di continuità e contiguità con il più ampio contesto politico atlantico. A tal proposito, un breve passaggio della citata lettera di Mendoza a Carlo V è particolarmente interessante. In conseguenza della minaccia posta dai ribelli afro-messicani, il viceré sollevò il problema della scarsità di armi disponibili per la difesa degli spagnoli in Nuova Spagna. Le rotte marittime degli armamenti spagnoli illuminano perfettamente il contesto in cui si inserirono le azioni rivolte degli schiavi afro-messicani. Antonio de Mendoza chiese a Carlo V in Castiglia di spedire verso la Nuova Spagna rifornimenti di armi e nitrato di potassio per la polvere da sparo. Contestualmente, Carlo V stava affrontando guerre e preoccupazioni militari in Europa continentale, con un profondo bisogno di armi sui campi di battaglia. Tuttavia, il re incaricò i suoi funzionari reali presso il porto di Siviglia di inviare i rifornimenti richiesti da Mendoza verso il vicereame novoispano. Le navi mercantili che facevano rotta

verso l'America del sud, solitamente attraccavano presso il porto di Veracruz, nel golfo del Messico. Tuttavia, Mendoza si lamentava ufficialmente del fatto che tutte le armi che trovavano posto nelle stive delle imbarcazioni erano quasi sempre dirette verso il Perù, dato che la stabilità politica del dominio spagnolo era ancora precaria e che i mercanti ricavano profitti economici ben più proficui dal commercio di armi in Perù. Questo piccolo esempio getta luce su come una seppur apparentemente banale richiesta come quella dell'invio di una gran quantità di armi verso la Nuova Spagna affinché la colonia potesse essere pacificata e mantenuta saldamente in mano spagnola, in realtà coinvolgesse un numero ben più ampio di attori in differenti scenari spaziali. Le azioni degli afromessicani nel contesto locale di Città del Messico potevano giungere a influenzare indirettamente almeno sei territori sottoposti in differente misura a giurisdizione spagnola (il vicereame della Nuova Spagna, la regione della Castiglia, la città di Siviglia, il Perù e i campi di battaglia sparsi in Europa) così come sei tipi di persone (il viceré, il re, i funzionari reali, i mercanti, gli afromessicani stessi e gli indigeni). Questo dimostra che persino un infruttuoso complotto di sollevazione ribelle nella ancora infante Nuova Spagna poteva possedere la forza di condizionare le diverse dinamiche in altri contesti locali dell'emergente impero spagnolo.

Per riflettere analiticamente sul modo in cui la nozione di lealtà emerge nella cospirazione afromessicana del 1537 e quello che questa significava per gli spagnoli della prima età moderna utilizzeremo ora due fonti fornite da Hanke. Nel primo documento, ovvero l'*Interrogatorio preparado por Antonio de Mendoza para la visita que se le hizo del 1547*, sono riscontrabili diversi punti particolarmente interessanti per la ricostruzione di questo concetto. Il re e il consiglio delle Indie si chiedevano se “dicho virrey después que pasó a estas partes ha sido siempre hombre honesto, buen cristiano”<sup>73</sup> così come se “dicho virrey después que pasó en estas partes ha servido a S. M. Bien, leal y fielmente, y hecho en ellas lo que convenía hacer en su servicio, como virrey y presidente y buen gobernador debía hacer, teniendo siempre delante el servicio de Dios y de S. M.”<sup>74</sup> Fondamentalmente, essere un buon cristiano e un buon governante rispondeva al concetto di lealtà, diretta in primo luogo a Dio e in seconda istanza al re. Infatti, gli spagnoli “viewed the monarch as a natural lord whose authority to govern was granted via divine

---

<sup>73</sup> Cfr. L. Hanke – C. Rodríguez. *Los virreyes españoles...* p. 104.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 105.

sanction, hereditary rule, and the body politic. [...] It was the duty of the monarch to establish good governance and good order for his subjects.”<sup>75</sup> Il re aveva il dovere di provvedere un’equa giustizia con il fine di mantenere una società ordinata e sicura. Pertanto, come diretta propagazione del monarca spagnolo nella Nuova Spagna, il viceré doveva supplire le funzioni reali ai sudditi novoispani. Così, le pratiche di *buen gobierno* erano costituite da una serie di diversi piccoli elementi. Questi aspetti costitutivi erano mediati, come si è detto, da circostanze locali e doveri quali rendere onore agli uomini di chiesa, avere a cura gli interessi economici della corona, espandere i territori coloniali, supportare l’educazione degli indigeni, visitare le province della Nuova Spagna e promuovere gli uomini virtuosi a scapito di quelli depravati e sleali.<sup>76</sup> Il secondo documento risale al 1536 ed è la *Ampliación de la Instrucción a Antonio de Mendoza* firmato dalla regina e diretto al viceré Mendoza. Al suo interno una delle istruzioni ammette esplicitamente che

Nuestra hacienda en esa tierra, como habréis entendido, consiste mucho en cosas muy menudas, en que podemos recibir daño si en lo que la tienen y administran no hay aquella fidelidad y diligencia que conviene. Por tanto, tendréis muy especial cuidado de saber cómo se trata, y si por personas hábiles y fieles y diligentes cuales conviene.<sup>77</sup>

Apparentemente sembra curioso ma va sottolineato che *personas hábiles y fieles* è la stessa costruzione verbale che, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, sarebbe stata utilizzata alcuni anni dopo dallo spagnolo Francisco del Rincón per descrivere i suoi ex-schiavi africani che lavoravano nella *Casa de la Moneda* a Città del Messico durante la visita di Tello de Sandoval. Rincón aveva anche affermato che i tre schiavi possedevano quelle caratteristiche in relazione al loro impiego in quella specifica mansione e che il viceré stesso aveva autorizzato la loro presenza come schiavi lavoratori nella *casa*. Questo, ovviamente, è soltanto un caso singolo e l’evidenza documentaria è ancora troppo scarsa per tracciare considerazioni generali estendibili a tutto l’intero contesto spaziale

---

<sup>75</sup> Cfr. R.C. Schwaller. *Géneros de Gente...* p. 52.

<sup>76</sup> Cfr. L. Hanke – C. Rodríguez. *Los virreyes españoles...* pp. 104-109.

<sup>77</sup> AGI, Indiferente General, 415. *Ampliación de la Instrucción a Antonio de Mendoza* in *Ibidem*, p. 37.

del mondo del lavoro della Nuova Spagna o dell’America spagnola. Tuttavia, questo esempio fortuito permette di riflettere su due ulteriori punti meritevoli di attenzione: da un lato dimostra che anche le persone di origine africana, oltretutto schiavi, potevano “conquistare” il riconoscimento di *personas hábiles y fieles*, sebbene all’interno del contesto iniquo e disumano della schiavitù, ignorando e trascurando così la loro presunta inferiore posizione nella scala gerarchica sociale. Dall’altro lato, l’esempio rivela la diffusione nella società novoispana del concetto di *personas hábiles y fieles*. Dalla lettura di queste fonti sembra che Antonio de Mendoza applicò le istruzioni ricevute dal consiglio delle Indie in relazione al funzionamento delle istituzioni coloniali economiche e appartenenti al mondo del lavoro, riuscendo così a diffondere il concetto tra gli spagnoli residenti nel Messico coloniale. *Personas hábiles y fieles* era una formula comune del linguaggio giuridico spagnolo che apparentemente serviva in parte a regolare l’accesso a diverse posizioni lavorative. Qualora associata al lavoro portato a termine dagli schiavi africani, la medesima formula potrebbe aiutare a gettare luce sulle modalità in cui gli schiavi afroamericani potevano essere percepiti e concettualizzati all’interno delle dinamiche dello sfruttamento della manodopera cui erano soggetti. Inutile ribadire quanto talvolta fossero convenienti da un punto di vista economico, gli schiavi africani potevano persino raggiungere l’identificazione di persone leali nelle istituzioni coloniali, convenienti anche agli interessi della corona in Nuova Spagna. In questo senso, perciò, la formula sembra poter acquisire una sorta di caratteristica di evidenziatore sociale di fluidità, che poteva rapidamente mutare a seconda del differente osservatore. Le opinioni e i legami personali potevano rendere la formula un pattern instabile. Pertanto, questo esempio mostra come la formula *personas hábiles y fieles* potesse giungere ad essere un prerequisito sociale – e non solamente legale e politico, ovvero rinvenibile nella corrispondenza tra l’amministrazione coloniale personificata dal viceré e il re stesso – per ricoprire specifici ruoli lavorativi, diffusa e condivisa a tutti i livelli della società novoispana. I viceré avrebbero dovuto possedere la nozione di lealtà, essere persone con una dichiarata e comprovata *limpieza de sangre* e di alta *calidad*. Tuttavia, gli schiavi africani, in qualità di soggetti coloniali subalterni ai colonizzatori e padroni spagnoli, potevano essere identificati come soggetti leali, malgrado il colore della loro pelle, su cui già all’epoca pesavano alcuni pregiudizi, e gli stereotipi diffusi sulla loro supposta carenza di abilità. La cospirazione africana del 1537 precedentemente descritta aprirebbe



direttamente l'analisi su due tipi di persone di origine africana in Nuova Spagna, la spia e i ribelli. Sfortunatamente, però, il documento a nostra disposizione non riporta sufficienti informazioni inerenti agli afromessicani coinvolti nel complotto. Gli spagnoli avevano sempre considerato gli africani parte della cosiddetta *Republica de Españoles* a prescindere dalle loro differenze sociali, politiche, religiose e culturali. Agli afromessicani era richiesto di osservare la legge e la prassi spagnole come se ne fossero da sempre a conoscenza. Gli afromessicani erano stati soggetti inizialmente all'inquisizione episcopale<sup>78</sup> e, come vedremo dal prossimo capitolo, qualche decade dopo sarebbero stati ugualmente soggetti alla giurisdizione dell'inquisizione messicana ufficiale. Questa equivalenza significa che gli afromessicani presumibilmente avevano l'obbligo di provare la loro lealtà alla corona spagnola come tutti gli spagnoli dovevano analogamente fare, anche se per la popolazione di origine africana il compito era reso ben più difficoltoso da una condizione sociale nettamente inferiore, generalmente marcata dai contorni della schiavitù. Gli afromessicani rivoltosi, tentando di soverchiare l'ordine politico della Nuova Spagna e di uccidere tutti gli spagnoli, si posero perciò automaticamente al di fuori dei limiti consentiti dalla legge e dalle istituzioni coloniali spagnole. Infatti, gli afromessicani che tentarono di replicare a loro modo il sistema organizzativo politico della Nuova Spagna attraverso la cospirazione del 1537, incarnarono a tutti gli effetti lo spirito dell'ambivalenza della *colonial mimicry*, dal momento che risultarono essere non più "the appropriate objects of a colonialist chain of command, authorized versions of otherness" ma principalmente "the figures of a doubling, the part-objects of a metonymy of colonial discourse which alienates the modality and normality of those dominant discourses in which they emerge as "inappropriate" colonial subjects."<sup>79</sup> Invece, il secondo tipo di afromessicano presente negli eventi del 1537 è quello che ricopre il ruolo della spia. Quest'ultimo, forse mosso, chissà, da sentimenti personali di risentimento contro i cospiratori del complotto così come dai timori della reazione potenzialmente violenta e sanguinaria degli spagnoli, si inserisce perfettamente all'interno dello schema spagnolo costruito per lui come schiavo e soggetto coloniale leale. A nostro avviso, è proprio la figura della spia a problematizzare

---

<sup>78</sup> Si veda R.E. Greenleaf, *Zumarraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*, Academy of American Franciscan History. Richmond, Virginia: William Byrd Press, 2011.

<sup>79</sup> Cfr. H. Bhabha. *On Mimicry and Man...* p. 129.

ulteriormente l'interpretazione degli eventi, oltre a essere il soggetto più interessante da porre sotto analisi in futuri lavori di ricerca. In ogni caso, la cospirazione del 1537 e il suo fallimento non fecero altro che incrementare gli stereotipi diffusi tra gli spagnoli relativi alla presunta infedeltà e slealtà degli afromessicani. Per quanto riguarda invece gli indigeni, brevemente, questi ultimi appartenevano alla *Republica de Indios*, che in realtà non fu mai effettivamente funzionante e operativa. Gli indigeni erano vassalli della corona e come tali soggetti a doveri quali il pagamento dei tributi. Ma all'epoca del complotto del 1537, in Spagna la discussione sul loro status e sulla loro condizione sociale era ancora in corso, e la schiavitù indigena non era ancora stata ufficialmente abolita. La seconda fonte del sedicesimo secolo che narra gli eventi relativi alla cospirazione, la *Historia de Tlaxcala* che abbiamo visto precedentemente, suggeriva la partecipazione nel complotto rivoltoso di alcuni indigeni di Città del Messico e di Santiago de Tlatelolco. Sebbene il viceré non fu mai in grado di provare la veridicità di questa informazione, avvalendoci del beneficio d'inventario, dal caso oggetto di studio di questo capitolo è possibile individuare due tipi di indigeni: quelli ribelli e quelli leali. I primi probabilmente potevano essere schiavi – o per lo meno in una posizione inferiore e molto modesta nella scala della gerarchia sociale novoispana – e così decisero di mettersi in combutta con gli schiavi afromessicani. I luoghi di unione, di incontro e talvolta anche di scontro tra afromessicani e indigeni, del resto, come vedremo nel corso dei successivi capitoli, erano ampiamente diffusi in tutta la Nuova Spagna, come nel caso qui analizzato le miniere di Amatepec o la *casa de la moneda* già mostrano senza alcuna esitazione. Gli indigeni ribelli si posero così al di fuori dei contorni disegnati per loro dalla legge spagnola coloniale come vassalli della corona. Tuttavia, essi non risultarono oggetto della violenta reazione spagnola, dal momento che il viceré Mendoza non dichiarò mai nulla relativo a potenziali indigeni squartati e impiccati. Al contrario, nella lettera a Carlo V, Mendoza sembra presentare con un certo orgoglio il fatto che alcuni indigeni gli avessero consegnato i cadaveri posti sotto sale dei cinque schiavi afromessicani che avevano ucciso nei pressi delle miniere di Amatepec. Diego Muñoz Camargo verso la fine della sua *Historia de Tlaxcala* esprimeva così la sua valutazione contemporanea dell'operato e delle politiche coloniali del primo viceré della Nuova Spagna, Antonio de Mendoza. Il cronista *mestizo*, infatti, riconosceva apertamente l'alto profilo umano e politico del viceré:

Este D. Antonio de Mendoza fué muy principal caballero [...] y el primer Virrey [...] gobernó tan bien y prudentemente, que con su valor, prudencia, y sagacidad y cristiandad, pacificó, allanó y dió asiento á toda la tierra y poblaciones della.<sup>80</sup>

L'utilizzo di ben tre verbi per esprimere lo stesso concetto – *pacificar*, *allanar*, ovvero un sinonimo arcaico del primo,<sup>81</sup> e *dar asiento* – è valevole di particolare attenzione. L'impiego di queste tre parole – tradotte in italiano potrebbero assumere l'accezione di pacificare, appianare e rendere sicuro – sembra essere una voluta operazione di rinforzo semantico da parte di Muñoz Camargo volta a presentare gli enormi sforzi che Mendoza dovette compiere nel suo costante tentativo di amministrare pratiche di *buen gobierno* e di rendere la Nuova Spagna pacifica e i suoi abitanti leali al vicereame e all'imperatore durante la sua amministrazione politica della Nuova Spagna.

### 3.6 Conclusioni

La cospirazione afromessicana del 1537 emerse quando era stato da poco istituito il vicereame della Nuova Spagna sulle terre recentemente acquisite durante la Conquista del Messico. Dopo circa quindici anni dalla conquista, Carlo V insignì Antonio de Mendoza del titolo di primo viceré nelle colonie spagnole americane. Mendoza sarebbe stato dunque il responsabile dell'imposizione di politiche leali alla corona degli Asburgo con l'obiettivo di nobilitare il vicereame della Nuova Spagna. A Città del Messico emerse una nuova struttura sociale precedentemente sconosciuta con le sue peculiari condizioni sociali, politiche e culturali. Attraverso la narrazione degli eventi del complotto di sollevazione degli schiavi afromessicani che ebbe luogo nella capitale novoispana nel 1537, questo capitolo ha analizzato in particolare tre punti che erano particolarmente meritevoli di analisi dettagliate. Prima di tutto, il caso studio ha sollevato l'identificazione di quello che è stato chiamato il topos del re degli africani. Attraverso l'operazione comparativa con altre tre rivolte di schiavi africani avvenute in Nuova Spagna, il capitolo ha reso evidenti alcuni elementi ricorrenti relativi alle caratteristiche del re degli africani.

---

<sup>80</sup> Cfr. D. Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala...* pp. 256-257.

<sup>81</sup> La Real Academia Española (RAE) consultabile on-line spiega che *allanar* nel suo significato arcaico significava *pacificar*, *sujetar*, *aquietar*.

Il topos dovrebbe essere interpretato e concettualizzato come una sorta di tradizione africana portata in Nuova Spagna secondo una linea di continuità culturale e sottoposta a una altrettanto forte mediazione sia da parte della cultura giuridica e sociale spagnola sia da quella indigena. Per analogia è quindi probabile che il re degli africani eletto nel 1537 fosse un uomo *bozal* e che fosse stato percepito dagli afromessicani come il simbolo emblematico del loro desiderio di stabilire un regno degli africani nel Nuovo Mondo con solide e profonde radici nelle tradizioni delle terre africane. Su questo tema, un ulteriore arricchimento potrebbe giungere da comparazioni con le miriadi di casi disseminati lungo l'intera America spagnola, come per esempio il caso di re Manuel in Venezuela occorso nel 1552.<sup>82</sup> Questa analisi comparativa potrebbe essere portatrice di differenze e somiglianze in grado di illuminare peculiarità locali nel più ampio contesto ibero americano. In secondo luogo, il capitolo ha analizzato la questione relativa al sentimento di isolamento e abbandono percepito dagli spagnoli che vivevano in Nuova Spagna. Questa sensazione di malessere è particolarmente evidente nella richiesta a Carlo V di inviare regolarmente navi dalla Spagna verso il porto di Veracruz. L'arrivo di un flusso costante di notizie politiche, se usate saggiamente, rifornimenti e armi avrebbe reso gli spagnoli nel Messico coloniale contenti e le terre pacifiche. Inoltre, l'osservazione e la percezione di uno stretto legame tra la Nuova Spagna e la monarchia spagnola avrebbero scoraggiato gli schiavi afromessicani e gli indigeni dal rivoltarsi contro il vicereame e i padroni spagnoli. All'interno del capitolo è stato proposto il caso della visita presso la *casa de la moneda* effettuata dal *visitador* generale Tello de Sandoval per aprire uno spazio di riflessione relativo al secondo elemento costituente il paradosso spagnolo scaturito dall'ambiguo rapporto costruito con la popolazione di origine africana. Questo esempio ha il grosso merito di rendere esplicito il modo in cui gli spagnoli non fossero realmente in grado di sviluppare il fabbisogno economico della colonia senza lo sfruttamento di manodopera schiavile africana, che come tale divenne essenziale per le crescenti necessità del mondo del lavoro coloniale. Il caso risulta altresì particolarmente interessante in quanto riesce a dimostrare come alcuni degli schiavi afromessicani potessero acquisire lo status di *personas hábiles y fieles* nonostante la loro condizione sociale svantaggiata. Il terzo elemento oggetto di analisi scaturito dall'interpretazione

---

<sup>82</sup> Cfr. J.P. Tardieu. *Resistencia de los negros...* p. 277.

degli eventi del 1537 è stata la nozione di lealtà tra i diversi soggetti coloniali della corona spagnola. Nel capitolo si è dimostrato come questo concetto potesse differire in relazione al singolo soggetto a cui veniva di volta in volta applicato. Per il viceré, essere leale essenzialmente corrispondeva a rappresentare correttamente gli interessi della corona. Gli afromessicani erano nella peggiore delle condizioni sociali, all'interno della repubblica degli spagnoli, senza possedere una troppo profonda conoscenza dei valori sociali spagnoli (con le dovute eccezioni che già a partire dal prossimo capitolo verranno presentate) e all'interno del crudele contesto della schiavitù. Tuttavia, gli afromessicani furono in grado di essere attori politici in un ben più ampio contesto spaziale, a partire dalle loro azioni ribelli nella struttura sociale di Città del Messico. Infatti, dopo la cospirazione del 1537, il viceré Mendoza si trovò costretto a richiedere l'invio di armi e questa richiesta entrò a tutti gli effetti all'interno dell'ampio circuito di movimento delle armi nell'impero spagnolo della prima età moderna, andando in tal modo a condizionare i diversi contesti locali. Gli afromessicani dovevano essere soggetti leali al re, senza avere la possibilità di fallire nel tentativo di capire come compiere questo dovere, fuoriuscendo facilmente, quindi, dai limiti sanciti per loro dalla legge che gli era coattamente imposta. Infine, gli indigeni, organizzati da parte dell'amministrazione coloniale almeno ufficialmente nella repubblica degli indios, negli eventi del 1537 furono apparentemente soltanto spettatori silenti della sanguinaria reazione spagnola alla cospirazione afromessicana, come dimostrano gli storici indigeni che dipinsero il Codex Telleriano-Remensis. Gli indigeni potevano sia essere soggetti coloniali leali, come coloro che portarono i cadaveri degli schiavi uccisi nei pressi delle miniere di Amatepec, o soggetti sleali come quelli di Città del Messico o Santiago de Tlatelolco che presumibilmente parteciparono al complotto da alleati dei cospiratori afromessicani. Il concetto di lealtà degli afromessicani, così come quello degli indigeni, illustra chiaramente ancora una volta la complessità della società coloniale messicana, una complessità che gli spagnoli cercarono di comprendere e dominare e infine regolamentare. La loro interpretazione della società e l'imposizione di un ordine gerarchico si basò su stereotipi e pregiudizi di vecchia data così come di nuova creazione. Nel prossimo capitolo andremo a osservare la diffusione di questi stereotipi e pregiudizi nella società novoispana attraverso una serie di micro-casi inquisitoriali così come la loro percezione a livello sociale, sia da parte del *género de gente* degli spagnoli, sia da quello degli afromessicani.

#### 4. «*Pagre mio, no lo conoce? Aqueli mancebito, alguacilito, aqueli que le llaman chito*». Stereotipi, pregiudizi e percezione dell'altro nei documenti inquisitoriali\*

Con questo capitolo giungiamo alle considerazioni scaturite dall'osservazione della società novoispana attraverso la lente delle fonti documentarie inquisitoriali. Il tribunale del Sant'Uffizio messicano divenne ufficialmente attivo in Nuova Spagna, con sede a Città del Messico, a partire dal 1571, in seguito alla promulgazione della *Real Cédula* del 25 gennaio 1569 da parte di Filippo II.<sup>1</sup> Questa disposizione reale seguiva il flusso crescente di petizioni che giungevano dalla Nuova Spagna affinché la monarchia predisponesse la creazione di un tribunale inquisitoriale nel viceregno, un'istituzione sancita ufficialmente che fosse in grado di arginare gli abusi di potere dell'Inquisizione episcopale con la creazione di un personale inquisitoriale adeguato, istruito per il ruolo, ma anche di porre un rimedio alla circolazione di libri proibiti e al proliferare di comportamenti ereticali.<sup>2</sup> Un nuovo decreto del re datato 16 agosto 1570 avrebbe poi definito la giurisdizione territoriale dell'Inquisizione, la quale avrebbe avuto potere sui distretti delle *audiencias* della Nuova Spagna, della Nuova Galizia, del Guatemala, dell'attuale El Salvador, dell'Honduras, del Nicaragua e di Manila, nelle Filippine. In tutto, quindi, il Sant'Uffizio dell'Inquisizione messicana estendeva la propria giurisdizione su di un territorio sterminato di circa tre milioni di km<sup>2</sup> che difficilmente, nei decenni e nei secoli a venire, avrebbe coperto capillarmente e “difeso” adeguatamente.<sup>3</sup> Mentre in territorio europeo la Spagna era impegnata in prima linea nella

---

\* Una versione preliminare di questo capitolo è stata presentata nel panel “Repensando la sociedad colonial. Perspectivas, abordajes y desafíos de los enfoques multidisciplinares. Perú y Nueva España, siglos XVI-XVII” nell’arco del congresso ICA 2018 tenutosi a Salamanca dal 15 al 20 luglio 2018. Ringrazio le organizzatrici del panel Karoline Knoack e Ana María Presta, così come gli altri partecipanti della sessione, in particolare Leo Garofalo, per i loro preziosi commenti, domande, consigli e spunti di riflessione.

<sup>1</sup> Si veda R. Greenleaf. *La Inquisición en Nueva España: siglo XVI*, México: D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2015. (*The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1969)

<sup>2</sup> Cfr. R. Greenleaf. *Zumarraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*, Academy of American Franciscan History, Washington, D. C., 1961, p. 18.

<sup>3</sup> Cfr. S. Alberro. *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988. p. 23.

difesa dell'ortodossia cattolica dalla minaccia protestante e da quella musulmana dell'Impero Ottomano, combattendo e vincendo il 7 ottobre 1571 la celebre battaglia navale di Lepanto, i quattro uomini nominati da re Filippo II per istituire il tribunale inquisitoriale, il *doctor* Pedro Moya de Contreras, il *licenciado* Juan de Cervantes, il *fiscal* Alonso Fernández Bonillla e il *secretario* Pedro de los Ríos, navigavano su un vascello spagnolo alla volta del Nuovo Mondo. Dei quattro solamente in tre sarebbero giunti a destinazione, a Città del Messico, il 22 settembre del 1571: il *licenciado* Juan de Cervantes morì a Cuba il 26 luglio 1571, stremato dalle malattie contratte durante la traversata atlantica. Don Pedro Moya de Contreras<sup>4</sup> si trovò così ad essere l'unico inquisitore generale senza l'ausilio di Cervantes. Domenica 4 novembre 1571, giorno scelto per la fondazione ufficiale del Sant'Uffizio dell'Inquisizione in Nuova Spagna, Contreras diresse la cerimonia dell'inaugurazione del tribunale insieme alle autorità coloniali, il viceré don Martín Enríquez e il *doctor* Villalobos, che ricopriva la carica di *oidor* della *Audiencia Real de México*, tra le vie del centro cittadino sino a insediarsi nel *Palacio de la Inquisición* sito a poche centinaia di metri dalla Cattedrale Metropolitana nella *Plaza de Santo Domingo*. Tuttavia, Contreras rivestì la carica di inquisitore generale probabilmente per molto meno tempo rispetto a quanto avesse inizialmente egli stesso immaginato: il 15 giugno del 1573 ricevette una lettera dal Consiglio delle Indie contenente la sua nomina ad arcivescovo della diocesi di México. Il 17 ottobre del 1574 terminò ufficialmente di ricoprire il proprio ruolo da inquisitore nel Sant'Uffizio e il suo posto venne preso il 7 ottobre 1574 dal *licenciado* Alonso Granero de Avalos.<sup>5</sup> Prima di osservare i casi studio su cui si concentra questo capitolo, vedremo la struttura del tribunale, il suo metodo di funzionamento – ovvero il processo inquisitoriale – così come i crimini perseguiti dal tribunale e il regime delle pene inflitte dai giudici inquisitori. Risulta evidente che la macchina giuridica inquisitoriale con una tale immensa

---

<sup>4</sup> Per approfondire la conoscenza del personaggio si vedano J. Jiménez Rueda. *Don Pedro Moya de Contreras, Primer Inquisidor de México*, México: Ed. Xóchitl, 1944 e S. Poole. *Pedro Moya de Contreras: Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*, Berkeley: University of California Press, 1987.

<sup>5</sup> Cfr. J. T. Medina. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, 2ª edición, comentarios de Julio Jiménez Rueda, México: Ediciones Fuente Cultural, 1952, pp. 49-50.

giurisdizione, con tante potenzialità di controllo del territorio, della società, delle mentalità, non potesse reggersi solamente sull'apporto di un inquisitore e di un segretario. Per mettersi in moto ed essere operativa era essenziale la costruzione di una rete di funzionari, ecclesiastici e laici, in grado di far funzionare il tribunale nel modo più efficiente possibile. Il Sant'Uffizio venne a costituirsi, quindi, con una struttura formata da uomini la cui nomina era legata a determinati criteri di selezione, quali l'essere cristiani di vecchia data e non recentemente convertiti. Il processo di selezione avveniva attraverso la presentazione di una *limpieza de sangre*, e la certificazione dell'essere uomini di lettere, col titolo di *doctor* o di *licenciado*. In cima alla struttura del Sant'Uffizio erano posti gli inquisitori apostolici dai quali dipendevano le decisioni e tutti i funzionari del tribunale. La seconda carica più importante che si potesse ricoprire nell'Inquisizione era quella del *fiscal*, fondamentalmente il procuratore capo della corte inquisitoriale, che era a tutti gli effetti una posizione stipendiata dal tribunale stesso. Alberro afferma che il tribunale novoispano spesso non aveva sufficiente personale a disposizione, al contrario di quelli metropolitani.<sup>6</sup> Questo significa che in Nuova Spagna più di una volta la carica venne ricoperta da uno degli inquisitori, a causa dell'assenza del funzionario preposto alla mansione, che in questa maniera assumeva il titolo di *inquisidor fiscal*. Il primo *fiscal* del tribunale della colonia americana fu il *Licenciado* Don Alonso Hernández de Bonilla, nominato tale da Don Diego de Espinosa il 18 agosto del 1570.<sup>7</sup> Altra carica molto importante, seconda sola a quelle di inquisitore e di *fiscal*, era quella di *secretario del secreto*. Questo era un incarico di grande responsabilità che consisteva non solamente nella trascrizione notarile dei processi ma anche nella manutenzione dell'archivio inquisitoriale. Inizialmente venne ricoperto da Pedro de los Ríos, giunto in Nuova Spagna assieme all'inquisitore generale Contreras,<sup>8</sup> sostituito poi nel 1594 da Pedro Sáenz de Mañozca.<sup>9</sup> Tra quello che Alberro cataloga come personale ausiliario, ecclesiastici e laici, nella struttura inquisitoriale figuravano gli incarichi di *alguaciles*, *notarios*, *consultores*,

---

<sup>6</sup> Cfr. S. Alberro. *Inquisición y...* p. 30.

<sup>7</sup> Cfr. J. Jiménez Rueda. *Don Pedro Moya de Contreras...Op. cit.*, pp. 57-58.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p.58.

<sup>9</sup> Cfr. J. Sanchiz. "Funcionarios Inquisitoriales en el Tribunal, Siglo XVI", in N. Quezada – M- E-Rodríguez – M. Suárez. *Inquisición Novohispana*, Vols. 1-2, México D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, pp. 165-195, p. 171.



*abogados, alcaides, médicos, boticarios, barberos-cirujanos, capellanos, nuncios, proveedores, porteros, interpretes*, un gruppo di persone chiamate *honestas y religiosas* e anche i *calificadores*.<sup>10</sup> La carica del *alguacil mayor* consisteva in una sorta di commissario capo del corpo di polizia inquisitoriale, un funzionario ufficiale dell'Inquisizione preposto agli arresti decretati dai mandati di cattura e ai sequestri di beni emanati dal *fiscal*. Dall'*alguacil mayor* dipendeva l'*alcalde de las cárceles secretas*, il guardiano e custode delle carceri segrete dell'Inquisizione. I *calificadores* erano solitamente teologi incaricati di aiutare gli inquisitori a valutare la gravità dei delitti commessi degli imputati attraverso la lettura delle prove e delle testimonianze raccolte durante il processo; esprimevano inoltre il loro giudizio in relazione alla censura di libri, manoscritti e pitture che potessero risultare in qualche modo eretici, pericolosi per l'integrità della fede cattolica. I *consultores* erano sempre *doctores* o *licenciados*, laici che ricoprivano funzioni pubbliche e venivano consultati dagli inquisitori affinché esprimessero la loro opinione in varie tappe del processo e sull'emanazione della sentenza finale. Costituivano una sorta di legame tra il Sant'Uffizio e l'amministrazione politica della colonia, difatti il loro intervento nei processi dimostra che l'Inquisizione "no constituye una esfera aislada [...] sino un mecanismo específico que forma parte de un sistema más general en el cual se integra."<sup>11</sup> I *consultores* dovevano conoscere il diritto civile e canonico, possedere rudimenti teologici, essere persone oneste e morigerate. Per queste motivazioni Don Pedro Moya de Contreras li scelse tra l'élite amministrativa della colonia nella *Real Audiencia* e tra i professori dell'Università Pontificia.<sup>12</sup> Il compito delle persone chiamate *honestas y religiosas* era presenziare alle sedute in cui i testimoni o gli accusati deponevano le proprie dichiarazioni. Si è già detto che il tribunale aveva tra le sue schiere di funzionari una sorta di corpo di polizia retto dall'*alguacil mayor*. Facevano parte di questo organo, oltre all'*alcaide de las cárceles secretas*, anche gli *alcaides de la cárcel de penitencia perpetua*, dove si scontava la condanna alla prigionia, e soprattutto i *familiares*.<sup>13</sup> Questi ultimi ricoprivano una vera e propria funzione poliziesca, di vigilanza sul tessuto sociale, con il compito di promulgare nelle province e nelle città

---

<sup>10</sup> Cfr. S. Alberro. *Inquisición y...* p. 60. e J. Sanchiz. "Funcionarios Inquisitoriales..." p. 169.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>12</sup> Cfr. J. Jiménez Rueda. *Don Pedro...* pp. 58-59.

<sup>13</sup> Cfr. J. Sanchiz. "Funcionarios Inquisitoriales..." p. 169.

sottoposte a giurisdizione inquisitoriale i decreti del Sant'Uffizio e procedere all'arresto di chi non seguiva le rigide norme della fede. Quella dei *familiars* era una carica onorifica che non prevedeva una remunerazione pecuniaria ma garantiva diversi benefici e privilegi concessi solamente al personale dell'Inquisizione, tra i quali spiccava certamente l'immunità, motivo per il quale molti spagnoli aspiravano a ricoprire questa mansione. Questo corpo del Sant'Uffizio, ci ricorda Alberro, era composto quasi sempre da persone che avevano una certa rilevanza nella società metropolitana prima e coloniale poi: potevano essere cavalieri appartenenti ad importanti ordini militari, mercanti influenti e grandi latifondisti. Essere immuni proteggeva ed esonerava i *familiars* dal controllo non solo del tribunale inquisitoriale di cui essi stessi erano dipendenti ma anche da quello delle autorità civili, il che permetteva loro una enorme libertà di azione che spesso finiva per sconfinare nell'illegalità e in abusi di potere e di autorità.<sup>14</sup> Per quanto concerne gli affari amministrativi e finanziari il Sant'Uffizio poteva contare sull'apporto di un *receptor general*, un *contador*, che aveva il compito di curare la contabilità e custodire il denaro, un *notario de secuestros* insieme al suo *ayudante de secuestros* e al *notario del juzgado*. Figurava poi un *abogado del Fisco*, chiamato anche *de los presos*, che ricopriva l'incarico di provvedere alla difesa d'ufficio degli imputati che non potessero permettersi o decidessero di non ricorrere all'ausilio di un professionista del settore. Ultima carica, ma di certo non per importanza, era quella dei *comisarios* i quali, assieme ai *familiars*, rappresentavano l'autorità inquisitoriale dislocata nelle province della Nuova Spagna con il compito di leggere alla popolazione gli editti della fede, raccogliere le delazioni e le testimonianze, procedere agli arresti ordinati dal Sant'Uffizio. A differenza dei *familiars*, laici, i *comisarios* appartenevano al clero secolare e regolare e corrispondevano alla rete ecclesiastica stabilita nel territorio coloniale.<sup>15</sup> Ma quali crimini perseguiva l'Inquisizione? Il Sant'Uffizio era un tribunale religioso il cui compito era difendere l'ortodossia cattolica contro la depravazione eretica e apostatica. Va da sé, pertanto, che i reati che ricadevano sotto la giurisdizione inquisitoriale dovessero appartenere all'ambito della sfera religiosa. Tuttavia, leggendo il catalogo dell'archivio dell'Inquisizione, si può osservare come diverse volte si incontrino processi scaturiti da capi d'accusa che apparentemente oltrepassano le competenze di cui era dotato il

---

<sup>14</sup> Cfr. S. Alberro. *Inquisición y...* pp. 53-60 e J. Sanchiz. "Funcionarios inquisitoriales..." pp. 179-180.

<sup>15</sup> Cfr. S. Alberro. *Inquisición y...* pp. 50-53.

tribunale. È questo il caso, ad esempio, di un processo del maggio 1576 istruito contro due schiavi afromessicani, Antonio e Francisco, accusati di aver rubato centocinquanta galline appartenenti al Sant'Uffizio.<sup>16</sup> Il fatto che le galline oggetto del furto fossero una proprietà dell'Inquisizione fa però propendere per l'ipotesi che gli inquisitori avessero preferito risolvere la questione all'interno del tribunale stesso, prevaricando quindi i confini giurisdizionali civili e dando luogo in questo modo ad una fusione tra il concetto di crimine religioso e crimine civile, creando una sorta di peccato/reato. Generalmente, tra i crimini più frequenti su cui vigeva la sfera d'azione giudiziaria del Sant'Uffizio si trovavano il peccato di *blasfemia*, ovvero l'atto di bestemmiare il nome di Dio, dello Spirito Santo, di Maria Vergine o dei Santi. Quello di *reniego* consisteva nell'atto di rinnegare le verità di fede, l'esistenza di Dio, dello Spirito Santo, di Maria Vergine o dei Santi; quello di *bigamia*, ovvero il doppio matrimonio; quello di *solicitación*, ossia l'invito compiuto da parte del confessante durante il sacramento della confessione a compiere azioni sessuali: questo era un abuso di potere che l'Inquisizione voleva combattere aspramente. Il crimine di *brujería* si trattava di comportamenti associati alla pratica della stregoneria. Quello di *hechicería*, invece, era relativo all'intrattenimento di comportamenti legati al mondo della fattucchieria. Le *proposiciones hereticas* erano dichiarazioni che facevano nascere il sospetto di eresia. La *celebración de los sacramentos por no ordenados* era letteralmente la celebrazione di sacramenti da parte di uomini non ordinati, non appartenenti dunque al clero bensì appartenenti al laicato. L'Inquisizione perseguiva poi crimini quali il *matrimonio de religiosos*, il *judaismo*, il *mahometismo*, il *luteranismo*, il *calvinismo*, il *testimonio falso*, le *fugas*, ovvero il tentativo di evasione dal carcere del Sant'Uffizio così come, infine, la *comunicaciones entre los presos*, ossia il reato di chi aiutava i prigionieri a comunicare tra loro dato che ogni forma di dialogo nelle carceri era severamente vietata. Questo elenco ci permette, dunque, di evidenziare come il Sant'Uffizio tentasse di ottenere il controllo pressoché totale delle azioni della popolazione della Nuova Spagna, andando a tessere una ragnatela che al suo interno conteneva ogni sorta di comportamento proibito, in maniera tale che nessuno, qualora si presentassero le condizioni idonee, potesse sfuggire ai processi inquisitoriali. Come funzionava un processo del Sant'Uffizio? Quali erano le fasi del suo

---

<sup>16</sup> AGN, Inquisición, Vol. 81, exp. 14, fs. 15.

svolgimento? A cosa andava incontro chi veniva indagato dall’Inquisizione? È evidente che i codici e le norme alla base del procedimento inquisitoriole novoispano fossero i medesimi vigenti nei tribunali dell’Inquisizione spagnola in Europa. Lo strumento più importante di cui disponevano gli inquisitori per stabilire i fondamenti dell’ortodossia religiosa della fede cattolica erano gli *Edictos de Fe*. Gli editti della fede, redatti su temi che di volta in volta il Sant’Uffizio riteneva necessari per il mantenimento dell’ortodossia religiosa nella società coloniale, rispondevano a molteplici scopi: da un lato ammonire tutti i *géneros de gente* novoispani alla perseveranza nel mantenere lo zelo cattolico, dall’altro stimolare quel vortice di delazioni che sarebbe stato la vera e propria base dell’attività dell’Inquisizione. Alberro ci informa che “*estos edictos se dividen en generales, que versan sobre el conjunto de los delitos que perseguía el Santo Oficio, y particulares, es decir relativos a un delito específico. [...] los segundos muestran a veces una adaptación al contexto local*”,<sup>17</sup> segno questo della consapevolezza, da parte degli inquisitori, di far parte di un’istituzione con forti radici europee ma necessariamente sottoposta a modificazioni in un ambiente e in una società così differenti da quelli in cui l’Inquisizione spagnola era nata ed era stata sviluppata. Se gli editti della fede, emanati dagli inquisitori e portati in giro nelle province grazie all’azione dei commissari, avessero centrato il bersaglio sarebbe scattato un turbinio di delazioni e denunce che, di conseguenza, avrebbe messo in moto tutto il dispositivo della macchina inquisitoriale. Fondamentalmente si trattava di stimolare i cittadini a essere buoni cristiani, a collaborare con l’Inquisizione, a denunciare chi non rispondeva ai requisiti dell’ortodossia cattolica. Un processo inquisitoriale possedeva specifiche modalità e determinate caratteristiche che lo rendevano unico.<sup>18</sup> La sua definizione deriva dal latino *inquisitio*, indagine, ed è contraddistinto dal fatto che in un processo di tipo inquisitorio il giudice, in questo caso il *fiscal*, riveste anche il ruolo di accusatore. Eminente caratteristica di questa forma processuale era la segretezza, che ne contraddistingueva ampiamente l’andamento. La denuncia era segreta; le indagini e la raccolta delle prove per mano del *fiscal* cominciavano senza che l’imputato in questione ne fosse a conoscenza; le testimonianze

---

<sup>17</sup> Cfr. S. Alberro. *Inquisición y...* p. 75.

<sup>18</sup> Per la trascrizione delle istruzioni date dalla Suprema si veda M. Jiménez Monteserín. *Introducción a la Inquisición Española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Madrid: Editora Nacional, 1980.

erano anonime ed effettuate dietro il giuramento di chi le raccoglieva.<sup>19</sup> Nel processo inquisitorio colui che veniva accusato non sapeva il nome del delatore, che rimaneva protetto dall'anonimato, né era consapevole della motivazione per cui fosse iniziato il procedimento a suo carico. La prigione era sempre preventiva perciò durante il periodo del processo, dal mandato d'arresto iniziale richiesto dal *fiscal* alla sentenza finale, l'imputato era obbligato a vivere nel carcere del Sant'Uffizio. La tortura e le punizioni corporali, compreso il digiuno, erano consentiti con l'obiettivo di estorcere le confessioni. Queste sono solo alcune delle caratteristiche della forma di giustizia del tribunale inquisitoriale, le più interessanti per comprendere di che tipo fossero i processi istruiti dagli inquisitori. Ora, brevemente, analizzeremo la struttura e le modalità in cui veniva effettuato un processo, a partire dalle istruzioni dei codici che regolamentavano la procedura inquisitoriale. L'atto che dava il via all'azione del Sant'Uffizio era la denuncia del *fiscal* per i crimini che ricadevano sotto la sua giurisdizione. All'accusa formale seguiva istantaneamente il mandato d'arresto per l'imputato. L'*alguacil mayor* era l'incaricato ad effettuare l'arresto e il sequestro dei beni, dai quali aveva il diritto di prelevare anche il denaro necessario a coprire tutte le spese per il soggiorno nel carcere preventivo. Rinchiuso in prigione l'accusato, ignaro del perché fosse stato arrestato, poteva anche aspettare giorni, fino a quando non fosse stato convocato e portato dinanzi agli inquisitori e al *notario del secreto* per essere interrogato in primo luogo sulle sue generalità, sulla sua genealogia, sui parenti, sulla residenza, sul suo stato civile, su eventuali figli, sul luogo di formazione scolastica. Gli veniva anche domandato se sapesse o sospettasse la causa per cui era stato imprigionato. Successivamente l'accusato riceveva la prima *monición*, affinché confessasse le sue colpe. Il notaio aveva il compito di trascrivere tutte le dichiarazioni in maniera tale che potessero essere rilette all'accusato che aveva l'opportunità, quindi, di confermare o modificare alcune delle precedenti affermazioni. In seguito, avrebbe nuovamente preso le redini del processo il giudice istruttore, il quale promulgava una *acusación*, ovvero un atto di accusa formale nei confronti del reo, che veniva letta davanti agli inquisitori, al notaio e allo stesso accusato, che aveva l'obbligo di contestare uno ad uno i punti dell'accusa. Ora, formalmente ed ufficialmente posto a giudizio, al reo veniva affidato un *abogado del Fisco*, che dopo aver

---

<sup>19</sup> Cfr. E. Pallares. *El Procedimiento Inquisitorial*, México: UNAM, Imprenta Universitaria, 1951, p. 23.

prestato giuramento, ammoniva l'accusato per indurlo a confessare le proprie colpe e a chiedere una giusta penitenza; all'avvocato inoltre era permessa la consultazione e la lettura delle dichiarazioni deposte dall'accusato, che, se avesse avuto meno di venticinque anni, sarebbero state ratificate con l'autorità di un curatore posto a sua apparente tutela. Successivamente negli atti processuali si pubblicavano le dichiarazioni dei testimoni. Durante il processo il reo poteva richiedere ed ottenere in qualunque circostanza di essere ascoltato in *audiencia*, con la speranza degli inquisitori che fosse sua intenzione confessare le proprie colpe. Teoricamente l'accusato aveva la facoltà di procedere alla costruzione della propria difesa tramite testimoni a suo favore, i quali venivano selezionati dagli inquisitori. Se il reo riusciva a presentare una documentazione valida in sua difesa, questi compariva nuovamente in *audiencia* e la causa era dichiarata chiusa. Tuttavia, il *fiscal* aveva la facoltà di richiedere un ulteriore vaglio delle prove ed in questo caso si ricorreva alla votazione da parte degli inquisitori, dell'*ordenario* e dei *consultores*. Se dagli esiti scaturiti dalla consultazione l'imputato risultava condannato scattava la sentenza: questi veniva invitato a riconciliarsi con la Chiesa attraverso il carcere perpetuo e un abito penitenziale, chiamato *sambenito*, fatto di tela, somigliante ad un panno di colore giallo con il disegno di due lame colorate. Si procedeva, inoltre, anche alla confisca definitiva di tutti i suoi beni. Nel caso poi in cui il condannato fosse risultato recidivo la pena sarebbe stata notevolmente più grave in quanto sarebbe stato rilasciato all'autorità secolare, condannato a morte e bruciato. Prima di venire consegnato, gli inquisitori avevano la facoltà di sottoporlo a tortura affinché confessasse tutte le colpe di altre persone di cui fosse a conoscenza. Poteva anche succedere che un accusato morisse nelle carceri dell'Inquisizione prima che venisse emessa la sentenza o anche che perdesse l'uso della ragione durante il processo. Nel primo caso la causa sarebbe continuata a carico dei suoi figli; nella seconda eventualità, invece, sarebbe stato nominato un curatore affinché il procedimento inquisitoriale continuasse il suo corso. Ai limiti del paradosso il *fiscal* poteva istruire anche un processo a carico di una persona già defunta: la *acusación* sarebbe stata notificata ai figli e se nessuno avesse presentato una difesa gli sarebbe stato assegnato un avvocato del tribunale.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Tutte le informazioni riportate sono tratte da E. Pallares, *El procedimiento...* pp. 17-23 e da Y. Mariel de Ibáñez. *El tribunal de la Inquisición en México (siglo XVI)*, 2ª edición, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, pp. 41-52.

Alla luce di tutto ciò, quindi, i registri inquisitoriali sono materiali ricchissimi di informazioni per lo studio di società lontane nel tempo, come quella novoispana tra la fine del sedicesimo e la prima metà del diciassettesimo secolo. I produttori di questa documentazione, ovvero l'estesa rete di commissari e famigliari dell'Inquisizione distribuiti nel territorio sottoposto alla giurisdizione del Sant'Uffizio, adottando la chiave di lettura della microstoria sociale e dell'antropologia storica possono essere considerati gli "antropologi" della prima età moderna. Gli atti processuali acquisiscono infatti lo status di "registrazioni scritte di testimonianze orali"<sup>21</sup>, motivo per cui "potrebbero essere paragonati, infatti, a taccuini di antropologi in cui sia stato registrato un lavoro sul campo compiuto alcuni secoli fa."<sup>22</sup> Se per decenni il dibattito storiografico si è limitato allo studio della storia dell'Inquisizione da un'ottica meramente istituzionale, grazie alla crescente influenza dell'antropologia sulla storia, ci si è resi conto che molti archivi contengono testimonianze ricche per lo studio di gruppi sociali marginali. La documentazione spesso risulta abbondante grazie all'impulso degli inquisitori a cercare la loro verità; questa stessa documentazione, tuttavia, talvolta appare anche condizionata e "distorta dalle pressioni fisiche e psicologiche"<sup>23</sup> cui gli imputati erano sottoposti. Ginzburg rivela anche che "l'atteggiamento antropologico, [...] il confronto prolungato tra culture diverse, presuppone una prospettiva dialogica"<sup>24</sup>, prospettiva messa in piedi, nel caso dei processi inquisitoriali, dalle domande e dalle risposte degli inquisitori e degli imputati. Altra caratteristica fondamentale da sottolineare per avvicinarsi allo studio delle fonti custodite dagli archivi del Sant'Uffizio è la consapevolezza che questi documenti non sono testi neutrali ma sottendono un codice da decifrare per la loro comprensione in quanto risultano essere, di fatto, "il prodotto di un rapporto [...] profondamente diseguale."<sup>25</sup> La ricchezza dell'archivio prodotto dal tribunale dell'Inquisizione non è limitata solamente ai tanti processi completi che si possono leggere negli *expedientes* custoditi nei suoi *volumenes*, ma è resa ancor più ampia dalle numerose delazioni e lettere

---

<sup>21</sup> Cfr. C. Ginzburg, "L'inquisitore come antropologo", in R. Pozzi – A. Prosperi (a cura di) *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, Giardini, Pisa, 1989, pp. 23-33, p. 23.

<sup>22</sup> Ivi.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 29.

inviata al Sant'Uffizio dai suoi famigliari così come dai vari spagnoli residenti nelle città, *pueblos* e *villas* della Nuova Spagna. Molte di queste denunce non furono mai effettivamente prese in grande considerazione da parte dei giudici del tribunale inquisitoriale, dato che alla gran parte di esse non seguì mai l'apertura di un processo formale; nonostante ciò, questi documenti offrono dati preziosi che meritano analisi più dettagliate di quelle che sino a ora non abbiano ricevuto. Alberro ha evidenziato che “la denuncia ante la Inquisición [...] constituye un medio admirable de encauzar la envidia, la frustración, las enemistades y venganzas, lo mismo en el plano individual que colectivo”<sup>26</sup> restituendone così il carattere rivelatore sia delle tensioni sociali e religiose sia degli stereotipi diffusi tra e sui diversi *géneros de gente*. Dietro la presentazione di una denuncia, infatti, era sempre garantito l'anonimato, il che poteva facilmente portare alla creazione di false testimonianze, oppure a dichiarazioni parziali, motivate dall'invidia, dalla sete di vendetta, dalle inimicizie, dall'intenzione di ottenere benefici economici o sociali. In questo modo il Sant'Uffizio compiva una doppia funzione sociale: da un lato quella di controllo, dall'altro quella di accentramento presso di sé delle pulsioni personali: tutto ciò portava ad una stabilizzazione della società attraverso un processo di auto-disciplinamento. Per questa ragione, quindi, “el fenómeno inquisitorial, en su triple dimensión de actividad delictiva, delatora y represiva, permite comprender la realidad colonial bajo un enfoque excepcionalmente rico.”<sup>27</sup>

A partire da queste premesse, in questo capitolo verranno presentati e analizzati sette piccoli casi studio rinvenuti e selezionati tra i tanti custoditi all'interno dei volumi e delle casse dell'Inquisizione novoispana. Questi sette documenti vennero prodotti tra il 1601 e il 1662. La loro lettura è preziosa perché ci permette di gettare luce sulla diffusione tra gli spagnoli di stereotipi e pregiudizi maturati contro gli afroamericani, principalmente *negros* e *mulatos*, ovvero le due categorie maggiormente ricorrenti nei documenti di questo periodo.

---

<sup>26</sup> Cfr. S. Alberro. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 145. (*Inquisition et Société au Mexique, 1571-1700*)

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 197.



#### 4.1 Prospettive di genere: Theresa “*negra ladina*” e un indio di Texmelucan

Il primo caso è un breve processo del 1601 contro Theresa “*negra ladina*” che risiedeva nella Venta de Texmelucan, schiava di Francisco Pérez Payan, contadino e mulattiere (“*labrador*” e “*harriero*”) di Città del Messico che viveva a Regina Coeli.<sup>28</sup> Questo documento consta solamente dell’informazione scritta e presentata ai giudici inquisitori dal *fiscal* del Sant’Uffizio Martos de Bohórques a partire dalle deposizioni di due testimoni rilasciate il 14 marzo del 1601. I due erano uomini spagnoli, entrambi nati in Spagna: il primo Balthasar Méndez, nativo della Villa de Almagro in Castiglia, cittadino e mulattiere della città di Puebla de los Ángeles; il secondo Pedro de Cifuentes, anch’egli mulattiere, nato nella Villa de Brihuega nell’arcivescovato di Toledo. Leggendo le loro dichiarazioni si può ricostruire la trama degli eventi che i due mulattieri raccontarono agli inquisitori. Per ordine del commissario dell’Inquisizione della città di Puebla, Balthasar Méndez e Pedro Cifuentes stavano portando un prigioniero alle carceri del Sant’Uffizio a Città del Messico, quando, giunti nei pressi della Venta de Texmelucan<sup>29</sup>, luogo che si trovava a circa dodici leghe dalla capitale del viceregno,

el dicho Balthasar Méndez encontró un indio en el camino y le hecho mano pidiéndole que les ayudase y fuese con ellos [...] y en hallando otro le dejarían y pagarían por su trabajo. Y como el dicho indio no quisiera venir en ello, acudieron de la dicha Venta a una negra que da recaudo en ella y se llama Theresa y un negro con ella.<sup>30</sup>

Stando al racconto di Méndez, la *negra* Theresa, “*al parecer bien ladina*”<sup>31</sup> e un *negro* con lei “dijeron a este y al dicho su compañero con mucha cólera y enojo, que dejasen el indio que era [...] de la dicha Venta y que no se lo habían de traer.”<sup>32</sup> I due mulattieri

---

<sup>28</sup> AGN, Inquisición, Vol. 255, exp. 5, fs. 5.

<sup>29</sup> La Venta di Texmelucan era all’interno della regione di Huexocingo, a ovest di Puebla tra il versante est del vulcano Iztaccíhuatl nell’alta valle di Atoyac. Cfr. P. Gerhard. *A Guide to...* pp. 141-142.

<sup>30</sup> AGN, Inquisición, Vol. 255, exp. 5, f. 172v.

<sup>31</sup> AGN, Inquisición, Vol. 255, exp. 5, f. 171v.

<sup>32</sup> AGN, Inquisición, Vol. 255, exp. 5, f. 171v.

spagnoli dissero a Theresa e al compagno che avevano bisogno dell'aiuto da parte dell'*indio*, sia con la cavalla ("*yegua*") sia per controllare che il prigioniero per il Sant'Uffizio non riuscisse a fuggire. Fu proprio dopo queste parole che la *negra* Theresa fece scattare nei due mulattieri la volontà di sporgere denuncia contro di lei presso il tribunale inquisitoriale, dato che rispose loro con "muy grande desvergüenza y atrevimiento" e "poniendo la mano detrás" che "todos los inquisidores y sus oficiales, y el Rey, le besasen a ella y a su amo en el ojo del culo, que no se le daba nada por ellos."<sup>33</sup>

Figura 7. AGN, Inquisición, Vol. 255, exp. 5, f. 172v. Dichiarazione di Pedro Cifuentes.

Distratti da Theresa e dal *negro* che la accompagnava, i due mulattieri – che, si scopre leggendo la seconda deposizione, erano accompagnati anche dal figlio di Cifuentes – videro scappare l'*indio* che li doveva aiutare ad arrivare con il prigioniero a Città del Messico. In conseguenza di ciò, raccontarono agli inquisitori che furono costretti a proseguire il loro cammino con molta fatica proprio a causa della mancanza di aiuto da parte dell'*indio*.

Le informazioni di questo piccolo caso terminano qui e, nonostante un ordine di cattura ai danni di Theresa che non sappiamo se venne rispettato o meno dal momento che la documentazione non riporta alcun dato, le due testimonianze sono rivelatrici in

<sup>33</sup> AGN, Inquisición, Vol. 255, exp. 5, fs. 170r e 172v.

particolare di due elementi che meritano speciale attenzione. Da un lato, va analizzato il modo in cui Theresa viene categorizzata da parte dei due mulattieri spagnoli. Theresa viene descritta come una donna *negra* “*bien ladina*”, etichetta che indica, con molte probabilità, la sua capacità di padroneggiare bene lo spagnolo e che aveva subito un processo di ispanizzazione. Il *Tesoro de la lengua castellana* pubblicato a Madrid nel 1611 da Sebastián de Covarrubias y Orozco definiva infatti il termine *ladino* come “al Morisco y al extranjero que aprendió nuestra lengua con tanto cuidado, que apenas le diferenciamos de nosotros, también le llamamos ladino.”<sup>34</sup> A questa prima descrizione ne segue una non esplicita di natura psicologica che a ben vedere si può evincere dal racconto di Balthasar Méndez e Pedro Cifuentes. Interpretando le loro deposizioni secondo una prospettiva di genere, infatti, si riesce a osservare una sorta di “mascolinizzazione” di Theresa, la quale viene rappresentata dai due spagnoli come una donna spaventevole, che spinta dalla rabbia e dalla collera riesce a far scappare l’*indio* obbligando così i due mulattieri a proseguire il loro cammino verso la capitale del vicereame con estrema difficoltà. Il caso dimostra anche una sostanziale invisibilizzazione dell’*indio*, del quale, infatti, non giungono a noi né notizie sulla sua identità né tantomeno delle motivazioni per cui si trovasse lungo il cammino fuori dalla Venta de Texmelucan. Questa chiave di lettura secondo una prospettiva di genere è supportata dalle asserzioni di Laura Lewis, apparse sia nel suo libro *Hall of Mirrors*<sup>35</sup> sia nel capitolo intitolato “*Between >Casta< and >Raza<*” all’interno un volume collettaneo sui concetti di razza e sangue nel mondo iberico.<sup>36</sup> Lewis ha dimostrato che ci sono due modi per osservare la relazione che intercorre tra le varie “caste” della società novoispana e l’appartenenza di genere. Il primo consiste nell’assegnazione di due caratteristiche, passività e aggressività, rispettivamente al genere femminile e a quello maschile. Il secondo modo consiste nell’identificare le varie qualità associate alle persone a seconda di due componenti. La prima è

---

<sup>34</sup> Cfr. Sebastián de Covarrubias y Orozco. *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid: Luis Sanchez Impresor, 1611, p. 511r.

<sup>35</sup> L. Lewis. *Hall of Mirrors: Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*, Durham – London: Duke University Press, 2003.

<sup>36</sup> L. Lewis. “Between >Casta< and >Raza<. The Example of Colonial Mexico”, in M.S. Hering Torres, M.E. Martínez, D. Nirenberg (eds.). *Race and Blood in the Iberian World*, Zurich: Lit Verlag, 2012, pp. 99-124.

l'individuazione del sesso delle persone e le conseguenti leggi che ne regolamentavano i rispettivi comportamenti, che fossero uomini o donne, a partire dall'assegnazione operata a priori di passività e aggressività. La seconda componente consiste nell'identificazione del gruppo sociale di appartenenza e delle relative leggi.<sup>37</sup> In ogni caso "gendering was the subtext of a colonial system based ostensibly on casta difference but one that also put gendered differences to work in order to make the system functional."<sup>38</sup> Utilizzando quindi la medesima chiave di lettura di genere, si nota che Theresa, come detto poco fa, era stata mascolinizzata e descritta con l'utilizzo di caratteristiche associate tipicamente al genere maschile, ritenuta una donna violenta, volgare e aggressiva. "Such masculinization" afferma Lewis "allowed the colonial state to function because it empowered mestizos, mulattoes and blacks in their dealings with Indians."<sup>39</sup> Pertanto non solo gli afromessicani *bozales*, come si è visto nel caso della rivolta del 1537, ma anche quelli *ladinos*, sebbene fossero stati ispanizzati, potevano essere percepiti dagli spagnoli come una pericolosa minaccia per la società novoispana. L'*indio*, al contrario, subisce un percorso inverso e risulta oggetto di un processo di femminilizzazione e di enfaticizzazione della sua presunta pigrizia. Quello dell'indolenza degli *indios* era infatti uno degli stereotipi più diffusi tra gli spagnoli sugli indigeni del Nuovo Mondo. Nella descrizione dell'*indio* che traspare dalle deposizioni questi, infatti, appare debole e alla mercé dei due mulattieri. Méndez e Cifuentes, dinnanzi agli inquisitori cercarono di mostrarsi attenti e premurosi nei confronti dell'*indio*, assicurando loro che sarebbe stato ricompensato in denaro per il suo aiuto. L'*indio* non vorrebbe accompagnare i due spagnoli a Città del Messico, ma è privo di forza e non riesce a stabilire le condizioni per rifiutare e scappare dalla morsa dei mulattieri. Lewis ha osservato che gli *indios* erano stati femminilizzati in alcuni scritti di umanisti spagnoli, come ad esempio Juan Ginés de Sepúlveda, il quale era giunto a collegare "the differences between Indians and Spaniards to those between women and men, and children and adults, narrowing these analogies by focusing on Indians' >female< qualities, such as their second-rate minds and their cowardice."<sup>40</sup> Ci fu quindi una diffusione, tra gli spagnoli residenti in Nuova Spagna, degli stereotipi

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 108-109.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>40</sup> *Ivi*.

relativi alla presunta femminilità degli *indios*, motivo per cui si riteneva dovessero essere controllati affinché svolgessero il lavoro loro assegnato, dato che erano considerati moralmente inaffidabili, al punto che erano stati definiti come nemici del lavoro.<sup>41</sup> A causa della sua femminilizzazione, che traspare lungo tutto il racconto dell'episodio di Méndez e Cifuentes, l'*indio* riesce a liberarsi dal giogo dei due mulattieri spagnoli solamente quando, nei pressi della Venta de Texmelucan, non entra in scena Theresa, la quale grazie al suo carattere mascolinizzato riesce a farlo fuggire. Infatti "black and mulatto females were in an especially liminal position, for as females they were expected to maintain their domestic place, yet they were also considered to have something of the assertiveness of their castas"<sup>42</sup>, sebbene in questo singolo caso sia ben più evidente il timore che Theresa incute a partire dall'enfatizzazione dei suoi tratti caratteriali caricaturizzati in senso maschile. Si può dunque osservare la capacità degli afromessicani, in determinati contesti e condizioni, di fungere da fonte di protezione per gli *indios*. In questo specifico caso, il requisito necessario sembra essere la "*ladinización*" di Theresa: la sua buona conoscenza della società novoispana potrebbe fungere da guida per un *indio* che, dalla ricostruzione della storia, sembra smarrito e in totale balia degli eventi.

#### 4.2 *Lo slittamento concettuale nel significato della categoria bozal*

In questo paragrafo il focus dell'analisi sarà incentrato su una seconda donna afromessicana, la quale però, a differenza di Theresa, è oggetto di discriminazione e risa a causa del suo essere *bozal* e delle sue conseguenti difficoltà nel parlare correttamente lo spagnolo. Il 7 febbraio 1622 il frate Ambrosio Carrillo, presbitero dell'ordine di san Francesco del convento di Uruapan<sup>43</sup> in Michoacán, inviò una lettera all'Inquisizione

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 111-112.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>43</sup> Uruapan era parte del regno precolombiano Tarasco (anche detto Purépecha). Nell'odierno stato di Michoacán, durante il vicereame era parte della giurisdizione coloniale di Valladolid. In particolare, il conquistador Francisco de Villegas ricevette l'encomienda di Uruapan nel 1524 e alla sua morte verso il 1550 venne ereditata dal figlio Pedro de Villegas insieme a quella di Xicalan. I francescani costruirono il convento di San Francisco Uruapan intorno al 1533, utilizzandolo insieme a quello di Santa Ana Zacapo per visitare ed evangelizzare la parte centrale e meridionale della provincia di Michoacán. Cfr. P. Gerhard. *A Guide to...* pp. 343-353.

chiedendo umilmente perdono e misericordia “por haber repetido y provocado a que se repitiesen [...] las palabras bozales de la negra.”<sup>44</sup> Leggendo la lettera si scopre che tre mesi prima, nel dicembre 1621, Carrillo si trovava nel convento di Pirihuan<sup>45</sup> (Peribán) in una conversazione “*de pasatiempo*” insieme ai frati Juan Cardiel, Juan de Jasso che era *definidor*<sup>46</sup> della provincia di Michoacán e Pedro Cabala, quando fra’ Cardiel raccontò un aneddoto affinché tutti i frati ridessero, infrangendo così il segreto della confessione. Secondo il racconto di Carrillo, Juan Cardiel scimmiettando una donna afromessicana disse le seguenti parole:

Yo confesé en Querétaro [...] a una negra bozal (la cual no expresó ni nombró) y confesándose me dijo: Págre mio, yo anda con un mancebito spañolito tan bonito que me da la toca de Mingala, y mi da los dos tomines para la tianguez, y solo tene una falta, que está casaro con spañola que como son cambusteros, luego veni a mi ama con la cambalache. Págre mio, no lo conoce? Aqueli mancebito, alguacilito, aqueli, que le llaman chito.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> AGN, Inquisición, Caja 1570A, exp. 58, fs. 2.

