

¿REBELDE DIABÓLICO O PECULIAR CRISTIANO?  
MIGUEL DE LA FLOR, MULATO LETRADO EN LATÍN, POETA  
Y DIBUJANTE DE ANTEQUERA

---

María de los Ángeles Paredes Díez de Sollano\*

El diecisiete novohispano fue un siglo de reacomodo y consolidación de las instituciones virreinales. Si bien durante la centuria precedente se había experimentado con cultivos distintos, formas nuevas y relaciones de producción, incluso con legislaciones y políticas que regían la vida social de la población nativa e inmigrante, el siglo xvii representó la consolidación de tales propósitos y con ello la autosuficiencia económica.

Esta nueva configuración abarcó todos los aspectos de la vida cotidiana; política, económica y socialmente las transformaciones tuvieron que darse de una manera u otra. La población se vio en la necesidad de desarrollar formas nuevas de sociabilidad y de entender el mundo tanto material como simbólicamente. Así, el presente artículo –que toma como base un documento resguardado en el

fondo *Indiferente Virreinal* del Archivo General de la Nación, el proceso inquisitorial seguido al mulato Miguel de la Flor, acusado de pacto con el demonio<sup>1</sup> aborda uno de esos casos donde la diversidad de formas de aprehensión del mundo adquirió una concreción al mismo tiempo que una coherencia, que por su magnitud considero pertinente analizar. Se trata de un proceso inquisitorial por pacto con el demonio en contra del presunto protagonista, el mulato y esclavo Miguel de la Flor. Este caso permitirá acercarnos a la parte del ethos social que se respiraba en la ciudad de Antequera durante la segunda mitad del siglo xvii.

Las primeras décadas del siglo xvii en el territorio que actualmente se llama Oaxaca estuvieron marcadas por una prosperidad económica significativa gracias a la minería y la producción de seda y cochinilla, lo

<sup>1</sup> AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 1118, exp. 14.

cual permitió un rápido crecimiento de Antequera, ciudad criolla de la región.<sup>2</sup>

La ciudad de Antequera como el centro urbano de la región dependió en gran medida del comercio entre la ciudad de México y Guatemala, por lo que la élite antequerana estuvo conformada en su mayoría por mercaderes. Aunque los criollos constituyeron el grupo racial más numeroso, fue común que criollos, mestizos y mulatos se desarrollaran a la par en casi cualquier actividad, sobre todo en oficios artesanales.

En este contexto se integraron a la vida urbana, negros y mulatos, que en ningún momento del periodo colonial fueron un grupo numéricamente importante en Oaxaca. Al menos ésa es la conclusión de John Chance al no encontrar registros suficientes de matrimonios y hallar para 1661 sólo 37 mulatos y negros libres registrados en las listas de tributarios.<sup>3</sup>

En la Nueva España, el negro tuvo tres destinos. Como esclavo de casa fue de “mucha importancia entre los conquistadores, pues además de ser un magnífico

sirviente doméstico sin lazos de lenguaje ni de ninguna otra especie con la masa indígena derrotada”, su posesión denotaba prestigio social. Este tipo de esclavo fue común en ámbitos urbanos.<sup>4</sup> Sin embargo a partir de la penúltima década del siglo xvi y a lo largo de la siguiente centuria, es decir durante de etapa de mayor importación de esclavos a territorio novohispano, éstos fueron destinados en su mayoría al trabajo industrial en trapiches y obrajes, o como capataces en haciendas; aprovechando que el negro tenía una apariencia más alta y vigorosa que el indio y que proyectaban un temperamento cruel y malvado, se convirtieron en el elemento perfecto para dominar a la masa indígena. Aún así, la vida productiva de un esclavo iba de los 10 a los 15 años debido a que las condiciones de explotación no permitían que el negro se reprodujera y creciera la población cautiva sino que la reproducción de mano de obra esclava dependía de la posibilidad de adquirir “piezas de indias” – como también fueron llamados – en el mercado.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> María de los Ángeles Romero Frizzi (coord.), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca*, México, INI, 2004, p. 37.

<sup>3</sup> John K. Chance, *Razas y clases en la Oaxaca colonial*, México, INI, 1982, p. 171.

