



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Trashumantes de la historia. Poblaciones descendientes de africanos en la región
centro-occidente

Benigno Jarquín Javier

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Enzo Segre Malágoli

Asesores: Dr. Carlos Garma Navarro

Dr. Álvaro Ochoa Serrano

México, D. F.

Septiembre, 2004



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Trashumantes de la historia. Poblaciones descendientes de africanos en la región
centro-occidente**

Benigno Jarquín Javier

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Enzo Segre Malágoli

Asesores: Dr. Carlos Garma Navarro

Dr. Álvaro Ochoa Serrano

México, D. F.

Septiembre, 2004

INDICE

	Página
Presentación	3
PRIMERA PARTE. “Mapas” de distribución poblacional negra africana en la Nueva España durante la colonia y en la época actual	
1. 1 Presencia cultural negra africana durante la colonia	
Introducción.....	5
1. 1. 1 Región de la Costa Chica. Actual estado de Guerrero.....	8
1. 1. 2 Región del Centro-Golfo y del Sotavento o sur de Veracruz.....	11
1. 1. 3 Región de Los Altos e Istmo-Costa. Provincia de Chiapan	14
1. 1. 4 La Villa de Salamanca. Tabasco.....	17
1. 1. 5 Mérida, Yucatán.....	17
1. 1. 6 Bacalar, Tihosuco y Chunhuhub. Quintana Roo.....	19
1. 1. 7 Presencia africana en la región de estudio.....	20
1. 2 Herencia cultural africana en la época actual	
Introducción.....	24
1. 2. 1 La cuestión musical.....	26
1.2.1.1 Influencias culturales de origen afro en el aspecto musical.....	27
1.2.1.2 Atributos musicales y las formas de ejecución.....	28
1. 2. 2 Danzas y Bailes.....	29
1. 2. 2. 1 Las Danzas.....	29
1. 2. 2. 2 Los Bailes.....	33
1. 3 Versadas y coplas o el texto como Literatura Oral.....	36
SEGUNDA PARTE. Para el análisis de los elementos socio-históricos	
Introducción.....	38
2. 1 La esclavitud.....	41
2. 1. 1 Configuraciones históricas de la esclavitud. La institución social.....	42
2. 2. 2 Configuraciones históricas de la esclavitud. El sistema comercial y de producción.....	46
2. 2 América y la construcción del otro.....	48
2. 3 El otro sincretizado.....	53
A modo de conclusión o ¿por qué, entonces, “desaparecen” los negros de la historia y la antropología mexicana?	58
Bibliografía	61

PRESENTACIÓN

El presente trabajo está organizado en dos partes. La primera de ellas, "Mapas de distribución poblacional negra en la Nueva España durante la colonia y en la época actual" se subdivide, a la vez, en dos apartados. El primero se refiere, particularmente, a la historia de la presencia cultural negra durante la época de la colonia en lo que actualmente es México, es decir, presenta de modo general, el contexto histórico y etnográfico dentro del cual se ubican las actuales poblaciones de origen africano, mientras que el segundo da cuenta de aquellos remanentes culturales aún presentes dentro de ciertos aspectos de la cultura popular mexicana contemporánea. Como se evidencia, esta primera parte tiene el doble objetivo de mostrar la existencia del factor étnico negro en la constitución de cierta parte de la cultura popular mexicana a partir de su inserción y contacto forzado con diversas sociedades americanas nativas y las otras europeas que le dominaron, así como ofrecer elementos de análisis socio-histórico actual.

A continuación se ensaya el análisis de aquellos elementos socio-históricos identificados en la primera parte a través de tres conceptos que serán importantes para el desarrollo de la investigación. El primero de ellos es el de esclavitud, entendido como un sistema de producción en función de la mano de obra esclava negra obtenida vía la trata esclavista, definida, ésta última, como un proceso comercial específico basado en la captura, transportación y comercialización de negros africanos convertidos en esclavos por esta vía. Básicamente, la esclavitud ha sido entendida como un despiadado sistema que, a lo largo de al menos tres siglos, generó cantidades incalculables de riquezas para quienes la ostentaron, y un sin número de atrocidades para quienes la padecieron. Sin embargo, es necesario precisar que la revisión histórica del asunto nos lleva a comprenderla como un sistema de producción que data de tiempos muy antiguos y que a lo largo de los años ha tomado matices y objetivos muy distintos al referido. El tratamiento presentado en torno a este concepto es de carácter complementario y pretende ubicarle dentro de una dinámica histórica y social más amplia que la del reducido marco de explotación que se le conoce, al presentarle también como una institución social a la que siguió, en efecto, el modelo económico de producción capitalista dentro del cual existió división social y étnica del trabajo, y que fuera la que prevaleciera en América y la Nueva España.

En segundo lugar se menciona el asunto de la conformación cultural de América, porque resulta interesante identificar junto con la trayectoria histórica de sus pueblos y la colonización, la forma en la que se fue construyendo la idea del otro-dominado dentro del posterior proceso de concreción del estado-nación mexicano, y con ello comenzar a definir el porqué no se acredita al negro como parte constitutiva de una nueva realidad socio-cultural; finalmente, ello se pretende explicar vía el sincretismo cultural. De este

último concepto me valdré para revisar la forma en la que se construyó y delimitó la nueva sociedad mexicana, la sociedad del moderno estado-nación mexicano, teniendo al centro del debate la pregunta del ¿porqué el negro no aparece como parte de la historia mexicana a pesar de poseer un espacio dentro de ella?

Aquí no pretendo partir de la banalidad de afirmar que se trata de una cuestión sincrética, ni tampoco revivir este tipo de análisis, sino partir de afirmar que el negro traído a América por obra de la trata era ya un personaje que se encontraba dentro de fuertes procesos de deculturación, aculturación y contraculturación, mismos que continuaron al contacto con las culturas americanas, deviniendo más tarde en un nuevo sincretismo "afro-indio" que al contextualizarlo en el aspecto político, es decir, dentro del proceso de construcción del estado-nación mexicano, no nos permite diferenciar el papel que cumplieron las diferentes etnias de origen africano dentro del marco nacional, al solo contemplarse la exaltación mística y romántica de lo indígena como parte de la naciente ideología nacionalista oficial.

Ello nos permite, entonces, desprender la hipótesis de que dado el profundo proceso de aculturación y deculturación de las etnias de origen africano en América y en lo que actualmente es México; a que las relaciones surgidas entre culturas nativas americanas y las que llegaron de África representan el sentido de la ruptura cultural que las últimas establecieron en este continente; y a que estas difícilmente pudieron reelaborarse bajo su sentido cultural original, puesto que se desarrollaron dentro de un proceso de esclavitud del que el "surgimiento y mantenimiento de una cultura africana en América" es realmente el surgimiento de una cultura esclavista con ciertos remanentes culturales africanos a los que se les permitió su existencia en tanto catalizadores de la producción esclava (proceso definido por Octavio Ianni para Cuba como el de la cultura productiva de la sociedad colonial basada en el trabajo esclavo, en la que no se encuentra más una cultura africana sino una de cuño esclavista que se manifiesta en ciertas prácticas dancísticas y musicales, en tanto la realidad de una cultura del capitalismo [Ianni, Octavio en Fraguinals, s/f]); para el caso mexicano es reconocible como ciertos elementos culturales de origen africano encontraron buena recepción dentro de las culturas americanas nativas, por lo que su permanencia aún hoy es observable dentro de ciertos espacios rituales que denotan cómo dentro de nuestra cultura popular actual siguen vigentes los resultados de una "migración forzada" de negros africanos esclavos que terminaron siendo parte de la composición étnica americana. Así, su estudio parte del reconocimiento de un fuerte proceso de sincretismo cultural, por lo que se debe observar como y en qué aspectos se dan estos. Finalizo con la parte conclusiva de este trabajo.

PRIMERA PARTE. "MAPAS" DE DISTRIBUCIÓN POBLACIONAL NEGRA AFRICANA EN LA NUEVA ESPAÑA DURANTE LA COLONIA Y EN LA ÉPOCA ACTUAL

1. 1 Presencia cultural negra africana durante la colonia

Introducción

Evidentemente, el contacto intercontinental representó para Europa la reactivación y expansión de su economía, por lo que la trata esclava se constituyó como fundamento de las diversas empresas comerciales europeas en América, a medida que el capitalismo fue avanzando a escala mundial, y los colonizadores prosperando y demandando, de manera creciente, mano de obra, por lo que autoridades y colonos no encontraron otra salida para continuar produciendo que importar esclavos de África. Ello evidencia que los procesos productivos de la colonia hicieron necesario contar con una gran fuerza de trabajo que las poblaciones aborígenes no pudieron suministrar dada su disminución demográfica por las guerras de conquista y, sobre todo, por las terribles enfermedades epidémicas que se desarrollaron en América, por lo que poblaciones enteras desaparecieron o quedaron drásticamente reducidas.

Pero dicho comercio también recibió diversos impulsos, como la abolición de la esclavitud indígena, realizada por la Corona Española hacia el año de 1542, más la prohibición de utilizar indígenas en los trapiches e ingenios azucareros, dadas las condiciones de dureza del trabajo en estos lugares, según la Cédula Real emitida por Felipe III en 1601, y que representara la sustitución directa de indios por negros. Paralelamente a ello, la creciente demanda de azúcar, por ejemplo, obligó a los dueños de ingenios azucareros a utilizar, de manera indiscriminada, la mano de obra esclava negra y a ampliar el espectro de actividades a donde el negro fue llevado, tierra adentro, como en las haciendas ganaderas del altiplano y centro-occidente del territorio.

¿Cómo llega a América esta población? En la obra etnohistórica del Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán acerca de la presencia del negro africano en América [Aguirre, 1987b, 1997c] es posible identificar al menos cinco grandes momentos o etapas dentro de este proceso introductorio. La primer etapa nos muestra, en términos generales, al negro esclavo como sirviente, por ejemplo, de personajes como el conquistador Hernán Cortés, así como de otros quienes le acompañaron en su odisea de exploración de América, como lo son los casos de Juan de Núñez Sedeño, Pánfilo de Narváez, Francisco Montejó, Pedro de Alvarado (en los territorios de lo que actualmente es Guatemala y Perú) o Francisco de Ibarra. En esta etapa, las actividades realizadas por el negro, así como la cantidad de ellos, realmente no son de gran trascendencia.

Un conteo aproximado hecho por el autor referido no rebasa los 200 individuos. Es pensable que tales sujetos hayan participado en dicha empresa, si bien por órdenes de sus amos, también por la búsqueda de ciertos beneficios particulares, como cuantiosas recompensas o, incluso, por la búsqueda de la obtención de su libertad, sea por huida o cimarroneo, como premio a sus servicios o por algún mecanismo de compra. Ello implica, también, el pensarles como sujetos completamente desarraigados de su cultura y adaptados a la de sus amos o propietarios.

La segunda etapa se refiere a la introducción de negros en América como apoyo para la realización de las funciones administrativas de los virreyes en las posesiones americanas, introducción que se autorizaba a través de las licencias otorgadas directamente por el rey, y que para 1527 ya son de cierta importancia y cantidad, aunque el autor referido no da cifras exactas. Aquí conviene detenernos un poco para mencionar que no existe información que confirme el que dichos negros hayan sido utilizados para las funciones que se citan. El mismo Aguirre Beltrán duda de ello y presupone que, en realidad, se trató del inicio de ciertos juegos de corrupción, donde los virreyes realmente utilizaron tales licencias para su beneficio personal al no haber un seguimiento real, por parte de la corona, del uso y destino de tal capital humano el que, se presupone, fue comercializado.

La tercer etapa deviene de la urgente necesidad de otorgar contratos monopolistas para la introducción de negros esclavos con los cuales cubrir los ya existentes requerimientos de mano de obra. Los primeros beneficiarios fueron los alemanes Ehinger y Seiler, quienes se adjudicaron jugosos contratos para la captura e introducción de negros en un plazo máximo de cuatro años pero, al no contar con los medios necesarios para cumplir con lo pactado, comenzaron a subarrendar tales licencias a los portugueses. Aguirre Beltrán calcula un promedio de 4000 almas introducidas a América por este medio, de las cuales, piensa, al menos 2500 fueron dirigidas a la Nueva España.

La cuarta etapa corre paralela a la anterior, ya que mientras se otorgaban licencias de tipo monopolístico, al mismo tiempo se otorgaban otras a particulares, entre ellos, a Juan de Armenta y Hernán Pérez, quienes hacia 1531 entregaron en Veracruz una carga de esclavos negros no cuantificada; mientras que para 1533, Francisco de Montejó hacía lo propio con 1000 esclavos negros en las costas de Yucatán; y en 1535, Ehinger y Coun cumplían parte de su compromiso entregando una carga de 200 esclavos negros, compromiso que también cumplía en ese año Rodrigo de Albornoz, con una carga de 100 negros, primero, y 50 después, introducidos a México¹; para el año siguiente, Chinguer y Rodrigo Dueñas, Alonso Caballero y Gaspar Torres entregaron sus cargas no cuantificadas en el puerto de Veracruz; mientras que

¹ No se especifica.

para 1537, Cristóbal Francisquimi y Domingo Martínez entregaron 1500 esclavos negros; cerrando esta etapa el 13 de agosto de 1542 al ser entregada, en el puerto de Veracruz, la carga de Tomás de Marín y Conrado Lomelín, conteniendo un total de 900 negros.

La última etapa es clasificada como de licencias francas, donde ya es perceptible la existencia de un verdadero mercado de seres humanos impulsado, entre otras cosas, por la gran necesidad de recursos económicos del reino español, devenidos, entre otras cosas, por las costosas guerras que sostenía, lo que provocó el que se dieran amplias facilidades para la captura de esclavos en tierras africanas propiedad del reino. Esta etapa se caracteriza por la gran cantidad de licencias otorgadas a diestra y siniestra, como lo es el caso de Hernándo de Ochoa, quien para 1552 recibió la adjudicación de 17000 licencias primero, y 6000 después, haciendo un total de 23000; que contrastan fuertemente con las 1000 otorgadas en 1561 a Hernán Vázquez. Debe mencionarse también que, paralela a esta etapa, corrió otra clandestina de la cual no se tienen cifras, pero de la que se calcula, alcanzó cifras similares a las descritas.

Lo importante de hacer mención de estos datos en este trabajo, está en el hecho de comenzar a trazar algunos vericuetos por los que se habrá de transitar a lo largo del mismo. Uno de ellos corresponde a la pregunta ¿cuál fue la importancia étnica de los esclavos negros dentro de la sociedad de la época colonial? ¿realmente se mantuvieron tan aislados como la historia oral nos lo repite, o lograron establecer nexos sociales, comunitarios, culturales, con las sociedades vecinas? y, si hubo tales nexos ¿es posible hablar de una interacción cultural que deviniera en grandes influencias culturales en la población de la época, o se mantuvieron al margen pudiendo reproducir sus culturas originales en un contexto social, cultural y ecológico distinto al propio?

Actualmente podemos identificar algunas regiones y estados de la república mexicana donde se ubican núcleos de poblaciones descendientes de la africana. Tal es el caso de la región de la Costa Chica, en el estado de Guerrero; la región de Tierra Caliente en Michoacán; la región de la Costa Grande, continuación de la Costa Chica o también llamada Región del Pacífico Sur, en Oaxaca; las regiones de los Altos e itsmo-costa, en Chiapas; así como la región centro y sur (o Sotavento) del estado de Veracruz, y parte del estado de Quintana Roo. También se debe mencionar el municipio de Múzquis, en el estado de Coahuila, pero con ciertas reservas, dado el hecho de ser una población de negros que, junto con indios Seminol (ó Seminoles) migraron del sur de los E. U., hacia el territorio mexicano en el año de 1848, migración que fuera autorizada y registrada por nuestro gobierno como un convenio de estancia por tiempo indefinido, y en el que solo se reconoce la presencia seminola [Del Moral, 1999: 94-96].

Ahora bien, creo importante mencionar también a aquellos que en algún momento de su historia les es conocida, aunque no reconocida, la presencia de poblaciones de origen africano, como lo son los casos de Chihuahua, Guanajuato, San Luis Potosí y Querétaro, ligados por la actividad minera, principalmente, para la cual fueron introducidos importantes contingentes de negros esclavos en el rompimiento de beta; mientras que Guanajuato y Querétaro, particularmente, además formaron parte de la llamada ruta de la plata.

El caso de Querétaro se presenta de manera especial, puesto la presencia del negro se debió, en principio, a su excelente posición geográfica que le ubicó como ciudad intermediaria entre las de México y las mineras de Guanajuato, S. L. P., y Zacatecas; así como a la subsecuente prosperidad queretana surgida gracias al comercio impulsado fuertemente por el desarrollo de los minerales ya citados, lo que hizo de esta ciudad un espacio de entrecruce comercial, étnico y cultural que, a partir del siglo XVII, experimentó un fuerte incremento en el paso comercial de negros esclavos para surtir a aquellas de este tipo de mano de obra.

Sin embargo, todo parece indicar que aquellos individuos de origen africano que se quedaron en Querétaro fueron traídos expresamente para el servicio doméstico, ya que estos se comercializaban en pequeñas cantidades, generalmente por parejas, y eran adquiridos por personajes locales y, de inmediato, registrados ante un escribano, quien formalmente extendía una carta de propiedad donde, además, mencionaba algunos datos complementarios, como su lugar de origen, afirmando que estos provenían de Angola [García, 1992].

Esto me hace pensar que la posesión de negros esclavos durante el auge minero de la colonia en la ciudad de Querétaro funcionó como indicador del nivel social de los amos, ya que, además, aquellos pasaban de mano en mano, vía testamentaria o por dote paterna a las hijas en situación de matrimonio, afirmación que toma fuerza al no encontrarse registros que informen de algún otro tipo de actividades a las que fueran sometidos.