<sup>45</sup> Pirihuan era parte della giurisdizione coloniale di Xiquilpa, in antico tarasco Guanimba. Il primo encomendero fu il conquistador Antón Caicedo sin dalla primavera del 1528. I francescani iniziarono l’evangelizzazione di questa provincia negli anni venti e fondarono sei parrocchie tra cui quella di San Juan Perivan. Cfr. P. Gerhard. *A Guide to...* pp. 386-388.

<sup>46</sup> Il *definidor provincial*, dice la RAE, è un “religioso que solo asiste en una provincia.” Quello *general*, invece, è un “religioso que concurre con el general de la orden para el gobierno de toda ella.”

<sup>47</sup> AGN, Inquisición, Caja 1570A, exp. 58, f. 1.

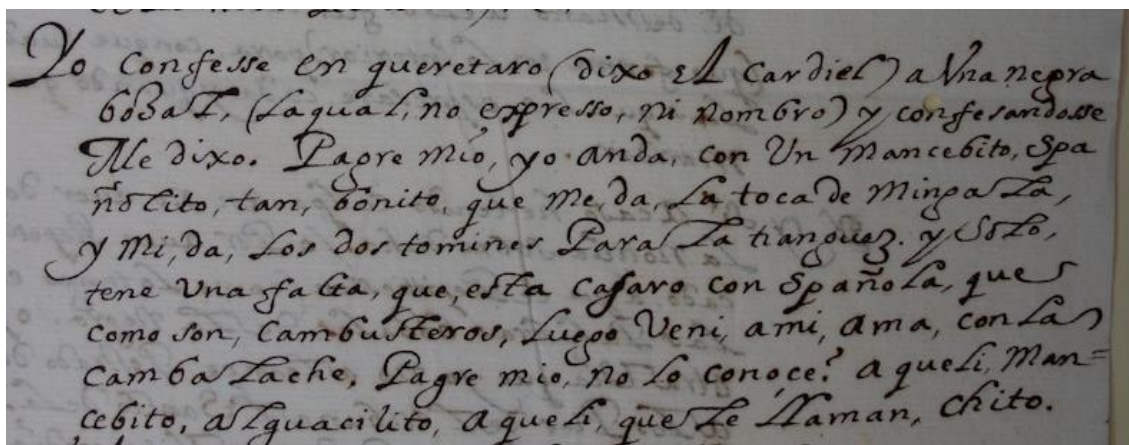


Figura 8. AGN, Inquisición, Caja 1570A, exp. 58, f. 1. Racconto di Fray Manuel Carrillo della confessione della donna afromessicana.

Questo passaggio è estremamente prezioso perché è in grado di rivelarci un estratto molto dettagliato della confessione e della proprietà di linguaggio di una donna afromessicana *bozal*. Dallo scimmiettare una confessante di origini africane, quello che giunge a noi sono la sua voce e le sue parole, anche se non si può non considerare il fatto che il Cardiel avesse potuto enfatizzare l'essere *bozal* della donna, per provocare ancor più comicità tra i frati. Dal racconto di Cardiel si vedono i termini *bozales* come “pagre” invece di “padre”; “mancebito”, “spañolito”, “alquacilito” con l'utilizzo di diminutivi piuttosto inusuali e l'assenza della vocale “e” davanti alla parola “spañolito”. Il *Tesoro* del 1611, pertanto contemporaneo agli eventi raccontati da Carrillo, ci può aiutare a comprendere meglio le parole utilizzate dalla schiava afromessicana. Definisce il dizionario il termine “mancebo” come “el moço que está en la edad que en Latín llamamos adoloscens. Dixose del nombre mancipiu, porque aun se esta debajo del poder de su padre, como si fuese esclavo: y así el derecho llama emancipar, darle libertad.”<sup>48</sup> La donna afromessicana utilizzava la parola “tianguez” per indicare il “tianguis”, che viene utilizzato ancora oggi nel lessico quotidiano messicano e significa “mercato” e deriva dal nahuatl “tianquiztli”. Pronunciava “mi da” invece di “me da”, “tene” invece di “tiene”, “casaro” in cambio di “casado” (sposato), “spañola” in luogo di “española”. La “toca”, invece, era il “velo de la cabeza de la mujer”. Covarrubias inserì un proverbio diffuso al tempo che recitava che “en cabeza loca poco dura la toca”. Proseguendo inoltre la definizione si legge che

<sup>48</sup> Cfr. Sebastián de Covarrubias y Orozco. *Tesoro...* p. 535v.

en algunas partes de España no traen los hombres caperuzas ni sombreros, y usan de unas tocas revueltas en la cabeza, como son los Vyzcaynos y los Montañeses. Los moros usan las tocas encima de los bonetillos: y estas algunas veces son de seda de colores, como almayzares. El padre Guadix dice ser este nombre Arabigo, de toque, que significa lo mesmo. Tormento de toca, el que se da en el porro con ciertas medidas de agua, que pasa por la toca.<sup>49</sup>

Mingala o Mengala, invece, è una traslitterazione allo spagnolo della parola Bengala, e indica quindi la regione dell'India da cui provenivano questi tessuti. Juan Gil ci dice infatti che

Indian textiles were highly appreciated also as head-dress (*tocas*). Duarte Barbosa informs us that the head-dresses, called *beatilhas* (a significant name), were exported from Diu to Arabia and Persia. Already the ships of Juan de Nova, that arrived at Lisbon in 1502, were reburdened with a cargo of *toche moresche*. In early days the head-dress was called generically *toucas de Calicut*, but soon received a more appropriate name: *bengala*, deformed in Spanish to *mengala*. The reason for the name is given by Duarte Barbosa: in the city of Bengal flourished the handicraft of woolen and cotton stuffs, greatly appreciated by the Moslems. The *bengala* was similar to the Moorish head-dress, very popular in the epoch of Queen Isabella (the most appreciated ones came from Tunis): so it received also the Moorish name *almaizar*. Sometimes it had an embellishment round the face, called in Spanish *rostriño* (*rostro* means face). The word *bengala* was registered for the first time by Dalgado and other authors in the *Comedia Eufrosina* de Vasconcelos; the Spanish documentation shows that it was introduced much earlier in Spain (where normally it is dated to the beginning of the XVII<sup>th</sup> century), and therefore also in Portugal. In Seville a new *bengala* cost 187 maravedis. In 1561; another, exported to America in the same year, was valued at 204 maravedis.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Cfr. Sebastián de Covarrubias y Orozco. *Tesoro...* pp. 45v-46r.

<sup>50</sup> Cfr. J. Gil. "The Indianization of Spain in the Sixteenth Century", in L. Saraiva (ed.). *History of Mathematical Sciences, Portugal and East Asia II, China*: University of Macau, 2004, pp. 113-128, p. 124.



Juan Gil ha inoltre dimostrato, a partire da documenti custoditi presso l'Archivo General de Indias di Siviglia, la diffusione delle *tocas de Mingala* nelle doti matrimoniali delle donne spagnole nel sedicesimo secolo, come si può osservare in questo elenco:

19 February 1557. Dowry of Maria Hernández: “Una toca mengala e una gorguera guarnescida de oro en ducado”.

17 March 1557. Dowry of Juana Pérez: “Dos bengalas y una toca de algodòn”.

15 May 1558. Dowry of Maria Rodríguez: “Dos mingalas y otras cosas de tocados en quinientos e sesenta y dos mrs.”

15 April 1559. Dowry of Isabel Gallego: “Una mengala con su rostrino”.

30 September 1559. Goods given to Eufrosia Pérez: “Una mengala”.

26 June 1560. Inventory of the property of Elvira Nùñez, wife of Bartolomé Bernardo, gold-embroiderer: “Una toca mengala de muger traida”.

12 October 1560. Inventory of the property of the surgeon Gabriel de Colunga: “Una toca mingala”.

7 April 1561. Dowry of Isabel de Càrdenas: “Una mengala nueva, medio ducado” (187 mrs.).

10 April 1561. Merchandise given by the shoemaker Francisco Jiménez to the shipmaster Alonso Fernández: “Yten una bengala que costò seis reales” (204 mrs.).

9 December 1561. Dowry of Maria Sánchez: “Un almaizal e un pano de cabeza e una mengala e unas mangas de cotonia e un jubòn de mugger, un ducado”.

2 May 1562. Dowry of Catalina Lòpez: “Quatro varas de mengala, un ducado”.

1 April 1578. Inventory of the property of Sinòn Diaz: “Treinta varas de mingala de algodòn”.

2 April 1578. Dowry of Rufina Jiménez: “Dos piecas de mengalas, que tienen treinta varas, a setenta e dos mrs. cada una”.

1 August 1578. Dowry of Isabel de Reinoso: “Dos mingalas finas e dos tocas de seda en dos ducados e medio”.

7 May 1582. Inventory of the property of Juana de Pineda: “Màs una mingala toca”.

8 August 1583. Inventory of the property of Leonor Rodríguez: “De sinco varas y media de mingalas de seda a sinco reales y medio la vara, montan trenta reales y ocho mrs.”<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 124-125.

La presenza delle *tocas de Mingala* nella città di Querétaro permette di stabilire la circolazione dell'oggetto in questione, una dimensione globale che si realizza nel contesto iberico e poi con vigore in quello locale della Nuova Spagna. La sfera del locale è altresì accentuata dal fatto che la *toca de Mingala* in questione proveniente dal Bengala avesse terminato il suo viaggio non soltanto nelle Americhe, ma addirittura in una località della Nuova Spagna, Querétaro, non di primaria importanza in questa epoca come potevano invece essere Veracruz, Città del Messico, Puebla de los Ángeles e Acapulco, che si trovavano al centro di ben più influenti e trafficate rotte commerciali. Un oggetto di fattura lontana, delle Indie orientali, poteva quindi entrare a fare parte delle abitudini lussuose delle donne spagnole così come delle donne afromessicane. La “cambalache”, invece, viene definita nel *Tesoro* come

el trueco que se hace de una cosa con otra, como a modo de permutacion, segun se hacia antes que hubiese moneda. Pero ha se de advertir, que en semejantes truecos cada uno piensa que engaña al otro, como acontecio a un Portugues con un Castellano, que yendo camino trocaron las cabalgaduras en que iban una por otra, con sus tachas malas y buenas: y partiendole el uno del otro, dijole el Portugues, ora Señor el trueco es hecho, mas por vuestra vida que me digais las tachas de vuestra mula. El otro le dijo muchas mas de las que tenia por hacerle rabiar, el Portugues le respondió *Fazo conta que me voy en miña mula*; y volviole las riendas siguiendo su camino. Dijose cambalache del verbo cambiar, que vale trocar una cosa por otra.<sup>52</sup>

Leggiamo, quindi, anche attraverso il racconto di un simpatico aneddoto occorso tra un portoghese e un castigliano, che la *cambalache* era una di forma di baratto, che prevedeva il tentativo di reciproco inganno ai danni del rispettivo acquirente. Tornando al caso studio, il peccato che la schiava afromessicana aveva confessato a fray Cardiel era sostanzialmente quello di avere intrattenuto relazioni, probabilmente di natura sessuale, con un uomo spagnolo giovane. Questi ricopriva l'incarico amministrativo di *alguacil* di Querétaro, era soprannominato Chito, e da uomo sposato con una donna spagnola, era solito regalare alla schiava afromessicana le *tocas de Mingala* così come qualche moneta (“tomines”) per gli acquisti della donna presso il *tianguis* locale. L'unico difetto di Chito,

---

<sup>52</sup> Cfr. Sebastián de Covarrubias y Orozco. *Tesoro...* p. 179v.

che agli occhi della donna afromessicana era “tan bonito”, era che fosse già sposato, sebbene la sua fedeltà matrimoniale non fosse francamente delle più irreprensibili. Per quanto concerne invece le *palabras bozales*, Carrillo nella sua lettera affermava anche che

algunas veces, por vía solo de risa, he repetido algunas palabras de la negra, como son las mancebito, aqueli que le llaman chito, con otras de las narradas y también se las he hecho repetir (por decirlas ellos con más gracia) al mismo relatante y al dicho definidor.<sup>53</sup>

Se nel caso precedente si è visto in azione una donna *negra* definita “*bien ladina*”, in questo documento osserviamo invece tramite il racconto di una confessione le azioni ma soprattutto le parole di una *negra bozal*, della quale sfortunatamente non ci è giunto il nome né, insieme ad esso, il suo probabile luogo di origine.<sup>54</sup> Questo caso è particolarmente interessante perché ci permette di trarre qualche nuova considerazione sulla categoria di *bozal*. Generalmente *bozal* era un’etichetta utilizzata dagli spagnoli e dai portoghesi in tutta l’America sottoposta alla loro giurisdizione coloniale per identificare quegli africani, generalmente schiavi, recentemente importati dall’Africa. In questo documento si riesce finalmente a tracciare una connessione diretta nel concetto che informa la categoria *bozal* tra il luogo d’origine e la lingua parlata da chi veniva identificato come tale. Questo collegamento, difficilmente rinvenibile altrove tra i documenti coloniali relativi agli schiavi, era invece esplicitato dai dizionari dell’epoca. Il *Tesoro* alla voce “*boçal*” riportava infatti le seguenti definizioni:

el negro que no sabe otra lengua que la suya, y la lengua o lenguaje se llama labio, y los labios bezos: de boca, boza, y de allí boçal.

El adorno que suelen poner a los caballos sobre el boço con campanillo de plata, o de otro metal. También es boçal cierto genero de frenillo que ponen a los perros, y a

---

<sup>53</sup> AGN, Inquisición, Caja 1570A, exp. 58, f. 2.

<sup>54</sup> Come si è già visto precedentemente nel primo capitolo, ricordiamo infatti che molte volte gli afromessicani riportavano nel nome con cui venivano chiamati il loro presunto luogo di origine africano.

los demas animales para que no puedan morder, y a los terneros de leche para que no pazcan.<sup>55</sup>

Particolarmente interessante è la menzione del fatto che la lingua del *negro* si chiami “labio, y los labios bezos” da cui poi deriva *bozal*. Lo stesso dizionario per la parola *bezo* forniva la seguente definizione:

es el labio quando es grueso como el de los negros de buca se dijo buza, y de buzo bezo. Puede traer origen del verbo Hebreo escarnecer: porque los que mofan y escarnecen, usan de cierto desgayre con la boca alargando los labios, y haciendo mofa con ellos y con la nariz: y los que escriben de Fisionomia, dicen que los que tienen los tales labios gruesos, que llamamos bezos son escarnecedores y maldicientes. La diferencia que hay entre labio y bezo, es la que hay entre mas y menos. Mal bezo mala costumbre: pero yo pienso que viene de abezar, que es enseñar los primeros principios del A. B. C. y mal abezado es mal enseñado, en el deletrear, y en pronunciar. La herida cuando se encona levanta unos costurones, que también llaman bezos, por la semejanza de los labios gruesos.<sup>56</sup>

Nella definizione che il dizionario fornisce di *bezos* è osservabile una forte componente di natura morale nella connessione che gli spagnoli e i portoghesi svilupparono tra la presunta attitudine dei *negros* a schernire e a parlare male delle altre persone (“esquernecedor” e “maldiciente”) e l’enfatizzazione della caratteristica fenotipica degli africani subsahariani della fattezza della loro bocca.<sup>57</sup> Un ulteriore esempio di questa enfatizzazione è rinvenibile anche nella definizione che lo stesso dizionario fornisce del

---

<sup>55</sup> Cfr. Sebastián de Covarrubias y Orozco. *Tesoro...* p. 143r.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 136r.

<sup>57</sup> Lo studio delle fonti spagnole e portoghesi sull’Africa sub-sahariana dei missionari cattolici e dei mercanti di schiavi prodotte tra il XVI e il XVII secolo è un potenziale campo di indagine relativamente inesplorato che aiuterebbe ad approfondire la costruzione del discorso etnico-razziale e degli stereotipi e pregiudizi che poi si sarebbe diffuso e arricchito nel contesto americano. Sebbene nel contesto di questa tesi dottorale non abbiamo a disposizione lo spazio per questo importante approfondimento, il lettore deve tenere in considerazione che in una prospettiva di storia atlantica Africa e America devono essere costantemente poste in relazione: lo sviluppo semantico e linguistico del termine *bozal*, del resto, lo dimostra apertamente.

termine *labio*, laddove riporta che “los labios gruesos y disformes llamamos bezos, como son los de los negros: y *mal bezo la mala costumbre en hablar groseramente*, y de alli se entiende a qualquiera accion descompuesta.”<sup>58</sup> Elemento di differenziazione fisica, il labbro spesso, caratteristica fisica tipica degli africani subsahariani, assurso a simbolo della supposta malvagità degli africani e, con molta probabilità, i mercanti di schiavi attraverso uno slittamento semantico identificarono le labbra dei *negros* come *bezos*. Sebbene non sviluppato in senso biologico come poi sarebbe successivamente avvenuto apertamente con il razzismo scientifico, la categoria di *bozal* contiene in sé il seme della futura biologizzazione delle presunte differenze razziali. Questo caso rivela, quindi, a tutti gli effetti le origini da cui proviene la categoria *bozal*, che risultò, almeno inizialmente, essere strettamente correlata alla sfera del linguaggio così come all’identificazione da parte degli iberici delle labbra degli africani come il luogo da cui si pensava potessero fuoriuscire solamente parole malvage, *groseras* e *mofas*, ovvero “el escarnio que se hace de otro, con cierto sonido de las narices, levantandolas en alto, y otras señales que concurren con esto con palabras de ironia.”<sup>59</sup> Un’etichetta classificatoria dell’origine geografica degli schiavi afromessicani che era a tutti gli effetti costruita sull’identificazione dell’alterità rispetto agli iberici della caratteristica fisica delle labbra degli africani. Questa designazione poteva giungere a trasformarsi in oggetto di risa e discriminazione attraverso la creazione di stereotipi sociali e razziali sugli afrodiscendenti e sulle loro presunte difficoltà nell’apprendimento dello spagnolo, la lingua loro imposta nel regime di schiavitù cui erano sottoposti. Per sottolineare la discriminazione messa in atto dai frati è fondamentale evidenziare l’importanza della frase “por decirlas ellos con más gracias” dal momento che riesce a condurci nel vivo dell’azione e così, in qualità di osservatori esterni della scena, riusciamo a immaginare il gruppetto dei francescani intenti a caricaturizzare in maniera grottesca la donna afromessicana mentre si confessa, seppur con le sue difficoltà nel parlare una lingua straniera. Tuttavia, nonostante parole come “mancebito, aquei que le llaman chito” e altre “palabras bozales” fossero utilizzate dai frati in funzione discriminatoria, questi stessi termini contemporaneamente aiutano a dimostrare l’alto livello sia di assimilazione linguistica da parte degli afromessicani, non solo *ladinos* ma anche *bozales*, sia del sincretismo degli idiomi in atto in Nuova Spagna.

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 510v. Il corsivo interno alla citazione è mio.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 552r.

### 4.3 “*En su opinion los negros nunca suelen ser muy buenos cristianos*”: le basi religiose della “*mala raza*”

Solitamente, nel caso di schiavi afromessicani il delitto di blasfemia e quello di negazione dell'esistenza di Dio venivano commessi durante l'esecuzione di pene corporali come le frustate. I prossimi quattro documenti che si presenteranno ora sono tutti correlati a questi tipi di reato. Di questi, i primi due casi sono entrambi delazioni pervenute al tribunale inquisitoriale durante il luglio del 1602. Il primo è il processo – che non ebbe mai luogo – contro Juana *negra criolla*, schiava di don Juan de Valderrama, abitante di Città del Messico, per aver detto che rinnegava e rinunciava a Gesù Cristo.<sup>60</sup> I fatti sono narrati da due testimoni il 18 luglio 1602, lo spagnolo Juan Alonso Dávila e Gregoria, *mulata criolla* di Città del Messico. Juan Alonso Dávila, per ordine di Valderrama, stava portando la *negra criolla* Juana presso la casa del suo padrone dopo che era riuscito a catturarla in seguito al suo tentativo di fuga dalla schiavitù. Una volta riconsegnata Juana al suo padrone, Juan de Valderrama ordinò che questa venisse frustata da un suo schiavo chiamato Hernando, anch'egli *negro criollo*. Juana, pur dimenandosi per non lasciarsi legare al palo per ricevere il suo castigo corporale, fu sottoposta a una crudele fustigazione. Dopo molti colpi, Juana, per porre termine alla sua sofferenza, rinnegò Dio e Gesù Cristo due volte, per poi affermare che era stata ingannata dal diavolo e che non era cosciente di quello che aveva gridato. Ai testimoni gli inquisitori posero tre interrogativi: se le frustate fossero state crudeli; se Juana fosse in sé, quindi non ubriaca, durante l'esecuzione della punizione corporale; quale fosse il loro giudizio sulla cristianità di Juana. Alla prima domanda Gregoria rispose che a suo avviso le frustate non erano state crudeli; al secondo quesito sia Dávila che Gregoria risposero che Juana non era ubriaca e che si trovava in stato di coscienza quando compì il reato. La terza domanda è certamente quella che rivela la risposta più interessante per la nostra analisi. Se, da un lato Gregoria dichiarò che “tiene” Juana “por buena cristiana”<sup>61</sup>, dall'altro lato lo spagnolo Juan Alonso Dávila affermò che “aunque en su opinión los negros nunca suelen

---

<sup>60</sup> AGN, Inquisición, Vol. 255, exp. 6A, fs. 7.

<sup>61</sup> AGN, Inquisición, Vol. 255, exp. 6A, f. 200v.

ser muy buenos cristianos, no le ha visto hacer más de lo que tiene dicho que fuese de mala cristiandad.”<sup>62</sup>

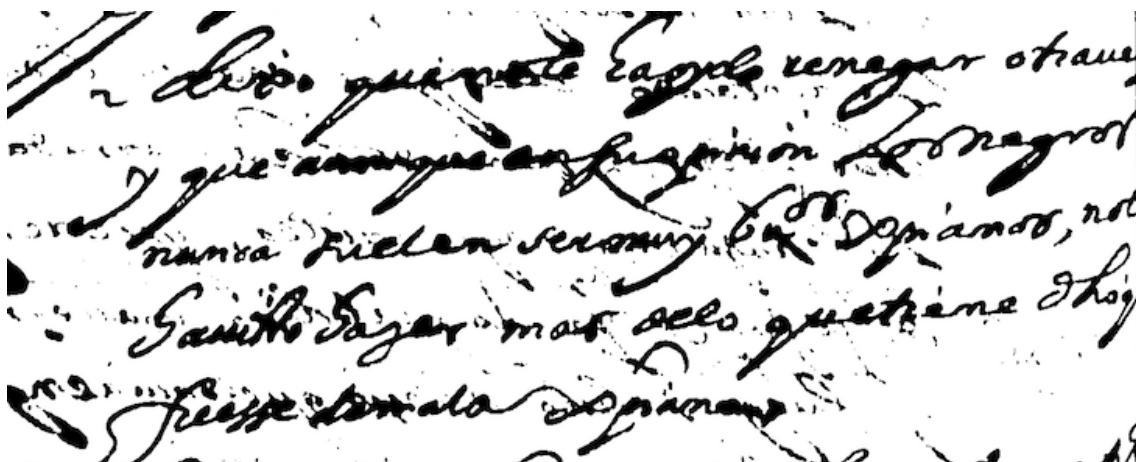


Figura 9. AGN, Inquisición, Vol. 255, exp. 6A, f. 199v. Dichiarazione di Juan Alonso Davila.

Quest’ultima dichiarazione, infatti, ci permette di osservare direttamente la diffusione nella società novoispana di stereotipi sul *género de gente* dei *negros*, i quali, stando all’opinione condivisa da Dávila, non erano né potevano mai essere buoni cristiani. Sebbene lo spagnolo Juan Alonso Dávila non lo dica esplicitamente, la propagazione di pregiudizi di tale portata che questo piccolo caso dimostra, si pone come base imprescindibile per la razzializzazione della società novoispana. Se, infatti, come abbiamo visto nel capitolo sul concetto di razza nel mondo ispano-americano, la nozione di razza in questa epoca era strettamente collegata all’appartenenza religiosa, l’analisi di questo caso studio contenente l’opinione di Juan Alonso Dávila ci aiuta a indirizzare le nostre riflessioni proprio in questa direzione. Il termine *raza*, infatti, definito da Covarrubias come una nozione che “en los linajes se toma en mala parte, como tener alguna raza de Moro, o Iudio”<sup>63</sup> agli inizi del diciassettesimo secolo aveva già sviluppato e acquisito una connotazione qualificativa del tutto negativa, sebbene slegata dall’ambito scientifico. Al medesimo tempo veniva definito come *cristiano viejo* “el hombre limpio que no tiene raza de Moro, ni de Iudio. Cristiano nuevo por el contrario.”<sup>64</sup> Essere un buon cristiano era una condizione fondamentale richiesta ai soggetti coloniali,

<sup>62</sup> AGN, Inquisición, Vol. 255, exp. 6A, f. 199v.

<sup>63</sup> Cfr. Sebastián de Covarrubias y Orozco. *Tesoro...* Vol. II, p. 3r.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 248v.

afromessicani compresi, che infatti risultavano esposti alla giurisdizione del tribunale inquisitoriale. Essendo un requisito imprescindibile per la sopravvivenza nella società novoispana, gli inquisitori si preoccupavano di chiedere ai vari testimoni che di volta in volta interrogavano quello che pensassero della cristianità delle persone contro cui deponevano le loro dichiarazioni. Nel caso in cui gli inquisitori accertassero una *mala cristiandad* degli imputati, automaticamente scattava il sospetto della potenziale presenza di una *mala raza*, indipendentemente dalle origini etniche dell'individuo sottoposto a processo. Se l'imputato fosse stato un *cristiano nuevo*, moro o ebreo, recentemente convertito al cristianesimo l'identificazione come possessore di *mala raza* sarebbe stata pressoché istantanea. Invece, se fosse stato di origine africana l'individuazione della *mala raza* non sarebbe stata altrettanto automatica, dal momento che l'essere afromessicano non comportava l'immediata appartenenza a una cattiva razza di moro o ebreo. Tuttavia, l'osservazione della diffusione di stereotipi relativi alla presunta *mala cristiandad* degli afromessicani rivela che nella società novoispana si era diffuso e si stava propagando il seme della razzializzazione, che avrebbe in seguito portato alle discriminazioni costruite su dati razziali percepiti in chiave biologica. In questo senso, quindi, il pregiudizio degli spagnoli che “los negros nunca suelen ser muy buenos cristianos” si pone a tutti gli effetti come una base concettuale per il sospetto della presenza di una *mala raza* ad esso conseguente, pur sempre di natura rigorosamente religiosa. Se lo stereotipo fosse stato maggiormente condiviso e diffuso, allora il sospetto della *mala raza* avrebbe potuto essere percepito quasi come una caratteristica innata negli afromessicani. Questo stereotipo, tuttavia, più che una norma che assurge a simbolo della completa razzializzazione della società della Nuova Spagna, e così applicabile a tutti i singoli casi, dovrebbe piuttosto essere interpretato come il sintomo di una costante diffidenza e di un certo timore da parte degli spagnoli nei confronti della popolazione di origine africana. Infatti, sebbene Dávila non avesse visto compiere alla schiava Juana atti che ricadevano nella sfera della *mala cristiandad*, almeno non più di quelli che non avesse già riferito agli inquisitori, i *géneros de gente* degli afromessicani erano costantemente percepiti con sospetto, come del resto il paradosso degli spagnoli illustrato nel capitolo precedente aveva già tentato di dimostrare.



#### 4.4 *Disumanizzazione, animalizzazione dello schiavo e “cristianos viejos”*

Il secondo caso per blasfemia analizzato in questo capitolo è il processo del 1602 contro Sebastián, *negro* schiavo di Cristobal Osorio, segretario della Real Audiencia de México per aver detto che rinnegava l'esistenza dei santi.<sup>65</sup> Nelle informazioni del documento, sono due i testimoni che forniscono i dati utili alla ricostruzione degli eventi: il padrone Cristobal Osorio e suo genero Don Fernando del Portogallo. Venerdì 19 luglio 1602, il quarantatreenne spagnolo Cristobal Osorio comparve di sua volontà dinnanzi ai giudici inquisitori riuniti per l'udienza della mattina per denunciare un evento occorso circa tre mesi prima. Osorio raccontava che

estando mandando açotar este testigo a Sebastian negro su esclavo, y habiendosele dado como veinte açotes con un açote de cuero, dixo el dicho negro reniego de los santos, y este testigo dixo con colera «o perro que has dicho aquí has de morir», a lo que luego in continenti respondió el dicho Sebastian negro que el diablo le habia engañado, que no habia sabido lo que habia dicho.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> AGN, Inquisición, Vol. 267, exp. 5, fs. 9.

<sup>66</sup> AGN, Inquisición, Vol. 267, exp. 5, fs. 8r.

Dijo que por rescarga de su conciencia viene  
 a decir y manifestar que por día cuarenta y tres meses  
 por mandamientos que se le mandaron acotar  
 a el negro Sebastian negro sus clavos, y áviendo  
 se le dio con un temerario con el dicho negro se acuerda  
 de lo que él dijo, reniego de los santos  
 y él dijo, digo con consideración que yo sé  
 que yo aquí no sé de morir, lo que allí me contó:  
 en mi respuesta él dijo Sebastian negro, que  
 el diablo le había engañado que no sabía lo que  
 lo que se me dijo, de que yo no sé otra  
 cosa,

Figura 10. AGN, Inquisición, Vol. 267, exp. 5, fs. 8r. Dichiarazione del Secretario della Real Audiencia Cristobal Osorio.

Alle domande degli inquisitori relative alla sua opinione circa la cristianità del *negro* Sebastian, se fosse o meno ubriaco e chi altri fosse presente durante l'accaduto, Osorio rispose che erano presenti don Fernando portoghese e due *negros bozales* "que no pudieron atender de ello". Il padrone disse anche che non sapeva se Sebastian fosse ubriaco e, punto più interessante, che il suo schiavo "es buen negro y procede cristianamente y que entiende debió de decir las dichas palabras porque le dejassen de açotar aunque los açotes no eran muy crueles."<sup>67</sup> Nella seconda testimonianza, deposta dal portoghese don Fernando, genero di Osorio, c'è una leggera discrepanza riguardo al numero di frustate cui venne sottoposto lo sventurato schiavo. Don Fernando raccontò agli inquisitori che

açotando por mandado del Secretario Cristobal Osorio a un negro suyo llamado Sebastian, a los treinta o quarenta açotes dixo el dicho Sebastian negro reniego de los santos, y agravandole el castigo por lo que habia dicho, dixo que el diablo le habia engañado y que no habia sabido lo que se habia dicho.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> AGN, Inquisición, Vol. 267, exp. 5, fs. 8v.

<sup>68</sup> AGN, Inquisición, Vol. 267, exp. 5, fs. 9r.

Inoltre, don Fernando confermò che le frustate “no fueron muy crueles” e che Sebastian era “buen cristiano porque siempre hace actos de tal.”<sup>69</sup> Il processo, nonostante una richiesta formale di apertura da parte del *fiscal* Bohorques, non venne mai ufficialmente istruito. Infatti, in seguito alla richiesta di *calificación* della blasfemia proferita dal negro Sebastian da parte degli inquisitori, i *calificadores* gesuiti Pedro de Hortigosa e Pedro de Morales, il 31 luglio 1602, stabilirono che “aquella proposición dicha en tal ocasión, y reportandose in continenti, no parece de mucha consideración.”<sup>70</sup>

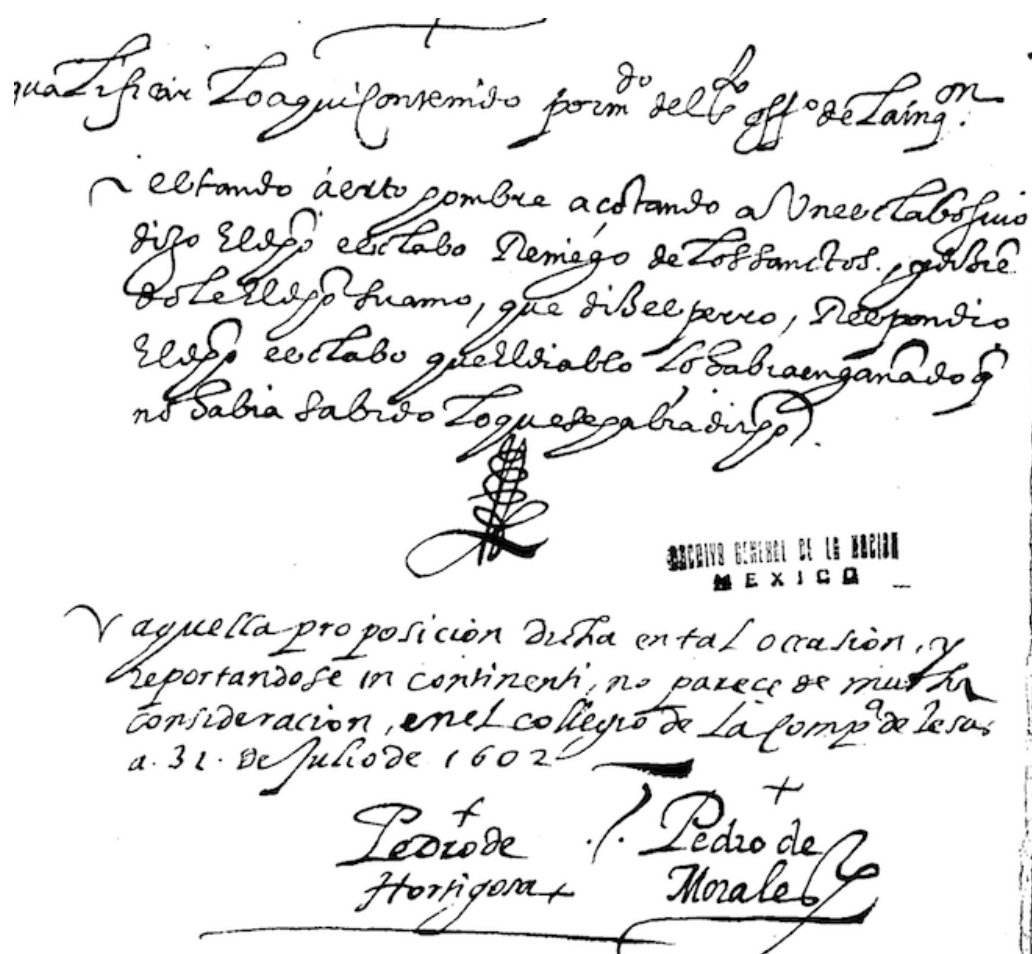


  
 ma. L. f. c. i. Lo que conuenio por m. del off. de L. a. m. g.
   
 el tanto á este nombre acordando a V. n. e. e. l. a. b. o. s. f. u. i. o
   
 d. i. s. o. e. l. l. e. g. o. e. s. t. a. b. o. D. e. m. i. g. o. d. e. L. o. s. S. a. n. c. t. o. s. q. u. e. d. i. e.
   
 d. e. l. l. e. g. o. s. u. a. m. o. q. u. e. d. i. b. e. e. p. e. r. o. D. i. e. p. o. n. d. i. o
   
 e. l. l. e. g. o. e. s. t. a. b. o. q. u. e. e. l. d. i. a. b. l. o. L. o. d. a. b. i. a. e. n. g. a. m. a. d. o. q.
   
 n. o. s. a. b. i. a. s. a. b. i. d. o. L. o. q. u. e. s. e. a. b. r. a. d. i. r. e.
   

  
 ARCHIVO GENERAL DE LA NACION
   
 MEXICO
   
 Y aquella proposición dicha en tal ocasión, y
   
 reportandose in continenti, no parece de mucha
   
 consideración, en el collegio de la comp. de Iesus
   
 a. 31. de Julio de 1602
   
 Pedro de Hortigosa + Pedro de Morales

Figura 11. AGN, Inquisición, Vol. 267, exp. 5, fs. 7r. La calificación dei padri gesuiti.

In questo caso, in assenza dello stereotipo della *mala cristiandad* degli afroamericani che abbiamo osservato precedentemente, quello che si può notare nel caso di Sebastian è una sorta di normalizzazione della violenza fisica sullo schiavo. Il tentativo messo in piedi da

<sup>69</sup> AGN, Inquisición, Vol. 267, exp. 5, fs. 9v.

<sup>70</sup> AGN, Inquisición, Vol. 267, exp. 5, fs. 7r.

Osorio e da don Fernando di proporre una violenza normalizzata è particolarmente visibile nella convinzione condivisa da entrambi per cui venti, trenta o perfino quaranta frustate non fossero in realtà molto crudeli come invece si poteva pensare, e soprattutto nel ritenere che la fustigazione fosse un castigo corporale emesso con moderazione al fine di correggere i comportamenti dello schiavo con sapienza e bontà d'animo. A questa normalizzazione va poi aggiunta la disumanizzazione di Sebastian che, oltre ad essere percepito e trattato come una merce, una *pieza de India* nel mercato della schiavitù atlantica, viene ulteriormente accentuata dalla violenza verbale materializzata dall'insulto "perro" (cane), che conduce rapidamente a una sorta di "animalizzazione" dello schiavo, già implicita nella sua condizione ma qui resa evidente da una scena dalla potenza evocatrice della violenza della schiavitù.

Il terzo caso per blasfemia che andiamo a osservare corrisponde a un processo del 1610 contro Salvador, *negro natural* del porto di Acapulco, schiavo di don Felipe de Samano, cittadino di Città del Messico.<sup>71</sup> Questo documento è costituito solamente dalle deposizioni dei due testimoni, Antón de Ybarra, *negro criollo* nato in Guadiana<sup>72</sup> schiavo di don Felipe de Samano, e Francisco Díaz, *chino natural* delle Indie del Prete Gianni, schiavo di dona Juana Altamirano, che aveva più di cinquanta anni d'età. È proprio la figura di Francisco Díaz l'oggetto d'analisi più interessante di questo piccolo caso. Infatti, va sottolineato che, sebbene Francisco si presentò e categorizzò davanti agli inquisitori nella sua dichiarazione contro Salvador come un uomo *natural* delle Indie del Prete Gianni, agli occhi del *negro* Antón lo stesso Díaz appariva in realtà come un "mulato que está a la portería"<sup>73</sup> mentre gli inquisitori, nella documentazione giunta sino a noi, lo avevano classificato inizialmente come *negro* e successivamente come *chino*.<sup>74</sup> Dice infatti il documento inquisitoriale che "en" la "audiencia de la mañana pareció en ella de su voluntad y juró en forma [...] de decir verdad un negro que dixo llamarse Francisco

---

<sup>71</sup> AGN, Inquisición, Caja 1569, exp. 13, fs. 5.

<sup>72</sup> Probabilmente si riferisce alla Guadiana, regione lacustre dell'isola di Cuba.

<sup>73</sup> AGN, Inquisición, Caja 1569, exp. 13, f. 3r.

<sup>74</sup> Per approfondire il tema della presenza dei *chinos* in Nuova Spagna si veda T. Seijas. *Asian Slaves in Colonial Mexico: From Chinos to Indios*, New York: Cambridge University Press, 2015. Paperback Edition.

Díaz natural «de las Yndias del Preste Juan»<sup>75</sup> mentre negli appunti scritti in seconda battuta nella colonna a sinistra della registrazione della deposizione del testimone il notaio scrisse “Francisco Díaz chino, contra Salvador negro que renegó de Dios una vez.”<sup>76</sup>

Lo 2  
Francisco Díaz  
Chino,  
Contra  
Salvador negro  
que renegó de  
Dios una vez.  
En la ciudad de Mexico. Jueves a diez y ocho  
dias del mes de Mayo de mill e seis e diez  
años estando el Sr. Inquid. Licen. Ger.  
Bernardo de Quiroga en su ande de la mañana  
part. en ella de su Voluntad y pro forma  
y prom. de decir verdad un negro que dió  
llamarse, "de las Yndias  
Francisco Díaz natural del Preste Juan de las  
Yndias de la zona de don Juan Altamirano  
de edad que dió ser de mas de diez años,  
quiere decir y manifestar

Figura 12. AGN, Inquisición, Caja 1569, exp. 13, fs. 5. Dichiarazione di Francisco Díaz, chino, natural de las Indias del Preste Juan, mulato.

Ci possono essere due possibili spiegazioni e interpretazioni di questa identità che appare mutare rapidamente e in maniera così controversa. Da un lato, Francisco avrebbe potuto utilizzare la categoria “mulato”, probabilmente grazie al suo aspetto fenotipico, per presentarsi ai vari *géneros de gente* afroamericani come uno di loro, affinché potesse intrattenere relazioni convenienti ai suoi fini e non conflittuali. È anche possibile, però, che il *negro* Antón lo descrivesse come *mulato* per il colore della sua pelle. Dall’altro lato, invece, l’auto-categorizzazione di Francisco come nativo delle Indie del Prete Gianni e la sua conseguente classificazione come appartenente al *género de gente chino* nei registri inquisitoriali potrebbero essere indice di importanti informazioni relative al potenzialmente altissimo livello di assimilazione culturale che Francisco riuscì a sviluppare e acquisire nel corso dei suoi anni nelle Americhe. Sfortunatamente non ci

<sup>75</sup> AGN, Inquisición, Caja 1569, exp. 13, f. 4r. Il virgolettato interno alla citazione è del notaio dell’Inquisizione.

<sup>76</sup> AGN, Inquisición, Caja 1569, exp. 13, f. 4r.

sono altri dati in grado di rivelare ulteriori dettagli su di lui in questa documentazione, né tantomeno, allo stato attuale della ricerca, sono stati trovati altri documenti con i quali poter risalire nuovamente a Francisco. Tuttavia, l'interpretazione che viene proposta qui è che Francisco abbia potuto essersi presentato davanti agli inquisitori come *natural* del regno mitico del Prete Gianni in funzione di risultare agli occhi dei giudici come *cristiano viejo*, ossia proveniente da una terra con profondissime radici cristiane nelle Indie. A tal proposito, il recente studio di Chloe Ireton ha dimostrato come persone di origine africana potessero reclamare il loro essere “blacks of the caste of black Christians, and not Moriscos because they are *atezados* [dark black complexion]”<sup>77</sup>, radicando così la loro appartenenza alla religione cristiana a genti e luoghi cristiani nelle terre africane di lunga data e non di recente conversione. Nell'analisi delle petizioni per la concessione di licenze di viaggio verso il Nuovo Mondo da parte di africani di condizione libera, Ireton ha osservato che questi uomini “located their pure and legitimate religious lineage in a black African past rather than by emphasizing whiteness.”<sup>78</sup> Le differenze tra i casi individuali esaminati nell'articolo con quello del nostro *chino* delle Indie del Prete Gianni sono molteplici. Da un lato Francisco Díaz era uno schiavo, e non un uomo libero che aveva richiesto formalmente il permesso di viaggiare attraverso l'oceano Pacifico per raggiungere le Americhe. Dall'altro lato, la fonte documentaria in cui appare il *chino* è di natura estremamente differente, dal momento che non si tratta di una petizione diretta all'amministrazione spagnola ma di una deposizione rilasciata in qualità di testimone di una denuncia al tribunale dell'Inquisizione. Inoltre, il caso di Francisco Díaz è chiaramente ancora insufficiente dal punto di vista numerico per stabilire un'analogia asserzione a quanto precedentemente stabilito da Ireton per alcuni africani relativa ai *chinos*. Tuttavia, adottando una prospettiva microstorica qualitativa la dichiarazione di Francisco e la sua categorizzazione ci induce a ragionare nella direzione tracciata, almeno per i cristiani africani, da Ireton. Inoltre, Francisco provò a rinforzare ancor più la sua cristianità quando, in risposta alla domanda degli inquisitori inerente alla sua opinione circa la cristianità dello schiavo Salvador, dichiarò che “lo tiene por buen cristiano,

---

<sup>77</sup> Cfr. C. Ireton. “«They Are Blacks of the Caste of Black Christians»: Old Christian Black Blood in the Sixteenth- and Early Seventeenth-Century Iberian Atlantic”, in *The Hispanic American Historical Review*, Vol 97, N. 4, 580-612, p. 580.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 587.

aunque no hubiera de decir aquello, aunque muriera con los azotes.”<sup>79</sup> Pertanto, la categorizzazione di Francisco come *mulato*, come *natural* delle Indie del Prete Gianni oppure *chino* a seconda dei differenti osservatori rivela con forza il tema della fluidità delle identità dei soggetti coloniali in posizioni di confine tra i diversi gruppi sociali con cui entravano in relazione a seconda delle differenti circostanze. Il discorso delle identità fluide era specialmente valido e si può applicare al caso del *género de gente* dei *mulatos*, che potevano essere identificati dall’utilizzo di più etichette già dagli inizi del diciassettesimo secolo, proprio come dimostra il caso successivo, ovvero la denuncia di blasfemia contro Ana, una schiava malata di *tabardete*<sup>80</sup>, sporta da Juan Martínez de Vaca, spagnolo residente e minatore di Pachuca.<sup>81</sup> Nella sua deposizione rilasciata il 17 marzo 1614 presso il convento di san Francisco delle miniere di Pachuca<sup>82</sup>, Martínez de Vaca raccontò che

habrá un año poco más o menos que oyó decir a una esclava suya mulata blanca llamada Anna decir que renegaba de Dios [...] que no creya en Dios y que estas palabras dijo estando enferma de tabardate y [...] sin su acuerdo y juicio y trayendole el cura la extrema unction, a las preguntas que le hacia ella negaba a todo lo que el cura le preguntaba.<sup>83</sup>

Inoltre, nella sua deposizione Martínez de Vaca riportava che “dicen las hijas [...] y algunas moças de su servicio que han visto a la dicha mulata Anna comer en salud muchas veces carne en quaresma, viernes y vigilia y en particular [...] han visto esto Francisca

---

<sup>79</sup> AGN, Inquisición, Caja 1569, exp. 13, f. 5.

<sup>80</sup> Una febbre alta determinata da un’insolazione.

<sup>81</sup> AGN, Inquisición, Vol. 302, exp. 8C. fs. 1.

<sup>82</sup> La città di Pachuca, oggi nella zona meridionale dello stato di Hidalgo, sorge tra la Valle de México a sud e le sorgenti del fiume Amajac a nord. Pachuca fu data in encomienda al conquistador Bachiller Pedro Díaz de Sotomayor, che ne concesse i diritti in dote alla figlia Francisca nel 1537. Le miniere di Pachuca vennero aperte nel 1552, divenendo, dal punto di vista politico, la provincia delle Minas de Pachuca. Le prime attività di evangelizzazione nei pressi delle miniere di Pachuca si devono alla fondazione, avvenuta all’incirca nel 1560, della parrocchia di Asunción, che faceva parte dell’arcivescovato di México. Gemelli Carreri ha fornito una descrizione delle miniere di Pachuca dopo averle visitate nel 1697. Cfr. P. Gerhard. *A Guide to...* pp. 209-211.

<sup>83</sup> AGN, Inquisición, Vol. 302, exp. 8C. f. 1r.

Ochoa mestiza y otras moças criadas de su casa.”<sup>84</sup> Ana veniva quindi categorizzata dal suo padrone Martínez de Vaca come una schiava *mulata blanca*. Sebbene questa sia l’unica informazione relativa all’identità della donna afro-messicana, questa dichiarazione documenta la varietà e la complessità di questo *género de gente* che a seconda della specifica discendenza genealogica o del colore di pelle poteva differenziarsi in varie sfumature. È interessante sottolineare la schiavitù di Ana: il suo fenotipo, il colore della sua pelle, in questa epoca storica, non sembra ancora essere un fattore discriminatorio già totalmente sviluppato e razzializzato in funzione di un marcatore istantaneo della sua condizione sociale. Tuttavia, la sua identificazione come *mulata blanca* nel complesso sistema di classificazione delle diversità tra i vari *géneros de gente* indica gli albori di un processo di proto-razzizzazione della diversità biologica umana nella società novoispana in termini fenotipici. Pertanto, *mulato* significava sicuramente discendere da africani, incluso quando si manteneva la pelle bianca. Infatti, Covarrubias nel suo *Tesoro* definiva la parola *mulato* come “el que es hijo de negra y de hombre blanco, o al reves: y por ser mezcla extraordinaria la compararon a la naturaleza del mulo.”<sup>85</sup> Allo stesso tempo, però, sebbene in misura quantitativamente minore e senza entrare nei dizionari della lingua spagnola dell’epoca, *chinos* e *naturales* delle Indie del Prete Gianni potevano appartenere ai *mulatos* grazie alla loro apparenza fisionomica, per lo meno nei modelli della loro percezione da parte di altri *géneros de gente*.

---

<sup>84</sup> AGN, Inquisición, Vol. 302, exp. 8C. f. 1r.

<sup>85</sup> Cfr. S. Covarrubias y Orozco. *Tesoro...* p. 558r.



MEXICO

Dijo de bajo de juramento que di Suyo. que a bra Vnario  
 no es mas omeas que oyo la Vna e su clava suja mulata  
 Blanca llama de Anna de bii que denegaba de Dios. y  
 a lo q se guo a cordas, que no creya en Dios. y que estaba  
 budo de lo estando en ferma de tabar de de y quem de si  
 sin su d uer do y su bio y dajen do de el cura lca x bema  
 Vnition, a las preguntas que le daban, ella repaua a lo do lo q  
 el cura le preguntaua. y despues que dno si se destute  
 chavata le puso en la boca Vn agnus dei con otras de ti  
 cion de lo de de bir las blasphemias q de ha y pasado  
 a su budo y en su budo.

Figura 13. AGN, Inquisición, Vol. 302, exp. 8C. fs. 1. Dichiarazione di Juan Martínez de Vaca.

#### 4.5 “*Tan bueno era su Dios como el nuestro*”: la soggettività dello schiavo

L'ultimo caso oggetto di studio di questo capitolo è una delazione del 1662 rilasciata dallo spagnolo Nicolás Chávez Romero nei pressi della Villa de Zamora.<sup>86</sup> Questa piccola denuncia ha un valore straordinario, dal momento che offre un insolito sguardo introspettivo della soggettività degli schiavi afroamericani. In questo caso, infatti, si può direttamente osservare quello che significò per Ana, *negra de tierra Angola* e schiava di Jorge de Ribas, essere stata portata in Nuova Spagna nella cornice della schiavitù. Lo spagnolo Romero raccontò al commissario del Sant'Uffizio che, mentre si trovava nella *hacienda del potrero* di Jorge de Ribas,

parlando con una negra llamada Ana [...] lamentándose la dicha negra de que era esclava y las comodidades que había perdido en su tierra y la buena vida que tenía, le dijo este declarante que porque lo decía habiéndola traído Dios a ser cristiana y recibir el agua del bautismo, la dicha negra respondió que también se salvaban en su ley, y que tan bueno era su Dios como el nuestro, y el dicho declarante le corrigió no dijese tal cosa pues era de tierra de Angola donde no eran bautizados, a que respondió la dicha negra decía verdad en lo que decía y que [...] la habían bautizado en el puerto de la Veracruz.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> La Villa di Zamora si trovava nella zona nord ovest della provincia di Michoacán, in una regione che si estendeva dal versante nord della Sierra Volcánica fino alle coste del lago Chapala. La Villa di Zamora venne fondata ufficialmente nel 1574 e spostata poi nel luogo dell'odierna Zamora l'anno successivo. Cfr. P. Gerhard. *A Guide to...* pp. 399-401.

<sup>87</sup> AGN, Inquisición, Caja 1579B, exp. 214, f. 1.

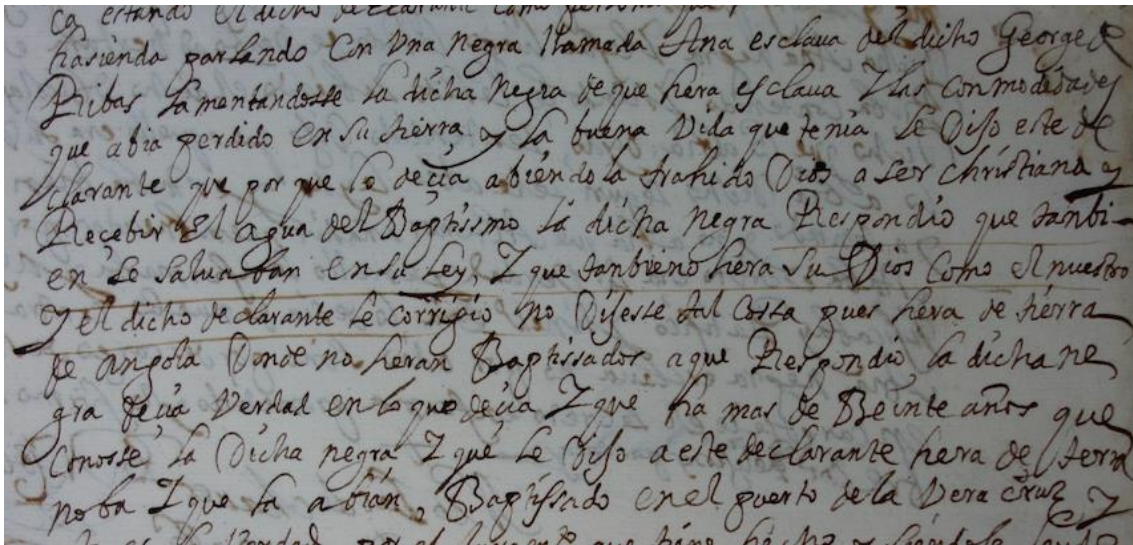


Figura 14. AGN, Inquisición, Caja 1579B, exp. 214, f. 1. Dichiarazione di Nicolás Chávez Romero.

Questa dichiarazione si caratterizza come un preziosissimo e straordinario sguardo all'interno dello stato d'animo di una donna afro-messicana inerente alla sua esistenza come schiava. Le parole di Ana ci dimostrano che, nonostante gli alti livelli di assimilazione della cultura dei padroni, gli schiavi afro-messicani *bozales* potevano ancora percepire gradi altrettanto e forse persino più alti di nostalgia nel ricordo delle loro terre native. Non è difficile, pertanto, immaginare le basi per la creazione di una sorta di coscienza afro-creola tra gli afro-messicani. Infatti, la coscienza africana *bozal* diffusa nel Messico coloniale dagli schiavi di prima generazione, sebbene anch'essa fosse "meticcicata" all'interno e dalla nuova società novoispana, avrebbe garantito il supporto su cui formare quella afro-creola dei loro discendenti. La coscienza creola, ha osservato Herman L. Bennett, si basò in parte sull'abilità degli afro-messicani a "invoke [...] rights and mobilize the Church, state, and specific masters in their defense"<sup>88</sup> e in parte sulla capacità di immaginare i luoghi d'origine in base ai racconti dei *bozales*. Tuttavia, ammonisce Bennett, nell'individuazione e nell'analisi di questa coscienza è necessario ricordarsi che "it emerged through regulatory proceedings" – come il dialogo tra la *negra* Ana e lo spagnolo Nicolás Chávez Romero dimostra – "which invariably must temper our romance with the recovery of this knowledge."<sup>89</sup> La formazione di una coscienza

<sup>88</sup> Cfr. H.L. Bennett. *Africans in Colonial Mexico. Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*, Bloomington: Indiana University Press, 2005 (Paperback Edition), p. 13.

<sup>89</sup> Ivi.

africana per gli schiavi sopravvissuti alla traversata atlantica venne resa difficile dalle differenze etniche di origine, le quali implicavano che una nuova “black identity had to be forged from different ethnic practices. But in New Spain this process never resulted in a singular black identity.”<sup>90</sup> Pertanto, il ricordo di Ana su quanto fosse buono il suo Dio, la nostalgia delle pratiche religiose delle sue genti sono una limpida dimostrazione del fatto che nel diciassettesimo secolo “creoles’ understanding of Africa was largely derived from the presence of recent survivors”<sup>91</sup> della tratta degli schiavi, i quali avrebbero raccontato agli afromessicani creoli nati in Nuova Spagna le loro memorie relative alle lontane terre d’origine.

#### 4.6 Conclusioni

In conclusione, i sette *expedientes* documentari dell’archivio dell’Inquisizione presentati in questo capitolo sono rivelatori di una piccola parte di quella complessità che caratterizzò la società della Nuova Spagna all’inizio del diciassettesimo secolo. I testimoni con le loro dichiarazioni ci consegnano l’immagine che arriva sino ai giorni nostri di una realtà sociale composta da molti attori, *géneros de gente*, e successivamente caste che, pur trovandosi in differenti punti dell’ordine gerarchico della scala sociale, giocarono ruoli rilevanti nella formazione della società. La microstoria, pertanto, e lo studio di casi realmente micro come quelli precedenti, può essere intesa come uno strumento per riportare alla luce persone nascoste e dimenticate dalla narrazione storica, così come per riflettere su processi storici di portata ben più ampia, che però tendono a concretizzarsi nelle azioni quotidiane compiute nei *tianguis*, nei baratti operati nella *cambalache* o nei racconti sussurrati di confessioni desecretate nel convento francescano di Pirihsuan. In questo senso, l’approccio microstorico può offrire sguardi sincronici in una prospettiva diacronica su temi quali la percezione della diversità umana e delle identità personali. Essere afromessicano significava anche essere in relazione con tutti i tipi di persone all’interno della società novoispana. Così, gli afromessicani riuscirono ad agire all’interno di spazi di manovra relativamente ampi in un contesto sociale

---

<sup>90</sup> Cfr. H.L. Bennett. *Colonial Blackness. A History of Afro-Mexico*, Bloomington: Indiana University Press, 2011 (Paperback Edition), p. 108.

<sup>91</sup> Ivi.

solitamente marcato dalla diffusione tra gli spagnoli di stereotipi discriminatori in relazione alla loro presunta infedeltà e *mala cristiandad*. Talvolta gli afromessicani, uomini e donne, ricoprirono il ruolo di connettori tra i vari *géneros de gente*, come avvenne nel caso di Theresa e dell'*indio*; altre volte, invece, la relazione tra *negros*, *mulatos* e *indios* era ben più conflittuale di quella benevola osservata nei casi qui sopra. A partire da questa consapevolezza nel prossimo capitolo, attraverso la ricostruzione della storia del *mulato* Juan Vorondate, andremo ad analizzare da un lato l'ostilità tra questi due gruppi sociali e dall'altro le gerarchie della scala sociale novoispana che emergono da un processo inquisitoriale per *hechicería* (fattucchieria) alla fine del sedicesimo secolo.

5. «*Todo esto que veo aquí lo vi primero en la dicha jícara de agua, como puede ser*». Il “detective” afro-messicano Juan Vorondate e il mistero del piatto d’argento\*

Il 14 marzo 1597 il *fiscal* del Sant’Uffizio Martos de Bohórques si presentò davanti ai giudici inquisitori riuniti nella loro *audiencia* della mattina per istruire un processo contro un afro-messicano *mulato* chiamato Juan Vorondate, il cui capo di imputazione era quello di aver stretto un patto con il demonio.<sup>1</sup> A partire dalla trascrizione del documento inquisitoriale e dalla conseguente ricostruzione storica dei fatti ivi narrati e avvenuti a Città del Messico verso la fine del sedicesimo secolo, in questo capitolo si cercherà di focalizzare l’attenzione principalmente su due punti, come vedremo ampiamente interconnessi, che necessitano un’attenta e profonda analisi.

---

\* Una versione preliminare di questo capitolo è stata presentata nel panel “Narratives of Slavery, Abolition and Reparation” nell’arco della 1<sup>st</sup> Annual Afro-Latin American Graduate Student Conference “Dialogues and Challenges in the Study of the African Diaspora in Latin America” tenutasi presso la Harvard University a Cambridge (MA) i giorni 7 e 8 aprile 2017. Ringrazio gli organizzatori, il discussant Agustín Lao-Montes e tutti i partecipanti per i loro preziosi commenti, domande, consigli e spunti di riflessione. Un ringraziamento particolare va a Marcella Hayes, amica e guida alla scoperta di Cambridge e dello splendido campus di Harvard.

<sup>1</sup> AGN, Inquisición, vol. 238, exp. 14, fs. 168 a 174.

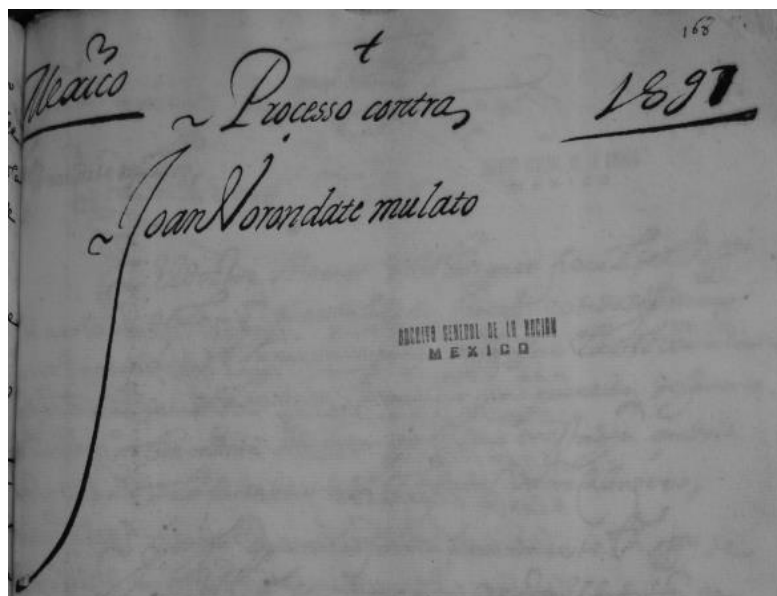


Figura 15. Proceso contra Juan Vorondate, mulato, por pacto con el demonio, 1597. AGN, vol. 238, exp. 14, fs. 168 a 174, f. 168.

Osserveremo pertanto la composizione della scala sociale novoispana che emerge dall'attenta lettura di questo episodio attraverso la chiave di lettura della pratica magica che, inevitabilmente, avrebbe terminato il suo corso sotto la lente d'ingrandimento del tribunale inquisitoriale. Attraverso l'interpretazione in prospettiva socio-gerarchica della pratica magica attorno a cui si dispiegano gli eventi narrati, l'analisi della storia raccontata nel capitolo tenterà quindi di dimostrare che anche i "blacks and mulattoes, as well as other non-Spaniards, used ritual practice to negotiate the social hierarchy and challenge the roles they were assigned."<sup>2</sup>

### 5.1 Il mulato Juan Vorondate sotto la lente dell'Inquisizione: la ricostruzione degli eventi

La documentazione disponibile è sostanzialmente divisa in due parti. La prima sezione, prodotta nel 1597, è costituita dalla denuncia del *fiscal*, dalla *presentación* del caso e dalla richiesta di *calificación* del reato/peccato inviata ai frati gesuiti di Città del Messico. La seconda parte, anteriore dal punto di vista cronologico, consiste nelle due testimonianze rilasciate nell'agosto del 1595 da due afromessicani, sulle quali il *fiscal* avrebbe poi costruito la propria denuncia. Pertanto, il primo documento leggibile all'interno della

<sup>2</sup> Cfr. J.C. Bristol. *Christians, Blasphemers, and Witches...* p. 222.

causa è la richiesta da parte del *fiscal* Martos de Bohórques agli inquisitori dell'apertura di un procedimento processuale nei confronti del presunto colpevole. In questo atto ufficiale, di cui proponiamo la trascrizione paleografica, leggiamo infatti la seguente denuncia:

f. 169r. Contra Juan Vorondate mulato

muy Ilustres Señores

El doctor Martos de Bohórques fiscal del Santo Oficio de la Inquisición de esta Ciudad de México estados y provincias de la Nueva España premisas las solemnidades del derecho denuncio y me querello de Juan Vorondate mulato que vive en esta dicha ciudad en la calle de Tacuba en casa de un arcabucero; y digo que por información en este Santo Oficio de que hago presentación consta el susodicho haber usado de supersticiones y poniendo una jícara de agua unos palillos en cruz, haber hecho que apareciesen algunas figuras que estaban muy apartadas de aquel lugar y en diferente casa y muy separada de la en que el dicho Juan Vorondate estaba, lo cual no se puede hacer sin tener pacto con el demonio y porque debe ser castigado.

A Vuestra Señoría pido lo manden a prender y traerlo a una de las cárceles secretas de este Santo Oficio donde protesto ponerle la acusación más en forma y seguir contra el susodicho mi justicia la cual pido y en lo necesario el Santo Oficio imploro y juro en forma.

El Dr. Martos de Bohórques, Fiscal<sup>3</sup>

Bohórques riassumeva così le accuse contenute all'interno delle due deposizioni, che vedremo in seguito, sulle quali si basava la sua ricostruzione dei fatti. Un uomo *mulato* chiamato Juan Vorondate, che viveva a Città del Messico presso la casa di un archibugiere sita nella *calle de Tacuba*, era accusato di avere compiuto pratiche magiche mettendo dei bastoncini incrociati all'interno di una ciotola d'acqua e facendo sì che nella ciotola apparissero alcune figure che rappresentavano oggetti e persone che, in realtà, si trovavano lontane e in un'altra casa rispetto al luogo in cui si trovava il Vorondate al momento del rituale. Il *fiscal* era fermamente convinto della sua accusa nei confronti del *mulato*. A suo avviso, infatti, tale pratica magica con siffatto risultato non poteva essere

---

<sup>3</sup> AGN, Inquisición, vol. 238, exp. 14, fs. 168 a 174, f. 169r. Contra Juan Vorondate mulato.



ottenuta senza un esplicito patto con il demonio: per questo motivo l'afromessicano doveva essere processato e castigato dal Sant'Uffizio. A questa denuncia Bohórques faceva registrare anche la richiesta di un mandato di cattura e la conseguente carcerazione dell'imputato, di modo che il tribunale inquisitoriale potesse procedere successivamente con un'accusa formale.