<sup>4</sup> Jonathan Israel, *Razas y clases sociales en el México colonial*, México, FCE, 1990, p. 80

<sup>5</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *El negro esclavo en Nueva España*, México, FCE/INI/ Universidad Veracruzana, 1994, p. 92.



AGN, Indiferente virreinal, caja 1118, exp. 14, f. 31



*Mediante un pacto con el demonio se hacían en su nombre embustes y sortilegios.*

El precio de cada esclavo variaba según su edad, sexo y estado de salud, amén del posible conocimiento de un oficio. Así tenemos que un varón de entre 18 y 35 años, saludable y con oficio podía costar hasta mil pesos.<sup>6</sup>

Así en Oaxaca, en la ciudad de Antequera, los negros introducidos fueron destinados a labores domésticas. Esto determinó el sentido de las relaciones sociales que mantuvo este sector con otros grupos de la sociedad novohispana.

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> Peter Stern, "Gente de color quebrado: Africans and Afromestizos in Colonial Mexico" en *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 3, núm. 2, 1994, pp. 186-187.

La mezcla de indios, españoles y africanos dio paso a la creación de categorías raciales que a lo largo del periodo colonial fueron creciendo y acentuándose. Atendiendo al color de la piel, mulatos, moriscos, pardos, morenos, fueron algunas variantes de los nombres que recibieron los descendientes de africanos mezclados con alguno de los otros sectores. Sin embargo, el más común fue negro. Hoy en día se acepta el término afromestizo para englobar las distintas categorías.<sup>7</sup> Por ello, nos permitimos usar indistintamente afromestizo y negro en nuestro análisis.

Prácticamente sólo en la ciudad se dio una mezcla de razas ya que los negros introducidos ahí fueron destinados a labores domésticas, lo cual no indica que su situación fuese diferente al resto de los afromestizos del territorio de la Nueva España; también en Oaxaca se encontraban en la escala más baja de la clasificación social y eran considerados como mercancía. Esto determinó el sentido de las relaciones sociales que mantuvo este sector con otros grupos de la sociedad novohispana.

La mayoría de los estudios que intentan aproximarse a la vida de los afro-mestizos novohispanos debate entre si éstos se integraron o no al sistema colonial. En este punto, Solange Alberro propone que los comportamientos de los negros y mulatos resultaban ambiguos pues, por una parte, manifestaban de manera explícita y hasta violenta su rechazo al orden establecido mediante la cimarronería o el suicidio, pero también de manera simbólica: los diversos casos de brujería, hechicería o pacto con el demonio, así como otras prácticas heréticas, apuntarían en esa dirección. Pero por otro lado, evidenciaban un deseo profundo de identificación e integración con los valores imperantes en el sistema colonial, como lo muestran sus prácticas sexuales y matrimoniales e inclusive mediante la costumbre de aquellos mulatos que llegaron a poseer esclavos.<sup>8</sup>

Es en ese marco donde se sitúa el pacto con el demonio entre grupos afro-mestizos. ¿Cuáles podrían ser las razones por las cuales la población negra pactaba

con el demonio? Parece ser que si el Dios cristiano era el causante de su situación de esclavos, era evidente que para cambiar de suerte no era a él a quien debían recurrir, sino a su antagonico, a un ser que también tuviera poderes sobrenaturales y que les ofreciera la protección y la vida que de otra forma difícilmente conseguirían. Pacto se llama al "consentimiento u convenio con el demonio, para obrar por medio suyo cosas extraordinarias, embustes y sortilegios".<sup>9</sup> En la práctica novohispana el pacto podía ser voluntario, involuntario o implícito. El pacto explícito reflejaba el deseo de llevar a cabo un convenio de intercambio mediante el cual, el demonio podía conceder toda clase de bienes materiales, inclusive conseguir la atracción del sexo opuesto a cambio simplemente del alma humana. El pacto se hacía de tres formas: "primero, el Demonio recibía el pacto en forma corporal y ante testigos; segundo, el pacto se hacía por escrito, estableciendo deberes y derechos en un documento firmado y sellado; y por último, mediante un tercero".<sup>10</sup>

El pactario solía pintar un tatuaje de la

<sup>8</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, FCE, 1988, pp. 455-485.

<sup>9</sup> Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, Madrid, Gredos, 1964, p. 112.