En el caso de Morelos, las poblaciones de origen africano son identificadas como asignadas al trabajo del azúcar y los trapiches, mientras que en Puebla y Tlaxcala su actividad principal la desarrollaron en la rama textil (obrajes); en Tabasco y Campeche, en cambio, les es reconocida su participación en la exploración de nuevos territorios así como en la explotación de palo de tinte o palo de rosa; y en Yucatán, como símbolo de distinción social y para el trabajo doméstico [Martínez, 1997c]. Veamos a detalle.

1. 1. 1 Región de la Costa Chica. Actual estado de Guerrero

La Región de la Costa Chica es una región de amplios contrastes. Histórica y culturalmente se le reconoce como una región aislada del resto del país. A nivel académico es escasa la producción de investigaciones que den cuenta de su proceso de conformación y su nexos con la sociedad nacional, por al menos un par de razones.

En primer lugar, porque es considerada como una región que ha contribuido poco al desarrollo de la cultura nacional y, en segundo, por su nula participación en los diferentes hechos históricos que le han dado origen y continuación al actual estado nación mexicano. Sin embargo, lejos de estar marginada, la región de la Costa Chica, aún desde la época colonial, ha estado fuertemente relacionada con el acontecer nacional a través de importantes intercambios comerciales, de tipo agrícola y ganadero, con el altiplano principalmente, vínculos que a través de los diferentes momentos políticos que se han establecido, han generado coyunturas económicas favorables para la región [Castellanos, 1989] entre ellas, la de la compra de negros esclavos como fuerza productiva.

El hecho que define su "aislamiento" de la sociedad nacional me parece que se debe en mucho al tipo de patrón cultural que le constituye así como a su particularidad etno-histórica, y que forma parte central en cuanto temática de este trabajo, y que puede definirse como el espacio de contacto entre los dioses americanos y las costumbres de origen africano. Para poder entender, al tiempo que explicar, su constitución regional, es necesario hacer mención a su historia aún en tiempos previos al contacto europeo, con especial énfasis en el colonial, para poder observar el tipo de estructuras político-económicas y culturales que se desarrollaron y que hoy día aún permanecen.

La región de la Costa Chica comprendía el área delimitada por el litoral del océano pacífico, desde El Pie de la Cuesta (Acapulco) hasta el Istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca. Hacia el norte e interior del territorio mexicano, terminando en el declive de la Sierra Madre Sur. Esto es, iba del este de Acapulco, bajando hacia el sur, hasta el municipio de Huatulco, Oaxaca, y subía al norte, hacia San Luis Acatlán, Iguala y Xochistlahuaca, en el estado de Guerrero.

Actualmente se establecen límites regionales y geopolíticos de la siguiente manera. Se encuentra formada por los municipios de Acapulco, San Marcos, Cruz Grande, Copala, Tecoaapa, Ayutla, Cuauhtepic, San Luis Acatlán, Iguala, Azoyú, Tlacoachistlahuaca, Xochistlahuaca, Ometepec y Cuajinicuilapa. Este último es el más conocido, por al menos tres razones principales, como su concentración de población descendiente de africanos, por el estudio etnográfico realizado por Gonzalo Aguirre Beltrán acerca de dicha población - publicado en 1946 - y por haberse constituido como el motor económico de la región.

Está integrado por doce ejidos: La Ceniza, Cerro del Indio, Cerro de las Tablas, Comaltepec, Cuajinicuilapa (que a su vez incluye a Barajillas), Maldonado (incluyendo a los de Los Altos de Baraña, Buenos Aires, y el Carrizo), Montecillos, El Quizá, Rancho Santiago, San Nicolás Tolentino (incluyendo a El Cacalote, El Júcaro, El Pitahayo, Punta Maldonado y Tejas Crudas), El Terrero y Tierra Colorada.

La dinámica de su constitución regional moderna puede describirse en tres etapas. La primera de ellas se refiere al momento de contacto interétnico entre los grupos nativos mencionados líneas arriba y los españoles. Básicamente se distinguen actividades de exploración y conocimiento del territorio. La segunda se refiere al choque cultural y sus efectos, donde prevalecen los intereses económicos de los españoles. En esta etapa se da un fuerte proceso de desaparición étnico-nativa, entre otras razones, porque los indígenas nativos opusieron férrea lucha a los conquistadores generando altos niveles de mortandad. Otra razón de ello se debió a los rumores acerca de la existencia de grandes hallazgos mineros que animaron el despojo de tierras a los nativos, desencadenando así fuertes procesos de migración.

La tercer etapa se refiere al desarrollo de una economía regional que se dio luego de su pacificación, donde las actividades productivas de mayor importancia fueron la agricultura y la ganadería, al tiempo que se buscó tener acceso a los mercados del altiplano, situación que generó el nacimiento de diversas coyunturas comerciales que definieron su historia, entre ellas la comercialización de ganado bovino que, a la vez, propició la introducción permanente de negros. Dicha economía se sustentó en la estancia ganadera, la cual nació teniendo como base el territorio ocupado para el pastoreo del ganado, que luego se convirtió en una institución legal, hacia 1587 o 1590, donde se definía un territorio promedio de entre 3,333 y 25,000 de varas cuadradas (entre las 780 y las 1755 has) institución que para Françoise Chevalier representó el antecedente de la hacienda.

La consolidación de la encomienda ganadera tuvo como consecuencia directa la ampliación del territorio que, confrontada a una buena inserción en el mercado del altiplano en función directa a los excelentes precios y las necesidades de atención directa de la cría y engorda, de al menos 200,000 cabezas de ganado al año, se confrontaba a la falta de mano de obra para realizar tal actividad, que tuvo como consecuencia el incremento en la introducción de mano de obra esclava negra que sacara la producción ante la creciente demanda de carne de los mercados del altiplano con los que se negociaba [Pavía Guzmán: 1985].

Los primeros negros esclavos que llegaron a este lugar venían procedentes del Sudán Occidental, de Cabo Verde, Sierra Leona, Costas de Marfil, El Congo (de habla Bantú), Angola y Mozambique [Moedano: 1996c]. Comenzaron a ser introducidos a esta región a finales del siglo XVI y principios del XVII

desde los Puertos de Acapulco y Guatulco (Huatulco). Se les utilizó, principalmente, como capataces de cuadrilla de indios utilizados para la explotación de oro en la Villa de San Luis de la Costa, hoy Acatlán, así como vaqueros en las fincas ganaderas, criados o sirvientes domésticos, trapicheros, pescadores y arrieros.

Otra cantidad importante de negros que arribaron a esta región fueron los esclavos huidos (o cimarrones) de Guatulco y los ingenios azucareros de Atlixco, Puebla, quienes se asentaron en los terrenos aledaños a Cuajinicuilapa al encontrar condiciones favorables para sobrevivir trabajando con el ganado, por la ocupación de algunos terrenos "abandonados" por los indígenas, así como la mezcla con algunos de los grupos étnicos de la región (mixtecos, amuzgos, huaves, principalmente) lo que les facilitó la conquista de este nuevo espacio [Moedano, 1996a; Aguirre Beltrán: 1985a; Anorve, Ma: 1991].

Ahora bien, para el caso concreto de Cuajinicuilapa, se afirma que luego de la conquista española, hacia 1540, Quahuatlán pasó a ser propiedad del imperio, pero, al no conseguirse la pacificación inmediata de la región, Don Tristán de Luna y Arellano recibió tal encargo, mismo que conseguiría hacia 1548, lo que le mereció el beneficio de la merced de dicho territorio, que más tarde utilizara para la crianza de ganado bovino y que posteriormente otorgara en dote a su hija Juana y a su yerno D. Mateo de Arnuz y Monleón (o Mauleón), quien realizara una explotación exhaustiva de los terrenos, situación que aunada a los despojos de tierras y las epidemias, obligaron a los nativos a desplazarse hacia otras zonas, provocando un intenso proceso de despoblamiento.

Con el triunfo de la Independencia, dicha merced fue desintegrada vía *el Decreto de Supresión de los Mayorazgos* del 9 de agosto de 1823. Con la constitución de la primera República, Cuajinicuilapa pasó a formar parte del Partido de Ayutla, dependiente del Distrito de Tlapa, en ese entonces perteneciente al estado de Puebla, pero al constituirse el estado libre y soberano de Guerrero en 1849, dicho partido fue integrado a este nuevo estado aunque bajo la figura jurídica de estancia y la supervisión de Don Francisco A. Santa María, originario de la región y partícipe de la revuelta independentista, quien luego de ésta, hacia 1878 y bajo condiciones que se desconocen, entregó dichos terrenos a la Familia Pérez, de Jamiltepec, mismos que posteriormente fueron transferidos a la casa Miller-Reguera, quienes agrandarían los terrenos y los dedicarían a la ganadería, actividad con la que la economía regional tuvo gran auge [Añorve, Ma, 1991: 21; Añorve, 1998a: 21-22].

A principios del siglo pasado, la región tuvo gran auge económico, ya que la actividad ganadera se vio ampliamente beneficiada, contándose hasta cinco mil cabezas de ganado que eran llevadas anualmente hasta Tehuacán, Puebla, así como a la región de la Huasteca, a donde también se llevaban

pacas de algodón. Sin embargo, hacia 1919 la revolución toca la región, viéndose envuelta en un sin fin de luchas contra los latifundistas y comerciantes locales, lo que obliga a la movilización de grandes contingentes. Diez años más tarde la situación se normaliza y la región se vuelve a poblar. El periodo cardenista, con su política agraria, da origen a la formación de municipios, erigiéndose el de Cuajinicuilapa como tal en 1934 [Añorve, 1998a: 24].

Podemos cerrar este breve apartado afirmando que la génesis y configuración de la región de la Costa Chica tuvo origen hacia el siglo XVI y principios del XVII, al converger diversas situaciones, como la nueva realidad económica estanciera, alrededor de la cual se dio entrada a otros elementos étnicos (europeos y negros), biológicos y económicos, que incidieron directamente en la conformación étnica de dicha región, donde la herencia cultural africana desempeñó un papel importante, al grado tal de existir hoy día un importante incremento en los estudios antropológicos acerca de las sobrevivencias culturales de los africanos en la Costa Chica, ya que esta representa uno de los ejemplos actuales acerca de la convivencia y coexistencia de diversos grupos culturales, tanto de los que originalmente poblaron la región, como de los que fueron llegando “en calidad de migrantes forzados”, creando un amplio proceso de fenómenos sociales, culturales y políticos.

1. 1. 2 Región Centro – Golfo y del Sotavento o sur del estado de Veracruz

En términos generales, para el hoy estado de Veracruz los factores que desencadenaron la introducción de esclavos negros por su territorio fueron, tanto los demográficos como los económicos, ya que mientras existía un decremento en la cantidad de mano de obra esclava india por las fuertes epidemias y las prohibiciones a su esclavización, existía también el incremento en la demanda de ciertos productos, como el azúcar, en volúmenes que representaron fuertes ganancias e incremento en las tasas productivas, con lo cual se generó la justificación de la necesidad de incrementar la presencia de mano de obra esclava negra. Recordemos también que tal volumen de circulación de mercancías era debido en gran parte a que el hoy estado, hacia el siglo XVI, poseía el más importante puerto de la Nueva España, el cual fungía como punto de entrada y salida de mercancías de América hacia Europa y viceversa, incluyendo a los negros esclavos, así como de punto de “contacto cultural” con el resto del mundo.

Posiblemente esta situación de tránsito se vio reflejada hacia el siglo XVIII cuando, aunada a la drástica disminución de sus precios por la declinación de dicho comercio, pues a nivel internacional se estaba dando la abolición de la esclavitud, se generó la necesidad de comercializar cargas de esclavos de manera rápida y a precios que permitieran recuperar parte de la inversión, propiciando que sus destinos

laborales fueran las estancias agrícolas y ganaderas, los trapiches y los ingenios azucareros y, en menor grado, oficios varios como los de la panadería y la herrería o las de corte y acarreo de leña, la roza y siembra de terrenos con frijol, maíz y, principalmente, caña, así como la ganadería [Brading, 1971; Winfield, 1993d: 6] lo cual significa que el esclavo negro se había convertido en un producto accesible para casi todo el mundo.

Como resultado de ello es que, probablemente, tengamos la formación de pueblos con gente descendiente de aquellos negros, como lo es el caso de El Coyolillo, perteneciente al Municipio de Actopan, y distante de Xalapa por 23 km, el cual se ha mantenido integrado a la economía de esta zona a través de su actividad cañera desde la época colonial, actividad que también incluye a pueblos como Naolinco, Jilotepec, la Antigua, Chachalacas, San Carlos (hoy Ursulo Galván) y Mozamboa entre otros. Su nacimiento es, por lo tanto, como ingenio azucarero que utilizó mano de obra africana, de la que se percibe su presencia en el fenotipo de la población actual.

Según Gilberto Bermúdez, esta región se comenzó a formar a finales del siglo XVI y principios del XVII cuando, en 1599, Don Carlos de Sámano, al asociarse con Miguel de Aviñón, compró negros esclavos para abrir bosques y disponer tierras para el cultivo de caña, ampliando el territorio de siembra de tal producto e impulsar el aumento de su producción, proceso que transformó al trapiche en ingenio azucarero. Lamentablemente, el investigador citado no refiere cantidades ni origen de estos negros, pero aún así dicho documento da cuenta clara de cómo esta región fue adaptándose y creciendo poco a poco en función de alianzas y asociación de capitales desde 1572 con Don Gaspar Hernández, quien obtuvo del virrey Martín Enriquez una merced de caballerías en tierras de Almolonga y Haxatlán [o Maxatlán], merced que, nueve años más tarde, incrementó con otra de iguales características, tomada de la parte de Chicomocoyotlán, territorio que, para 1588, Don Alfonso Muñoz, hermano de Gaspar, vendió junto con otras propiedades a su hijo Blas Machado, quien diez años más tarde instaló en ellas un trapiche, para luego conseguir más terreno e introducir ganado, comercializándolo, a su vez, en 1598, al venderlo a Don Carlos de Sámano quien, como ya lo mencioné, incrementó dicho negocio [Citado por Santiago, 1992: 13-15].

Otro punto geográfico de importante desarrollo de la economía en función a la mano de obra negra esclava fue, sin duda, Córdoba. En ella existieron las haciendas azucareras de mayor importancia para la región. Su gran producción, el amplio número de trabajadores que para ello requirió y, sobre todo, la constante renovación de ellos -pues se calcula que su vida en las haciendas azucareras no rebasaba los

siete años- implicó una división del trabajo en función directa al grado de aculturación del sujeto, la destreza, la edad y el sexo.

Las principales haciendas azucareras de las que se tuvieron conocimiento en la jurisdicción de Xalapa, a la cual pertenecía Córdoba, fueron El Ingenio Chico, El Ingenio Grande, El Lencero, Mahuixtlán, Mastatlán, Nuestra Señora de los Remedios (también llamada Pacho), San Juan Bautista Tuzamapa, San Miguel Almolonga, San Pedro Buenavista (llamada también La Orduña), Soncuantla y Tenampa. De ellas el ingenio más importante fue Pacho. Entre las cifras que se reportan hacia 1713, se establece su producción anual en 984 carros, mientras que la de San José reportó 168, correspondiendo la menor producción a San Nicolás, con 50 carros [Winfield, 1974a; 1984b y c; 1993d: 6-7].

Para el caso de la región del Sotavento, o sur veracruzano, es reconocible la poca atención que los estudiosos le han asignado en materia de negros. Entre los pocos interesados en esta región están los estudios preliminares que ha realizado el Antrop. y Arqueol. Alfredo Delgado. Lamentablemente sus investigaciones, si bien ofrecen datos interesantes sobre el tema, arrojan muy poco análisis de los mismos. Entre las referencias principales que dan cuenta de la presencia negra en la región se encuentra el Ramo de Mercedes, General de Partes, foja 135. V, así como los expedientes del Ramo de Inquisición, ambos del AGN, donde se establece la necesidad de acabar con las bandas forajidas de negros que asolaban los caminos de Huaspaltepec, actualmente llamada Playa Vicente. Por su parte, el autor referido también menciona los censos de 1746, 1754, 1777, 1803 y 1815 donde se ofrecen cifras de la cantidad de población de origen afro en la región. Lamentablemente, el reporte aparece sumamente desordenado [Delgado, 1998a y 1988b].

Pero lo importante de dicho documento está en el hecho de mostrar, en principio, el tipo de clasificación étnica de la población referida, así como la forma en la que tal presencia poco a poco se va diluyendo dentro del resto de la sociedad colonial para irse asimilando a esta. Tal proceso marca en principio, la existencia de negros, refiriéndoseles como "africano original", el cual, para 1754, es definido como negro esclavo y negro liberto. Aquí aún no se hace mención al grado de deculturación de este sujeto pero, hacia 1777, y los que siguen, es muy perceptible como se abre el abanico de clasificación étnica, pudiéndose encontrar clasificaciones como negro mulato, pardo (precedido del adjetivo negro o mulato), negro cimarrón y, más adelante, la clasificación se vuelve aún más generalizante, al utilizar el adjetivo de población de filiación negra hasta utilizarse el de negro mestizo.

1. 1. 3 Región de los Altos e Itzmo-Costa. Provincia de Chiapan

Curiosamente, la presencia de población de origen afro en Chiapas, durante la etapa colonial, es de lo más desconocida a pesar de ser el estado que posee los más amplios, ordenados y detallados registros censales que dan cuenta de tal condición social en la época². Aquí también se puede hablar de una cultura indígena sincretizada con la africana, de tal forma que es difícil poder determinar dónde comienza o termina cada una de ellas con respecto a la otra.