In seguito alla denuncia del *fiscal* gli inquisitori assunsero formalmente l'impegno a perseguire l'imputato, così come possiamo leggere nella *presentación* del 14 marzo 1597:

f. 169v. Presentación.

En la Ciudad de México viernes catorce días del mes de marzo de mil y quinientos y noventa y siete años estando en su audiencia de la mañana los señores inquisidores doctor Lobo Guerrero y Licenciado don Alonso de Peralta pareció en ella el doctor Martos de Bohórques Promotor fiscal de este Santo Oficio y presentó la petición de suso y pidió lo en ello contenido y su justicia.

Y vista los dichos Señores inquisidores dijeron que se verá y proveerá justicia.

Pasó ante mi

Pedro de Mañozca, Notario del Santo Oficio<sup>4</sup>

Gli inquisitori diedero così il loro mandato affinché si procedesse alla consultazione dei *calificadores* per chiarire di che tipologia fosse il crimine che il *mulato* Vorondate aveva commesso. Così, inviarono loro una lettera in cui, senza fare alcun genere di nomi, veniva spiegato l'accaduto. Il primo aprile 1597 venivano confermati i sospetti di Martos de Bohórques:

f. 170 Richiesta di *calificación* ai *calificadores*.

Hace de calificar lo siguiente por mandado del Santo Oficio

Cierta persona para saber quien había hecho cierto hurto tomó una jícara de agua y puso sobre el agua unos palillos en cruz y habiendo dicho ciertas palabras, llamó a un hombre y le dijo que mirase en aquella jícara y que tuviese cuenta con lo que vio porque habrá de ver lo propio la parte y lugar donde estaba la persona que había hecho el hurto y habiendo el dicho hombre visto ciertas cosas señaladas fueron el hombre que dijo las suertes y el que miró en la jícara del agua a cierta casa y entrando

---

<sup>4</sup> AGN, Inquisición, vol. 238, exp. 14, fs. 168 a 174, f. 169v. Presentación.

en un aposento de ella hallaron a cierta persona y en el aposento donde estaban las propias cosas que habían aparecido en la jícara de agua, que eran una cama, y una cuna con un niño en ella, y una india que estaba enferma en la dicha cama.

Pacto es este con el demonio implícito y con apariencia de ser pacto explícito esto se entiende del que dijo las palabras y llamo al dicho del otro.

Pero Sánchez.

En la casa profesa de la Compañía de Jesús de México, 1 de Abril de 1597, por mandado de los Señores Inquisidores.

Pedro de Hortigosa.<sup>5</sup>

Pacto es este con el demonio ymphico y con apariencia de ser pacto explícito esto se entiende del q̄ dijo las palabras y llamo al otro no del otro - En la casa profesa de la Compañía de Jesús de México. 1 de Abril de 1597. Por m̄do de los señores Inquisidores -  
+ Pedro Sánchez  
+ Pedro de Hortigosa

Figura 16. AGN, Inquisición, vol. 238, exp. 14, 170r. Calificación di Pedro Sánchez e Pedro de Hortigosa.

I sospetti del *fiscal* erano confermati: l'evento finito sotto la lente inquisitoriale era a tutti gli effetti un caso in cui era stato siglato un vero e proprio patto con il demonio. A tal proposito è interessante osservare come gli inquisitori nella richiesta inviata ai *calificadores* cercarono e riuscirono a fare rientrare all'interno dei loro schemi giudiziari e interpretativi delle pratiche magiche il rituale celebrato dal Vorondate. Come vedremo tra poco, infatti, in nessuna delle due testimonianze raccolte si parlava di quelle che gli inquisitori avrebbero definito "ciertas palabras" che il *mulato* avrebbe proferito per far funzionare la sua fattucchieria. Nonostante questo, però, gli inquisitori non esitarono a riferire ai *calificadores* che il Vorondate aveva pronunciato una sorta di formula magica affinché il suo sortilegio divinatorio potesse avere successo.

Da questa prima parte della documentazione scopriamo quindi che Juan Vorondate apparteneva al *género de gente* dei *mulatos*, quindi presumibilmente figlio di genitori

<sup>5</sup> AGN, Inquisición, vol. 238, exp. 14, fs. 168 a 174. 170r. Calificación di Pedro Sánchez e Pedro de Hortigosa.

spagnoli e africani, che viveva a Città del Messico nella strada di Tacuba, di cui abbiamo già sentito parlare nel terzo capitolo all'interno delle lettere del primo viceré della Nuova Spagna Antonio de Mendoza. Sappiamo che Vorondate abitava presso la casa di un *arcabucero*. Il dizionario della Real Academia de la Lengua Española (RAE) propone due definizioni per il termine *arcabucero*: la prima è un “soldado armado de arcabuz”; la seconda, invece, è “fabricante de arcabuces y de otras armas de fuego.”<sup>6</sup> Si aprono quindi due possibilità per il nostro *mulato*. Juan Vorondate avrebbe potuto vivere e servire presso la casa di un soldato armato d'archibugio oppure dimorare e servire in qualità di una sorta di apprendista di un artigiano che si dedicava alla fabbricazione di armi da fuoco e archibugi. Non abbiamo ulteriori informazioni, per cui rimane il beneficio del dubbio. Nemmeno il *Tesoro* di Covarrubias, quasi contemporaneo agli eventi qui descritti, ci aiuta a dissiparlo e a stabilire così con certezza chi fosse e quale mestiere svolgesse in realtà l'uomo presso il quale il Vorondate serviva. Infatti, il dizionario definiva il termine *arcabucero* come

el soldado que lleva arcabuz, como piquero el de la pica. Arcabuzazo, el golpe y herida que se da con el arcabuz. Arcabucería, el batallón o escuadra de arcabuceros, o manga, que se dice así por ir a la larga descargando y pasando. Y así llaman descarga el disparar la arcabucería. Si en algo de lo dicho he hablado impropriamente, debe se me perdonad porque no he seguido la milicia, he me criado en la espiritual, y en esta caeré en mil faltas, quanto mas en la que no he ejercitado.<sup>7</sup>

Da questa definizione sembrerebbe confermata l'opzione che l'*arcabucero* del Vorondate potesse effettivamente essere un vero e proprio soldato. Tuttavia, l'ammissione di incertezza di Covarrubias circa la definizione proposta per il termine *arcabucero*, ci porta nuovamente a ipotizzare che potesse essere un fabbricante di armi, e conseguentemente il *mulato* il garzone di questo artigiano. Sfortunatamente non ci sono elementi sufficienti a sbilanciarsi in nessuna delle due direzioni, ma nonostante ciò si può ugualmente trarre una considerazione piuttosto interessante. Si ricorderà che nelle lettere scritte da Antonio

---

<sup>6</sup> Cfr. RAE, Definizione di *Arcabucero* disponibile all'indirizzo web <http://dle.rae.es/?id=3RBx3V7> [Data ultimo accesso: 22/08/2018].

<sup>7</sup> Cfr. Sebastián de Covarrubias y Orozco. *Tesoro...* 84r.

de Mendoza e inviate all'imperatore Carlo V nel 1537, il viceré aveva ripetutamente sottolineato la necessità di stabilire una *casa fuerte* nella *calle de Tacuba* per garantire la sicurezza e l'ordine militare della capitale del vicereame novoispano. Il fatto che circa sessanta anni dopo la lettera di Mendoza sappiamo che nella strada di Tacuba visse un *arcabucero*, fosse questi un soldato o un fabbricante d'armi, ci permette di stabilire che quella zona di Città del Messico era ancora percepita come essenziale per la salvaguardia dell'ordine della città. Tuttavia, è altresì interessante osservare come persone appartenenti a *géneros de gente* afromessicani, in questo caso un *mulato*, potessero vivere in un'area considerata strategica dall'amministrazione coloniale, oltretutto all'interno delle case di chi era teoricamente preposto alla sicurezza di tutti gli spagnoli. Questo fatto è particolarmente degno di nota dal momento che era proprio in relazione alla popolazione di origine africana che gli spagnoli avevano dato vita sin dal 1537 a un vero e proprio paradosso che ne regolava il rapporto interpersonale, come abbiamo osservato precedentemente nel terzo capitolo.

Le informazioni sulla vita e sulla figura complessiva del Vorondate si fermano qui: non ci è dato sapere dove fosse nato, chi fossero i suoi genitori, quanti anni avesse o che mansione svolgesse realmente. In questo *expediente*, infatti, non è presente né un mandato di cattura nei suoi confronti né tantomeno il Vorondate sarebbe comparso in *audiencia* di fronte agli inquisitori. Troviamo soltanto la *denuncia* del *fiscal* che abbiamo appena visto, la *calificación* del suo reato/peccato e le due testimonianze. Perché il processo si fermò a questo punto senza procedere ulteriormente? Il procedimento giudiziario venne sospeso per volontà degli inquisitori? Oppure il Vorondate fuggì e non fu possibile catturarlo e procedere con l'interrogatorio? Anche questi interrogativi rimangono insoluti dal momento che il notaio del Sant'Uffizio non annotò nulla, come invece aveva fatto precedentemente o avrebbe fatto successivamente in altri processi che erano stati sospesi o nei quali l'imputato era riuscito a scappare. In questo modo la voce del Vorondate non giunge a noi direttamente, ossia tramite le sue dichiarazioni trascritte nei documenti del tribunale. Sono le due testimonianze raccolte nell'agosto del 1595, infatti, a fornirci gli elementi utili a ricostruire il profilo del nostro *mulato*. Tuttavia, è necessario sottolineare anche la lentezza della macchina inquisitoriale: la richiesta ufficiale di apertura del procedimento inquisitoriale da parte del *promotor fiscal* sarebbe giunta agli inquisitori riuniti in *audiencia* solamente il 14 marzo del 1597, ovvero addirittura un anno e sette

mesi dopo rispetto alla data di esecuzione del “crimine” di fattucchieria. Il Vorondate, pertanto, avrebbe avuto tutto il tempo per scoprire la denuncia nei suoi confronti e tentare di porvi rimedio, scappando da Città del Messico rendendosi così irrintracciabile.

Le due testimonianze che andremo ora ad analizzare da vicino vennero raccolte dagli inquisitori *doctor Lobo Guerrero* e *licenciado Alonso de Peralta* mercoledì 16 agosto 1595, sei giorni dopo che era stato commesso il sortilegio, nella loro *audiencia* del pomeriggio. La prima deposizione venne effettuata dalla *mulata* Francisca de la Cruz, donna venticinquenne schiava di uno spagnolo di nome Juan de Urrutia, che ricopriva l’incarico di notaio del *consulado* di Città del Messico. Francisca compariva davanti agli inquisitori non spontaneamente ma sotto l’ingiunzione del Sant’Uffizio. La nostra Francisca, quindi, dopo aver giurato di dire la verità, iniziava a raccontare l’accaduto, come leggibile nella seguente trascrizione paleografica:

f. 171 Testigo Primero. Francisca de la Cruz mulata contra Juan Vorondate mulato.  
En la Ciudad de México miércoles diez y seis días del mes de agosto de mil y quinientos y noventa y cinco años estando en su Audiencia de la tarde los Señores Inquisidores doctor Lobo Guerrero y licenciado don Alonso de Peralta pareció llamada y juró en forma y prometió de decir verdad una mujer que dijo llamarse Francisca de la Cruz mulata esclava de Juan de Urrutia escribano del consulado de esta Ciudad de México de edad que dijo ser de veinte y cinco años.  
Preguntada si sabe presume o sospecha la causa para que ha sido llamada,  
Dijo que sospecha ha sido llamada para manifestar lo que sabe y vio hacer al mulato que no sabe como se llama ni cuyo es, y lo que pasa es que a esta le faltó un plato de plata del dicho su amo jueves día de Santo Lorenzo, [...] y ayer vio que un negro de su casa que se llama Julian trajo consigo al dicho mulato para que declarase quien había hecho el hurto del dicho plato y estando en casa de esta, preguntó el dicho mulato que quien le había de pagar la declaración del hurto y esta le dijo que ella lo pagaría, pues por su descuido habían hurtado el dicho plato, y entonces el dicho mulato pidió a esta le trajese una jícara llena de agua, y esta se la trajo y sacando del sombrero tres palillos se entró con ellos y con la jícara llena de agua en un aposento solo, y esta se subió arriba adonde comen a sus amos y no vio lo que pasó, mas que después envió el dicho mulato a llamar a esta con el dicho Julian negro, y habiendo venido le dijo el dicho mulato que mirase en el agua y que esta tenia sospechas contra de tres personas que había[n] hurtado el dicho plato, y mirando en el agua veía que

no era ninguna de ellas, y esta por estar preñada no se atrevió a mirar, aunque vio los tres palillos en el agua y cruzados los dos en el uno, y el dicho mulato dijo que fuesen adonde estaba el plato, y así fueron a casa de Juana de Urrutia, hermana de su señor de esta, y allí hallaron a una india que se llama María acostada en una cama y con ella una criatura y allí junto una cuna y a los pies de ella una criatura hijo de la dicha india de edad de cinco años, poco más o menos, y el dicho Julian negro dijo presente el dicho mulato, “Todo esto que veo aquí lo vi primero en la dicha jícara de agua, como puede ser”, y el dicho mulato le dijo a la dicha india, que diese el plato que había hurtado por señal que el dicho día de Santo Lorenzo en la tarde lo había tomado y puesto de bajo del brazo cubierto con el gueypil, y después el día siguiente dado al pariente suyo, que lo había sacado fuera de México, y la dicha María f. 172 india negó el haber hurtado el plato, aunque le dijo el dicho mulato que lo diese antes que se descubriese muchas cosas de ella, y que esto es lo que pasó.

Preguntada antes que fuese esta y los dichos mulato y negro Julian a casa de la dicha María india, si le dijo el dicho Julian, que había visto en el agua tres bultos, el uno la india echada en su cama con su niño, y el otro una cuna y el tercero un muchacho junto a ella,

Dijo que el dicho negro Julian le dijo a esta antes de ir a casa de la dicha María india que había visto tres bultos, en el agua, pero no declaró que bultos eran.

Preguntada si la dicha india María estuvo con esta el día de Santo Lorenzo que faltó el plato,

Dijo que si estuvo en la cocina el dicho día hasta las cinco de la tarde.

Preguntada si la dicha india María estaba tullida cuando fueron a su casa,

Dijo que si porque después que faltó el dicho plato, le dio como un pasmo en los pies y se acostó a la cama.

Preguntada si el dicho mulato dijo que le trajesen allí a la dicha india,

Dijo que no dijo se la trajesen, más de preguntar, que adonde estaba una india con su cria, que era la que había estado en la “cocina” el día que desapareció el dicho plato, y diciendole esta y el dicho Julian negro que estaba en la cama mala de los pies, fueron los tres allá donde estaba.

Y que esta es la verdad so cargo del juramento que tiene hecho y no lo dice por odio sino por descargo de su conciencia.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> AGN, Inquisición, vol. 238, exp. 14, fs. 168 a 174. 171-172r. Testimonianza di Francisca de la Cruz.

La *mulata* Francisca raccontò agli inquisitori che il giovedì precedente, 10 agosto 1595, giorno in cui i cristiani festeggiano san Lorenzo, era stato rubato un piatto d'argento dalla cucina della casa del suo padrone. Qualche giorno dopo, il 15 agosto, il piatto non era ancora stato ritrovato così un "negro de su casa" chiamato Julian, suo compagno di schiavitù, aveva portato a casa del padrone Juan de Urrutia un *mulato* chiamato Juan Vorondate affinché scoprisse chi era il responsabile del furto del piatto d'argento. Il Vorondate volle assicurarsi il pagamento in cambio delle sue prestazioni magiche e Francisca dichiarò che lei lo avrebbe pagato perché "pues por su descuido" (disattenzione) era stato rubato il piatto. A questo punto il *mulato* chiese che gli venisse portata una *jícara* piena d'acqua che Francisca gli fornì prontamente. Il Vorondate estrasse così tre *palillos*, bastoncini, che aveva all'interno del suo sombrero ed entrò in un'altra stanza, un *aposeno*, da solo mentre Francisca si allontanò dalla scena salendo al piano superiore nella stanza in cui i suoi padroni consumavano i loro pasti. Poco dopo, il Vorondate, rimasto in quei frangenti da solo con Julian, disse al *negro criollo* di andare a chiamare anche Francisca, chiedendole che anch'ella li raggiungesse all'interno dell'*aposeno*. Il *mulato hechicero* le chiese di osservare all'interno della *jícara* d'acqua, nella quale due *palillos* erano stati posti incrociati sopra il primo e tutti e tre insieme avrebbero dovuto dare vita a tre *bultos*, figure. Francisca nutriva dei sospetti nei confronti di tre persone a suo dire potenzialmente colpevoli per il furto del piatto. Il Vorondate le disse che se la *mulata* avesse gettato uno sguardo nella *jícara* si sarebbe resa conto che nessuna di quelle tre persone era il vero responsabile della scomparsa della stoviglia argentata. Francisca, tuttavia, essendo incinta, "no se atrevió" a guardare nella ciotola, nonostante avesse visto da lontano i tre *palillos* galleggiare sulla superficie dell'acqua. Stando alla dichiarazione di Francisca, a questo punto il *mulato* chiese loro di accompagnarlo nel luogo in cui l'*hechicero* riteneva si trovasse il piatto e così tutti e tre si recarono presso la casa di Juana de Urrutia, sorella del padrone di Francisca e Julian, dove trovarono una donna *india* di nome Maria che giaceva in un letto, con una piccola creatura, che doveva essere suo figlio, di cinque anni al massimo e una culla. Di fronte a questa scena Julian, incredulo, dichiarò "todo esto que veo aquí lo vi primero en la dicha jícara de agua, como puede ser", ovvero che l'immagine che gli si era presentata davanti agli occhi corrispondeva esattamente a quanto aveva visto poco prima nella ciotola piena d'acqua.

cuazura, yo  
 poco mas o menos, y el dho Julian negro  
 dizeo que el dho mulato, todo esto que ve  
 aqui lo vi primero en la dha xicara de agua, como  
 puede ser, y el dho mulato le dize a la dha  
 India, que dize el plato que aqui hurto por

Figura 17. AGN, Inquisición, vol. 238, exp. 14, fs. 168 a 174. 171v. "Todo esto que veo aquí lo vi primero en la dicha xicara de agua, como puede ser".

A questo punto il Vorondate si scagliò contro l'india Maria intimandole di confessare che il pomeriggio del giorno di San Lorenzo aveva rubato il piatto d'argento, nascondendolo sotto il proprio braccio coperto dall'indumento indigeno femminile chiamato *huipilli*, e che il giorno seguente, ovvero l'11 agosto, lo aveva consegnato a un suo parente che lo avrebbe portato lontano da Città del Messico. Tuttavia, l'india Maria negò espressamente quanto le era stato imputato di avere commesso, nonostante il Vorondate l'avesse espressamente minacciata di confessare prima che egli stesso iniziasse a scoprire altre "muchas cosas de ella." A questo punto gli inquisitori per comprendere meglio la situazione incalzarono Francisca a raccontare ulteriori dettagli relativi agli eventi occorsi il giorno prima della sua deposizione. Quindi, grazie alla solerzia investigativa inquisitoriale scopriamo che, per lo meno stando alla versione di Francisca, Julian le aveva già detto prima che i tre afro-messicani arrivassero nei pressi della casa di Juana de Urrutia dove si trovava l'india Maria di avere notato tre immagini nell'acqua contenuta nella *jícara*, ma "no declaró que bultos eran." Veniamo anche a conoscenza del fatto che il giorno del furto l'india Maria effettivamente era rimasta con la donna *mulata* nella cucina indicativamente fino alle cinque del pomeriggio. Inoltre, con la sua testimonianza Francisca ci rivela altre due informazioni. Da un lato scopriamo che Maria in quei giorni giaceva a letto perché il 10 agosto, subito dopo che il piatto era sparito, improvvisamente "le dió como un pasmo en los pies y se acostó a la cama." Dall'altro lato la *mulata* affermava che fu il Vorondate a richiedere a lei e a Julian che questi lo conducessero al luogo in cui si trovava in quel momento l'india che era presente nella cucina il giorno di



san Lorenzo in cui il piatto d'argento era stato rubato, motivo per cui tutti e tre gli afromessicani andarono alla casa dove l'*india* Maria stava riposando nel letto.

La seconda testimonianza venne deposta spontaneamente da un afromessicano di nome Julian che si presentò di sua volontà davanti agli inquisitori riuniti in *audiencia* pomeridiana, il medesimo giorno in cui anche Francisca aveva rilasciato la sua dichiarazione. È quindi probabile che Julian avesse convinto Francisca ad accompagnarlo al palazzo del Sant'Uffizio affinché anch'ella rilasciasse una testimonianza "no por odio, sino por descargo de su conciencia." Julian era un *negro criollo* nato nell'isola di Santo Domingo di età compresa tra i venti e i ventidue anni, schiavo di Juan de Urrutia, come lo era anche la *mulata* Francisca. Le sue dichiarazioni, trascritte dal documento originale e riportate qui sotto, ci aiutano a chiarire ulteriormente le dinamiche evenemenziali della situazione in cui era coinvolto il Vorondate.

f. 173 Testigo Segundo. Julian negro esclavo de Juan de Urrutia contra Juan Vorondate mulato hechicero.

En la Ciudad de México miércoles diez y seis días del mes de agosto de mil y quinientos y noventa y cinco años estando en su Audiencia de la tarde los Señores Inquisidores doctor Lobo Guerrero y licenciado don Alonso de Peralta pareció en ella de su voluntad y juró en forma y prometió de decir verdad un negro que dijo llamarse

Julian negro esclavo de Juan de Urrutia escribano del consulado de esta Ciudad de México criollo de la Isla de Santo Domingo de edad que pareció ser por su aspecto de veinte a veinte y dos años porque él no la supo decir, y

dijo que por descargo de su conciencia viene a decir y manifestar que en casa del dicho Juan de Urrutia su amo faltó un plato de plata este jueves que pasó día de Santo Lorenzo y no sabiendo quien lo pudiese haber hurtado, un escudero de su casa que se dice Gonzalez, dijo que sabía que un mulato que se llama Juan Vorondate y sirve a un arcabucero en la calle de Tacuba cuyo nombre no sabe, sabía de estas cosas y decía cuando se hacía algun hurto quien lo hubiese hecho, y en días pasados había declarado un hurto que se hizo en casa del fiscal del Rey, y le dijo a este el dicho escudero fuese a llamar al dicho Juan Vorondate mulato para que descubriese el hurto del dicho plato, y este fue y le trajo a su casa, y habiendole dado cuenta este del hurto pidió el dicho mulato le trajese una jícara de agua, la cual trajo una mulata de su casa de este que se llama Francisca, y el dicho mulato se metió con la dicha

jícara llena de agua en un aposento solo y dijo a este y a la dicha mulata que se saliesen fuera, y de allí a un rato llamó a este y le dijo que mirase en el agua de la jícara en que estaban tres palillos cruzados, los dos encima del uno, y le dijo a este que mirase en el agua y dijese si vio alguna cosa, y este le dijo que no vio nada, y le tornó a decir que mirase bien, y este tornó a mirar y vio tres bultos el uno era una cama y en ella una India que se parecía a María india conocida de casa de este que vive en casa de Juana de Urrutia hermana del dicho su amo y el otro bulto era una cuna y el tercero y ultimo bulto un niño como de tres o cuatro años que estaba sentado junto a la cuna y luego le dijo el dicho mulato de rellamar a la dicha Francisca mulata para que viese lo que se había visto, y llamando este a la dicha mulata vino, y el dicho mulato le rogó que mirase f. 174 en la dicha jícara de agua y vería lo que este había visto, y la dicha mulata por estar preñada no se atrevió, y después el dicho mulato declaró el dicho hurto diciendo lo había hecho una india que estaba acostada en una cama en otra casa que se parece a la que este había visto en el agua, y este dijo que no la podían traer que estaba mala tullida, y así fueron este y el dicho mulato, y la dicha mulata Francisca, a casa de la dicha Juana de Urrutia y hallaron a la dicha india María en la cama enferma y una cuna allí cerca y junto a la cuna un hijo de la dicha india de tres o cuatro años de la misma manera que este los vio en el agua, y la india que vio en ella era la misma María que estaba en casa de la dicha Juana de Urrutia, y el dicho mulato le dijo que diese el plato pues lo había hurtado, por señas que cuando lo hurtó el día de Santo Lorenzo en la tarde se lo metió de bajo de un brazo y lo había dado a un pariente suyo que estaba fuera de México y la dicha india negó.

Y que esta es la verdad y lo que pasó, lo cual ha venido a declarar por descargo de su conciencia y no por odio.

Leyose de este su dicho y lo aprobó, en cargos del secreto so pena de doscientos azotes y lo prometió, y porque dijo que no sabía escribir firmó por él el dicho Señor Inquisidor, licenciado don Alonso de Peralta.

Item dijo que así mismo vio en la dicha jícara de agua en la cama donde estaba la dicha india María un niño hijo suyo de edad [...] el cual vio este cuando fueron a casa de la dicha india que estaba acostado con ella en la cama y este dijo antes de ir adonde estaba la dicha india a la dicha Francisca mulata todo lo que había visto en la dicha jícara de agua como ella lo podrá decir.

Licenciado don Alonso de Peralta

Pasó ante mi

Innanzitutto, forse per scagionarsi davanti agli occhi degli inquisitori e gettare così qualche sospetto su altre persone potenzialmente coinvolte negli eventi, scopriamo che il *negro* Julian decise di andare a chiamare il *mulato* Vorondate per risolvere il mistero del piatto d'argento su consiglio di un tale Gonzalez, *escudero* del *notario* Juan de Urrutia, il quale sapeva che “un mulato que se llama Juan Vorondate y sirve a un arcabucero en la calle de Tacuba cuyo nombre no sabe, sabía de estas cosas y decía cuando se hacía algun hurto quien lo hubiese hecho, y en días pasados había declarado un hurto que se hizo en casa del fiscal del Rey.” Così, Julian si recò presumibilmente a casa dell'*arcabucero* nella *calle de Tacuba* dove Vorondate viveva e gli raccontò del piatto d'argento che era stato rubato dalla cucina di casa sua solamente qualche giorno prima, probabilmente confidandogli anche i suoi sospetti su un'*india* di nome Maria. Una volta giunti alla casa di Juan de Urrutia, il racconto coincide parzialmente con quello effettuato da Francisca. Infatti, il Vorondate chiese che gli venisse consegnata una *jícara* piena d'acqua, la quale gli venne prontamente portata dalla *mulata* Francisca. Il *mulato hechicero* entrò da solo in un altro *aposeno*, chiedendo ai due schiavi che uscissero dalla stanza. Di lì a poco il Vorondate avrebbe richiamato il *negro* Julian dicendogli di guardare dentro la *jícara*: Julian avrebbe dovuto riferire al *mulato* se, osservando i tre *palillos*, vedesse comparire in loro corrispondenza delle immagini. Inizialmente questi gli disse che non aveva visto nulla ma, invitato dal Vorondate a osservare più attentamente il contenuto della *jícara*, Julian si accorse della presenza di tre figure che corrispondevano esattamente a “una cama y en ella una India que se parecía a María india conocida de casa de este que vive en casa de Juana de Urrutia hermana del dicho su amo y el otro bulto era una cuna y el tercero y ultimo bulto un niño como de tres o cuatro años que estaba sentado junto a la cuna.”

---

<sup>9</sup> AGN, Inquisición, vol. 238, exp. 14, fs. 168 a 174. 173r-174r. Testimonianza di Domingo.

a llexedo. quem no viamava.  
 quem se ve bien, y el otro no amirar y lo  
 tres bultos el uno era unacama y en ella  
 una india que se parecia a Maria. Y en la  
 otra casa se ve que vive en la casa de  
 Juana de Urrutia. hermana del dicho Juan  
 y el otro bulto era una cuna, y el tercer  
 y ultimo bulto un niño como de tres o quatro  
 años que estava sentado junto a la cuna

Figura 18. AGN, Inquisición, vol. 238, exp. 14, fs. 168 a 174. 173v. Dichiarazione di Julian negro criollo dell'isola di Santo Domingo.

A questo punto il Vorondate chiese a Julian che questi andasse a richiamare Francisca. Una volta arrivata nell'apoyento il mulato hechicero le chiese di guardare nell'acqua per verificare che anche lei vi vedesse quello che Julian aveva poco prima dichiarato di vedere, ma lei, dal momento che era incinta, non osò guardarvi. Tuttavia, secondo il racconto di Julian, il Vorondate aveva elementi sufficienti per emettere la sua *declaración* divinatoria. Sentenziò così che il furto era stato commesso da una donna *india* che giaceva malata in un letto in un'altra casa rispetto a quella in cui si trovavano i tre afroamericani in quel momento. In tutta risposta Julian disse che non era possibile portare lì l'*india* "que se parecía a María" che aveva visto nella *jícara* perché questa era ammalata. I tre si recarono dunque presso la casa di Juana de Urrutia, laddove, come nel racconto di Francisca, Julian avrebbe riconosciuto la scena intravista nella *jícara* d'acqua con le tre figure "de la misma manera que este los vió en el agua." Il Vorondate aveva così risolto il mistero del piatto d'argento, accusando l'*india* Maria di averlo sottratto dalla cucina di Juan de Urrutia il pomeriggio del giorno di san Lorenzo e di averlo consegnato a un suo parente che viveva fuori da Città del Messico. Questo *indio* lo avrebbe portato lontano dalla capitale del vicereame in modo tale che non si potesse in alcun modo risalire a lei. A questa dichiarazione, poi, Julian aggiunse anche che tutto quello che aveva visto nella

*jícara* durante il rituale del Vorondate lo aveva detto alla *mulata* Francisca prima che tutti e tre si recassero dalla donna *india* nella casa di Juana de Urrutia.

Sfortunatamente la documentazione di questo *expediente* nell'archivio dell'Inquisizione si ferma qui e non vi sono ulteriori dati utili a capire come si sia sviluppata la storia di Juan Vorondate. Tuttavia, è ugualmente possibile trarre dallo scorcio di questo processo inquisitoriale soltanto vagamente istruito alcune considerazioni interessanti che proveremo a presentare nei prossimi paragrafi. In primo luogo, osserveremo più dettagliatamente gli oggetti di uso comune nella Città del Messico di fine Cinquecento così come emergono dalla lettura degli atti inquisitoriali precedentemente descritti. In secondo luogo, vedremo una lettera di denuncia contro due donne afromessicane inviata agli inquisitori del Sant'Uffizio dalla città di Puebla de los Ángeles, affinché dalla comparazione con il caso del Vorondate sia possibile rintracciare tratti comuni tra le pratiche magiche e divinatorie messe in atto dalla popolazione di origine africana della Nuova Spagna. Infine, nell'ultimo paragrafo, a partire dalla consapevolezza dell'importanza primaria che pratiche di questo genere rivestivano nella società novoispana, si cercherà di definire il modo in cui gli afromessicani tentarono di utilizzare la magia per condizionare e in qualche modo migliorare le loro condizioni di vita in Nuova Spagna.

## 5.2 *Pratiche magiche a Città del Messico: un'analisi degli oggetti*

In questo paragrafo osserveremo da vicino i tre oggetti che rientrano all'interno degli eventi narrati a partire dalle testimonianze rilasciate dalla *mulata* Francisca e dal *negro criollo* Julian, ovvero il *huipil*, i *palillos* e la *jícara*. In particolare, laddove possibile tenteremo di evidenziare il loro utilizzo in funzione del rituale magico divinatorio realizzato dal *mulato hechicero* Vorondate. Questo perché “the combination of incantations, Christian symbols, and ingested materials” suggerisce che i “colonial residents of all castes took into account the physical realm and the supernatural realm (as twenty-first-century Western readers would probably define it) when they thought about their health and well-being.”<sup>10</sup> Riferendosi alle pratiche magiche curative, Bristol ha puntualmente osservato che i materiali come piante, radici, erbe, unghie, fluidi corporei

---

<sup>10</sup> Cfr. J.C. Bristol. *Christians, Blasphemers, and Witches...* p. 151.

non erano percepiti come oggetti dai poteri intrinsecamente curativi, piuttosto erano “the rituals that surrounded the use of these materials that made them powerful.”<sup>11</sup> A partire da questa consapevolezza, dunque, cercheremo ora di analizzare le origini e la diffusione dei tre oggetti in gioco nelle vicende magiche del Vorondate.

Il primo degli oggetti su cui poniamo la nostra attenzione è il *gueypil*. Questo termine, meglio conosciuto come *huipil*, viene definito come “una especie de blusa adornada propia de los trajes indígenas”<sup>12</sup> da parte del dizionario della RAE. *Huipil* deriva dal nahuatl *huipilli* e indica pertanto l’indumento tipico indossato dalle donne indigene. Nel caso raccontato precedentemente il *huipil* in questione non ricoprì alcun ruolo all’interno della pratica magica afromessicana ma venne utilizzato dalla *india* Maria per nascondere “de bajo del brazo cubierto con el gueypil” il piatto che aveva appena rubato. Tuttavia, il fatto che il termine *gueypil* comparisse all’interno della documentazione inquisitoriale, citato tra l’altro da una schiava *negra* afromessicana, è una spia dell’alto livello di assimilazione della cultura indigena, quanto meno nella sfera del linguaggio, da parte della popolazione di origine africana della Nuova Spagna così come dell’altrettanto profondo grado di ibridazione di natura culturale tra i diversi *géneros de gente* che costituivano la società novoispana. La prima è osservabile attraverso l’acquisizione linguistica che in questo caso specifico è materializzata dall’utilizzo del vocabolo di origine nahuatl *gueypil* che divenne di uso comune e probabilmente parte del lessico quotidiano di almeno una parte della popolazione afromessicana. Va inoltre sottolineato che il termine *gueypil* non appare in entrambe le deposizioni. Questo è un dato interessante perché ci permette di considerarne la sua diffusione tra le donne afromessicane. Infatti, è la schiava *negra* Francisca a utilizzare questo termine, raccontando e riferendo agli inquisitori riuniti in udienza il gesto e le parole con cui il Vorondate accusò formalmente l’*india* Maria di avere rubato il piatto d’argento. Non sappiamo se *gueypil* rientrasse realmente tra le parole pronunciate dal *mulato* Vorondate o se quanto esposto da Francisca fosse soltanto la sua parziale ricostruzione degli eventi. Tuttavia, l’assenza del discorso in prima persona – che al contrario Francisca aveva utilizzato precedentemente nel citare l’esclamazione di sorpresa del *negro* Julian alla vista

---

<sup>11</sup> Ivi.

<sup>12</sup> Cfr. RAE, definizione di *Huipil* disponibile all’indirizzo web <http://dle.rae.es/?id=KmYoaMd> [Data ultimo accesso: 23/08/2018].

della stanza nella casa di Juana de Urrutia precisamente identica a quelle immagini osservate all'interno della *jícara* – ci fa propendere per l'idea che fu Francisca stessa a inserire il termine *gueypil* all'interno del racconto, a dimostrazione di come nella sua ricostruzione dei fatti avesse potuto inserire, legittimata dalla dichiarazione magica del *mulato*, i sospetti che nutriva nei confronti della *india* Maria in seguito alla scomparsa del piatto d'argento. È possibile, comunque, che la schiava afromessicana fosse a conoscenza del termine di origine nahuatl a causa della sua strettissima vicinanza con donne indigene, così come vi è la possibilità che le stesse donne afromessicane indossassero *huipiles* in tutta la Nuova Spagna<sup>13</sup>, talvolta insieme alle più rare *tocas de Mingala* che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, potevano essere loro regalate o avrebbero potuto acquistare nei mercati come oggetto “esotico” delle Indie orientali. Per acquisire un'idea più chiara delle fattezze che il *gueypil* di Maria poteva avere può venire in nostro soccorso il codice pittografico indigeno *Matrícula de tributos* che ci può aiutare a ricostruirne un'immagine piuttosto fedele. Conservato oggi presso la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia di Città del Messico, la *Matrícula de tributos* venne dipinta probabilmente tra il 1522 e il 1530 per volere dello stesso Hernan Cortés che desiderava conoscere e comprendere il funzionamento del sistema economico e di riscossione dei tributi dell'impero azteco. È anche possibile che questo esemplare sia una copia di un codice tributario precedente alla Conquista del Messico. Infatti, la *Matrícula de tributos* elenca i tributi che le città soggette al potere della Triplice Alleanza Azteca dovevano versare periodicamente alla città di México-Tenochtitlan.<sup>14</sup> All'interno delle sedici pagine che la costituiscono troviamo preziose testimonianze pittografiche che ci permettono di capire la forma, i colori – così come i termini nahuatl con la rispettiva traduzione allo spagnolo – dei vari oggetti manifatturieri che venivano impiegati nel sistema di riscossione dei tributi della società preispanica dell'impero azteco. Qui di seguito

---

<sup>13</sup> Per quanto inevitabilmente basati su lavoro di campo contemporaneo, gli studi condotti dagli antropologi sulle popolazioni afromessicane potrebbero essere utili a fornire ulteriori elementi a supporto di questa tesi. Tra gli afrodiscendenti contemporanei è comunque osservabile oggi la diffusione degli abiti tradizionali *huipiles*. Si vedano C. Githiora. *Afro-Mexicans. Discourse of Race and Identity in the African Diaspora*, Trenton – Asmara: Africa World Press, 2008. L.A. Lewis. *Chocolate and Corn Flour. History, Race, and Place in the Making of “Black” Mexico*, Durham: Duke University Press, 2012.

<sup>14</sup> Queste informazioni sono state tratte dalla descrizione della *Matrícula de tributos* disponibile all'indirizzo web <http://bdmx.mx/documento/matricula-tributos> [Data ultimo accesso: 24/08/2018].

proponiamo una serie di tre immagini tratte dalla *Matrícula* che ritraggono altrettanti differenti *huipiles* con le loro decorazioni.



Figura 19. Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia. *Matrícula de Tributos*, p. 5. Rappresentazione di "uipilli".



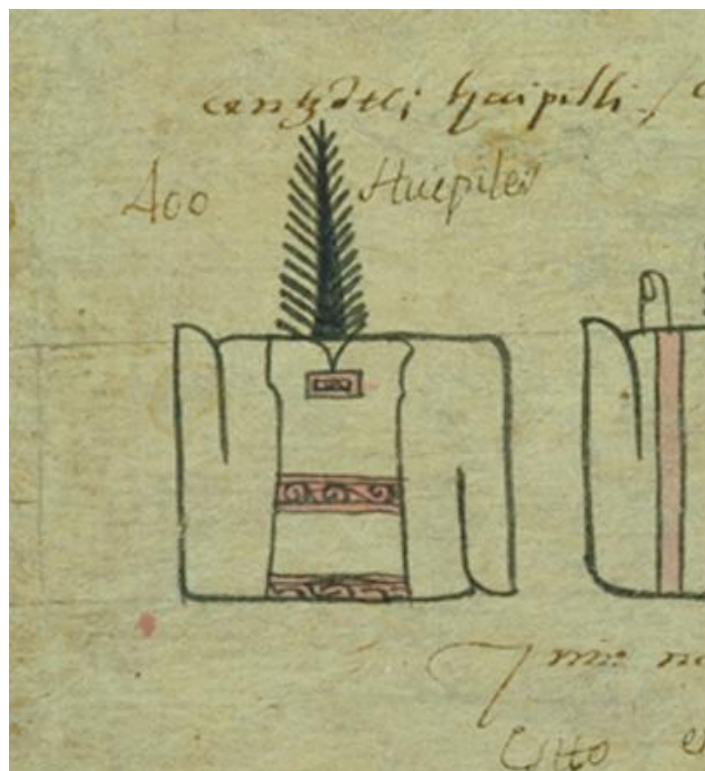


Figura 20. Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia. Matrícula de Tributos, p. 18. Raffigurazione di "huipilli".



Figura 21. Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia. Matrícula de Tributos, p. 26. Raffigurazione di "huipilli".

Il secondo oggetto al centro della nostra analisi sono i tre *palillos* che l'*hechicero* Vorondate avrebbe estratto dal suo *sombrero* e poi posto a galleggiare nell'acqua all'interno della *jícara*. In questo caso, a differenza di quanto visto precedentemente con il *gueypil*, i *palillos* rivestono un ruolo primario nel rituale divinatorio, dal momento che fu proprio in corrispondenza dei “tres palillos cruzados” posti “los dos encima del uno” che sarebbero comparse tre figure fluttuanti sull'acqua. Non ci sono molti elementi a disposizione per sviluppare un'analisi sufficientemente approfondita di questi oggetti. Il *Tesoro* di Covarrubias del 1611 definiva i *palillos* “por otro nombre bolillos, o majaderillos<sup>15</sup> con que las mujeres hacen randas, que llaman de palillo. Obra de palillo, la que no es firme.”<sup>16</sup> Dalla definizione, quindi, non emerge un esplicito riferimento al loro potenziale e riconosciuto utilizzo nell'ambito delle pratiche magiche. Tuttavia, come ha osservato Bristol nell'unico studio rivenuto nella letteratura storiografica in cui viene parzialmente citato il caso del Vorondate, nonostante in Nuova Spagna non fossero presenti le piante tipicamente utilizzate dagli africani nelle loro pratiche magiche, alcune pratiche novoispane potevano essere famigliari agli africani.<sup>17</sup> Bristol ci invita a prendere in considerazione le pratiche coloniali divinatorie attraverso la lettura di oggetti gettati a fluttuare in recipienti contenenti acqua. Citando brevemente il caso del nostro *mulato* afferma che “in 1597 a mulatto practitioner identified a thief by putting sticks in water in the form of a cross, after which a vision of the guilty party was reflected in the water.”<sup>18</sup> È evidente, quindi, che all'interno del rituale messo in atto dal Vorondate i tre *palillos*, volutamente posti a forma di croce venendo così a formare molto probabilmente il monogramma di Cristo, il Chi Rho, assunsero tutt'altra simbologia donando una legittimazione sacrale ai sospetti degli afromessicani sull'*india* Maria. Inoltre, è anche probabile che il lancio dei *palillos* nell'acqua fosse un apporto quasi integralmente di origine africana alle pratiche divinatorie che si diffusero in Nuova Spagna. Questa asserzione è supportata dagli studi di Thornton che ha sottolineato come gli africani

---

<sup>15</sup> *Majaderillos* era definito come “ciertos bolillos con que las mujeres hacen randas de palillos”. Cfr. Sebastián de Covarrubias y Orozco. *Tesoro*... 533v.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 575r.

<sup>17</sup> Cfr. J.C. Bristol. *Christians, Blasphemers, and Witches*... p. 153.

<sup>18</sup> *Ivi*.

utilizzassero tradizionalmente i bastoncini nelle pratiche divinatorie.<sup>19</sup> Nel caso del Vorondate, del quale sappiamo solamente che fosse un *mulato*, possiamo azzardare l'ipotesi che avesse appreso l'arte dei *palillos* dal genitore africano, adattandola così al contesto novoispano di Città del Messico. È curioso sottolineare che il Vorondate se li portasse sempre con sé, nascosti all'interno del suo *sombrero*. Questo dato evidenzia che, probabilmente, l'uso dei *palillos* nelle arti divinatorie era tradizionalmente molto meno diffuso e comune rispetto a quello della *jícara*, il terzo e ultimo oggetto, che era invece di uso molto più comune nelle case e nelle cucine novoispane.

Il termine spagnolo *jícara* deriva dal nahuatl *xicalli* - “vaso hecho de la corteza del fruto de la güira” – e significa “vasija pequeña que suele emplearse para tomar chocolate.”<sup>20</sup> La definizione fornita dalla RAE stabilisce che la *güira* è un “árbol tropical” – *Crescentia Cujete* – “de la familia de las bignoniáceas, de cuatro a cinco metros de altura, con tronco torcido y copa clara” che produce un “fruto globoso o alargado y de diversos tamaños según las subespecies, de corteza dura y blanquecina, llena de pulpa blanca con semillas negras, del cual, serrado en dos partes iguales, hacen los campesinos de América tazas, platos, jofainas.”<sup>21</sup> Il termine *güira* è una voce di origini antillane che deriverebbe dall'antico vocabolo *hibuero*. Bartolomé de Las Casas, nella sua *Apologética Historia*, nel paragrafo intitolato “Mestieri e lavori nella città di Messico nella Nuova Spagna” all'interno del settimo capitolo dedicato alle “Attività sociali degli indi” ci fornisce una delle più antiche descrizioni della *jícara*. Las Casas raccontava che in tutta la Nuova Spagna

vi erano artigiani da fare ceramica e vasellame per mangiare e berci, molto decorato e ben fatto, e altri che lo facevano con certe zucche, che sono molto dure nell'interno e al difuori molto diverse dalle nostre, e di cui dicemmo sopra, frutti di un albero che in questa isola chiamavano *hibuero*; questo vasellame lo dipingono all'esterno di molti colori, molto fini, e così solidi che anche se stanno cent'anni nell'acqua, il colore non si stacca mai, e a questi incollavano piedi come quelli di un calice, e sono

---

<sup>19</sup> Cfr. J. Thornton. *L'Africa e gli africani...* pp. 240-241.

<sup>20</sup> Cfr. RAE, definizione di *Jícara* disponibile all'indirizzo web <http://dle.rae.es/?id=MS6VDkZ> [Data ultimo accesso: 23/08/2018].

<sup>21</sup> Cfr. RAE, definizione di *Güira* disponibile all'indirizzo web <http://dle.rae.es/?id=JrFjlrE> [Data ultimo accesso: 23/08/2018].

tazze così belle e graziose che in esse si potrebbe servire l'imperatore; e li chiamano *xicaras*.<sup>22</sup>

Anche in questo caso, come si è visto precedentemente con gli abiti *huipiles*, la *Matrícula de tributos* ci permette di visualizzare le *jícaras* del sedicesimo secolo attraverso una selezione di immagini che qui riportiamo.



Figura 22. Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia. *Matrícula de Tributos*, p. 5. Rappresentazione di "xicaras, o tecomates".

<sup>22</sup> Cfr. Bartolomé de Las Casas. *La leggenda nera. Storia proibita degli Spagnoli nel Nuovo Mondo*, Milano: Jouvence, *Historica*, 2018, pp. 124-125.



Figura 23. Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia. *Matrícula de Tributos*, p. 6. Raffigurazione di “xicalli”.

Le *jícaras* oltre a essere “tazze così belle e graziose che in esse si potrebbe servire l’imperatore” venivano utilizzate all’interno di rituali magici sin dai tempi preispanici. Las Casas nel suo paragrafo “Arte magica che usavano gli indi; i maestri di essa e il modo in cui si curano delle loro malattie; i loro oracoli, e come i demoni si rivestono dei sacerdoti e danno i responsi; un caso notevolissimo che si verificò” raccontava infatti che nell’attuazione di pratiche magiche curative il guaritore chiamato

*Piacha* va e visita il malato; tiene in mano un legnetto di un certo albero, che egli sa usare per provocare il vomito, e lo getta in una scodella o tazza di acqua perché se ne imbeva; e si siede al capezzale del malato, affermando che ha in corpo il demonio, al quale certo tutti credono; e tutti i parenti lo pregano che, essendo così, vi ponga rimedio. Egli lecca e succhia tutto il corpo del malato, dicendo tra i denti certe parole, con cui dice che attrae dai midolli il demonio che vi sta dentro; poi prende il legnetto imbevuto d’acqua e con questo si strofina il palato fino all’ugola e di lì lo manda in gola e si provoca il vomito, e getta fuori tutto quello che ha mangiato. Prorompe in grandi sospiri, è preso dal tremore, già si fa scuotere con grida, emette grandi gemiti come se fosse un toro che feriscono con molti colpi di picca, gli corrono sul petto gocce di sudore per due ore, così come per le grondaie corrono le gocce dell’acqua piovana, con altri tormenti che soffre lì per questa causa. [...] terminate tutte queste

cose [...] il medico chiedeva il compenso delle sue fatiche e medicina e gli davano di buonissima voglia la paga in *mahíz*, che è il loro grano, e altri commestibili; gli davano anche gioielli d'oro, quelli che ne avevano, per le orecchie e il naso o per il petto, che in una delle lingue di quel paese si chiamavano *caricuries*.<sup>23</sup>

Questo passaggio risulta interessante perché dimostra la diffusione nelle pratiche preispaniche dell'utilizzo sia della *jícara* descritta da Las Casas come una “scodella o tazza d'acqua” sia dei *palillos* tratteggiati come un “legnetto di un certo albero” usato “per provocare il vomito”. Durante lo svolgimento del rituale, poi, il *piacha* “prende il legnetto imbevuto d'acqua e con questo si strofina il palato fino all'ugola e di lì lo manda in gola e si provoca il vomito.” Ancora una volta, dunque, come sarebbe successo decenni dopo nel caso del Vorondate, *jícara* e *palillos* erano utilizzati all'interno di un rituale. Tuttavia, a differenza della pratica divinatoria del *mulato*, nel caso descritto da Las Casas i due oggetti avevano una differente collocazione all'interno del rituale: sembrano rispondere alla caratteristica di strumenti di lavoro del guaritore più che possedere vere e proprie funzioni magiche, come invece avrebbero acquisito i *palillos* posizionati a forma di croce nella *jícara* fornita al Vorondate dalla *mulata* Francisca. Inoltre, per quanto riguarda le pratiche magiche diffuse nel Nuovo Mondo, Las Casas raccontava anche che

tutte le antiche nazioni del mondo, prima della predicazione evangelica, furono corrotte, così come dall'idolatria, anche dal voler conoscere le cose future, al quale scopo avevano i loro oracoli dove andavano con i loro dubbi e domande, e i demoni risolvevano e rispondevano. [...] Questi, dunque, avevano per oracoli cotesti fattucchieri *Piachas*, i quali, senza dubbio, dovevano avere fatto un patto con i demoni. [...] E consultavano questi *Piachas*, e si rivolgevano a loro con i loro dubbi e domande circa il tempo e le condizioni atmosferiche, le piogge, la siccità, le malattie e la salute, la pace, la guerra, i viaggi che volevano fare, l'esito delle cose, la venuta dei cristiani, che consideravano peggio che una pestilenza mortale; e per tutto questo, e su qualsiasi altra cosa incerta o futura, secondo che Dio permetteva, quelli rispondevano ordinatamente come gli interroganti volevano.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 198-199.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 200.



Quest'ultimo passaggio di Las Casas ci permette di sottolineare due punti interessanti. Da un lato rende esplicita la diffusione non solo di pratiche destinate a scopi curativi ma anche di quelle divinatorie, dal momento che i *piachas* venivano considerati “oracoli” che “rispondevano ordinatamente come gli interroganti volevano.” Il secondo dato consiste nel fatto che la sfera del magico forniva una vera e propria legittimazione derivante dal campo del “soprannaturale” che avallava con il suo potere e la sua autorevolezza tutto quello che, in un certo senso, chi ricorreva alle pratiche magiche presumeva fosse esistente e applicabile alla realtà terrena. Così, nel caso del piatto d'argento che ebbe luogo nella Città del Messico di fine Cinquecento, è probabile che, come visto precedentemente, Julian e Francisca avessero raccontato all'*hechicero* Vorondate una versione dei fatti occorsi nel pomeriggio del giorno di san Lorenzo insieme ai loro sospetti nei confronti dell'*india* Maria. Questa versione, chiaramente, non corrispondeva con quella registrata nelle deposizioni rilasciate al Sant'Uffizio. La loro consapevolezza della colpevolezza dell'*india* Maria per il furto del piatto d'argento, però, necessitava della ratifica ufficiale che doveva passare attraverso l'esecuzione della pratica divinatoria che avrebbe legittimato autorevolmente l'accusa di essere l'autrice del furto. Inoltre, a ben vedere, l'*india* Maria, nonostante dalle testimonianze sembrasse rifiutare e negare le incriminazioni a lei mosse, non avrebbe avuto elementi validi a cui appigliarsi per confutare le accuse dato che, con tutta probabilità, ella stessa condivideva il rispetto che “todo el vulgo” aveva dimostrato di provare per le pratiche divinatorie che erano già diffuse tra gli indigeni ben prima dell'arrivo degli spagnoli e con essi degli africani. La descrizione proposta da Las Casas dell'*hechicero*-fattucchiere (*Piacha*) alle prese con le arti divinatorie rientrava perfettamente nello schema costruito dagli spagnoli per coloro che si dedicavano a questo genere di pratiche magiche, non esclusivamente nel contesto del Nuovo Mondo ma anche nella penisola iberica o più generalmente nei territori europei sottoposti a giurisdizione politica e inquisitoriale spagnola. Del resto, il *Tesoro* di Covarrubias nel 1611 definiva il termine *hechizar* come un

cierto genero de encantación, con que ligan a la persona hechizada; de modo que le pervierten el juicio, y le hacen creer lo que estando libre aborrecería. Esto se hace con pacto del demonio expreso o tácito: y otras veces, o juntamente aborrecer lo que quería bien con justa razón y causa. Como ligar a un hombre, de manera que aborrezca a su mujer, y se vaya tras la que no lo es. Algunos dicen, que hechizar se

dijo cuasi fachizar, de fascinum, que vale hechicería. Ciruelo en el libro que escribió de reprobación de supersticiones, que como vulgarmente decimos cosa hechiza la que se hace a nuestro propósito, y como nosotros la pedimos: así se llamaron hechizos los daños que causan las hechiceras, porque el demonio los hace a medida de sus infernales peticiones. Este vicio de hacer hechizos, aunque es común a hombres y mujeres, mas de ordinario se halla entre las mujeres, porque el demonio las halla más fáciles; o porque ellas de su naturaleza son insidiosamente vengativas: y también envidiosas unas de otras.<sup>25</sup>

Tali pratiche divinatorie, secondo Las Casas, non potevano essere condotte senza il necessario patto con il demonio che gli *hechiceros* avrebbero stretto per perseguire i loro fini magici. Come abbiamo visto nel caso del Vorondate, gli stessi *calificadores* gesuiti del Sant'Uffizio di Città del Messico avrebbero in seguito stabilito la chiara presenza di un implicito patto con il demonio stretto dal nostro *mulato hechicero*. Tuttavia, Covarrubias con la sua definizione metteva in luce solamente una faccia della medaglia della fattucchieria, ovvero la magia d'amore o il far credere alla persona "hechizada" quello che "estando libre aborrecería." Non definiva invece la dimensione della fattucchieria che prevedeva il ricorso volontario e la ricerca di accesso ai servigi degli *hechiceros* da parte di persone – afromessicani, indigeni, spagnoli – che desideravano ricevere il soccorso della sfera del magico nella quotidianità tangibile della realtà fisica. Del resto, le vicende di Juan Vorondate che abbiamo analizzato sino ad ora non sono l'unico caso documentato di fattucchieria della Nuova Spagna, anzi. Come si è già detto le fonti inquisitoriali abbondano di informazioni inerenti ad aspiranti ed effettivi praticanti *hechiceros*. Infatti, la richiesta d'aiuto e di consiglio sul comportamento da tenere in relazione a due schiave *negras* famose nell'importante città di Puebla de los Ángeles inviata agli inquisitori da parte di un commissario dell'estesa rete giurisdizionale del Sant'Uffizio novoispano che osserveremo nel prossimo paragrafo sarà in grado di arricchire di ulteriori elementi anche gli eventi legati al Vorondate illustrati precedentemente.

---

<sup>25</sup> Cfr. Sebastián de Covarrubias y Orozco. *Tesoro...* pp. 465r-465v.



### 5.3 *Due schiave afromessicane sulle orme di Vorondate nella città di Puebla de los Ángeles*

Il 30 novembre 1630 gli inquisitori a Città del Messico ricevettero una lettera da Puebla de los Ángeles attraverso la quale don Antonio de Cervantes Carbajal avvertiva il Sant'Uffizio novoispano del grande scandalo che due donne afromessicane, *negras esclavas* di un uomo spagnolo chiamato Benito Muñoz, stavano causando nella sua città. Una breve riflessione su questa lettera ci permetterà di tracciare una comparazione, seppur parziale dal momento che a questa non seguì l'istruzione di un processo inquisitoriale né la raccolta di testimonianze, con il caso del *mulato* Vorondate utile a rivelare elementi potenzialmente applicabili anche alle vicende del furto del piatto d'argento.

Qui di seguito proponiamo la trascrizione paleografica della lettera inviata da Antonio de Cervantes Carbajal al Sant'Uffizio il 23 novembre del 1630.<sup>26</sup>

1r.

Recibida en 29 de noviembre de 1630 años.

Los días pasados remití a V.S. una información que recibí contra un negro sobre unos reniegos que hecho estándole azotando, y avisé había dado orden a su amo le asegurase con algún genero de prisión hasta que yo tuviese orden de V.S. de lo que se había de hacer con él; por salir de este cuidado estimase me mande V.S. lo que en esta razón resolviere.

Ahora se ofrece avisar el escandalo grande que causan en esta ciudad dos negras esclavas de un Benito Muñoz, las cuales tienen por oficio y granjería dar a entender que descubren cosas secretas y que hablan por el pecho a cuya causa todo el vulgo que tiene necesidad de saber y descubrir lo perdido y hurtado se conviene a acudir a ellas para que se lo digan y otras cosas a este dono, que como digo causan mucho ruido y escandalo y aunque por mi antecesor y por mi se le ha notificado a los dueños de las dichas negras no les consientan usar de semejante artificio la granjería que se

---

<sup>26</sup> AGN, Indiferente Virreinal, Inquisición, caja 6552, exp. 43, año: 1630. Productor: Dr. Antonio de Cervantes Carbajal. Carta remitida al Santo Tribunal por Antonio de Cervantes Carbajal sobre un negro que renegó y dos esclavas negras de Benito Muñoz por decir que descubren cosas secretas y que hablan por el pecho. Puebla de los Ángeles.

hace de ello debe ser tal que no se ha remediado nada antes lo continúan sin hacer caso de lo que se les

1v.

ha intimado. Aviso de ello a V.S. para que se sirva de proveer de remedio conveniente que a mi parecer es necesario que lo que V.S. me ordenase así en esto como en todo lo demás se ejecutará con toda la puntualidad: que de Dios a V.S. muchos avisos como puede. Ángeles. 23 de noviembre de 1630.

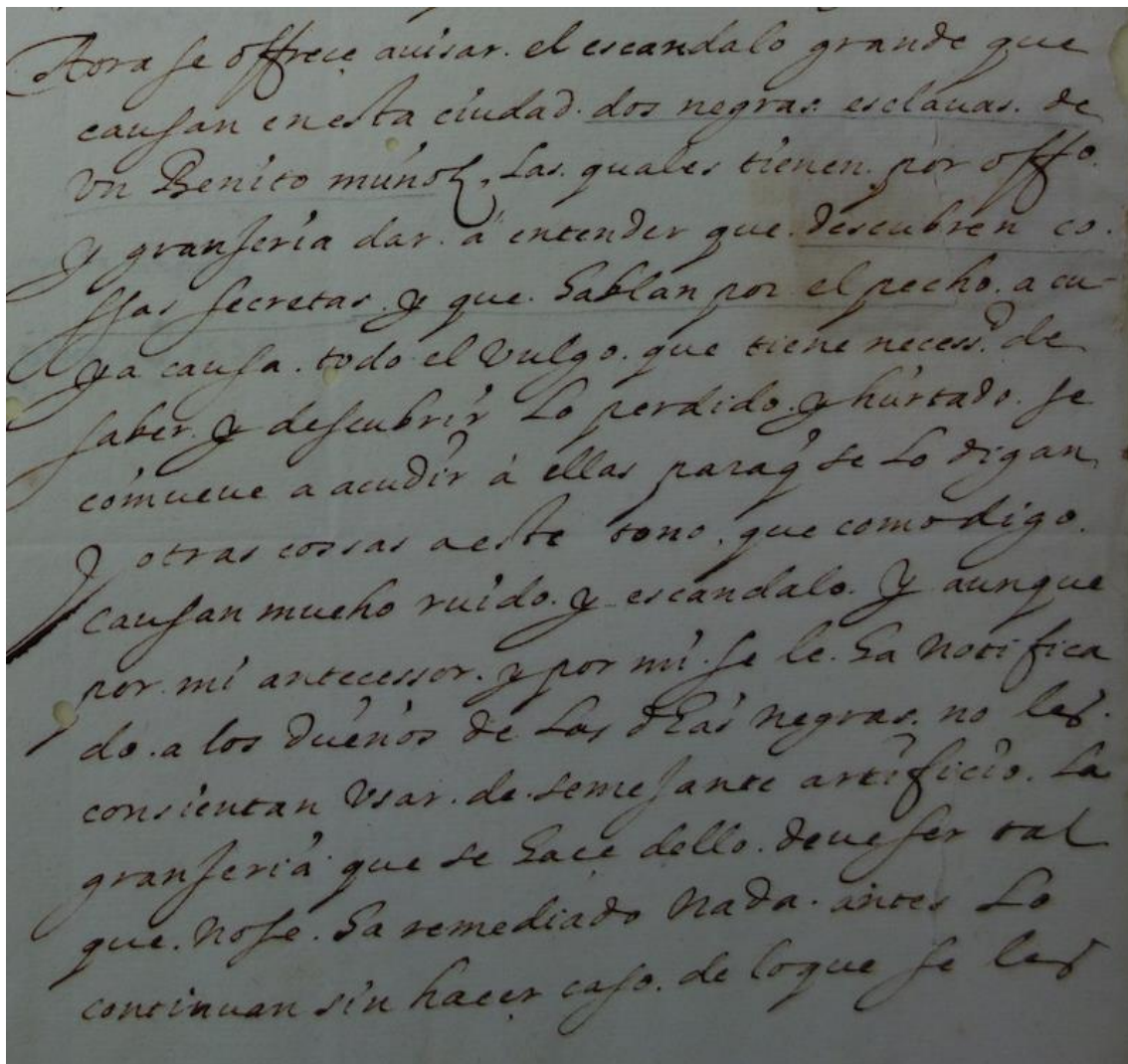
Don Antonio de Cervantes Carbajal.

Dalla lettura della lettera si riesce agilmente a osservare il problema che costringeva il Carbajal a rivolgersi al Sant'Uffizio "para que se sirva de proveer de remedio conveniente" che secondo il suo "parecer es necesario" affinché "en esto como en todo lo demás se ejecutará con toda la puntualidad."<sup>27</sup> Nel 1630 nella città di Puebla de los Ángeles due schiave *negras* "por oficio y granjería" davano "a entender que descubren cosas secretas [...] a cuya causa todo el vulgo que tiene necesidad de saber y descubrir lo perdido y hurtado se conviene a acudir a ellas para que se lo digan."<sup>28</sup> Le due donne afromessicane erano talmente rinomate in tutta la città per le loro arti divinatorie che tutta la popolazione di Puebla de los Ángeles, qualora avesse avuto il bisogno di scoprire dove si trovassero fisicamente gli oggetti che erano stati rubati o semplicemente perduti, ricorreva ai loro servigi. È interessante sottolineare che il Carbajal scegliesse proprio le parole "todo el vulgo", ovvero tutto il popolo, per descrivere le persone che chiedevano alle due schiave di compiere i loro rituali divinatori. L'utilizzo di tale descrizione, infatti, induce a pensare che potenzialmente chiunque dell'intera popolazione di Puebla de los Ángeles ricorresse alle due afromessicane, senza alcuna distinzione di sorta tra differenti *géneros de gente* o caste. È pressoché certo, in ottica comparativa con il caso del Vorondate, che tanti afromessicani conoscessero e si avvalsero dell'aiuto retribuito delle due *hechiceras*, così come è possibile che gli *indios* e persino alcuni spagnoli, anch'essi parte di "todo el vulgo", ricorressero alle pratiche magiche delle *negras* schiave.

---

<sup>27</sup> AGN, Indiferente Virreinal, Inquisición, caja 6552, exp. 43, año: 1630, 1v.

<sup>28</sup> AGN, Indiferente Virreinal, Inquisición, caja 6552, exp. 43, año: 1630, 1r.



Ahora se ofrece avisar. el escandalo grande que  
causan en esta ciudad. dos negras esclavas. de  
un Benito munoz. Las. quales tienen por offo.  
y granjeria dar. a entender que descubren co-  
sas secretas. y que sablan por el pecho. a cu-  
ya causa. todo el vulgo. que tiene neces. de  
saber. y descubrir. Lo perdido. y hurtado. se  
comueue a acudir a ellas para q se lo digan.  
y otras cosas a este tono. que como digo.  
causan mucho ruido. y escandalo. y aunque  
por mi antecessor. y por mi. se le ha notifica-  
do. a los dueños de las dhas negras. no les  
consientan usar. de semejante artificio. La  
granjeria que se hace dello. deve ser tal  
que. no se. ha remediado nada. antes lo  
continuan sin hacer caso. de lo que se les

Figura 24. AGN, Indiferente Virreinal, Inquisición, caja 6552, exp. 43, año: 1630. Lettera di don Antonio de Cervantes Carbajal. "Aviso del escandalo grande..."

