

La historia (hipertextualidad) de la conjura de los negros en 1612

Alejandro Palma Castro*

Este trabajo parte de un estudio más amplio sobre una supuesta conjura y ejecución pública de 33 o 35 esclavos africanos en la ciudad de México en 1612. Lo que en un principio se había planteado como un contraste discursivo entre dos crónicas de la época al respecto del acontecimiento, paulatinamente, tras una investigación documental más amplia, se transformó en el recuento complejo de diversas fuentes sobre un hecho no verificable: una conjura de todos los cimarrones y esclavos negros en contra de las autoridades de la Nueva España. Tras un año de haber recopilado información —muchas de ésta aparecida incidentalmente— he llegado a la conclusión de que la supuesta conjura de 1612 representó un caso digno de ser reseñado en las principales crónicas y fuentes históricas hasta el siglo XIX. No obstante, nuestra actual historiografía lo ha olvidado por completo, quizás en parte al olvido generalizado de la trascendencia de la cultura africana en la información de la nación mexicana, proyecto que se ampara bajo un mestizaje fuertemente compuesto de miscegenación y racismo.

Después de un estudio directo de varios de estos documentos, y ante la imposibilidad de armar un recuento fiel al hecho histórico, encuentro en el hipertexto la forma estructural óptima para resolver el enigma. Esto implica pensar en un amplio rompecabezas sin ninguna pieza principal, donde cada fuente es un discurso más, que se justifica por su redactor y su contexto específico. La totalidad de las piezas arma un acontecimiento que, además, sólo parece mostrar una idea general: la paranoia de criollos y españoles, en un momento en que la proporción entre africanos y blancos se establecía alrededor de 3 a 1, como conducente de una masacre inútil. Encuentro práctica la aplicación del saber hipertextual para afrontar las problemáticas discursivas que plantea cada texto relacionado con el hecho histórico y me pregunto si no sería posible que toda la Nueva España fuera modelada hipertextualmente, para evitar reduccionismos históricos y elaborar un complejo discurso multidireccional.

Como ha planteado Tatiana Sorókina en *La tecnología del saber escrito: el hipertexto en el medio cibernético*, la posibilidad de una escritura multilineal permite desjerarquizar los textos y entablar una relación de tipo asociativo. A diferencia de la práctica de la transtextualidad de Gérard Genette, donde aún se parte de un hipotexto como texto base para los hipertextos, en la idea

* Profesor-investigador y coordinador de la Maestría en Literatura Mexicana, Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

hipertextual que concibe Vannevar Bush,¹ la intrincada red no tiene ningún parámetro de ordenación definitivo. Como resultado, la visión cultural e intelectual se amplía hacia un espectro mayor donde, al decir de Sorókina, ocurre “la plena libertad de información [...] una imagen del mundo donde no surge la obligación de canonizar y regularizar algunos modelos intelectuales y culturales” (Sorókina, 2002: 208). El hipertexto como estructurador de un cuerpo de discursos permite varias lecturas posibles donde surge la plurisignificación a través de la heurística del lector.

En el caso que me ocupa aquí, el concebir el hecho histórico a través de sus documentos como un compuesto de varios hipertextos permite obtener varias conclusiones en torno a la compleja relación amo-esclavo en la colonia de la Nueva España, además de aportar datos para sugerir la psicopatología del colonizador español producto de esa relación enajenante de poder. Paso entonces a describir algunas partes del estudio, así como lo fundamental del hecho histórico, a través de dos crónicas escritas en dicho momento: la de Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin y la de Mateo Rosas de Oquendo.