<sup>10</sup> María de Lourdes Somohano, "La figura del Diablo en el imaginario colectivo de la sociedad novohispana. Querétaro", en Juan Ricardo Jiménez, *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro, siglos XVI-XIX*, México, Plaza y Valdés, 2004, p. 189.

imagen del diablo en alguno de sus brazos, o coser sobre su camisa la imagen de éste como evidencia del contrato; además, en la mayoría de los casos se menciona la existencia de librillos mediante los cuales se invocaba al demonio.<sup>11</sup>

Desde los primeros contactos con los negros, los europeos se crearon una imagen en torno de ellos, y a partir de ésta justificaron la esclavitud como castigo divino. A medida que convivieron con aquella población se formaron mitos sobre la naturaleza, el temperamento y la vigorosidad negra, una visión que con el transcurso del tiempo contribuyó a desarrollar un ambiente de miedo hacia el negro. Y es que si al principio se consideró que la fuerza de esa raza era capaz de someter a los indios y de soportar cargas de trabajo inhumanas, posteriormente se creyó que el negro podía organizarse y tratar de matar a los españoles para imponer su propio gobierno. Tal temor creció a medida que la presencia del negro se hacía más evidente y sus mezclas más comunes.

Así, si en un inicio, los blancos hi-

cieron entrar al negro en categorías definidas por la tradición cultural europea. Por su parte, los de origen africano muy pronto se dieron cuenta de los temores del español y utilizaron ese desasosiego en su favor. Si a los españoles les daba miedo el diablo y a ellos los relacionaban con él, entonces los negros podían cambiar un poco su condición de inferioridad al hacer uso de ese temor.

En otro sentido, la asociación del negro con el demonio no fue desconocida en la sociedad hispana. Nueva España heredó muchos de los terrores cultivados en Europa, miedos sintetizados en la figura de Satanás, responsable de todos los males que asolaban aquel continente, y que encontró en herejes, judíos, sodomitas, brujas y hechiceras, las figuras adecuadas para realizar su maléfico plan.<sup>12</sup>

En la tradición cristiana medieval, lo negro como antagónico de lo blanco, estaba asociado con las tinieblas, el pecado y la fealdad física.<sup>13</sup> Marco Polo describió en los siguientes términos a los negros de la costa del sureste africano: "La boca

---

<sup>11</sup> Nora Reyes y Adriana Rodríguez, *La población negra y el pacto demoniaco en el siglo xvii. Algunos casos de estudio en México*, en Cuicuilco Nueva época, vol. 1, núm. 2, sep.-dic. 2004.

<sup>12</sup> Jeffrey B. Russell, *Satanás: La primitiva tradición cristiana*, México, FCE, 1986.

<sup>13</sup> Úrsula Camba Ludlow, "Imaginario ambiguo, realidades contradictorias: conductas y representaciones de los negros y mulatos novohispanos", tesis doctoral inédita, Colegio de México, 2005, p. 63.

es grande y la nariz achatada y respingona, las orejas largas y los ojos grandes y abultados, lo que en conjunto les da un aspecto horrible; parecen en realidad demonios [...] viven es esta isla las mujeres más feas del mundo”;<sup>14</sup> a partir de entonces, los viajeros que entraron en contacto con los africanos los describieron en categorías de monstruos, demonios, cíclopes, seres raros o gigantes.

Esta imagen del negro –que sentaba sus bases en aquella tradición medieval– llegó a la Nueva España como parte sustancial de la subjetividad española ante la negritud, lo cual permeó las relaciones sociales entre los distintos grupos étnicos y configuró el imaginario novohispano en torno del negro. La combinación de imaginario –realidad, integración, transgresión– se concretó en muchas ocasiones en un individuo, como en el ejemplo que veremos a continuación.