Questa asserzione è supportata dal fatto che le due afroamericane “causan mucho ruido y escandalo y aunque por mi antecesor y por mi se le ha notificado a los dueños de las dichas negras no les consientan usar de semejante artificio la granjería que se hace de ello debe ser tal que no se ha remediado nada antes lo continúan sin hacer caso de lo que se les ha intimado.”<sup>29</sup> Dalla lettura si evince che i rituali divinatori stavano provocando scandali nella città: di fatto, le loro pratiche magiche erano un argomento chiacchierato e ben noto. Inoltre, nonostante sia il Carbajal sia il suo predecessore avessero intimato ai padroni spagnoli delle schiave che questi non consentissero alle due afroamericane di mettere in atto i loro rituali divinatori, le due *negras* avevano continuato invece

<sup>29</sup> Ivi.

liberamente a farne uso senza tenere in alcuna considerazione né essere timorose degli avvertimenti giunti dal Carbajal. Infatti, questi comunicava nella sua lettera al Sant'Uffizio che la *granjería*, ovvero il beneficio economico ricavato da questa attività illecita, che le due afro-messicane riuscivano a guadagnare doveva essere consistente a tal punto da permettere loro di ignorare le ammonizioni che aveva notificato al padrone Benito Muñoz. Come nel caso del Vorondate, quindi, anche in queste circostanze osserviamo come le due *negras* per prestare le loro abilità divinatorie richiedessero forme di pagamento ai loro avventori. Dalla lettera sembra che fosse una pratica talmente comune che lo stesso Carbajal giungeva a definire la fattucchieria delle donne afro-messicane come un vero e proprio "oficio". Altro dato da sottolineare è l'ammonizione notificata al padrone delle schiave affinché questi intimasse loro di porre termine all'uso di "semejante artificio". Questo è un elemento particolarmente interessante in quanto ci consente di osservare che la diffusione delle pratiche magiche e dei rituali divinatori era ampiamente conosciuta dagli spagnoli, da un lato come loro osteggiatori – il tribunale dell'Inquisizione e la sua rete ne sono un valido esempio – dall'altro come fruitori. Nel caso di Benito Muñoz la breve fonte documentaria non fornisce informazioni sufficienti per azzardare interpretazioni complesse e articolate. Tuttavia, la chiave analitica più immediata che scaturisce dalla lettera di Carbajal coincide con la sensazione che il padrone spagnolo Muñoz, a partire dall'autorità a lui derivata dal regime di schiavitù, potesse sfruttare le abilità divinatorie delle sue schiave *negras* per arricchirsi della loro *granjería*. È possibile, quindi, che Muñoz non avesse dato seguito alle ammonizioni giunte dal commissario del Sant'Uffizio per ragioni prettamente economiche. Possibile, dunque, ma non necessariamente probabile. Quello però che è ancora più interessante osservare è che sia nel caso del Vorondate, sia in quello delle "fattucchiere" *negras* di Puebla de los Ángeles gli spagnoli fossero a conoscenza di una rete di afro-messicani dediti all'ufficio delle arti divinatorie, a disposizione indistintamente di tutti i gruppi sociali della composita società novoispana. Nel primo caso era stato lo scudiero Gonzalez, infatti, a consigliare al *negro criollo* Julian di andare a chiamare un *mulato* di nome Juan Vorondate affinché questi scoprisse chi era il colpevole del furto del piatto d'argento, dato che solamente pochi giorni prima aveva risolto un mistero simile in un'altra casa di spagnoli a Città del Messico. Vivendo il Vorondate con un *arcabucero*, analogamente a quanto proposto in relazione a Muñoz, è

nuovamente possibile che anche questo anonimo spagnolo potesse essere al corrente delle abilità magiche del *mulato*. Nel secondo caso la lettera del Carbajal rende evidente che gli spagnoli di Puebla de los Ángeles usufruirono delle pratiche delle due donne afroamericane e fornirono in tal modo uno spazio di legittimazione sociale alla magia afroamericana, nonostante questa risultasse illecita dal punto di vista religioso regolamentato dalle norme di buona cristianità su cui vigilava incessantemente l'Inquisizione. La sfera della pratica magica venne a configurarsi, quindi, come una sorta di dimensione parallela a quella ufficialmente approvata dall'amministrazione coloniale della Nuova Spagna. Questa realtà, apparentemente un dominio di indigeni e afroamericani impermeabile agli spagnoli, era invece largamente condivisa e abitata dai vari gruppi sociali che costituivano la società novoispana, come i casi sopra descritti riescono a dimostrare. Tuttavia, per gli afroamericani la magia, oltre a essere talvolta una fonte di guadagno economico importantissima, poteva anche divenire la via privilegiata per operare un tentativo di ribaltamento delle gerarchie di potere e delle categorizzazioni proto-razziali che gli spagnoli avevano tentato di imporre per regolare la sfera sociale della Nuova Spagna. Nel prossimo paragrafo, cercheremo di utilizzare questa chiave di lettura della pratica magica per proporre un'interpretazione sociale degli eventi legati alle vicende del Vorondate in grado di gettare luce sulle caratteristiche delle classificazioni e delle gerarchie della società novoispana verso la fine del sedicesimo secolo.

#### *5.4 Pratiche magiche e scala gerarchica sociale: afroamericani tra Republica de Indios e Republica de Españoles*

Le pratiche magiche potevano essere utilizzate dalla popolazione di origine africana nella Nuova Spagna per dare vita a forme alternative di autorità, sfidando così il dominio coloniale degli spagnoli. Bristol, che ha diffusamente studiato le pratiche rituali afroamericane del diciassettesimo secolo, ha proposto l'identificazione di due metodi di utilizzo della magia al fine di rimodulare l'assetto sociale novoispano. In primo luogo, gli afroamericani si avvalsero dell'ausilio delle pratiche magiche per influenzare e modellare le relazioni sociali, non solo tra pari ma anche quelle che coinvolgevano schiavi e padroni. In secondo luogo, in qualità di guaritori – o più generalmente *hechiceros* fattucchieri – si guadagnarono il rispetto dei loro clienti, anche di coloro che erano contraddistinti da uno

status sociale più elevato.<sup>30</sup> Questi due usi delle pratiche magiche diedero luogo alla “creation of definitions of authority that differed from the forma definitions embodied by owners and physicians whose authority the crown supported.”<sup>31</sup> L’utilizzo della magia da parte degli afromessicani, però, si inseriva nel contesto della Nuova Spagna che era dominato dall’amministrazione coloniale spagnola e in particolar modo, per quanto concerne questo genere di pratiche potenzialmente eversive, dallo sguardo del Sant’Uffizio il cui scopo principale era la salvaguardia dell’ortodossia cattolica. Il contesto novoispano, pertanto, con i suoi limiti cristiani influenzava la magia degli afromessicani, che a loro volta intendevano farne uso per riconfigurare le loro sorti. Infatti, “blacks, natives, and castas were subordinate to Spaniards, and slaves and servants were subject to the whims of their masters, supervisors, and the state” così gli afromessicani giunsero a impiegare la magia “to create alternate definitions of authority that diverged from those of the crown and Spanish elites.”<sup>32</sup> Riferendosi alle potenzialità dei filtri magici utilizzati principalmente dalle donne e diffusi in tutta la Nuova Spagna, Ruth Behar li ha definiti come il tentativo di mettere “the world in reverse” ponendo così gli uomini sotto il loro controllo.<sup>33</sup> In questo specifico caso, tra l’altro, la definizione proposta da Covarrubias del verbo *hechizar* che abbiamo visto precedentemente è decisamente più calzante. Ad ogni modo, l’espressione “ribaltare il mondo” applicata alle magie d’amore può essere estesa agilmente anche al resto delle pratiche magiche afromessicane. Si configurava infatti come un ribaltamento sul piano del “soprannaturale” che per gli afromessicani formava a tutti gli effetti parte della realtà lungo un asse di simmetria con la sfera fisica, dato che

like Mesoamericans, west and west central Africans did not distinguish between physical and spiritual matters in the way Spaniards did. While Spaniards saw the

---

<sup>30</sup> Cfr. J.C. Bristol. *Christians, Blasphemers, and Witches...* p. 150.

<sup>31</sup> Ivi.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>33</sup> Cfr. R. Behar. “Sexual Witchcraft, Colonialism, and Women’s Powers: Views from the Mexican Inquisition” in A. Lavrin. *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1989, p. 179.

physical and noncorporeal realms as separate (for example, they distinguished between physicians and priests), they also perceived them as linked.<sup>34</sup>

Attraverso la magia, dunque, gli afromessicani potevano acquisire agli occhi dei clienti un'autorità parallela a quella dell'amministrazione del vicereame. Questo regime di autorevolezza li avrebbe condotti ad acquisire il rispetto, la deferenza e la possibilità di guadagni economici, grazie soprattutto alla diffusione della fama di abili *hechiceros*, come del resto il caso del Vorondate e delle due schiave afromessicane di Puebla de los Ángeles dimostrano apertamente. Si venne a creare in queste modalità all'interno della società novoispana una sorta di realtà parallela a quella ufficialmente amministrata dagli spagnoli, una nuova struttura sociale che “rearranged the conventional relationships of power and authority based on *calidad*. The alternate systems of authority blacks and mulattoes developed did not exist in isolation from official systems, yet they were not automatically in conflict with these systems either.”<sup>35</sup> Utilizzando questa chiave di lettura possiamo dunque osservare sotto un'altra luce il caso del Vorondate e del mistero del piatto d'argento. Dalla lettura delle testimonianze contenute nell'*expediente* è possibile evidenziare le categorie proto-razziali che gli inquisitori ma anche gli afromessicani stessi impiegavano per classificare e identificare i vari tipi di persone con cui venivano intrattenute forme di relazione più o meno conflittuali. Bisogna tuttavia evidenziare che dall'analisi di queste categorie non emergono esplicitamente caratteristiche specificamente “razziali” in senso biologico, quanto definizioni che rientrano più che altro nel sistema di caste all'epoca in via di sviluppo. Julian, *negro criollo* di Santo Domingo, rappresentava la categoria dei *negros*, i quali appartenevano allo strato sociale più basso dell'intera Nuova Spagna, essendo giunti nella maggior parte dei casi nelle Americhe all'interno del sistema della schiavitù atlantica. Francisca de la Cruz e Juan Vorondate rappresentavano il *género de gente* dei *mulatos*, generalmente nella maggior parte dei casi figli di uomini spagnoli e donne africane. Nel corso del tempo quello dei *mulatos* divenne il gruppo di afrodiscendenti più diffuso nel Messico coloniale acquisendo sempre più lo status di donne e uomini liberi. Già verso la fine del Cinquecento molti *mulatos* potevano essere esenti dalla condizione della schiavitù: in

---

<sup>34</sup> Cfr. J.C. Bristol. *Christians, Blasphemers, and Witches...* p. 159.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 171-172.

questo caso, infatti, mentre Francisca era a tutti gli effetti una schiava, Juan Vorondate veniva invece definito come un *mulato* che serviva presso un archibugero. Il verbo *servir*, per quanto tendenzialmente implicasse un ordine gerarchico di potere in un rapporto lavorativo, non necessariamente indicava lo status di schiavitù. Nel suo *Tesoro* Covarrubias spiegava che il termine *servir*

vale obedecer a otro, y hacer su voluntad, y unos sirven libremente dando gusto a otros, y estos sirven con su voluntad; otros sirven forzados como los esclavos, y otros en una medianía, alquilandose, o haciendo concierto con la persona a quien sirve, como son los criados a los señores.<sup>36</sup>

È possibile che il Vorondate ricadesse proprio in quella condizione di *medianía* tra il servizio volontario e quello forzato in stile schiavile descritta da Covarrubias, che gli avrebbe permesso di acquisire notevole libertà d'azione a Città del Messico. Il terzo gruppo che osserviamo è quello della popolazione indigena. Infatti, Maria è la donna *india*, caratterizzata come tale non tanto dal nome spagnolo con cui viene chiamata dagli afromessicani e dagli spagnoli quanto dall'utilizzo del *huipil* sotto al quale avrebbe nascosto il piatto d'argento appena rubato. Maria risultava in stretto contatto con la donna spagnola Juana de Urrutia dal momento che viveva presso la sua casa con il suo bambino. Sfortunatamente non ci sono molte informazioni utili ad analizzare il tipo di rapporto che regolava la relazione tra la donna *india* e i vari spagnoli e afromessicani che conosceva. Vanno tuttavia sottolineati due dati interessanti in grado di dare vita a una possibile interpretazione. Il primo è la necessità di Maria di rubare il piatto d'argento dalla casa di Juan de Urrutia e di consegnarlo a un suo parente affinché lo portasse fuori da Città del Messico dove questi viveva. Il secondo è il fatto che Maria si trovasse nella cucina con Francisca de la Cruz. Dall'unione di questi due punti, si può trarre l'ipotesi che Maria potesse svolgere il compito di servitrice domestica nelle case degli Urrutia in un certo senso analogamente a quello che il Vorondate ricopriva nella casa dell'archibugero nella *calle de Tacuba*. Dall'altro lato è anche possibile che Maria, proprio per la sua condizione "servile" e quindi di relativa povertà sua e della sua famiglia, non avesse perso la ghiotta occasione di rubare un piatto d'argento, di consegnarlo a un suo parente affinché questi

---

<sup>36</sup> Cfr. Sebastián de Covarrubias y Orozco. *Tesoro...* p. 27v.



potesse poi rivenderlo e ricavarne un beneficio economico, infrangendo però in tal modo il vincolo di fedeltà che presumibilmente la univa ai fratelli Urrutia. L'ultima categoria è quella degli spagnoli rappresentata in maniera esplicita dallo scudiero Gonzalez e indirettamente dal padrone dei due schiavi afroamericani, Juan de Urrutia. Il primo, come abbiamo visto, consigliò al *negro* Julian di affidarsi alle pratiche magiche del Vorondate: il fatto che fosse a conoscenza della fama di investigatore del *mulato* presuppone una certa sua comunanza così come veri e propri contatti quotidiani con le fasce più basse della popolazione della Nuova Spagna. Juan de Urrutia, invece, non comparve mai nei due racconti degli eventi rilasciati da Julian e da Francisca. Tuttavia, soprattutto nella testimonianza di quest'ultima è particolarmente evidente la sensazione di paura che attanagliava la *mulata* dinanzi alla possibilità che il suo padrone potesse scoprire quanto accaduto e alla potenziale conseguente reazione violenta nei suoi confronti. Francisca era talmente preoccupata che si era resa disponibile a pagare di tasca propria le prestazioni magiche del Vorondate. A suo dire, infatti, il furto del piatto era avvenuto per una sua grave distrazione e per questo motivo si sentiva in colpa e direttamente responsabile di quanto successo. Il racconto di Francisca de la Cruz, apparentemente neutrale, rivela vigorosamente la dimensione della schiavitù e del peso psicologico che questa le procurava giungendo inevitabilmente a condizionare la sua vita e le sue relazioni sociali. Attraverso il dispiegarsi della pratica magica si può quindi evidenziare la presenza di vari spazi di agency in cui gli attori afroamericani avrebbero dato vita a strutture di potere alternative e parallele a quelle ufficiali ma non necessariamente in aperto contrasto con il sistema novoispano imposto dagli spagnoli. Per quanto riguarda gli spazi di agentività, da un lato possiamo osservare lo schiavo *negro* Julian che esce liberamente dalla casa del suo padrone e si reca nella *calle de Tacuba*, racconta al Vorondate i sospetti degli afroamericani di Urrutia nei confronti dell'*india* Maria, porta il *mulato hechicero* a casa sua e prende parte al rituale magico al termine del quale, insieme a Francisca, accompagna il Vorondate a casa di Juana de Urrutia. Dall'altro lato abbiamo invece la *mulata* Francisca de la Cruz. Quasi certamente schiava domestica, apparentemente in balia degli eventi e fortemente preoccupata per la sparizione del piatto d'argento del suo padrone, si "appropria" dei risultati della pratica magica del Vorondate assicurandosene i servizi divinatori attraverso la promessa di provvedere al pagamento della prestazione. Ripone totalmente le sue speranze e la sua fiducia nel *mulato hechicero* e nella sua magia, per la

quale dimostra di provare molto rispetto e persino timore nel momento in cui, essendo incinta, si rifiuta di prendere parte al rituale. Infine, osserviamo le azioni del fattucchiere Vorondate. Nella sfera del magico il nostro *mulato hechicero* è in grado di stabilire il suo potere in tutta Città del Messico, un potere che gli permette di costruirsi la fama di grande “investigatore”. Inoltre, grazie al rituale magico è in grado di creare una nuova scala sociale in cui l’*india* Maria diviene a tutti gli effetti l’ultimo anello della catena degli attori sociali subalterni. Il rapporto tra gli afromessicani e la donna indigena è apertamente ostile: il rituale divinatorio permette loro di svelare e rendere manifesta la natura malvagia di Maria. Questo è un dato interessante perché, come abbiamo visto nel capitolo precedente nel caso della donna afromessicana e dell’*indio* della Venta de Texmelucan, in tanti altri casi correvano buoni rapporti tra afromessicani e indigeni. È evidente che lo slittamento da complicità a ostilità e viceversa nelle relazioni afromessicani-indigeni dipendesse fondamentalmente dal contesto in cui questi vincoli si costituivano. Nel caso del Vorondate è molto probabile che tra l’*india* Maria, il *negro* Julian e la *mulata* Francisca intercorressero acridini personali che potevano essere risolte solamente con l’ausilio dell’accusa di colpevolezza formalmente autorizzata dal rituale divinatorio. In questo senso il furto del piatto d’argento potrebbe essere divenuto anche l’occasione perfetta per stabilire un nuovo ordine gerarchico tra gli afromessicani e l’indigena degli Urrutia. Come tale, quindi, la magia poteva assurgere a sistema di regolazione delle relazioni, dei veleni e delle invidie personali non soltanto tra schiavi e padroni ma anche tra attori sociali posti in un simile grado di subalternità rispetto alla gerarchia imposta dall’amministrazione novoispana. Va da sé, chiaramente, che la nuova struttura di potere tra questi gruppi era interna alle case dei fratelli Urrutia, quindi si configurava a tutti gli effetti come un sistema classificatorio parallelo e su piccola scala rispetto all’ordine sociale della Nuova Spagna.

Tuttavia, sulla società novoispana vigilava il temibile tribunale dell’Inquisizione. Lo strumento della delazione al Sant’Uffizio funzionava come l’ingranaggio di un macchinario in grado di ristabilire la corretta autorità di potere all’interno del contesto sociale. Bristol ha giustamente osservato che gli spagnoli, intimoriti dal fatto che gli afromessicani potessero acquisire troppo potere attraverso le loro abilità magiche, utilizzarono il tribunale inquisitoriale per riaffermare la loro autorità provando a “push those [Afro-Mexicans] who played an important role [...] back to the less significant

positions where they belonged according to the logic of Spanish rule.”<sup>37</sup> Gli spagnoli avevano il timore di perdere la loro autorità a causa della magia afromessicana e dal momento che la paura “creates a kind of uneasy respect, these fears might be seen as manifesting a kind of authority or power that blacks and mulattoes had over others.”<sup>38</sup> Il riconoscimento dell’autorità degli afromessicani era costruito su di un’impalcatura concettuale strutturalmente debole che non avrebbe retto né avrebbe avuto alcun valore al cospetto dei giudici del Sant’Uffizio. La denuncia all’Inquisizione portava così direttamente alla perdita immediata di tutta l’autorità accumulata nel corso delle pratiche magiche. Questo era probabilmente vero anche nel caso del Vorondate, che rispetto a quanto osservato lungamente da Bristol differisce per il fatto di essere stato un afromessicano – il *negro* Julian – e non uno spagnolo a sporgere una delazione formale davanti agli inquisitori riuniti in udienza. A tal proposito, per concludere il capitolo, è doveroso inserire un’ultima analisi relativa all’uomo che denunciò il Vorondate. Si è detto poco fa che il *negro* Julian, nonostante fosse schiavo, godesse di una notevole libertà d’azione e di movimento. A quanto osservato precedentemente bisogna aggiungere che l’agency di Julian si dispiegò in un’ulteriore modalità. Se da un lato, infatti, il nativo di Santo Domingo aveva ottenuto la legittimazione da parte dei suoi compagni afromessicani andando a chiamare il Vorondate per porre in atto il rituale divinatorio, con tutte le conseguenze a esso connesse, d’altro canto è interessante sottolineare che fu proprio Julian a denunciarlo al Sant’Uffizio e a convincere Francisca a fare altrettanto. Probabilmente il suo “tradimento”, culminato nella denuncia all’Inquisizione, gli permise di ristabilire l’autorità di Juan de Urrutia, qualora questi avesse scoperto qualcosa del rituale divinatorio compiutosi in un *aposeno* di casa sua, legittimando il *negro* Julian agli occhi del suo padrone come uno schiavo fedele e leale e un buon cristiano. È anche vero, inoltre, che una delle forme più ricorrenti di ristabilire o mantenere inalterata la propria autorità nei confronti dei loro schiavi diffusamente impiegata dai padroni spagnoli consisteva nel sottoporli a punizioni corporali. In questo caso, quindi, è molto probabile che Julian non si sentisse tanto minacciato dall’accumulazione di autorità da parte del Vorondate quanto dalla perdita di autorità dello spagnolo Juan de Urrutia all’interno della sua casa che, per essere ristabilita, avrebbe comportato possibilmente la fustigazione degli

---

<sup>37</sup> Cfr. J.C. Bristol. *Christians, Blasphemers, and Witches...* pp. 172-173.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 179.

schiavi afromessicani responsabili sia del furto di un piatto d'argento, sia di un "diabolico" rituale magico avvenuto segretamente nelle stanze della sua dimora. La denuncia al Sant'Uffizio, quindi, sarebbe forse riuscita ad evitare l'attuazione delle pene corporali, ristabilendo il consueto ordine gerarchico interno alla casa di Juan de Urrutia.

## 5.5 Conclusioni

In conclusione, a partire dalla ricostruzione delle vicende che ebbero luogo verso la fine del sedicesimo secolo con protagonista il *mulato* Juan Vorondate, inquisito dal Sant'Uffizio per avere stretto un patto con il demonio durante un atto di *hechicería*, il presente capitolo ci ha permesso di focalizzare la nostra attenzione su molteplici fenomeni. In primo luogo, è stato operato un esame dettagliato degli oggetti emersi dai racconti dei testimoni. Abbiamo osservato che la diffusione del termine *huipil* tra gli afromessicani era un vero e proprio indice di ibridazione certamente linguistica e probabilmente anche di tradizioni suntuarie. Abbiamo analizzato il ruolo giocato dai *palillos* e dalle *jícaras* nello svolgimento di pratiche curative e soprattutto divinatorie attraverso le quali entrambi gli oggetti potevano acquisire una sfera di magicità in grado di fornire nel contesto del rituale quella legittimazione che gli avventori degli *hechiceros* ricercavano e per la quale erano disposti a pagare le prestazioni magiche. La lettera del commissario dell'Inquisizione di Puebla de los Ángeles ha infatti mostrato come due schiave afromessicane fossero ampiamente rinomate in città per le loro capacità divinatorie e come di queste abilità avessero creato a tutti gli effetti un commercio in grado di garantire loro buoni introiti economici, come del resto probabilmente occorre anche al *mulato* Vorondate. Infine, abbiamo dedicato l'ultimo paragrafo alla funzione che la magia degli afromessicani poteva ricoprire in chiave sociale giungendo a sovvertire l'ordine gerarchico della società novoispana. Gli spagnoli, intimoriti dalla magia afromessicana, stimolavano l'uso della denuncia per evitare la perdita di autorità e di potere in favore della popolazione di origine africana, percepita come minacciosa per l'incolumità dell'ordine sociale della Nuova Spagna. Pertanto, l'intervento del tribunale inquisitoriale serviva a ristabilire le corrette gerarchie, riposizionando gli afromessicani nel posto che l'amministrazione novoispana e gli spagnoli riservavano loro. Questa funzione dell'Inquisizione di regolamentazione politica dei distinti *géneros de gente* e

caste della società del Messico coloniale è resa esplicita nella storia del *mulato* Gaspar Riveros Vazconcelos che andremo a sviscerare nel prossimo capitolo. Quella di Vazconcelos, e lo dimostreremo tra poco, è la straordinaria storia di un creolo atlantico ante litteram che ci trascinerà in un appassionante dibattito sull'astrologia giudiziaria, sulla politica del tempo e sulla diffusione del concetto di razza nella Città del Messico della metà del diciassettesimo secolo.

## 6. «*Mala raza de sangre infecta*». Il profilo atlantico del *mulato* Gaspar Riveros Vasconcelos e il problema della razza

“Señora qu’eres de mí  
y de amor tan singular  
como lo tengo en amar  
a aurora como es a ti.  
Yo muero para dejarte  
y me consumo en quererte,  
y hasta que llegue mi muerte  
hasta este punto é de amarte.”<sup>1</sup>  
Gaspar Riveros Vasconcelos

Il 21 ottobre 1650 il *doctor* don Antonio de Gaviola, *fiscal* del Sant’Uffizio novoispano, si presentò dinnanzi agli inquisitori Don Francisco de Estrada y Escovedo, Don Juan Sáenz de Mañozca e Don Bernabé de la Higuera y Amarilla riuniti nella loro udienza mattutina per richiedere l’istruzione di un processo contro un afromessicano *mulato* di nome Gaspar Riveros Vasconcelos. Come osserviamo dalla richiesta del *fiscal*, il Vasconcelos era accusato di praticare l’*astrología judiciaria*, di essere un calunniatore nei confronti dell’operato del tribunale inquisitoriale e dei suoi ministri. Inoltre, al Vasconcelos, come si può leggere dalla copertina dell’*expediente* contenente gli atti del processo a suo carico e come vedremo più avanti, era imputato di essere “sospettoso nella fede”, ovvero di celare dietro la sua apparente cristianità un’appartenenza alla religione ebraica. A partire dalla soggettività di Gaspar Riveros Vasconcelos che emerge dalla ricostruzione storica dei fatti narrati nella documentazione inquisitoriale e avvenuti a Città del Messico verso la metà del diciassettesimo secolo, in questo capitolo la nostra attenzione sarà posta essenzialmente sull’analisi del concetto di razza. Oltre a osservare le parole e i gesti che portarono i testimoni a denunciare il Vasconcelos all’Inquisizione, l’obiettivo di fondo di questo capitolo consiste nel tentativo di comprendere se e in quale modo il sospetto nutrito dagli inquisitori della sua professione della religione ebraica interagisse con l’identità *mulata* africana, portoghese e poi novoispana. Infatti, le

---

<sup>1</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248. Poesia di Gaspar Riveros Vasconcelos, appunto tra i suoi documenti manoscritti, f. 600bv.

particolari origini di Vasconcelos, che osserveremo dettagliatamente durante la lettura della deposizione del *discurso de su vida*, lo avrebbero qualificato a tutti gli effetti come un autentico ‘creolo atlantico’.

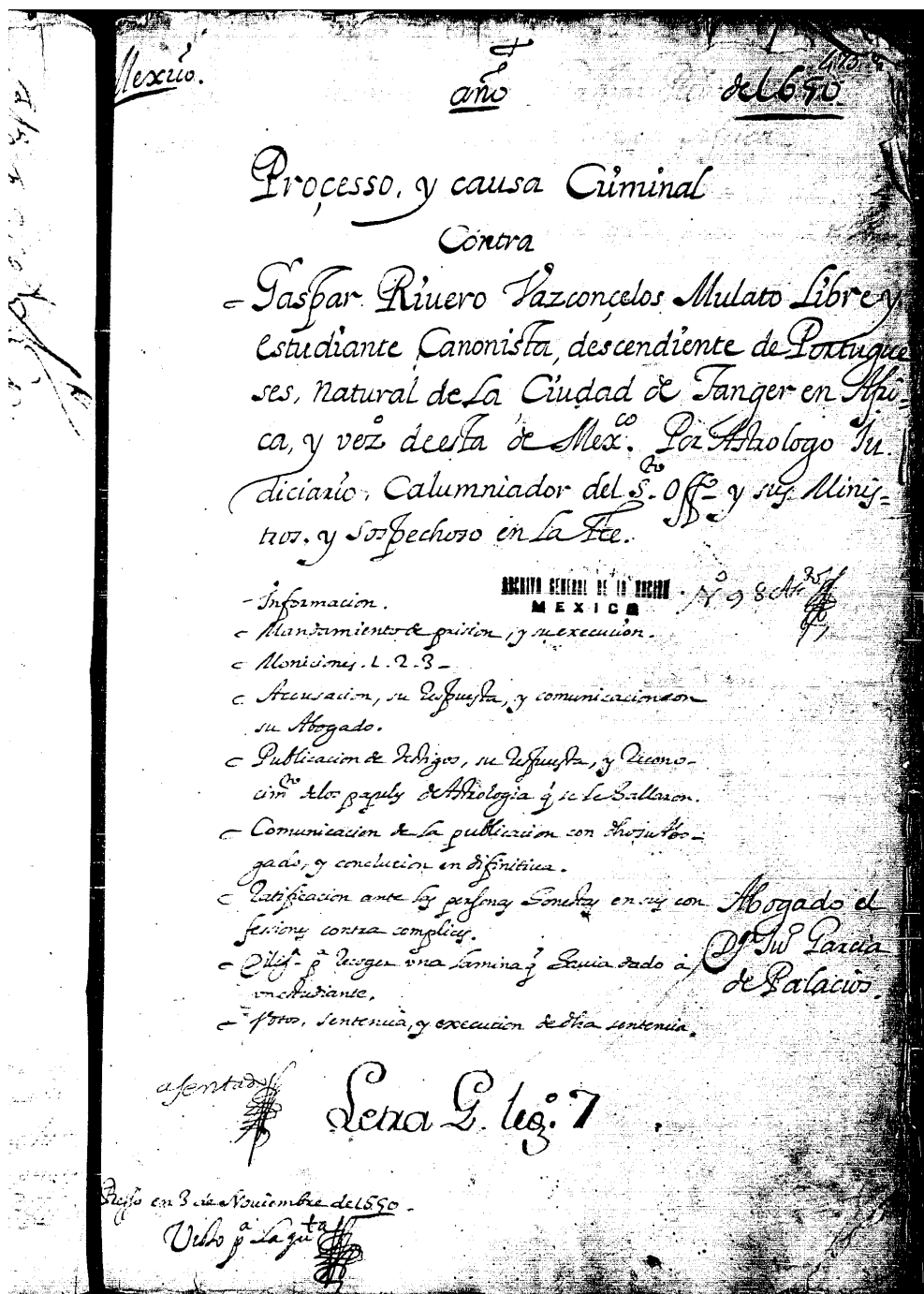


Figura 25. AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248 fs. 475r – 653v. Frontespizio del Proceso contra Gaspar Riveros Vasconcelos, f. 475r.

Tuttavia, è doveroso sottolineare che il processo a carico del Vasconcelos, ancora relativamente poco sviscerato dalla letteratura storiografica,<sup>2</sup> consta di un imponente corpus documentario che lo rende appetibile per lo sviluppo di molteplici temi e interessi di ricerca. All'interno di questo *expediente* vi sono infatti elementi utili non solo ad alimentare il dibattito sul concetto di razza nel mondo iberoamericano della prima età moderna, ma si possono ricavare dati altrettanto interessanti per osservare le trame dello sviluppo di una vera e propria coscienza politica di portata atlantica del Vasconcelos in relazione alle istituzioni spagnole e alle persone che vivevano nei viceregni della monarchia spagnola; vi si trovano poi informazioni preziose per lo sviluppo degli studi legati al mondo dell'astrologia giudiziaria e delle pratiche magiche ritenute *supersticiones* dagli inquisitori, con la potenziale identificazione di un'intera rete di connessioni tra i mondi ebraico, cristiano cattolico, e anche quello musulmano. Per proporre un'interpretazione delle vicende in funzione delle domande di ricerca di questa tesi dottorale, nel prossimo paragrafo tenteremo di delineare il profilo del *mulato* Gaspar Riveros Vasconcelos.

### 6.1 *Il profilo atlantico di Gaspar Riveros Vasconcelos*

Venerdì 4 novembre 1650 Gaspar Riveros Vasconcelos comparve per la sua prima udienza dinnanzi agli inquisitori Don Francisco de Estrada y Escovedo, Don Juan Sáenz de Mañozca e il Licenciado Bernabé de la Higuera y Amarilla e rispondendo alla prima domanda dei giudici dichiarò di essere “natural de la ciudad de Tánger en África, de edad de veintinueve a treinta años, de oficio y ocupación de estudiante en la facultad de Cánones.”<sup>3</sup> Nella fase immediatamente successiva espresse in tal modo la propria genealogia:

---

<sup>2</sup> Si vedano S. Alberro. ‘Gaspar Riveros de Vasconcelos: intelectual (Nueva España, siglo XVII)’, in D.G. Sweet y G.B. Nash (compiladores). *Lucha por la supervivencia en la América colonial*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 215-220. L. Godinas. ‘El astrólogo enamorado: el caso de Gaspar Rivero (siglo XVII)’ in *Revista de Literaturas Populares*, Año II, Número 1, 2002, pp. 63-78. A.C. Ávalos Flores. ‘Cosmografía y astrología en Manila: una red intelectual en el mundo colonial ibérico’ in *Memoria y sociedad*, Vol. 13, Núm. 27, 2009, pp. 27-40.

<sup>3</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, Primera Audiencia, fs. 525r.-528v.



Padres.

Manuel Riveros vecino y natural de la Ciudad de Tánger que servía de encomiendas y que no le conoció porque murió siendo él muy pequeño.

Mónica negra de casta Angola. No sabe fuera esclava o libre y aunque la conoció son pocas las noticias por haberse muerto siendo él muy pequeño.

Abuelos paternos.

Gaspar Riveros natural de la misma ciudad de Tánger descendiente de portugueses y no le conoció porque ha muchos años que murió y supo fue almocadén que es lo mismo que Capitán de quinientos caballos en dicha ciudad de Tánger y que no sabe como se llamase su abuela paterna ni de ella tuvo noticia.

Abuelos maternos.

Que no los conoció ni tuvo noticia de ellos.

Tíos hermanos de padre.

Que no conoció más de a un Gaspar Riveros que vive en la ciudad de San Cristóbal Puerto de la Habana y tendrá como sesenta años y no tiene oficio y es caballero del habito de Cristóbal y es casado con Doña Beatriz de Farías natural a lo que piensa de la misma ciudad de San Cristóbal y aunque tienen hijos solo conoce a tres. El uno llamado Manuel Riveros de diez y seis a diez y ocho años y otro Francisco Riveros de edad de diez años y la otra Isabel Riveros de edad de diez y seis años que es monja en la Habana.

Tíos hermanos de madre.

Que no los conoció ni sabe quienes fuesen.

Hermanos de este.

Que no tuvo ninguno varón ni hembra.

Mujer e hijos.

Que no ha sido casado ni fuera de matrimonio ha tenido hijos.<sup>4</sup>

Dalle prime dichiarazioni di Gaspar Riveros Vasconcelos veniamo a conoscenza delle sue origini geografiche e famigliari. Il nostro *mulato* nacque indicativamente nel 1620 o 1621 nella città di Tangeri, nell'odierno Marocco, all'epoca enclave portoghese nel nord Africa. Era nato dall'unione di un uomo di discendenza portoghese anch'egli nato e

---

<sup>4</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, Genealogía, fs. 525v.-526r.

cresciuto a Tangeri e di una donna chiamata Mónica di casta Angola, della quale non sapeva se in vita fosse stata schiava o di condizione libera.

Gaspar Riveros Vasconcelos  
 natural de la Ciudad de Tanxer en la Africa  
 de edad de ochenta y tres años. Es hijo  
 de la Pasión de la madre en la facultad de  
 Canones. De un matrimonio con Ana de  
 Samobe. Y declaro su genealogia en la forma siguiente:  
 Manuel Riveros Vez natural de la Ciudad  
 de Tanxer y Juana de encomiendas. De que  
 no se conio su genealogia siendo el muy  
 de queno =  
 Mónica negra de casta angola. no fue fiera

Figura 26. AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 525r. Genealogia di Gaspar Riveros Vasconcelos.

Entrambi i suoi genitori morirono quando ancora il Vasconcelos era soltanto un bambino: del padre non conservava alcun ricordo, mentre della madre non ne aveva a sufficienza per soddisfare le domande degli inquisitori. Scopriamo che anche suo nonno paterno era nato a Tangeri dove era stato capitano di un corpo di cinquecento cavalieri. Il termine utilizzato dal Vasconcelos, *almocadén*, deriva infatti dall'arabo *muqaddam* poi ispanizzato in *almuqaddám* da cui sarebbe scaturito *almocadén* in spagnolo e *almocadém* in portoghese.<sup>5</sup> Della nonna paterna così come dei nonni materni, invece, non aveva mai

<sup>5</sup> La definizione della Rae di *almocadén* è disponibile al link <http://dle.rae.es/?id=1zK3fgZ> [Data Ultimo Accesso: 21/09/2018]. Anche Covarrubias y Orozco nel suo *Tesoro* ne proponeva una definizione a pagina 55v: “es nombre Árábigo, y vale tanto como Capitán de infantería, al – articulo, mo – partícula formativa nominis el cadén, es del verbo queddem, que vale adelantarse, porque el Capitán, es el que va delante de

avuto alcuna notizia non sapendo quindi chi fossero, come si chiamassero né da dove provenissero. Veniamo a sapere che Vasconcelos non era sposato, non aveva figli illegittimi, non aveva avuto fratelli e sorelle e non conosceva alcuno zio da parte di madre. Fornisce invece delle informazioni relative a uno zio paterno, di nome Gaspar Riveros, che al momento della deposizione nel tribunale inquisitoriale viveva alla Havana nell'isola di Cuba, era cavaliere dell'abito di san Cristóbal ed era sposato con una donna chiamata Beatriz de Farías dalla quale aveva avuto alcuni figli che non conosceva. Gli altri tre figli erano nati dalla precedente relazione matrimoniale con la prima moglie, come vedremo meglio tra poco nel *discurso de su vida*. I suoi cugini erano Manuel Riveros e Francisco Riveros rispettivamente di sedici e dieci anni, e una ragazza, Isabel Riveros, di sedici anni, probabilmente sorella gemella di Manuel, e suora nella città di San Cristóbal.

Proseguiamo con la lettura dell'udienza nei confronti del Vasconcelos.

Preguntado de que casta y generación son los dichos su padre y abuelos paternos y los otros transversales y colaterales que ha declarado y si ellos o alguno de ellos o este confesante han sido preso penitenciado reconciliado o condenado por el Santo Oficio de la Inquisición.

Dijo que no sabe nada de esto porque siempre los han tenido en España y en Lisboa por caballeros y este confesante nunca ha sido preso por la Inquisición ni penitenciado.

Preguntado si es cristiano bautizado y confirmado y si oye misa y confiesa y comulga en los tiempos que manda la Santa Madre Iglesia y si tiene bula de la santa cruzada.

Dijo que es cristiano por la gracia de Dios nuestro señor Jesucristo y que fue bautizado en la Parroquial de la dicha ciudad de Tánger que el cura que no le conoció.

Y fueron sus padrinos un fulano de Teleda y otro de cuyo nombre no se acuerda y que fue confirmado en la Habana por su obispo don Leonel de Cervantes y fue su

---

sus soldados: estos nombres militares, como otros muchos tomaron los Cristianos Españoles de los Árabes, que tenían ocupada a España, y los iban echando de ella. Y el que quisiere ver mas en particular el origen de este oficio y dignidad, y las ceremonias con que hacían a uno Almocadén, después de haber precedido la información de haber sido buen soldado y hecho cosas señaladas, sea la ley quinta, titulo veinte y dos, de la segunda partida, que empieza: Almocadenes llaman ahora a los que antiguamente solían llamar caudillos, y la ley sexta que le sigue.”

padrino Francisco de Guia natural de islas de Canaria y que oye misa todos los días y confiesa y comulga cuando lo mande la Santa Madre Iglesia y que la ultima vez que confesó fue [...] con un confesor sacerdote clérigo en la catedral y allí mismo comulgó y que después acá se ha confesado otras veces y que tiene bulla de la Santa cruzadas.

[...]

Preguntado si sabe leer y escribir y si ha estudiado alguna facultad.

Dijo que sabe leer y escribir y lo aprendió en la Habana de un maestro de escuela llamado Francisco Ruíz de nación castellano y estudió la gramática en esta ciudad en el Colegio de la Compañía de Jesús hasta la retorica y el minimos fue su Maestro el Padre Francisco de Vecinos y en medianos el Padre Juan Méndez y el maior el Padre Tomás Gonzales y en retorica el Padre Juan del Castillo y oyó su curso de arte al padre Francisco de Artiaga [...] y por no estar ocioso se inclinó a oír cánones y este año hecho la primera matricula.

Preguntado si ha salido de los Reinos de su Majestad y con que personas.

Dijo que nunca ha salido de los Reinos se Majestad ni ido a partes extranjeras.<sup>6</sup>

Dalle risposte alle domande degli inquisitori ricaviamo alcune informazioni interessanti per ricostruire le traiettorie della vita del Vasconcelos. I giudici erano particolarmente interessati a scoprire elementi relativi all'appartenenza religiosa e di casta dei suoi antenati di origine portoghese. Vasconcelos, tuttavia, non ne era a conoscenza, se non del semplice fatto che erano stati sempre considerati in Spagna e a Lisbona dei cavalieri, il che presuppone che, come del resto lo stesso zio residente all'Havana, possedessero un abito cavalleresco. Rassicurò gli inquisitori dicendo che era un cristiano battezzato nella parrocchia di Tangeri, e confermato all'Avana dal vescovo Leonel de Cervantes. Raccontò anche che aveva imparato a leggere e a scrivere sempre all'Havana da un maestro della Castiglia, che giunto a Città del Messico aveva cominciato a studiare grammatica e retorica nel collegio gesuitico e che in quel momento si trovava iscritto al primo anno di studi di diritto canonico; infine dichiarò che non era mai uscito dai territori sottoposti al dominio della corona spagnola. Proseguiamo la lettura andando a osservare il *discurso de su vida* dalla trascrizione paleografica.

---

<sup>6</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, fs. 526r.-527r.

Dijo que ha nacido en dicha ciudad de Tánger donde estuvo hasta edad de casi seis años en casa de sus padres y le llevó de aquella edad a Angola el dicho su padre donde estuvo dos años poco más o menos y que habiendo muerto su padre en Angola en la ciudad de San Pablo le trajo desde Angola al Brasil su tío el dicho Gaspar Riveros y solo estuvieron quince días en Pernambuco y de allí se vinieron a Cartagena de la Indias donde estuvo dos años en compañía del dicho su tío y que de Cartagena se vinieron a la ciudad de san Cristóbal de la Habana donde luego se casó el dicho su tío y se quedó este confesante con él y con su mujer Doña María de Estrada que fue su primera mujer con quien estuvo casado unos once años a su parecer y tuvieron los hijos que refirió en su genealogía. Porque los que tuvo en la segunda mujer doña Beatriz de Farías no los conoce este confesante aunque sabe que los tiene y que estando con dicho su tío le envió a la escuela donde aprendió a leer y escribir y pues a que empezase a oír gramática en el convento del señor San Agustín de dicha ciudad de san Cristóbal en que era preceptor fray Juan de Ayala del mismo orden y aprendió mínimos y que después por las temas que con él [tuvo la] segunda mujer de su tío se vino a esta Nueva España el año de treinta y ocho [1638] en una fregada y llegó a la Veracruz donde estuvo ocho días y de allí se vino derecho a esta ciudad con el capitán [...] de Aguilar natural del puerto de Santa María sirviéndole de escribientes y tomó dicho Aguilar casa detrás de la del Correo Mayor donde vivieron cuatro meses y por haberse el dicho Aguilar vuelto a la Veracruz [...] se quedó solo en esta ciudad y se acomodó en un aposento en casa del Licenciado Alonso Pacho clérigo presbítero y ganando su comida a escribir estudio su gramática viviendo en dicho aposento y pasando dichas incomodidades acabó el oír la retórica habrá cinco años, y empezó a oír el curso de Arte en el año de cuarenta y ocho. Y que vivió con Sebastián Váez de Acevedo en su casa año y medio sirviéndole de escribiente de cartas y fue enviado por el dicho Sebastián Váez a Miagatlán<sup>7</sup> con Jacinto Maranes de Sepeda donde estuvo seis meses hasta que prendieron al dicho Sebastián Váez en este Santo Oficio y cuando vino de Oaxaca vivió junto al Coliseo casi un año en casa de una Doña Catalina cuyo sobrenombre no sabe más de que es viuda y estudió acabando su curso de Artes. Y luego se mudó al callejón de Bilbao que cae a los portales de la Real en casa de Francisca de Heros donde estuvo dos

---

<sup>7</sup> Miahuatlán originariamente era una città zapoteca nella regione centro meridionale di Oaxaca. In particolare, Miahuatlán era riconosciuta come un importante centro commerciale. Cfr. P. Gerhard. *A Guide to...* pp. 187-190.

años ocupado en enseñar gramática a algunos muchachos de que se sustentaba, y de allí se fue a Campeche con Juan Martínez del Puerto sirviéndole de cajero y que allí estuvo ocho meses en la Ciudad de Mérida y después se vino a esta Ciudad habrá dos años y vivió en las casas de Juan Gómez en la calle de la Palma cerca de cuatro meses volviendo a enseñar muchachos para sustentarse y de allí se mudo a casa de Antonia Ramírez en la calle del Águila cosa de dos meses y medio teniendo el mismo ejercicio de pasar gramática y acudiendo a escribir a la Contaduría de la Catedral y por haberse acomodado con el dicho Martin de Acosta y Mezquita abogado de esta Real Audiencia se mudó a su casa en la calle de san Agustín y aunque no dormía allí sino en otras partes donde se acomodaba tenía en dicha casa aposento y se le daba de comer porque se servía de escribiente hasta que le trajeron preso a este Santo Oficio.<sup>8</sup>

Vasconcelos fornisce un *discurso de su vida* appassionante e ricco di informazioni e dettagli che ci permettono di ricostruirne un profilo avventuroso. Scopriamo che il nostro *mulato* visse fino all'età di sei anni a Tangeri dopo di che la sua famiglia si trasferì per circa due anni in Angola, nella città di San Pablo dove suo padre perse la vita. La città a cui si riferiva il Vasconcelos è quasi certamente São Paulo da Assunção de Loanda,<sup>9</sup> fondata dai portoghesi nel gennaio del 1576, dando vita a uno degli snodi principali della tratta atlantica della schiavitù africana grazie alla conformazione geografica del suo bacino che la rendeva un vero e proprio porto naturale. La città in seguito sarebbe stata occupata dagli olandesi all'incirca dal 1640 al 1648 per poi tornare successivamente in mano portoghese. Nel suo *discurso* il Vasconcelos non forniva alcun elemento relativo a sua madre Mónica. Mentre di suo padre Manuel riceviamo l'informazione che morì "siendo" Gaspar "muy pequeño" mentre la famiglia Vasconcelos si trovava a São Paulo da Assunção de Loanda, di Mónica sappiamo solamente che perse la vita "siendo" ancora una volta "él muy pequeño." Non lo possiamo affermare con certezza, ma è possibile che anche Mónica morì in Angola, dal momento che in base al racconto di Vasconcelos sembrerebbe che questa non avesse mai attraversato l'Atlantico con il figlio e con il fratello del defunto Manuel. Da questa storia familiare è possibile osservare però uno stretto legame d'affetto tra i due fratelli Riveros, portoghesi di Tangeri, reso evidente non

---

<sup>8</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, Discurso de su vida, fs. 527r.-528v.

<sup>9</sup> Oggi Luanda è la capitale dell'Angola.

solo dal gesto dell'adozione del nipote da parte di Gaspar Riveros, ma anche dal fatto che il suo primogenito che sarebbe nato a San Cristóbal de la Habana portasse il nome Manuel, come il padre del nostro mulato.

Preguntado Fiel Dícuro de su vida.  
Yo D. Xosquenafo Enríche Ciudad de San dex  
condescubí a la edad de casi seis años en casa  
de mi Padre. Me lleuó a aquella ciudad a Angola  
el año sup. donde estubo dos años. Botome a mi  
y que botuendo Nueva sup en Angola en  
la Ciudad de San Pablo Letrasso de de  
Angola al Brasil. Fué el dicho Gaspar Riveros  
y yo estubieron quinze dias en Pernambuco  
y de allí se vinieron a la ciudad de las Indias  
condescubí dos años en compañía del dicho Juan  
y de la ciudad se vinieron a la Ciudad de San  
Lodual de la Bayana. Fend luego fícase el  
dicho Juan y quedó de con se fícase con el D.  
con su mujer D. Maria de Estrada y fue  
suprimera mujer con quien estubo casado  
dos on años. a su parte se y tubieron  
los hijos y se fícase en fugenealogia. Por  
quello que tubo en la segunda mujer D.  
Blanca de farias no se fícase con ella  
sante aunque fícase los hijos. Fícase  
estando condubo fícase se embro alercuela  
donde se endó a leer se creuó de se fícase  
a se empefasse a se Gramatica en el comento

Figura 27. AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 527r. Discurso de su vida.

A questo punto, con la madre probabilmente già morta e quindi orfano di entrambi i genitori, indicativamente tra il 1628 e il 1629, all'età di otto anni, lo zio Gaspar Riveros, che evidentemente ereditò la patria potestà di Vasconcelos, decise di portare il nipote con sé dall'altro lato dell'Atlantico, precisamente a Pernambuco, in Brasile.<sup>10</sup> Pernambuco nel 1628-1629 corrispondeva all'odierna città di Recife e all'epoca era il porto con gli scambi commerciali più intensi nell'ambito del traffico di schiavi africani verso le terre brasiliane. Tuttavia, Vasconcelos e lo zio si fermarono in Brasile solamente quindici giorni e poi ripartirono su un nuovo vascello facendo rotta per la città di Cartagena de Indias, sulla costa caraibica dell'odierna Colombia. Non sappiamo quale fosse stato il motivo per cui lo zio avesse deciso di ripartire così frettolosamente da Pernambuco. Forse l'approdo in Brasile era stato solamente pensato come una breve tappa di un viaggio più lungo. Eppure il fatto che nel 1630 il porto e la città di Pernambuco sarebbe stata conquistata dalla flotta olandese, che riuscì a mantenerne il controllo fino al 1654 quando l'insurrezione pernambucana scoppiata nel 1645 li costrinse di fatto ad abbandonare quel territorio, ci spinge a pensare che la circolazione di notizie circa l'imminente arrivo degli olandesi indusse lo zio e probabilmente altri mercanti portoghesi a ripartire da Pernambuco per evitare di scendere in battaglia e affrontare le potenziali razzie e depredazioni, con le conseguenti perdite di navi, merci e bastimenti. Così, Vasconcelos e lo zio ripartirono da Pernambuco e giunsero a Cartagena de Indias dove vissero per circa due anni. Se la ricostruzione delle tappe della vita del Vasconcelos è corretta ci troviamo all'incirca nel 1630-1631 e avendo compiuto questi dieci anni, Gaspar Riveros e il nipote si trasferirono da Cartagena a San Cristóbal de la Habana a Cuba, dove lo zio si stabilì permanentemente sposandosi con una donna chiamata María de Estrada. La relazione matrimoniale che durò "a su parecer" circa undici anni portò alla nascita dei tre cugini che il Vasconcelos aveva precedentemente citato nella ricostruzione della propria genealogia. Se è vero però che nel 1638 il *mulato* s'imbarcò su una fregata da San Cristóbal de la Habana alla volta del porto di Veracruz in Nuova Spagna in seguito ad una serie di discussioni avute con la seconda moglie dello zio siamo di fronte a un'evidente incongruenza cronologica. È possibile, quindi, che il primo matrimonio dello zio fosse durato non undici ma circa sette-otto anni e che il Vasconcelos avesse maturato

---

<sup>10</sup> Pernambuco è oggi uno dei ventisei stati che compongono la Repubblica Federale del Brasile.



la decisione di partire per il vicereame della Nuova Spagna tra 1637 e 1638 dopo aver capito che nella nuova famiglia non era più ben accetto. La città di San Cristóbal de la Habana fu comunque fondamentale per la formazione del Vasconcelos perché lo zio, evidentemente affezionato al figlio del fratello, decise di mandarlo a scuola nel convento dell'ordine agostiniano dove imparò a leggere e a scrivere. Nel 1638, quindi, il nostro Gaspar Riveros Vasconcelos giunse per la terza volta nella sua giovane esistenza nell'America continentale, sbarcando nel porto di Veracruz, dove si aprirono nuovi capitoli della sua affascinante vita. Seguendo il suo racconto, una volta giunto sulle coste della Nuova Spagna, si diresse a Città del Messico dove iniziò a vivere per circa quattro mesi in una casa vicino alla *calle del Correo Mayor* in compagnia del *capitán* Aguilar, *natural* del porto di Santa María in Spagna, nei pressi di Cadice, per il quale serviva come scrivano. Quando Aguilar ripartì per Veracruz, il nostro Vasconcelos rimase solo a Città del Messico e senza casa, per cui andò a vivere in una stanza nella dimora del *Licenciado* Alonso Pacho *clérigo presbítero*, lavorando come suo scrivano per pagare l'affitto e permettersi di proseguire gli studi. In tale situazione di precarietà il *mulato* riuscì a terminare gli studi di grammatica e di retorica e a iniziare il corso di arte nel 1648. Il Vasconcelos dichiarò anche che aveva vissuto circa un anno e mezzo presso la casa del portoghese Sebastián Vázquez de Acevedo, personaggio che gli inquisitori del Sant'Uffizio, all'epoca del processo contro il Vasconcelos, conoscevano molto bene dato che il mercante portoghese era stato processato dal tribunale inquisitoriale e condannato all'*auto de fe* pubblico nell'aprile del 1649. Al termine dell'*auto*, il più maestoso mai celebrato al di fuori della penisola iberica, tredici dei quaranta giudaizzanti vennero dati alle fiamme.<sup>11</sup> Il Vasconcelos era stato incaricato da Acevedo di gestire la sua corrispondenza ed era stato inviato a Miquatlán a gestire una parte delle sue imponenti e diffuse attività commerciali, località dove visse per circa sei mesi insieme a un uomo chiamato Jacinto Maranes de Sepeda, fino a quando Sebastian Vázquez venne arrestato e processato dal Sant'Uffizio. Tornato a Città del Messico dalla regione di Oaxaca, non potendo riprendere dimora a casa di Acevedo, andò a vivere a casa di *Doña* Catalina nei pressi del Coliseo – zona dove poi nel 1673 sarebbe sorto il teatro della capitale del vicereame – periodo in cui il Vasconcelos portò a termine gli studi del corso di arte. Il

---

<sup>11</sup> Si veda J. Israel. *Race, Class, and Politics...* pp. 246.

racconto continua a essere un po' confuso e i periodi cronologici si sovrappongono costantemente. Tuttavia, senza avere una certezza dell'effettiva temporalità con cui si susseguirono gli eventi, sappiamo che Gaspar si trasferì nel *callejón de Bilbao* a casa di Francisca de Heros dove visse per due anni dando lezioni di grammatica ad alcuni *muchachos*. Si trasferì nuovamente recandosi a Campeche lavorando come *cajero* per un tale chiamato Juan Martínez del Puerto, vivendo per otto mesi nella città di Mérida. Al tempo del processo, era rientrato a Città del Messico da circa due anni, affittando per circa quattro mesi una stanza nella casa di Juan Gómez nella *calle de Palma* facendo da precettore per sostentarsi economicamente; di lì si trasferì poi nella casa di Antonia Ramírez nella *calle del Águila*, continuando a dare lezioni private di grammatica e lavorando nella *contaduría* della cattedrale di Città del Messico. Infine, ultima informazione ricavabile dal *discurso de su vida*, sappiamo che per mantenersi lavorava come scrivano per un avvocato della Real Audiencia de México di nome Martín de Acosta y Mezquita.

Dal *discurso de su vida* possiamo trarre delle considerazioni interessanti sulla figura e sulla personalità di Gaspar Riveros Vasconcelos e in parte anche sulle attività della sua famiglia di origine. In relazione a quest'ultima, nonostante il nostro *mulato* non fornisca informazioni dettagliate sullo zio che lo aveva adottato, è possibile prendere in considerazione l'ipotesi che i fratelli Manuel e Gaspar Riveros fossero mercanti portoghesi coinvolti a tutti gli effetti nel mercato schiavistico degli africani. Questo perché le tappe dell'infanzia e adolescenza del Vasconcelos prima di stabilizzarsi in Nuova Spagna dimostrano che le città toccate durante i viaggi atlantici con lo zio corrispondono con i porti in assoluto più importanti per la rotta commerciale della tratta della schiavitù. La fondazione di São Paulo da Assunção de Loanda avvenne principalmente per agevolare il compito di fornire manodopera schiavile nei territori iberoamericani dei mercanti portoghesi, *asentistas* degli schiavi africani per la corona spagnola. Probabilmente la famiglia Riveros aveva interessi economici e affari commerciali redditizi da curare per decidere di risiedere nella città di São Paulo due anni. In seguito alla morte del padre Manuel, zio e nipote attraversarono l'Atlantico toccando le coste brasiliane, ormeggiando nella baia di Pernambuco, che è oggi luogo di memoria della schiavitù africana. Di lì, poi, probabilmente a causa dell'imminente arrivo della flotta olandese, i portoghesi fuggirono a vele spiegate verso Cartagena de Indias,

all'epoca il porto della schiavitù più importante di tutta l'America spagnola, mantenendo questo primato anche per tutto il restante periodo coloniale.<sup>12</sup> A Cartagena de Indias Gaspar Riveros Vasconcelos visse circa un paio d'anni, e questa città fu il luogo dove molto probabilmente imparò ancora bambino a parlare in spagnolo, che avrebbe poi padroneggiato definitivamente apprendendolo a scuola dai maestri agostiniani dell'Havana a Cuba, dove avrebbe vissuto con lo zio e la sua nuova famiglia per circa otto anni. Indicativamente verso i diciotto anni il nostro *mulato* sapeva parlare tre lingue: il portoghese, che era la lingua del lato paterno della famiglia, lo spagnolo, imparato tra Cartagena de Indias e San Cristóbal de la Habana, e anche “diferentes lenguas de los negros y en particular una que es la más general entre ellos como acá en los Indios la Mexicana”<sup>13</sup>; i testimoni, inoltre, sostenevano che il Vasconcelos “se precia de saber”<sup>14</sup> la lingua “que es la más general” tra i neri. Quale fosse questa lingua, sfortunatamente, non è riportato nella documentazione, tuttavia, la *lengua de los negros* gli era stata certamente insegnata dalla madre Mónica, di casta Angola, nei suoi primi anni di vita trascorsi tra Tangeri e São Paulo da Assunção de Loanda; come tale, quindi, la conoscenza di questa lingua era uno degli elementi che maggiormente lo connetteva al continente africano di cui era originario. Altre componenti della sua identità africana erano certamente il suo essere identificato e categorizzato come un *mulato* e, di conseguenza, il colore della sua pelle. Padroneggiando tre differenti lingue, il Vasconcelos potenzialmente corrispondeva a tutti gli effetti con il perfetto prototipo dell'uomo emerso dal processo della mondializzazione iberica, in grado di navigare tutto il mondo allora conosciuto. Analogamente, il profilo del Vasconcelos rientra perfettamente nello schema dei creoli atlantici creato dalla storiografia nordamericana. La categoria di creoli atlantici è stata teorizzata dallo storico Ira Berlin verso la fine degli anni novanta del Novecento per identificare quegli afrodiscendenti della Charter

---

<sup>12</sup> Si vedano I. Gutiérrez Azopardo. ‘El comercio y mercado de negros esclavos en Cartagena de Indias (1533-1850)’ in *Quinto Centenario*, vol. 12, 1987, pp. 187-210. E. Vila Vilar. ‘Cartagena de Indias en el siglo XVII: puerto negrero internacional’ in M.S. Elvás Iniesta – S. Olivero Guidobono (coords.). *Redescubriendo el Nuevo Mundo: Estudios americanistas en homenaje a Carmen Gómez*, Universidad de Sevilla, España: 2012, pp. 63-74.

<sup>13</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 496r.

<sup>14</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 500r.

Generation nella baia di Chesapeake che verso la fine del diciassettesimo secolo furono in grado di trarre vantaggio dalle loro particolari origini di uomini *go-betweens* tra la sfera di discendenza africana e quella europea riuscendo così ad acquisire una modesta stabilità sociale ed economica nonostante lo sviluppo del sistema delle piantagioni e le crescenti discriminazioni nei loro confronti nei territori americani.<sup>15</sup> Più recentemente, John Thornton e Linda Heywood hanno ricalibrato la definizione di creoli atlantici, retrodatandone la loro comparsa al quindicesimo secolo giungendo a identificare nell'area angolana e congolese le zone da cui provenne l'ultima ondata dei primi creoli atlantici della Baia di Chesapeake. La loro ricerca ha dimostrato “the degree to which Central Africans were bearers of an Atlantic Creole culture and the extent to which many of those who were actually enslaved, transported, and eventually integrated into the estates and homes of American colonists bore this culture.”<sup>16</sup> La loro conoscenza della cultura, religione e lingue europee “made it easy for them to integrate into the colonial environment, especially in the fluid frontier situation that existed between the 1580s and 1660s.”<sup>17</sup> Thornton e Heywood, inoltre, hanno giustamente osservato come i regnanti del Congo avessero adottato e imposto la religione cristiana, seppur ibridata con pratiche locali, sin dalla fine del quindicesimo secolo. I creoli atlantici, quindi, non si originarono esclusivamente intorno ai forti commerciali europei lungo la costa africana occidentale. Infatti, “from the Central African perspective, the integration into the Atlantic world began in 1483, when the kingdom of Kongo first encountered Portuguese explorers, expanded when [...] Ndongo initiated its own contacts with Lisbon in 1518, and continued when Portugal sought to contact [...] Benguela in 1546.”<sup>18</sup> Il caso del Vasconcelos si inserisce appieno nella definizione di creoli atlantici. La differenza principale, ovviamente, risiede nel fatto che lo spazio geografico di applicazione della categoria di creoli atlantici non è più la Baia di Chesapeake quanto i territori americani dell'impero spagnolo. Nato a Tangeri in un insediamento del regno di Portogallo nel nord

---

<sup>15</sup> Si veda I. Berlin. *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America*, Cambridge (MA): Belknap Press, 1998.

<sup>16</sup> Cfr. L.M. Heywood – J.K. Thornton. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 2.

<sup>17</sup> Ivi.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 49-51.

Africa negli anni venti del Seicento da padre portoghese e da madre angolana, Gaspar crebbe bilingue, apprendendo certamente le tradizioni culturali della famiglia paterna e probabilmente in misura minore anche quelle materne. Il Vasconcelos era un creolo atlantico che si muoveva nel solco di molteplici tradizioni, il cui profilo, nel contesto dell'unione iberica, venne arricchito dalla concessione filippina di inizio secolo per i mercanti portoghesi di viaggiare liberamente in tutti i possedimenti spagnoli, apprendendo così anche gli usi e i costumi degli spagnoli insediandosi prima a Cartagena, poi all'Havana e infine a Città del Messico. A partire dalla definizione di Peter Burke della distinzione tra la cultura delle classi dominanti e quella popolare ad essa subalterna<sup>19</sup>, Laurette Godinas ha osservato che il Vasconcelos giunse a essere “para la Nueva España un ejemplo claro de biculturalismo” soprattutto grazie all'estesa

movilidad social que lo caracteriza, en relación directa con los ámbitos de interés en que se desempeñaba – contador para la jerarquía catedralicia, estudiante en la Universidad y maestro particular de hijos de comerciantes españoles acomodados, astrólogo judiciario en los barrios del Rastro y de Necatitlán [...] ayudante del penitenciado portugués Sebastián Váez.<sup>20</sup>

Se nel contesto della Nuova Spagna il Vasconcelos è stato identificato come un modello di biculturalismo, nel più ampio quadro che lo contraddistingue come uno dei creoli atlantici, il nostro *mulato* può essere definito a nostro avviso a tutti gli effetti come un esempio di tri-culturalismo che si muove e sceglie, a seconda dei differenti spazi di dispiegamento di agency che la stessa Godinas ha evidenziato, tra le pratiche portoghesi della sua famiglia paterna, in piccola parte tra quelle di origine angolana ereditate dalla madre e tra gli usi e i costumi appresi nel mondo spagnolo del quale entrò pienamente a fare parte soprattutto grazie agli studi che intraprese quando ancora era bambino. Va infatti sottolineato che il Vasconcelos era un *mulato* altamente istruito. Sebbene per accusarlo di essere *judaizante* alcuni testimoni avessero dichiarato che il Vasconcelos aveva imparato a leggere, scrivere e a contare grazie agli insegnamenti di “un judío que era gran contador” nella sua terra natia a Tangeri “en el África donde viven los judíos en

---

<sup>19</sup> Si veda P. Burke. *La storia culturale*, Bologna: Il Mulino, 2009.