En la revisión de los hechos de la supuesta conjura de esclavos africanos y mulatos es interesante notar que históricamente no existen documentos contundentes que constaten el hecho de que efectivamente se iba a llevar a cabo una revuelta.² Sin embargo, todos los autores coinciden en reseñar el ambiente de terror entre los criollos y peninsulares de la ciudad de México entre los años de 1609 y 1612.³ Además de la “Conjuración de los negros de 1612” de Chimalpahin y “La ejecución de los negros de 1612” de Rosas de Oquendo, hay otras fuentes en las que el evento aparece señalado: *Monarquía Indiana* (1615) de Juan de Torquemada, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* (ca. 1630), de Fray Antonio Vázquez de Espinosa, *A new survey of the West-India's* (1648), de Thomas Gage, *Historia de México*, del jesuita Andrés Cavo; *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, del P. Francisco Javier Alegre, y *Teatro mexicano*, de fray Agustín Vetancourt. En el siglo XIX, Vicente Riva Palacio rescata el acontecimiento en tres versiones distintas: como documento histórico en *México a través de los siglos*, como nota testimonial en “Los treinta y tres negros” y como parte de su novela histórica *Monja, casada, virgen y mártir*; las tres obras adaptadas según el discurso bajo el cual se amparan y en un grado de mayor a menor objetividad, pero asentando en todas la crueldad del castigo ejemplar. También Manuel Payno en *Compendio de la historia de México* y Juan Ortega y Rubio en su *Historia de América* le dedican algunas líneas al suceso. En el siglo XX hay algunos estudios sobre el caso; entre estos, el de Luis Querol y Roso, quien ha modernizado el manuscrito de Madrid, y el de Nicolás Ngou-Mve, en un artículo titulado “Mesianismo, cofradías y resistencia en el África Bantú y América”, donde aborda el asunto relacionando la revuelta liderada por Yanga con la eje-

¹ En 1945 el matemático Vannevar Bush publica en el *Atlantic Monthly* un artículo titulado “As we may think”, donde propone la construcción de una máquina capaz de asimilar el pensamiento asociativo, no lineal, del ser humano.

² El documento que con mayor certeza presenta evidencias de la conjura es el manuscrito “Relación del alzamiento que negros y mulatos, libres y cautivos de la ciudad de México de la Nueva España, pretendieron hacer contra los españoles por cuaresma del año 1612 y del castigo que se hizo de las cabezas y culpados” de autor anónimo, pero enviado a España como la relatoría oficial. El historiador Jonathan Irvine Israel en su libro *Race, class, and politics in colonial Mexico, 1610-1670* atribuye dicha relación a Antonio de Morga, quien en ese momento era alcalde de la Audiencia y responsable de la aprehensión de los supuestos líderes de la conjura.

³ Al respecto, habrá que hacer una declaración: vivía por aquel entonces no sólo se vivió un ambiente de incertidumbre debido a una posible conjura de esclavos; también durante los mismos años hubo un eclipse de sol y un terremoto, y el virrey fray García Guerra murió repentinamente en un accidente.

cución sumaria de 1612, donde supuestamente este líder y Francisco Matoso fueron ejecutados. Recientemente, Guadalupe Castañón González ha rescatado nuevas fuentes en su trabajo *Punición y rebeldía de los negros en la Nueva España en los siglos XVI y XVII*, aunque se olvidó de citar dos de las referencias más importantes, tal vez porque fueron escritas en el momento de los hechos: la de Chimalpahin y la de Rosas de Oquendo.

Todas las fuentes anteriores coinciden en los siguientes elementos del hecho histórico. En 1611, a partir de la inconformidad de la cofradía de negros del monasterio de Nuestra Señora de la Merced por la muerte de una esclava, comienza a fraguarse una sublevación contra los españoles. Nombran entre ellos a un rey y una reina, quienes habrían de tomar el mando una vez usurpado el poder. En la pascua de 1612, cuando la cofradía ya ha conseguido simpatizantes de otras cofradías, deciden entre todos perpetrar el ataque durante la Semana Santa. Mientras tanto, personas principales de la ciudad toman nota de la conspiración y comienzan a moverse con cautela para dismantelarla. Apresan esclavos y toman declaraciones que conducen a nuevos encarcelamientos, hasta que finalmente el 2 de mayo, en la Plaza Mayor de México, ejecutan a 33 negros y mulatos, entre ellos 7 mujeres⁴ en 9 horcas, y después descabezan los cuerpos para dejar las cabezas colgadas en la ciudad, como escarmiento. Las diferencias entre las diversas fuentes, además de los datos, provienen del matiz particular de cada crónica.