Tal sincretismo es referido, por ejemplo, en el trabajo de la Antropóloga Lorena López López, quien identifica en la cuestión mitológica chiapaneca la presencia de ciertos elementos culturales diversos, entre ellos, los de la cultura negra africana, como lo es el caso del mito de Ik' Al, traducido del tzolzil-tzeltal, como el *Hombre Negro*, también llamado "cimarrón" quien, junto con sus acompañantes, vive huido en las montañas y cuevas, come carne cruda, fuma puro, es fuerte, corpulento y tiene el pelo rizado, silba o chifla como arriero, viste como ladino y posee características demoniacas, poderes mágicos o sobrenaturales y acostumbra aparecer cuando hay neblina, lluvia o tiempo de cuaresma, además de acechar a las mujeres en el monte o, incluso, en sus casas cuando están solas, especialmente cuando es noche de luna llena [López, 2000: 1-4].

Todas éstas características se refieren al negro huido o cimarrón ya que en Chiapas, contrario a otros lugares, como por ejemplo, Michoacán, el negro no fue beneficiado con mecanismos libertarios, por lo que "la huida" se presenta como un factor constante dentro de su historia, a la cual se une la de sus castigos al ser recapturado, por lo que el monte representa en esta historia, el único lugar donde podía mantenerse lejos del esclavismo y sus consecuencias. De igual forma, en esta historia se plasma el nulo acceso que la sociedad indígena le otorgó al negro, por lo que la conducta delictiva que describe el mito del Hombre Negro se refiere a ello y a como era visto al tratar de obtener aquellos elementos que le eran indispensables para subsistir, como la comida, la bebida, las mujeres e, incluso, la reproducción cultural a través de la práctica de la magia. En ella se incluye, también, el tipo de trabajos que desempeñó en cautiverio, principalmente los relacionados al ganado.

Así, es necesario mencionar por principio, que el negro fue introducido en Chiapas por los invasores europeos al hacerse acompañar estos por negros artilleros para, más tarde, utilizarlos como soldados en las guerras de Castas de 1712, y para combatir a los indígenas en la guerra de la Santa Rosa de 1869. De igual manera, fueron introducidos en las regiones cañeras, o como sirvientes de frailes, campaneros, mayordomos y capataces, principalmente en lo que hoy es San Cristóbal de las Casas, perteneciente a la Región de los Altos de Chiapas.

² Ver, por ejemplo, los que se encuentran en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Contrario a lo descrito con respecto al negro cimarrón o huído, el negro esclavo si consiguió una presencia y status privilegiados en función directa de su cantidad, de los trabajos que desempeñó, así como por el tipo de influencia que tenían los amos dentro de esta sociedad colonial, al grado de que en el siglo XVII, “al ver los amos que los negros no tenían lugar en donde establecerse, [se decide] construir la Ermita de San Nicolás de los Negros... [Aubry, 1999a].

Para el Hist. Andrés Aubry, San Cristóbal de las Casas es una ciudad indígena, puesto que el diseño urbano de sus barrios, su conjunto monumental y las fachadas de sus iglesias, le reconocen como un pueblo de indios pero, afirma, existe una población hoy desaparecida que se encuentra “inscrita en su gente y tejido urbano: la población negra” [Aubry, 2000b: 1-2].

Este investigador refiere que el documento más antiguo que da fe de la presencia negra en Chiapas data de 1568, y se trata de un testamento perteneciente al sucesor de De Las Casas, Fray Tomás Casillas. Dicho documento testimonia que, para el siglo XVI, los negros no eran una excepción en Chiapas ni en San Cristóbal. También informa de la condición y servicios que prestaban, cantidad de ellos y hasta su valor monetario, fijado en \$210.00 pesos en oro. Para finales de éste siglo referido, el mismo Casillas informa “que los negros conformaban una población relevante en Chiapas, porque vinieron a substituir a la escasa mano de obra indígena que iba desapareciendo por la hecatombe de las epidemias” [Aubry, 2000b: 2].

En materia demográfica, la cantidad de negros puede determinarse de manera no muy complicada, ya que existía la tradición de elaborar padrones y censos que hoy en día dan cuenta de la composición étnica de Chiapas en la época colonial. Así, se tiene que para el año de 1778 se concluyó un censo que daba idea clara al rey acerca de sus dominios y vasallos existentes en la provincia de Chiapas, documento que llevaba por nombre *Estado de los vasallos que tiene su magestad en ese obispado de Ciudad Real, incluso los eclesiásticos seglares, regulares, hombres, mujeres, niños y niñas sacados de las certificaciones, o dadas por sus superiores*, donde se dedica un apartado especial para mulatos y negros, identificando su presencia no solo en Chiapas, sino también en Ixtacomitán, Ocosingo y Palenque, de lo que se desprende la conclusión de que, para el año de su realización, existía en Chiapas una población de origen negra que ocupaba un lugar preponderante, incluso por arriba de la cantidad de indios y mestizos que, poco a poco, eran desplazados a otras actividades económicas [Soriano, 1999a; 2000b: 1, 4-7].

Tales elementos me hacen pensar que el negro esclavo en Chiapas se encontraba ya dentro de un importante y muy avanzado proceso aculturativo y deculturativo, así como de asimilación a la sociedad colonial de la época, pues la aceptación de crear una ermita para el negro implica su obvia necesidad en

cuanto cantidad de adeptos, así como para continuar dicho proceso y para establecer un mecanismo eficaz de control dado su número.

En lo que toca a la región Istmo-Costa, Mapastepec, Pijijiapan y Tonalá, estos pueblos conformaron lo que se conoció en la época colonial como El Despoblado del Soconusco. En los documentos gubernamentales actuales y del INEGI, estos municipios, incluyendo Arriaga, se encuentran ubicados en la región Istmo-Costa, con excepción de Mapastepec que se ubica en la región del Soconusco, aunque Juan Pedro Viqueira en su libro *Chiapas y sus regiones*, y basándose en la similitud de características culturales, geográficas e históricas que comparten dichos municipios, propone la integración de Mapastepec a la del Istmo-Costa [Viqueira, 1995: 23-24].

Durante los primeros años coloniales, El Despoblado permaneció pobremente habitado, ya que la mayoría de los pobladores indígenas nativos murieron a causa de dos mortíferos padecimientos, posiblemente de origen africano: la malaria y la fiebre amarilla. A principios del siglo XVII llegan grupos de colonizadores europeos para iniciar la explotación del cacao así como para establecer importantes ranchos ganaderos, para lo cual traen consigo un buen número de esclavos negros y mulatos como mano de obra. Esta población, al paso del tiempo, se multiplicó de tal forma que estos pueblos antes escasamente poblados pasaron a ser pueblos exclusivamente de negros y mulatos. Peter Gerhard señala que:

para 1684 había 259 jefes de familias mulatos, la mayoría de ellos empleados en haciendas de ganado, en Tonalá, Pixixiapan, Mapastepec y Ayutla [Gerard, 1991: 133]

En el siglo XVIII los negros esclavos ya no fueron tan numerosos, pero la población mulata fue la principal en la región. Tonalá, Pijijiapan y Mapastepec se encontraban entre los pueblos del Soconusco que tenían una población mayor de mulatos que de indios [Gerard, 1991: 134]. El obispo Fray Francisco Polanco realizó un censo en el año de 1778, que es uno de los más completos, pues se anotan las castas en que se dividía la sociedad colonial.

Es importante anotar que El Despoblado estaba administrado por el curato de Tonalá, que incluía además de dicha población a Pijijiapan y Mapastepec. Silvia Soriano ha realizado un análisis del censo de Polanco, señalando que en el curato de Tonalá existía una población negra y mulata de 2115 sujetos, lo que representaba el 59% de la población total del curato [Soriano, 1994a: 397; 2000: 4] lo que nos confirma la importancia numérica que tuvo la población de origen africano. En censos y padrones de confesión del curato de los años 1793, 1809 y 1811 del curato de Tonalá, se muestra que éste y Mapastepec eran

pueblos en donde el número de mulatos es mayor que el de indios, y que los españoles se presentan en número reducido. En tanto, Pijijiapan aparece como un pueblo compuesto exclusivamente de mulatos³.

1. 1. 4 La Villa de Salamanca. Tabasco

La presencia de población africana en el actual estado de Campeche se inicia en 1517 con el desembarco europeo en el cacicazgo de Ah-Kin-Pech, fundándose, en 1529, el primer cabildo, entonces llamado Villa de Salamanca. En este año también se marca el inicio de la trata, comercialización e introducción de negros en esta región. En la recopilación titulada *Cartas y relaciones históricas y geográficas sobre Puerto Rico, 1493-1598*, de Rafael W. Ramírez de Arellano, se menciona una primer trata esclavista en la que se cambian esclavos negros por caballos. Más tarde, con un mercado comercial de esclavos negros definido, se habla de dos rutas marítimas: España – Cuba – Campeche y España – Puerto Rico – Campeche. Éste último poseía autorización especial de por vida para introducir esclavos negros, concedida por la Corona Española al Adelantado Francisco de Montejo, así como a sus descendientes.

La Villa de Salamanca no era territorio propicio para la explotación de metales ni piedras preciosas, principal actividad desarrollada por los colonizadores europeos en la región Centro - Occidente, en lo que hoy son los estados de Zacatecas, Guanajuato, Michoacán, San Luis Potosí, por ello se presume que los objetivos de introducir y comercializar negros esclavos en esta región no consistió en la búsqueda de riquezas minerales, sino en la exploración de nuevos territorios dado el hecho de haberse convertido en centro de intermediación comercial dada su ubicación geográfica privilegiada entre el Puerto de Veracruz y el sureste, así como en la instalación de trapiches y corte de caña, productos que en esa época cobraron gran auge en el mercado, por lo que su producción generó una gran demanda de mano de obra. Ésta última hipótesis se confirma con los datos que aporta Brígido Redondo en el artículo *Negritud en Campeche: de la conquista a nuestros días* [Redondo en Martínez, 1997c: 337-421] donde afirma que existió un ingenio azucarero de importantes dimensiones en Champotón, mismo que a los pocos años comenzó a exportar su producción.

Finalmente, la explotación del palo de tinte (o palo de rosa) que se extraía de la zona pantanosa cercana a la Laguna de Términos, tuvo como característica la gran utilización de mano de obra negra para la extracción de este material en una medio nada fácil y de peor estancia, para el que el negro representó la única solución a este problema. En lo que respecta a la ciudad, esta tuvo la necesidad de construir

³AHD, Tonalá, Padrones. IV.D. 4.

murallas que la defendieran de los ataques piratas, obra que, de igual forma, estuvo a cargo de esclavos negros, los que innegablemente dejaron plasmada su huella cultural, muestra viva de su paso por ésta región, hoy en día designada solo de origen maya.

1. 1. 5 Mérida, Yucatán

A la llegada de los españoles a la península de Yucatán, los mayas se encontraban organizados en dieciocho ó veinte cacicazgos. Como ya se mencionó en el apartado anterior, la Corona Española otorgó a Francisco de Montejo el privilegio de la conquista de la península, que comenzó en septiembre de 1517, durando alrededor de veinte años, misma que se realizó en tres etapas en las que, ya sea por muerte o deserción, los soldados poco a poco fueron sustituidos por indios esclavos.

Durante esta etapa, el Adelantado Francisco de Montejo, el Mozo, hijo de Francisco de Montejo, ya como Teniente General de su padre, permitió la práctica de la esclavitud sobre los indígenas rebeldes (1535). Luego de la fundación de Mérida, ésta práctica se continuo dadas las presiones del consejo municipal y de los habitantes en general, con lo que además se consiguió que se les autorizara el libre comercio de esclavos indios. El capellán de las fuerzas de Montejo hijo, el sacerdote Francisco Fernández, consintió la captura de esclavos e, incluso, él mismo fue el encargado de su herraje oficial. Se calcula que para esa época, el número de esclavos indios llegó a mil, y ello debido a:

la ausencia de oro y plata y el lento desarrollo económico de la provincia, [que] en los primeros años de la colonización, hicieron patente y penosa la falta de moneda circulante, por lo que este problema y el de la esclavitud, quedaron entretnejidos, pues una forma de conseguir el circulante fue a través de la venta de esclavos indios [Fernández y Negroe, 1992: 26]

Ahora bien, siguiendo a autores como Francisco Fernández y Genny Negroe, nos encontramos con que no es posible identificar la fecha exacta del comienzo de la introducción de negros esclavos a Mérida. Sin embargo, estos investigadores nos informan que para el año de 1567 ya aparecen los primeros registros de matrimonios de negros y castas y, para 1576, refieren que ya se tienen registrados los matrimonios de veintiséis negros, de los cuales, el 50% son libres, lo que nos hace pensar que la introducción de negros esclavos a Mérida fue muy temprana, y las actividades desempeñadas por los negros esclavos fueron, principalmente, las de tipo agrícola pero, muy especialmente, las de servidumbre. Por ello, la mayor parte de este tipo de población que tuvo asiento en Mérida vivió al lado de sus amos, en sus casas, mientras que los negros libertos lo hacían en los barrios y ejerciendo los oficios que blancos y mestizos no quería realizar.

De igual forma, estos investigadores nos informan que algunos años más tarde se presentó la primer fuga en grupo, de por lo menos veinte negros, quienes en su huida atacaron y robaron varias poblaciones indígenas con el objetivo de abastecerse de alimentos. No se establece la ruta que siguieron, pero la actitud de dureza mostrada por las autoridades ante esta situación deja entre ver que, para ese momento, la esclavitud negra formaba parte del sistema social colonial español, por lo que las fugas atentaban contra su estructura, funcionamiento y, sobre todo, contra su prestigio.

Así, podemos deducir que la esclavitud en Mérida tuvo dos vertientes principales. La primera se refiere a la esclavitud indígena, quienes eran capturados legal e ilegalmente, siendo una esclavitud con beneficios de tipo comercial. La segunda se trata de la esclavitud negra que, en realidad, no tuvo una función netamente productiva, sino que representó una erogación para los españoles, justificada solo en el lujo y la suntuosidad que representaban, por lo tanto, puede afirmarse que en Yucatán, la esclavitud negra nunca fue de importancia como sistema de trabajo, como sistema productivo [Fernández y Negroe, 1992: 32] pero si como forma de distinción de alto rango social.

1. 1. 6 Bacalar, Tihosuco y Chunhuhub . Quintana Roo

La presencia africana en el actual estado de Quintana Roo tiene su origen en los asentamientos negros provenientes del cimarronaje de los actuales estados de Campeche y Chiapas, así como de la huida de grandes cantidades de gentes de color⁴ del vecino Belice, donde los ingleses los introdujeron como mano de obra en sus plantaciones de caucho y caña de azúcar, principalmente. Así mismo se constituye también de otros cimarrones de Guatemala y, en menor cantidad, de las Antillas. Esta situación de migración internacional no controlada deriva del hecho de ser Quintana Roo el estado más joven de nuestro país, ya que se le elevó a dicha categoría apenas el 8 de octubre de 1974. Actualmente consta de 7 municipios: Othón Pompeyo Blanco, Felipe Carrillo Puerto, José María Morelos, Lázaro Cárdenas, Benito Juárez, Isla Mujeres y Cozumel, de los cuales, los tres primeros son reconocidos como de asentamientos negros desde la época de la colonia.

El primer pueblo en recibir población negra fue Bacalar, perteneciente al municipio de Othón Pompeyo Blanco. Al parecer, en el también tuvo lugar el primer asentamiento español luego de la conquista, ya que era punto estratégico para el dominio comercial y administrativo de ese entonces. Funciones similares desempeñó Tihosuco, además de haber sido el paso obligado de las migraciones de gente de color a ésta parte de la península, provenientes de Belice y otros lugares de Centroamérica. Así

⁴ Otra forma de llamar a los negros.

mismo funcionó como punto de entrada de productos de consumo, entre ellos el frijol, maíz, ganado, cera, miel, algodón y esclavos negros. Para 1802 se reporta una población de 6172 habitantes, de los cuales su gran mayoría eran negros y mulatos. El resto lo componían españoles y mestizos. Cuatro años más tarde se menciona una población de 7356 habitantes, los que se dividen en 614 españoles y mestizos; y 6646 entre indios y pardos (o afro mestizos). El tercer pueblo receptor de población negra fue Chunhuhub, que en 1579 reportaba la cantidad de 1350 habitantes. Cuando se convierte en curato, en 1802, un censo reporta la cantidad de 1796 habitantes, agrupados en españoles, mestizos, negros y mulatos, correspondiendo a estos últimos la mayoría en cantidad de población. Para 1806 se reportan 1339 habitantes, de los cuales 78 son españoles y mestizos, 1241 son indios y 20 pardos [Colli en Martínez, 1994b: 223-233].

1. 1. 7 Presencia africana en la región de estudio

El Obispado de Michoacán incluía a los ahora estados de Colima, Guanajuato, Jalisco y Michoacán, así como la región de Charcas, hoy parte del estado de San Luis Potosí. En este obispado, la introducción del negro esclavo comenzó a finales del siglo XVI y se intensificó a mediados del XVII, teniendo como principales destinos laborales los trapiches, ingenios azucareros, y los reales de minas, donde el trabajo estaba orientado a la molienda, fundición y el azoguo de metales [Chávez, 1994] así como en las poblaciones mineras de Tlalpujagua, Sultepec, Taxco, Zacualpan, Espíritu Santo, y en la región de Tierra Caliente, en los poblados de Apatzingan, La Huacana, Pinzándaro, Peribán, Tacámbaro, Tancítaro, y otros. Sin embargo, y a decir de los Hist. Guadalupe Chávez, Gerardo Sánchez - ambos del IIH de la UMich - y del Dr. Álvaro Ochoa - del COLMICH - cierta parte de la población negra, al igual que en Querétaro, también cumplió con un papel suntuario dentro de la sociedad michoacana de aquellos tiempos.