<sup>20</sup> Cfr. L. Godinas. ‘El astrólogo enamorado... p. 76.

su ley”<sup>21</sup>, la versione proposta dal Vasconcelos stesso nel *discurso de su vida* secondo cui sarebbe stato alfabetizzato all’Havana dai frati agostiniani è molto più verosimile. Se è vero che la famiglia Riveros si trasferì da Tangeri a São Paulo da Assunção de Loanda quando Gaspar aveva solamente sei anni, infatti, è decisamente poco probabile che un bambino così piccolo fosse già in grado di leggere, scrivere e contare scorrevolmente. Rimane comunque il fatto che Gaspar era una figura di *mulato* piuttosto insolita per l’epoca che stiamo trattando. Era infatti alfabetizzato, aveva studiato la grammatica, la retorica, l’arte, e conosceva anche il latino oltre alle tre lingue che abbiamo già visto. Era sicuramente un ragazzo dotato di un intelletto sopraffino che, nato all’interno di una famiglia portoghese relativamente benestante, ebbe la possibilità di coltivare la propria mente e la propria cultura al punto di iscriversi ai corsi di diritto canonico all’università di Città del Messico. Tuttavia, la sua condizione economica instabile – del resto nella capitale novoispana non era mantenuto dallo zio – non gli permetteva di dedicarsi esclusivamente agli studi. Non abbiamo dati sugli introiti del Vasconcelos, se non relativi ai tre pesos mensili che un tale Benítez Palomino gli dava per insegnare grammatica ai suoi figli, ma non dovevano essere alti, dal momento che non aveva una fissa dimora e che doveva costantemente barcamenarsi per sbarcare il lunario e coprire le spese per gli studi e per l’affitto di piccole stanze dove studiare e dormire. È possibile che lo zio gli avesse dato una piccola somma per partire dall’Havana e stabilirsi in Nuova Spagna, ma sin da subito il nostro *mulato* fu costretto a rimboccarsi le maniche e guadagnarsi da vivere. È interessante anche sottolineare che il Vasconcelos, alla ricerca di qualche lavoro per avere un po’ di liquidità, si ritrovò in qualità di creolo atlantico “tri-culturale” all’interno di un contesto in cui si relazionava con tutti i gruppi sociali, *géneros de gente* e caste della Nuova Spagna. In queste circostanze, il Vasconcelos sarebbe stato agevolato nel relazionarsi con la popolazione di origine africana, dato che parlava la “lengua de los negros” e probabilmente da un punto di vista fenotipico gli afromessicani potevano identificarlo come uno di loro. Il Vasconcelos conosceva *mestizos*, come la donna Catalina de Vera presso la cui casa affittò un *aposeno* per diversi mesi oppure Antonia Flores di cui si sarebbe innamorato. Gaspar entrò in contatto anche e soprattutto con la comunità mercantile portoghese residente a Città del Messico. Si entra nel campo delle

---

<sup>21</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 496r.

supposizioni, ma è possibile immaginare che, essendo lo stesso Vasconcelos con buone probabilità appartenente a una famiglia portoghese coinvolta nel commercio degli schiavi, lo zio gli avesse consigliato di contattare la famiglia Vázquez de Acevedo, rinomata per la sua estesa rete di affari commerciali tra la Nuova Spagna, l’Africa occidentale e Manila nelle Filippine. La relazione amichevole con Sebastián Vázquez de Acevedo rivela anche una certa familiarità con le pratiche ebraiche: è probabile che il Vasconcelos a casa del Vázquez potesse professarle liberamente così come potesse altrettanto liberamente parlare una delle sue lingue native. Infine, il Vasconcelos era in contatto anche con tutta una serie di spagnoli residenti a Città del Messico. Dagli strati più alti della popolazione, come il Mezquita, avvocato della Real Audiencia de México, presso cui lavorava gestendone la corrispondenza, a quelli più modesti o umili, come il *maestro zapatero* Bartolomé Benítez Palomino – che avrebbe rilasciato al Sant’Uffizio una corposa deposizione contro il Vasconcelos – o i vari astrologi di Città del Messico che, come vedremo, richiedevano il soccorso del nostro *mulato* per aiutarli a tradurre testi di astrologia dal latino al *romance*. Il Vasconcelos, dunque, come un vero e proprio ponte di collegamento tra i diversi gruppi sociali, dovette essere abile e sempre all’erta nel selezionare il suo tri-culturalismo, altrimenti avrebbe rischiato di incorrere nelle inimicizie, come effettivamente accadde, cadendo infine tra le grinfie del Sant’Uffizio dell’Inquisizione. Nel prossimo paragrafo andremo dunque a vedere le deposizioni dei testimoni che, con la loro abbondanza di dettagli, ci rivelano i sospetti e i gesti ambigui del nostro *mulato*, rendendo altresì manifesta la ricchezza documentaria dell’*expediente* relativo alle numerose vicende che videro coinvolto in molteplici spazi di agentività il nostro creolo atlantico Gaspar Riveros Vasconcelos.

## 6.2 *Le accuse contro Gaspar Riveros Vasconcelos: comportamenti ambigui, sospetti e calunnie*

Il processo inquisitoriale istruito contro il nostro *mulato* consta di ben 178 fogli fronte retro per un totale di circa 376 pagine dense di parole riportate con solerzia dai notai e segretari del Sant’Uffizio durante le numerose deposizioni dei testimoni, le udienze in cui il Vasconcelos comparve chiamato e talvolta di sua volontà di fronte agli inquisitori, le ammonizioni dei giudici, l’atto di accusa formale del *fiscal* insieme ai suoi scritti e alle sue bozze di istruzione del processo e dell’accusa. Queste parole rivelano con forza

evocativa, a distanza di quasi quattrocento anni da quando quelle azioni ebbero luogo, gli odi, le invidie, le inimicizie e le idee sociopolitiche diffuse nella Città del Messico di metà Seicento. Insieme a questi documenti, poi, il dossier è ulteriormente arricchito dalla presenza di alcuni dei documenti sequestrati al Vasconcelos come prova del suo coinvolgimento nelle pratiche dell'astrologia giudiziaria. Da questi manoscritti è possibile osservare la calligrafia del Vasconcelos, riconoscere alcune poesie che il nostro *mulato* scriveva seguendo la metrica della lirica barocca dell'epoca e individuare le indicazioni che seguiva nella lettura dei movimenti astrali per i rituali divinatori e i pronostici. Infine, troviamo la sentenza definitiva seguita da una petizione inviata dal Vasconcelos agli inquisitori al termine del processo.

Procedendo in ordine di archiviazione del fascicolo, all'inizio del documento troviamo una lista di nove persone in qualità di testimoni contro la condotta sospettosa del *mulato* Vasconcelos. Le prime due testimonianze raccontano dettagliatamente gli eventi che videro coinvolte queste persone e sono estremamente preziosi per la ricostruzione delle pratiche di astrologia giudiziaria attuate dal Vasconcelos e finalizzate all'identificazione di oggetti perduti o rubati dietro il pagamento di somme di denaro per le prestazioni fornite. Tuttavia, sebbene certamente interessanti e ricche di informazioni, non le prenderemo in considerazione perché non forniscono elementi diretti all'obiettivo principale di questo capitolo. A titolo informativo, però, riportiamo che la prima deposizione venne fornita da una donna afromessicana di nome Antonia de la Cruz, *mulata libre*, venticinquenne, che comparve di sua volontà di fronte agli inquisitori il 29 marzo 1650 dopo avere ascoltato la lettura dell'*edicto de la fe* promulgato dal Sant'Uffizio nella chiesa di san Gerónimo. Antonia era *natural* di Città del Messico e vedova di un *mulato* Antonio Pardo "de oficio rastro" <sup>22</sup> insieme al quale viveva nei pressi di Chapultepec. <sup>23</sup> Il secondo testimone a presentarsi il medesimo giorno di Antonia nel palazzo dell'Inquisizione fu Diego Pérez, *natural* e *vecino* di Città del Messico "de oficio sastre" <sup>24</sup>, uomo ventenne celibe e residente nel *barrio de Necatitlán*. L'assenza dell'utilizzo di un'etichetta "razziale" o di casta nei suoi confronti da parte del notaio

---

<sup>22</sup> Uomo che lavora al macello.

<sup>23</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248. Testimonianza di Antonia de la Cruz, *mulata libre*, fs. 480r.-484v.

<sup>24</sup> Sarto.



dell’Inquisizione ci induce a pensare che Pérez fosse figlio di spagnoli, e probabilmente creolo novoispano di seconda o successiva generazione. Tuttavia, il fatto che visse nel quartiere di Necatitlán, comunemente abitato da *mulatos* e *mestizos*, e che fosse un semplice sarto rendono manifesta la sua modesta condizione economica e sociale.<sup>25</sup> È pressoché certo che Antonia de la Cruz e Diego Pérez si fossero accordati per recarsi insieme presso il Sant’Uffizio per deporre le loro testimonianze contro il Vasconcelos, dal momento che queste collimano in numerosi punti e che i due si citarono vicendevolmente nel raccontare gli eventi che videro coinvolto il *mulato* Gaspar alle prese con l’astrologia giudiziaria. Unico appunto degno di nota che citeremo rapidamente è un brevissimo passaggio della testimonianza di Antonia de la Cruz in cui la donna afro-messicana affermava che era stato rubato un mantello alla moglie di un “mulato blanco llamado Nicolás (no sabe el sobrenombre).”<sup>26</sup> Anche in questo caso, come già osservato precedentemente nell’episodio della denuncia per blasfemia contro Ana schiava *mulata blanca*, è possibile osservare l’utilizzo del colore della pelle come elemento identificativo. Dal momento che generalmente in seguito all’utilizzo dell’etichetta di *mulato* non vi era mai un aggettivo qualificativo del colore della pelle, la documentazione rende evidente che i *mulatos* erano riconosciuti soprattutto per la loro pelle tendente allo scuro e pertanto il fatto di essere “bianco”, o forse semplicemente di un pigmento meno scuro rispetto agli altri *mulatos*, era un dato significativo e degno di nota.

Tornando alle testimonianze da cui sarebbero scaturite le accuse del *fiscal*, la terza dichiarazione in ordine di archiviazione venne rilasciata il 14 marzo 1650 da un uomo spagnolo chiamato Bartolomé Benítez Palomino *natural de la ciudad y puerto de Santa María* nel regno di Castiglia, *vecino* di Città del Messico e residente nella *calle de san Francisco*, quarantaseienne “de oficio maestro de zapatero”,<sup>27</sup> che si presentò presso il Sant’Uffizio in seguito alla lettura nella *Santa Iglesia Catedral* dell’*edicto de la fe* emanato dal tribunale inquisitoriale. Benítez Palomino aveva l’intenzione di rendere esplicite ai giudici “algunas cosas que le han causado escrúpulo” che aveva sentito dire a Gaspar Riveros Vasconcelos, *mulato* che a Città del Messico soprannominavano “el

---

<sup>25</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248. Testimonianza di Diego Pérez, *natural vecino de esta Ciudad de México*, fs. 485r.-487v.

<sup>26</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 481r.

<sup>27</sup> Calzolaio – ciabattino.

Bachiller.”<sup>28</sup> La testimonianza di Benítez Palomino è piuttosto corposa, dato che il *maestro zapatero* comparve più volte in udienza con gli inquisitori, aggiungendo sempre qualche dettaglio potenzialmente compromettente nei confronti del Vasconcelos. Così fece infatti il 30 marzo 1650, rilasciando una seconda dichiarazione<sup>29</sup> in cui si toccavano temi relativi alle *limpiezas de sangre* di alcune persone accusate di essere *cristianos nuevos* dall’Inquisizione di Cartagena de Indias e alla presunta circolazione di questi *judeoconvertos* all’interno dei possedimenti spagnoli d’oltremare, con una rete che si snodava collegando varie città del continente americano a quella di Manila nelle Filippine. In particolare, Benítez Palomino accusava il Vasconcelos di essere

muy parcial de los dichos Sebastian Vaez, Olivera, y Fernando Moreno, y que se precia el dicho Riveros mucho de que en su tierra, que es Tánger, en el África donde viven los judíos en su ley fue su maestro y le enseñó a leer y a escribir y contar un judío que era gran contador, de todo lo cual que tiene dicho en sus declaraciones tiene mal concepto de el dicho Gaspar Riveros y algunas sospechas de que no será firme, fiel y católico cristiano sino que será como los demás judíos que tiene referidos, pues los apoya y vuelve por sus causas.<sup>30</sup>

Il *maestro zapatero* sospettava infatti che il Vasconcelos fosse a tutti gli effetti un ebreo come gli altri *judeoconvertos* di cui aveva parlato, dal momento che appoggiava le loro cause e i loro affari commerciali. Tutte le sue dichiarazioni, con l’identificazione di una serie di atteggiamenti ambigui se praticati da un buon cristiano, creavano dunque le basi per il sospetto contro il Vasconcelos di non essere un cristiano cattolico fedele ma un dissimulatore come gli altri *judeoconvertos* con cui il *mulato* era in contatto. Durante la ratificazione delle sue deposizioni avvenuta il 6 aprile 1650 il Benítez Palomino avrebbe aggiunto ai suoi precedenti racconti anche quello secondo il quale il Vasconcelos aveva consigliato a una donna che aveva stretto relazioni sessuali con il suo confessore di recarsi da un frate della Compagnia di Gesù affinché questi lo assolvesse, scavalcando così, secondo l’opinione di Benítez Palomino, l’autorità inquisitoriale, unico tribunale

---

<sup>28</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248. Testimonianza di Bartolomé Benítez Palomino, fs. 488r.-491v.

<sup>29</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248. Segundo dicho de Bartolomé Benítez Palomino contra Gaspar Riveros mulato, fs. 491v-497v.

<sup>30</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 496r.

religioso autorizzato a concedere l'assoluzione per un peccato di quella gravità. Le successive dichiarazioni avrebbero ulteriormente allungato la lista di comportamenti e di gesti equivoci richiamando così su di essi l'attenzione degli inquisitori. Il 4 aprile 1650 comparve volontariamente in udienza come quarto testimone Gregorio Benítez, figlio di Bartolomé Benítez Palomino, celibe ventiduenne *natural* e *vecino* di Città del Messico “de oficio zapatero.”<sup>31</sup> Oltre a quanto riferito precedentemente da suo padre in relazione alle calunnie del Vasconcelos nei confronti dell'operato del tribunale inquisitoriale, Gregorio avrebbe aggiunto alcuni dettagli del suo comportamento che avevano nutrito in lui il sospetto che il Vasconcelos non fosse un buon cristiano. Infatti, questi riferiva che per porgere i propri saluti il *mulato* utilizzava la formula “«buenas noches tenga Vuestra Merced» sin nombrar a Dios.”<sup>32</sup> Inoltre, Gregorio riportava che quando gli capitava di starnutire i Benítez gli auguravano “que Dios le ayude” ma il Vasconcelos “no responde y aunque otro estornude no se lo dice sino que baja la cabeza y calla”<sup>33</sup>, causando in tal modo grande scandalo per le loro coscienze di buoni cristiani. Inoltre, lo accusava di non essersi fermato a cena in seguito all'invito di suo padre perché, pur essendo in periodo quaresimale, il Vasconcelos dichiarava di dover mangiare carne per un “flujo de sangre” di cui soffriva alla mano, per il quale un dottore già defunto gli aveva concesso una licenza affinché fosse autorizzato al consumo di carne anche nei periodi proibiti dalle norme cristiane di regolamentazione alimentare, come lo era del resto la quaresima. A suo avviso, però, il Vasconcelos mangiava carne “sin necesidad porque lo veía bueno a lo que le parece.”<sup>34</sup>

Il giorno seguente, 5 aprile 1650, venne raccolta la deposizione di un quinto testimone, un uomo chiamato Bartolomé Benítez, figlio di Bartolomé Benítez Palomino e fratello di Gregorio Benítez.<sup>35</sup> Questa dichiarazione coincide quasi integralmente con quelle precedenti del padre e del fratello Gregorio. Un passaggio della sua testimonianza risulta particolarmente interessante per osservare la coscienza del *mulato* in relazione alla situazione politica che si stava vivendo nel mondo iberoamericano a partire da quanto era

---

<sup>31</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248. Testimonianza di Gregorio Benítez, fs. 498r.-503r.

<sup>32</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, fs. 500r.-500v.

<sup>33</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 500v.

<sup>34</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 510r.

<sup>35</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248. Testimonianza di Bartolomé Benítez, fs. 504r.-509v.

occorso nella penisola iberica. Infatti, Bartolomé riportava un'affermazione del Vasconcelos secondo cui "si Portugal no estuviera levantado no se habían de haber preso tantas personas como prendió este Santo Oficio."<sup>36</sup> È evidente lo sviluppo di un altissimo grado di discernimento e di percezione della realtà sociale così come della funzione politica dei processi inquisitoriali contro i portoghesi *crístianos nuevos* nell'America spagnola. La vicinanza con la comunità portoghese, l'alto livello di studi effettuati e una spiccata intelligenza avevano condotto il Vasconcelos a dipingere una lucida analisi del contesto politico novoispano e in senso più ampio iberoamericano. Tuttavia, il suo carattere fumantino – che si evince dalle risposte che il Vasconcelos fornì agli inquisitori in seguito alla pubblicazione dei testimoni che avevano deposto contro il *mulato* – e le continue provocazioni della famiglia Benítez lo avevano indotto a oltrepassare i confini consentiti nel relazionarsi con differenti gruppi sociali e a proferire così frasi che alle orecchie dei Benítez e degli inquisitori sarebbero suonate come accuse e calunnie nei confronti dell'intera attività del Sant'Uffizio. Le stesse parole, invece, all'interno della comunità portoghese avrebbero riscosso apprezzamento e sarebbero state condivise da tutti: è infatti assai probabile che molti dei racconti che il Vasconcelos riferiva alla famiglia Benítez gli fossero stati precedentemente riferiti da Sebastián Váez de Acevedo e dagli altri mercanti portoghesi.

In seguito alle prime cinque deposizioni raccolte nell'arco di tre settimane e dopo circa sei mesi, a dimostrazione della macchinosità dell'apparato inquisitoriale, il 21 ottobre il *fiscal* don Antonio de Gaviola si presentò nell'udienza degli inquisitori chiedendo loro che venisse approvato un mandato di cattura nei confronti del Vasconcelos affinché si potesse procedere con l'istruzione di un processo formale in cui l'imputato potesse essere messo dinanzi ai propri capi d'accusa.<sup>37</sup>

Nei loro *votos de prisión* gli inquisitori approvarono che Gaspar Riveros "mulato natural de Portugal y vecino de esta ciudad y que parece usar de judiciaria para descubrir hurtos con sospechas de pacto con el demonio e imponer graves injurias y calumnias al Santo Oficio de la Inquisición y a sus ministros"<sup>38</sup> fosse arrestato e poi portato presso le carceri segrete del tribunale inquisitoriale.

---

<sup>36</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 505v.

<sup>37</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248. Presentación del Fiscal Antonio de Gaviola, f. 478r.

<sup>38</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, f. 509v.

Il mandato di cattura venne eseguito il 3 novembre 1650. Durante l'arresto di Gaspar Riveros Vasconcelos si procedette con il sequestro di alcune borse che aveva con sé in cui vennero trovati un libro "que dijo ser la Istituta" e alcuni "papelillos", un cucchiaio e alla domanda sul luogo in cui vivesse per proseguire con l'ispezione e la confisca dei suoi beni rispose che "no tiene casa mas de recostarse algunas veces en casa de Catalina de Vera mestiza [...] y otras veces dormir en casa de Amezquita el letrado."<sup>39</sup> Dopo essere stato consegnato all'*alcaide de las carceles secretas* del Sant'Uffizio, il 5 novembre 1650, gli inquisitori compilarono l'inventario dei fogli manoscritti che erano stati sequestrati al Vasconcelos. Oltre a quelli che aveva con sé nella borsa ne elencarono anche altri che erano contenuti in una piccola *escribanía* che era stata trovata nel suo *aposeno* in casa della donna *mestiza* Catalina de Vera. Nell'*inventario de los papeles* ne venivano citati alcuni "de poca importancia como eran unos cuadernos del curso de filosofía, coplas, billetes y otros que nominaban a causas y negocios tocantes a la santa fe católica, y unos librillos latinos como son la Istituta fibil y otros en octavo de leyes y otros de gramática."<sup>40</sup> Tuttavia, i documenti che richiamarono maggiormente l'attenzione degli inquisitori furono quelli inerenti l'astrologia giudiziaria, elencati in quattordici punti nell'inventario che qui di seguito riportiamo:

- 1) Un cuaderno manuscrito que comienza: "De astronomia judicia etc." y acaba: "Quertum de finitum que iudicium faciet". Con treinta y seis fojas escritas y en ellas varias figuras de signos.
- 2) Un medio pliego con una figura de signos que comienza: "Por la razón que tengo nació jueves – y acaba "Para deserá reugma, dolores de cabeza y estómago".
- 3) Un cartapacio manuscrito en doce fojas que comienza: "Flores de albumazar", y acaba: "que de este modo ymittan".
- 4) Otro cuaderno impreso en siete fojas escrito en lengua latina que comienza: "Incipit tractatus albumasaxis" y acaba: 'bel fortuna sicut in'.
- 5) Otro papel escrito en cuartilla y comienza: "nació la emulación" y acaba "Pues so denota el Tema que esté sobre esto".

---

<sup>39</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, f. 511r.

<sup>40</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, Inventario de los papeles que había en la escribanía, fs. 512v.-513v.

- 6) Otro pliego todo escrito que parece ser una carta escrita en latín, con dicha respuesta en romance y parece tiene un juicio hecho sobre la hora en que se había de dar un memorial y comienza: “Vide y hice”, y acaba: “Tendrá bien su merced que equivalga nuestro caso”.
- 7) Una respuesta. Parece hecha a alguna consulta judicial que se le hizo y comienza: “Parece tentación curiosa”, y acaba: “Dios grande”.
- 8) Una cuartilla de papel escrita que comienza: “modo fácil de hacer las direcciones”, y acaba en “la primera casa y hecha la resta”.
- 9) Otra cuartilla de papel escrita que comienza: “nació”, y acaba: “sería a las cuatro horas de la tarde y a la vuelta doce nació una niña”, y acaba: “pregúntase si será monja de Santa Clara o Santa Catarina”.
- 10) Un medio pliego con unas figuras escritas en los márgenes y comienza: “pregúntase si es cierto”, y acaba: “para elegir el buen fin de todo”.
- 11) Una cuartilla escrita que comienza: “anotación”, y acaba: “del meridional de México cinco horas y cinco minutos”.
- 12) Una cuartilla escrita rota por el principio comienza: “Primero de mayo a las doce horas y minutos del día me faltó la sortija”, y acaba: “hubo unas huéspedes de quien sospeché”.
- 13) Una cuartilla escrita con una figura, rota dicha cuartilla, que comienza: “según su deminición”, y acaba: “no por él descubierto sino por los que ayudan”.
- 14) Una cuartilla escrita que comienza: “la rresta”, y acaba: “y así salió la misma dirección”.

Y no se hallaron a otros papeles de esta calidad [...]

Ante mi Eugenio de Saravia.<sup>41</sup>

Come stabilito precedentemente, non è obiettivo di questo capitolo prendere in considerazione il dibattito sull'astrologia giudiziaria. Tuttavia, è interessante menzionare brevemente due dei quattordici punti. Ci riferiamo ai punti quattro e cinque dell'inventario in cui si parla rispettivamente di “flores de albumazar” e di “incipit tractatus albumasaxis”. Albumasar altro non è che la traslitterazione al latino di Abū Ma‘shar Ja‘far ibn Muḥammad ibn ‘Umar al-Balkhī, nome del matematico, astronomo e astrologo persiano musulmano, vissuto tra l’ottavo e il nono secolo dopo Cristo.

---

<sup>41</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248. Inventario de los papeles que había en la escribanía, fs. 512v.-513v.

Albumasar scrisse un trattato di astrologia tradotto in latino nel dodicesimo secolo con il nome di *Introductorium in astronomiam*. Anche nella Città del Messico di metà diciassettesimo secolo, quindi, come del resto in Europa, la fonte per praticare l'astrologia era l'astronomo musulmano Albumasar. Gli astrologi novoispani, essendo venuti in possesso di alcune parti del trattato in latino, richiesero l'aiuto del Vasconcelos per tradurre gli scritti di Albumasar allo spagnolo, insegnandogli in cambio quello che già conoscevano dell'astrologia giudiziaria, rendendolo un neofita della materia. Non è difficile pensare che il nostro *mulato*, spinto dalla curiosità e dalla necessità di racimolare del denaro per il proprio sostentamento, si fosse rapidamente appassionato di astrologia giudiziaria, con tutti i rischi che l'esercizio di questa pratica poteva comportare.

Tornando al nostro processo, dopo l'inventario che abbiamo appena visto, all'interno dell'*expediente* troviamo altre quattro testimonianze. La prima di queste, complessivamente la sesta dell'intero processo, venne deposta volontariamente il 9 novembre 1650 dal *Bachiller* Gerónimo de Legorreta, *subdiácono del Valle de Ixtlahuaca* e residente a Città del Messico nei pressi del *barrio de la Misericordia*.<sup>42</sup> La testimonianza del Legorreta coincide in larga parte con quelle rilasciate dai Benítez per quanto concerne le opinioni del Vasconcelos relative all'operato dei tribunali di Cartagena de Indias e di Città del Messico, così come con quanto era stato dichiarato precedentemente a riguardo della situazione politica venutasi a creare per i portoghesi nei viceregni spagnoli in seguito alla sollevazione portoghese e alla conseguente fine dell'unione dinastica dei due regni iberici. A questi punti ormai assodati dal *fiscal* e dagli inquisitori, il Legorreta aggiunse anche il racconto di altri due eventi potenzialmente degni di nota agli occhi dei giudici. In primo luogo, il *bachiller* Legorreta dichiarò che quando il Vasconcelos viveva in una stanza nella casa di Doña Antonia Ramírez nella *calle del Aguila*, tre ragazzi "mozos" che risiedevano nella medesima abitazione gli riferirono di un caso in cui, dato che il Vasconcelos "comunicaba mala amistad a una mujer mestiza [...] la cual velaba muchísimo al dicho Riveros", il nostro *mulato* un giorno

se vio tan apurado e impaciente [...] que llegándose a una estampa [...] de la Virgen Santísima María que estaba en la pared del dicho aposento donde vivían, hablando con la dicha imagen el dicho Gaspar Riveros le dijo estas palabras 'Virgen Santísima

---

<sup>42</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248. Testimonianza di Gerónimo de Legorreta, fs. 514r.-517v.

quitadme de mujer porque sino, voto a Cristo que me han de llevar los diablos', y dio con la mano una gran palmada a la dicha imagen, y dijeron allí los dichos mozos que era un loco.<sup>43</sup>

Inoltre, il Legorreta raccontò che in un'altra occasione il Vasconcelos

le pidió [...] a este declarante unos dineros y le respondió que oirían misa primero y luego tratarían de eso; a que el dicho Riveros respondió que la misa no le había de dar de comer, que le diese el dinero que le pedía, y este declarante se fue a misa, y el dicho Riveros por otra parte."<sup>44</sup>

Entrambi gli episodi rivelano atteggiamenti ambigui da parte di Gaspar. Da un lato osserviamo il *mulato* intento a rivolgere una preghiera alla Vergine Maria raffigurata su di un'icona che teneva appesa alla parete della sua stanza. Il Vasconcelos, adirato dal comportamento di "mala amistad" tenuto nei suoi confronti da parte di una donna *mestiza*, le chiedeva che questa gli facesse la grazia di levargli di torno quella donna, altrimenti avrebbe giurato a Cristo di voler essere preso dal diavolo, terminando la sua preghiera dando una violenta manata all'immagine di Maria, facendo credere loro che fosse a tutti gli effetti un pazzo. Dall'altro lato, il secondo episodio ci rivela che il Vasconcelos stava chiacchierando con il Legorreta quando gli chiese di prestargli una somma di denaro. Il Legorreta gli disse che dopo la messa avrebbero ripreso il discorso, ma il Vasconcelos si rifiutò di accompagnarlo a messa dicendo che l'assistere alla celebrazione eucaristica non gli avrebbe consentito di mangiare come invece avrebbe fatto la quantità di denaro di cui necessitava. Quindi, entrambi i casi sono evidentemente portatori di comportamenti percepiti come minacciosi per l'integrità cristiana sia del Vasconcelos, sia delle persone che questi conosceva, soprattutto a causa dell'influenza negativa che avrebbe potuto emanare con il suo atteggiamento ambiguo.

Una settima testimonianza venne rilasciata volontariamente il 28 novembre 1650 da Cristobál de Padilla, *natural* di Città del Messico, "de oficio gorrero",<sup>45</sup> che viveva nella

---

<sup>43</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, 515r.-515v.

<sup>44</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, 515v.

<sup>45</sup> Cappellaio.



*calle del Reloj* dove si trovava anche la sua bottega.<sup>46</sup> Dopo avere saputo della cattura del Vasconcelos da parte del Sant'Uffizio, il Padilla vi si recò con l'intenzione di raccontare che era trascorso circa un anno e mezzo da quando il *mulato* si era presentato nel suo negozio, e trovandosi in conversazione con Padilla e sua moglie María de Zaragoza, il *mulato* estrasse dalla giacca un foglio di carta nel quale “traía envuelta una lámina de bronce del tamaño de un jeme”<sup>47</sup> per mostrarla ai due conversanti. La cosa interessante e sospettosa da riferire agli inquisitori era il fatto che

en un lado de la dicha lámina, estaba pintada una imagen De nuestra señora la virgen María, que dijo era copia de una señora muy milagrosa que está en la ciudad de Cartagena de las Indias; y al otro lado de la dicha lámina estaba pintado un retrato de una mujer la cual dijo el dicho Gaspar Riveros a este declarante y a la dicha su mujer, que era su dama aquella, que si se parecía a una dama llamada Antonia Flores que este declarante y la dicha su mujer conocen y sabían que el dicho Riveros trataba con ella en mala amistad, y le respondieron que no se parecía tal, y el dicho Riveros respondió que por haberla retratado el pintor en Campeche sin verla no se le parecía, y la dicha mujer de este declarante le dijo al dicho Riveros que como traía aquella indecencia allí, trayendo pintada su dama en la misma lamina que estaba retratada la Virgen Santísima, la traía en el pecho, a que el dicho Riveros respondió que por traer la Virgen Santísima en aquella lámina la traía en el pecho; y que en había y a ver de allí la dicha dama.<sup>48</sup>

Padilla e la sua consorte erano rimasti fortemente scandalizzati dal fatto che il Vasconcelos possedesse una lamina di bronzo della dimensione di un palmo della mano con l'immagine dipinta della Vergine Maria e dall'altro lato il ritratto di una *dama* chiamata Antonia Flores, di cui il *mulato* presumibilmente era innamorato. Vasconcelos aveva fatto dipingere il volto della donna a un pittore nella città di Campeche, che però lo aveva ritratto a partire dalla sola descrizione che questi gli aveva fornito. Tra l'altro, è probabile che questa donna fosse la stessa a cui il Vasconcelos anelava quando scrisse il componimento poetico che è stato posto come citazione all'inizio di questo capitolo.

---

<sup>46</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248. Testimonianza di Cristobál de Padilla, fs. 518r.-520r.

<sup>47</sup> Un *jeme*, ovvero un palmo, misura circa 12 centimetri.

<sup>48</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, f. 518v.

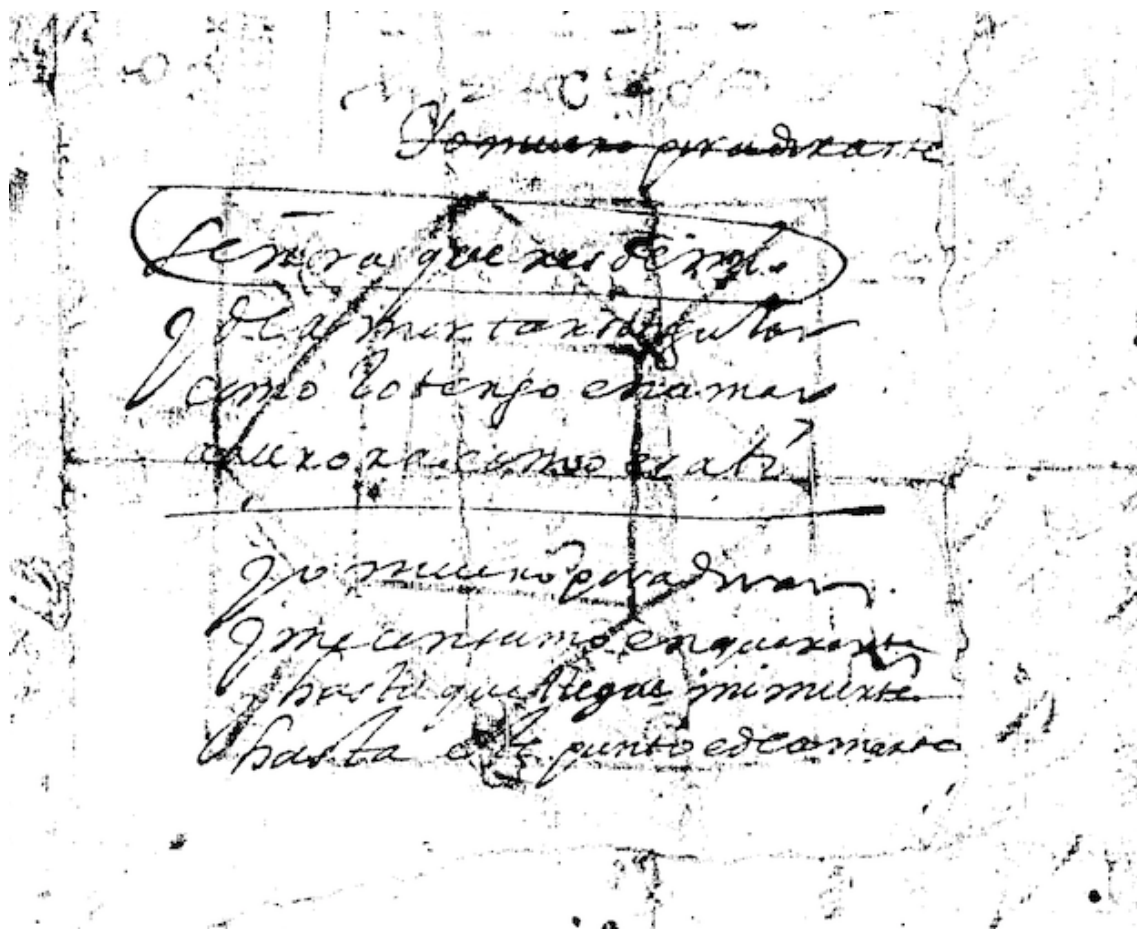


Figura 28. AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248. “Yo muero por adorarte”. Componimento poetico di Gaspar Riveros Vasconcelos, f. 600bv.

Oltre ad aver notato che il volto ritratto sulla lamina non ricordava affatto quello di Antonia Flores, Padilla e María erano sconvolti dal fatto che il Vasconcelos recasse con sé una tale “indecencia” proprio nel retro di un’immagine della Vergine. Questo indicava un’evidente carenza di rispetto nei confronti della madre di Dio, e come tale non faceva altro che alimentare i sospetti della *mala cristiandad* del Vasconcelos, che, come abbiamo già visto nei capitoli precedenti, era a tutti gli effetti la base necessaria per l’identificazione di appartenenza a una *mala raza*. Nel fascicolo processuale, alla testimonianza di Cristobál de Padilla segue poi quella di sua moglie María de Zaragoza, *natural* e *vecina* di Città del Messico.<sup>49</sup> Grazie alla sua deposizione scopriamo qualcosa di più sulla figura di Francisca Flores, ovvero una “mujer [...] que le parece, mestiza, o

<sup>49</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, Testimonianza di María de Zaragoza, fs. 520r.-522v.

morisca aunque ella decía era española.”<sup>50</sup> Questa frase non fa altro che rendere esplicita la trasformazione in atto verso categorizzazioni sempre più stratificate e ambigue della popolazione novoispana in funzione della creazione del successivo sistema di caste. Il disordine e la sovrapposizione di etichette identificative, quindi, non era solo frutto e risultato dell’incapacità di trovare distinzioni chiare e nitide da parte dei funzionari dell’amministrazione coloniale, ma era anche diffusa tra la popolazione, come in piccola parte dimostra la difficoltà di María de Zaragoza nello stabilire se Francisca Flores, che si riteneva spagnola, fosse *mestiza* o *morisca*. Il ritratto sulla lamina di bronzo era quello di una “dama muy hermosa” e secondo María “no se le aparecía nada al original.”<sup>51</sup> María e suo marito intimarono al Vasconcelos di porre rimedio a quell’indecenza, il quale in risposta gli disse che avrebbe provveduto a fare limare la lamina per cancellare il ritratto. Tuttavia, ci informa María, trascorsi alcuni giorni e incontrato nuovamente il *mulato* che era passato dalla bottega per acquistare una libbra di cioccolato, chiedendogli di mostrarle la lamina, notò che questa portava ancora il volto di Francisca Flores. Il Vasconcelos aveva in tal modo disatteso la promessa fatta ai due coniugi, creando loro grandi scrupoli e turbamenti. Una nona testimonianza fu rilasciata il 26 novembre 1650 da una donna di nome Catalina de Medina, *natural de las minas de Pachuca* e *vecina* di Città del Messico residente nella *calle del Correo Mayor en las casas de Cristobál de Barrientos*.<sup>52</sup> Catalina fu chiamata dagli inquisitori a testimoniare perché María de Zaragoza le aveva mostrato la lamina di bronzo del Vasconcelos. Secondo Catalina il ritratto “de ninguna manera se le parecía, porque la dicha Francisca Flores es mestiza, o morisca, no tan blanca, ni tan bien aderezada como estaba la dama del dicho retrato.”<sup>53</sup> Catalina aggiunse anche che secondo lei “Riveros era un perro [...] que por jactarse decía que era aquel retrato de su dama, que no debía de ser la dicha lamina suya, sino que como estuvo en la Veracruz y hubo tantas muertes con la peste, se la debió de hurtar a algún Portugués judío que son embusteros.”<sup>54</sup> Catalina, come del resto anche María, non riconosceva quindi il volto di Francisca Flores nel ritratto sulla lamina perché, pur non sapendo con certezza se questa

---

<sup>50</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, f. 520v.

<sup>51</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, f. 521r.

<sup>52</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, Testimonianza di Catalina de Medina, fs. 522v.-524v.

<sup>53</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, f. 523v.

<sup>54</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, f. 523v.

fosse *mestiza* o *morisca*, di certo non era così bianca e aggraziata come la donna del ritratto. Catalina definiva il Vasconcelos con l'epiteto dispregiativo *perro* dicendo che per vantarsi della bellezza della sua innamorata andava in giro mostrando il ritratto di una donna così *hermosa*. Suggerì quindi l'idea che il Vasconcelos avesse rubato quella lamina a uno dei portoghesi ebrei *crístianos nuevos*, definiti bugiardi in linea di continuità con quanto stabilito da Covarrubias nel *Tesoro*, che doveva essere morto di peste quando il *mulato* era transitato dalla città di Veracruz. Ancora una volta, quindi, veniva fatto risaltare lo stretto legame tra il Vasconcelos e la comunità portoghese residente in Nuova Spagna, evidentemente mal gradita alla maggioranza degli abitanti novoispani. Anche la decima e ultima testimonianza verteva sulla lamina di bronzo e venne rilasciata tardivamente rispetto alle precedenti, il 25 gennaio 1651, esattamente una decina di giorni prima dell'emissione della sentenza finale e della conclusione formale del processo.<sup>55</sup> Venne rilasciata dal *bachiller* Joseph de Acosta, *natural* e *vecino* di Città del Messico il quale raccontò agli inquisitori che il Vasconcelos circa dieci mesi prima gli aveva consegnato una lamina di bronzo con il ritratto di una donna e dall'altro lato della Vergine Maria affinché “la amartelase con dicho retrato.”<sup>56</sup> Così mostrò la lamina agli inquisitori che finalmente poterono osservarla coi loro occhi e rendersi conto che effettivamente questa presentava il ritratto di una donna “vestida conforme que usa por las mujeres profanas.”<sup>57</sup> Lo stesso Vasconcelos, trascinato in udienza dalla cella in cui era rinchiuso, confermò che quella era la sua lamina e che lui stesso l'aveva consegnata a Joseph de Acosta perché provvedesse a eliminare il ritratto.<sup>58</sup>

Le dieci testimonianze che abbiamo esaminato vennero a creare le basi su cui istruire il processo e preparare i punti dell'accusa formale nei confronti del nostro *mulato*. Osservando le udienze in cui Gaspar comparve nuovamente in prima persona dinanzi agli inquisitori per rispondere all'*acusación*, nel prossimo paragrafo andremo a ricostruire il

---

<sup>55</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, Testimonianza di Joseph de Acosta, fs. 646r.-647r.

<sup>56</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, f. 646r.

<sup>57</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, f. 646v.

<sup>58</sup> Sarebbe anche interessante analizzare ulteriormente il modo in cui fosse vestita la donna ritratta sulla lamina, presentata dagli inquisitori come “profana”, proprio perché vestita con abiti non consentiti dalle leggi suntuarie o se fosse stata definita tale proprio perché raffigurata dietro l'immagine della Vergine Maria e quindi necessariamente profana in uno spazio sacro non riservato ad altri generi di raffigurazioni.

concetto di razza come emerge dalla soggettività del Vasconcelos, compatibilmente con le informazioni disponibili nelle sue dichiarazioni e con quegli elementi di *mala cristiandad* evidenziati nelle deposizioni che abbiamo appena visto.

### 6.3 *L'accusa del fiscal: una «mala raza de sangre infecta»?*

La mattina del 7 novembre 1650 il Vasconcelos comparve nuovamente dinanzi agli inquisitori per una seconda udienza richiesta di sua volontà.<sup>59</sup> Durante questa deposizione, il nostro *mulato* raccontò alcuni episodi relativi alla pratica dell'astrologia giudiziaria: è evidente che Gaspar dall'andamento della prima udienza aveva intuito che in questa fase del processo quello che interessava maggiormente agli inquisitori era proprio la diffusione e il suo coinvolgimento nell'astrologia, motivo per cui cercò di declinare i sospetti mostrando la volontà di chiarire tutti i fatti per i quali poteva essere incriminato. La mattina del giorno seguente, 8 novembre 1650, venne nuovamente introdotto di sua volontà nella sala delle udienze davanti ai giudici.<sup>60</sup> Durante questa breve deposizione aggiunse ulteriori dettagli relativi agli episodi dell'astrologia giudiziaria che si era dimenticato di raccontare il giorno precedente, rivelando una serie di nomi potenzialmente utili agli inquisitori nel tentativo di ricreare il network di astrologi operativi a Città del Messico.

In seguito, il Vasconcelos ricevette la seconda ammonizione con la quale gli inquisitori gli intimavano che

recorriese su memoria y descargase su conciencia diciendo enteramente verdad de todo lo que hubiese hecho o dicho o visto hacer decir a otras personas que fuese o pareciese ser en ofensa [...] contra el Recto y libre ejercicio de el Santo Oficio sin encubrir de si ni de ellos cosa alguna ni levantar a si ni a otro falso testimonio.<sup>61</sup>

A questa ammonizione il nostro *mulato* rispose che non aveva sentito nessuna persona parlare male del Sant'Uffizio, se non una volta un tale Matías Rodríguez de Olivera il

---

<sup>59</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248. Segunda audiencia pedida de su voluntad, fs. 529v.-532v.

<sup>60</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248. Tercera audiencia pedida de su voluntad, fs. 533r.-534r.

<sup>61</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248. Segunda amonestación, fs. 534r.-534v.

quale aveva proferito queste parole “justicia de Dios sobre estos señores que no me hacen justicia.”<sup>62</sup> La mattina del 28 novembre 1650, il Vasconcelos comparve ancora una volta volontariamente dinanzi agli inquisitori per riferire loro alcune nuove confessioni.<sup>63</sup> Erano passate ben tre settimane di prigionia dall’ultima udienza. Evidentemente il nostro *mulato* aveva capito che se non avesse iniziato a collaborare con gli inquisitori, confessando le calunnie contro il Sant’Uffizio, le cose sarebbero ulteriormente peggiorate, con la possibilità di finire nella temuta *camara de tormentos*. Decise così di presentarsi in udienza per confessare che si era ricordato “que ha contado algunos cuentos que ha oído a algunas personas.”<sup>64</sup> In particolare, il Vasconcelos riferì che prima di essere arrestato dal Sant’Uffizio aveva sentito un tale Juan Baptista de Acosta, che viveva nel *barrio de san Juan*, raccontare che l’Inquisizione di Lisbona aveva messo al rogo un canonico della cattedrale di Coimbra di nome Bartolomé de Carvalho per non avere confessato di essere ebreo.<sup>65</sup> Gaspar raccontò anche che Sebastián Váez de Acevedo gli aveva detto

en algunas ocasiones que él no era judío ni estaba circuncidado y que era tema que los señores inquisidores le tenían, y que si él fuera judío, no hubiera salido de Lisboa como salió por General de dos Navíos Capitana y Almiranta que iban a Angola, y que para que este declarante echara de ver que no era judío ni estaba circuncidado, llevó a este confesante a la luz de una ventana del aposento en que estaba el dicho Sebastián Váez y sacando sus partes vergonzosas se las mostró a este confesante, y le dijo que mirase como no estaba circuncidado, y este confesante volvió el rostro y no le quiso ver, y le dijo, el dicho Sebastián Váez, a este confesante que los señores inquisidores le habían mandado ver si estaba circuncidado. Y esto mismo demostrar sus partes vergonzosas lo hacía el dicho Sebastián Váez con otras personas como es a un Don Nicolás Coronado que vivía en el dicho aposento, según le dijo a este

---

<sup>62</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, f. 534v.

<sup>63</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248. Cuarta audiencia pedida de su voluntad, fs. 535r.-537r.

<sup>64</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, f. 535r.

<sup>65</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, f. 535r.-535v.

confesante una mulata que vivía en el hospital de Nuestra Señora donde vivía el dicho Sebastián Vázquez que no sabe este confesante como se llama la dicha mulata.<sup>66</sup>

In questo racconto il Vasconcelos fornì un'immagine nitida di Sebastián Vázquez de Acevedo, alle prese con l'accusa di essere ebreo, in cui mostrava le sue "partes vergonzosas" a diverse persone – il Vasconcelos, una donna *mulata*, un tale Nicolás Coronado – per dimostrare che non era circonciso, evidente segno di appartenenza alla religione ebraica. Acevedo gli aveva anche confessato che se fosse stato ebreo non sarebbe mai partito da Lisbona come ammiraglio di due navi dirette verso l'Angola, perché non gli sarebbe stato conferito l'incarico o dato il permesso di viaggiare. Il Vasconcelos aggiungeva anche che aveva raccontato tutte le "disparates" di Acevedo a Bartolomé Benítez e che erano almeno tre o quattro mesi che non si recava a visitare Sebastián Vázquez de Acevedo. Il nostro *mulato* raccontò anche che, una volta giunto a Città del Messico, non era entrato in contatto con Acevedo e il resto della comunità portoghese della capitale novoispana fino a quando questi lo portarono alla fiera di Miahuatlán. In seguito a questi eventi, stando al racconto del Vasconcelos, entrò nuovamente in gioco "su tío Gaspar Riveros que esta en la Habana." Lo zio, saputo che il nipote "comunicaba al dicho Sebastián Vázquez, y a Olivera, y a los demás, alzó la mano [...] de hacer bien y socorrerlo como lo sabe Don Julián de Balcázar alcalde de Corte."<sup>67</sup> Questo passaggio del racconto è particolarmente interessante perché ci permette di stabilire che il Vasconcelos e lo zio erano effettivamente in contatto per corrispondenza postale. È altamente improbabile che la comunità portoghese di Città del Messico avesse obbligato il Vasconcelos a partire per Miahuatlán per curare gli interessi commerciali di Sebastián Vázquez de Acevedo, mentre è molto più plausibile che fu il Vasconcelos stesso a stringere rapporti con i portoghesi della Nuova Spagna. Verosimilmente, nella situazione in cui si trovava il nostro *mulato*, incarcerato e inquisito dal Sant'Uffizio, stava tentando di smarcarsi dall'accusa di essere *cristiano nuevo* e di sfuggire così a un giudizio e a una condanna ben più grave rispetto a quella che avrebbe subito per il solo reato-peccato di astrologia giudiziaria. Il passaggio precedente, tuttavia, se ripulito dalla coltre della paura inquisitoriale che contraddistingue le deposizioni del Vasconcelos, rafforza l'ipotesi

---

<sup>66</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, f. 535v.-536r.

<sup>67</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 536v.

precedentemente espressa che il nostro *mulato* fosse partito dall'Havana dietro l'esplicito ordine dello zio di tentare di stabilire una connessione con la comunità portoghese novoispana, rappresentata principalmente dal potere commerciale di Sebastián Vázquez de Acevedo.

La mattina del 1° dicembre 1650 Gaspar Riveros Vasconcelos venne chiamato in udienza per la sesta volta dagli inquisitori.<sup>68</sup> In questa interrogazione ancora una volta il Vasconcelos cercò di smarcarsi dallo stretto legame con Sebastián Vázquez de Acevedo che ormai gli inquisitori avevano probabilmente individuato. Raccontò così tutta una serie di episodi che ne mettevano in luce il suo essere un vero e proprio *cristiano nuevo* nel tentativo di acquistare l'abito di Calatrava e di Alcántara per sé e per il fratello Antonio tramite l'invio in Spagna di un suo agente commerciale.<sup>69</sup> Vasconcelos riferì anche quanto aveva visto fare ad Acevedo in occasione di un *pleito* avuto con la moglie affinché si procedesse al divorzio. Il mercante portoghese aveva calunniato il Sant'Uffizio in seguito al rifiuto di procedere con il divorzio dicendo le seguenti parole

Justicia de Dios, sobre los perros enemigos de Dios, que mandaban imprimir tales disparates de un hombre noble, y caballero, y que su información no era falsa que ante el Papa había de pedir todos sus agravios, porque era Padre Santo, y no el Arzobispo, e Inquisidores, porque no entendían la cesión del Concilio Tridentino, y que por eso su mujer no hacía vida maridable con él, porque había costado la sentencia tres mil pesos, y que tres mil diablos, los llevasen a todos.<sup>70</sup>

Screditando e mettendo in cattiva luce Sebastián Vázquez de Acevedo – che, ricordiamo, era già stato processato dal tribunale inquisitoriale – il Vasconcelos cercava di allontanarsi sempre più dall'accusa di essere giudaizzante. Anche al termine di quest'udienza, infatti, affermava che “estos y otros disparates le oyó decir y los refería” il nostro *mulato* “haciendo burla de él.”<sup>71</sup> Alla fine della sua deposizione, gli inquisitori procedettero con la terza ammonizione al termine della quale informarono il Vasconcelos che il *promotor*

---

<sup>68</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248. Sexta audiencia, fs. 537r.-540r.

<sup>69</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 537v.

<sup>70</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 539r.

<sup>71</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 539r.-539v.



*fiscal* del Sant’Uffizio<sup>72</sup> sarebbe comparso in udienza per presentare l’accusa formale contro di lui.<sup>73</sup> La *acusación* criminale constava di ben ventisei capi d’imputazione ai quali il Vasconcelos avrebbe dovuto rispondere. I primi otto punti erano legati alle pratiche dell’astrologia giudiziaria, le quali furono pubbliche “entre muchas personas que se maravillaron del caso, que como se deja entender y atentas sustancias no pudo dejar de intervenir pacto con el demonio para las tantas particularidades en caso que estaba por su poder.”<sup>74</sup> I capitoli nove e dieci dell’accusa si riferivano alla *mala cristiandad* del Vasconcelos. Il *fiscal*, infatti, riportava che

añadiendo delitos a delitos y culpas a culpas [...] de todo su corazón y el temor de Dios Nuestro Señor y procurando con su mala vida, y mal ejemplo escandalizar los ánimos católicos lo ha procurado hacer en cuando ha estado de su parte, pues entrando de ordinario en cierta casa de esta ciudad, nunca los dueños de ella ni otras personas qua allí se hallaban le han oído decir lo que es tan asentado entre los fieles católicos, y costumbre tan piadosa y practicada, como el decir en semejantes ocasiones [...] ayude Dios a Vuestra Merced, en ocasiones que tal vez estornudaban ciertas personas [...] ni estornudando el dicho Riveros sin santiguarse [...] lo cual todo causó escandalo.<sup>75</sup>

Dai capi d’accusa che abbiamo appena letto possiamo osservare quello che avevamo precedentemente già enunciato. Il non utilizzo delle formule di saluto convenzionali e delle formule di cortesia nel caso di starnuti, che erano “costumbre tan piadosa y practicada”, diveniva un atteggiamento che causava grande scandalo e scrupolo nelle menti e nelle anime dei buoni cattolici. Tali mancanze non solo non erano consentite dall’Inquisizione, ma soprattutto funzionavano come spie per la possibile potenziale presenza di una *mala raza*. Probabilmente il capo d’imputazione successivo, il numero undici, è quello più interessante per il dibattito relativo al concetto di razza. Il *Licenciado*

---

<sup>72</sup> Nel frattempo, l’incarico di *promotor fiscal* era stato assegnato al segretario Licenciado Tomás López de Erenchún, che aveva preso il posto come supplente del Doctor Don Antonio de Gaviola, il quale era *fiscal* al tempo della prima istruzione del processo inquisitoriale contro Gaspar Riveros Vasconcelos.

<sup>73</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248. Acusación del promotor fiscal, fs. 541r.-547r.

<sup>74</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 541v.

<sup>75</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, fs. 543r.-543v.

Tomás López de Erenchún riportava infatti che “no pudiendo encubrir la mala Raza de sangre infecta” Gaspar Riveros “en muchas ocasiones se ha conolido y lastimado de algunas personas, que han estado presas y salidas de este Santo Oficio y de sus cárceles secretas, y en particular de un penitenciado, el cual en las ocasiones que se ofrecían se lastimaba mucho de él.”<sup>76</sup> Le testimonianze che avevano insistito sulla stretta vicinanza del Vasconcelos con la comunità portoghese di Città del Messico e soprattutto sulla comunanza con Sebastián Váez de Acevedo avevano ottenuto il loro scopo, scatenando l'accusa più infamante: agli occhi degli inquisitori il Vasconcelos apparteneva a tutti gli effetti a una *mala raza de sangre infecta*.

q. No pudiendo encubrir la mala Raza de sangre infecta, q. es  
 tiene el dho. Gaspar Riveros, en muchas ocasiones se ha conolido  
 lastimado de algunas personas, q. han estado presas y salidas de  
 ofo. De sus cárceles secretas. En particular de un penitenciado  
 qual en las ocasiones q. se ofrecian se lastimaba mucho de  
 tien de cierta persona q. se aparta de se me ante Comunion  
 porq. no se le podia pegar con buena, el dho. Riveros responde  
 No le haia de desamparar. q. si como el Notemia haia  
 Cuiera le haia de aguardar. (segundo lo como dixio por el  
 Intencionado de quien seataban).

Figura 29. AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 543v. Capítulo 11 dell'accusa del promotor fiscal. "No pudiendo encubrir la mala raza de sangre infecta".

I capitoli successivi, dal dodicesimo al diciassettesimo, sono tutti relativi all'accusa di calunnie nei confronti dell'operato dei tribunali americani del Sant'Uffizio, riprendendo in larga parte tutto quello che i testimoni avevano dichiarato nel corso delle loro deposizioni contro il Vasconcelos. Il diciottesimo capitolo, invece, tornava ancora una volta sulla questione della razza e del sangue. Il *fiscal*, infatti, scriveva che

<sup>76</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 543v.

como el animo depravado del dicho Gaspar Rivero, y su natura y sangre le inclinan y llevan, así que es de presumir que es de nación hebrea; así lo muestra, y ha dado a entender holgándose de algunos buenos sucesos de los judfos hebreos, y pesándole cuando son al contrario.<sup>77</sup>

Il presente capo d'accusa rivela che l'appartenenza alla "nazione ebrea" del Vasconcelos, dimostrata dal fatto che il *mulato* gioisse dei buoni successi dei portoghesi ebrei o al contrario si dispiacesse nel caso di loro fallimenti, era percepita dall'Inquisizione come inscritta nella sua natura e nel suo sangue infetto. La sua *mala raza* di discendenza genealogica da parte paterna portava di conseguenza il suo animo a essere "depravado". Questa depravazione, quindi, a sua volta si manifestava in molteplici modi: da un lato nell'attuazione di gesti moralmente inaccettabili per un buon cristiano, come lo erano il contravvenire le norme di buona educazione cristiana; dall'altro lato la presa di posizione a difesa dei *judeoconvertos* già processati dal Sant'Uffizio e le conseguenti calunnie nei confronti degli inquisitori stessi. Quest'ultima era resa evidente altresì nell'accusa al tribunale di istruire dei veri e propri processi politici in funzione della situazione socio-politica interna alla penisola iberica derivante dalla sollevazione portoghese contro la corona spagnola. Erano due facce della stessa medaglia che portavano il *promotor fiscal* ad una sola conclusione: l'ineludibile presenza di una *mala raza de sangre infecta*. Il diciannovesimo capitolo, del resto, continuava a ribadire quanto espresso sopra in relazione al suo animo depravato che lo faceva persistere "en el rancor, odio, y aborrecimiento que el dicho Riveros tiene a las causas del Santo Oficio sindicando el justo y recto modo de proceder en el."<sup>78</sup> I capi d'accusa successivi riprendevano gli altri sospetti che erano stati depositati agli inquisitori durante il rilascio delle varie testimonianze. Dalla questione dell'utilizzo dello strumento della tortura da parte del tribunale inquisitoriale, al caso della confessione della donna presso un frate gesuita scavalcando così l'autorità del Sant'Uffizio, passando dai sospetti scaturiti dal non rispettare le norme alimentari consumando carne nei periodi proibiti. I capitoli ventitré e ventiquattro si riferivano invece all'indecenza scatenata dalla lamina di bronzo che tanti scrupoli e grande scandalo aveva creato nei cuori dei buoni cristiani. Nel venticinquesimo

---

<sup>77</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 545r.

<sup>78</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, f. 545r.

capo d'accusa il *fiscal* sosteneva ancora una volta che l'uso di parole "tan escandalosas y temerarias" dimostravano da parte del Vasconcelos "un modo de proceder en sus cosas por judío, o, por lo menos, por las sospechas de serlo."<sup>79</sup> Infine, il ventiseiesimo e ultimo capitolo dell'*acusación* stabiliva che Gaspar "prosiguiendo [...] en la libertad y conciencia con que ha procedido pospuesto el temor de Dios y confirmándose con la opinión errónea y reprobada de que se debe presumir" aveva commesso il grave peccato di incesto che "como es sin duda le parecería, lo [pudo hacer] siguiendo en esto la opinión de muchos herejes enemigos de nuestra santa fe católica en que se demuestra la depravad del dicho Riveros."<sup>80</sup> Terminava così l'accusa di Tomás López de Erenchún nei confronti del Vasconcelos "sospechoso en la fe", il quale sarebbe stato sottoposto a "cuestión de tormento" nel caso in cui i capi d'imputazione formali non fossero stati in grado di stabilire una forma di giustizia inquisitoriale soddisfacente. In seguito alla presentazione del *fiscal* il Vasconcelos fu chiamato a ribattere punto su punto dietro la formalizzazione di un nuovo giuramento.<sup>81</sup> Il *mulato* rispose che era un "fiel y católico cristiano, y cree en el misterio de la Santísima Trinidad, y en Jesús Cristo nuestro Señor, y en todo aquello que cree, tiene, predica y enseña nuestra santa Madre Iglesia Católica Romana"<sup>82</sup> e che non aveva fatto uso in alcun modo di pratiche di astrologia giudiziaria per fini malvagi che comprendessero l'aver stretto un patto con il demonio. Le successive dichiarazioni sono un fiume in piena in funzione di un disperato tentativo di difesa dall'accusa di essere un astrologo: leggendole rapidamente si può quasi percepire l'affanno che aveva colto il nostro Vasconcelos, evidente nell'asserzione che "está firme en la santa fe católica [...] y que si hubiera alcanzado él que fuese [...] prohibido el usar de estas cosas por ningun modo ni manera, ni por ningun interés [...] se hubiera metido en ello, y que siempre ha reverenciado al Santo Oficio [...] y a los señores jueces y ministros."<sup>83</sup> In risposta ai singoli capitoli, il Vasconcelos rifiutava categoricamente le accuse contenute nei primi cinque punti classificandoli come "mentira"; al sesto punto ribadiva che il suo coinvolgimento nell'astrologia "de ninguna manera fue con pacto del demonio porque es

---

<sup>79</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, f. 546v.

<sup>80</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, f. 546v.

<sup>81</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248. Respuesta a las acusaciones, fs. 547r.-555r.

<sup>82</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248, f. 457v.

<sup>83</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 458v.

fiel y católico cristiano, y no se había de querer valer del enemigo del género humano”<sup>84</sup> mentre il resto dell'accusa era “mentira y falso testimonio” proveniente da suoi nemici. Nel capitolo relativo ai saluti cristiani, il Vasconcelos rispose che lui era una persona che “tenía de costumbre decir Alabado sea el santísimo sacramento.”<sup>85</sup> In seguito, l'udienza venne sospesa dato che la giornata volgeva al termine, motivo per cui la risposta all'accusa fu ripresa la mattina del giorno successivo, 2 dicembre 1650. Il Vasconcelos dichiarò che quanto aveva raccontato in relazione ai fatti che vedevano coinvolta l'Inquisizione di Cartagena de Indias lo aveva sentito dire al portoghese Luis de Olivera, anch'egli precedentemente processato dal Sant'Uffizio novoispano. In risposta al diciottesimo capitolo, il nostro *mulato* affermava che

no es de la nación hebrea, por ser hermano de su Padre Gaspar Riveros caballero del habito de Cristo [...] y le tuvo en su casa tiempo de diez años alimentándole, y consta de una declaración por escrito hecha por el dicho Gaspar Riveros su tío ante escribano, en que certifica ser este confesante su sobrino, hijo de su hermano Manuel Riveros, y de cartas que el dicho Gaspar Riveros ha escrito a esta Ciudad a Don Juan de Balcázar alcalde de esta corte, como lo declarará si conviniese; y así mismo el padre Eugenio de Losa y el padre Francisco de Florencia, y el padre Diego de Mirando, y el padre Juan de Anver de la Compañía de Jesús, que se criaron con este confesante en la Habana y vieron como le tenía en su casa y reconocía por sobrino el dicho Gaspar Riveros.<sup>86</sup>

Ancora una volta, lo zio Gaspar Riveros veniva utilizzato dal Vasconcelos come garante per la sua cristianità e la sua incolumità nel difficile contesto novoispano. Il nostro *mulato*, infatti, aveva affermato di possedere una dichiarazione scritta dallo zio che certificava il legame familiare con il nipote, assicurando così la sua condizione di uomo libero e cristiano. Inoltre, il Vasconcelos reclamava una discendenza paterna di *cristianos viejos* sino al nonno Gaspar Riveros. Il *mulato*, infatti, assicurava agli inquisitori che a Città del Messico risiedevano quattro portoghesi di nome Don Jorge Bocarro, Don Joseph Bocarro, un loro cugino Don Matéo, e un tale Francisco Galban

---

<sup>84</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 459r.

<sup>85</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 550r.

<sup>86</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 552v.-553r.

los cuales podrán decir y declarar lo que han sabido y oído de Gaspar Riveros padre de Manuel Riveros su padre, y como fue del habito de Cristo, y que defendió en Tánger con las armas la santa fe católica él y sus hijos, y fue cautivo cuatro veces de los moros, y que su Majestad en remuneración por sus servicios le dio cinco hábitos de Cristo, para los de su parentela, y como fue hombre noble y cristiano viejo.<sup>87</sup>

Nuovamente Gaspar buscaba de proveer cada especie de detalle para que pudiese ser retirada la acusación de ser judaizante por su descendencia portuguesa del lado paterno de la familia, asegurando la presencia de personas en grado de garantizar su linaje de *cristiano viejo*. Finalmente, el Vasconcelos declaró que “como miserable ha caído en otras muchas flaquezas y sensualidad de la gravedad del incesto, que tiene ya confesado” e que se había hecho uso de la astrología era totalmente “con aquella ignorancia que se dijo entender de un principiante que tuvo por cierto le era lícito, o por lo menos que no era tan malo como se le ha significado en este santo tribunal.”<sup>88</sup> Después de haber solicitado humildemente que fuera juzgado con misericordia, le fue asignado un abogado de oficio, el Doctor Juan García de Palacios. El 5 de diciembre de 1650 se publicó finalmente el testimonio<sup>89</sup> al que siguió inmediatamente la respuesta del Vasconcelos con una serie de nuevas informaciones interesantes.<sup>90</sup> Veamos brevemente los rasgos más importantes de las declaraciones de nuestro *mulato*. En las primeras páginas de su respuesta el Vasconcelos repasaba todos los sucesos denunciados confirmando lo que ya había confesado anteriormente, rechazando nuevamente la mayoría de las acusaciones de astrología y de calumnias contra el Sant’Uffizio. Afirmó que cuando se encontraba en casa de Bartolomé Benítez Palomino para dar clases de gramática a sus hijos, el padre “le salía a estas cosas y [...] se veía obligado a en conversación por el cual no tenía en otras partes de estas materias a decir mil boberías” agregando también que el Benítez Palomino era “un hombre, que aunque zapatero y gana su comer a trabajar, de tan mala naturaleza y curioso que todo cuanto ve y dicen lo escribe en unos cartapacios”<sup>91</sup> al punto tal que “eran muchísimas las materias y cosas de que trataba [...] como muy hablador, sin dejar

---

<sup>87</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 553r.-553v.

<sup>88</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 554v.-555r.

<sup>89</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248. Publicación de testigos, fs. 558r.-576r.

<sup>90</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435 II, exp. 248. Respuesta a la publicación de los testigos, fs. 576r.-587r.

<sup>91</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 580v.

navegaciones, ni historias” giungendo infine a coinvolgere il nostro *mulato* “en todas sus platicas, aunque fuesen disparates.”<sup>92</sup> Nella sua bottega, infatti, il Benítez Palomino lo “provocaba con preguntas y argumentos que parece le tentaba el demonio.”<sup>93</sup> Ancora una volta la figura del *maestro zapatero*, con il suo quaderno in cui si appuntava tutti i comportamenti sospetti di *mala cristiandad*, rivela la natura dell’utilizzo del tribunale inquisitoriale come strumento di disciplinamento sociale estremamente diffuso tra la popolazione. Nel capitolo successivo il Vasconcelos confermava di sapere parlare alcune “lenguas de los negros” e in particolare quella che è la più generale, ovvero la “lengua Angola”. Ribadiva inoltre che non era ebreo perché “en Ceuta había judería, pero no en Tánger porque no la hay allí.”<sup>94</sup> Questo passaggio tradisce nuovamente il tentativo di scagionarsi dall’accusa di essere giudaizzante, e contestualmente rende esplicita la sua perfetta conoscenza del dibattito sulla posizione sociale dei *cristianos nuevos* così come dei luoghi della diaspora degli ebrei nel mondo iberico. Rispondendo alle accuse mossegli dai figli del Benítez si difendeva dicendo che erano “unos hombres barbaros que lo que oyeron decir a este confesante ni lo entendieron ni lo saben referir, sino es, vistiéndolo de los colores de su malicia.”<sup>95</sup> Vasconcelos smascherava il sentimento anti-portoghese diffuso nel mondo spagnolo, affermando che “como un hombre es portugués todo cuanto lo echan a mala parte, aunque sea católico cristiano, como lo es este confesante.”<sup>96</sup> È interessante che, nonostante fosse un *mulato*, il Vasconcelos si considerasse un uomo portoghese. Una delle ultime risposte che forniva è particolarmente degna di nota. L’immagine che ci regala è emotivamente intensa e rivela tutta la carica di paura e di tensione accumulata dal Vasconcelos durante la prigionia nel carcere inquisitoriale. Accusato ancora una volta di non essere un buon cristiano rispose che in realtà portava sempre con sé il suo rosario e, alla presenza del notaio Bartolomé de Galdiano, “le sacó de la faldriquera [...] y se le mostró al dicho señor Inquisidor en señal de que siempre le había traído” e il suo viso era ricoperto da “muchas lagrimas” scatenate dal “ver que se

---

<sup>92</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, fs. 581r.-581v.