Por ejemplo, si partimos de Chimalpahin, es necesario entender que éste comprende su trabajo histórico en general como una negociación entre las dos culturas principales, por lo que incorpora el sentido de la historia de los habitantes de América y sobre todo de Chalco en términos de la cronología cristiana. Se presenta como una voz autorizada ante la reglamentación colonial, como un indígena de descendencia noble, con el fin de transmitir a los suyos, hablantes del náhuatl, la historiografía peculiar de Chalco. Dicha fragmentación del sujeto enunciador de la “Conjuración de los negros de 1612” se identifica textualmente con la del indígena, pues hace la distinción entre cuatro grupos: los esclavos, los españoles y, bajo el marco de dicha acción, los indígenas y los religiosos. Sin embargo, el discurso refleja la piedad propia de un fraile ante los condenados.

Como indígena, Chimalpahin utiliza siempre la persona en plural en náhuatl *nican tlatcatl* que significa “los habitantes de aquí” en clara oposición a los españoles. Cuando sólo narra la información de los testigos, apunta: “Por cuyo motivo asustaron mucho en la referida Semana Santa, con lo cual en ninguna parte pudieron hacer procesión”⁵ (Torre del Villar, 1994: 521). El sujeto de quienes se asustan y no pueden hacer procesión es “los españoles”. En cambio, líneas más adelante, cuando informa sobre la deposición de gobernantes blancos por parte de los esclavos, apunta “que se había hecho para que fuéramos sus súbditos, para que les entregáramos tributo, para que les sirviéramos aún a ellos; a las gentes que somos de aquí, nos iban a marcar las bocas con lo cual apareciera que son nuestros señores” (1994: 521). Llama la atención, además de la propuesta distinción entre españoles e indígenas, el hecho de que repentina-

⁴ Al respecto las cifras son también confusas pues mientras unas versiones mencionan 33 esclavos otras hablan de 35. Así mismo, también se ha dicho que el número de mujeres iba de 4 a 7.

⁵ En adelante, por cuestiones prácticas, se cita el texto de *Lecturas históricas mexicanas* preparado por Ernesto de la Torre Villar.

mente la conjura se centra en la población indígena, es decir, en los legítimos poseedores de esas tierras. El autor propone que el gran motivo de esta sublevación no se centra en la emancipación, sino en arrebatarse el poder y adoptar exactamente la misma postura colonial donde el indígena de nuevo pagaría tributo, aunque ahora se convertiría en esclavo marcado de los negros.

Si se compara con lo escrito por Mateo Rosas de Oquendo, quien también estuvo en la ciudad de México en esos momentos, se percibe una indiferencia hacia los indios, pues nunca se les menciona, ya que trata del asunto como de una cuestión entre españoles y negros. Podría sugerirse que son un sujeto implícito, cuando se dice: “En 17 de abril se pregonó un bando que todos los becinos de México estantes y abitantes se fuesen [a] alistar, pena de vida, y todos fueron a las partes donde se les mandó por sus barrios, para que tomasen armas y hiciesen guardia como se les ordenase”⁶ (Reyes, 1957: 48). O también al siguiente día, bajo el rumor extendido de que había mil negros en la calzada, se apunta: “Salió todo México a pie y a caballo con grandísimo ánimo, como leales basallos del Rrey Don Felipe Tersero, nuestro señor” (1957: 49). Sin embargo, puede colegirse quiénes son esos leales vasallos, cuando más adelante el autor capta esta imagen de desesperación: “era lástima de ver los pobres españoles por el lodo, y las muxeres y niños llorando a las puertas y ventanas, que daba gran dolor” (: 49). El sujeto indígena no comprende por supuesto “todo México”, e incluso se borra temporalmente como agente subalterno.

Chimalpahin, entonces, en su crónica, ha descentrado al español, infiriendo que, bajo un rígido sistema de castas, la tragedia del indígena sería ocupar el puesto más ínfimo en lugar de los esclavos de origen africano. Al respecto es interesante notar la falta de personificación de éstos en su crónica, pues no menciona más que un nombre y su irremediable subyugación ante el amo español. Doris M. Namala (2002) ha observado en su análisis filológico que Chimalpahin utiliza para todos los extranjeros la misma partícula: “la gente de afuera”, mientras que cuando habla de los negros no sólo no distingue la heterogeneidad de su clase sino que traduce directamente del español el término “negro”.