La tarde del 27 de marzo de 1662, se reunían como en otras ocasiones en la tienda del sombrerero Miguel de Ayón: Joseph Méndez, Cristóbal de Palacios, Sebastián de Aragón y Francisco de Urrutia, todos ellos españoles, además de Miguel de la Flor, mulato esclavo de

Luis Rodríguez. Jugaban a los dados y también, como en sesiones anteriores, el mulato sacó un librito con unos dibujos “que tienen pintadas las suertes de ganar y perder” y una oración al final escrita en latín, dijo algunas palabras y les ganó la partida. Sin embargo, esa tarde Francisco de Urrutia no resistió la tentación de saber qué era aquel librito que el mulato traía consigo, así que se lo arrebató y salió del lugar al parecer sin entender qué traía en las manos. Más tarde se dirigió a casa de doña Juana de Lorenzana donde se encontraba don Miguel de Frías, un español letrado quien podría ayudarle a saber el contenido del libro ya que, como le mencionó posteriormente, él nunca había estudiado por lo tanto no sabía leer, mucho menos el latín. Don Miguel de Frías tomó el libro y entendiendo la oración escrita al final de éste, le instó a denunciar al mulato ante el Santo Oficio pues, a sus ojos, aquella oración era contra Dios y los dibujos eran unos demonios. De esta manera, ambos se dirigieron a casa del comisario Andrés González Calderón para hacer el relato judicial de los hechos. La acusación: pacto explícito con el demonio.

Uno a uno fueron llamados a declarar

<sup>14</sup> Marco Polo, *Viajes*, México, Porrúa, 1982, p. 200.

los testigos del incidente. Durante el proceso el comisario logró construir el perfil del acusado, y con ello al remitir la causa al Tribunal de la Ciudad de México, González Calderón advirtió a los inquisidores:

Dos cosas se me ofrecen avisar a Vuestra Señoría en la causa que con esta remito. La una que la malicia del reo es grande por serlo su capacidad con aplicación e inteligencia en varias materias. Es poeta, pr[é]ciase de que entiende latin y en escribir y contar tan ejercitado, como en la mercancia y por ser tan capaz y hábil hay competencia sobre el precio que ofrecen por él en cantidad de ochocientos y de mil pesos, y de su malicia y habilidad recelo no haga fuga con cartas y firmas falsas que será lo menos que obre.<sup>15</sup>

Miguel de la Flor, a pesar de su condición de esclavo, tenía una tienda junto a la de Miguel de Ayón y, en efecto, sabía leer y escribir en latín, escribía versos en octavas, componía rezos, y a decir del cura Alonso Ximénez, solía amonestar a un

negro esclavo suyo para que aprendiese hebreo. Cuando este sirviente murió, fueron encontrados entre sus pertenencias un abecedario y unas coplas en esta lengua que resultaron ser de puño y letra de Miguel de la Flor.

Sin embargo, parece ser que para los declarantes la actitud del mulato era normal. El mismo Francisco de Urrutia durante su declaración admitió que no era la primera vez que el mulato invocaba algunos de los nombres del libro para provocar una determinada jugada, y sobre todo que ellos le seguían el juego:

hoy reparo que tirando el dado don Joseph Méndez, dijo el mulato "Cabrestillo" y vinieron los seises, y tirando este declarante el dado oyó y no sabe a qui[e]n que llamaron "Maimon" y echó cuatros, y entonces dijo el mulato: no habían de llamar sino "Cabrestillo" como llamé para el señor don Joseph Méndez y echarán seises con que se acabó el juego y se fueron todos.<sup>16</sup>

De lo anterior podemos inferir que el mu-

<sup>15</sup> AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 1118, exp. 14, f. 3.

<sup>16</sup> AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 1118, exp. 14, f. 6v. Cabe destacar que las voces Maimon y Cabrestillo con que el mulato invoca a los demonios, son nombres cuyo origen aún no conocemos pero al menos el primero de ellos está entre los más utilizados por los pactarios en la Nueva España. Nora Reyes y Adriana Rodríguez, *op.cit.*, p. 180.



*El pacto con el diablo podía hacerse por escrito, en forma corporal y ante testigos, o con ayuda de un tercero.*

lato De la Flor fue denunciado ante la Inquisición más por cuestiones de pérdidas y ganancias en los juegos de azar que por un temor verdadero u otro tipo de aflicción de sus denunciantes ante lo que vieron esa tarde.

Una vez recogidas las declaraciones y ratificaciones pertinentes, el comisario de Oaxaca envió la causa al Santo Oficio de México, pero no fue sino dos años después cuando éste tomó relevancia en aquel tribunal.

En ese tiempo Miguel de la Flor ya

había cambiado de dueño, ya no era más esclavo de Luis Rodríguez sino del capitán Miguel de Fuentes, quien se lo había llevado a vivir a la ciudad de México. Con este motivo el comisario Calderón envió una carta a los inquisidores recordándoles la causa contra este mulato, solicitando que fuese aprehendido a la vez que informaba de nuevas pruebas en su contra.