Otro factor que llama la atención es el hecho de haberse dado una suerte de integración del negro con el resto de la sociedad. Ello pudo deberse al grado de organización social y productivo de la ciudad, así como al gran auge económico donde los espacios laborales se encontraban bien definidos, además de que la capital, Valladolid, era el centro regidor en materia comercial de la región, situación que fuera demostrada con el traslado de la catedral de Pátzcuaro a Valladolid, hacia 1580; situaciones, todas ellas, que permitieron al negro ocupar una amplia gama de opciones laborales aparte de las citadas, y con el beneficio de recibir una paga.

Este tipo de crecimiento económico propició, a su vez, el crecimiento demográfico esclavo negro que, pienso, pudo haber sido el detonante de la puesta en juego de una serie de mecanismos libertarios que, en no pocas ocasiones, fueron utilizados, entre ellos, la compra directa de la libertad o la consecución de ésta a través del matrimonio con indias o mulatos libres, situación que les permitía quedarse a trabajar en ese lugar o migrar hacia otros, así como realizar actividades laborales que no eran del gusto del europeo o del criollo.

Para el caso de Charcas, S. L. P., el proceso de introducción de mano de obra negra a El Mineral Real del Potosí [Noyola en Martínez, 1994b: 344] se relaciona directamente con la explotación del mineral en Zacatecas, al explorar las tierras orientales con el objetivo de encontrar nuevos yacimientos mineros, mismos que fueron descubiertos hacia 1574. El avance en la exploración de estas tierras trajo como consecuencia que se formaran asentamientos de españoles e indios aculturados en el sitio conocido como Real de Nuestra Señora de Santa María de la Natividad de las Charcas, hoy simplemente Charcas.

Debido a la lejanía con la Audiencia a la cual pertenecía, la Nueva Galicia, hoy Guadalajara, este se mantuvo como territorio de frontera, y su cercanía con la Alcaldía de San Luis le facilitó el anexarse a ésta, situación que también se vio apoyada por su cercanía con Zacatecas, en ese tiempo, centro minero de gran importancia. La historia de su existencia se marca por la situación de inestabilidad que, paradójicamente, le caracterizó por el decaimiento provocado, en su mayoría de las veces, por los constantes descubrimientos de minerales, como el caso de Ramos en 1608. Sin embargo, estos vaivenes, lejos de desanimar, proveyeron de mayor interés a los exploradores que veían la oportunidad de volverse ricos.

Charcas recobró importancia en la última tercia del siglo XVII al grado de recuperar la sede de la Alcaldía Mayor, así como la de dirigir a otras Alcaldías cercanas, por ejemplo, Sierra de Pinos, Venado y Agua Hedionda (hoy Moctezuma). Con el descubrimiento de nuevas vetas, y la disminución de mano de obra india, llegaron los primeros negros al territorio de la Alcaldía de Charcas. En un primer periodo, de 1584 a inicios del siglo XVII, se presume que estos grupos provenían de Zacatecas, aunque, más tarde, se afirma, la migración de mulatos y negros se diversificó [Noyola en Martínez, 1994b: 346-347].

Otro factor que influyó en el arribo y poblamiento de la región se debió a la aplicación de políticas de poblamiento con el objetivo de fortalecer el establecimiento de haciendas, pueblos y villas, actividad dirigida a la región de lo que hoy constituye el Bajío y Los Altos de Jalisco, situación que, de paso, terminó por beneficiar a Charcas, a la que arribaron negros y mulatos esclavos así como algunos libres [Noyola en

Martínez, 1994b: 351]. Para el siglo XVIII se reporta también la existencia de población mulata esclava, proveniente de Sayula o de Tierra Adentro.

El Hist. Ignacio Loyola afirma la existencia de registros en el A. H. S. L. P., donde se da cuenta de que en la formación de pueblos aledaños, como Mazapil, San Luis o Zacatecas, al igual que los centros agrícolas y ganaderos de Aguascalientes, Jerez o León, se desarrollaron actividades de especialidad de los negros, como el caso de la ganadería y la minería. Presento a continuación un breve recorrido por el estado de Michoacán y, particularmente, sobre la región de Tierra Caliente, donde habrá de realizarse el trabajo de campo.

El estado de Michoacán se ubica hacia la porción centro-oeste del actual territorio de la república mexicana. Colinda al norte con los estados de Jalisco y Guanajuato, al noroeste con el estado de Querétaro, al este con los estados de México y Guerrero, al oeste con el océano pacífico, Colima y Jalisco y al sur con el océano pacífico y el estado de Guerrero. Su extensión territorial aproximada es de 60,000 Km², lo que lo ubica como el décimo estado en cuanto a su extensión territorial.

El estado de Michoacán puede ser considerado como uno de los estados del país con un territorio altamente accidentado, al poseer prominentes elevaciones y notables depresiones derivadas de la confluencia de cuatro grandes unidades fisiográficas: el eje volcánico transversal, la Sierra Madre del Sur, la altiplanicie mexicana y la depresión del Balsas. Esto es importante de mencionar ya que estas condiciones orográficas han dado origen a una división regional natural del estado, siendo una de ellas la de nuestro interés: la región de la Tierra Caliente, junto con la de los Valles y Ciénegas del Norte, la de la Sierra del Centro, la Sierra Madre del Sur y la región de la Costa.

La región de Tierra Caliente actualmente está integrada por ocho municipios: Apatzingán, Buenavista, Churumuco, Francisco Mújica, Gabriel Zamora, La Huacana, Parácuaro y Tepalcatepec. Se ubica dentro de la porción centro-sur del estado y forma parte de la provincia fisiográfica de la depresión del Balsas. Está limitada al norte por la Sierra del Centro, al sur por la Sierra de Coalcomán, al occidente por las serranías que resultan de la confluencia de los dos sistemas orográficos que se forman en los límites con los estados de Jalisco y Colima, y al oriente se limita con los estados de México y Guerrero. Su longitud promedio es de 225Km, orientada de noroeste a sureste. Presenta una altitud media de 500 msnm, la cual disminuye hasta los 160 en el área de la presa El Infiernillo. Sobresale en esta región la presencia de un terreno ondulado, escasos valles intermontanos y amplias serranías, entre las que destacan la de Inguarán (en el municipio de Churumuco, al sur, en los límites con el estado de Guerrero),

la de Curucupaceo (municipio de Villamadero, al sur), los Picos de Cucha (en el municipio de Tuzantla) así como el volcán Jorullo (cerca de la población de la Huacana).

Para Isabel Kelly, durante la época prehispánica no es posible establecer cuáles hayan sido las filiaciones lingüísticas de los habitantes de Tierra Caliente hasta antes del contacto con los europeos. Sin embargo, también ofrece el beneficio de la duda y acepta algunos argumentos contrarios, como los de Ponce o Plancarte, que reconocen a la etnia Teco como la habitante temprana de esta región⁵. Independientemente de ello, la región de Tierra Caliente era muy apreciada por sus riquezas minerales como el oro, la plata y el cobre, así como por la sal, el cacao, el algodón y la comercialización de plumas de aves preciosas. Hans Roskamp, del Colmich, afirma que hacia el periodo posclásico, de 1200 a 1521 D. C., los del reino tarasco o purépecha tuvieron acceso a estos materiales vía el comercio, para luego obtenerlos vía la conquista y el sistema de pago de tributo.

Todo parece indicar que, de cierta forma, ello generó el desarrollo de la elaboración de artefactos de cobre, así como de la innovación tecnológica que hizo posible la implementación de herramientas agrícolas y puntas de lanza, producción de la que se adueñarían los españoles luego de la conquista de Michoacán hacia 1522⁶.

Posiblemente dicho contacto, así como el tipo de relaciones de dominio que afectaron a la población nativa, junto con la introducción de enfermedades desconocidas, haya sido el principal responsable de la desaparición de la población original, lo que bien pudo representar la justificación del ingreso de población de origen africano en esta región. Jorge Amóz confirma esta afirmación en su artículo *¡Ave María, que he llegado! División y casta en el Huetámo colonial* donde, además, da cuenta del desarrollo paralelo que tuvo la región en su aspecto económico, al convertirse en estancia ganadera y trapichera, y como afronta dicho desarrollo con la introducción de mano de obra de origen africano en lugares como San Juan Huetámo.

Lamentablemente, el origen étnico y la cantidad de pobladores africanos no está registrado y, menos aún, es reconocida su existencia dentro de los actuales pobladores de la región. Sin embargo, en el caso referido, Carlos Paredes abre el abanico de las posibilidades al aportar datos que nos indican que para el siglo XVII la cantidad de negros era lo suficientemente alta como para que el Virrey de Velasco haya mandado echar del pueblo, bajo pena de muerte a quien no obedeciera, a mestizos y mulatos solteros que proferían daños y perjuicios a indios y peninsulares, puesto que dicha población en constante

⁵ Kelly, Isabel "Excavaciones en Apatzingán" en Zárate Hernández *La Tierra Caliente de Michoacán*. Ediciones del Gobierno del estado. Pp. 88-116.

⁶ Roskamp, Hans "Historia, mito y legitimación: el lienzo de Jicalán" en Zárate, Op. Cit. Pp. 119-151.

aumento desplazaba rápidamente de sus actividades a nativos y estancieros, como lo fue el caso de la recaudación de tributos, para la cual eran empleados algunos mulatos por parte de encomenderos o alcaldes mayores en la realización de ésta actividad.

En términos generales, es perceptible bajo esta óptica como el negro poco a poco fue ocupando espacios sociales que le dieron vigencia dentro de esta región, por lo que confirmo que actualmente es posible identificar algunos aspectos culturales donde ha quedado parte de esa cultura africana dentro de la región de estudio. Como lo trataré más adelante, ello nos remite a aspectos como la música, las danzas y los bailes. Baste para ello un recorrido por lugares como Francisco Mújica, Parácuaro, Lombardía o Nueva Italia, estos últimos que en el pasado formaron parte de la Hacienda Lombardía, hoy están comprendidos dentro de los límites del municipio Gabriel Zamora o, en fin, lugares como el ejido Antúnez, que mucho tendrán que decirnos de su historia.

⁷ En Zárate, Op. Cit. Pp. 153-178.

1. 2 Herencia cultural africana en la época actual

Introducción

Como ya se ha evidenciado, la investigación acerca de la presencia africana en México ha tenido como características principales su muy reciente incorporación como temática de estudio sociológico, así como la constante búsqueda de la participación de este tipo de grupos dentro de la conformación de la sociedad colonial, dejando abandonados aquellos elementos culturales que aún prevalecen dentro de ciertos aspectos de nuestra cultura popular. De igual manera hemos visto como cada caso posee su muy particular característica de desarrollo. Llama poderosamente la atención el caso yucateco donde su consolidación económica durante la colonia no depende directamente de la forma esclavista de producción, sin embargo, la cantidad de población de origen africano se confronta directamente con “el olvido” voluntario que se manifiesta en la historia del ahora estado federado de la República Mexicana.

En el caso del actual estado Michoacán, me parece que la cercanía geográfica con la Costa Chica a impulsado el nacimiento cultural de lo que ahora es la región de Tierra Caliente, en la parte sur del estado. Sin embargo, como se evidencía, cada una de ellas se articula de manera distinta y a través de aspectos culturales diversos. Creo que esta región bien pudo comenzar a constituirse en función directa al establecimiento de nuevos poblados generados por el aumento de pobladores de origen africano que buscaban mejores tierras u oportunidades de trabajo. Para Costa Chica, Gabriel Moedano establece cuatro tipos de actividades principales para la región, entre ellas, las jefaturas de cuadrillas de indios para la obtención de minerales (como el oro, en San Luis Acatlán), la servidumbre, así como el trabajo en las plantaciones y la arriería, actividad esta última que incluía el transporte de mercancías de Acapulco hacia Huatulco y viceversa, facilitando el conocimiento del territorio y su posible población. Por ello también reconoce que está muy lejos de ser cierta la afirmación de que Costa Chica era una región sin contacto con el exterior, por lo que pienso que realmente pudo haber funcionado como generadora de puntos de migración al interior del territorio, como puede ser el caso de Tierra Caliente.

Un proceso similar pudo ser originado desde el golfo de México - Puerto de Veracruz hacia diversas direcciones, lo que en esencia puede explicarnos la presencia de negros, por ejemplo, en Chiapas, Oaxaca, Tabasco, Campeche. [Tal posibilidad también incluye a los negros llegados de Centroamérica hacia el norte] y, a su vez, estos funcionar como microcentros de contención/recepción de población negra - primero - y dispersores de la misma, después.

Bajo esta mirada es que pienso en acelerados y profundos procesos de aculturación de los diferentes grupos étnicos africanos en América, especialmente en aquellos que generaron nuevas regiones

o poblados al interior del territorio, situación que me parece, no facilitó la reproducción cultural original como se ha pretendido, pero sí su mezcla, su entrelazamiento, su sincretización con las culturas con las que convivieron, y con las que fueron perdiendo su memoria cultural, provocando que hoy día asistamos al rescate de ciertos elementos culturales sobrevivientes.

Ello es perceptible en dos hechos relacionados con la investigación actual sobre esta temática en la región de Tierra Caliente. Uno, la existencia de muy poca información acerca de la herencia cultural africana en Michoacán, y una muy abundante sobre Costa Chica. Dos, el hecho de que la experiencia del trabajo etnográfico da cuenta clara de cómo al ir avanzando del litoral del Pacífico hacia el altiplano, las características que dan especificidad a la Costa Chica, y que pueden presuponerse como presentes con igual fuerza hacia la vecina región de tierra caliente, comienzan a “disolverse” poco a poco, al tiempo que el número de ellas también comienza a reducirse.

Deduzco, prematuramente, que una metodología etnográfica poco más precisa, deberá iniciar su trabajo desde la costa hacia la planicie, y en un contexto comparativo para poder definir ¿cuáles son los aspectos de la vida cotidiana donde es posible identificar tal herencia cultural africana? pero sin perder de vista ¿cómo ha sido el proceso de regionalización en Michoacán, concretamente, en las referentes a la presencia y herencia cultural africana? Por ello es necesario proceder etnográficamente hacia los aspectos tradicionales, narrativos, etc., que nos informen, al tiempo que definan, cómo ha sido la reproducción social y cultural de la región, pues se percibe la existencia de una “cultura africana” con fuertes rupturas e discontinuidades a su interior y a través de su historia, lo que nos obliga a tomar atención de aquellos elementos de larga duración, como lo planteaba Braudel, para tratar de responder nuestros cuestionamientos. En síntesis, considero que los ejemplos citados en la primera parte me permiten afirmar que la historia de África en México proporciona una base excelente para el estudio de los procesos y las formas en que se manifiesta actualmente.

A continuación trataré de realizar un acercamiento previo, a reserva de ampliarlo dentro del trabajo que se presentará como tesis doctoral. Pero antes de proceder, debo mencionar que mi formación de Antropólogo no me facilita del todo, el manejo adecuado de aquellos aspectos relacionados con los musicológicos. Evidentemente el especialista capaz de realizar tal labor es el Etnomusicólogo, por lo que a continuación habré de acogerme a su insigne guía. Para tal caso me parece apropiado seguir la línea señalada por el Dr. Arturo Chamorro, empeñoso investigador y gran especialista del Colegio de Jalisco, y antes activo investigador del Colegio de Michoacán, quien ha desencadenado, hábil y sabiamente, las

investigaciones entorno a la herencia e influencia musical africana a la música popular del estado de Michoacán y Jalisco.

1. 2. 1 La cuestión musical

En la Región de la Costa Chica se tienen opiniones diversas acerca de los tipos o, más bien, de los géneros musicales de influencia africana que a la fecha sobreviven. En 1948, Moisés T. Mendoza reconoció tres géneros musicales: los fandanguitos, los sones y las cantadillas. Diez años después, Ciro César Gallardo incluye, además de los citados, las bulerías y *una suerte de granadinas* [Gallardo, 1958; Vélez y Vélez, 1992: 49]. Hacia los años noventas, Efraín y Raúl Vélez [Op. Cit: 49-53] distinguen, al tiempo que definen, cinco géneros: *Las cantadillas*, sones que incorporan versos o coplas que se alternan con partes musicales, y que en algunos casos carecen de esta última parte, por lo que se engarzan solo con partes cantadas. Su ejecución bailable no es muy complicada y alterna zapateados y redobles. Los nombres de las piezas musicales suelen incluir nombres de animales: la vaquilla, el jabalí, etcétera. A su vez, dentro de esta clasificación se identifica otro subgénero llamado cantadillas de juego o relajo, las cuales sirven de diversión o esparcimiento al imitar, los bailadores, los movimientos y sonidos de los animales a los que se refiere el son. En otros, es permisible la improvisación de versos o hacia aspectos de la vida cotidiana o algún individuo.

En segundo lugar mencionan *los zapateados*, sones de ritmo más rápido, con ausencia de coplas y son de corta duración, además de carecer de nombre la mayoría de ellos. A continuación identifican *las rumberas*, de ritmo lento, avalsado y, a diferencia de las demás, su baile se ejecuta con un pañuelo o paliacate, de modo análogo a ciertos géneros sudamericanos con influencia afro. En cuarto lugar citan *las chilenas*. Este género es un caso especial. Existen dos versiones que dan cuenta de su arribo a esta región. La primer versión afirma que este género llegó a la Costa Chica vía el Puerto de Acapulco, lugar a donde arribó, hacia 1822, una flota naval chilena enviada por el general Bernardo O'Higgins, libertador primero, y jefe del gobierno chileno, después, con el objetivo de apoyar el movimiento independentista mexicano, tal como también lo tenía contemplado para el pueblo peruano pero, al arribo de dicha flota, la independencia ya se había consumado y el poder estaba en manos de Iturbide. A pesar de ello, se dice, fueron invitados a conocer el país, invitación que declinara la flota, permaneciendo varios meses

estacionados en el puerto, lo que facilitó el contacto entre lugareños y marineros quienes, dado el intenso contacto, lograron influir en los bailes de la época, transformándose así la cueca en chilena.