From Chimalpahin’s perspective and, in fact, from the perspective of the indigenous community at large, blacks were just that, *in tliltique*, “blacks.” Probably as a consequence of the Spanish lens with which Chimalpahin views the black community of Mexico Tenochtitlan, he typically refers to them as dependents or slaves or their Spanish masters (Namala, 2002: 79).

En la mentalidad de este cronista, la clase de los esclavos no tiene sentido más que a través de su amo. Por ello, que el pasaje que se ha venido refiriendo también sugiere cierto escepticismo de parte de su narrador, quien utiliza la forma verbal del pluscuamperfecto, indicando lo que hubiera pasado de haber ocurrido esto o más bien de haber sido cierto. A diferencia del temor español, Chimalpahin parece creer improbable que algo como una sublevación generalizada pudiera suceder; en este punto, habría una lógica del sujeto colonial, que seguiría más o menos la siguiente pauta: si nosotros los indígenas, la población mayoritaria de la ciudad, asentados aquí legítimamente, no hemos hecho nada, ¿cómo pudiera ser que una casta inextricablemente ligada a la relación de pose-

⁶ Esta crónica se ha consultado a través de la transcripción y estudio que Alfonso Reyes hizo sobre el cartapacio con obras de Mateo Rosas de Oquendo en la Biblioteca Nacional de Madrid. Hasta la fecha no existe una edición con esta parte de su obra.

sión pudiera organizar una sublevación de tal envergadura? Y aprovecha precisamente este punto para debilitar al español, pues se basa en el temor masivo de ellos para poner en duda su valentía y coraje. Por ejemplo, omite la parte que Rosas de Oquendo subraya, al decir que “todo México” había salido a defenderse con “ánimo”. La burla implícita de Chimalpahin ante la situación confiere a su voz una envidiable cordura y control de los hechos.

Ante esto, el sujeto colonizado aprovecha el conflicto, que parece ser más bien ajeno a los indígenas, para ubicarse dentro del proceso histórico como protagonista objetivo, pues entre los bandos que sucumben ya sea por el temor o la tortura, sólo los indígenas mantienen la cordura. Al respecto, incluso habrá que notar el esquema de posición social que Chimalpahin refiere en su crónica, a través del orden en que redacta los hechos su crónica al referirse al momento de la sublevación:

1. Un negro y una mulata son nombrados reyes.
2. Organizan la aristocracia: duques, marqueses, condes.
3. Acciones proyectadas se marcarían las bocas de los indígenas.
4. Se matarían a todos los varones blancos.
5. Se matarían a todas las mujeres blancas, excepto a las muy blancas de cara bonita, suficientemente mayores para ser esposas de los negros.
6. Matarían a todos los hijos engendrados con ellas que no parezcan mulatos.
7. Sacarían a todas las monjas del convento para hacerlas sus esposas.
8. Meterían a las mujeres negras al convento.
9. Matarían a los sacerdotes de las estancias.
10. Respetarían la vida de los carmelitas descalzos, los franciscanos y los jesuitas.

La relación comienza desde el rey y termina en los religiosos. Sin embargo, fuera de lugar aparecen los indígenas (3), quienes se encuentran inmediatamente después de la aristocracia, por encima de los blancos. Hablando de esa sucesión de hechos, es interesante compararla con la referencia de Mateo Rosas de Oquendo, quien de manera más desordenada habla sobre los supuestos reyes nombrados, estableciendo no sus nombres sino sus dueños: “Tenían nombrada a una mulata de Luis Maldonado, herrada, por Rreyna, y nombraron por Rrey a un negro del Fiscal de la Ynquisición” (Torre del Villar, 1994: 49). Rosas de Oquendo habla también de la matanza masiva, aunque no entra en los detalles particulares de Chimalpahin. Consultando otra fuente, la novela de Riva Palacio, *Monja y casada, virgen y mártir*, los hechos de la coronación de los esclavos se justifican como una fiesta entre ellos. Más aún, se menciona que al estar presos, sus dueños fueron a interceder ante las autoridades, alegando que dicha coronación había sido producto de una borrachera, pero nada tenía de conjura. El dato cobra significación, pues se sabe que Riva Palacio tuvo en su poder varios documentos de la Inquisición, de los que se valió para escribir varias novelas históricas.