Entre ellas se encontraban una hoja con varios dibujos de animales y aves, cada uno con su nombre en latín. Miguel de la Flor lo había hecho para su amigo Miguel de Ayón, cuando éste le pidió que le hiciera el favor de escribirle una carta. Cuando lo hacía, Ayón alabó la letra de Miguel, con lo cual el mulato prometió obsequiarle un “alabado sea el santísimo sacramento” y lo que le dio fue el mencionado dibujo. Miguel de Ayón lo colgó en su tienda como un bonito cuadro pero cuando supo que el mulato era sujeto de investigación en el Santo Oficio, decidió entregar el “alabado”, por si contenía proposiciones heréticas.

Las pruebas eran inconfundibles para los inquisidores, así que el 15 de mayo de 1664 se expidió un mandamiento de prisión contra Miguel de la Flor. Éste fue



puesto en cárceles secretas y recibida su declaración se ordenó hacerle un acto de inspección con el fin de encontrarle señales notables del pacto. Habiéndolo desnudado, el doctor Pedro de los Arcos encontró que “en el brazo derecho debajo de la sangradera, en la tabla del brazo apareció una señal que tenía forma de corazón dura y evidente, del tamaño de la uña del dedo pequeño con su punta [...]”. Hicieron que el mulato se restregara el tatuaje con la camisa mojada para ver si se borraba, pero “pareció más viva y en el brazo izquierdo en el mismo sitio que el derecho estaba otra señal sin forma [...] hechas a mano y hecha la misma diligencia de refregarle con fuerza” tampoco se borró. Como ya se mencionó, los pactarios eran dados a tener señales visibles del contrato establecido con el demonio.

Sin embargo, entre las pruebas incautadas, lo que más llamó la atención de los inquisidores fue un libro manuscrito en verso castellano de los misterios del rosario

[...] que es un libro de a cuartilla cubierto de pergamino jaspeado de morado escritas octavas en verso, numeradas las

fojas desde una hasta ciento y cuarenta y cinco y de allí para adelante otras fojas blancas y escritas sin números y en la primera por título “rimas sacras del santísimo rosario de la virgen María madre señora concebida sin pecado original” al muy reverendo padre maestro fray Francisco de Burgoa del orden de predicadores comisario y calificador del Santo Oficio de la Inquisición provincial actual de la Provincia de San Hipólito Mártir de Oaxaca Compuesto por un devoto de la esclarecida reina de los ángeles.<sup>17</sup>

El inquisidor Pedro de Medina mandó llamar a cuatro padres calificadores del Santo Oficio con el fin de que dictaminaran y censuraran las partes del libro que consideraran heréticas: fray Alonso de la Barrera y fray Jacinto de Guevara de la orden de Santo Domingo; y los padres Juan Ortiz y Diego de Molina de la Compañía de Jesús, elaboraron un dictamen que nos permite hoy en día acercarnos a la forma como el mulato reinterpretó algunos pasajes de la Biblia. Aunque el libro no llegó hasta nosotros, los padres calificadores tuvieron el cuidado de anotar la oración original del manuscrito del

<sup>17</sup> AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 1118, exp. 14, f. 28.

mulato y lo que en teoría debía decir. A la historia de la vida cotidiana, como señala Robert Darnton, le interesa la manera cómo la gente común entiende el mundo, cómo las personas organizan la realidad concreta en su mente y cómo lo expresan en su conducta.<sup>18</sup>

A manera de ejemplo, en el libro del mulato, resulta ser un vaquero el que lleva la noticia a las montañas, a la casa de Santa Isabel, de la llegada de su prima María y no aquella voz celestial que escucha el niño Juan. Además, pinta una corrida de toros para celebrar el arribo de la virgen María y san José. A este último lo describe como embelesado por la fiesta brava. Miguel afirmaba que la virgen María tenía corazón de diamante, lo cual resultaba inconveniente para los calificadores, pues, este material es atribuido a los corazones de los pecadores obstinados y endurecidos. A Caín, de la Flor lo sitúa en el paraíso y a la muerte la ve con forma de huesos.