La segunda versión es muy similar. Solo que afirma el hecho de que tal flota se dirigía hacia California con objetivos comerciales, realizando una escala en las costas de Guerrero y Oaxaca, donde dicha tradición musical tuvo buena recepción dada la coincidencia de influencias españolas existentes tanto en la música del lugar como en la cueca, los que al amalgamarse con ritmos africanos dieron génesis al género de la chilena [Ochoa, 1987; Vélez y Vélez, Op. Cit], género que a traspasado los límites geográficos hacia el occidente, hacia Michoacán, donde dicho género se ha ido perdiendo hasta casi desaparecer en la actualidad.

La quinta clasificación se refiere a *los fandanguitos* o "sones contestados" Su ejecución bailable no es compleja ni implica gran dificultad, aunque los bailarores buscan darse lucimiento en su ejecución. Estos investigadores describen su inicio con una pieza musical, para luego cesar ésta al tiempo que uno de los bailarores dice una copla que comienza en prosa y se termina cantando, misma que le es respondida, y a la cual sigue otra parte musical con su respectivo zapateado y así sucesivamente, hasta que alguno de los contendientes se cansa, no contesta o ambas cosas. Las temáticas pueden ser variadas, como de sesgo amoroso, pícaro o desprecio. Otro punto a destacar es que las coplas constan de seis versos octosílabos, donde los cuatro primeros son hablados, sin música, y los dos restantes se dicen cantados. Además de estos, mencionan *los minuettes* (o binuettes) que se interpretan en sepelios de niños y adultos.

1. 2. 1. 1 Influencias culturales de origen afro en el aspecto musical

Ahora bien, no todos estos subgéneros musicales en listados están presentes en toda la Costa Chica , y los que están no siempre aparecen con la misma intensidad. Algo similar sucede en la Región de la Tierra Caliente, por lo que considero conveniente tomar la clasificación general, el son, definido como un súper género de la música popular mexicana, que agrupa diferentes variantes regionales que se refieren, básicamente, a la forma interpretativa de cada región, de la cual se conocen siete formas: el huasteco, el arribeño, el jarocho, el jalisciense, el itsmeño, el abajeño y guerrerense; caracterizados por el uso exclusivo de instrumentos de cuerda, la inclusión de décimas o sextillas (en la parte lírica), ritmos terciarios y la participación de bailarores que, con su zapateados, acentúan la rítmica [Carracedo, 2000: 20-22], así como los atributos musicales de las melodías, es decir, las diferencias en la ejecución de los bailarores, de las voces interpretativas y los adornos con los que se acompaña la ejecución cantable (incluyendo también, y por el momento, los textos) atributos, todos estos, que indican que su importancia en el estudio cultural

también radica en el hecho de su vigencia contemporánea, tanto en Guerrero como en Michoacán pero, además de la existencia de ciertos elementos culturales que dan cuenta de su influencia cultural africana.

Partamos de la identificación de este tipo de influencias y su permanencia en la rítmica del son. El origen étnico de los grupos africanos que llegaron a la región de Tierra Caliente se ubica en Cabo Verde. Las tres etnias principales fueron, según datos de Gonzalo Aguirre Beltrán, Margarita Nettel, Donald Brand, Gabriel Moedano, Luz Ma. Martínez, y el mismo Arturo Chamorro; la Bantú, la Congo y la Mandingo, respectivamente, donde convergen diversas características musicales que les distinguen, al tiempo que caracterizan del resto, mismas que aportaron al son, como el ritmo, la corporalidad y las técnicas de ejecución, así como de interpretación en los cantos.

En primer lugar, Arturo Chamorro identifica como característica principal la cohesividad tonal, consistente en la intensidad interpretativa en el canto colectivo, a través de lo que llama *actuaciones vocales sobre una misma melodía*. Actuación que va acompañada de movimientos corporales acompasados al ritmo de la melodía. Por actuación vocal entiende la mezcla de voces en función, no solo del timbre, sino también por vínculos sociales, así como por el amplio sentido de la coordinación entre intérpretes [Chamorro, 1994c].

En segundo lugar, pone atención al aspecto instrumental y sus bases rítmicas, mismas que son características de Togo, Dahomey y Río Congo, consistentes en el énfasis en los instrumentos de percusión, que se basan en la intensidad del golpeteo, característica que, a su vez, se relaciona con “la creencia de contactarse con las [intensas] fuerzas sobrenaturales que gobiernan al mundo”. En la región de Tierra Caliente ello coincide con el desarrollo y ejecución de la técnica interpretativa llamada *de golpe* que se efectúa sobre la guitarra o el arpa grande (de 36 cuerdas), las cuales poseen una caja acústica, o de resonancia, adaptadas para la emisión de un sonido fuerte que liderea la interpretación misma, con respecto a los demás instrumentos. Tal característica la encontramos de igual forma en el resultado obtenido con los *resonadores*, o modificadores del timbre y sonoridad de las marimbas.

Ahora, desintegremos estas partes medulares la corporeidad musical del son para ver de qué está constituido y poder entrecruzar nuestros datos para sostener la afirmación de que dicho género musical posee influencia africana. Partido como está ahora el son (en música y texto), tomemos ahora solo lo musical para partirlo nuevamente por mitad, dejando para otro momento próximo el análisis de lo textual. Analicemos, entonces, los atributos musicales y las formas de ejecución.

1. 2. 1. 2 Atributos musicales y las formas de ejecución

En la ejecución del son, tanto en la región michoacana de Tierra Caliente, como de la costa guerrerense, son identificables los llamados *ritmos y ensambles instrumentales*, consistente en el *esqueleto o fondo*, que es una estructura de cánticos a base o en función de llamadas y respuestas (musicales) pero insertos dentro de un patrón rítmico de repetición. Le siguen el *fondo medio*, que es una suerte de ritmos básicos que se repiten constantemente y, finalmente, *lo externo*, que se refiere a aquello que adorna, de manera improvisada, a la base de la melodía y que se realiza en función de la experiencia y capacidades del ejecutante (Chamorro, 1984; 1997e: 237; 2000f: 22-24).

Tales características, o adornos, son respondidos por otro intérprete en una suerte de demostración de habilidad y competencia, así como al buen desarrollo de la técnica de ejecución, misma que se basa en el golpeteo con la mano abierta, sobre las cuerdas y caja de resonancia, técnica más observable en la ejecución de la guitarra de golpe (más grande que la guitarra sexta) y en el arpa grande, técnica que, a la vez, es la incorporación de la de golpeteo de los tambores a los instrumentos de cuerdas, por lo que es conveniente hablar, entonces, no de una técnica de percusión, sino de rítmica, llamada punteo sobre instrumentos de cuerda o *cacheteo*, tanto para el arpa grande y la guitarra de golpe (manicos), o también llamada como de *fórmulas fijas y eventos improvisatorios*, presentes también en algunas regiones sudamericanas, como el Barlovento venezolano de influencia africana y, que a su vez, también están presentes en las regiones Bantú señaladas al principio de este apartado.

Finalmente, en la región de Tierra Caliente, puede mencionarse la existencia de la forma interpretativa en función del ensamble percusivo al modo similar de los tambores de la región occidental de África, ya varias ocasiones citada, los que se organizan en función de líneas, es decir, eventos consecutivos de timbres o tonos variados, que a la vez son ensamblados con las voces, en una suerte de entrecruzamiento con el arpa al bajo y la guitarra de golpe, para así poder identificar, entonces, la rítmica combinada que se ejecuta en Tierra Caliente con las arpas y guitarras de golpe, que al principio de este apartado he referido, y que hoy día representan la tradición de los sones planecos de dicha región, los cuales poseen una base rítmica concebida, al tiempo que adaptada, al entrecruzamiento de ritmos más la alternancia entre el líder (violín) y el resto del grupo, mientras que la corporalidad a la que hacía referencia, también al principio de este apartado, se presenta sobre el mismo golpeteo sobre el arpa, tanto como en el rasgueo de la guitarra, al modo similar como se ejecutan los ensambles de tambores en la región africana de origen Bantú [Chamorro, 1997e: 258-263], culturalmente presente en la música tradicional de la región de Tierra Caliente, en Michoacán.

1. 2. 2 Danzas y bailes

1. 2. 2. 1 Las Danzas

Pienso que una de las funciones principales de las danzas es la de ser el espacio social donde se da amplia cuenta, a modo de una representación teatral, de los tipos de relaciones que se establecen entre los hombres y de cómo estas dan sentido a la vida en función de la organización que al interior de esta prevalece.

En la Región de la Tierra Caliente encontramos las danzas de origen Afro de Los Negritos, del Toro de Petate y la de los Diablos, entre otras. Para Carlo Bonfiglioli, la danza es un proceso que refuerza la identidad cultural, proceso que para otros autores representa también, ritos de ciclo de vida donde se tiene como principal objetivo, marcar el paso del tiempo y el paso de los grupos sociales en él, al dar cuenta de su existencia en el tiempo a través de la narración de hechos relacionados con su historia y sus contactos interétnicos. El mismo Bonfiglioli reconoce que este tipo de danzas se encuentran conformadas por elementos de significación procedente de las culturas a las que pertenecen, en este caso, las de origen africano ya citadas anteriormente.

La Danza de los Negritos es la representación de un ritual de curación. En su ejecución se cuenta uno de tantos sucesos que acontecieron a los negros esclavos traídos a tierras americanas para trabajar en las plantaciones de caña, principalmente, y la forma en la que le dieron solución. La historia que se cuenta en la ejecución de esta danza se refiere a la mordedura que uno de estos esclavos sufriera por una víbora por él desconocida, por lo que al no conocer remedio alguno para curarlo, los de su grupo le realizaron un antiguo ritual consistente en danzar 24 sones, mismos que al final de su ejecución consiguieron el alivio del enfermo.

Como puede observarse, esta danza manifiesta un profundo sincretismo con las culturas americanas junto a las cuales había permanecido en contacto, puesto que el desarrollo de la solución del suceso nos muestra la incorporación de procesos de curanderismo, y resanderismo, característicos de las culturas americanas actuales, de manera tal que se traspasa de este modo el campo de lo religioso hacia el proceso de una nueva forma de interpretación fenomenológica bajo mecanismos que ya no son del todo africanos, pero tampoco indígenas, aunque se percibe la influencia cultural de ambos. Cabe mencionar que este hecho en general, es decir, la existencia misma de esta danza y su presencia y amplia influencia en el medio indígena, viene a reforzar la idea de que para entender al indio se debe entender al negro y viceversa, puesto que se trata de una danza que también se ejecuta entre ciertos grupos indígenas de nuestro país; sea el caso de los totonacas, grupo étnico que del litoral del golfo a tenido que avanzar hacia

la sierra por diferentes circunstancias y momentos, reproduciendo este tipo de contactos interétnicos al incorporar entre sus danzas tradicionales ésta, como se ha podido constatar al ser registrada en Mecatlán, Veracruz, por el autor del presente trabajo, hacia 1995, cuando preparaba un trabajo de tesis de licenciatura, y donde se estudiaban cuestiones relacionadas entre el proceso de inculturación y el sistema de educación bilingüe.

La Danza de los Diablos es una danza ampliamente difundida en la región de la Costa Chica así como en la de Tierra Caliente de Michoacán pero, en la ranchería de Collantes, municipio de Santiago Pinotepa Naconal, Oaxaca, el decir popular le reconoce como la danza más africana de las que en esa región se ejecuta⁸ y, evidentemente, su manto cultural cubre a aquellos lugares donde también se le ejecuta.

En dicha región costeña, como en la de tierra adentro, se ejecuta por 16 0 20 danzantes, un caporal y la minga (o maringuilla) personaje femenino, sumamente travieso, que suele hacer “bromas” de connotación sexual, y que gusta de poner en vergüenza a los que son dirigidas. Dicho personaje es representado por un hombre.

Se ejecuta a través de comparsas musicales o sones, y su ejecución también representa la conexión terrenal con las fuerzas sobrenaturales que gobiernan al mundo y los hombres, a través de fuertes zapateos y movimientos corporales geométricos muy distinguibles de los realizados en las danzas indígenas; de igual forma, la utilización de las máscaras (de madera, pintadas de color negro y adosadas con crines de caballo que asemejan cabello humano sobre la cara) complementa dicha conexión, las cuales pueden estar adornadas de forma especial para darles un toque de “maldad”, p. e, al resaltar las dentaduras sobresalidas de las mandíbulas.

Su contexto de ejecución es la fiesta patronal, la de Todos Santos, así como en los Encuentros de Pueblos Negros que recientemente ha impulsado la A. C. México Negro, Dirigida por el Pbro. Glynn Gemont Nelson, misma que tiene, entre otros objetivos, el mantener la identidad afroestiza de la región. En Tierra Caliente, en cambio, se menciona la existencia de cofradías para su mantenimiento y difusión; sin embargo, personalmente no he podido confirmar la veracidad de dicha información.

La Danza del Toro de Petate (de los Vaqueros o de los Toreadores) reproduce una parte de la vida laboral de las haciendas ganaderas en la época colonial. Consta de tres momentos: la búsqueda del toro,

la toreada y la muerte del toro. El momento álgido de la danza lo representa la tercer etapa, la de la muerte del animal, donde se intercalan, tanto las habilidades interpretativas de los músicos como de los bailarines, incluyendo a los que interpretan al toro, puesto que este último es de gran peso al estar hecho por una estructura de madera, cubierto por tela de yute y adornado con la cornamenta característica del macho bovino. En esta danza participan entre 12 y 16 danzantes, quienes interpretan los personajes de peones, vaqueros o caporales, y el toro. En algunos casos, como en el totonacapan serrano, se incluye al personaje del patrón y su esposa. El traje de los caporales es pantalón negro, camisa y chaquetilla, chaparreras, botines y el sombrero de charro. Su interpretación se lleva a cabo, principalmente, en las fiestas patronales, donde los danzantes son acompañados por dos músicos que tocan una guitarra sexta y un violín.

Ahora bien, sin ánimo de pretender en este momento realizar un análisis exhaustivo del aspecto simbólico de las danzas referidas, sí pretendo marcar algunos puntos que se deberán retomar en la tesis doctoral, para lo cual sigo la línea analítica propuesta por Carlo Bonfiglioli, ya antes citado. Este autor ve la necesidad de realizar un análisis de la danza desde una perspectiva sistémica, es decir, interpretativa, procediendo metodológicamente desde dos niveles analíticos. El primero se refiere al estudio del sistema dancístico en su carácter orgánico, es decir, en la interdependencia entre el conjunto dancístico y las partes que lo conforman, como por ejemplo, el Sistema Dancístico Tarahumara, el cual se encuentra integrado por las Danzas del Jicirí, de Bacanúa, de Tutugurí-Yumuarí, etc. Para el segundo nivel de análisis propone, entonces, el análisis genérico, es decir, de las características analógicas y la organización de las partes de la danza, así como del tipo y función específica que cumplen: de bienestar psíquico de las personas, del bienestar de los animales, de la milpa, etc.. Considero que ello podría arrojar luz acerca del tipo de funciones y relaciones que cumplen las danzas citadas, tanto como del complejo dancístico mismo de la región de la Tierra Caliente, pues:

...cuando estudiamos una danza determinada, no solo hay que tomar en consideración la función sistémica que esta desempeña en el interior de una cultura dada, sino también [en las] relaciones que la hacen semejante a las danzas de otras culturas [Bonfiglioli, 1998: 10]

puesto que, como lo he venido delineando, dicha región también cumple con la función de punto de paso y conexión [geográfica y cultural] entre el litoral del pacífico y el altiplano central, deviniendo en múltiples influencias culturales de las que dan cuenta hoy día sus danzas, así como de la movilidad que la misma población a tenido. En dicho contexto, la presencia cultural de los descendientes africanos también influye

⁸ Visita de campo a la Costa Grande, que incluyó los municipios de Cruz Grande, El Ciruelo, Collantes y Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca. Marzo del 2002.

determinantemente en tal proceso pero, además, nos da cuenta de la conformación y del desarrollo histórico que la región a sufrido.

El autor referido plantea tres [macro]clasificaciones generales de las danzas, Las Danzas de Conquista con sus variantes (sistémicas, es decir, las que se encuentran relacionadas con el todo, p. e., Sistema Dancístico Tarahumara, que incluye las danzas de la Pasión de Cristo, de trasgresión sexual, de Moros y Cristianos, de la Conquista de México; y las de variantes internas, a su vez subclasificadas en función de variantes regionales y contextuales); las Danzas de Haciendas y, finalmente, las Danzas que representan el Complejo Ritual del Tigre. A reserva de profundizar en otro momento sobre la explicación completa de las clasificaciones arriba propuestas por el autor citado, ahora pongo mi atención en la segunda clasificación, es decir, la de las Danzas de Hacienda, con el objetivo de presentar algunos hilos conductores del desarrollo histórico de la región, por lo siguiente.