Volviendo a Chimalpahin, vemos al sujeto aprovechando la inversión de papeles; los esclavos se vuelven reyes, para insertar al sujeto indígena como la voz hegemónica del discurso. En términos de Gayatri Spivak (1998) y sus estudios sobre el subalterno, este subalterno se manifiesta. La preocupación de Chimalpahin es de orden textual más que real; se trata de un autor hechizado por el poder de la palabra, recuérdese la importancia que asigna a los nombres. Esta empresa se asemeja a su labor de historiador, pues recompone la historia de la humanidad para considerar al indígena como partícipe de la historiografía

occidental, tal como lo plantea Ruhnau (1995), “the theological discourse in the “Segunda Relación” treats the birth and crucifixion of Christ. It follows the description of the ancient Indian calendar system and forms part of the very beginning of the Indian computation of time” (Ruhnau, 1995: 105). Asimismo, en el caso de esta crónica, inserta la voz del indígena para formar parte de la historiografía colonial como autor. Es interesante, al respecto, notar la diferencia que Spivak (1998) hace sobre la representación:

En el estilo de una descripción post-marxista de la escena de poder, encontramos, entonces, una polémica mucho más antigua: el debate entre la representación (o la retórica) como 1. ciencia de los tropos; y 2. como persuasión. “Re-presentar” en el sentido de *darstellen* pertenece a la primera constelación [cf. el ejemplo del retrato]; y “representar” en el sentido de *vertreten* —con una fuerte idea de substitución— a la segunda [cf. el ejemplo del apoderado] (Spivak, 1998: 183).

Ante tal marco, la situación de Chimalpahin parece complementarse en ambas funciones de representación a través de la negociación de identidades que maneja: el sujeto enunciador es indígena, la retórica es de un fraile cronista.

La última parte de su crónica, la ejecución en sí, parece copiar veladamente los artificios de fray Bartolomé de las Casas en su defensa de indios, o de Motolinía en la consideración y empeño de los indios por cristianizarse. Ambas actitudes imbuidas de compasión se reflejan en los siguientes pasajes:

[los ejecutados] todos en paz fueron invocando, fueron llamando a su Salvador Nuestro Dios; con lo cual murieron, todos agonizando confesáronse.

....

Y cuando los llevaron fueron cantando los clérigos y los hermanos hijos del Beato Juan de Dios les llevaron; y algunos de nuestros padres de Santo Domingo y de San Francisco y de San Agustín y los padres de la Compañía de Jesús, fueron a sepultar a la gente.

Ya en seguida ellos los negros y menos de los españoles; de los mexicanos algunos, de los que somos súbditos, ayudaron a cargar los muertos; no tenían andas, nomás en petates los llevaron a enterrar. (Torre del Villar, 1994: 525)

Chimalpahin adopta la postura del perdón cristiano, pues asegura que murieron arrepentidos, en contraste con Rosas de Oquendo, quien termina abruptamente la escena de la ejecución con: “y los demás cuerpos descabezados se enterraron” (Reyes, 1957: 50). Nuevamente, si retomamos la novela de Riva Palacio, la ejecución es por demás conmovedora, pues el narrador la pone en boca del esclavo Teodoro, quien incluso refiere con patetismo la agonía de una de las colgadas defendiéndose, aun en la horca, de la muerte. Todo ese cuadro realista ocasiona en el lector un sentimiento de repugnancia hacia los torturadores.

Por lo tanto, las posiciones de los tres enunciadores adoptan una posición social delimitada. Rosas de Oquendo es español y considera justo el castigo de la horca, la descuartización, pues se trata de un escarmiento eficaz contra las creencias africanas, y no se preocupa en lo mínimo por la salvación cristiana de las almas de los ejecutados. Riva Palacio intenta conmover al máximo a su lector al cambiar la perspectiva de la narración y ubicar detalles de un realismo patético que impactarán al enunciatario, solidarizándolo con los ejecutados. Para Chimalpahin, se trata de adoptar la postura misionera de conseguir el arrepentimiento, pues según él, los ejecutados se habrían conciliado con el Dios cristiano. Según él, algunos indígenas, y ningún cacique o señor privilegiado, habrían

ayudado a cargar los cuerpos de los ejecutados, lo que propone cierta compasión de su parte, pues al parecer habían aprendido la lección de los frailes.