<sup>93</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 585r.

<sup>94</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 581r.

<sup>95</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 582r.

<sup>96</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, fs. 585v.-586r.

le impusiese esta falsedad.”<sup>97</sup> Evidentemente, la pressione psicologica cui era stato sottoposto era tale da indurlo a scoppiare in lacrime dinanzi agli inquisitori. L’immagine rivela tutta l’umanità del Vasconcelos che, intento a sfruttare la sua fine intelligenza e arguzia per ottenere una condanna benevola dal Sant’Uffizio, venne infine travolto dalla carica emotiva iniziando a piangere, probabilmente a causa della paura della pena cui sarebbe stato sottoposto.

A causa delle imminenti festività natalizie il processo subì un rallentamento, e il Vasconcelos trascorse circa un mese all’interno della propria cella fino a quando non richiese di essere ricevuto in udienza la mattina del 9 gennaio 1651.<sup>98</sup> Durante questa deposizione, il *mulato* confessò di aver preso parte ad alcuni degli episodi di astrologia giudiziaria che invece precedentemente durante la risposta all’*acusación* aveva definito bugie e false testimonianze. Queste nuove dichiarazioni, tuttavia, non rivelano ulteriori elementi utili ai nostri fini. Lo fa invece l’ultima udienza del procedimento inquisitoriale, che avvenne il 18 gennaio 1651.<sup>99</sup> Dopo aver aggiunto ancora altri dettagli relativi alle pratiche dell’astrologia giudiziaria che lo avevano visto coinvolto nel cercare di predire chi sarebbe stato il nuovo arcivescovo della Nuova Spagna o quando sarebbero giunte le flotte nei porti delle coste messicane, gli inquisitori incaricarono l’avvocato Don Juan Garcia de Palacios di discutere con l’imputato della pubblicazione dei testimoni e delle risposte che a questa il Vasconcelos aveva fornito. Inoltre, i giudici riassunsero l’intero processo in tre capi d’accusa sommari. Il primo consisteva nell’uso dell’astrologia giudiziaria per scoprire i furti e prevenire il futuro; il secondo risiedeva nell’accusa di essere un calunniatore del Sant’Uffizio; il terzo, invece, affermava che il Vasconcelos era

sospechoso en nuestra santa fe católica [...] como por algunas razones, motivos, y acciones individuales [...] por ser descendiente de portugueses, ser amigo y compadecerse de Sebastián Váez de Acevedo, Fernando Moreno, Luis de Olivares, que habían estado presos en este Santo Oficio, por comer carne en cuaresma, y otros días prohibidos, por no traer rosario, haber dicho que la misa no le había de dar a él

---

<sup>97</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 586r.

<sup>98</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248. Audiencia pedida de su voluntad, fs. 601r.-605r.

<sup>99</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248. Audiencia de la publicación de testigos con su abogado, fs. 605v.-616v.



de comer, sino el dinero, no responder ni decir alabado sea el Santísimo Sacramento, ni decir Jesús al estornudar otros, ni él mismo, ni decir que Dios no mandaba que se diesen los buenos días ni las buenas noches, ni que rezásemos, y el traer a las espaldas de una lamina pequeña de bronce, pintado el retrato de una mujer con quien había tenido mala amistad, y así mismo el haber caído como hombre, en el pecado del incesto con dos hermanas.<sup>100</sup>

Ancora una volta, dunque, il riepilogo stilato dagli inquisitori stabiliva quanto abbiamo evidenziato nel corso di questo capitolo. Tutta una serie di atteggiamenti e gesti individuali, così come – in questo determinato periodo – il discendere da una famiglia di portoghesi portavano quasi direttamente al sospetto di non essere *crístianos viejos*. Andiamo a vedere in che modo, assistito dal suo avvocato d'ufficio, il Vasconcelos rispose alle accuse del Sant'Uffizio. Per quanto riguarda il primo punto il nostro *mulato* richiedeva che venisse “absuelto y dado por libre principalmente no habiendole probado ni aún semiplenamente pacto implícito, o, explícito con el demonio de que Dios por su infinita misericordia le libre siendo como es hijo verdadero de la santa Iglesia Católica Apostólica Romana nuestra madre.”<sup>101</sup> Al secondo punto inerente alle calunnie contro il tribunale inquisitoriale, ricostruito principalmente in base alle deposizioni rilasciate dai membri della famiglia Benítez e dal Bachiller Gerónimo de Legorreta, il Vasconcelos rispondeva affermando che questi suoi nemici “tuviesen alguna confederación para hacer el mal y daño que le hicieron, principalmente viéndole persona miserable de color pardo.”<sup>102</sup> L'aggettivo *miserable* si riferiva quasi certamente alla condizione di precarietà economica in cui si trovava il Vasconcelos. È però molto interessante l'inserimento della connotazione del pigmento della sua pelle subito dopo la condizione di miserabilità in cui si ritrovava. Il legame tra colore della pelle e status economico sembra evidente: è possibile che il Vasconcelos volesse in questo modo affermare che l'instabilità finanziaria in cui si trovava da quando era giunto in Nuova Spagna fosse ineluttabilmente connessa al suo pigmento *pardo*. Tuttavia, quello che ci preme rimarcare è che i vari testimoni nel corso del processo non avevano mai utilizzato questa definizione per riferirsi al nostro

---

<sup>100</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, fs. 608v.-609r.

<sup>101</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, fs. 610v.-611r.

<sup>102</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 612v.

*mulato* nei vari contesti sociali in cui le deposizioni lo vedevano in azione. Certo, in alcune occasioni lo avevano chiamato con soprannomi come “el Bachiller”, oppure con epiteti dispregiativi quali “judío” e “perro”, ma la maggior parte delle volte si riferivano a lui semplicemente utilizzando il suo nome e cognome. In ogni caso il fatto che lo stesso Vasconcelos pensava che alcuni spagnoli lo ritenessero una persona miserabile di colore “pardo” è altamente indicativo del processo di mutamento della percezione della diversità fenotipica in corso nella società novoispana di metà diciassettesimo secolo. Ancora una volta le fonti documentarie a disposizione sono decisamente scarse per trarre considerazioni generali applicabili all’intero contesto del vicereame e del più ampio mondo coloniale spagnolo. Tuttavia, da un lato è possibile osservare come in questo caso il colore della pelle del Vasconcelos indichi una stratificazione e suddivisione sociale costruita sulla condizione economica. Evidentemente, come abbiamo già osservato per gli schiavi afroamericani che nel sedicesimo secolo lavoravano presso la *casa de la moneda*, il mondo del lavoro – libero o coatto – si configura come un ambito che necessita ulteriori approfondimenti per cercare di comprendere ancora meglio i modi in cui gli spagnoli percepissero la popolazione di origine africana della Nuova Spagna. Dall’altro lato, invece, l’autodefinizione di sé come persona miserabile di colore *pardo* operata dal Vasconcelos ci spinge a interpretarla come una forma di interiorizzazione degli atteggiamenti e dei gesti degli spagnoli, che, evidentemente, avevano talvolta adottato nei suoi confronti comportamenti spiccatamente discriminatori. In questo modo, quindi, il Vasconcelos stesso, nonostante fosse caratterizzato da un curriculum di studi invidiabile e da un intelletto raffinato, aveva così iniziato a interiorizzare un sentimento di inferiorità sicuramente economica, e in parte anche della propria posizione sociale, rispetto ai gruppi sociali dominanti della Nuova Spagna ma anche dei vari nemici che si era creato e che contro di lui avevano deposto nel tribunale inquisitoriale. Del resto, nemmeno la sfera portoghese del suo tri-culturalismo poteva aiutarlo in quella determinata contingenza storica dal momento che il discendere da portoghesi aveva fatto scattare il sospetto che fosse giudaizzante. A tal proposito, però, il Vasconcelos affermava che

ni el haber ido a Miahuatlán con el susodicho Moreno, ni asistir al dicho Sebastián Vázquez, era bastante para decirse de un católico cristiano, que había apostatado, y hechoso judaizante, principalmente teniendo a los dos, por católicos, y mientras no

hay, de vistas o de oídas, a los dichos cosas ajenas de la religión católica, que con fundamento les moviesen a tenerlos por herejes judaizantes.<sup>103</sup>

In relazione al terzo capo d'accusa dell'appartenenza alla religione ebraica, il nostro *mulato* aggiungeva che

no por ser descendiente de portugueses, porque por ese lado, no solo es cristiano viejo, sino hombre noble, pues su Padre, fue hijo de Gaspar Riveros, Capitán de quinientos caballos en Tánger, y Gaspar Riveros, hermano entero y legitimo del dicho su Padre, es Caballero del habito de Cristo, que vive en la Ciudad de San Cristóbal puerto de la Habana, el cual dicho su tío reconociéndolo por sobrino, y alimentándole, dándole escuela y estudios, y por la parte materna por ser negra de casta Angola, y descienes del mero gentilismo, es cristiano viejo, y en los estatutos de limpieza, no repele al pretendiente el descender del negro, por ser gentil aborigen, y no poderse dar en él, la razón de Moro, o, Judío.<sup>104</sup>

Oltre a ribadire per l'ennesima volta che dal ramo di discendenza paterno della sua famiglia era *cristiano viejo*, in quest'ultimo caso il Vasconcelos affermava che era incontaminato anche dal lato materno dato che sua madre era una donna "negra de casta Angola", casta che discendeva dal "mero gentilismo" ed era dunque *cristiano viejo*. Le dichiarazioni di Gaspar erano ancor più dettagliate, dal momento che dichiarava che per colui che richiedeva l'emissione di uno statuto della sua *limpieza de sangre* "no repele [...] el descender del negro" perché il *negro* era un "gentil aborigen" e come tale, quindi, nella sua genealogia e nel suo sangue non poteva sussistere "la razón de Moro, o, Judío."

---

<sup>103</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 613r.

<sup>104</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, fs. 613v.-614r.

614

en Pádua, fue hijo, de Gaspar Rivezor, Capitan  
 de quinientos Cavallos en Sanja, y Gaspar Ri-  
 vezor, Hermano entero y legitimo del dicho en Pa-  
 dua, es Cavallero del Cavito de Christo, y vive en  
 la Ciudad de San christoval puerto de la Ha-  
 bana, el qual dicho sultio reconociendo por  
 suyo, y alimentandolo, dandole escuela y es-  
 tudios, y por la parte materna por un negro  
 de casta angola, y descendido del mas gentil-  
 mo, es christiano viejo, y entorestatos de  
 limpieza, no se pide al pretendiente el descendido  
 del negro, por ser gentil aborigen, y no poder  
 dar en el, la razon de Moro, o Judio. Uno

Figura 30. AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 614r. “La razón de Moro o Judío”.

La dichiarazione del Vasconcelos è complessivamente molto interessante ma un elemento in particolare richiama la nostra attenzione. In un discorso sulle *limpiezas de sangre*, anche in relazione a quanto osservato precedentemente con l'accusa del *promotor fiscal* di possedere una *mala raza de sangre infecta*, al posto del termine *razón* ci saremmo aspettati di trovare, ovviamente, la parola *raza*. Quest'ultima, infatti, come abbiamo visto nella prima parte di questa tesi nel capitolo relativo alla diffusione e allo sviluppo del concetto di razza nel mondo iberoamericano, aveva la connotazione che anche il giudice istruttore aveva utilizzato all'interno dello stesso processo contro il Vasconcelos. Il termine *razón*, invece, secondo il *Tesoro* di Covarrubias derivava dal latino *ratio* e consisteva nella “nobilissima animae facultas. [...] En otra significación vale el concepto declarado por palabras. Tener uno razón en lo que dice es justificarle.”<sup>105</sup>

<sup>105</sup> Cfr. Sebastián de Covarrubias y Orozco. *Tesoro...* vol. 3, p. 1r.

Apparentemente, quindi, il vocabolo non conteneva alcun tipo di riferimento ai lignaggi e alle discendenze genealogiche. Perché, allora, il Vasconcelos utilizzò la parola *razón*? Fu una semplice distrazione coincisa con un involontario scambio di parole così simili nella dizione e contestualmente così lontane nell'accezione? Perché gli inquisitori non lo corressero né apportarono alcuna modifica al testo scritto dal notaio Galdiano come invece si era proceduto in altre circostanze in cui era stato individuato un errore? Anche in questo caso, purtroppo, la base documentaria è decisamente esigua e le ipotesi che scaturiscono da questo piccolo dettaglio necessiterebbero di ulteriori ricerche. Tuttavia, è possibile che in realtà da un punto di vista linguistico e semantico potesse sussistere una forma di connessione tra *razón* e *raza*. Sebbene in questa tesi non ci sbilanceremo in alcuna direzione, questo ipotetico legame si configura a tutti gli effetti come un altro potenziale canale di comprensione delle numerose sfaccettature che contraddistinguono lo sviluppo del concetto di razza nella prima età moderna. Complessivamente, dal caso del Vasconcelos possiamo trarre alcune considerazioni particolarmente interessanti per osservare le traiettorie di questo processo nella Nuova Spagna. È possibile affermare che a metà Seicento, il concetto di razza era ancora saldamente legato a una connotazione di matrice religiosa, ben evidente nell'identificazione di sangue infetto qualora venisse trovata nella linea di discendenza familiare un antenato musulmano o ebreo. Il Vasconcelos, in qualità di creolo atlantico afro-portoghese, è un personaggio *sui generis* nel contesto afro-messicano novoispano. Infatti, la sua stretta vicinanza con la comunità portoghese di Città del Messico nel momento in cui venne meno l'unione iberica risultò essere molto pericolosa per la sua incolumità, dal momento che si era diffusa nel mondo iberoamericano l'equazione portoghese – *cristiano nuevo* con cui, certamente per motivi molto più attinenti alla sfera politica che non a quella strettamente religiosa, quasi automaticamente scattava l'accusa di essere giudaizzanti e come tali portatori di una *mala raza* da estirpare e condannare. Questa, come abbiamo visto e sottolineato ampiamente nel corso del capitolo, era supportata da tutta una serie di atteggiamenti che tradivano il vero animo depravato di coloro che si fingevano cattolici. Perciò, nella Nuova Spagna della metà del diciassettesimo secolo, in funzione dell'identificazione dell'appartenenza personale a una "razza", l'identità portoghese giocava un ruolo enormemente più importante rispetto a quella africana. Del resto, nel mondo spagnolo la prima era connessa apertamente con l'ebraismo mentre la discendenza angolana ereditata dalla madre, da un

punto di vista meramente religioso, non costituiva un difetto, bensì un elemento in grado di risaltare l'appartenenza ai *cristianos viejos* dei *gentiles aborígenes* angolani. Tuttavia, oltre al discorso religioso, era in atto anche un parallelo processo di sviluppo di atteggiamenti discriminatori che oggi definiremmo razziali sempre più traslati verso la biologizzazione delle differenze fenotipiche e in direzione di una regolamentazione pigmentocratica del mondo del lavoro. A tal proposito si è già detto della definizione di *persona miserable de color pardo* usata dal Vasconcelos così come della necessità di portare con sé una lettera dello zio residente all'Havana che attestasse il loro grado di parentela e il fatto che il Vasconcelos fosse un *mulato* libero. Questi due fattori, infatti, rendono evidente l'immediata identificazione da parte della popolazione novoispana della condizione sociale ed economica con il pigmento e il fenotipo.

Andiamo infine a vedere le fasi conclusive del processo, contraddistinte da una nuova udienza il 24 gennaio 1651<sup>106</sup> – la quale non prenderemo in considerazione perché non aggiunge elementi significativi per la nostra analisi – e dalla sentenza definitiva emessa il 6 febbraio 1651.<sup>107</sup> Quest'ultima recitava la seguente condanna:

Si el rigor del derecho hubiéramos de seguir, le pudiéramos condenar en grandes y graves penas, mas queriéndolas moderar con equidad y misericordia, por algunas causas y justos respectos, que de ello nos mueven, en pena y penitencia de lo por el hecho, dicho y cometido, le debemos mandar y mandamos reprimir, y que sea reprendido gravemente en la sala de la Audiencia de este Santo Oficio en presencia de sus oficiales, de lo que ha sido testificado y acusado. Y le desterramos de esta Ciudad y cinco leguas en su contorno, por tiempo y espacio de dos años, el uno preciso, y el otro voluntario, y los salga a cumplir dentro de quince días primeros siguientes y no lo quebrante so pena de verle doblado y preciso los años de dicho destierro por la primera vez; y le mandamos so pena de excomunión mayor ipso facto incurranda, y de doscientos azotes no trate de la astrología judiciaria, ni aprenda cosa alguna tocante a ella, ni tenga en su poder libro alguno, que principal o incidentalmente trate de dicha astrología, ni escriba ni haga escribir cosa alguna que a ella mire, ni comunique con las personas mencionadas en su proceso; y así mismo le mandamos, debajo de la dicha pena corporal y censura, se abstenga de cualquiera

---

<sup>106</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248. Ratificación ante las personas honestas, fs. 642r.-645v.

<sup>107</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248. Votos y sentencia. 648r.-652v.

comunicación de palabra o, por escrito, con las personas comprendidas en esta su causa, que han sido presas o penitenciadas por este Santo Oficio ni con otras algunas de semejante nota; y le amonestamos que de aquí adelante se abstenga de decir semejantes palabras en deshonor del Santo Oficio y de sus Ministros, ni de tratar materias que miran al modo y orden de procesar en el; y de acaecimientos sucedidos a personas que hayan sido presas, penitenciadas y reconciliadas por la Inquisición, por ser como son imposturas y casos fingidos por enemigos de tan santo y recto tribunal como ha sido acusado y parece por este su proceso, ni diga algunas en ofensa de Dios nuestro señor ni contra el recto proceder de la Inquisición con apercibimiento que haciendo lo contrario será castigado con todo rigor que no se usará de la misericordia que al presente. Y por esta nuestra sentencia definitiva juzgando así la pronunciamos y mandamos en estos escritos y por ellos.<sup>108</sup>

La condanna prevedeva che il Vasconcelos venisse gravemente rimproverato nella sala dell'udienza del Sant'Uffizio, che entro quindici giorni venisse bandito da Città del Messico nel raggio di cinque leghe dal centro della città per due anni, sotto la minaccia che questo periodo di tempo potesse essere raddoppiato. Gli inquisitori gli intimavano anche che non trattasse più in alcun modo tematiche relative all'astrologia giudiziaria, pena la scomunica immediata e la fustigazione con duecento frustate. Inoltre, con il rischio di incorrere nella medesima penitenza, gli veniva imposto il divieto di comunicare personalmente o per corrispondenza con tutte le persone menzionate nella sua causa processuale che erano state processate dal Sant'Uffizio, così come che smettesse di interessarsi alle attività del tribunale inquisitoriale. Infine, gli inquisitori gli ordinavano che non tenesse più comportamenti ingiuriosi contro Dio e contro il retto operato del Sant'Uffizio, altrimenti, qualora fosse stato trovato recidivo, sarebbe stato castigato con estremo rigore e non con la misericordia che gli era stata concessa in questa sentenza. Effettivamente, visti i capi d'accusa stabiliti dal *promotor fiscal*, bisogna evidenziare che il nostro Vasconcelos se la cavò senza incorrere in pene corporali o gravemente lesive della sua immagine, come sarebbe stata la condanna all'*auto de fe*. Subito dopo la lettura della sentenza definitiva, così, il Vasconcelos venne gravemente rimproverato dall'inquisitore più anziano, il Doctor Don Francisco de Estrada y Escovedo, e dopo il

---

<sup>108</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, fs. 649r.-649v.

giuramento di mantenere il segreto di quanto gli era accaduto nei locali del Sant'Uffizio, gli fu comandato di uscire dalla sala delle udienze. Dopo circa tre mesi di prigionia, Gaspar Riveros Vasconcelos era finalmente libero e fuori dalla sua cella nel palazzo dell'Inquisizione. In seguito, il *mulato* avrebbe inviato una petizione scritta di sua mano presentata agli inquisitori nell'udienza del 2 marzo del 1651. Il Vasconcelos richiedeva formalmente che i giudici gli concedessero due mesi di tempo affinché potesse curarsi, in quanto era uscito dalle carceri inquisitoriali debilitato e senza denaro per il proprio sostentamento al punto che in quelle settimane si era ritrovato a vivere di elemosina. Inoltre, supplicava gli inquisitori che questi gli riconsegnassero i fogli che gli erano stati sequestrati.<sup>109</sup> Il Sant'Uffizio, tuttavia, accolse solo parzialmente le sue richieste: gli venne concessa una licenza di due mesi prima di allontanarsi da Città del Messico per il periodo previsto del suo *destierro*; i fogli sequestrati contenenti le informazioni relative all'astrologia, invece, non gli furono spediti<sup>110</sup> e ancora oggi, infatti, si trovano all'interno del volume inquisitoriale insieme all'intero *expediente* che narra le fasi processuali e le vicende del *Bachiller* di Tangeri.

#### 6.4 Conclusioni

In conclusione, partendo dalla ricostruzione delle vicende che coinvolsero il *mulato* Gaspar Riveros Vasconcelos sino a farlo cadere sotto la lente del giudizio inquisitoriale, questo capitolo ci ha permesso di impostare la nostra analisi sulla diffusione del concetto di razza nella Nuova Spagna verso la metà del diciassettesimo secolo. La ricchezza documentaria delle testimonianze ci ha regalato numerose descrizioni di un mondo iberoamericano intimamente interconnesso al centro del quale si trovava Città del Messico come luogo principale di dispiegamento degli avvenimenti. Il racconto degli eventi legati alla pratica dell'astrologia giudiziaria, insieme all'appassionante dibattito sull'operato del tribunale inquisitoriale in un contesto fortemente politicizzato in seguito alla rottura dell'unione iberica ci ha consentito di osservare la diffusione di una serie di atteggiamenti considerati fuori dal limite consentito per i buoni cristiani. Come creolo atlantico del mondo iberoamericano, Gaspar Riveros Vasconcelos si mosse

---

<sup>109</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 653r.

<sup>110</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, II, exp. 248, f. 653v.



costantemente lungo i confini costruiti dall'amministrazione coloniale e soprattutto dal tribunale inquisitoriale cui spettava il compito di vigilare sulla conservazione dei costumi cristiani. Le attività illecite del Vasconcelos lo condussero verso la fine del 1650 direttamente tra le braccia del Sant'Uffizio, i cui ministri erano giunti a raccogliere una decina di deposizioni nei suoi confronti. Nelle lunghe ore trascorse in udienza dinanzi ai minacciosi inquisitori, il Vasconcelos cercò di screditare e smontare le fondamenta delle accuse rivoltegli da molteplici nemici, tentando di far risaltare la propria discendenza africana, a discapito del lignaggio portoghese sospettato di essere giudaizzante nonostante la ripetuta asserzione dell'appartenenza a una famiglia di *cristianos viejos*, in funzione di una genealogia pura e incontaminata dalla *mala raza* dei musulmani e degli ebrei. Tuttavia, il ruolo dell'Inquisizione in qualità di tribunale in grado di regolamentare i conflitti sociali di varia natura non si esauriva esclusivamente nei processi relativi alle materie prettamente religiose. In Nuova Spagna vissero afroamericani che si posizionarono al di fuori del ruolo costruito per loro non solo attraverso la pratica magica – come il Vorondate del capitolo precedente – o per la potenziale appartenenza ad una *mala raza de sangre infecta*, come il Vasconcelos del presente capitolo. Una parte della popolazione di origine africana costretta alla schiavitù cercò di ribellarvisi, fuggendo sulle montagne inospitali delle regioni in cui erano stati deportati e costretti a lavorare in regime forzato, dando vita così al fenomeno del *cimarronaje*. I *negros cimarrones* si stabilirono politicamente in una posizione riconosciuta come illegittima dall'amministrazione coloniale: l'Inquisizione con la sua rete di commissari e famigliari cercò quindi di porsi come intermediaria nelle trattative tra gli afroamericani e il viceré. Questi eventi, lo vedremo nel prossimo capitolo, avrebbero portato alla diffusione di ulteriori stereotipi e pregiudizi tra la popolazione novoispana, così come alla nascita di milizie armate afroamericane per prevenire il diffondersi del *cimarronaje* cui essi stessi avevano dato vita e rinvigorito con le loro azioni e scorribande lungo il *camino real*.

## 7. «*Que el capitán Yanga que es el mayoral de ellos ha de ser gobernador y después de él sus hijos y descendientes*». La sfida di Yanga all'autorità del Viceré\*

“Un perro, un esclavo mío,  
¿Ha de ser vuestra cabeza?  
¿No es deshonra? ¿no es bajeza?  
¿Tenéis valor? ¿tenéis brío?”<sup>1</sup>

Il 9 luglio 1608 il viceré Don Luis de Velasco detto “el Mozo” inviò una lettera rivolta a tutti i suoi “corregidores, a los mayores y ordinarios y otros cualesquier mis jueces y justicias de las ciudades, villas y lugares” della Nuova Spagna affinché venissero avvisati del modo in cui “se pretende asentar y reducir cantidad de negros cimarrones que se han huido y ausentado del servicio de sus amos, por ofrecerse de paz e propuesto ciertas capitulaciones por mano del capitán Manuel Carrillo, vecino y regidor de la dicha nueva ciudad de la Veracruz.”<sup>2</sup> In particolare modo, Velasco li voleva avvertire che stava “tratando para tomar resolución y asiento y asegurando la paz conveniente.”<sup>3</sup> Il viceré aveva infatti incaricato il frate francescano Alonso de Benavides di occuparsi della dottrina e dell'amministrazione religiosa degli schiavi fuggitivi della *comarca* di Veracruz. Questo gruppo di africani si era ribellato al regime di schiavitù imposto loro dai padroni spagnoli ed era composto da coloro che erano riusciti a scappare dalle

---

\* Una versione preliminare di questo capitolo è stata presentata nel panel “Réintégrer esclaves et prisonniers” nell’arco della XII<sup>th</sup> International Conference on the History of the Iberic Monarchies “To Reconcile and to Reincorporate: Discourse, Ceremonies & Practices in the Iberic Monarchies” tenutasi dal 24 al 26 novembre 2016 presso l’Université de Valenciennes (Francia) e la Katholieke Universiteit Leuven (Belgio). Ringrazio gli organizzatori Violet Soen e Yves Junot, il discussant Bernard Vincent e tutti i partecipanti al congresso organizzato dalla rete di ricerca internazionale Red Columnaria per i loro preziosi commenti, domande, consigli e spunti di riflessione.

<sup>1</sup> Lope de Vega. ‘El prodigio de Etiopía’ in *Parte veintiseis* della *Comedias de Lope de Vega y otros*, Zaragoza, 1645. Edizione *Obras de Lope de Vega*, Real Academia Española, Madrid: 1894, p. 138.

<sup>2</sup> AGN, Tierras, Año: 1608. Vol. 2959, exp. 66, fs. 1. Para que los negros que se han ausentado de pueblos en la comarca de la Veracruz, siendo enviados por fray Alonso de Benavidez o el capitán Manuel Carrillo, no se les haga agravio y los dejen pasar. Veracruz.

<sup>3</sup> AGN, Tierras, Año: 1608. Vol. 2959, exp. 66, fs. 1.

piantagioni di canna da zucchero dando vita, come vedremo meglio nella ricostruzione degli eventi, a una ribellione simboleggiata dalla creazione di un villaggio di neri fuggitivi, nascosto nei luoghi di difficile accesso tra le montagne veracruzane, che gli ex schiavi utilizzavano come base per compiere imboscate alle carovane spagnole e scorribande nelle piantagioni. Benavides, esaudendo il volere di Velasco, aveva “visto, tratado y comunicado” con i *negros cimarrones* insieme al *regidor* di Veracruz Manuel Carrillo. Dal momento che i due erano riusciti ad aprire un tavolo di trattative di pace con gli schiavi fuggitivi, il viceré aveva deciso di inviare questa lettera affinché, durante la fase delle operazioni di contrattazione, ai “negros cimarrones” in contatto con Benavides e Carrillo fosse concesso di “pasar libremente sin hacerles molestia, vejación ni agravio ni se les consienta a ser por sus amos ni otras personas, amparándolos y defendiéndolos de quién pretendiera hacérsela.” Questo perché “así conviene” al “Real servicio” del viceré: l’obiettivo ultimo di Velasco, infatti, era che venisse infine conseguita la *reducción* dei *cimarrones* che tanto disordine e scompiglio erano riusciti a suscitare nella *comarca* di Veracruz ininterrottamente da circa un trentennio.

L’episodio dei *cimarrones* di Yanga è stato ampiamente trattato da differenti scuole storiografiche.<sup>4</sup> Tuttavia, allo stato attuale della ricerca non sono presenti interpretazioni sufficientemente approfondite che abbiano studiato questo caso in funzione da un lato del ruolo avuto dal Sant’Uffizio dell’Inquisizione nelle trattative di pace con gli schiavi fuggitivi, e dall’altro lato delle strategie di pacificazione della rivolta messe in atto dalla monarchia asburgica nel tentativo di sottoporre a *reducción* i *cimarrones*. È interessante analizzare l’episodio da questa prospettiva perché “to understand these processes is to

---

<sup>4</sup> Si vedano C.F. Guillot. *Negros rebeldes y negros cimarrones: perfil afroamericano en la historia del Nuevo Mundo durante el siglo XVI*, Buenos Aires: Libería y Editorial “El Ateneo”, 1961. C. Palmer. *Slaves of the White God. Blacks in Mexico, 1570-1650*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976. A. Naveda Chávez-Hita. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, Ciudad de México: Universidad Veracruzana, 1987. A. Naveda Chávez-Hita. ‘De San Lorenzo de los negros a los morenos de Amapa: Cimarrones veracruzanos, 1609-1735’, in R. Cáceres Gomez (comp.). *Rutas de la esclavitud en África y América latina*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001, pp. 157-174. J.P. Tardieu. *Resistencia...* in particolare capitoli quattro, cinque e sei.

understand the monarchy.”<sup>5</sup> Bisogna anche sottolineare il ruolo che il lignaggio nobiliare e determinate posizioni sociali di alto rango ricoprivano nelle strategie di negoziazione all’interno delle società tripartite di *ancien régime*. In questo contesto, l’appartenenza alla nobiltà presumibilmente era uno dei pochi modi per essere elevati al rango di interlocutori politici. Così, come vedremo meglio più avanti, la presunta discendenza nobile di Yanga poté servire come una sorta di stratagemma da parte dei rappresentanti novoispani della corona per conferire legittimazione politica alle richieste del gruppo di schiavi fuggitivi, i cui interessi erano garantiti dallo status di uomo di nobile che rivestiva la figura del leader Yanga. L’identificazione del rango nobiliare di Yanga in funzione della legittimazione delle contrattazioni con schiavi implicitamente inferiori ai padroni spagnoli derivava dall’impossibilità dell’amministrazione coloniale di mantenere adeguatamente sotto controllo l’enorme territorio novoispano. Del resto, le difficoltà logistiche e organizzative nel governo della Nuova Spagna, insieme a un altrettanto inefficiente controllo territoriale di stampo militare<sup>6</sup> avrebbero permesso a gruppi sociali come quello degli schiavi africani di riorganizzarsi in nuove entità politiche, di sfruttare i vuoti giurisdizionali e di porsi così oltre i tradizionali limiti costruiti per loro. In questo modo i *cimarrones* giunsero a condurre un’esistenza socio-politica autonoma e indipendente, seppure non sancita legalmente dalla corona spagnola.

Pertanto, in quest’ultimo capitolo, attraverso la lettura delle capitolazioni proposte dai *cimarrones* all’amministrazione coloniale e il racconto degli eventi di natura militare occorsi in seguito alla rottura delle trattative di pace cercheremo di arricchire il dibattito storiografico su quest’episodio profondamente significativo nella storia della popolazione di origine africana della Nuova Spagna. La ribellione degli schiavi africani sarebbe infatti scaturita nella fondazione del primo *pueblo* di afrodiscendenti di condizione libera del Messico coloniale.

---

<sup>5</sup> Cfr. J.J. Ruíz Ibáñez – G. Sabatini. ‘Monarchy as Conquest: Violence, Social Opportunity, and Political Stability in the Establishment of the Hispanic Monarchy’ in *The Journal of Modern History*, vol. 81, n. 3, 2009, pp. 501-536, p. 536.

<sup>6</sup> Nel contesto dell’Europa continentale, invece, la costruzione dello stato moderno e la rivoluzione militare erano già avviate e stavano cambiando il volto delle dinamiche delle ribellioni nelle zone europee soggette al dominio spagnolo. Il caso di Alessandro Farnese, illustrato da Violet Soen, lo dimostra perfettamente. Si veda V. Soen. ‘Reconquista and Reconciliation in the Dutch Revolt. The Campaign of Governor General Alexander Farnese’, in *Journal of Early Modern History*, vol. 16, 2012, pp. 1-22.

### 7.1 *Le capitolazioni proposte al governo del vicereame*

La lettera del viceré Velasco che abbiamo visto in apertura di capitolo era di qualche mese successiva all'apertura delle trattative di pace con i *negros cimarrones*, contrattazioni che erano state curate congiuntamente da un esponente del governo locale di Veracruz, Manuel Carrillo, e da un rappresentante religioso, fray Alonso de Benavides dell'ordine di san Francesco. Questi sforzi avevano dato origine alla raccolta di una serie di rivendicazioni che i *negros cimarrones* intendevano sottoporre al viceré Velasco per porre termine alla loro trentennale rivolta e rientrare così tra i ranghi loro consentiti all'interno della giurisdizione coloniale novoispana. L'8 marzo 1608 Juan Baltasar de Morales, commissario del Sant'Uffizio di stanza a Veracruz, inviò una lettera agli inquisitori di Città del Messico contenente una "copia de los conciertos que piden los negros cimarrones."<sup>7</sup> Le richieste degli schiavi fuggitivi erano state riferite a Morales dal *regidor* Manuel Carrillo ed erano state elencate in una lista di ben undici punti che riportiamo di seguito nella trascrizione paleografica del documento.

Las condiciones que piden los negros cimarrones de esta comarca.

1. Que sean libres todos los que se han huido hasta el mes de septiembre próximo pasado y los de entonces acá se volverán a sus dueños.
2. Que han tener su justicia mayor que no sea mestizo ni criollo ni letrado sino de capa y espada.
3. Que no ha de haber casa ni morada de español dentro del pueblo sino fuera cuando fueren a los tiangués lunes y jueves que lo harán en su pueblo.
4. Que han de tener sus regidores y formas de cabildo.
5. Que el capitán Yanga que es el mayoral de ellos ha de ser gobernador y después de él sus hijos y descendientes.
6. Que los negros que se huyesen de los puertos acá se obligan a traerlos a sus dueños con tal que por el trabajo le den doce pesos a los negros que se fueren a buscar y mientras no los volvieran a sus dueños les darán otros de los suyos que les sirvan y que si no los volvieran que pagaren lo que valen.

---

<sup>7</sup> AGN, Inquisición, vol. 283, exp. 26, fs. 186. Copia de los conciertos que piden los negros cimarrones. Veracruz.

7. Que dentro de año y medio se los han de dar estas capitulaciones confirmadas por su Majestad y sino que se volverán a su primer estado.
8. Que han de fundar su pueblo entre Rio Blanco y las haciendas de Riva de Neira adonde ellos señalaren.
9. Que pagarán los tributos a su Majestad como todos los otros negros y mulatos horros de las Indias.
10. La ultima condición que piden es que les administren frailes franciscanos y no otros ningunos y que los ornamentos se han de hacer a costa de su Majestad para la iglesia.
11. Que acudirán con sus armas todas las veces que su Majestad tuviese necesario de ellos para defender la tierra.

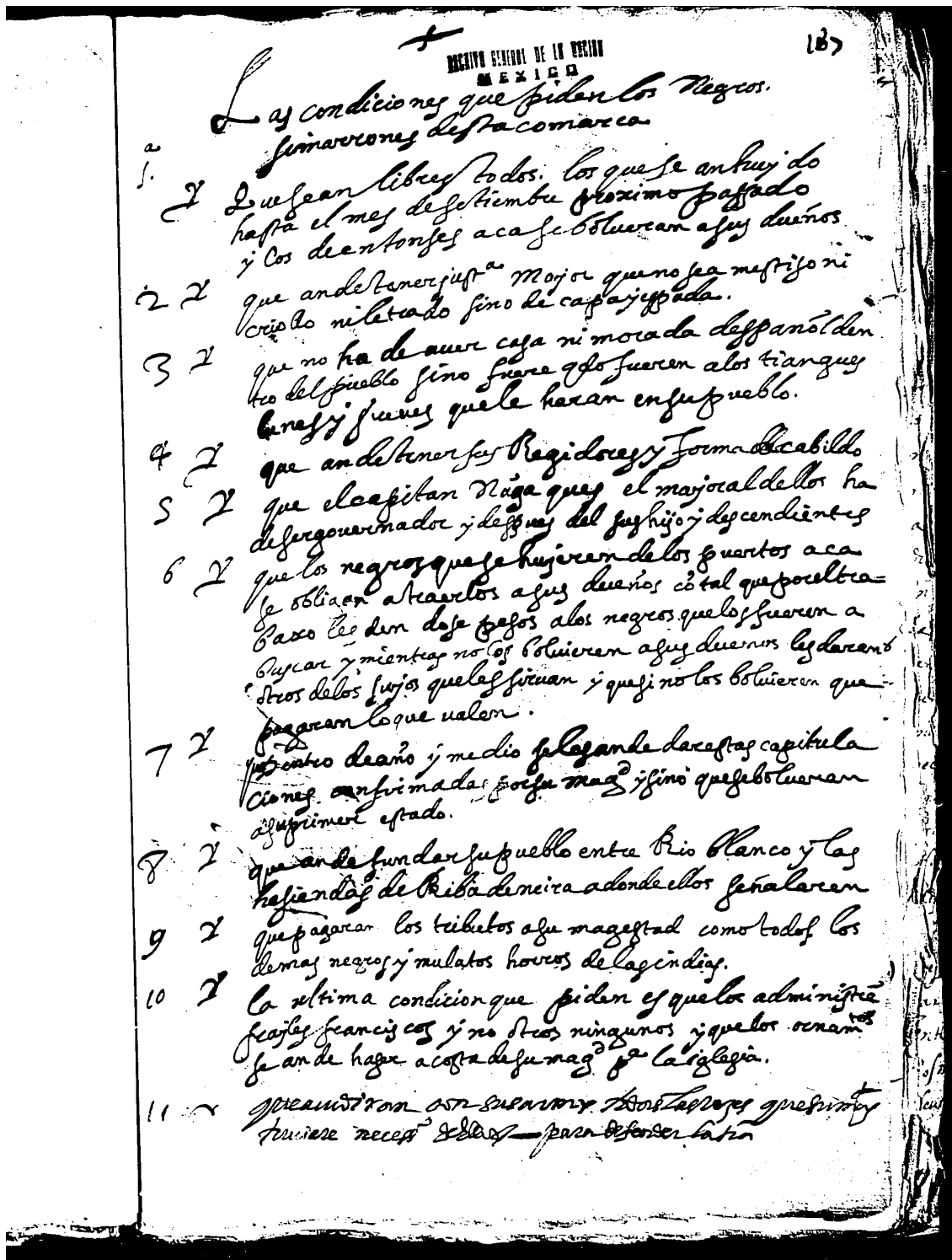


Figura 31. AGN, Inquisición, vol. 283, exp. 26, fs. 186. Lista delle condizioni richieste dai "negros cimarrones". f. 187r.

Le undici condizioni poste dai *cimarrones* possono essere suddivise in quattro tipi: richieste di natura politica; richieste logistiche; richieste religiose e infine richieste relative al riconoscimento del loro status sociale. Nella prima tipologia è possibile

identificare ben cinque delle undici capitolazioni. La prima prevedeva che il loro “justicia mayor” non fosse né *mestizo* né *criollo* né *letrado* bensì di “capa y espada”, probabilmente per rivendicare la doppia identità di africani *bozales* e di ex schiavi rivoltosi che avevano riconquistato la loro libertà attraverso la lotta armata. La seconda auspicava che il loro *pueblo* avesse i propri *regidores* e il proprio *cabildo* per l’amministrazione del villaggio. La terza richiesta stabiliva che il capitano Yanga, “mayoral de ellos”, dovesse essere il loro “gobernador” seguito dai suoi figli e dai suoi discendenti, aprendo così una linea di successione dinastica. La quarta condizione si profilava come una vera e propria minaccia: i *cimarrones* richiedevano infatti che l’accordo venisse ratificato dal re entro un anno e mezzo da quel momento, altrimenti sarebbero tornati al loro stato originario di fuorilegge fuggitivi. La quinta richiesta di questo gruppo prevedeva che i *cimarrones* pagassero tributi all’amministrazione del vicereame come tutti gli altri “negros y mulatos horros”, liberi, delle Indie, rivendicando così il riconoscimento della condizione politica di vassalli del re. L’analisi di questo gruppo di condizioni finalizzate alla fondazione del loro *pueblo* legalmente sancito dai rappresentanti della corona rende evidente due fini politici. Da un lato i *negros cimarrones* stavano richiedendo un certo grado di autonomia amministrativa e decisionale, garantita tramite il riconoscimento dello status di liberi vassalli del re che prevedeva il versamento di tributi regolari. Dall’altro lato, obiettivo degli schiavi fuggitivi era la conferma dello status nobiliare di Yanga e del suo lignaggio, rendendo governatore lui e i suoi discendenti per diritto di nascita e per il sangue nobile che scorreva nelle sue vene.

La seconda tipologia di richieste, che abbiamo definito logistica, contiene due condizioni. La prima di queste prevedeva che all’interno del *pueblo* non dovessero esserci “casa ni morada” di cittadini spagnoli, i quali non avevano accesso al villaggio se non il lunedì e il giovedì, giorni di mercato; la seconda stabiliva che il luogo di fondazione del *pueblo* sarebbe stato indicato dai *cimarrones* tra il Rio Blanco e le “haciendas de Riva de Neira.” Attraverso queste richieste, gli schiavi fuggitivi rendevano esplicite le loro condizioni per l’organizzazione logistica del loro villaggio. Il fatto che avessero espressamente indicato un’area in cui fondarlo rende manifesta una perfetta conoscenza dei territori circostanti al loro *palenque*: evidentemente quella che avevano indicato era un’area fertile che avrebbe permesso loro di essere autosufficienti al punto tale da istituire ben due giorni di mercato settimanali. Il mercato, infatti, aperto anche agli spagnoli avrebbe consentito di inserirsi



all'interno del sistema economico novoispano, guadagnando il denaro necessario ad acquistare i rifornimenti che non potevano produrre autonomamente all'interno del nuovo *pueblo*. Particolarmente degno di nota è il fatto che queste condizioni ripercorrevano perfettamente lo schema costituito dagli spagnoli per i *pueblos de indios* della *republica de indios*. In un certo senso, sembra quasi che Yanga e i suoi *cimarrones* stessero quasi richiedendo la formalizzazione di una sorta di *republica de negros* all'interno della Nuova Spagna. Questo *pueblo de negros*, infatti, non sarebbe stato accessibile agli spagnoli ad eccezione fatta, come si è detto, dei giorni di mercato e delle figure del *justicia mayor* e dei religiosi che avrebbero dovuto curare le anime dei *negros* cristiani, fedeli vassalli del re. Infatti, il decimo punto dei *conciertos* era una richiesta di tipo religioso che conteneva al suo interno due condizioni. Da un lato si richiedeva che i *negros cimarrones* fossero amministrati ecclesiasticamente solo ed esclusivamente dai frati francescani; dall'altro lato, veniva richiesto che il re e il vicereame pagassero per le decorazioni e gli ornamenti della chiesa del *pueblo*. Non è completamente chiaro se i francescani fossero o meno autorizzati a vivere nel villaggio, ma questa condizione rende comunque evidenti gli ottimi risultati ottenuti da Alonso de Benavides nel tentativo di riappacificare i *cimarrones* e ricondurli così nuovamente all'interno dell'ordinamento novoispano: Yanga e i suoi dovevano avere riposto in lui grande fiducia e al medesimo tempo Benavides aveva compiuto un ottimo lavoro di mediazione politica e religiosa.

Infine, abbiamo parlato di un gruppo di richieste relative al riconoscimento dello status sociale dei *negros cimarrones*. La più importante, nonché la prima di tutte e undici le condizioni proposte al viceré, prevedeva che venisse riconosciuta la condizione di uomini liberi dalla schiavitù, eccezione fatta per gli schiavi che fossero fuggiti dopo il mese di settembre, i quali, nel caso in cui avessero raggiunto i *cimarrones* sarebbero stati riconsegnati ai loro padroni. Dal momento che la lista di condizioni era stata presentata nel mese di marzo, questo punto mirava a tutti gli effetti in funzione di un allargamento delle fila dei neri. Da settembre in poi, però, il villaggio non avrebbe più accolto nessun nuovo fuggitivo. Al contrario, come possiamo osservare in una delle successive condizioni, gli ex schiavi fuggitivi, ormai sancito legalmente il loro status di uomini liberi, sarebbero andati a caccia dei nuovi *cimarrones*, dietro il pagamento di dodici pesos per il loro lavoro. Inoltre, nel caso in cui non fossero riusciti a catturare i fuggitivi per restituirli ai loro legittimi padroni, il villaggio di Yanga avrebbe provveduto a consegnare loro

alcuni dei suoi uomini come cauzione. Se gli *yanguicos* non fossero stati riconsegnati al *pueblo* una volta terminato il loro servizio, gli spagnoli avrebbero dovuto pagare il loro corrispettivo pecuniario. Questa condizione rende evidente la transizione dei *cimarrones* di Yanga da schiavi fuggitivi posti al di fuori della legge verso il tentativo di essere riconosciuti ufficialmente come “agenti” della corona. Anche l’ultima richiesta, del resto, spinge in direzione di questa interpretazione. Infatti, nell’undicesimo e ultimo punto della loro lista i *cimarrones* affermavano che si sarebbero messi a disposizione del re, in qualità di suoi fedeli vassalli, come miliziani armati tutte le volte che “su Majestad” ritenesse necessario il loro intervento per “defender la tierra.” Ben Vinson III ha ampiamente studiato la tematica delle milizie armate afroamericane in Nuova Spagna<sup>8</sup> identificandone tre tipi principali. Il primo tipo era quello delle milizie costituite da “free-coloreds” che, avendo iniziato una forma di servizio miliziano in unità ausiliarie, alla fine “had their companies upgraded to non reserve status, thereby becoming militias of the independent type.”<sup>9</sup> Queste unità non erano completamente subordinate alle altre milizie armate e furono create principalmente all’interno delle città più importanti della Nuova Spagna. Il secondo tipo identificato da Vinson è quello delle “companies of racially integrated service” e si differenziava dal primo in quanto “their structure was not based on race” dal momento che “these forces were initially raised to include mestizos, blacks, and whites.”<sup>10</sup> Il terzo e ultimo tipo, infine, molto meno comune rispetto ai primi due è quello delle “former maroon communities.” Come parte dell’accordo tra Yanga e l’amministrazione coloniale, le “Yanga’s forces were required to rechannel their efforts into capturing runaway slaves and defending the zone from hostilities. This meant conferring full militia responsibilities on the community.”<sup>11</sup> Se apparentemente la concessione di questo status poteva sembrare un’anomalia, tuttavia Vinson ha osservato che rispondeva principalmente a due motivazioni. Da un lato, infatti, i funzionari

---

<sup>8</sup> Si veda B. Vinson III. ‘Free Colored Voices: Issues of Representation and Racial Identity in the Colonial Mexican Militia’, in *The Journal of Negro History*, vol. 80, n. 4, 1995, pp. 170-182. B. Vinson III. *Bearing Arms for His Majesty. The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*, Stanford: Stanford University Press, 2001.

<sup>9</sup> Cfr. B. Vinson III. *Bearing Arms...* p. 17.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 22.

novoispani erano consapevoli della difficoltà di mantenere sotto controllo l'intero territorio coloniale, così decisero di “rely on black expertise in combating the pressing problems of rural banditry, pirate raids, Indian disturbances, and slave rebellions.”<sup>12</sup> Dall'altro lato, Vinson ha proposto che le milizie possano essere interpretate come “instrument of social engineering”<sup>13</sup> dal momento che subito dopo l'istituzionalizzazione dei *palenques* in villaggi legalmente riconosciuti la presenza amministrativa coloniale era molto debole. In questo modo, dunque, poteva anche essere testata la fedeltà al re dei nuovi sudditi cui era stata riconosciuta e garantita la condizione di uomini liberi.

Tuttavia, prima che venisse formalmente fondato il *pueblo* di San Lorenzo de los Negros, il viceré rifiutò le undici condizioni, facendo saltare il tavolo delle trattative, perché riteneva le richieste dei *cimarrones* eccessive e come tali non potevano essere accettate ai fini di assicurare la pace conveniente che desiderava assicurare alla monarchia spagnola. Don Luis de Velasco diede dunque vita a un progetto di spedizione militare per ridurre la resistenza africana e ricondurre i fuorilegge al posto loro riservato dagli spagnoli nell'ordinamento coloniale, affidando l'incarico di formare un piccolo esercito al capitano Pedro González de Herrera, residente nella città di Puebla de los Ángeles.

## 7.2 *Il resoconto della campagna militare narrata dal gesuita Juan Laurencio*

Il gesuita Andrés Pérez de Ribas, nella sua opera *Córonica y Historia Religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, scritta nell'arco di otto anni tra il 1646 e il 1654, dedicò un intero capitolo intitolato “Relación de la Misión á que fue enviado el P. Juan Laurencio, acompañando una escuadra de soldados que salía á la reducción de negros foragidos y salteadores”<sup>14</sup> all'apporto dato dai padri gesuiti nella pacificazione dei *cimarrones* del *palenque* di Yanga. In questo paragrafo, attraverso la lettura del decimo capitolo dalla penna di Pérez de Ribas di cui sopra, cercheremo di ricostruire la narrazione storica degli eventi che videro coinvolti da un lato gli *yanguicos*

---

<sup>12</sup> Ivi.

<sup>13</sup> Ivi.

<sup>14</sup> Andrés, Pérez de Ribas. *Córonica y Historia Religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, México: Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1896, pp. 282-294.

e dall'altro lato gli spagnoli rispettivamente in un'azione di resistenza e in una missione di *reducción* armata. Il gesuita affermava che “aunque entre los frutos espirituales [...] pudiera escribir de varias misiones [...] me contentaré con escribir de una que fué muy señalada el año de 1608, y de grande fruto para todo el reino.”<sup>15</sup> Dal momento che Pérez de Ribas scriveva a metà Seicento, e che egli stesso viveva nel vicereame americano, questa frase rende evidente il fatto che la sfida di Yanga all'autorità dell'amministrazione coloniale era stata percepita come altamente pericolosa per l'ordine dell'intera Nuova Spagna. La missione spirituale dei padri gesuiti, continuava il cronista,

tuvo su origen de que, habiéndose multiplicado en la Nueva España grandemente el número de los morenos etíopes, que en navíos de armazones de ellos suelen venir de Angola y de otra partes de la Etiopia; algunos de ellos, mal alentados y mal contentos de servir á sus amos, comenzaron á hacerse fuga y retirarse á unas ásperas serranías, donde hallando tierras y aguas á propósito para hacer sus sementeras y sustentarse, también salían á los caminos y otras estancias de españoles, donde como gente foragida salían á hacer sus asaltos, cautivando indios é indias, y tal vez no perdonaban a los españoles.<sup>16</sup>

Questo primo passaggio ci rivela già alcuni elementi particolarmente interessanti. Essendo stato scritto da un frate gesuita contemporaneo degli eventi narrati, infatti, il brano tradisce l'atteggiamento mentale nonché la percezione di una determinata élite di spagnoli nei confronti della popolazione di origine africana nella Nuova Spagna. Gli schiavi afroamericani – che provenivano, secondo Pérez de Ribas, in larga parte dalla zona dell'Angola su navi cariche di “armazones de ellos”<sup>17</sup> – erano scansafatiche e poco contenti di servire i loro padroni così iniziarono a fuggire dalle loro mansioni e a dare vita a villaggi in luoghi impervi e di difficile accesso dove riuscirono a trovare corsi d'acqua e terreni fertili per il loro sostentamento. Da queste basi, poi, i *cimarrones* organizzavano assalti alle carovane che portavano i rifornimenti lungo i cammini principali che collegavano le varie città novoispane così come alle abitazioni degli spagnoli, e agli

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 282-283.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>17</sup> Questa formula non fa che rendere esplicita la mercificazione dell'africano nel contesto della tratta della schiavitù.

*ingenios de azúcar*, liberando altri schiavi africani e catturando gli *indios* per portarli nei loro *palenque*. Ancora una volta, quindi, dalla lettura del testo sopra riportato, possiamo osservare la diffusione di due stereotipi. Da un lato è presente quello dell'africano "moreno etíope" come uomo "mal alentado" e intrinsecamente malvagio, che si rifiutava di ricoprire il ruolo di schiavo sottomesso che era stato costruito per lui dagli spagnoli. Infatti, l'africano era "mal contento" di servire come schiavo i propri padroni, dei quali sembra invece implicitamente emergere la descrizione di vittime delle loro azioni malvage, in qualità di buoni cristiani impegnati nell'opera caritatevole di soccorritori delle anime di peccatori dei *cimarrones*. Dall'altro lato si evince la standardizzazione degli indigeni femminilizzati tramite l'accentuazione della loro debolezza fisica. Infatti, gli indigeni non erano in grado di resistere agli assalti dei fuorilegge *cimarrones* mascolinizzati e così finivano per essere catturati e trascinati come prigionieri nei loro inospitali villaggi. Così, è ancora una volta possibile identificare la piena operatività di quella prospettiva di genere che avevamo già osservato precedentemente nel caso della *negra* e dell'*indio* della Venta de Texmelucan, ma anche nell'episodio del *mulato* Juan Vorondate.

Tuttavia, proseguiva il gesuita, il danno più grande che i *cimarrones* stavano procurando all'amministrazione coloniale consisteva nel fatto che attraverso il loro esempio

otros lo tomaban para seguirlos, cuando se cansaban ó les daban alguna ocasión sus amos, y recibéndolos de muy buena gana los Zimarrones, iban engrosando sus cáfilas. Con esto no estaban seguros los caminos, en especial los más públicos y generales del reino, cuales son los que de México pasan á la Veracruz. [...] sentíanse ya en la Nueva estos daños tan generales, los cuales, si no se reparaban con tiempo, comenzaban otros mayores adelante, porque cada día se multiplicaban los Zimarrones con los que se las llegaban y crecían sus fuerzas y los insultos que cometían. Y aunque algunas veces habían salido algunas justicias de aquellas comarcas acompañadas de otros españoles, á castigar y aprehender á esta canalla fugitiva, no se había logrado el intento, porque el puesto que habían escogido los

negros para su morada y las madrigueras<sup>18</sup> que tenían, eran por extremo ásperas y dificultosas.<sup>19</sup>

Le fila dei *cimarrones* si erano allargate, i cammini non erano più sicuri, e la minaccia era diventata talmente grande che, se non si fosse provveduto ad arginarla e sedarla in tempo, la situazione sarebbe rapidamente degenerata in ben più gravi “insultos que cometían.” Inoltre, il dispiegamento di una serie di azioni individuali e non coordinate per castigare la “canalla fugitiva” non aveva avuto il successo auspicato, dal momento che i “negros” avevano scelto come loro “madriguera” luoghi avversi e difficilmente accessibili. In seguito al diniego di accettare le condizioni poste dai *cimarrones* decisamente troppo pretenziose agli occhi del viceré e a causa di una comunicazione con il re e il Consiglio delle Indie estremamente farraginosa e lenta rispetto al ritmo incalzante degli eventi che si susseguivano nella regione veracruzana<sup>20</sup>, Luis de Velasco decise di intraprendere un’azione militare coordinata dal capitano Pedro González de Herrera. Il viceré richiese anche che la spedizione fosse affidata alla cura spirituale di due gesuiti, per cui il provinciale della Compagnia selezionò padre Juan Laurencio e padre Juan Pérez. È interessante che Velasco avesse richiesto l’intervento dei gesuiti, mentre l’intero processo di negoziazione antecedente all’impresa militare era stato condotto da Alonso de Benavides, esponente dell’ordine francescano. Sembra evidente che il viceré volesse imprimere un cambio di rotta nelle relazioni con i *cimarrones* non essendo troppo soddisfatto dell’esito delle trattative “diplomatiche”. Al termine del racconto della campagna militare torneremo su questo punto per approfondire il ruolo del francescano e dell’Inquisizione del processo di pacificazione.

Il gesuita Juan Laurencio nel resoconto che scrisse per il provinciale narrò gli eventi accaduti nel 1609, dopo aver accettato l’ordine del suo superiore “sin reparar en la inquietud de andar entre soldados, en el trabajo de los caminos, en el mal temple, y el riesgo de las sabandijas de tierra caliente y fuerza de los Zimarrones” persuaso del fatto

---

<sup>18</sup> La Rae definisce il termine *madriguera* come un “lugar retirado y escondido donde se oculta la gente de mal vivir.” <http://dle.rae.es/?id=NqPUYxX> [Data ultimo accesso: 27/09/2018]

<sup>19</sup> Ivi.

<sup>20</sup> Per un’analisi della corrispondenza del viceré si veda J.P. Tardieu. *Resistencia de los negros...* in particolare il capitolo quattro “Cimarronaje”, pp. 89-141.

che quella fosse la volontà di Dio e che “una vida tenía, y que no reparaba en que ésta se diese por blancos ó por negros, como se cumpliese en mi la voluntad divina.”<sup>21</sup> Il 25 gennaio 1609 venne emanata un’ordinanza che prevedeva che il 25 e il 26 gennaio “saliese de la ciudad al campo, moreno ninguno, so pena de la vía; porque no se diese aviso á los Zimarrones de nuestra partida, la cual por la misma razón fue con el silencio posible, y sin publicar la derrota que había de llevar nuestra jornada.”<sup>22</sup> La spedizione militare ebbe così inizio il 26 gennaio 1609 dalla città di Veracruz, dove si era riunita la compagnia di soldati che il capitano González de Herrera era riuscito ad assoldare. Il piccolo esercito era composto da cento soldati spagnoli “pagados del Rey”, cento “aventureros de aquellas estancias y vaquerías”, centocinquanta “indios flecheros amigos” e circa duecento uomini tra spagnoli, *mulatos* e *mestizos* “vecinos de la tierra” di quella regione.<sup>23</sup> Negli stessi giorni in cui la compagnia di González de Herrera si muoveva verso l’area dove era nascosto il *palenque* dei fuorilegge, i *cimarrones* “andaban [...] tan insolentes” saccheggiando e dando fuoco a una fattoria. In cerca di informazioni sulla spedizione militare degli spagnoli, di cui certamente erano riusciti a venire in qualche modo a conoscenza, trovarono in una “pastoría” delle *indias* e due spagnoli. A uno di questi, non essendo stato in grado di fornire le risposte che i *cimarrones* stavano cercando, “le abrieron la cabeza con un terciado” e infine “le acabaron de matar con tanta inhumanidad, que el que le hirió [...] lamía la sangre de él, y los demás bebieron también la sangre del desdichado, cogiéndola juntas las manos”<sup>24</sup>, facendo della sua testa uno scalpo. I *cimarrones* portarono con sé sei *indias* e lo spagnolo cui avevano risparmiato la vita sino alle pendici della sierra dove si trovava il loro villaggio. Li raggiunse quindi il loro caudillo, Yanga, il quale era un “negro Bron de nación, de quien se decía que si no lo cautivaran, fuera rey en su tierra”<sup>25</sup>, insieme ai suoi compagni *cimarrones*.

Prima di proseguire con la narrazione storica è interessante riflettere brevemente sulla figura di Yanga. Enrique Herrera Moreno, un intellettuale nato nel 1865 nell’*hacienda* di Peñuela vicina alla città di Córdoba, pubblicò uno studio nel 1892 in cui affermava che il

---

<sup>21</sup> Cfr. Andrés, Pérez de Ribas. *Córonica...* p. 284.

<sup>22</sup> Ivi.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 285 e p. 290.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 285.

“prince Yanga was a son of the king of the Yang-Bara tribe, one of the tribes that are part of the Upper Nile, of the Dinka nation, Southeast of Gondokor, between the Bari and the Makaras.”<sup>26</sup> Aguirre Beltrán sottolineò già negli anni Quaranta del Novecento che la maggioranza degli schiavi africani giunti in Nuova Spagna durante il sedicesimo secolo provenivano da un’area dell’Africa occidentale che corrispondeva indicativamente all’odierno Ghana. Il termine etnico Bron indicherebbe un sottogruppo della cultura Akan, probabilmente meglio conosciuto come Brong o Abron.<sup>27</sup>



Figura 32. José Gordillo. "Canto a los héroes", 1952. Museo de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, ex Antiguo Palacio del Arzobispado, Città del Messico. Yanga è il secondo personaggio da sinistra, posto simbolicamente tra Cuauhtémoc e sor Juana Inés de la Cruz. Hidalgo, al centro del murale, tiene fieramente tra le mani il decreto di abolizione della schiavitù.

<sup>26</sup> Cfr. E. Herrera Moreno. *El Cantón de Córdoba. Apuntes de Geografía, Estadística, Historia, etc.*, Córdoba: Tip. de R. Valdesilla y comp., México, 1892, citato in C. Githiora. *Afro-Mexico...* pp. 25 e 27.

<sup>27</sup> Cfr. G. Aguirre Beltrán. *La población...* pp. 126 e 244.



A prescindere dalle origini geografiche africane di Yanga, che difficilmente possono essere rintracciate con precisione a causa della lacunosità delle fonti, è ben più interessante soffermarsi sull'informazione relativa alle presunte origini nobiliari e regali del *caudillo* dei *cimarrones*. Juan Luarencio affermava infatti che Yanga appartenesse a una famiglia di alto lignaggio e fosse destinato a regnare in Africa, se non fosse stato schiavizzato. È possibile proporre una doppia interpretazione di quest'informazione. Da un lato si potrebbe pensare che la sottolineatura delle presunte origini nobiliari di Yanga potesse essere stata una costruzione degli spagnoli volta a giustificare la difficoltà di condurre rapidamente un processo di pacificazione con i *cimarrones* che erano guidati da un leader di alto rango. Dall'altro lato, invece, si potrebbe ipotizzare che fossero stati gli africani stessi e in special modo Yanga a descriversi come uomo discendente da nobili africani con l'obiettivo di presentarsi agli occhi degli spagnoli legittimato dal proprio lignaggio nobile nelle trattative di pacificazione della rivolta. È possibile che Yanga avesse acquisito la leadership del gruppo di *cimarrones* non tanto per la sua discendenza quanto per la sua attitudine al comando e la sua autorevolezza nel condurre vittoriosamente da tre decenni la propria resistenza armata contro il regime di schiavitù. Tuttavia, l'appartenenza a un lignaggio nobile poteva funzionare a rivestire il *caudillo* di quel prestigio personale che per gli spagnoli era di primaria importanza nel ricoprire incarichi di natura governativa all'interno delle società nella penisola iberica così come in quelle coloniali americane. Di Yanga si diceva anche che fosse stato il primo di quel gruppo di ex-schiavi ad essere fuggito dal suo padrone e che fosse fuorilegge su quei monti da trenta anni ed essendosi uniti a lui nel corso del tempo “*otros que le tenían por su cabeza, se llamaban Yanguicos.*”<sup>28</sup> Indicativamente, dunque, il *palenque* degli *yanguicos* aveva avuto origine tra il 1579 e il 1580. Inoltre, Yanga, per i suoi limiti d'età, aveva incaricato un *negro Angola* di nome Francisco de la Matosa, il cui cognome era quello del padrone che lo aveva precedentemente acquistato come schiavo, del ruolo di responsabile delle attività di guerriglia dei *cimarrones*. Restall ha giustamente osservato che la sopravvivenza delle comunità dei *cimarrones*, del resto, “*either as independent entities hostile to Spanish authorities or as semi-independent municipalities more or less incorporated by treaty into the colony*” fu resa possibile dalla “*leadership of*

---

<sup>28</sup> Cfr. Andrés, Pérez de Ribas. *Córonica...* p. 285.

extraordinary black counter-conquistadors, such as [...] Yanga and Francisco Angola in Vera Cruz.”<sup>29</sup>

Torniamo ora al racconto degli eventi proposto dai padri gesuiti. Trovandosi in compagnia dello spagnolo che era stato fatto prigioniero, Yanga si rivolse a lui dicendogli le parole “no temas, español, que has visto mi cara y así no puedes morir.”<sup>30</sup> Laurencio sottolineava che il *denegrado* Yanga parlava con questa autorità. Il *caudillo* ordinò allo spagnolo che consegnasse al capitano González de Herrera una lettera scritta dai *cimarrones* piena di “notables arrogancias” in cui si vantava delle vittorie che gli *yanguicos* avevano ottenuto contro gli spagnoli che in più occasioni avevano tentato di catturare i fuggitivi, accusando gli spagnoli di essere “cruelles y fementidos y [...] cobarde”, sfidandoli infine a raggiungere i *cimarrones* nel loro “rancho” guidati dal prigioniero che avrebbero rilasciato per consegnare loro quella lettera di sfida.<sup>31</sup> Nel frattempo, dopo aver attraversato “pantanos y lodazales por no ser sentidos”, González de Herrera diede ordine di iniziare la costruzione del *Real*, l’accampamento da utilizzare come base per le attività militari. Qui i gesuiti iniziarono a confessare e a distribuire la comunione tra i soldati affinché Dio durante le operazioni militari fosse dalla parte degli spagnoli che “no saliesen confundidos de enemigos, que siendo de tan baja calidad, traían inquieta la tierra.”<sup>32</sup> Le operazioni erano però rallentate dal fatto che il capitano González de Herrera né gli altri spagnoli fossero a conoscenza dell’esatta ubicazione del *palenque* degli *yanguicos*. Racconta Laurencio che, per la provvidenza di Dio, giunse al *Real* lo spagnolo che era stato fatto prigioniero dai *cimarrones*, il quale consegnò la lettera di Yanga al capitano, ringraziando Dio per averlo salvato “de las manos de tan cruels y bárbaros enemigos.”<sup>33</sup> Così, il 22 febbraio 1609, domenica di Carnestolendas<sup>34</sup>, lo spagnolo guidò la compagnia di González de Herrera fino a un “arcabuco”<sup>35</sup> che distava circa tre leghe dal villaggio dei *cimarrones*. L’indomani il capitano si avventurò a cavallo

---

<sup>29</sup> Cfr. M. Restall. ‘Black Conquistadors... pp. 202-203.