En esta segunda clasificación, Bonfiglioli desmenuza críticamente los elementos sociales representados en las danzas, tanto de negritos - o cortadores de caña - y del Toro de Petate, identificando dos elementos generales de los que parte su clasificación. Primero, la presencia de un minúsculo grupo de hacendados, tipificado como inactivo o, más bien, improductivo, incluyendo, por su puesto, la figura de la hacienda, presencia que es contrapuesta con la de un grupo mayúsculo de trabajadores, tipificados como sujetos productivos; y, segundo, el énfasis en las actividades laborales, mismas que ocupan la mayor cantidad del tiempo laboral de los sujetos y que, en su representación dancística, también ocupan la mayor cantidad de tiempo de ejecución. A partir de aquí, el autor identifica la reproducción social que se sintetiza en la danza, puesto que tenemos, como primer observación, el que sean representadas de esta manera, las relaciones jerárquicas así como la pirámide de poder y su forma de distribución a través de un grupo intermedio de sujetos con funciones específicas, representado por los administradores, los caporales o mayordomos.

Como segunda observación, el investigador citado menciona que a partir de las relaciones laborales se establecieron, también, relaciones comerciales entre costa y altiplano, lo que en mi opinión da entrada al análisis acerca de la conformación regional pero tomando como punto de partida la hacienda, o su antecedente inmediato, la estancia ganadera, en cuanto ejes económicos, sociales y migratorios. Costa Chica debe su conformación a este factor ¿es el mismo que ha constituido a la región de la Tierra Caliente y sus elementos culturales de origen africano? Evidentemente, este será entonces, el punto de conexión entre el análisis cultural y el regional con Tierra Caliente.

1. 2. 2. 2 Los Bailes

En la región de la Tierra Caliente, Michoacán, los bailes de tabla son identificados como de influencia cultural africana por antonomasia. Tales bailes son los que se mencionan en el apartado anterior y su espacio de ejecución es la tabla. La tabla funge como el escenario donde se desarrolla el baile; tiene como origen dos versiones que llegan al mismo punto: un objeto que, a final de cuentas funge como instrumento musical de percusión, pero ejecutado con los pies. Una versión afirma que se trata de un árbol ahuecado y labrado de forma prismática cuadrangular [Vélez y Vélez, 1992: 50-51] colocada boca abajo, a modo de poder aprovechar su sonoridad al ser golpeado, versión a la que sigue otra, muy similar, que afirma que realmente se trata de una lancha fabricada de una árbol ahuecado, mismo que era utilizado por los negros esclavos para realizar actividades de pesca y que, al ser volteada y percutida, sustituía la carencia del tambor uni y bимembranófono⁹, característico de estas etnias, del que su práctica se extendió de la costa hacia el altiplano pero transformándose en lo que ahora es el baile popular que lleva su nombre.

Otra versión toma características poco más históricas al afirmar que en los barcos que transportaban negros, ya cerca del arribo al puerto, les era permitido percutir con los pies el piso, (de madera), con lo que los esclavos podían dar rienda suelta a su algarabía luego de la dura travesía, con el objetivo de que los rostros no aparecieran deprimidos o en actitud de rechazo u hostilidad para los futuros compradores. Incluso se menciona que en este mismo periodo del final del viaje, se acostumbraba aumentar la dotación de comida con el objetivo de hacerles recuperar parte del peso perdido por las inclemencias de su captura y transporte. Y que tal costumbre de golpetear o hacer música con los pies es transmitida a los pueblos costeros, quienes la asumen como una forma de identificación cultural y étnica, y que poco a poco también fue siendo adquirida o asimilada por el resto de ellos hasta llegar a nuestros días¹⁰, por lo que se establece como nexo cultural el contacto interétnico del cual se desprende un proceso de difusión e incorporación de aquellos elementos que pertenecen a las culturas de origen africano en la región citada, y que se ha dispersado hacia el altiplano.

En el estado de Guerrero recibe varios nombres, como el de artesa, tarima o tabla. La artesa es muy parecida en cuanto a características físicas, tanto en Costa Chica como en la Costa Grande, es decir, la parte del litoral del pacífico correspondiente al estado de Oaxaca, así como en la región de Tierra

⁹ Ver, por ejemplo, los trabajos de José Luis Sagredo o del mismo Arturo Chamorro. Otra opción, aunque muy limitada, podría ser Thomas Stanford. También podrían revisarse algunos de los trabajos de investigación realizados por el Programa de Música Popular de la DGCP-CONACULTA, en especial los del Antrop. Joaquín Velásco que hablan acerca de la Costa Chica, sus tambores y sus tipos, y las formas o técnicas de percusión.

Caliente, solo que en esta última, sus dimensiones son un poco mayores. Además, tales características sonoras han sido incorporadas, para la interpretación de los sones planecos, en los cajones de tapeo, instrumento musical que es percutido a modo de tambor, sobre el cual se sienta el ejecutor, mismo que es de uso muy difundido en la región.

En segundo lugar menciona al fandango y la música de mariachi como con cierta influencia cultural africana, donde ésta última, es decir, la música del mariachi, nace como parte del son, llamado son jalisciense. Aquí debo confesar mi sorpresa ante tal afirmación, lo que me genera la necesidad de poner mi atención hacia dicho tema, puesto que en las visitas de campo realizadas a lo largo del 2002, no me había percatado de tal conexión cultural entre mariacheros y elementos culturales de origen africano, por lo que más que describir alguna observación personal, quisiera recapitular algunos puntos que considero importantes, mismos que han sido identificados por el Dr. Álvaro Ochoa.

Un primer punto que relaciona tales circunstancias es el regional. En su trabajo se refiere al "corredor" que se ubica entre Zamora y el Lago de Chapala, en la parte occidental del estado de Michoacán y las colindancias geográficas con el actual estado de Jalisco. Al igual que en los diferentes lugares identificados, y en su momento referidos como de presencia afro, se citan tres elementos étnicos convergentes en un mismo espacio: la etnia tecoecha, o simplemente teco, nativa del lugar; la española y la negra, por lo debemos identificar la génesis de diversas formas de expresiones identitarias mariacheras que conforman lo que Arturo Chamorro llama las identidades opuestas [Ochoa, 1997a: 22] como el caso del mariachi de tipo indígena y mestizo (norte y sur de Jalisco), confrontado con otro tipo de mariachi mestizo pero de la región de Los Altos, y el Indio-afromestizo, al cual nos referiremos. En el trabajo de Álvaro Ochoa también aparece como factor común para la introducción de este tipo de población el aspecto económico, pues se menciona que hacia la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII, se intensificó el cultivo de caña de azúcar, las plantaciones de añil y las estancias ganaderas.

Dentro del mismo periodo, refiere la existencia de una población de origen afro contada en 182 indios, 16 españoles y 730 esclavos, mismos que se encontraban trabajando en pueblos como Apatzingan, Pinzándaro, Tacámbaro, Taretán, La Huacana, Tuzantla, Tanzítaro y Peribán. Cien años después, se registra el crecimiento de dicha población, así como del espectro laboral que incluye el servicio doméstico, la actividad mineral, la hacendaria y la ganadera, así como la de los obrajes y trapiches; y se les localizaba

¹⁰ Don Eulalio Gallardo. Trabajo de investigación etnográfica para la grabación del CD "Los Gallardo. Música de la

en lugares como Valladolid (hoy Morelia), Tlalpujahua, Ucareo-Tziritzicuaró, Zinapécuaro, Tuzantla, Maravatío, Tuxpan, Taximaroa, Zitácuaro, Pátzcuaro, Paracho, Ario, Tacámbaro, Turicato, Urecho, Apatzingán, Sirándaro, Zacatula, Peribán, Tlazazalca-La Piedad, Zamora-Jacona y Jiquilpan [Ochoa, 1997a: 73] y la hacienda La Huaracha-Buenavista, ambos puntos importantes para hablar de la presencia e influencia cultural africana en los diversos aspectos de la vida cotidiana de la región, puesto que fungió, primero, como gran punto de concentración de mano de obra esclava negra y, segundo, como gran dispersor de la misma hacia regiones aledañas, por lo que el autor establece la génesis de fuertes procesos culturales que desembocaron en nuevas manifestaciones de la misma índole, como lo es el caso del fandango, que deviene su aparición por la influencia de varios géneros musicales en América, entre los cuales se cuenta los origen africano.

En Tierra Caliente, al igual que en otras regiones, este tomó características peculiares. Se le relacionaba con la gente negra, el ganado, la música, el pueblo, la comida, etc., por lo que se le definió como toda fiesta en que se bailara [Ochoa, 2000b: 95]. Pero, además, el autor reconoce su difusión y reproducción en espacios como los ranchos, las haciendas, las plazas públicas, patios, etc., en tanto escenarios de convivencia, y su motivación bien pudo ser un bautizo, una boda, un herraderos, etc., donde se recreaban, al tiempo que alimentaban mitos, ritmos, estilos y géneros musicales, con movimientos corporales que, para la época colonial, representaban un gran escándalo dado el estigma social con el que se le proveía al negro y lo que tuviera que ver con él. A este tipo de relajación se le atribuye en su influencia, a una parte africana, muy especialmente la Bantú.

Dentro de este contexto de múltiples circunstancias sociales, influencias culturales y otros acontecimientos, es decir, el fandango, el autor ubica el nacimiento de su nuevo derivado llamado mariachi "indio-afromestizo" con gran apego al fandango, desde Sinaloa hasta Guerrero, enfatizando su aparición hacia mediados del siglo XIX, y evidenciando con ello el desarrollo de un proceso de reelaboración cultural desde tiempo atrás, que converge en un espacio social de finales de la época colonial, inmerso en un ambiente de profunda represión por parte de las autoridades, represión que no redundó en su desaparición, sino lo contrario. Incluso, el autor menciona que "el gobierno michoacano reportó que en algunos lugares de Tierra Caliente, como ranchos y haciendas, durante rodeos y herraderos, se realizaban bailes que [se] denominaban mariaches y otros fandangos. Así, evidencia que, tanto el fandango como el mariache compartían el mismo terreno semántico en el oeste mexicano y, que después de terminado el fandango, solo quedarían los mariacheros" [Ochoa, 1997a: 140 y 2000b: 97].

Costa Chica de Guerrero". Cruz Grande, municipio de Florencio Villareal, Guerrero.

Evidentemente, el trabajo de investigación etnográfica dedicado a este aspecto deberá tener como objetivo buscar la interconexión entre cada uno de los aspectos arriba y a continuación citados dentro de su contexto cosmogónico (sea la música, la danza, los bailes y las narrativas) así como la función particular de cada uno de ellos, para poder identificar y responder ¿cuál es la forma en la que se amalgaman culturalmente? y con ello destacar más en claro, el o los elementos de influencia cultural africana.

1. 3 Versadas y Coplas o el texto como Literatura Oral

Es evidente el hecho de que los idiomas africanos que hablaban los esclavos transportados desde ese continente al americano no pudieron ser reproducidos por sus practicantes. Sin embargo, existe la afirmación de que si bien tales idiomas se perdieron, sí lograron sobrevivir algunas estructuras semánticas que fueron adaptadas a los nuevos idiomas impuestos [Moedano, 1997d: 3-4]. Quiero confesar al respecto, que no ha terminado de convencerme del todo tal afirmación, puesto que, sí bien Gabriel Moedano es uno de los estudiosos más renombrados en torno a las influencias culturales africanas en la música de la Costa Chica, creo que aún nos debe el descifrar cuáles y el cómo son tales influencias. Coincido con él cuando reconoce la existencia de “una forma especial de versar” o de “decir las coplas”, que en su ejecución, atañen a la habilidad de manejar el lenguaje de lo formal a lo poético, a lo artístico o lo burlesco, sea el corrido (afromestizo), los versos o las coplas, que son practicadas en momentos específicos del cotidiano acontecer de los días, como por ejemplo, algún momento representativo del ciclo de vida o por el simple esparcimiento pero, considero que no necesariamente por este simple hecho poseen una influencia cultural africana.

Por otra parte, considero que el texto, es decir lo dicho o lo que se dice dentro de un contexto específico, tanto en la letra de los sonos (planecos, balonas, etc.), como en la parte *versada* que se improvisa a lo largo de la interpretación poseen características particulares que pueden ser englobadas dentro de una variante de la Literatura Oral¹¹ puesto que el uso y manejo del lenguaje y su ejecución en verso o prosa cumple con el objetivo de comunicar, divertir, informar y reproducir una cultura que se manifiesta sincrética en su ejecución, y de la que una parte se relaciona con sus antecedentes africanos.

¹¹ Entendida como aquellas manifestaciones culturales que son expresadas a través de la narración verbal y que incluyen cuentos folklóricos, leyendas sagradas y profanas, mitos popularizados, etcétera. Básicamente, su estudio se ha realizado en comunidades indígenas americanas, en tanto que dichas narraciones representan su universo de comunicación, puesto que “estos materiales representan la tradición, narraciones con variantes e innovaciones transmitidas de boca en boca por generaciones, enseñando y divirtiendo; pero al mismo tiempo son también elementos dinámicos de la cultura Náhuatl que han contribuido a la reproducción de la vida social dando sentido a los acontecimientos; auténticos sistemas de valores que han ofrecido interpretaciones de cuanto sucede a nivel de la comunidad y a nivel del mundo”. Segre, Enzo Metamorfosis de lo sagrado y lo profano. Narrativa Náhuatl de la Sierra Norte de Puebla. INAH, 1990. Colección Divulgación.

Su utilización también corresponde a ciertos momentos de la vida cotidiana, o con un ciclo ritual, e implica la existencia de patrones de ejecución distintiva, como p. e., los sones, pero mi afirmación la presento bajo otro tipo de argumentos.

La vía por la que me propongo continuar es, entonces, la referencia entre elementos culturales homólogos en África y en la región de Tierra Caliente que, para este caso, lo representa el símil entre los griots y los versadores o troveros de Tierra Caliente. Los griots son contadores de historias, genealogistas [Chamorro, 1994c: 235; Martínez, 1997d: 11] recitadores de leyendas, músicos ejecutantes del arpa laúd, el balafón y los tambores, poetas, cantores de alabanzas, músicos de danzas y de rituales de iniciación, características, todas ellas que dan cuenta de una función social particular y culturalmente asignada, además de un prestigio o status:

Los griots son músicos itinerantes o bien se encuentran al servicio de algún dignatario. Según Zemp, entre los Malinke, los griots son únicamente músicos de prestigio en la corte de los jefes y sirvientes mensajeros, que usualmente expresan en forma poética los acontecimientos de las guerras de una tribu y de sus personajes. También se les considera cantores en honor de los jefes, ritmistas dedicados a acompañar las danzas con tambores [...] su actuación se caracteriza por tres componentes: el mensaje en voz alta, la *corporalidad* de un grupo de dos o tres griots que percuten tambores o tocan otro instrumento y los versos en lengua Malinke [...] a mi manera de ver, existe una tradición compartida entre los griots y los troveros mestizos y mulatos de las franjas costeras. Al igual que los griots, los cantores de coplas en las tierras calientes alternan la ejecución musical percusiva con la improvisación de versos en voces serpenteantes, tal y como se advierte en los sones planecos y las valonas [Chamorro, 1994c: 236].

Sus orígenes culturales son establecidos entre la parte norte de África y el sur del Sahara [Chamorro, 1994c: 235] y se presume que dicha tradición pudo mantenerse entre los grupos de esclavos negros llegados a América y su dispersión por diferentes territorios. Para Aguirre Beltrán, los troveros cumplen con funciones narrativo-descriptivas que asemejan a los primeros, al hacerse acompañar de arpas y guitarras, como sucede en Michoacán. Parte de la atención deberá, entonces, ponerse en la décima, su contexto de ejecución, su estructura semántica, las temáticas de las que habla, su forma de describir o contar sus historias, así como el tipo de ritos (profanos o divinos) que enlazan como forma de reproducción y reorganización cultural, virtualmente observables en el son planeco y su formato, donde se sintetizan armonías que adornan la ejecución misma de la pieza musical, el acompañamiento de los versos incluidos

dentro de las valonas¹², la conjunción entre una voz que interpreta o dice versos a modo de poesía, que son acompañados por bajeos y rasgueos que permiten, a la vez, la inserción de improvisaciones.

¹² Versos octasílabos acompañados a ritmo lento, que acompañan a la décima, y que por ser de ejecución lenta, facilita la improvisación. Es utilizada para mandar saludos o dar contestación. También es utilizada para dar entrada al jarabe o el sonecito.

SEGUNDA PARTE. PARA EL ANÁLISIS DE LOS ELEMENTOS SOCIO-HISTÓRICOS

Introducción

Luego de este recorrido histórico podemos confirmar la existencia del factor étnico negro en la constitución de cierta parte de la cultura popular mexicana ¿porqué, entonces, si existen entidades mexicanas con fuerte presencia histórica africana, y ésta ha logrado crear y mantener un espacio socio-cultural dentro del ser mexicano, porqué no ha sido incluida dentro del proyecto de Estado Nación? ¿qué significa la cuestión étnica dentro del moderno estado-nación mexicano? más aún ¿qué significa la cuestión étnica africana dentro de la concreción del estado-nación mexicano? El estado mexicano, como la gran mayoría de los actuales estados latinoamericanos, es producto de un proceso de lucha independentista de la colonia europea. Durante el periodo de la colonia se desarrollaron modelos de producción que exigieron el incremento de fuerza de trabajo que al principio tuvo sustento en el indígena americano, mismo que luego fuera reemplazado por el negro africano, transformado por efecto de la trata en esclavo y, quizás por ello, sin arraigo étnico, histórico ni territorial. Es aquí donde el problema de la no participación del negro en la construcción de dicho proceso toma sentido.