Este capítulo de la historia de la Nueva España es por demás ilustrativo sobre el efecto psicopatológico que se engendra en un sistema de explotación tan crudo como la esclavitud. Lo más relevador de los hechos es que dicho sistema no sólo afecta al colonizado, sino que el colonizador contrae también psicopatologías. En este caso concreto, la paranoia de los españoles parece haber definido los hechos históricos en un periodo comprendido entre 1609 y 1612. En la segunda parte de la *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España* de Francisco Javier Alegre, se consigna la empresa encargada por el virrey Luis Velasco hijo: “Emprendió a fines de este año [1609] el Exmo. Sr. D. Luis de Velasco sujetar por las armas algunas tropas de negros bandidos, cuyo número había crecido demasiado en el reino, y cuyos atentados ponían en continua inquietud los caminos y las poblaciones todas desde Veracruz hasta México” (Alegre, 1842:19). El cimarronaje habrá sido sustancial para que la empresa se haya decidido contra “negros bandidos” y no contra cualquier salteador de caminos. El líder de ellos, Yanga, un esclavo africano ya de edad madura para ese tiempo, según Alegre, había con ingenio establecido una serie de comunidades de autoabastecimiento, además de poseer un control total de la zona que volvió infructuoso cualquier intento de las autoridades coloniales por atrapar a su grupo. Se rumoreaba entonces que bien pudieran ser una fuerza capaz de abandonar el monte veracruzano y marchar hasta la ciudad de México.

Las noticias del constante fracaso de los soldados españoles para sujetar a una banda de forajidos debió crear en la población citadina la imagen de hordas de cimarrones dispuestos a avanzar hasta las últimas consecuencias. A esto habrá que agregar las otras supersticiones que generaron en 1611 el eclipse solar, el terremoto y la súbita muerte del virrey y arzobispo, fray García Guerra. Seguramente el pánico colectivo, de tipo apocalíptico, recorrió casi todas las casas de la ciudad de México, donde se veía venir el fin de mundo a través de una horda de demonios. Por otro lado, Rosas de Oquendo, al final de su crónica sobre la ejecución de 1612, capta muy bien el sentir criollo y español, pues según él, dicha invasión se complementaría a través del envenenamiento general de la clase dirigente por parte de los esclavos de confianza, “Halláronse en sus cofradías botixas de beneno que tenían para echar en los laboratorios de los penitentes, para matallos, y hallóseles armas y mucho dinero ... Echaron una yerba que era beneno en las aguas, de que murió muncha xente ... Y se tiene por muy sierto que dieron beneno al Arsobispo”. (Reyes, 1957: 50) Sobre la muerte de fray García Guerra, a raíz de una caída al bajar de su carro, Chimalpahin, en su concepción teológica de la historia, la considera como un castigo divino por no haber guiado correctamente a sus súbditos durante los sucesos del terremoto de 1611.

Rosas de Oquendo, como cronista, es vocero de una paranoia colectiva que se recrudesció con los sucesos de aquellos años y la compleja relación amo-esclavo, la cual determina una dependencia del amo sobre el trabajo del esclavo. Nicolás Ngou-Mve, en su artículo “Mesianismo, cofradías y resistencia en el África Bantú y América Colonial”,⁷ estudia la conformación de las cofradías

⁷ Una nota aparte, curiosa, sobre dicho artículo: pese a que es un trabajo bien fundamentado y con una investigación de apoyo certera, al final de éste se afirma lo siguiente: “Se sospecha que en la matanza del 12 de mayo, Yanga fue uno de los jefes rebeldes ahorcados, cuyos restos fueron repartidos en las cuatro esquinas de la ciudad”. En esta ocasión, no se cita ni refiere ninguna fuente histórica. Esta hipótesis sería reveladora para profundizar en el estudio de dicha conjura. Pero la falta de sustento obliga más bien a la discreción.

africanas en la Nueva España y encuentra revelador el hecho de que, a pesar del decreto de la Audiencia de México de 1610, y en parte motivado por el creciente temor de la sublevación, que prohibía la reunión de las cofradías y encargaba a los religiosos a no alentarlas más, para 1622 el virrey, conde de Priego,