<sup>30</sup> Cfr. Andrés, Pérez de Ribas. *Córonica...* p. 285.

<sup>31</sup> Ivi.

<sup>32</sup> Ivi.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 286.

<sup>34</sup> L’ultima domenica di carnevale, prima dell’inizio della quaresima.

<sup>35</sup> “Monte muy espeso y cerrado”. Definizione Rae al link <http://dle.rae.es/?id=3RCfsiG> [Data ultimo accesso 29/09/2018].

con due squadroni in una missione di esplorazione del territorio per decidere dove porre il nuovo accampamento. Durante questa ricognizione gli spagnoli incontrarono un gruppo armato di *cimarrones* intenti a sellare i cavalli per scendere a combattere. Secondo il racconto di Laurencio, pentiti di aver lasciato il prigioniero spagnolo libero, il loro proposito era duplice. Da un lato desideravano recarsi nei pressi di una “pastoría” a cinque leghe dal *palenque* per uccidere alcune persone che erano a conoscenza dell’esatta ubicazione del loro villaggio. Dall’altro lato, intendevano scendere sino a Orizaba per bruciare un *ingenio de azúcar* e ingrossare le loro fila con l’aiuto degli schiavi che avrebbero liberato. Tuttavia, scoperti dalle squadre di esploratori del capitano González de Herrera, la *cuadrilla* di *cimarrones* abbandonò i suoi cavalli così come gli archi, le frecce, i vestiti e il cibo che recavano con sé, fuggendo nella vegetazione per andare a dare l’allarme della presenza degli spagnoli. Dal bosco si levò uno strepito di voci di uomini, donne e ragazzine che ripetevano le seguenti parole “españoles en nuestra tierra, españoles.”<sup>36</sup> Soddisfatto per i risultati dell’esplorazione, il capitano González de Herrera comandò ai suoi squadroni di ritornare all’accampamento, decidendo di spostarlo più avanti, in un campo pianeggiante che distava circa due leghe dal “Pueblo de los Morenos” che da lì si poteva scrutare distintamente. La prima delle due leghe di distanza era pianeggiante, mentre la seconda era di difficile percorrenza essendo una “áspera serranía.”<sup>37</sup> Il giorno successivo, martedì 24 febbraio 1609, González de Herrera inviò nuovamente due squadre di esploratori a cavallo per scoprire se nascosti tra la vegetazione ci fossero altri sentieri per entrare segretamente nel villaggio dei *cimarrones*, presumendo che su quello già individuato i *negros* stessero preparando trappole e imboscate. Tuttavia, non avendone identificato alcuno, il capitano decise che l’indomani si sarebbe tentato il primo assalto al *pueblo*. Le azioni militari ebbero inizio alle tre della mattina, ed erano organizzate in tre squadre. La prima era quella degli archibugieri spagnoli guidati da González de Herrera; la seconda era costituita dai centocinquanta *indios flecheros* che con l’ausilio di ascia e machete avevano ricevuto l’incarico di aprirsi un cammino alternativo tra la fitta vegetazione, e la terza era guidata da un *alférez*, nipote del capitano González de Herrera. I due padri gesuiti erano partiti senza alcuna arma se non la “confianza en Dios” e il “Santo Óleo” per conferire l’estrema unzione a coloro che si

---

<sup>36</sup> Cfr. Andrés, Pérez de Ribas. *Córonica...* p. 286.

<sup>37</sup> Ivi.

trovassero in punto di morte durante gli scontri.<sup>38</sup> Giunsero nei pressi della fonte che riforniva di acqua l'intero villaggio dei *cimarrones*, nelle cui vicinanze furono rinvenuti e distrutti i campi che i fuggitivi avevano messo a coltivazione di tabacco, zucche e mais. La terza squadra, composta di pochi uomini, era stata incaricata con l'ausilio dei cani di verificare se i *negros* avessero effettivamente pianificato delle imboscate. Infatti, un "perrillo" che era andato in avanscoperta scorse tra la vegetazione alcuni dei *cimarrones* e iniziò ad abbaiare, avvertendo così gli spagnoli del pericolo che vi si nascondeva. Al comando dell'*alférez* il piccolo gruppo corse indietro dal capiano González de Herrera per avvisarlo. Proseguendo con cautela, pronti all'imminente attacco degli africani, gli spagnoli arrivarono dinnanzi a una parete di roccia sulla cui cima erano nascosti i *cimarrones* con pietre e frecce. Immediatamente i fuorilegge scatenarono una violenta offensiva che coinvolse un gran numero di spagnoli, dando così inizio alla battaglia del Peñol. Uno schiavo di González de Herrera, vedendolo venire travolto dalle rocce e dalle frecce, credette che il suo padrone fosse stato ucciso e così gridò ai *cimarrones* "ah, traidores, que habéis muerto al capitán mi señor."<sup>39</sup> Tuttavia il capitano, seppur con difficoltà, si risollevò in piedi e incitò i suoi dicendo "por Nuestro Señor que no me habéis muerto, que vivo y sano estoy. En, soldados, Santiago, y á ellos."<sup>40</sup> I rischi della battaglia raggiunsero anche i due gesuiti. Juan Pérez venne colpito da una pietra che gli fece volare via il sombrero; Juan Laurencio, invece, fu colpito da una freccia che gli procurò una ferita alla gamba sinistra, che si sarebbe rimarginata solamente dopo una quindicina di giorni. Il primo squadrone di spagnoli aveva così sofferto grandemente delle difese dei *cimarrones*. Tuttavia, il secondo gruppo degli *indios flecheros* costrinse i *negros* a battere in ritirata verso il loro villaggio che distava solamente mezza lega dalla parete di roccia che avevano utilizzato come difesa naturale per respingere l'assalto degli spagnoli. La compagnia di González de Herrera, nonostante la salita fosse aspra e difficoltosa, corse in cima al monte seguendo le scie di sangue che i *cimarrones* avevano perso durante la loro ritirata. Proseguendo verso il *pueblo* gli spagnoli s'imbattono in nuovi ostacoli sul loro cammino. Incontrarono infatti un ponte di pali di legno estremamente pericoloso, superato il quale si trovava un portale di tronchi, seguita da una seconda porta ben più

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>39</sup> *Ivi*.

<sup>40</sup> *Ivi*.

stretta e infine da una terza porta d'accesso. Inoltre, per obbligare gli spagnoli a percorrere quella via, i *cimarrones* avevano costruito una palizzata ai lati che ne impediva l'aggiramento. In quel passaggio obbligato, infine, gli africani scagliavano numerose frecce agli uomini della compagnia di González de Herrera che pretendevano di passarvi. Tuttavia, dopo grandi difficoltà, il piccolo esercito riuscì a entrare nel "pueblo de los alzados."<sup>41</sup> Juan Laurencio raccontò che durante la battaglia Yanga era rimasto nel suo *pueblo* con le donne *negras* e le *indias cautivas* raccolto in preghiera all'interno della piccola chiesa cristiana "con *candelas encendidas y unas flechas hincadas delante del altar.*"<sup>42</sup> Mentre si trovava in preghiera era arrivato uno dei suoi per avvisarlo che durante la battaglia del Peñol i *cimarrones* erano riusciti a sconfiggere gli spagnoli, ma subito dopo arrivò di corsa un altro *yanguico* per informarlo della loro sconfitta. Le donne, impaurite, cercarono di darsi alla fuga, ma Yanga tentò di tranquillizzarle affermando che non c'era nulla da temere, che i *cimarrones* avevano tutto il tempo per mettersi in salvo perché, a suo dire, gli spagnoli ci avrebbero messo almeno tre giorni per entrare nel *palenque*. Aveva appena proferito queste parole quando nelle vicinanze della chiesa si udì il rumore degli archibugi e delle grida degli *indios flecheros*. Così, Yanga, le donne, i bambini e il resto degli uomini si inoltrarono nella vegetazione, presumibilmente lungo vie di fuga che avevano già precedentemente progettato. Infatti, quando gli spagnoli finalmente presero possesso del villaggio, lo trovarono totalmente abbandonato. Tuttavia, siccome la fuga era stata repentina e frettolosa i *cimarrones* si erano lasciati indietro tutti i loro rifornimenti alimentari così come l'acqua che avevano raccolto era rimasta all'interno dei "calabazos"<sup>43</sup> che utilizzavano per conservarla. Gli spagnoli innalzarono nel *pueblo* lo stendardo del capitano González de Herrera, fecero suonare le campane della chiesa, nella quale spensero le candele e tolsero le frecce conficcate nel terreno di fronte all'altare. Essendo entrati nel villaggio solamente in tarda serata, con tanta stanchezza dei soldati per le fatiche accumulate durante la battaglia del Peñol, gli spagnoli continuarono a curare i feriti e diedero fuoco a circa sessanta case dei *cimarrones*, risparmiandone dalle fiamme quattro o cinque, insieme alla chiesa, per ripararsi dalla pioggia che nel frattempo era iniziata a cadere. Laurencio descrisse il villaggio come "un

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 288.

<sup>42</sup> *Ivi*.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 289.

pueblo tan formado come si para siempre hubieran de permanecer en aquel puesto”<sup>44</sup>, nonostante vi vivessero da soli nove mesi. Al centro era presente un albero molto alto dalla cui cima si otteneva una visione della vallata sino a scorgere in lontananza il *camino real* che collegava Veracruz a Città del Messico. Ai piedi dell’albero, poi, si trovava la casa di Yanga, che funzionava anche come sede governativa del *palenque* in cui “se hacían las consultas de paz y guerra” dato che al suo interno gli spagnoli trovarono “muchos asientos y bancos.”<sup>45</sup> Laurencio riteneva che il villaggio fosse talmente organizzato e rifornito di ogni genere di sostentamento che ai *cimarrones* “les parecía que nadie sería poderoso á desencastillarlos de este puesto.”<sup>46</sup> La prova, del resto, fu che “habiendo tenido á vista casi cinco días nuestro ejército” gli africani “se atrevieron á enviar cartas de desafío, echando retos de que se habían de comer en tasajos al capitán y soldados y á los Padres que con ellos iban, los corazones.”<sup>47</sup> Tuttavia, tutto questo non fu sufficiente per i *cimarrones*, “salteadores que infestaban la tierra y los caminos reales de ella con tantos insultos”<sup>48</sup>, che alla fine furono cacciati dal loro villaggio e costretti a rifugiarsi nel bosco. Proseguiva Juan Laurencio raccontando che il capitano González de Herrera, uomo dalla salda fede cristiana, desiderava pacificare quei *cimarrones* e non eliminarli del tutto, così fece innalzare una bandiera bianca per invitarli ad aprire delle trattative in seguito alla loro disfatta, ma questi non accettarono. Il capitano decise di lasciare una guarnigione a difesa del villaggio conquistato e di gettarsi al loro inseguimento, trovando la “tropa principal de los negros” che fuggendo su di una salita irta e difficoltosa lanciava pietre e frecce contro gli spagnoli. I soldati trovarono un capitano dei *cimarrones* gravemente ferito da due colpi di arma da fuoco, che non proferì alcuna parola se non la frase “así quiere el diablo.”<sup>49</sup> Nuovamente, il capitano González de Herrera issò la bandiera bianca, ma ancora una volta i *cimarrones* non accettarono di scendere a trattative. Giunse la notizia agli spagnoli che Yanga e i suoi uomini si stessero dirigendo verso una *ranchería* dove avevano vissuto precedentemente e che da tempo

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>45</sup> *Ivi*.

<sup>46</sup> *Ivi*.

<sup>47</sup> *Ivi*.

<sup>48</sup> *Ivi*.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 291.

giaceva in stato d'abbandono. Proseguendo nel suo inseguimento, l'esercito di González de Herrera trovò due *indias* con una bambina che erano state lasciate indietro perché non volevano più proseguire la fuga con i *cimarrones*. Queste riferirono loro due informazioni: da un lato gli dissero che il “maestre de campo” nominato da Yanga era stato gravemente ferito ed era ormai in punto di morte; dall'altro lato gli raccontarono che Yanga e la sua gente stavano riflettendo sulle possibilità di riuscire a raggiungere la Mixteca dove avrebbero potuto dare origine a un nuovo *palenque*. Viste le difficoltà nel catturare i fuggitivi, e il loro rifiuto a dialogare, González de Herrera stabilì che la compagnia tornasse al *pueblo de los alzados* dove avrebbero infine preso una decisione sulle future mosse da intraprendere con gli *yanguicos*. Nei giorni successivi il capitano degli spagnoli continuò a inviare le sue squadre in cerca dei *cimarrones*: in una di queste ricognizioni venne catturato un africano che da molti anni “andaba á monte” ma non ci fu la possibilità di strappargli alcuna confessione di quello che sapeva dei suoi compagni perché rispose che “ya él se confesaba con Dios en la sabana (que así llaman el campo en lengua de la tierra)”<sup>50</sup> e infine gli spagnoli lo uccisero impiccandolo a un albero. Negli stessi giorni, poi, arrivarono al villaggio una *india* con la sua bambina, deperate per la fame che avevano sofferto durante la fuga. La madre riferì agli spagnoli che i *cimarrones* avevano crudelmente ucciso una donna *mestiza* perché si era rifiutata di proseguire la fuga e che lo stesso avevano intenzione di fare con loro due perché la bambina, stanca e spaventata, continuava a piangere. Infine, raccontava il gesuita, gli spagnoli, grazie alla confessione di un indigeno, *compadre* di Yanga, vennero a conoscenza del fatto che i *cimarrones* stavano tentando di entrare in possesso di canoe per guadare il fiume e fuggire nella Mixteca.<sup>51</sup> Qui terminava la relazione di padre Juan Laurencio, il quale venne richiamato a Città del Messico dal padre provinciale gesuita Rodrigo de Cabredo, non dopo avere dichiarato, al termine del suo resoconto:

Que estaba con muy buen ánimo de proseguir en su Misión y ayuda del bien espiritual, así á los soldados como de la ayuda y remedio de las almas de aquellos

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>51</sup> *Ivi*.

pobres negros; pero que se partiría como su Reverencia se lo ordenaba, para acompañarle en la visita de la Provincia.

Proseguì invece la sua missione nelle operazioni di pacificazione e *reducción* il gesuita Juan Pérez. Quest'ultimo, a differenza di padre Laurencio, non lasciò alcun resoconto relativo alle vicende militari e alla propria missione. Purtroppo, la narrazione degli eventi è farraginoso e non abbiamo alcuna informazione relativa agli eventi successivi. Pérez de Ribas ci informa che “duró algún tiempo el acabar de limpiar esta tierra de negros bandoleros para dejarla quieta, y los caminos seguros para tragar por ellos, en que se trabajó mucho.”<sup>52</sup> È probabile che González de Herrera riuscì a costringere i *cimarrones* a trattare. Infatti

después de varios encuentros y refriegas con los enemigos [...] finalmente, el Virrey les concedió un partido, porque suplicaron estos morenos, y el partido fue: que las cabezas y caudillos de los foragidos entregarían á los que se hubiesen huido de sus dueños y amos, y que para que aquella serranía no sirviese más de ser madriguera de foragidos, se les concediese á los que fuesen libres de ellos, para sus mujeres é hijos, otro puesto acomodado y no muy distante de donde antes habían formado su pueblo; quedando de allí adelante obligados, á que si algún negro esclavo y huido aportase por aquella serranía tan áspera, ellos lo recogerían y buscarían por los montes y lo entregarían a su dueño, dándoles una, aunque corta ayuda de costa por su trabajo. Y finalmente, ellos protestaron que eran cristianos y vasallos del Rey, y como á tales el Virrey les señalase el que hubiese de hacer oficio de justicia en su pueblo, y Cura para lo espiritual de sus alamas, con que ellos quedarían contentos y aquella tierra gozaría de paz, y estaría libre de salteadores y ruido de guerra. Por las grandes conveniencias que en esto concurrían, hubo de conceder el Virrey lo que estos morenos pedían, y quedaron en su pueblo y puesto en que están como trescientos vecinos, que edificaron su Iglesia, y es feligresía que pertenece al beneficiado más cercano. Y con esto se dió fin á esta empresa [...] y estos morenos están hoy pacíficos

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 292.



y en posesión de sus tierras, y muy sujetos en todo lo que por sus superiores se les manda y ordena.<sup>53</sup>

Infine, venne così fondato il *pueblo* di San Lorenzo de los Negros, nelle cui vicinanze a poche leghe di distanza sarebbe sorta nel 1618, per volontà del nuovo viceré Don Diego Fernández de Córdoba marchese di Guadalcazar, la *villa de Córdoba*. Anteriore alla nascita sancita legalmente di San Lorenzo de los Negros, l'accordo ratificato da Luis de Velasco di cui Pérez de Ribas riportava le clausole corrispondeva esattamente alle condizioni che Yanga aveva richiesto attraverso la mediazione del frate francescano Alonso de Benavides. Una *copia de los conciertos* aveva infatti raggiunto il viceré sin dal marzo 1608 tramite i canali di comunicazione del Sant'Uffizio dell'Inquisizione, che cercava di coprire in maniera capillare il territorio novoispano con il dispiegamento dei suoi funzionari. È interessante osservare che le medesime condizioni che erano state ritenute eccessivamente pretenziose da Velasco, dopo una lunga e spossante campagna militare, vennero ratificate interamente dal viceré, per "las grandes conveniencias" che l'accordo in fin dei conti avrebbe generato in tutta la regione. In particolare, Pérez de Ribas citava come prima condizione quelle che in realtà erano la sesta e l'undicesima nel documento inviato all'Inquisizione a Città del Messico: a nostro avviso, questo dimostra quanto stabilito precedentemente, ovvero che la trasformazione dei *cimarrones* in milizie armate afro-messicane era certamente la clausola più allettante per l'amministrazione coloniale. In tal modo, infatti, il viceré avrebbe reso la presenza degli ex schiavi fuggitivi un vero e proprio strumento di controllo della regione, come vedremo meglio nel prossimo paragrafo. L'accordo venne a questo punto percepito come conveniente perché da un lato è possibile che le difficoltà incontrate durante la campagna condotta dal capitano Pedro González de Herrera avessero convinto il viceré della bontà di concedere ai *cimarrones* le libertà che richiedevano in funzione del beneficio ben più ampio che ne sarebbe derivato in tutta l'area veracruzana, con la presunta fine degli assalti da parte degli schiavi fuggitivi alle *haciendas*, alle *pastorías*, agli *ingenios de azúcar* e alle carovane sul *camino real*. Dall'altro lato, si è già detto che la comunicazione con la penisola iberica era decisamente troppo lenta e farraginoso se comparata alla rapidità con cui si svolgevano gli eventi in Nuova Spagna. Questo fece sì che Velasco, in assenza di

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 292-293.

una risposta dalla Spagna congiunta all'incremento della minaccia *cimarrona*, decidesse di optare per la scelta di armare una compagnia per dare vita a una campagna militare con cui far fronte alla sfida di Yanga. Tuttavia, la corona spagnola, ben più abituata ad affrontare simili rivolte nei territori europei, si sarebbe detta favorevole alla concessione delle condizioni imposte dai *cimarrones* a favore di un loro inserimento nell'ordinamento coloniale come miliziani e cacciatori di schiavi fuggitivi. Il problema principale fu che la comunicazione arrivò quando le operazioni militari erano nel pieno dello svolgimento e non potevano essere interrotte. In ogni caso, in questo processo di pacificazione e di resistenza degli africani, la figura di Yanga, leader dei *cimarrones*, aveva ricoperto una posizione primaria. Abbiamo già discusso precedentemente in questo capitolo dell'importanza della sottolineatura della sua presunta discendenza nobile africana. Avviandoci a concludere questo paragrafo vorremmo però brevemente riflettere sul ruolo giocato dal concetto di razza in questo episodio. Nei capitoli precedenti di questa tesi dottorale, attraverso la lettura dei documenti prodotti dal tribunale inquisitoriale siamo arrivati a vedere come la nozione di razza alla metà del diciassettesimo secolo fosse ancora intimamente correlata a una connotazione essenzialmente di natura religiosa. A nostro avviso, nonostante nei documenti che narrano l'episodio di Yanga non ci sia un esplicito riferimento alla razza, questo caso non fa altro che confermare quanto stabilito attraverso i capitoli precedenti. Contestualmente, la proto-biologizzazione degli elementi fenotipici correva su binari paralleli alla discriminazione determinata dall'identificazione delle appartenenze religiose. Infatti, dalla lettura dell'episodio è possibile identificare la prospettiva proto-razziale principalmente nell'utilizzo di determinati aggettivi ed espressioni da parte dei gesuiti Juan Laurencio e Andrés Pérez de Ribas, il primo perché coinvolto direttamente nella campagna militare contro gli *yanguicos*, il secondo in qualità di cronista di metà Seicento delle vicende dei gesuiti in Nuova Spagna. Da un lato osserviamo quindi la diffusione di etichette "razziali" interscambiabili nelle modalità di riferimento agli africani come *negros*, *morenos*, *negrillos* o *denegrado*, le quali ovviamente rimandavano tutte al colore della pelle degli schiavi fuggitivi. Dall'altro lato, invece, era parallelamente in corso un processo di disumanizzazione degli africani *cimarrones*, che venivano descritti come "bárbaros enemigos", a sostegno del quale concorrevano il racconto di due episodi. Il primo si riferiva alla cruenta uccisione dello spagnolo della *pastoría* al quale i *cimarrones* "abrieron la cabeza con un terciado, y

después le acabaron de matar con tanta inhumanidad, que el que le hirió con el terciado lamía la sangre de él, y los demás bebieron también la sangre del desdichado, cogiéndola juntas las manos.” Il secondo elemento di barbarie dei *negros*, secondo il racconto del gesuita, consisteva nel fatto che i *cimarrones* nella lettera che avevano inviato a Pedro González de Herrera avessero minacciato “de comer en tasajos al capitán y soldados y á los Padres que con ellos iban, los corazones.” Questi atteggiamenti definiti barbari operavano come sintomi dell’allontanamento degli africani dalle pratiche cristiane. Infine, ultimo dato significativo in relazione al processo di proto-biologizzazione degli afromessicani era la definizione dei *negros cimarrones* come persone “de tan baja calidad.” Del resto, come abbiamo osservato nel capitolo inerente alla razza nel mondo iberoamericano, il concetto di *calidad* che è stato diffusamente studiato dalla storiografia messicana sarebbe stato operativo nel contesto novoispano settecentesco in direzione di una discriminazione in base all’identificazione di differenze fenotipiche. In questo senso, l’individuazione dei *cimarrones* secondo la “bassezza” della loro *calidad*, oltre a stabilire una precoce diffusione del concetto stesso, presupponeva che i gesuiti, nonostante il loro impegno a salvare le anime di quei “pobres negros” per rispondere alla volontà di Dio, considerassero i neri relegati in una posizione sociale inferiore rispetto a quella dei padroni, in parte per la loro natura barbara e in parte alimentandosi degli stereotipi già da tempo diffusi e in costante sviluppo ed espansione contro la popolazione di origine africana. Infine, un ultimo spiraglio di osservazione sulla questione della razza ci viene fornito dall’utilizzo della definizione di *hombre de razón*. A tal proposito, nel capitolo precedente con il caso del *mulato* Gaspar Riveros Vasconcelos abbiamo visto un’interessante sovrapposizione del concetto di *raza* con quello di *razón*. La figura di Yanga, della cui presunta appartenenza al lignaggio nobiliare abbiamo già approfondito l’analisi, si presta come caso studio privilegiato per osservare l’importanza del concetto di *razón* in relazione alla tenuta di comportamenti cristiani. Stando a quanto Tardieu ha riportato nella sua analisi della corrispondenza del viceré Luis de Velasco, un frate francescano – probabilmente lo stesso Alonso de Benavides – nel 1608 aveva vissuto circa un mese presso il *palenque* dei *cimarrones* per confessarli e battezzare i loro figli. Il frate, al termine di questo periodo missionario, aveva stabilito che Yanga era a tutti gli

effetti un “negro de razón.”<sup>54</sup> È possibile proporre due interpretazioni di questa asserzione. Da un lato, certamente, l’indicazione della razionalità del leader dei *cimarrones* era un tentativo di assicurare il viceré dell’affidabilità di Yanga come attore politico con cui interagire nella fase di contrattazione alla ricerca di un accordo formale di pacificazione e di *reducción* degli *yanguicos*. D’altra parte, però, la medesima affermazione poteva fungere come garanzia della professione del cristianesimo di Yanga e del suo gruppo di *cimarrones*. Infatti, la sua *razón* cristiana era ben evidente, dato che tra le undici condizioni poste a Velasco ve ne era anche una relativa alla cura spirituale dei *cimarrones*, che sarebbe stata affidata ai frati francescani.<sup>55</sup> L’Inquisizione non aveva particolare interesse a intervenire perché, apparentemente, nell’esistenza del *palenque* non vi era nulla di particolarmente lesivo dell’ortodossia religiosa che vigeva in Nuova Spagna. È probabile che né il tribunale inquisitoriale né Benavides avessero avuto notizie relative alla presunta barbarie dei *cimarrones* che invece aveva evidenziato a più riprese il gesuita Juan Laurencio. Va anche detto, però, che il clima di guerra instaurato dalla campagna militare avrebbe potuto incrementare il ricorso a pratiche percepite come barbare che potessero essere in grado di spaventare gli spagnoli e così dissuaderli dall’intraprendere uno scontro armato con gli *yanguicos*. In ogni caso, la scelta di utilizzare il Sant’Uffizio come intermediario per la consegna delle condizioni poste dai *cimarrones* per la loro pacificazione poteva rispondere al tentativo di garantire il successo delle trattative attuate da fray Alonso de Benavides e il *regidor* Manuel Carrillo. La campagna militare organizzata dal viceré, quindi, non aveva teoricamente alcun fondamento religioso, ma si configurava come una questione meramente politica. Ecco che ancora una volta veniva a crearsi in tal modo uno stretto legame tra l’identificazione della *razón* con l’appartenenza alla religione cristiana. Se nel caso del *mulato* Vasconcelos avevamo osservato una sovrapposizione tra i concetti di *raza* e *razón*, dietro l’accusa inquisitoriale della professione della religione ebraica, per quanto riguarda l’episodio della rivolta di Yanga è possibile individuare una stretta correlazione tra il diritto a porsi come interlocutore politico e l’essere un uomo di *razón*, il tutto mutuato, ancora una volta, dall’identità cristiana. È evidente che la possibile connessione esistente

---

<sup>54</sup> Cfr. J.P. Tardieu. *Resistencia...* pp. 127-128.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 143.

tra *raza* e *razón*, quindi, debba essere ulteriormente studiata, per gettare luce sulla percezione e la diffusione di entrambi i concetti.

### 7.3 *Una comparazione con il caso dei “mulatos de Esmeraldas”*

Tornando infine alle strategie di pacificazione messe in atto dall'amministrazione coloniale, in quest'ultimo paragrafo tenteremo di proporre una breve comparazione con il caso dei *mulatos de Esmeraldas*, a partire dagli eventi narrati da Charles Beatty Medina,<sup>56</sup> in funzione di tracciare aspetti comuni e differenze con il caso della ribellione di Yanga in Nuova Spagna. La regione della costa d'Esmeraldas dell'Ecuador è conosciuta nella storiografia per essere stata sin dal 1553 una delle aree più fertili in tutta l'America spagnola per la diffusione delle comunità di *negros cimarrones*. Il territorio nella regione di Esmeraldas era ufficialmente soggetto al controllo dell'*audiencia de Quito* ed era riconosciuto anche per la presenza degli indigeni bellicosi Campazes che avevano reso instabile l'intera zona. Nel 1586, uno dei leader dei gruppi di africani fuggitivi di Esmeraldas, chiamato Alonso de Illescas, inviò una lettera all'*audiencia* con il fine di richiedere che gli venisse concesso il controllo politico sulla regione come vassallo della monarchia spagnola, in cambio dell'assoggettamento degli indigeni Campazes all'amministrazione coloniale. Di fatto i *cimarrones* stavano richiedendo di essere riconosciuti come “agenti” della monarchia nell'attività di pacificazione dell'area.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> C.B. Medina, 'Caught between Rivals: The Spanish African-Maroon Competition for Captive Indian Labor in the Region of Esmeraldas during the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries', in *The Americas*, 63, 2006, pp. 113-136.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 113.



Figura 33. Olio su tela. 'Los mulatos de Esmeraldas'. Autore: Andrés Sánchez Gallque. Scuola quiteña, 1599. Museo de America, Madrid.

A partire dall'episodio dei *mulatos de Esmeraldas* è possibile identificare sei elementi di comparazione con il caso degli *yanguicos*, che possano essere in grado di rivelare nuovi aspetti delle vicende:

- 1) La traiettoria dell'esistenza politica delle comunità di *cimarrones*.
- 2) Le capitolazioni richieste dai *cimarrones* alle amministrazioni coloniali locali.
- 3) Le figure dei leader dei *cimarrones* e il problema della loro successione.
- 4) Il ruolo dei *cimarrones* come "agenti" della corona.
- 5) Il ruolo svolto dagli indigeni nelle ribellioni dei *cimarrones*.
- 6) La scelta di uno specifico territorio o di una specifica regione in cui operare come *cimarrones*.

Per quanto riguarda il primo punto dell'analisi comparativa, sebbene le due rivolte avessero avuto luogo in differenti contesti locali contraddistinti dalle loro peculiari caratteristiche, osservandole da una prospettiva di natura politica entrambe le ribellioni videro una traiettoria comune in cui, come ha giustamente osservato Medina, "long-term maroon survival relied on skillful negotiation. [...] While military resistance remained central to maroon independence, continuity also depended on legitimation by colonial

authorities.”<sup>58</sup> Il ruolo delle negoziazioni era ovviamente centrale sia per ottenere la sopravvivenza legalmente sancita dei *palenques* dei *cimarrones*, sia per le strategie implementate dalle amministrazioni coloniali per stabilire delle condizioni di pace convenienti per la monarchia spagnola nei territori americani. Inoltre, è probabile che le contrattazioni abbiano potuto giocare un ruolo altrettanto principale anche in ulteriori rivolte di schiavi fuggitivi nel più ampio contesto iberoamericano: in questa direzione sarebbe particolarmente interessante approfondire le comparazioni con i numerosi casi dei *quilombos* brasiliani. Per ciò che concerne il secondo punto, si può osservare una sovrapposizione tra le richieste provenienti dagli *yanguicos* e dai *mulatos de Esmeraldas* ai rappresentanti della monarchia spagnola, in particolar modo per il riconoscimento formale della condizione di uomini liberi degli schiavi fuggitivi: “Alonso de Illescas” infatti “expressed his desire to make peace with the authority in exchange for official recognition of his people’ free status.”<sup>59</sup> Il terzo elemento comparativo è strettamente correlato al precedente, ed è utile ad accentuare il ruolo essenziale che i leader Illescas e Yanga ricoprirono all’interno delle comunità di *cimarrones*. In entrambi i casi, infatti, possiamo osservare una sorta di continuità individuabile nella linea dinastica di successione che entrambi i *caudillos* avevano pensato per l’ordinamento politico dei loro *palenques*. Come Yanga avrebbe fatto sulle montagne veracruzane, così “Alonso de Illescas ruled his community with the help of his two sons, Sebastian and Antonio. [...] Although Antonio de Illescas died sometime after 1587, Alonso Sebastian de Illescas now ruled with a large group of siblings and son.”<sup>60</sup> Il quarto e il quinto punto sono strettamente collegati tra loro, dato che in entrambe le ribellioni si era venuto a creare un forte legame tra i *cimarrones* e le popolazioni indigene locali. Per quanto riguarda la questione dei *negros* “agenti” della corona come cacciatori di uomini, si è già detto precedentemente come questa condizione posta dagli *yanguicos* fosse decisamente quella più appetibile per l’amministrazione coloniale novoispana. Nel caso di Esmeraldas, l’oggetto della caccia dei *mulatos* erano invece gli indigeni Campazes, perché era necessario che questi venissero “deliver [...] to the service of God and his Majesty.”<sup>61</sup> Il

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 114-115.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 113.

ruolo degli indigeni, è evidente, mutava notevolmente nei due casi. Da un lato, la caccia ai Campazes divenne il mezzo tramite cui Alonso de Illescas riuscì ad assicurare al suo gruppo di *cimarrones* il riconoscimento di uomini liberi. Dall'altro lato, invece, gli indigeni erano a tutti gli effetti parte della popolazione del *palenque* di Yanga. Il racconto di Juan Laurencio che abbiamo visto precedentemente ci ha rivelato che gli *yanguicos* rapivano donne indigene, probabilmente con il fine di ristabilire una parità di genere all'interno del *pueblo*. Infatti, essendo un villaggio formato principalmente da schiavi fuggitivi è verosimile che la maggior parte di questi fossero uomini scappati dagli *ingenios de azucar* di cui la regione di Veracruz era costellata. Inoltre, la presenza di indigeni nel *palenque* novoispano diede vita a una forma di *mestizaje* sociale e culturale afro-indigeno che si può osservare anche nelle richieste inviate al viceré tramite l'Inquisizione e che si inseriva perfettamente nell'ordinamento coloniale della Nuova Spagna, sul modello che gli spagnoli avevano creato per la *republica de indios*. Quindi è altamente probabile che le differenze attitudinali e comportamentali che i *negros cimarrones* assumevano di volta in volta nei confronti degli indigeni dipendessero dalle condizioni locali dei contesti in cui queste forme di relazione venivano a stabilirsi. Infine, il sesto elemento della nostra comparazione riflette sul ruolo primario dell'ambiente geografico e territoriale in cui le ribellioni africane sorgevano e fiorivano. La regione in cui mossero i primi passi e poi acquisirono potere di negoziazione i *mulatos de Esmeraldas* era "of little importance to Spanish administrators or Quito's elite. Change came after 1563 and the establishment of the royal audiencia."<sup>62</sup> I *quiteños* evidenziarono infatti la necessità di fondare un porto commerciale nella costa di Esmeraldas: in questo tentativo i *cimarrones* fuorilegge di Illescas sarebbero divenuti i "proxy settlers" degli spagnoli che li avrebbero "authorized to assist in the reducción and the congregating of the local native population."<sup>63</sup> Infatti, a causa delle difficoltà dell'amministrazione coloniale nei molteplici tentativi di controllare pienamente l'area di Esmeraldas, le élites spagnole di Quito erano infine giunte a ritenere "the African renegades as the 'key to the region'. Though few in number, the maroons were an essential consideration in nearly every colonizing project."<sup>64</sup> Nel caso di Yanga l'occupazione di un determinato tipo di

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, pp. 117-118.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 119.



territorio aveva analogamente svolto un ruolo principale nello stabilire una strategia di pacificazione da parte dell'amministrazione coloniale novoispana. Il *palenque* sorgeva in un'area inospitale e difficilmente accessibile, ma al contempo decisamente fertile, ricca di acqua e vegetazione, il che aveva garantito ai *cimarrones* la possibilità di sopperire alla maggior parte dei propri bisogni di sussistenza. Gli *yanguicos* avevano quindi scelto di proporre al viceré un luogo ben preciso dove fondare, sancito dalla legge e sottoposto alla giurisdizione novoispana, il loro villaggio di neri liberi dalla schiavitù. In un certo senso, come i *mulatos de Esmeraldas* erano divenuti "the key to the region" nella pacificazione degli indigeni Campazes, in maniera analoga anche i *cimarrones* di Yanga in qualità di milizia armata afroispanica sarebbero diventati una chiave di volta per il controllo della regione veracruzana, assicurando all'amministrazione novoispana il loro impegno nella caccia degli schiavi africani fuggitivi. David Davidson, analizzando la corrispondenza di Don Rodrigo Pacheco y Osorio, Marqués de Cerralvo, viceré della Nuova Spagna dal 1624 al 1635, ha osservato che

it was so easy to flee the ranches that it was almost a daily happening. In fact he noted [Don Rodrigo Pacheco y Osorio] that some ranchers were near bankruptcy, not merely because of the loss of their slaves, but also because of the exorbitant fees charged by local officials for capturing fugitives. Constables and corregidores held a monopoly of slave-capturing in the ranching regions and made lucrative profits by reselling runaways, not always to the original owners. The frequent complaints of ranchers and viceroys indicate that slaves continued to flee, local officials continued to capture them and charge high fees, and ranchers continued to suffer throughout the first half of the seventeenth century.<sup>65</sup>

È dunque probabile che l'ultima condizione posta da Yanga, oltre a essere quella più appetibile in termini di controllo politico, fosse stata anche estremamente allettante dal punto di vista meramente economico. Infatti, il pagamento di soli dodici pesos per la ricattura di un singolo schiavo fuggitivo che gli *yanguicos* richiedevano venisse formalizzato all'interno dell'accordo costituiva una quantità di denaro nettamente più bassa rispetto a quelle che venivano richieste dai funzionari locali. Inoltre, con la ratifica

---

<sup>65</sup> Cfr. D. Davidson. 'Negro Slave Control... pp. 251-252.

di questo accordo i rappresentanti della corona spagnola in Nuova Spagna sarebbero riusciti a porre termine a due problemi gravosi. In fin dei conti forse, come era accaduto precedentemente nella costa di Esmeraldas, valeva davvero la pena concedere la libertà ai *cimarrones* di Yanga garantendosi la loro fedeltà e il loro impegno in favore della restituzione degli schiavi fuggitivi che erano diventati e che avrebbero continuato in altri luoghi a essere a tutti gli effetti una piaga giornaliera che metteva in crisi l'ordine sociale novoispano.

#### 7.4 Conclusioni

In conclusione, attraverso il racconto degli eventi della campagna militare intrapresa dal viceré Luis de Velasco contro il gruppo di *cimarrones* capitanato da Yanga e l'analisi delle condizioni di pace che gli stessi africani avevano proposto all'amministrazione coloniale, quest'ultimo capitolo ci ha condotto ad analizzare le strategie di pacificazione adottate dai rappresentanti della monarchia spagnola, per garantire una pace conveniente al funzionamento e all'ordinamento coloniale della Nuova Spagna. Nella regione di Veracruz, centrale per l'economia novoispana con i suoi *ingenios de azucar* e le sue *haciendas* così come per la presenza del porto atlantico novoispano più importante, collegato alle città di Puebla de los Ángeles e Città del Messico attraverso il *camino real*, gli africani *cimarrones*, schiavi fuggitivi, avevano dato vita a una resistenza armata di durata trentennale che aveva posto l'intera area in una condizione di grave instabilità militare e politica. I numerosi sforzi individuali degli amministratori regionali non avevano condotto ad alcun risultato, così il viceré Velasco decise di incaricare *regidores* locali e frati francescani di sondare la disponibilità dei fuorilegge a intavolare delle trattative di pace con l'amministrazione coloniale. In seguito alla missione di fray Alonso de Benavides e di Manuel Carrillo, giunse al Sant'Ufficio di Città del Messico una lettera firmata dal commissario dell'Inquisizione di stanza a Veracruz contenente le undici condizioni che i *cimarrones* richiedevano ufficialmente al viceré per pacificarsi e mettersi al servizio della corona spagnola come fedeli vassalli e miliziani armati. L'Inquisizione, con il consiglio di Benavides, venne probabilmente percepita come l'istituzione coloniale in grado di porsi da intermediario per le trattative di pace, garantendo così per l'ortodossia religiosa degli africani. I *cimarrones*, infatti, non si erano posizionati al di fuori della

posizione loro riservata attraverso pratiche magiche o per l'appartenenza a una *mala raza de sangre infecta* come invece avevano fatto in diverse occasioni altri afromessicani. Gli *yanguicos* avevano oltrepassato i confini che gli spagnoli avevano tracciato intorno a loro attraverso la resistenza armata, fuggendo su montagne inospitali e assaltando le carovane e le piantagioni degli spagnoli. La loro posizione politica era quindi illegittima e al di fuori della giurisdizione coloniale e a causa delle richieste inizialmente ritenute eccessive, il viceré Velasco non vide altra soluzione se non quella di progettare una campagna militare affidata a Pedro González de Herrera, ricco e rinomato cittadino di Puebla de los Ángeles. Il padre gesuita Juan Laurencio accompagnò gli spagnoli in quest'impresa, fornendone un resoconto dettagliato che è giunto sino a noi grazie alle cronache gesuitiche di Andrés Pérez de Ribas. Abbiamo così visto che Luis de Velasco era indaffarato alla ricerca della "paz conveniente", della più appropriata forma di riconciliazione che rispondeva alle specifiche complessità locali dei singoli contesti in cui le ribellioni si erano create. Infatti, "each territory [...] saw the establishment of the monarchy carried out in a unique form and context, in response to local political realities."<sup>66</sup> Proprio nell'ottica dell'importanza primaria ricoperta dai singoli contesti locali, attraverso la comparazione con il caso cinquecentesco dei *mulatos de Esmeraldas* siamo riusciti a stabilire che, a seguito del risultato non propriamente soddisfacente della campagna militare, Velasco accettò le condizioni dei *cimarrones* perché ritenute convenienti in funzione della trasformazione degli africani in una chiave d'accesso e di controllo della regione, creando di fatto una milizia armata di afromessicani al servizio dell'amministrazione coloniale. Nella nostra analisi, abbiamo chiaramente indugiato sulla figura principale di Yanga, leader dei *cimarrones*, fornendo una doppia interpretazione della sua presunta appartenenza nobiliare: da un lato questa poteva funzionare come pretesto da parte degli africani per proporsi come legittimi interlocutori politici per trattare su di un medesimo piano di autorità con l'amministrazione coloniale; dall'altro lato, invece, la sua ascendenza di alto rango avrebbe potuto essere anche una costruzione retorica degli spagnoli impegnati nella campagna militare, volta a giustificare le difficoltà incontrate durante il tentativo di pacificare i *cimarrones*: in questo senso, i tentativi di sconfiggere la resistenza degli schiavi fuggitivi sarebbero stati affievoliti dalle capacità

---

<sup>66</sup> J.J. Ruíz Ibáñez – G. Sabatini. 'Monarchy as Conquest... p. 509.

che Yanga possedeva grazie al suo lignaggio. Di certo, nel caso di Yanga possiamo nuovamente rinvenire le caratteristiche del *topos* del re degli africani che avevamo osservato nel corso del capitolo relativo alla rivolta degli africani di Città del Messico nel 1537. Nonostante le informazioni forniteci dai documenti coloniali siano numericamente esigue, quest'episodio riesce a dimostrare ancora una volta l'importanza dell'essere identificato come *bozal*, ovvero nato in Africa, per essere scelto come leader o auto imporsi alla guida di un gruppo di africani ribelli in Nuova Spagna. Quindi, sebbene nelle undici richieste inviate al viceré tramite la mediazione di Benavides e del Sant'Uffizio non vi sia un esplicito riferimento al re degli africani, è possibile ipotizzare che la carica di governatore del villaggio di neri liberi, per gli afromessicani potesse effettivamente fungere come un titolo in continuità con il *topos* del re degli africani. Infine, la figura di Yanga è stata analizzata anche in funzione della sua definizione di *hombre de razón*, a partire dalla quale, ancora una volta, abbiamo osservato la stretta correlazione tra i concetti di razza e *razón* con l'appartenenza religiosa, esistente in Nuova Spagna tra sedicesimo e almeno la prima metà del diciassettesimo secolo. In seguito all'appendice in calce a questo capitolo, nelle conclusioni della tesi tenteremo infine di tracciare una panoramica generale dei risultati prodotti da questa ricerca dottorale.

## APPENDICE

In questa appendice all'ultimo capitolo proponiamo la trascrizione del resoconto della campagna militare come narrato dal padre gesuita Juan Laurencio al suo superiore Rodrigo de Cabredo.<sup>1</sup> La lettera infatti, essendo “tan puntual y verídica, y de persona que se halló presente a todos los sucesos que en ella pasaron, me pareció ponerla aquí como la escribe en su carta”<sup>2</sup>, venne trascritta fedelmente da Andrés Pérez de Ribas nella sua opera storiografica sulle attività della compagnia di Gesù in Nuova Spagna verso la metà del diciassettesimo secolo. La trascriviamo integralmente affinché possa essere di più facile accesso a chiunque fosse interessato ad approfondirla.

---

<sup>1</sup> Andrés, Péres de Ribas. *Córonica historia...* pp. 284-292.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 284.

Acepté esta obediencia sin reparar en la inquietud de andar entre soldados, en el trabajo de los caminos, en el mal temple, y el riesgo de las sabandijas de tierra caliente y fuerza de los Zimarrones, ni en otras muchas incomodidades y dificultades, persuadiéndome ser la voluntad de Nuestro Señor, interpretada por los superiores; y así respondí cuando se me intimó: que una vida tenía, y que no reparaba en que ésta se diese por blancos ó por negros, como se cumpliese en mi la voluntad divina.

Habiéndose juntado en la Veracruz la compañía de soldados que en esta ciudad y otras partes se habían levantado, salimos á nuestra empresa á 26 de Enero de 1609, habiéndose echado Bando que en aquel día, ni en el antecedente con su noche, saliese de la ciudad al campo, moreno ninguno, so pena de la vida; porque no se diese aviso á los Zimarrones de nuestra partida, la cual por la misma razón fue con el silencio posible, y sin publicar la derrota que había de llevar nuestra jornada. En este mismo tiempo andaban los alzados tan insolentes, que dieron en una estancia ó hacienda de campo y la robaron y pegaron fuego; y no hicieron presa de la gente de ella porque huyendo se pusieron en salvo. Pasaron á una pastoría, donde hallaron algunas indias y dos españoles, y preguntando al uno de ellos por nuestro capitán Pedro González de Herrera y sus soldados, y porque no supo responderles á su propósito, le abrieron la cabeza con un terciado, y después le acabaron de matar con tanta inhumanidad, que el que le hirió con el terciado lamía la sangre de él, y los demás bebieron también la sangre del desdichado, cogiéndola juntas las manos. Hicieron bandera de cabellera del español, y lleváronse seis indias porque las demás huyeron; no quitaron la vida al otro español, sino lo llevaron consigo hasta el pie de la sierra donde tenían sus rancherías. Allí hicieron alto y dieron aviso arriba de su llegada, y habiéndolo tenido, bajó el caudillo de los negros llamado Yanga, acompañado de su gente de guerra, el cual venía bajando á son de un tambor y algunos cencerros que tocaban. Este Yanga era un negro Bron de nación, de quien se decía que si no lo cautivaran, fuera rey en su tierra. Y como tenía estos humos, él había sido el primer Zimarrón que había hecho fuga de su amo, y había treinta años que andaba á monte, y habiéndosele juntado otros que le tenían por su cabeza, se llamaban Yanguicos; siendo ya viejo había encargado las cosas de la guerra á otro negro Angola llamado Francisco de la Matiza, tomando este sobrenombre del amo español que había tenido. Estando, pues, aquí, y pensando el español que habían traído vivo, que harían de él lo mismo que de su compañero, dándole muerte tan crudamente como al otro le habían dado; le dijo el Yanga:

no temas, español, que has visto mi cara y así no puedes morir; con toda esta autoridad hablaba el denegrado Yanga. Mandó a los suyos que le diesen de comer, y al español que escribiese al capitán Pedro González de Herrera y demás españoles, una carta llena de notables arrogancias; blasonando en ella de las victorias que habían alcanzado de los españoles que en varias ocasiones habían venido á aprehenderlos, notándolos de crueles y fementidos y al capitán de cobarde, y le desafían y convidan que venga presto á su rancho, para donde le guiará el portador, porque no tenga trabajo en buscarlos. Escrita esta carta despachó el Yanga al español con ella para el capitán y compañía de sus soldados, diciéndole al español que guiase á su gente hasta aquel puesto sin subir á lo alto de la sierra, si no quería morir con ellos.

Mientras esto pasaba, se ocupaba nuestro capitán en recoger la gente de guerra, así indios flecheros, que eran ciento cincuenta y cien españoles pagados por el Rey, y otros aventureros; y caminando por fuera de camino aunque muy trabajoso, de pantanos y lodazales, por no ser sentidos, se buscó puesto acomodado para fabricar una casa en que se guardasen bastimentos y municiones. Aquí concurrieron vecinos de la tierra, estancieros y vaqueros, y yo comencé á hacer mi oficio, encargando á toda la gente se pusiese bien con Dios por medio de la confesión y Comunión, para que su Majestad los ayudase y diese victoria, y no saliesen confundidos de enemigos, que siendo de tan baja calidad, traían inquieta la tierra. Tuve muy bien que hacer en confesiones importantísimas y comuniones hasta el día de la refriega; gastando en confesar no sólo los días, sino también buena parte de la noche, con españoles, negros, mulatos, mestizos é indios que se habían juntado en el Real; no se sabía el camino y derrota que se había de tomar para dar con seguridad en la ranchería principal de los Zimarrones, por la aspereza y espesura de la tierra; y así se echó de ver que había sido providencia particular de Dios el no haber quitado la vida el Yanga al español que cayó en sus manos, y con quien despachó su arrogante carta, porque éste llegó aquí y la dio al capitán; coligió de ella, y de la arrogancia de esta gente, que no tenía que tratar con ella de medios de paz sino proseguir en su jornada. El español se confesó y comulgó aquí con mucho reconocimiento de la merced que Dios le había hecho, en haberle sacado con vida de las manos de tan crueles y bárbaros enemigos; y el domingo de Carnestolendas, desde el puesto guiando el mismo soldado nuestro ejército por parte que no fuese sentido, se puso junto á un arcabuco que distaba tres leguas de la ranchería de los morenos. El lunes siguiente, 23 de Febrero, saliendo el

capitán con dos escuadras de á caballo á reconocer la tierra, y disponer dónde asentaría de propósito su Real, fue Nuestro Señor servido, que vino á dar con una cuadrilla de los negros que venían bajando de su ranchería, y saliendo del arcabuco ensillaban algunos caballos (que ya eran señores de ellos para salir á pelear). Y el intento de estos era, que arrepentidos de haber enseñado su guarida al español que despacharon con la carta, y recelosos de otro que estaba en una pastoría cinco leguas de allí, y sabía también su ranchería, iban á matar los que en ella hallasen y pasar á quemar un Ingenio de azúcar en Orizaba, y llevarse los negros que en él estaban para tener más gente que los ayudase a defender de los españoles. Pero luego que á estos los sintió la cuadrilla de los enemigos, desamparando el buen número de caballos que habían ensillado y enfrenado, y dejando arcos, carcajes y flechas, y algunas otras armas, ropa y comida, huyeron por la espesura adentro, y subiendo á su pueblo dieron aviso en él de la llegada de los españoles, que ya tenían cerca de sí: con esto, sonó allá en lo alto una algazara de hombres, mujeres y muchachos, que el capitán y los que con él iban, oían en lo bajo estas palabras: «españoles en nuestra tierra, españoles.» El capitán, contentándose este día con esta facción de haber hecho la presa de los caballos, y también de haber hallado un buen sitio para acercarse con su Real, dió la vuelta adonde había dejado la gente de su campo, para dar orden en la prosecución de su jornada y pretensión.

Levantó su Real el capitán Pedro González de Herrera, y pasó con él á asentarle junto á un rio, en campo llano y raso de buenos pastos, desde el cual se descubría claramente el Pueblo de los Morenos, distante de allí dos leguas de camino, la una de tierra llana y la otra de áspera serranía, en cuya cima y llanada que en ella había, estaba el dicho pueblo rancheado en buena disposición. Este día se ocupó la gente en cerrar y pertrechar el Real con una buena palizada, y en correr la tierra en que se les ofreció una buena facción para enflaquecer las fuerzas al enemigo, quitándoles otro buen número de caballos que en su potrero y de dehesa tenían. El día siguiente salieron dos escuadras de á caballo para reconocer y buscar si había algún otro camino para subir de secreto al pueblo de los enemigos, fuera de la senda ordinaria en la cual se presumía que tenían alguna celada ó emboscada esta gente, y no habiéndose descubierto otro camino, se resolvió á acometer por el ordinario el día siguiente. Este, habiéndose confesado desde antes de las tres de la mañana alguna gente que antes no se había prevenido, y habiéndose dicho Misa y comulgado, se fué á dar asalto á los enemigos á los ocho de la mañana, quedando en el

Real guardando el bagaje y caballada la gente que parecía necesaria; la que marchaba á dar el asalto iba repartida en tres escuadras, que caminaba á pie por la aspereza de la tierra. La primera escuadra de españoles arcabuceros guiaba el capitán; con la segunda iban indios flecheros, que demás de sus arcos y flechas también llevaban hachas y machetes, con que iban abriendo la senda y camino angosto que tenían los negros. Mi compañero y yo, íbamos sin más armas que la confianza en Dios. Puse haldas en cinta, y de ellas colgado un vasito del Santo Óleo para olear á los que estuviesen á riesgo de muerte; fue grande el consuelo que la gente llevaba de vernos ir á dar mi salud y vida por aquellas almas, y las de los negros si fuera menester.

Llegamos á una fuente que manaba de entre unas peñas, de cuya agua se proveían los negros, aunque estaba distante su pueblo, porque en él no tenían otra que beber. Junto á esta fuente se halló una gran sementera de tabaco, calabazas y maíz, todo se taló y destruyó por quitar el sustento al enemigo. Habiendo caminado con el orden dicho, mandó el capitán al alférez, sobrino suyo, que se adelantase con unos pocos soldados á reconocer si en aquel camino había alguna celada ó emboscada, como se sospechaba que la tenían trazada los negros, y estuvo en esta prevención y diligencia, principalmente, el buen suceso de la victoria. Porque llegando el dicho alférez a dicho puesto, se adelantó un perrillo, que consigo llevaba, y sintiendo á los negros que estaban emboscados, y habiéndoles ladrado, se retiró atrás donde estaba su amo, que volvió a dar aviso a su capitán, el cual, marchando con su gente, llegó a un puesto que tenía á su frente unas grandes peña tajadas, que por lo alto coronaba una ceja á modo de muralla, detrás de la cual se encubría mucha gente, que con silencio aguardaba que se acercaran nuestros soldados á puesto donde pudieran ofenderlos con galgas, piedras, flechas y dalles, que eran las armas que tenían preparadas; en el mismo camino y á vista de las peñas (que como dijimos les servían de muralla) habían hecho una roza de árboles, bejucos y matorrales, donde la gente que quisiese acometer se embarazase y enzarzase, y si quisiese retirar se hallase atajada. Aunque se conoció la estratajema, pero el capitán y su gente prosiguieron su camino acompañándolos mi compañero y yo, por no haberse hallado otro para acometer el enemigo. El cual, cuando esto vió, y que ya el capitán (á quien deseaban ver en sus manos) se había acercado á las peñas, y que los demás estábamos á tiro dentro de la roza, nos dieron de repente tal rociada, los que habían estado encubiertos y en silencio, y tal batería con galgas que derribaban, con piedras que disparaban, con dalles y



flechas que arrojaban, que parecía milagro no haber muerto al capitán y acabado con todos cuantos allí nos hallábamos; sobre el capitán echaron á plomo un peñasco, que viéndole venir se arrimó y cosió con la peña tajada, con que se libró que le diese de lleno, y solamente le pasó casi raspando el cuerpo de arriba abajo. Pero viendo que su gente que se halló dentro de la roza estaba maltratada, desviándose un poco de la peña á animar á sus soldados, le arrojaron otra grande losa, que raspándole por las espaldas le llevó de encuentro la cuesta abajo, hiriendo malamente al paje de armas que lo acompañaba. Viendo esto un esclavo del mismo capitán que allí se hallaba, y teniendo por muerto á su amo, dió voces á los de la emboscada, diciendo: «ah, traidores, que habéis muerto al capitán mi señor.» Mas él, porque no se desanimasen los suyos, y tomasen avilantez los enemigos, levantándose como pudo, y con esforzado ánimo, á voces, dijo: «por Nuestro Señor que no me habéis muerto, que vivo y sano estoy. En, soldados, Santiago, y á ellos;» estando en esto, tiraron a mi compañero una piedra, que señalándole en la mejilla le llevó el sombrero, encajándose en la copa de él, de suerte que no se podía sacar sin dificultad. Para mi vino una galga, y tras ella una flecha, y aunque por entonces no sentí herida, después me hallé ensangrentada la pierna izquierda, de la cual en más de quince días no acabé de sanar. A un soldado que estaba junto á mí, le pasaron con una flecha la cuera de ante y penetró á la carne tres dedos; y finalmente, fueron muchos los heridos de piedras y flechas cuyas puntas eran de fierro y muchas lengüetas, para lo cual tenían su fragua y oficial herrero, como después se vió llegando á su pueblo. Con haber maltratado tanto los enemigos á los nuestros que iban delante, con todo, los que venían en la retaguardia, é indios flecheros amigos, rompieron por un lado del arcabuco arriba, y obligaron á los negros á desamparar su peñol y retirarse á su pueblo y fuerte que tenían media legua de allí; y aunque la subida para él era asperísima, y por extremo dificultosa, los nuestros, ya empeñados en la presa, iban casi corriendo y trepando y siguiendo el rastro de sangre que dejaban los enemigos heridos, siguiendo su alcance con arcabucería, flechería y vocería, de suerte que pusieron en grande confusión así á los que iban huyendo, como á otros que guardaban los pasos fuertes y dificultosos para el dicho pueblo. Estos eran: lo primero, uno como puente de un palo largo y rollizo, de suerte que no se podía pasar por él sin grande peligro, y de uno de otro. Adelante estaba una puerta atrancada y amarrada con fuertes bejucos de monte, y delante de ésta otra muy estrecha, y no menos, sino más dificultosa, y después de ésta otra tercera. Y para obligarnos á entrar por estos pasos, era

grande la empalizada con que habían embarazado los lados; y finalmente, para que la dificultad y defensa de estos pasos fuese mayor, eran muchas las flechas que de dentro se tiraban á los que pretendíamos entrarlos.

Después de vencidas grandes dificultades, finalmente llegaron los nuestros al pueblo de los alzados. El caudillo Yanga, como viejo, no había salido á pelear, sino había sustituido en su lugar por capitán de esta guerra al negro que dijimos se llamaba Francisco de la Matiza, y él se quedó en el pueblo y recogió las negras é indias cautivas á una Iglesia pequeña que tenían, para que, con candelas encendidas y unas flechas, hincadas delante del altar estuviesen en oración mientras duraba la pelea, que aunque foragidos y huidos, esto les quedaba de cristianos y bautizados. Estando aquí el Yanga, le llegó uno de los suyos á avisarle que en la refriega del Peñol nos habían desbaratado con muerte de muchos españoles é indios; pero presto vió el engaño, pues apenas se le había dado el recado, cuando llegó otro con aviso de la derrota de su gente; oyendo esto las mujeres que estaban en la Iglesia, quisieron ponerse en fuga y el Yanga las detuvo, diciendo que no temiesen, que tiempo había para ponerse en salvo, pues cuando mucho tendrían bien que hacer los españoles en llegar allí, en tres días enteros; tanta era la confianza que tenían en los pertrechos que habían preparado. Apenas había dicho esto, cuando sintiendo cerca de su pueblo la arcabucería de los soldados, y gritería de los indios amigos, se acogió en compañía de otros negros á un arcabuco y espesura de monte cercano, llevando por delante por fuerza, ó de grado, á todas las mujeres y gente menuda; y así, cuando venimos á entrar y ganar el pueblo, ya toda la gente de él se había acogido á la espesura del monte que tenían cerca. Y para que nuestros soldados no les pudieran seguir el alcance, tenían aquí prevenida otra fuerte palizada, mas como su huida fue tan repentina y acelerada, no pudieron llevar más que sus personas, dejando la ropa, armas, y aun la comida que tenían para aquella noche, sin reparar en derramar el agua que tenían prevenida, que á no dejarla en sus calabazos, nos hiciera grande falta aquella noche, por estar la fuente de que bebían muy distante.

Entrando los nuestros en el pueblo, cerca de la noche enarbolaron el estandarte del capitán, y replicaron las campanas que había en la Iglesia, y apagaron las candelas que en ella habían encendido los enemigos, y derribaron las flechas que habían hincado delante del altar; y dando gracias á Dios por la victoria que les había dado, gozosos con ella acudían á abrazarme y besarme la mano, como si yo fuera el dueño o autor de esta buena

suerte, diciendo el capitán que yo se la había dado por haberlos puesto bien con Dios, por medio de los Santos Sacramentos de confesión y comunión con que los había preparado. Y cierto que entendí que esto fue grande parte para aplacar á Nuestro Señor, y alcanzar su divino favor en esta empresa. Porque muchas de las confesiones que entonces se hicieron, fueron de personas que en muchos años no habían tratado de reconciliarse con Dios, sino dar larga rienda á sus pasiones. Y así pienso, que si en aquel estado fueran á la pelea, no teníamos que esperar, sino temer el justo castigo de Dios, por mano de aquellos crueles bárbaros. Mas como nuestra gente iba tan bien dispuesta con los buenos ejercicios de oír Misa todos los días, y muchos la palabra de Dios, rezar el rosario de la Virgen y la letanía de los Santos; y finalmente, confesar y comulgar, fue servido Nuestro Señor de librarnos de tantos peligros en que podíamos perecer. Porque al tiempo de la pelea y combate del Peñol yo andaba ocupado en confesar y reconciliar los que estaban heridos, y á peligro de muerte, en procurar se les sacasen las flechas y tomase la sangre, y subirlos conmigo, no sin riesgo de caer en manos de los contrarios, y quedándome á veces solo con los más heridos por consolarlos y ayudarlos en sus almas. Entróse en el pueblo tan cerca de la noche, y con tanto cansancio de los soldados, que no se pudo por entonces hacer más que curar los muchos heridos y quemar las casas, reservando la Iglesia y otras cuatro ó cinco para el reparo de la lluvia que sobrevino, y tomar algún refuerzo de comida y bebida para los que tan sedientos y hambrientos habían llegado. Las casas que allí se quemaron serían sesenta, que hacían un pueblo tan formado como si para siempre hubieran de permanecer en aquel puesto; en medio del cual estaba un árbol muy alto, y en su copa una á modo de gavia donde ponían su centinela que atalayaba, y descubría mucha tierra hasta el camino real adonde salían á hacer sus asaltos; y al pie del árbol estaba la casa del Yanga, en la cual se hacían las consultas de paz y guerra, como se colegía de los muchos asientos y bancos que había dispuestos. Y con no haber más de nueve meses que se habían mudado á este puesto de otro que antes tenían, habían ya plantado en él muchos platanos y otros árboles; algodón, camotes, chile, tabaco, calabazas, maíz, frijoles, caña dulce y otras legumbres; porque tenían dispuesto que la mitad de la gente se emplease en la agricultura y la otra en la milicia, y demás de eso iban cautivando y haciendo gente de indios é indias que los ayudasen. Finalmente, tenían tan bien formado su pueblo, y abastecido de todo género de sustento, por ser fertilísima aquella tierra, que hasta de gallinas hallaron los soldados grande socorro y abundancia, y

les parecía que nadie sería poderoso á desencastillarlos de este puesto. Y prueba de esto fue, que habiendo tenido á vista casi cinco días nuestro ejército de cien españoles pagados del Rey, y otro número de aventureros de aquellas estancias y vaquerías, y demás de estos ciento cincuenta indios flecheros, y por otra parte, no teniendo la facción de los negros más que ochenta varones de pelea, y otra parte menuda de negrillos que habían nacido en aquellos montes, y como veinticuatro negras y algunas indias é indios; y habiendo podido huir, ó á lo menos haber llevado á otra parte la ropa y gente menuda; con todo, sin hacer mudanza de aquel puesto, se atrevieron á enviar carta de desafío, echando retos de que se habían de comer en tasajos al capitán y soldados y á los Padres que con ellos iban, los corazones; y entretenerse aquellos días con luminarias, zambras y vocería, en escarnio de los españoles. Y finalmente, se atrevieron á aguardarlos y hacerles rostro, sin querer admitir la paz, fiándose de su fortaleza y ardid de guerra. Mas no les valió nada todo esto, pues fueron desbaratados y destrozados esta vez por las oraciones de los que nos ayudaban con ellas, por el buen estado en que iba nuestra gente, en virtud de los Santos Sacramentos, y por el socorro del Cielo; á que cooperó la prudencia y el valor del capitán y esfuerzos de los soldados en causa tan justa, contra esclavos fugitivos, salteadores que infestaban la tierra y los caminos reales de ella con tantos insultos.