Enzo Segre, apoyándose en Stavenhagen, nos dice que el proceso de modernización - inserto, quizás, desde el momento mismo del contacto con los europeos- no ha llevado a México al desarrollo completo de las relaciones capitalistas de producción, sino a la articulación de estas bajo el dominio de lo capitalista. En su opinión, si también se considera que a la división social del trabajo se antepone la división cultural del trabajo, entonces los grupos étnicos no pueden esperar para sí grandes status, pues "a formas de capitalismo sincrético, corresponde una división cultural del trabajo, que se inserta en la división social del trabajo" donde es permisible, y hasta necesaria, la incorporación del indio y del negro pero bajo la condición del abandono de su lengua nativa y del establecimiento de una nueva residencia, preferiblemente urbana, es decir, de la aceptación de la absorción de su cultura étnica en la nacional [Segre, 1987a: 18-19].

Podemos identificar así la presencia de los dos factores sociales que dieron origen al actual estado mexicano. En principio tenemos las poblaciones nativas, en tanto componente étnico original. Diferentes especialistas manifiestan que al arribo europeo a tierras americanas se tenía ya un gran desarrollo económico, político y militar en ciertas regiones como Mesoamérica o la región de los Andes Centrales, los cuales ya experimentaban la presencia de un estado, del desarrollo de ciertas técnicas agrícolas, de alta

densidad demográfica, así como de un amplio desarrollo científico, entre otros factores, pero donde cada pueblo poseía su propia identidad cultural y su historia.

Por otra parte, tenemos que al momento del desembarco europeo en América, los indígenas si bien estaban presentes, se ignoraba todo acerca de ellos, por lo que a su “descubrimiento” se proyectan sobre ellos imágenes e ideas que se refieren a otras poblaciones lejanas. El resultado de ello es la desaparición de su particularidad étnica y la transformación de su particularidad histórica, pues:

... tiene razón Bartra cuando observa que los estereotipos actuales y pasados alrededor del exotismo de América y de sus habitantes fueron contruidos con lugares comunes que el viejo mundo había ya elaborado y usado para otros pueblos [Segre, 1990b: 17]

En fin, que con ello es posible observar como las creencias influyen sobre las interpretaciones al pretender no encontrar la verdad, sino las confirmaciones de las verdades conocidas de antemano [Todorov, 2003: 14-25], por lo que sobre el indígena americano es inventado el “indio” que responde a la necesidad de saber quien es ese otro, sí ese otro ya ha sido evangelizado previamente, y sí con ello era necesario redimirlo al camino de la verdad, del catolicismo y de su impostergable dominación. Así, la historia de la que se nutre la conceptualización del indígena americano lleva implícito un delineamiento de las estructuras históricas que mayor impacto habían generado en las sociedades europeas que desembarcaron en América, creando la categoría de “indio” para definir y justificar aquellas diferencias étnicas y culturales dentro de su nueva condición, la de colonizado.

Como segundo factor tenemos al colonizador europeo, quien no presentaba uniformidad étnica, puesto que entre ellos podemos contar españoles, portugueses, holandeses, etc., que siendo parte de la empresa colonizadora, gran parte de su trabajo consistió en destruir, hasta cierto límite, las viejas culturas mesoamericanas con el objetivo de mantener sus propios intereses. Aquello que no fue destruido se debió a que se le pensó como necesario para reproducir una fuerza de trabajo indígena, no significando con ello la pretensión de generar un proceso de amalgamiento cultural, aunque este, en efecto, se dio.

Aunque no reconocido, existe también el factor cultural de origen africano, que tampoco presentó unidad cultural. Sus orígenes étnicos fueron varios, sus lenguas y tradiciones también; además de que el sistema colonial impidió, a toda costa, la posibilidad de que reprodujeran en América sus culturas originales. Así, dichas culturas también perdieron su especificidad, conformando una cultura genérica afroamericana que, en ciertas regiones, tomó grandes influencias de los otros grupos étnicos con los que convivió. La categoría con la que se le clasificó, la de negro, representa el sentido de ruptura cultural y de dominio que sobre ella se ejercía.

Haciendo converger los dos factores socialmente reconocidos dentro del proceso de formación del estado mexicano, hacia mediados del siglo XIX, vemos que tal proceso formativo en realidad no representa rompimiento alguno con su pasado "colonial-occidentalizante". El nuevo estado se define en función de la homogenización cultural, expresando la necesidad de poseer una misma historia, una misma lengua y una misma cultura, condición que a la vez implica la incorporación paulatina de aquellas minorías al proyecto mismo. Así, la consolidación de esa nación es sinónimo de eliminación de la particularidad cultural.

Etnicidad no significa nacionalidad. El primero define sentido de pertenencia a un grupo étnico, el segundo se define en relación directa con los problemas políticos de formación del estado. Implica la generación de importantes procesos de sincretismo, pues se nutre de la etnicidad, aunque esta, muy frecuentemente, encuentra su extinción en la expansión de la segunda. Dentro de la nacionalidad encontramos una etnia dominante, la etnia nacional, que nace bajo la forma del estado-nación; en cambio, la nación se liga más al concepto de etnia, como confluencia cultural-étnica y como forma de organización pre-estatutaria. No es una etnia dominante. Así, lo nacional implica elementos culturales de larga duración, como la llamó Braudel, donde la cultura obedece a un ritmo largo de permanencia en el tiempo, mientras que la nacionalidad implica fenómenos políticos relativamente coyunturales. La cultura que vivimos hoy día, la cultura nacional, no es otra cosa que la cultura del estado-nación mexicano. Dentro de este proceso es perceptible el nacimiento del problema del otro, pues las etnias subordinadas tienden a cumplir tal función al ser convertidas en lo extraño, en lo diferente. El nacionalismo hegemónico estimula la transetnización de los grupos indígenas, es decir, el cambio cultural global de estos hacia los primeros, en nombre de un enriquecimiento de la cultura nacional [Bartra, 1987b: 13-14].

Para el caso del negro, ese proceso de transetnización, es decir, de cambio cultural, del paso de un grupo étnico a otro, ya había iniciado aún antes de su arribo a tierras americanas, por lo que su realidad histórica nunca fue parte de la nueva realidad americana. Luego, ésta tuvo que transformarse nuevamente para no mostrarse en su sentido de diversidad cultural y poder insertarse dentro del nuevo modelo de producción capitalista y de reproducción cultural americano, asimilándose cada vez más a este último. Por su parte, el indígena, para ser considerado ciudadano requería ser visto, primero, como cristiano, como sujeto con alma ¿era el negro un sujeto capaz de convertirse en ciudadano? Luego del triunfo de la revuelta independentista el indio es visto como un sujeto religioso, idólatra, místico, como antiguo mexicano, partícipe de dos mundos, el religioso y el social. Sobre él se construye el discurso histórico que da cabida y sustento al nuevo estado mexicano al ser definido como parte de la invención de América y, por lo tanto, capaz de asimilarse a la nueva cultura del estado-nación ¿poseía el negro tal capacidad o,

para ello debía mostrar primero su capacidad de transfiguración étnica, es decir, de negro a negro indianizado?

América significa un constructo en el que participaron hombres de diferentes etapas o periodos históricos de desarrollo, entendidos como la confrontación entre razas originales y no originales, siendo éstas últimas las que llegaron desde Europa a partir del contacto entre los dos continentes. América es presentada como contenedora de pequeñas patrias, sea la Maya-Kiché o la incaica, bajo la idea de patrias (razas) unificadas. A continuación, dicho proceso es roto y fragmentado a la llegada de Cristóbal Colón a este continente, generando subsecuentes mezclas de sangre. La etapa de la colonia es vista como la etapa que restituye ese proceso inicial. A ésta le continúa la época libertaria como forma de redireccionar ese proceso. La etapa postindependentista representa la concreción de una patria bipolar, por un lado la indígena y, por otro, la europea.

Ello implica la aceptación de un origen político-natural complejo formado por varios grupos étnicos unificados, homologados históricamente a los que es necesario restituir su proceso de autounificación, interrumpido temporalmente, dentro de un nuevo contexto político, consistente en su adhesión al proyecto nacionalista criollo de construcción del estado-nación mexicano, de corte progresista, donde se diluyen diferencias para, nuevamente, homologarse y constituirse ahora como mexicanos, en una suerte de “vuelta de manivela histórica” que así restituye el orden del pasado, y donde el negro no tiene un espacio socio-cultural reconocido de participación que, considero, pueda deberse al desarrollo de un nuevo proceso de definición, de reconstrucción histórico-cultural en América, a través de tres aspectos.

2.1 La esclavitud

En términos generales, la esclavitud ha sido entendida y definida más como un sistema comercial que como una institución social. La esclavitud es un sistema que establece relaciones comerciales y de producción, donde el esclavo representa, tanto una fuente de ingresos económicos para el amo, como una relación dominante de producción [Dockés, 1982]; pero, al mismo tiempo, también se trata de una constante en la historia de la humanidad que define otro perfil de su existencia como institucionalización social.

Su práctica fue un hecho común en casi todo el mundo antiguo, incluyendo a sociedades como Mesopotamia y Egipto. Gran parte de su institucionalización tuvo lugar en la Roma Antigua, donde su práctica surgió con mayor fuerza para luego “disminuir” su intensidad en la Edad Media y resurgir bajo nuevos matices en el periodo de la expansión europea en el llamado Nuevo Continente, o el Nuevo Mundo

[Phillips,1985: Prólogo]. En éste tomó la función de satisfactor de la extrema demanda de mano de obra que el indígena americano no podía ofrecer, y que se obtuviera a través de la comercialización y explotación del negro africano. Ello representó la superposición entre su forma social y la comercial: cuando la primera aún no había desaparecido completamente de la sociedad europea feudal, su segunda forma tenía lugar en América a modo de continuación histórica, pero definida ya dentro de un sistema comercial [Julio Le Riverend citado en Santana, 1986: 209]. Por ello es importante observar como se ha ido entretejiendo a lo largo de la historia.

2. 1.1 Configuraciones históricas de la esclavitud. La institución social

Claude Meillassoux propone la aparición del modo de producción esclavista a través de un proceso histórico que se fue conformando poco a poco y que a la vez pudo tratarse de un periodo del que su génesis es la suma de todo lo que aconteció durante un tiempo indeterminado en varios lugares, como por ejemplo, el contacto entre continentes y civilizaciones diferentes o en la puesta en juego de instituciones comerciales o guerreras (y su administración) que definieron las condiciones de su aparición y existencia, pues la trata africana de esclavos hacia el Maghreb, luego en Europa, origen de la esclavitud en el África negra, no hizo más que tomar el relevo de las trata que existían desde hacía siglos en Asia, en el continente europeo y alrededor del Mediterráneo [Meillassoux, 1990: 23-24].

Luz Ma. Martínez Montiel [1992a] propone la configuración de la esclavitud bajo dos alternativas generales. La primera es llamada trata esclavista al interior (del continente africano), o de esclavitud tradicional, la cual funcionaba como un sistema integrador que se aplicaba a los cautivos de guerra así como a los sobrevivientes de catástrofes, los cuales eran puestos al servicio de los vencedores, de modo tal que eran integrados a una sociedad que les permitía sobrevivir a cambio de trabajo en beneficio de su captor. Para la Dra. Martínez, esta práctica, en tanto forma de explotación económica, realmente tuvo alcances muy reducidos pues no alcanzó las dimensiones del sistema comercial practicado por los europeos, ya que “esta forma de esclavitud operaba como un sistema [integrador] que impedía que los individuos de comunidades disgregadas por cualquier calamidad, perturbaran la armonía de las sociedades organizadas, en las que los cautivos eran destinados al trabajo forzado, sin romper el orden y la cohesión familiar [Martínez, 1992:111] - puesto que - en las sociedades africanas se excluye el aislamiento del individuo, pues su ideal es la vida comunitaria basada en las relaciones familiares como base de una vida ordenada y segura” [Mbaye Gueye: 1981]. Para la autora ello representaba la existencia de reglas de honor

así como cuestiones de dignidad entre los pueblos que ganaban y los que perdían la guerra, lo que representa una costumbre y, por lo tanto, un fundamento de la esclavitud en función de la tradición.

Dentro de este tipo de esclavitud al interior, también incluye la trata transshariana, o raptó, proceso experimentado desde el siglo VII por las sociedades habitantes del oeste africano, las cuales fueron parte de un proceso de islamización que tuvo como consecuencia el que los pueblos del Sudán occidental y los del este proveyeran de una cantidad importante de esclavos a los árabes, quienes los transportaban a tierras del Magreb e, incluso, a Irak, Arabia y China. Dicho tráfico, a decir de la autora referida, duró del siglo mencionado hasta el XVI pero, según ella, tampoco significó gran desplazamiento de contingentes humanos, puesto que las rutas no lo permitían, además de que la mercancía que mayoritariamente transportaban era el oro.

Como segunda línea, la Dra. Martínez propone la trata esclavista al exterior, consistente en el traslado masivo de negros africanos cautivos hacia América con el objetivo de satisfacer las necesidades de mano de obra en las colonias americanas. Aquí la investigadora referida identifica la existencia de un sistema económico que propiciara que el africano fuera sacado de su contexto natural y social para ser convertido en mercancía humana, bajo la subsecuente pérdida de su identidad cultural. Dicho proceso no consistió en la captura de negros por europeos, sino por los mismo africanos a través de convenios entre algunos gobernantes africanos y los segundos, representando un gran cúmulo de ganancias especialmente para los últimos. Tal situación desencadenó gran cantidad de guerras intertribales como forma de obtención de cautivos.

Sí conjuntamos ambas opiniones es posible observar la existencia del desarrollo de estrategias productivas a través del apropiamiento de cierta cantidad de fuerza productiva, en este caso, del cautivo, pero que no se sustentaba en el comercio humano, por lo que el concepto de esclavitud dentro del contexto histórico sobre el cual se ha desarrollado nos remite más a la idea de sujeción o servidumbre. Como ejemplo de ello tenemos que en diversas sociedades, como por ejemplo las africanas antiguas, el concepto de esclavo se refería a categorías más extensas que, en términos generales, implican a aquellos que se encuentran bajo la sujeción temporal o permanente de alguien que representaba autoridad. Así, este término significa vasallo, sometido, dependiente, sujeto, discípulo, etcétera, mientras que “en algunas sociedades esclavistas, la amplitud de su vocabulario reconoce diversas condiciones de servidumbre, que ya no tienen equivalente en nuestras lenguas y que reflejamos con el concepto de esclavo” [Meillassoux, 1990: 12]. También podemos tomar como ejemplo la experiencia europea durante la Edad Media y su modelo económico de sociedad feudal.

A la división del imperio romano surgieron grandes extensiones de tierra que se encontraban en poder de una sola persona llamada señor feudal quien, a la vez, tenía a su servicio gran cantidad de campesinos llamados siervos, a los que otorgaba protección de los ataques bárbaros a cambio del pago de tributos y del préstamo de servicios a éste, el señor feudal, es decir, a cambio de la apropiación del trabajo de los siervos. Tal ejemplo nos remite a la idea de servidumbre y sujeción.

Otro ejemplo sería el que nos presenta Christian Duverger en su libro *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, quien identifica en Mesoamérica la existencia de un sistema de esclavitud entre los aztecas, establecidos en lo que hoy día es el Valle de México, hacia el siglo XV, y donde este tipo de sistema de trabajo cumplía con funciones de impulso al proceso de expansión territorial que estaba sufriendo el imperio. En este caso particular, menciona la necesidad de aprovechar al máximo los recursos, por lo que la organización político-administrativa estaba obligada a planificar la vida corriente de acuerdo a la utilidad y la productividad, es decir, de la racionalización del gasto/inversión energéticos con el objetivo de obtener un rendimiento óptimo.

En este contexto, el tipo de esclavitud que plantea Duverger toma matices análogos a los descritos en el ejemplo anterior, pues no se trataba de un proceso comercial, sino de uno de producción a partir de la sujeción voluntaria de un individuo frente a otro a partir del establecimiento de ciertas condiciones de trabajo. En términos generales, el esclavo ó tlacotli, si bien pertenecía a un amo y no recibía remuneración alguna por su trabajo, bien podía poseer bienes y transmitirlos a sus descendientes. De igual modo podía casarse con una mujer libre y sus descendientes no heredar su condición de esclavo pero, sobre todo, tal condición no era definitiva.

Duverger clasifica a la esclavitud en tres formas generales. En primer lugar tenemos la esclavitud servil, es decir, aquella que le era asignado al cautivo de guerra a favor de su captor. En segundo lugar, se menciona la esclavitud como castigo, que en realidad representaba la existencia de un sistema de sanciones ante delitos como el robo o la incapacidad del pago de deudas, mismo que respondía a esa necesidad de cuidado y procuración de recursos citada líneas arriba. Finalmente identifica la esclavitud voluntaria. Esta se daba cuando un sujeto no poseía medios de subsistencia de ningún tipo, por lo que podía utilizar su cuerpo para contratarse con otro y poder recibir con ello algún tipo de paga. Nos refiere el autor la existencia de este tipo de esclavitud como parte de un sistema contractual, el cual se oficializaba en presencia de testigos que validaban la transacción [Duverger, 1993: 79]. Con estas características podemos concluir que se trata de un organizado sistema para captar todo tipo de posibilidad de producción, justificable por la necesidad del imperio de acrecentar sus dominios, pero que no se realiza

bajo las condiciones de la explotación y la trata humana. Así, dichos ejemplos nos demuestran la existencia de una forma de producción en función del abastecimiento de esclavos domésticos.