Escribe al Consejo de Indias para explicar las razones de la ineficacia de las ordenanzas que han tratado hasta entonces de suprimir las cofradías africanas. Dice: *“Y aunque por ordenanças están prohiuidas las dichas juntas no han tenido remedio por ser como son muchos de los dichos mulatos y negros, criados y esclavos de personas priuilegiadas y de officios preeminentes que los fauoresçen y no se atreben las justicias y alguaziles a prender y castigarlos”*. Es importante subrayar que, en cierta medida, las cofradías negras gozaban de legitimidad y de la protección de las más altas autoridades coloniales, civiles y religiosas (Ngou-Mve, 2004: 11).

La relación amo-esclavo establecía una serie de sujeciones mutuas que, a través de la dependencia manifiesta de los colonizadores a sus servidores, fomentó la paranoia sobre un envenenamiento masivo que comenzó con el mismo virrey fray García Guerra. Por lo tanto, en la historia de dicha conjura debió operar, sobre los hechos reales, un padecimiento psicopatológico recrudecido tras la sobrepoblación de esclavos y su papel esencial en el sostenimiento de la estructura colonial.

La otra parte, la del trastorno psicológico en el esclavo, ha sido más estudiada. Incluso a través de testimonios directos se ha determinado la conducta psicótica de los prisioneros. El texto de Chimalpahin, junto con la relación histórica que ofrece el padre Alegre sobre la negociación de Yanga con las autoridades coloniales, dan cuenta de un sujeto fragmentado, quien comprende que la restitución de su yo depende de una inversión de la estructura colonial a su favor, pero nunca de su radical desaparición.

Valga esta relación como breve ejemplo de lo que un amplio esquema hipertextual, que contenga todas las versiones existentes sobre el suceso histórico de 1612, podría arrojar. El campo de la historiografía mexicana se vería enriquecido no sólo por el rescate de un momento relevante en la historia colonial, sino por la concepción de una amalgama de discursos que proyectan una lectura multilineal de la historia, mostrando la complejidad de la colonia de la Nueva España.

B I B L I O G R A F Í A

- Alegre, Francisco Javier, (1842). *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*. Publicación de Carlos María Bustamante. México: J.M. Lara. (Microfilm).
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1989). *La población negra de México : estudio etnohistórico*. 3ª. ed. corregida y aumentada. México: FCE.
- Castañón González, Guadalupe. (2002). *Punición y rebeldía de los negros en la Nueva España en los siglos XVI y XVII*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Chimalpahin, Quauhtlehuanitzin, don Domingo Francisco de San Antón Muñón. (2001). *Diario*. Transcripción y traducción de Alfredo Tena. México: Conaculta.
- Genette, Gérard. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.
- Ngou-Mve, Nicolás. (2004). "Mesianismo, cofradías y resistencia en el África Bantú y América Colonial". en *X Congreso Internacional ALADAA (Associação Latino-Americana de Estudos Africanos e Asiáticos)*. <<http://www.clacso.edu.ar/~libros/aladaa/nico.rtf>> Consulta: 12 de abril de 2004.
- Namala, Doris Mathilde. (2002). *Chimalpahin in his Time: an Analysis of the Writings of a Nahua Annalist from 17th Century Mexico Concerning his Own Lifetime*. Ph. D. Dissertation. UCLA.
- Reyes, Alfonso. (1957). Rosas de Oquendo, escritor de la colonia. En *Obras completas*. T. II. México: FCE.
- Riva Palacio Vicente. (1945). *Monja, casada, virgen y mártir*. México: Porrúa.
- . (1956). *México a través de los siglos*. T. II. México: Cumbre.
- Ruhnau, Elke. (1995). "The Theological Discourses in Chimalpahin's *Diferentes historias originales*" en *Messages and meanings: papers from the Twelfth Annual Symposium of Latin American Indian Literatures*. México: UNAM.
- Sorókina, Tatiana. (2002). *La tecnología del saber escrito: el hipertexto en el medio cibernético*. México: UAM-Azc.
- Spivak, Gayatri. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbius Tertius*. 6. pp. 175-215.
- Torre Villar, Ernesto de la (selección, prefacio y notas). (1994). *Lecturas históricas mexicanas*. T I. México: UNAM.