Los despojos que se hallaron en el pueblo y rancherías de estos negros, fueron considerables. Variedad de roba que tenían recogida, terciados, espadas, hachas, algunos arcabuces y alguna moneda, sal, manteca, maíz, y otras cosas semejantes con que, aunque no quedó del todo rendido el enemigo, quedó empero muy enflaquecido. El capitán, que como muy cristiano deseaba reducir á esta gente, y no acabarla del todo, hizo levantar en lugar patente y encumbrado una bandera blanca, convidándolos con la paz; pero estos, aunque tan fatigados y acosados, en esta ocasión no la abrazaron.

Viendo el capitán que no le aprovechaban las diligencias hechas para reducir á esta gente foragida, juzgó por conveniente el seguir su alcance, y dejando en el puesto ganado alguna gente de guarda, fué con algunos soldados en su seguimiento; alcanzó á la principal tropa de los negros, que sintiendo á los españoles se pusieron en huida por una sierra arriba, muy fragosa de peñascos y arboleda espesa, de lo alto iban fatigando con flechas y piedras á los nuestros que iban en su seguimiento, de que quedaron heridos algunos españoles y los enemigos también dejaban hartos rastros de sangre; á un capitán negro hallaron nuestros soldados, que herido de dos balazos, vino á caer en lo alto de la cuesta, sin

poderle sacar otra palabra que ésta: «así quiere el diablo,» y aunque yo acudí con cuidado y deseo de ayudar á esta alma con la confesión, cuando llegué había ya expirado. Aquí el capitán Pedro González de Herrera volvió a levantar bandera blanca de paz, en cuyo cabo dejó atada una cédula firmada de su nombre en que se la concedía. Mas ellos emperrados no la admitieron, y del Yanga su capitán, que se tuvo noticia que iba caminando con su gente á otra ranchería, donde antes solían tener su habitación, fuimos en su busca y alcance; caminando una legua por camino tan estrecho y de tanta espesura, que muchos pasos íbamos como debajo de bóveda sin ver Cielo, ni poder ponernos en pie sino caminar á gatas; y aunque se dió con la ranchería, pero habiéndonos sentido los enemigos la habían desamparado y dejado dos indias aporreadas con una niña , porque no quisieron ir en su compañía. De ellas se supo, que un negro principal á quien el Yanga había hecho Maese de campo, herido en el rostro de un balazo se estaba muriendo en el monte, y que el Yanga con su gente trataba de pasarse á la Mixteca, tierra fragosa y áspera para rancharse allí de nuevo. Visto, pues, que no hallaban rastro que seguir, determinó nuestro capitán que nos volviésemos á nuestro primer puesto y pueblo de los alzados, para desde allí tomar resolución de la derrota que habíamos de seguir para dar alcance al enemigo.

Estando en este estado las cosas de la guerra, y viendo ya en el Real algún sosiego, procuré entablar en él, que cada mañana rezasen todos el rosario de la Virgen Santísima, y que á las diez oyesen cada día Misa, y cada tarde, á puestas del sol, rezásemos la letanía de los Santos, que se decía delante de una grande Cruz que allí se había colocado; y dicha la letanía se quedasen á rezar los indios en su lengua toda la Doctrina cristiana, y se tratase de alguna frecuencia de Sacramentos, y los viernes hubiese procesión y disciplina, precediendo plática de buen ejemplo á propósito de los oyentes, que los soldados fácilmente se acomodaban á todos los dichos ejercicios, y gustaban de ellos por ver que se pretendía su bien, y que se les encargaban con amor y comedidos términos, y que las cabezas eran los primeros en acudir á tan santas obras.

Y no por esto había descuido ó remisión en la prosecución de la guerra, pues desde este puesto iba cambiando el capitán sus escuadras á buscar y seguir los enemigos. En una de estas salidas hicieron presa los soldados de un negro, que había muchos años que andaba á monte, y no hubo remedio con este fugitivo de sacarle palabra ni que confesase lo que sabía, respondiendo que ya él se confesaba con Dios en la sabana (que así llaman el campo en lengua de la tierra), dejáronlo colgado de un árbol; y en esta sazón se nos vino al Real

una india pereciendo de hambre con una niña, diciendo que los negros que la llevaban habían dado en el monte cruelmente la muerte á una pobre mestiza, porque no quería huirse en su compañía, y viendo que querían hacer otro tanto de ella y de su hijuela, porque lloraba, se les escapó echándose por una barranca abajo; y demás de eso repetía esta india cuán hambrientos, desarmados y amedrentados iban. También se supo de otro indio, compadre del Yanga, que trataba de apercibir canoas para pasar el rio y caminar á la Mixteca.

Così terminava la relazione di padre Juan Laurencio, che sarebbe stato richiamato a Città del Messico dal padre provinciale gesuita Rodrigo de Cabredo, affinché Laurencio lo accompagnasse nella sua visita alla *provincia* della Compagnia di Gesù in Nuova Spagna. Tuttavia, Pérez de Ribas riportò un altro brevissimo brano in cui Laurencio specificava che avrebbe volentieri proseguito la sua missione di pacificazione, ma che si sarebbe rimesso alle decisioni del suo superiore. Qui di seguito l'ultimo passaggio della relazione di Laurencio.

Que estaba con muy buen ánimo de proseguir en su Misión y ayuda del bien espiritual, así á los soldados como de la ayuda y remedio de las almas de aquellos pobres negros; pero que se partiría como su Reverencia se lo ordenaba, para acompañarle en la visita de la Provincia.

## Conclusioni

«¿México racista?» *Dalle storie afromessicane alla “linea del colore” contemporanea*

10 agosto 2018. È un venerdì sera di mezza estate quando nelle sale della rinomata *Cineteca Nacional* di Città del Messico viene proiettato per la prima volta il film *La Negrada*, diretto dal regista oaxaqueño Jorge Pérez Solano. Un fremito di eccitazione scuote i collettivi, gli attivisti e gli accademici che per anni si sono battuti e hanno dedicato i loro sforzi allo studio e alla rivendicazione dei diritti degli afromessicani affinché la popolazione di origine africana venisse visibilizzata e riconosciuta a livello nazionale. *La Negrada*, infatti, è il primo lungometraggio in cui il cast è interamente costituito di attori afromessicani amatoriali che vivono nella Costa Chica, regione che si affaccia sull'Oceano Pacifico negli stati di Guerrero e Oaxaca. Il medesimo giorno, il quotidiano messicano nazionale *La Jornada* pubblica un'intervista esclusiva al direttore Pérez Solano, che annuncia la distribuzione del film.<sup>1</sup> L'inizio dell'articolo non è incoraggiante poiché l'autore del pezzo, Sergio Raúl López, afferma che “en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero los habitantes de raza negra que ahí radican, en número significativo, piensan que son producto de un naufragio.”<sup>2</sup> Alla lettura della qualificazione degli abitanti della Costa Chica come una “raza negra”, gli accademici e gli attivisti iniziano a storcere il naso. Razza nera? Perché si parla degli afrodiscendenti in termini di razza, se la scienza moderna ha dimostrato che la specie umana non è suddivisa né può essere catalogata in tante razze? Tuttavia, spinti dalla curiosità a proseguire nella lettura, l'articolo dimostra un apparente intento di visibilizzazione di queste popolazioni afrodiscendenti, dal momento che, nonostante la retorica politica dell'inclusione della terza radice della nazione messicana portata avanti da parte del governo federale messicano, il regista “Pérez Solano nunca encontró, al repasar la filmografía nacional, una película dirigida o protagonizada por un negro.”<sup>3</sup> Così, informa

---

<sup>1</sup> L'intervista integrale è disponibile online al link: [https://www.jornada.com.mx/2018/08/10/espectaculos/a07n1esp?fbclid=IwAR3yf2dTf3Is8vi3kJDSqPNpB2BLqI-EQLZ9HvVd7Qa5-OHrqpUA\\_8y8h0](https://www.jornada.com.mx/2018/08/10/espectaculos/a07n1esp?fbclid=IwAR3yf2dTf3Is8vi3kJDSqPNpB2BLqI-EQLZ9HvVd7Qa5-OHrqpUA_8y8h0) [Data ultimo accesso: 11/08/2018].

<sup>2</sup> Ivi.

<sup>3</sup> Ivi.

il giornalista Raúl López nel prosieguo del racconto delle origini delle idee alla base del film, il regista

comenzó a investigar el tema de la tercera raíz y algunas organizaciones especializadas en el tema le recomendaron viajar al poblado playero de Chacahua – muy cerca de Puerto Escondido, Oaxaca– para encontrar habitantes negros. Ahí comenzó un periplo que lo llevó por la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca donde visitó Cuajinicuilapa, Pinotepa, Corralero, Collantes, El Azufre, El Ciruelo y Charco Redondo, para sopesar las posibilidades de filmar allá una historia.<sup>4</sup>

Il discorso del pezzo giornalistico si inserisce perfettamente all'interno della retorica costruita per la riscoperta delle popolazioni afro-messicane, percepite dagli anni Novanta come la terza radice dell'idea di messicanità. Ecco che subito dopo, però, ancora una volta l'ideologia del *mestizaje* colpisce nel segno, quando Raúl López riporta fedelmente che quegli afro-messicani, in realtà, “ya no son totalmente negros, sino que están mezclados y ya son afroindios, es decir, mestizos de africanos con indígenas.”<sup>5</sup> *Afroindios?*, ci si chiede in preda allo sconforto. Ma siamo ancora nella repubblica federale messicana all'inizio del terzo millennio oppure con questo articolo apparso su *La Jornada* siamo stati catapultati nella narrazione di un episodio avvenuto in Nuova Spagna quando il sistema di caste era, almeno formalmente, operativo? Nonostante un pesante sentimento di irritazione, l'articolo sta volgendo al termine, e quindi non ci si può esimere dal terminarne la lettura. Il paragrafo successivo è quello che scatena la polemica. Il regista Pérez Solano spiega che per la realizzazione del film

el tono de piel que utilizo en la película no llega a lo totalmente negro que yo hubiera querido. Me dijeron que si me metía más iba a encontrar más negros, pero son más salvajes. Igual lo hago la próxima vez, allá se les llama azules o rojos, porque a cierta hora del día parece que desprenden un haz con esos tonos; bien bonito. Pero, o eran

---

<sup>4</sup> Ivi.

<sup>5</sup> Ivi.



muy tímidos o muy salvajes, o no querían ni que me les acercara o me decían que les daba pena.<sup>6</sup>

Ecco che con quest'ultima dichiarazione il razzismo latente nei confronti delle popolazioni afroamericane diviene visibile ed esplicito. Il colore della pelle degli attori protagonisti del film non era sufficientemente nero per i fini artistici di Pérez Solano. Certo, se solo il regista avesse avuto il coraggio di addentrarsi maggiormente all'interno del territorio avrebbe incontrato afroamericani dalla pigmentazione più scura, ma avrebbe rischiato grosso, dal momento che quegli afroamericani sono "più selvaggi".

Il tono mantenuto nelle conclusioni di questo elaborato dottorale è volutamente ironico. Non deve sfuggire, però, che l'aggettivazione di quegli afroamericani dell'interno come "più selvaggi" rispetto a coloro che invece hanno recitato nel film di Pérez Solano non solo è estremamente razzista nei loro confronti, ma lo è anche verso quegli stessi attori che hanno girato *La Negra*. Questi, infatti, non sono categorizzati così tanto selvaggi come quelli più neri, ma in fondo, agli occhi del regista e del giornalista, appartengono alla stessa "raza negra" di afrodiscendenti. Tuttavia, l'identificazione degli attori afroamericani come *afroindios* significa che sono stati oggetto del processo di *mestizaje* e che forse sono riusciti a emanciparsi dallo stato di selvaticità e primitività che invece continuerebbe a caratterizzare gli afroamericani dell'interno. Il collegamento del ragionamento del regista Pérez Solano con le teorie della *raza cósmica* ideate dal filosofo messicano José Vasconcelos nel 1925 è immediato. Ovviamente, l'entusiasmo iniziale per l'uscita del film *La Negra* è stato smorzato, o per meglio dire eliminato, sia dalle dichiarazioni del suo regista sia dalla visione stessa del lungometraggio che continua a veicolare una miriade di stereotipi le cui radici hanno un'origine profondissima. All'indomani della proiezione e della pubblicazione dell'intervista, 11 agosto 2018, le organizzazioni messicane a tutela dei diritti degli afroamericani come *México Negro*, *Huella Negra*, e *Afrodescendencias en México* hanno pubblicato una dichiarazione congiunta, con il supporto del network accademico contro il razzismo di *Red Integra*, in

---

<sup>6</sup> Ivi.

cui hanno espresso il loro totale disaccordo con le dichiarazioni del regista e il contenuto de *La Negra*<sup>7</sup>, dal momento che il film

reproduce numerosas ideas desafortunadas y estereotipos sobre las personas afroamericanas, además de contener errores que desvirtúan las costumbres de las poblaciones afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero. Por ejemplo, se les presenta como personas flojas, sexualmente promiscuas (mujeriegos, “calientes”), ignorantes, conformistas y mediocres. Ello, da cuenta de la poca información que los responsables de la película tienen sobre las personas de origen africano, a pesar de que cada vez existen más investigaciones al respecto. [...] Llamamos la atención sobre la importancia de comunicar con responsabilidad, máxime cuando se hace referencia a comunidades que existen y que históricamente han enfrentado prejuicios racistas y discriminación.<sup>8</sup>

Questo recente episodio sarebbe di per sé sufficiente a motivare l’urgenza della necessità di ulteriori studi storici sulla presenza africana in Messico, sul mutamento della nozione di razza così come sulle dinamiche della sua applicazione nei confronti delle popolazioni di origine africana sia in Nuova Spagna sia nel Messico indipendente e poi repubblicano. La vera natura del razzismo messicano contemporaneo, del resto, era già stata resa evidente e visibilizzata da Federico Navarrete, attraverso la pubblicazione dei volumi *México racista. Una denuncia*<sup>9</sup> e *Alfabeto del racismo mexicano*.<sup>10</sup> Navarrete, storico e professore presso la Universidad Nacional Autónoma de México, ha fortemente polemizzato con la società messicana sostenendo una tesi esplicita e diretta: “México es un país racista.”<sup>11</sup> Identifica le origini del razzismo messicano nell’ideologia del *mestizaje* che ha portato alla formulazione di un pregiudizio diffuso in Messico secondo il quale l’essere “verdaderamente mexicano” corrisponde al “hablar español correcto”

---

<sup>7</sup> Il comunicato è disponibile online al link [https://redintegra.org/noticias/pronunciamento-en-desacuerdo-con-el-filme-la-negrada/?fbclid=IwAR0otF\\_GlfZNSMf2UPAX4r3mhmI2K-tRP5kVsXA\\_TI\\_1Ag0aPn1F5b4A8q4](https://redintegra.org/noticias/pronunciamento-en-desacuerdo-con-el-filme-la-negrada/?fbclid=IwAR0otF_GlfZNSMf2UPAX4r3mhmI2K-tRP5kVsXA_TI_1Ag0aPn1F5b4A8q4) [Data ultimo accesso 11/08/2018].

<sup>8</sup> Ivi.

<sup>9</sup> F. Navarrete. *México racista. Una denuncia*, México: Grijalbo, 2016.

<sup>10</sup> F. Navarrete. *Alfabeto del racismo mexicano*, México: Malpaso, 2017.

<sup>11</sup> Cfr. F. Navarrete. *México racista...* p. 11.

pretendendo così che “todos los mexicanos deben hablar un solo idioma, el castellano, y pertenecer a una sola raza: la mestiza.”<sup>12</sup> Nel testo, Navarrete riesce abilmente a dimostrare come il razzismo messicano sia intimamente connesso, e anzi alla base, della “necropolítica de la desigualdad” che ha reso invisibili le persone di pelle scura e ha facilitato “que cientos de miles de nuestros compatriotas hayan sido asesinados, desaparecidos, torturados y secuestrados en las últimas décadas”<sup>13</sup>, come tristemente avvenuto nel caso dei 43 studenti di Ayotzinapa sequestrati e trucidati che nel 2014 ha scosso l’opinione pubblica a livello globale. Lo storico messicano presenta inoltre una serie di episodi che dimostrano le varie forme che le discriminazioni razziste hanno assunto e continuano ad assumere nella società messicana a partire da pregiudizi incentrati sul colore della pelle. Navarrete chiama questo tipo di discriminazione “racismo cromático”, fenomeno in grado di identificare “la ‘blancura’ con la riqueza y el éxito social y a los ‘morenos’ con el atraso y la pobreza”<sup>14</sup> venendosi così a posizionare su quella linea del colore che era stata teorizzata negli Stati Uniti d’America dai pensatori afroamericani Frederick Douglass e William Du Bois.<sup>15</sup> Ancora una volta il razzismo, fenomeno relazionale e camaleontico, colpisce con la sua capacità di esclusione e marginalizzazione. Alla luce di tutto ciò, questa tesi di dottorato ha cercato di proporre una decostruzione concettuale della nozione di razza, in funzione dell’osservazione del progressivo processo di razzializzazione che ebbe luogo nella società coloniale della Nuova Spagna sin dagli esordi della sua formazione. Il vicereame novoispano, infatti, si caratterizzò per la sua estrema diversità culturale e biologica, con le popolazioni indigene mesoamericane, africane, asiatiche ed europee che diedero vita a un processo di *mestizaje* – oppure, meno compromesso politicamente, di scambi di tradizioni e di tratti biologici che arricchirono sia il patrimonio culturale sia quello genetico – che oltrepassava i limiti posti dagli spagnoli nel tentativo di dominare i *géneros de gente* e poi *castas* che vissero nella Nuova Spagna. Gli spagnoli e l’amministrazione coloniale cercarono di governare

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>15</sup> W.E.B. Du Bois. *The Souls of Black Folk*, New York: Bantam Classics and Loveswept, 1920 e Id. *Sulla linea del colore. Razza è democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, Bologna: Il Mulino, 2010. (a cura di Sandro Mezzadra),

la diversità di tali gruppi sociali con una serie di istituzioni politiche e religiose, tra le quali un ruolo di primaria importanza venne ricoperto dal Sant'Uffizio dell'Inquisizione che, a partire dalla sua fondazione ufficiale avvenuta nel 1571, tentò di preservare l'ortodossia cristiana nei territori sottoposti alla giurisdizione coloniale della corona spagnola. L'analisi della documentazione inquisitoriale, insieme alla corrispondenza dei viceré con l'imperatore e il Consiglio delle Indie, ha permesso di osservare le fasi del processo di razzializzazione della società novoispana, con uno sguardo speciale riservato a tematiche quali la composizione sociale, la percezione dell'altro e della diversità biologica e culturale, e soprattutto sulla propagazione di pratiche di discriminazione a partire da basi etniche e religiose che talvolta assunsero la forma di vere e proprie manifestazioni di razzismo ben prima della teorizzazione del concetto di razza in chiave scientifica del tardo Settecento e dell'Ottocento. Queste forme di discriminazione si nutrono di stereotipi e pregiudizi di cui le popolazioni europee erano imbevute da secoli, e che l'età delle navigazioni e delle scoperte geografiche, insieme alle prime colonizzazioni e alla creazione di un sistematico e fiorente commercio di schiavi africani subsahariani, non fecero altro che incrementare numericamente e rinvigorire concettualmente. Parallelamente a questo discorso, poi, nell'arco della tesi sono state osservate anche le dinamiche di una costante proto-biologizzazione della diversità fenotipica ed etnica, dimostrate dall'utilizzo di determinati registri linguistici volti a un processo di animalizzazione degli afroamericani. Tuttavia, la storia concettuale della nozione di razza non intraprese un percorso teleologico che condusse in seguito a una traiettoria lineare a una sfumatura graduale del concetto da una connotazione religiosa in direzione di una razza concepita in senso esclusivamente scientifico. Al contrario, la nozione di razza intraprese un itinerario irregolare e ambiguo che rende difficile stabilire se esistessero dei reali confini di natura concettuale tra una razza religiosa e culturale e una invece prettamente biologizzante. Del resto, la stessa costruzione sette-ottocentesca della razza in senso scientifico era avvenuta tramite la commistione della nuova fiducia nella scienza positivista con quegli stereotipi e pregiudizi che erano stati creati e rafforzati nel corso del tempo dalle popolazioni europee. L'intreccio delle diverse storie afroamericane ha offerto pertanto la possibilità di aprire uno sguardo privilegiato di sincronie sul percorso storico e diacronico del concetto di razza, attraverso l'identificazione della diffusione degli stereotipi e dei pregiudizi che avrebbero condotto

all'invisibilizzazione della cosiddetta terza radice africana del Messico. Rintracciare queste storie è un dovere nei confronti delle popolazioni discendenti di quegli africani che affollarono le regioni della Nuova Spagna e, conseguentemente, la documentazione dell'epoca coloniale; molti afromessicani, del resto, sono alla ricerca di rappresentanza politica e di diritti in un paese che ancora oggi li percepisce al di fuori dalla costruzione identitaria nazionale, forgiata da una retorica della *raza cósmica* e da un'ideologia del *mestizaje* che domina e permea fortemente il discorso nazionalistico messicano.

## Bibliografía

FONTI ARCHIVISTICHE

### **Archivo General de Indias (AGI), Siviglia, Spagna.**

Patronato, 184, R. 27. Dos Cartas a la Emperatriz de Antonio de Mendoza: 1ª notificando que viene a España Cabeza de Vaca y Francisco Dorantes, que se habían escapado de la armada de Pánfilo de Narváez, a hacer relación de lo que en ella sucedió; 2ª, tratando de asuntos de buen gobierno, justicia y Real Hacienda de Nueva España. 1537.

### **Archivo General de la Nación (AGN), Città del Messico, Messico.**

#### **Ramo Indiferente Virreinal.**

Indiferente Virreinal, Inquisición, caja 6552, exp. 43, año: 1630. Productor: Dr. Antonio de Cerbantes Carbajal. Carta remitida al Santo Tribunal por Antonio de Cervantes Carbajal sobre un negro que renegó y dos esclavas negras de Benito Muñoz por decir que descubren cosas secretas y que hablan por el pecho. Puebla de los Ángeles.

#### **Ramo Inquisición.**

Inquisición, Vol. 238, exp. 14, fs. 168 a 174. Proceso contra Juan Vorondate, mulato, por pacto con el demonio, 1597. México.

Inquisición, Vol. 255, exp. 5, fs. 10. Proceso contra Teresa, negra ladina, que reside en la Venta de Tasmelucan, por decir “que el rey nuestro señor y los inquisidores y los frailes le besasen ciertas partes” (información). México.

Inquisición, Vol. 255, exp. 6A, fs. 7. Proceso contra Juana, negra criolla, esclava de Juan de Valderrama, por renegar de Jesucristo. México.

Inquisición, Vol. 267, exp. 5, fs. 9. Proceso contra Sebastian, esclavo de Cristobal Osorio, srio. de la Real Audiencia de México, por renegar de Dios. México.

Inquisición, Vol. 283, exp. 26, fols. 186. Copia de los conciertos que piden los negros simarrones. Veracruz. Año: 1608.

Inquisición, Vol. 302, exp. 8C, fs. 1. Denuncia contra Ana, esclava mulata blanca de Juan Martínez de Vaca, por blasfema. Pachuca.

Inquisición, Vol. 435, exp. 248, f. 475. Proceso contra Gaspar de Rivero Vasconcelos, mulato libre, estudiante canonista descendiente de Portugueses, natural de Tanger por astrologo judicial, calumniador del Santo Oficio y sus ministros, México.

Inquisición, Caja 1569, exp. 13, 5 fs. Año: 1610. México. Fray Gilberto. Testimonio que se lleva en contra de Salvador, esclavo negro, por blasfemar en contra de Dios.

Inquisición, Caja 1570A, exp. 58, 2 fs. Año: 1622. Confesión del Fray Ambrosio Carrillo y denuncia de otros clérigos por revelar secreto de confesión y burlarles de la confesante que era una negra. Uruapan.

Inquisición, Caja 1579B, exp. 214, 1 fs. Año: 1662. Denuncia de Nicolás de Chávez Romero contra Ana, negra, esclava, originaria de Angola, por decir que: “también se salvaban en su ley y que también era su Dios como nuestro”, (refiriéndose a sus dioses nativos). [Chilchota], Zamora, Michoacán.

#### **Ramo Tierras.**

Tierras, Año: 1608. Vol. 2959, exp. 66, fs. 1. Para que los negros que se han ausentado de pueblos en la comarca de la Veracruz, siendo enviados por fray Alonso de Benavidez o el capitán Manuel Carrillo, no se les haga agravio y los dejen pasar. Veracruz.

#### **Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), Città del Vaticano.**

Codex Vaticano A.

#### **Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, Città del Messico, Messico.**

Matrícula de Tributos.

#### **Bibliothèque National de France (BNF), Parigi, Francia.**

Codex Telleriano-Remensis.

*Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias.* Madrid: Manuel B. De Quirós, Manuel C. Hernández, 1864-1884.

[Available Online at <https://archive.org/details/coleccindedocum08ultrgoog>]

Covarrubias y Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid: Luis Sanchez Impresor, 1611.

Hanke, Lewis – Rodríguez, Celso. *Los virreyes españoles en América durante el Gobierno de la Casa de Austria.* México. Peru. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1976. 7vls.

Las Casas, Bartolomé de. *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, Venezia: Marsilio Editori, 2012.

----- . *La leggenda nera. Storia proibita degli Spagnoli nel Nuovo Mondo*, Milano: Jouvence, *Historica*, 2018.

*Libro primero de votos de la Inquisición de México 1573-1600*, México: Imprenta Universitaria, 1949.

Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala. Publicada y anotada por Antonio Chavero.* México: Oficina Tip. de la Secretaria de Fomento, 1892.

Pérez de Ribas, Andrés. *Córonica y Historia Religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, México: Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1896.

Pradeau, Alberto Francisco. *Don Antonio de Mendoza y la Casa de Moneda de México en 1543. Documentos inéditos publicados con prólogo y notas.* México D. F.: Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, Sucs, 1953.

Vega Carpio, Felix Lope de. “El prodigio de Etiopía” in *Parte veintiseis della Comedias de Lope de Vega y otros*, Zaragoza, 1645. Edizione *Obras de Lope de Vega*, Real Academia Española, Madrid: 1894.



LETTERATURA SECONDARIA

- Abulafia, David. *La scoperta dell'umanità. Incontri atlantici nell'età di Colombo*, Bologna: Il Mulino, 2010.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. "The slave trade in Mexico", in *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 24, No. 3, 1944, pp. 412-431.
- Id. "Tribal origins of slaves in Mexico: Historical Background", in *The Journal of Negro History*, Vol. 31, No. 3, 1946, pp. 269-289.
- Id. "The Rivers of Guinea", in *The Journal of Negro History*, Vol. 31, No. 3, 1946, pp. 290-316.
- Id. "San Thome", in *The Journal of Negro History*, Vol. 31, No. 3, 1946, pp. 317-352.
- Id. *Medicina y magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Id. *La población negra de México*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Id. *Cujila. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Aime, Marco (a cura di). *Contro il razzismo. Quattro ragionamenti*, Torino: Einaudi, 2016.
- Alberro, Solange. "Noirs et mulâtres dans la société coloniale mexicaine", in *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 17, París, 1978, pp. 57-87. Versione spagnola in: Elsa Frost, Cecilia Meyer, Michael C. y Vázquez J. Z. (eds.). *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, México: El Colegio de México y University Arizona Press, 1979, pp. 132-161.
- Id. *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, 1571-1700*, Colección Científica, Fuentes para la Historia, núm, 96, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981.
- Id. *Olvidar o recordar para ser. Españoles, negros y castas en la Nueva España, siglos XVI-XVII*, in Instituto Nacional de Antropología e Historia. *La memoria y el olvido: Segundo simposio de Historia de la Mentalidad*, México D.F.: INAH, Dirección de Estudios Históricos, 1985.
- Id. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México: Fondo de Cultura Económica. (*Inquisition et Société au Mexique, 1571-1700*), 1988.

- Id. “Gaspar Riveros de Vasconcelos: intelectual (Nueva España, siglo XVII)”, in Sweet, David G. y Nash, Gary B. (compiladores). *Lucha por la supervivencia en la América colonial*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 215-220.
- Alberro, Solange – Gonzalbo, Pilar. *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2013.
- Alegría, Ricardo E. *Juan Garrido: el conquistador negro en las Antillas, Florida, México y California*. San Juan, P.R.: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 2004.
- Altman, Ida. “Spanish Society in Mexico City after the Conquest.” *The Hispanic American Historical Review* 71, no. 3 (1991): 413-45.
- Andrade, Tonio. “A Chinese Farmer, Two African Boys, and a Warlord: Toward a Global Microhistory”, in *Journal of World History*, Vol. 21, N° 4, pp. 573-91, 2010.
- Andrews, Norah. “Calidad, Genealogy, and Disputed Free-Colored Tributary Status in New Spain”, in *The Americas*, Vol. 73, No. 2, 2016, pp. 139-170.
- Arendt, Hannah. *Il razzismo prima del razzismo*, Roma: Lit Edizioni, 2018.
- Ares Queija, Berta – Gruzinski, Serge (eds.). *Entre dos Mundos, Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1997.
- Arregui Zamorano, Pilar. *La Audiencia de México según los visitantes. Siglos XVI y XVII*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- Ávalos Flores, Ana Cecilia. “Cosmografía y astrología en Manila: una red intelectual en el mundo colonial ibérico” in *Memoria y sociedad*, Vol. 13, Núm. 27, 2009, pp. 27-40.
- Barbujani, Guido. *Europei senza se e senza ma. Storie di neandertaliani e di immigrati*, Milano: Bompiani, 2008.
- Id. *L'invenzione delle razze. Capire la biodiversità umana*. Bompiani, Milano: 2013.
- Barbujani, Guido – Cheli, Pietro. *Sono razzista, ma sto cercando di smettere*. Laterza, Roma – Bari: 2008.
- Baroncelli, Flavio. *Il razzismo è una gaffe. Eccessi e virtù del «politically correct»*, Roma: Donzelli, 1996.
- Bartlett, Robert. “Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity”, in *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. 31, No. 1, 2001, pp. 39-56.
- Baylin, Bernard. *Storia dell'Atlantico*, Torino: Bollati Boringhieri, 2007.

- Baudot, George. *La Vida Cotidiana en la America Española en Tiempos de Felipe II*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Behar, Ruth. "Sexual Witchcraft, Colonialism, and Women's Powers: Views from the Mexican Inquisition" in Lavrin, Asunción. *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.
- Benito Ruano, Eloy. "La 'sentencia-estatuto' de Pero Sarmiento contra los conversos toledanos", in *Revista de la Universidad de Madrid*, 1957, pp. 277-306.
- Bennett, Herman L. *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- Id. *Colonial Blackness. A History of Afro-Mexico*, Bloomington: Indiana University Press, 2011.
- Berlin, Ira. *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America*, Cambridge (MA): Belknap Press, 1998.
- Bernand, Carmen – Gruzinski, Serge. *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose*, Torino: Einaudi, 1995.
- Bethencourt, Francisco. *The Inquisition: A Global History, 1478-1834*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Id. *Racisms. From the Crusades to the Twentieth Century*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2013.
- Bhabha, Homi. "On Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", in *Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis*, Vol. 28: 1994, pp. 125-133.
- Borucki, Alex – Eltis, David – Wheat, David. "Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America", in *The American Historical Review*, Vol. 120, No. 2, 2015, pp. 433-461.
- Böttcher, Nikolaus – Hausberger, Bernd – Hering Torres, Max S. *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2011.
- Bowser, Frederick P. "The African in Colonial Spanish America: Reflections on Research Achievements and Priorities", in *Latin American Research Review*, Vol. 7, No. 1, 1972, pp. 77-94.
- Id. "The Free Person of Color in Mexico City and Lima: Manumission and Opportunity, 1580-1650", in Engermann – Genovese (eds.). *Race and Slavery in the Western*

- Emisphere: Quantitative Studies*, Princeton University Press, Princeton, 1975, pp. 331-368.
- Braude, Benjamin. “The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods”, in *The William and Mary Quarterly*, Vol. 54, No. 1, 1997, pp. 103-142.
- Id. “Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme”, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002/1, pp. 93-125.
- Bristol, Joan Cameron. *Christians, Blasphemers, and Witches: Afro-Mexican Ritual Practice in the Seventeenth Century*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007.
- Bryant, Sherwin K. – O’Toole, Rachel Sarah – Vinson III, Ben, *Africans to Spanish America: Expanding the Diaspora*, Urbana, Chicago and Springfield: University of Illinois Press, 2012.
- Burke, Peter. *Ibridismo, scambio, traduzione culturale. Riflessioni sulla globalizzazione della cultura in una prospettiva storica*. QuiEdit, Verona: 2009.
- Id. *La storia culturale*, Bologna: Il Mulino, 2009.
- Bustamante Pérez, Ciriaco. *Los orígenes del gobierno virreinal en las Indias Españolas. Don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España 1535-1550*. Santiago de Compostela: Tip. De “El Eco Franciscano”, 1928.
- Camba Ludlow, Úrsula. *Imaginarios ambiguos, realidades contradictorias. Conductas y representaciones de los negros y mulatos novohispanos, siglos XVI y XVII*, México: El Colegio de México, 2008.
- Canny, Nicholas – Pagden, Anthony (eds.). *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Carrera, Marie Magali. *Imagining Identity in New Spain. Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*, Austin: University of Texas Press, 2003.
- Carroll, Patrick J. “Los mexicanos negros, el mestizaje y los fundamentos olvidados de la “raza cósmica”: una perspectiva regional”, in *Historia Mexicana*, Vol. 44, No. 3, 1995, pp. 403-438.
- Id. *Black in Colonial Veracruz: Race, Ethnicity, and Regional Development*, Austin: University of Texas Press, 1991.

- Cassi, Aldo Andrea. *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Bari: Laterza, 2007.
- Chuchiak IV, John F. *The Inquisition in New Spain, 1536-1820: A Documentary History*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2012.
- Conrad, Sebastian. *Storia globale. Un'introduzione*, Roma: Carocci Editore, 2015.
- Id. *What is Global History?* Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016.
- Contreras, Jaime. "Limpieza de sangre, cambio social y manipulación de la memoria", in *Inquisición y conversos*, Toledo: Caja de Castilla – La Mancha, 1994, pp. 81-101.
- Cope, R. Douglas. *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1994.
- Cortés Jácome, Maria A. "La memoria familiar de los negros y mulatos", in Instituto Nacional de Antropología e Historia, *La memoria y el olvido: Segundo simposio de Historia de la Mentalidad*, México D.F.: INAH, Dirección de Estudios Históricos, 1985.
- Cortés López, José Luis. "Los esclavos y la Inquisición (siglo XVI)", in *Studia Historica, Historia Moderna*, Vol. 20, 1999, pp. 217-240.
- Curtin, Philip D. *The Atlantic Slave Trade*, Madison: Wisconsin University Press, 1969.
- Davidson, David M. "Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650", in *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 46, no.3, 1966, pp. 235-53.
- De La Serna, Juan Manuel, *Pautas de Convivencia Étnica en la America Latina Colonial*, UNAM, México D.F.: Imprenta Universitaria, 2005.
- De Vito, Christian G. "Verso una microstoria translocale (micro-spatial history)", in *Quaderni storici*, fascicolo 3, 2015, pp. 815-833.
- Deans-Smith, Susan. "Culture, Power, and Society in Colonial Mexico", in *Latin American Research Review*, Vol. 33, No. 1, 1998, pp. 257-277.
- Di Fiore, Laura – Meriggi, Marco. *World History. Le nuove rotte della storia*, Bari: Laterza, 2011.
- Di Liso, Saverio (a cura di), *Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepulveda. La controversia sugli indios*, Edizioni di Pagina, Bari: 2016.
- Diggs, Irene. "Color in Colonial Spanish America", in *The Journal of Negro History*, Vol. 38, No. 4, 1953, pp. 403-427.

- Donattini, Massimo. *Dal Nuovo Mondo all'America. Scoperte geografiche e colonialismo (secoli XV-XVI)*, Roma: Carocci Editore, 2004.
- Du Bois, W.E.B. *The Souls of Black Folk*, New York: Bantam Classics and Loveswept, 1920.
- Id. (a cura di Sandro Mezzadra). *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, Bologna: Il Mulino, 2010.
- Dusenberry, William H. "Discriminatory Aspects of Legislation in Colonial Mexico", in *The Journal of Negro History*, Vol. 33, No. 3, 1948, pp. 284-302.
- Earle, Rebecca. *The Body of the Conquistador: Food, Race and the Colonial Experience in Spanish America, 1492-1700*, (Critical Perspectives on Empire), New York: Cambridge University Press, 2012.
- Eliav-Feldon, Miriam – Isaac. Benjamin – Ziegler, Joseph (eds.). *The Origins of Racism in the West*, New York: Cambridge University Press, 2009.
- Elliott, John H. *La Spagna imperiale, 1469-1716*. Bologna: Il Mulino, 1982.
- Id. *La Spagna e il suo mondo 1500-1700*, Einaudi, Torino: 1996.
- Id. *Imperi dell'Atlantico. America britannica e America spagnola, 1492-1830*, Torino: Einaudi, 2010.
- Engerman, Stanley L. – Genovese, Eugene D. *Race and Slavery in the Western Hemisphere: Quantitative Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Ferguson King, James. "Evolution of the Free Slave Trade Principle in Spanish Colonial Administration", in *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 22, No. 1, 1942, pp. 34-56.
- Id. "Descriptive Data on Negro Slaves in Spanish Importation Records and Bill of Sale", in *The Journal of Negro History*, Vol. 28, No. 2, 1943, pp. 204-219.
- Id. "Negro History in Continental Spanish America", in *The Journal of Negro History*, Vol. 29, No. 1, 1944, pp. 7-23.
- Fisher, Andrew B. – O'Hara, Matthew D. (eds.) *Imperial Subjects. Race and Identity in Colonial Latin America*, Durham and London: Duke University Press, 2009.
- Franco, Borja – Pomara, Bruno – Lomas, Manuel – Ruiz, Bárbara. (eds.) *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, Guada Impressors: Universitat de València, 2016.

- Franco, José Feliciano. *La diáspora africana en el nuevo mundo*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- Fredrickson, George M. *Breve storia del razzismo*. Donzelli, Roma: 2005.
- Fredrickson, George M. *Diverse Nations. Explorations in the History of Racial and Ethnic Pluralism*. Paradigm Publishers, Boulder – London: 2008.
- García, Genaro. *Tumultos y rebeliones acaecidos en México*, México: Lib. de la Vda. de Ch. Bouret, 1907.
- Id. *La Inquisición de México*, México: Lib. de la Vda. de Ch. Bouret, 1910.
- García Marín, José María. “Proceso inquisitorial-proceso regio. Las garantías del procesado”, in *Revista de la Inquisición*, Vol. 7, 1998, pp. 137-149.
- García Molina-Riquelme, Antonio M., “Instrucciones para procesar a solicitantes en el tribunal de la inquisición de México”, in *Revista de la Inquisición*, Vol. 8, 1999, pp. 85-100.
- Id. *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- Garrigus, John D. – Morris, Christopher (eds.). *Assumed Identities. The Meaning of Race in the Atlantic World*, University of Texas at Arlington: Texas A&M University Press, 2010.
- Gerhard, Peter. “A Black Conquistador in Mexico”, in *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 58, no.3, 1978, pp. 451-59.
- Id. *A Guide to the Historical Geography of New Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Gil, Juan. “The Indianization of Spain in the Sixteenth Century”, in Saraiva, Luis (ed.). *History of Mathematical Sciences, Portugal and East Asia II, China*: University of Macau, 2004, pp. 113-128.
- Ginzburg, Carlo. “L’inquisitore come antropologo”, in Pozzi, Regina – Prosperi, Adriano (a cura di): *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*. Pisa: Giardini, 1989.
- Id. *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del ‘500*, Torino: Einaudi, 1999.
- Id. *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- Id. *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino: Einaudi, 2002.

- Id. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino: Einaudi, 2008.
- Githiora, Chege. *Afro-Mexicans. Discourse of Race and Identity in the African Diaspora*, Trenton – Asmara: Africa World Press, 2008.
- Gobineau, Joseph Arthur de. *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane*, Rizzoli, Milano: 1997.
- Godinas, Laurette. “El astrólogo enamorado: el caso de Gaspar Rivero (siglo XVII)” in *Revista de Literaturas Populares*, Año II, Número 1, 2002, pp. 63-78.
- Green, Debra D. “African Mexicans in Spanish Slave Societies in America: A Critical Location of Sources”, in *Journal of Black Studies*, Vol. 40, No. 4, 2010, pp. 683-699.
- Greenleaf, Richard E. *Zumarraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*. Academy of American Franciscan History. Richmond, Virginia: William Byrd Press, 2011.
- Id. *La Inquisición en Nueva España: siglo XVI*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica (1969: *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*. Albuquerque: University of New Mexico Press.), 2015.
- Id. “Historiography of the Mexican Inquisition: Evolution of Interpretations and Methodologies”, in Perry, Mary Elizabeth – Cruz, Anne J. *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley: University of California Press, 1991, pp. 248-276.
- Groebner, Valentin. *Who Are You? Identification, Deception, and Surveillance in Early Modern Europe*, New York: Zone Books, 2007.
- Gruzinski, Serge. *La pensée métisse*, Paris: Fayard, 1999.
- Id. *Images at War: Mexico from Columbus to Blade Runner (1492-2019)*, Durham and London: Duke University Press, 2001.
- Id. *Les quatre parties du monde: Histoire d'une mondialisation*, Paris: Editions de la Martinière, 2004.
- Id. *The Eagle & the Dragon. Globalization and European Dreams of Conquest in China and America in the Sixteenth Century*, Cambridge: Polity Press, 2014.
- Id. *Abbiamo ancora bisogno della storia? Il senso del passato nel mondo globalizzato*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2016.



- Guillot, Carlos F. *Negros rebeldes y negros cimarrones: perfil afroamericano en la historia del Nuevo Mundo durante el siglo XVI*, Buenos Aires: Libería y Editorial “El Ateneo”, 1961.
- Gutiérrez Azopardo, Ildefonso. ‘El comercio y mercado de negros esclavos en Cartagena de Indias (1533-1850)’ in *Quinto Centenario*, vol. 12, 1987, pp. 187-210.
- Hall, Stuart. “Race, articulation and societies structured in dominance”, in Unesco. *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Paris: Unesco, 1980, pp. 305-345.
- Hanke, *All Mankind Is One: A Study of the Disputation Between Bartolome De Las Casas and Juan Gines De Sepulveda in 1550 on the Religious and Intellectual Capacity of the American Indians*, Northern Illinois University Press: 1974.
- Hannaford, Ivan. *Race. The History of an Idea in the West*. The Johns Hopkins University Press, Washington, D.C.: 1996.
- Henningsen, Gustav. “La evangelización negra: difusión de la magia europea por la América colonial”, in *Revista de la Inquisición*, Vol. 3, 1994, pp. 9-27.
- Hering Torres, Max S. “«Limpieza se sangre» ¿Racismo en edad moderna?” in *Tiempos Modernos*, Vol. 9, 2003-2004, pp. 1-16.
- Hering Torres, Max S. – Martínez, María Elena – Nirenberg, David (eds.) *Race and Blood in the Iberian World*, Zurich: Lit Verlag, 2012.
- Herrera Casasús, María Luisa. *Piezas de Indias: la esclavitud negra en México*, Veracruz: Estudios Históricos, Instituto Veracruzano de Cultura, 1991.
- Herrera Moreno, Enrique. *El Cantón de Córdoba. Apuntes de Geografía, Estadística, Historia, etc.*, Córdoba: Tip. de R. Valdesilla y comp., México, 1892.
- Herskovitz, Melville Jean. *The Myth of the Negro Past*, Boston: Beacon, 1990.
- Herzog, Tamar. *Defining Nations: Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2003.
- Id. *Frontiers of Possession. Spain and Portugal in Europe and the Americas*, Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- Heywood, Linda M. – Thornton, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Hoffmann, Odile (coordinadora). *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América central*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Sobre América Latina y el Caribe, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Institut de Recherche pour le Développement, 2010.
- Hooker, Juliet. *Theorizing Race in the Americas*, New York: Oxford University Press, 2017.
- Ireton, Chloe. “They Are Blacks of the Caste of the Black Christians. Old Christian Black Blood in the Sixteenth- and Seventeenth-Century Iberian Atlantic”, in *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 97, N° 4, 2017, pp. 579-612.
- Israel, Jonathan I. *Race, Class, and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670*. London: Oxford University Press, 1975.
- Jaffary, Nora, “La percepción de clase y casta en las visiones de los falsos místicos en el México colonial”, in *Signos Históricos*, Vol. 8, No. 4, 2002, pp. 61-88.
- Jiménez Monteserín, Miguel. *Introducción a la Inquisición Española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Madrid: Editora Nacional, 1980.
- Jiménez Rueda, Julio. *Don Pedro Moya de Contreras, Primer Inquisidor de México*, México: Ed. Xóchitl, 1944.
- Kamen, Henry. *Inquisition and Society in Spain in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Id. *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, New Haven: Yale University Press, 1998.
- Kant, Immanuel, *Delle diverse razze degli uomini*, in *Scritti Politici*, UTET, Torino: 1965, pp. 106-121
- Katzew, Ilona. *Casta Painting. Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*, New Haven and London: Yale University Press, 2004.
- Katzew, Ilona – Deans-Smith, Susan (eds.). *Race and Classification. The Case of Mexican America*, Stanford: Stanford University Press, 2009. (With a Preface by William B. Taylor)
- Klein, Herbert S. – Vinson III, Ben (eds.). *African Slavery in Latin America and the Caribbean*, New York: Oxford University Press, 2007.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México: Fondo de Cultura Económica (4ª edición), 2004.

- Laviña, Javier. "Afromexicanos, curanderos ortodoxos y brujos", in *Boletín Americanista de la Universidad de Barcelona*, Vol. 49, 1999, pp. 197-210.
- Lévi-Strauss, Claude. *Razza e storia. Razza e cultura*. Einaudi, Torino: 2002. (Título original: *Race et Histoire, Race et Culture*. Unesco: 2001)
- Levin, Danna – Navarrete Linares, Federico (coordinadores). *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México: Universidad Autónoma Metropolitana – Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- Lewin, Boleslao, *La Inquisición en México: racismo inquisitorial*, Puebla: Ed. José M. Cajica, 1971.
- Lewis, Laura. "Blacks, Blacks Indians, Afromexicans: The Dynamics of Race, Nation, and Identity in a Mexican "Moreno" Community (Guerrero)", in *American Ethnologist*, Vol. 27, No. 4, 2000, pp. 898-926.
- Id. *Hall of Mirrors: Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*, Durham – London: Duke University Press, 2003.
- Id. *Chocolate and Corn Flour. History, Race, and Place in the Making of "Black" Mexico*, Durham: Duke University Press, 2012.
- Id. "Between >Casta< and >Raza<. The Example of Colonial Mexico", in Hering Torres, Max S – Martínez, María Elena – Nirenberg, David (eds.). *Race and Blood in the Iberian World*, Zurich: Lit Verlag, 2012, pp. 99-124.
- Lindsay, Lisa A. *Il commercio degli schiavi*, Bologna: Il Mulino, 2011.
- Livingstone, Frank B. "On the Non-Existence of Human Races", in *Current Anthropology*, Vol. 3, No. 3, 1962, pp. 279-281.
- Loomba, Ania. "Race and the Possibilities of Comparative Critique", in *New Literary History*, Vol. 40, No. 3, Comparison 2009, pp. 501-522.
- Love, Edgar F. "Negro Resistance to Spanish Rule in Colonial Mexico", in *The Journal of Negro History*, Vol. 52, No.2, 1967, pp. 89-103.
- Id. "Legal Restrictions on Afro-Indian Relations in Colonial Mexico", in *The Journal of Negro History*, Vol. 55, No. 2, 1970, pp. 131-139.
- Id. "Marriage Patterns of Persons of African Descent in a Colonial Mexican City", in *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 51, No. 1, 1971, pp. 79-91.

- Lovejoy, Paul E., “The Volume of the Atlantic Slave Trade: A Synthesis”, in *The Journal of African History*, Vol. 23, No. 4, 1982, pp. 473-501.
- Manning, Patrick. *Navigating World History. Historians Create a Global Past*, New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Marcocci, Giuseppe. *Indios, cinesi, falsari. Le storie del mondo nel Rinascimento*, Bari: Laterza, 2016.
- Mariel de Ibáñez, Yolanda. *El tribunal de la Inquisición en México (siglo XVI)*, 2ª edición, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.
- Martin, Norman Francis. “Antecedentes y práctica de la esclavitud negra en Nueva España del siglo XVI”, in García Martínez, Bernardo *et al.* (ed.), *Historia y Sociedad en el mundo de habla española*, México: El Colegio de México, 1970, pp. 49-68.
- Martínez, María Elena. “The Black Blood of New Spain: *Limpieza de Sangre*, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico.” *William and Mary Quarterly*, Vol. 61, No. 3, 2004, pp. 479-520.
- Id. *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Id. “The Language, Genealogy, and Classification of >Race< in Colonial Mexico”, in Katzew, Ilona – Deans-Smith, Susan (eds.). *Race and Classification. The Case of Mexican America*, Stanford: Stanford University Press, 2009, pp. 25-42.
- Martínez Maranto, Alfredo – Tillis, Antonio. “La Población Afromestiza de el Coyolillo”, in *Callaloo*, Vol. 27, No. 1, Faces and Voices of Coyolillo, an Afromestizo Pueblo in Mexico, 2004, pp. 322-330.
- Martínez Montiel, Luz María (ed.). *La presencia africana en México*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- Masferrer León, Cristina V. *Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la ciudad de México, siglo XVII*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.
- Mbembe, Achille. *Critique of Black Reason*, Durham and London: Duke University Press, 2017.
- Mcalister, L. N. “Social Structure and Social Change in New Spain”, in *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 43, No. 3, 1963, pp. 349-370.

- Id. *Dalla scoperta alla conquista. Spagna e Portogallo nel Nuovo Mondo, 1492-1700*, Bologna: Il Mulino, 1986.
- McCaa, Robert – Schwartz, Stuart B. – Grubessich, Arturo. “Race and Class in Colonial Latin America: A Critique”, in *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 21, No. 3, 1979, pp. 421-433.
- McDonald, Dedra S. “Intimacy and Empire: Indian-African Interaction in Spanish Colonial New Mexico, 1500-1800”, in *American Indian Quarterly*, Vol. 22, No. 1/2, 1998, pp. 134-156.
- McKee Evans, William. “From the Land of Canaan to the Land of Guinea: The Strange Odyssey of the «Sons of Ham»”, in *The American Historical Review*, Vol. 85, No. 1, 1980, pp. 15-43.
- Medina, Charles Beatty. “Caught between Rivals: The Spanish African-Maroon Competition for Captive Indian Labor in the Region of Esmeraldas during the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries”, in *The Americas*, 63, 2006, pp. 113-136.
- Medina, José Toribio. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, 2ª edición, comentarios de Julio Jiménez Rueda, México: Ediciones Fuente Cultural, 1952.
- Mignolo, Walter D. *L'idea di America Latina. Geostoria di una teoria decoloniale*, Milano – Udine: Mimesis, 2013.
- Miranda, Gloria E. “Racial and Cultural Dimensions of ‘Gente de Razón’ Status in Spanish and Mexican California, in *Southern California Quarterly*, Vol. 70, No. 3, 1988, pp. 265-278.
- Moedano Navarro, Gabriel. “La investigación afromexicanista. Métodos y resultados”, in *Mesa Redonda sobre Balance y perspectivas de la antropología de Mesoamérica y el norte de México. (Programas resúmenes)*, 112, México: Sociedad Mexicana de Antropología, 1973.
- Mondragón, Barrios Lourdes. *Esclavos Africanos en la Ciudad de México: el servicio doméstico durante el siglo XVI*, México D.F: Ediciones Euroamericanas, 1999.
- Morelli, Federica, *Il mondo atlantico: Una storia senza confini (secoli XV-XIX)*, Roma: Carocci Editore, 2013.

- Id. *L'indipendenza dell'America spagnola. Dalla crisi della monarchia alle nuove repubbliche*, Firenze: Le Monnier, 2015.
- Mörner, Magnus. *Race Mixture in the History of Latin America*, London: Little, Brown & Company, 1967.
- Navarrete, Federico. *México racista. Una denuncia*, México: Grijalbo, 2016.
- Naveda Chávez-Hita, Adriana. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, Ciudad de México: Universidad Veracruzana, 1987.
- Id. "De San Lorenzo de los negros a los morenos de Amapa: Cimarrones veracruzanos, 1609-1735", in Cáceres Gomez, Rina (comp.). *Rutas de la esclavitud en África y América latina*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001, pp. 157-174.
- Nemser, David. *Infrastructures of Race. Concentration and Biopolitics in Colonial Mexico*, Austin: University of Texas Press, 2017.
- O'Gorman, Edmundo. *La invención de América*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Pagden, Anthony. *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Torino: Einaudi, 1989.
- Id. *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia, 1500-1800*, Bologna: Il Mulino, 2005.
- Pallares, Eduardo. *El Procedimiento Inquisitorial*, México: UNAM, Imprenta Universitaria, 1951.
- Palmer, Colin. "Afro-Mexican Culture and Consciousness During the Sixteenth and Seventeenth Centuries", in Mannix, Daniel Pratt. *Black Cargoes: A History of the Atlantic Slave Trade 1518-1865*, New York: Viking, 1962, pp. 125-135.
- Id. "Religion and Magic in Mexican Slave Society, 1570-1650", in Engerman, Stanley L. – Genovese, Eugene D. *Race and Slavery in the Western Hemisphere: Quantitative Studies*, Stanford: Center for Advanced Studies in the Behavioral Sciences, 1975, pp. 311-328.
- Id. *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.
- Patton, Pamela A (ed.). *Envisioning Others. Race, Color, and the Visual in Iberia and Latin America*, Leiden-Boston: Brill, 2015.

- Pérez Vejo, Tomás – Yankelevich, Pablo (coords.). *Raza y política en Hispanoamérica*, España: Iberoamericana, Bonilla Artigas Editores, El Colegio de México, 2018.
- Perry, Mary Elizabeth – Cruz, Anne J. *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley: University of California Press, 1991.
- Pescatello, Ann M. “The “Leyenda Negra” and the African in Sixteenth-Seventeenth Century Iberian Thought”, in *The Catholic Historical Review*, Vol. 66, No.2, 1980, pp. 169-183.
- Pétre-Grenouilleau, Olivier. *La tratta degli schiavi. Saggio di storia globale*, Bologna: Il Mulino, 2006.
- Pi-Sunyer, Oriol. “Historical Background to the Negro in Mexico”, in *The Journal of Negro History*, Vol. 42, No. 4, 1957, pp. 237-246.
- Pike, Ruth. “Sevillian society in Sixteenth century: slaves and freedmen”, in *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 47, No. 3, 1967, pp. 344-359.
- Poole, Stafford. *Pedro Moya de Contreras: Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*, Berkeley: University of California Press, 1987.
- Id. “The Politics of *limpiezas de sangre*: Juan de Ovando and His Circle in the Reign of Philip II”, in *The Americas*, Vol. 55, No. 3, 1999, pp. 359-389.
- Premo, Bianca. *The Enlightenment on Trial. Ordinary Litigants and Colonialism in the Spanish Empire*, New York: Oxford University Press, 2017.
- Proctor, Frank Trey. “*Damned Notions of Liberty*”. *Slavery, Culture, and Power in Colonial Mexico, 1640-1769*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010.
- Prosperi, Adriano. *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Bari: Laterza, 2011.
- Quezada, Noemí – Rodríguez, Martha Eugenia – Suárez Escobar, Marcela. *Inquisición Novohispana*, Vols. 1-2, México D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.
- Quijano, Aníbal. “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”, in *Nepantla: Views from South*, Vol. 1, No. 3, 2000, pp. 533-579.
- Ramos, Arthur. *Las Culturas Negras en el Nuevo Mundo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1943.
- Rawlings, Helen. *L'Inquisizione spagnola*, Bologna: Il Mulino, 2008.

- Restall, Matthew. "Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America". *The Americas* 57, No.3 (2000), 171-205.
- Id. "Otriedad y ambigüedad: las percepciones que los españoles y los mayas tenían de los africanos en el Yucatán colonial", in *Signos Históricos*, Vol. 2, No. 4, 2000, México: UAM, pp. 15-38.
- Id. *The Black Middle. Africans, Mayas, and Spaniards in Colonial Yucatan*, Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Id. *Sette miti della conquista Spagnola*, Palermo: 21 Editore, 2016.
- Restall, Matthew – Lane, Kris (eds.). *Latin America in Colonial Times*, New York: Cambridge University Press, 2011.
- Ribeiro Corossacz, Valeria. *Da razza a razzismo, un passaggio necessario*, p. 2 in P. Greco, *Addio alla razza. Una parola pericolosa che per la scienza non ha senso*, Egea Edizioni, Milano: 2016, pp. 51-59.
- Ricard, Robert. *The Spiritual Conquest of Mexico*, Berkeley: University of California Press, 1982.
- Rinaudo, Christian. *Afromestizaje y fronteras étnicas. Una mirada desde el puerto de Veracruz*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 2012.
- Roncal, Joaquin. "The Negro Race in Mexico", in *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 24, No. 3, 1944, pp. 530-540.
- Rosas Navarro, Ruth Magali. "El Tribunal de la Santa Inquisición y los negros esclavos en America", in *Hispania Sacra*, Vol. 55, No. 112, 2003, pp. 535-567.
- Rout, Leslie B. *The African Experience in Spanish America: 1502 to the Present Day*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Ruiz Ibáñez, José Javier – Sabatini, Gaetano. "Monarchy as Conquest: Violence, Social Opportunity, and Political Stability in the Establishment of the Hispanic Monarchy" in *The Journal of Modern History*, vol. 81, n. 3, 2009, pp. 501-536.
- Ruiz Rodríguez, Carlos (coordinador). *La presencia Africana en la música de Guerrero. Estudios regionales y antecedentes histórico-culturales*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016.
- Sanchiz, Javier. "Funcionarios Inquisitoriales en el Tribunal, Siglo XVI", in Quezada, Noemí – Rodríguez, Martha Eugenia – Suárez Escobar, Marcela. *Inquisición*



- Novohispana*, Vols. 1-2, México D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, pp. 165-195.
- Id. “La limpieza de sangre en Nueva España, entre la rutina y la formalidad”, in Böttcher, Nikolaus – Hausberger, Bernd – Herin Torres, Max S. *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2011, pp. 113-135.
- Schaub, Jean-Frédéric. *Pour une histoire politique de la race*. Éditions du Seuil: 2015.
- Schwaller, Robert C. “‘Mulata, Hija de Negro y India’: Afro-Indigenous *Mulatos* in Early Colonial Mexico”, in *Journal of Social History*, Vol. 44, No. 3, 2011, pp. 885-910.
- Id. “‘For Honor and Defence’: Race and the Right to Bear Arms in Early Colonial Mexico”, in *Colonial Latin American Review*, Vol. 21, No. 2, 2012, pp. 239-266.
- Id. “The importance of Mestizos and *Mulatos* as Bilingual Intermediaries in Sixteenth-Century New Spain”, in *Ethnohistory*, Vol. 59, No. 4, pp. 713-738.
- Id. *Géneros de Gente in Early Colonial Mexico: Defining Racial Difference*, Norman: University of Oklahoma Press, 2016.
- Schwartz, Stuart B. “Colonial Identities and the *Sociedad de Castas*”, in *Colonial Latin American Review*, Vol. 4, No. 1, 1995, pp. 185-201.
- Seed, Patricia. *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico. Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Seijas, Tatiana. *Asian Slaves in Colonial Mexico: From Chinos to Indios*, New York: Cambridge University Press, 2015. Paperback Edition.
- Sicroff, Albert A. *Los estatutos de limpiezas de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid: Taurus Ediciones, 1979.
- Simms, Ellen Yvonne. “Miscegenation and racism: Afro-Mexicans in Colonial New Spain”, in *The Journal of Pan African Studies*, Vol. 2, No. 3, 2008, pp. 228-254.
- Soen, Violet. “Reconquista and Reconciliation in the Dutch Revolt. The Campai, gn of Governor General Alexander Farnese”, in *Journal of Early Modern History*, vol. 16, 2012, pp. 1-22.
- Soule, Emily Berquist. “Race and Rule in the Colonial Andes”, in *Latin American Research Review*, Vol. 53, No. 3, pp. 632-638.

- Stolcke, Verena. "Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe", in *Current Anthropology*, Vol. 36, No. 1, 1995, pp. 1-24.
- Id. "Meticci non si nasce, lo si diventa", in *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*, Vol. 10, No. 1, 2018, pp. 383-416. (Traduzione di Paola Mancosu)
- Sue, Christina A. *Land of the Cosmic Race. Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico*, New York: University of Oxford Press, 2013.
- Sweet, James H. "The Iberian Roots of American Racist Thought", in *The William and Mary Quarterly*, Vol. 54, No. 1, Constructing Race 1997, pp. 143-166.
- Tardieu, Jean-Pierre. *Resistencia de los negros en el virreinato de México (siglos XVI-XVII)*, España: Iberoamericana, Vervuert, 2017.
- Terrazas Williams, Danielle. "«My Conscience is Free and Clear»: African-Descended Women, Status, and Slave Owning in Colonial Mexico, in *The Americas*, Vol. 75, No. 3, 2018, pp. 525-554.
- Thornton, John K. *African and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Todorov, Tzvetan, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi: 1991.
- Id. *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino: Einaudi, 2014.
- Trivellato, Francesca. "Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History?", in *California Italian Studies*, Vol. 2, N° 1, 2011.
- Turi, Gabriele. *Schiavi in un mondo libero. Storia dell'emancipazione dall'età moderna a oggi*. Bari: Laterza, 2012.
- Twinam, Ann. *Purchasing Whiteness. Pardos, Mulattos, and the Quest for Social Mobility in the Spanish Indies*, Stanford: Stanford University Press, 2015.
- Valladares, Rafael. «Por toda la Tierra». *España y Portugal: globalización y ruptura (1580-1700)*, Lisboa: Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar, 2016.
- Vasconcelos, José. *The Cosmic Race: A Bilingual Edition*, Translated and annotated by Didier T. Jaén; afterword by Joseba Gabilondo. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- Vasquez, Irene A. "The Longue Durée of Africans in Mexico: The Historiography of Racialization, Acculturation, and Afro-Mexican Subjectivity", in *The Journal of African American History*, Vol. 95, No. 2, 2010, pp. 183-201.

- Velázquez Gutiérrez, María Elisa (coord.). *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Instituto Nacional de Antropología e Historia; Institut de Recherche pour le Développement; Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Velázquez Gutiérrez, María Elisa – Iturralde Nieto, Gabriela. *Afrodescendientes en México, una Historia de Silencio y Discriminación*, México: CONAPRED, 2012.
- Vila Vilar, Enriqueta. “Cartagena de Indias en el siglo XVII: puerto negrero internacional” in Elvás Iniesta, María Salud – Olivero Guidobono, Sandra (coords.). *Redescubriendo el Nuevo Mundo: Estudios americanistas en homenaje a Carmen Gómez*, Universidad de Sevilla, España: 2012, pp. 63-74.
- Villa-Flores, Javier, “‘To Lose One’s Soul’: Blasphemy and Slavery in New Spain, 1596-1669”, in *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 82, No. 3, 2002, pp. 435-468.
- Vinson III, Ben. “Free Colored Voices: Issues of Representation and Racial Identity in the Colonial Mexican Militia”, in *The Journal of Negro History*, vol. 80, n. 4, 1995, pp. 170-182.
- Id. “Los milicianos pardos y la construcción de la raza en el México colonial”, in *Signos Históricos*, Vol. 2, No. 4, 2000, pp. 87-106.
- Id. *Bearing Arms for His Majesty. The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*, Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Id. “Estudiando las razas desde la periferia: las castas olvidadas del sistema colonial mexicano (lobos, moriscos, coyotes, moros y chinos)”, in De La Serna, Juan Manuel. *Pautas de Convivencia Étnica en la America Latina Colonial*, México D.F.: UNAM, Imprenta Universitaria, 2005, pp. 247-307.
- Id. “Introduction: African (Black) Diaspora History, Latin American History”, in *The Americas*, Vol. 63, No. 1, 2006, pp. 1-18.
- Id. *Before Mestizaje. The Frontiers of Race and Caste in Colonial Mexico*, New York: Cambridge University Press, 2017.
- Vinson III, Ben – Restall, Matthew (eds.) (2009): *Black Mexico: Race and Society from Colonial to Modern Times*, Albuquerque: University of New Mexico Press.

- Vinson III, Ben – Vaughn, Bobby. *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, México: Fondo de Cultura Económica, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2004.
- Von Germeten, Nicole. *Black Blood Brothers. Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans*, Gainesville: University Press of Florida, 2006.
- Id. “Race, Religion, Subjectivity, and Representation”, in *Latin American Research Review*, Vol. 47, No. 1, 2012, pp. 214-222.
- Wade, Nicholas. *A Troublesome Inheritance: Genes, Race and Human History*, New York: Penguin Books, 2014.
- Wade, Peter. *Race and Ethnicity in Latin America*, London, Chicago: Pluto Press, 1997.
- Wheat, David. *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean 1570-1640*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016.
- Zavala, Silvio A. *Los esclavos indios en Nueva España*, México D. F.: El Colegio Nacional, 1967.