En general, la interpretación plasmada en el libro del mulato es la de personajes más humanos que divinos; una virgen María que llora, se desmaya durante su

embarazo, siente pena y se preocupa; un niño Jesús que le espanta las moscas a san José. Éste es un personaje que se contenta con dormir, comer y beber y que, incluso, tiene diversiones mundanas. A pesar de la protección divina, la familia en conjunto siente miedo durante su camino hacia Belem debido a la posible presencia de los animales ponzoñosos. Todo esto resulta inapropiado para los calificadores, quienes finalmente determinan que el libro es indecente, pecaminoso, herético e inaceptable.

Destaca el hecho de que el mulato le dio este libro a Joseph Ramírez –clérigo de la ciudad de Oaxaca– diciéndole “que lo leyere mientras él iba y ven[í]a a México”, y sólo hasta que éste supo del juicio contra Miguel, fue a entregarlo al comisario. ¿Cuál fue la intención del mulato al dar a conocer su libro precisamente a un religioso si sabía que éste había tenido acceso a una educación teológica y podía fácilmente saber que no eran las ideas doctrinales lo que plasmaba su obra? El motivo pudo ser, precisamente, que Miguel consideraba su libro como una alabanza a la religión cristiana y no lo con-

---

<sup>18</sup> Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1987, p. 14.

trario. En este sentido, el límite entre la trasgresión y la integración no está claro.

Este proceso muestra un personaje muy singular dentro los parámetros de la vida social novohispana, lo cual toma relevancia a luz de los nuevos estudios que se insertan dentro de la historia cultural, pues a través de un caso excepcional o atípico podemos comprender las principales estructuras profundas de una de las clases subalternas de aquel conglomerado social.

Sociedad que, aun cuando tendió al corporativismo normando los parámetros dentro de los cuales se desarrollara la mentalidad colectiva, produjo formas de rechazo simbólicas al orden establecido.

La actitud de rechazo se manifiesta mediante el pacto con el demonio. Miguel De la Flor –el mulato en cuestión– aprendió y reinterpretó aspectos de la cultura que la clase hegemónica intentó imponerle, creando una nueva lectura de la misma, lo cual nos llevaría a aceptar la propuesta de Carlo Ginzburg respecto de que las clases subalternas no asimilan y reproducen de manera pasiva y retardada la cultura hegemónica, sino que, generan y renuevan su cultura, siendo

muchas veces los agentes de la creación cultural en general, diversa y opuesta a la cultura oficial.<sup>19</sup>

Pero, por otro lado, la cotidianidad misma del mulato, muestra su integración a una sociedad colonial mayoritariamente criolla, como lo era la ciudad de Antequera del siglo xvii.

De esta manera, el proceso contra Miguel de la Flor, dentro de su individualidad, nos invita a reelaborar preguntas sobre sectores de la población marginados. Peter Burke afirma que un caso

puede ser seleccionado para su estudio precisamente porque es excepcional ya que muestra mecanismos sociales que no funcionan, de ahí el término de “la excepción normal”. Los microhistoriadores pueden concentrar su atención, como Giovanni Levi, en un individuo, un incidente o una pequeña comunidad como un lugar privilegiado desde el cual observar las incoherencias de los grandes sistemas sociales y culturales, sus ambigüedades u omisiones, [...] grietas estructurales que dejan al individuo un pequeño espacio libre, como el de una planta que crece en una hendidura entre dos rocas.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Carlo Ginzburg, *Tentativas*, México, 2003.

<sup>20</sup> Peter Burke, *Historia y teoría social*, México, Instituto Mora, 2000, p. 55.

Miguel de la Flor, mulato esclavo, vivió en la segunda mitad del siglo XVII en la ciudad criolla de Antequera; su integración al sistema colonial ocurrió de manera ambigua. Por un lado aprendió la cultura de la clase hegemónica de manera activa y, por otro, rechazó el orden establecido con las bases que le dio esa misma cul-

tura. Su vida cotidiana ha llegado hasta nosotros a través del proceso inquisitorial al que fue sometido por haber sido acusado de pacto con el demonio. Una acusación que no resultó poco común entre la población afroestizada y que nos permite remitirnos al imaginario social de la época ante la población negra. 🏰



*El pactario solía pintar un tatuaje de la imagen del diablo en alguno de sus brazos.*

---

\* Etnohistoriadora - ENAH