Esta forma de producción era el resultado de las formas de organización de las sociedades referidas. En el caso que presenta Claude Meillassoux referente al África, son perceptibles también ciertas coincidencias a través de los modos de producción y reproducción de las comunidades agrícolas domésticas africanas, las cuales participan de un doble proceso: el de producción (agrícola) y el de reproducción (biológica). Para este autor, el individuo se ubica en medio de ambos procesos bajo la premisa de que la unión y reconocimiento entre cada uno de los sujetos con su sociedad no se deberá solamente por la consanguinidad, sino por la congeneración, es decir, por el crecimiento conjunto y relativo de los individuos, de los unos con respecto de los demás [Meillassoux, 1990: 27]. Esta organización social de la comunidad agrícola doméstica se establece alrededor del uso agrícola de la tierra como medio de trabajo, y ese trabajo invertido dará lugar a una producción diferida, lo que obliga a los sujetos a permanecer unidos aún durante la estación muerta, así como en los siguientes ciclos productivos para reproducir la energía-trabajo que se requiere para el siguiente ciclo productivo: "así, en el aspecto social, se contrae, entre miembros productivos e improductivos, relaciones vitalicias y de anterioridad generacional incesantemente renovadas, por las cuales las generaciones sucesivas aseguran su futuro [Meillassoux, 1990: 27].

Esto es, que el desarrollo de la comunidad agrícola doméstica y el establecimiento de redes o procesos de pertenencia entre los sujetos que la integran, parten de la definición del concepto de "libre", concebido a través de lo que llama "la metáfora de crecimiento vegetal" [Meillassoux, 1990: 12] que es propuesta por É. Benveniste en 1969, luego de un análisis semántico, en el cual establece que "libre" no implica liberarse de algo, sino la pertenencia a un tronco étnico. Tal pertenencia confiere privilegios que el extranjero y el esclavo no conocen, puesto que los hombres libres son los que han nacido y se han desarrollado juntos. Así, tenemos que el extranjero es quien no se ha desarrollado dentro del medio social donde se encuentra, que no ha crecido en los entrelazamientos de las relaciones sociales y económicas que sitúan a un hombre respecto de todos los demás [Meillassoux, 1990: 26].

Esto último porque no se trata de sociedades abiertas al intercambio comercial, sino que sus productos son generados y hechos circular (o consumidos) dentro de ella misma, con lo que garantizan la satisfacción de las necesidades de toda la sociedad, por lo tanto, el establecimiento de relaciones sociales dentro de cada sociedad es en función de las capacidades física e intelectuales y no de clase, por lo que cada sujeto contribuirá para la sociedad, no por cuestiones de rango, sino en función de su tiempo de vida

productiva y la improductiva. Todos estos elementos, rango y posición, según el autor, se expresan a través del parentesco, el cual es congruente con el desarrollo y la participación de cada hombre en el doble ciclo de la producción y la reproducción.

Pero, si bien ello define a los congéneres, no puede dar pauta al establecimiento de una relación esclavista a pesar de que en este tipo de sociedades no haya cabida para quien no pertenezca a esta sociedad, ya que cada sujeto, por nacimiento, posee un lugar, tanto en el ciclo productivo como en el reproductivo; el extranjero, en cambio, no posee un lugar dentro de los dos ciclos ya descritos y su salida de la sociedad representa la forma de restablecer el orden dentro del ciclo, puesto que no es un sujeto capaz de generar un plusproducto que sea consumible por su familia, incluso, tampoco es capaz de establecerla, con lo cual tampoco estará generando vínculos con sus antecesores ni con sus descendientes, por lo que en estos términos "no es un pariente":

(...) debido a la distinción latente entre ingenuo y extranjero. El individuo que no se ha formado en ese doble ciclo productivo y reproductivo sería pues el extranjero. Se opondría sobre tal base al ingenuo: aquel que nació y creció en la comunidad. El fundamento económico de la referida distinción entre ingenuos y extranjeros permite aclarar una de las condiciones objetivas de la aparición de la explotación del trabajo en las sociedades domésticas. Cabe notar aquí, para evitar cualquier confusión ulterior, que el funcionamiento de la comunidad doméstica sólo engendra la distinción entre ingenuo y extranjero. La relación de explotación a la cual puede servir de punto de partida sólo lo es realmente en el marco doméstico. [Y] solo puede evolucionar hacia la esclavitud cuando cambian y desaparecen al mismo tiempo las condiciones de existencia de la economía doméstica por su inserción en el mercado [Meillassoux, 1990: 29].

2. 1. 2 Configuraciones históricas de la esclavitud. El sistema comercial y de producción

¿Qué define el ingreso de una sociedad al sistema comercial basado en la explotación esclavista? El materialismo histórico nos propone como responsable de ello el tránsito o paso del sistema de producción feudal al capitalismo, donde se deja de producir para consumir y se comienza, tanto a producir para acumular riqueza, como a organizar la misma producción. En síntesis, este modelo ideológico nos presenta la idea de una sucesión de modos de producción en tanto épocas progresivas de la formación social económica [Marx, 1984b: Prólogo] que condujo a la constitución de un mercado y de un modo de producción capitalista que, por ser el primer modo de producción universal, representó una forma de superar otra etapa más del desarrollo económico del hombre.

Engels, por ejemplo, confirma esto último al decir que la aparición de la esclavitud como sistema de producción surgió por la disolución del orden gentilicio, propiciando tres grandes divisiones del trabajo:

la división entre agricultura y pastoreo, la cual propició intercambios irregulares de mercancías y la subsecuente aparición de la moneda, el aumento de la producción y de la productividad del trabajo; la separación entre artesanos y agricultura, donde el valor de la fuerza de trabajo aumenta y se introducen los hombres como parte de los intercambios-objeto; y, finalmente, por la separación entre ciudad y campo, lo que favorece el desarrollo de una clase mercantil, la acumulación diferencial de la riqueza y su concentración en manos de una clase acaparadora de productos [Engels, 1989b; Santana, 1986a: 135-137].

Marx, por su parte, trata este asunto vía las Formens y El Capital. En el primero de ellos, tales consecuencias son organizadas bajo cuatro aspectos principales. Primero asocia la esclavitud con la servidumbre, luego propone la esclavitud como un desarrollo posterior de la propiedad basada en la organización tribal, continúa con la familia, dentro de la cual observa ya su presencia, para continuar mencionando que su desarrollo se debe al proceso de apropiación de subsistencia o de conquista. Sin embargo, no nos aclara si la aparición de la esclavitud se da dentro de un contexto endógeno o vía el contacto entre civilizaciones.

En cambio, en El Capital, Marx no reconoce la esclavitud como uno de los modos de producción. La caracteriza como de tipo patriarcal, donde la propiedad sobre un sujeto es un hecho accidental y su trabajo está orientado a la obtención de subsistencias, es decir, que posee valor de uso. Bajo la acción del comercio, la propiedad del esclavo patriarcal está enfocada a la generación de plusvalor, lo cual implica que el esclavo sea sometido a una explotación mayor a medida que se desarrolla el valor de cambio.

Bajo este contexto, Marx también nos indica que el mercado negrero era abastecido de mercancía-fuerza de trabajo mediante la violencia, el robo, etcétera que, a la vez, se desarrollaba al margen de todo proceso de circulación, por lo que estos se constituían como simples actos de apropiación de la fuerza de trabajo ajena. [Marx, 1981a]. Por otra parte, la compra-venta de esclavos, en tanto su forma, también representaba la compra-venta de mercancías, pero dentro de un contexto definido, el de las condiciones sociales que permitían la institucionalización de la esclavitud y de las relaciones de producción esclavista. Así, el esclavo es comprado como bestia de carga o como una simple herramienta.

Contrario a este último comentario, Claude Meillassoux establece que la asimilación de un ser humano a un objeto o animal se presenta como contradictoria e insostenible, puesto que niega todas sus capacidades intelectuales, por lo que no existiría superioridad alguna sobre una herramienta o algún instrumento material, situación que se contrapone a lo que en la práctica realmente sucedió, pues el valor del esclavo consistió en su capacidad de producir y, por lo tanto, de su utilidad, reconociéndosele como un

Homo Sapiens, condición que, al mismo tiempo, lo hacía indiscernible de categorías de obediencia, de deber pero, al mismo tiempo, lo colocaba al mismo nivel de quienes se encuentran bajo el poder absoluto de un jefe de familia: las esposas, los menores, las mujeres púberes, los protegidos, los jornaleros, etcétera; quienes pueden ser golpeados u obligados a trabajar, es decir, a producir, obligación que recaía sobre todos estos en tanto dependientes del padre, amo o patriarca.

Para este autor, el grado o nivel de producción del esclavo le permitió que algunos pudiesen disfrutar de ciertos privilegios que los colocaron en posiciones superiores con respecto a los demás esclavos, lo cual les facilitó el acceder a una situación de reconocimiento social o status; argumentos con los que, por una parte, desecha la existencia de lo que llama “la ficción del esclavo-objeto” y, por otra, nos facilita el comenzar a explicarnos porqué el esclavo negro en la Nueva España, durante la época colonia, gozó de ciertas concesiones, como por ejemplo en el obispado de Mechoacán, donde la consecución de la libertad era un hecho cotidiano.

Bajo estos términos, la idea que he tratado de delimitar consiste en que la presencia “esclava” dentro de un sistema de producción doméstica responde, principalmente, a la necesidad de adquirir bienes de uso, y no de mercancías en tanto forma social de riqueza. Bajo esta óptica, el esclavo es un sujeto convertido de hombre libre a esclavo, sin que entre su retenedor y él medie un comerciante organizado por las leyes del mercado que obtuviese beneficios a cambio de esta actividad. Probablemente, la institucionalización de la esclavitud como sistema comercial, es decir, basado en la trata humana, devenga de la inserción del primer tipo de sociedades dentro de uno capitalista.

Históricamente es posible proponer el momento de dicho cambio y cómo logró insertarse en América. Hacia la segunda mitad del siglo XV, en Europa surge una nueva etapa llamada Renacimiento, la cual se caracteriza por el rompimiento del poder feudal y el establecimiento de grandes monarquías que facilitaron el desarrollo, tanto de las modernas naciones europeas, como de las sociedades burguesas. Grandes cambios se desarrollaron a lo largo de todo el continente y en todos los campos, sea del conocimiento, las artes o del comercio. En efecto, es pensable que en esta etapa se hayan establecido las bases que sustentarían el comercio mundial - siguiendo a Engels - en el paso del artesanado a la manufactura como punto de partida de la gran industria moderna. Tal condición permitió, a la vez, “el rompimiento de los límites del viejo *orbis terrarum*” [Engels, 1986: 20] es decir, el rompimiento de los límites del Viejo Mundo para “descubrir” su contraparte, la hoy llamada América o el Nuevo Mundo.

El punto de partida aquí es la creación del comercio y del mercado (la circulación de mercancías) es decir, el establecimiento de un sistema basado en el comprar para vender, en este caso, de la fuerza de

trabajo esclavo, que no es distinto de la forma ordinaria de la circulación de mercancías. Es la fuerza de trabajo una mercancía más que conlleva el objetivo de obtener riqueza. Según Marx, la riqueza es una característica de la sociedad burguesa. Tal riqueza aparece como forma de acumulación de mercancías. Una mercancía es una cosa cualquiera, necesariamente útil o agradable para la vida, pero que se establece como un objeto de las necesidades humanas y como medio de subsistencia [Marx, 1984b: 45].

Las mercancías poseen dos formas generales de existencia. Como valor de uso, que coincide en tanto su existencia material, tangible, es decir, que solo vale para su utilización y no adquiere realidad más que en el proceso de consumo, donde este valor de uso no solo está determinado cualitativamente, sino también cuantitativamente. Los valores de uso tienen medidas distintas con arreglo a sus particularidades naturales. En este contexto, para Marx, el valor de uso se relaciona más con las necesidades sociales y, por lo tanto, se enlaza con ella, con la sociedad.

Como valor de cambio implica su determinación de forma económica, es decir, cuando implica una relación determinada, como un valor de uso intercambiable por otro, o sea, que un valor de uso considerado como un valor de cambio vale exactamente lo que el otro. Marx presenta los valores de uso como medios de existencia, como productos de la vida social, resultado de la fuerza vital gastada por el hombre, objetivado en el trabajo. Así, como materialización del trabajo social, todas las mercancías son cristalizaciones de la misma unidad [Marx, 1984b: 47] por lo tanto, podemos mencionar que había apropiación del sujeto, del esclavo, a través de su trabajo como forma o medio de adquirir riqueza. Por lo que la trata había comenzado.

2. 2 América y la construcción del otro

Paralelamente a ello, en América, diferentes imperios estaban sufriendo fuertes procesos de expansión, como lo era el azteca, el maya o el Inca. Y tal situación se confrontó a la empresa descubridora europea, la cual significó una proyección y síntesis del pasado europeo-mediterráneo en América, por lo que me interesa resaltar que, además de síntesis histórica, también representó un nuevo inventario de difusiones e influencias culturales de las culturas europeas sobre las del Nuevo Continente, generando nuevas tradiciones culturales como herencia del mundo occidental. Bajo éstas condiciones podemos ver como se comienza a formar, a construir la idea del otro en América.

La cuestión indígena surge de la condición de dominio a la que los europeos sometieron a los pueblos americanos, a quienes no solo impusieron su cultura, sino que también les asignaron una categoría sociológica que les estigmatizó durante la colonia, y que perdura hasta nuestros días: la de indio.

El indio aparece como representante de elementos culturales originales que le han servido al estado como justificante y trampolín en la construcción de un nuevo orden político, confiriéndosele cierto carácter ideológico con el objetivo de cimentar la construcción del proyecto de estado-nación mexicano, pues se parte de una base histórico-política justificadora que intenta concebir al estado mexicano como nacido, por un lado, de un tejido precolombino e indígena y, por el otro, de una participación civilizadora de los europeos.

Esto implica, entonces, el tener que aceptar un origen político-natural complejo formado por varios grupos étnicos culturalmente diferenciados que al adherirse al proyecto nacionalista, y progresista, diluyen diferencias para homologarse culturalmente y constituirse como tal. Detrás de los conceptos presentados líneas arriba, también subyace un proceso modernizador de los grupos indígenas de América. Para el caso mexicano, si bien es un tanto difícil establecer en que momento histórico comenzó a darse esta situación, quiero aventurarme afirmando que esta surgió al contacto con los europeos en el siglo XVI, al introducir éstos formas de producción distintas a las indígenas. Comienza así a dibujarse lo que más tarde aparece como una confrontación entre dos situaciones concretas: lo moderno como opuesto a lo tradicional.

Una sociedad tradicional se define porque en ella prevalece una concepción central del mundo basada en los aspectos religioso, mitológico o metafísico interpretativos de la realidad, mismos que, a su vez, se conforman como una estructura de autoridad, ya que su marco legal se legitima dentro de estos aspectos. No se rigen por reglas técnicas, sino por el conocimiento empírico de las cosas. Sus estrategias productivas no parten de un orden analítico sino mecánico [Habermas, 1980: 349].

En la mentalidad modernizante europea, tal consciencia debe ser regida por un orden racionalizado e instrumentado, que viene conformándose desde tiempos pasados, y que desembarca en América junto con los colonizadores europeos. Un ejemplo de ello es la esclavitud negra, pues al momento de la conquista ya existía una ideología que le justificaba, y que se sustentaba en la doctrina aristotélica que afirmaba que la servidumbre poseía un carácter natural, basado en la diferencia entre los hombres en función al uso de la razón, correspondiendo el estado de esclavitud a quien por su naturaleza empleara el cuerpo para el trabajo, lo cual representaba un orden natural que establecía sujeción o dominio de un hombre sobre otro. A su vez, ello justificaba la utilización de la violencia para la implantación del dominio de los hombres de razón sobre los bárbaros. La Iglesia católica modifica esta argumentación afirmando que todos los hombres nacen libres y es el pecado lo que los transforma en esclavos [Zavala, citado por Fernández y Negroe, 18: 1992].

En este contexto, la reflexión sobre ¿cuál es la naturaleza del indio? define su posición como parte de los últimos periodos del desarrollo del catolicismo, y su capacidad de conversión al catolicismo le sitúa dentro de un cuadro de legitimidad histórico-social, lo cual no sucede con el negro. Recordemos que aquello es conseguido por Fray Bartolomé de las Casas, quien fuera uno de los personajes de la época del descubrimiento de América que tuviera la notable figura de defensor de los indios al reconocerles su plena humanidad. Su estrategia partió de la experiencia vivida con ellos, la cual fue valorada como positiva, ya que estos se habían comportado siempre de forma hospitalaria con los descubridores y conquistadores, y estos últimos lo habían testimoniado concluyendo que los indios eran capaces de acogerse a la fe cristiana.

En su argumentación a favor de los indios, de Las Casas demuestra como de la bondad de los indios los conquistadores se aprovecharon para someterlos, dominarlos y explotarlos bajo argumentos que denigraban su imagen. También refiere cómo se va construyendo una realidad y una relación deformada y destructiva que se establece en sus confrontaciones de las que fueron surgiendo teorías que daban cuenta de una realidad distorsionada, por parte de los cristianos, en base a prejuicios sobre la novedad del hombre americano y su mundo, hasta teorías que negaron, redujeron o relativizaron la libertad del indio de convertirse a la fe, aún cuando consideraron teóricamente que la fe era un acto voluntario y, por lo tanto, de libertad.

Un ejemplo de ello lo representa el argumento de la animalidad del indio, que tendría su correspondiente teórico en la esclavitud por naturaleza. Para las Casas, sostener que los indios eran incapaces de acogerse a la fe y que estaban carentes de libertad y afirmar que no eran hombres sino animales que hablaban representaba una herejía total, ya que Dios no podía haber creado hombres con tal defecto, porque un error tan grande de la naturaleza sería un error de Dios, error que al afirmarse le ofendía automáticamente, porque suponía su imperfección. Su argumento de defensa contenía en el fondo la afirmación de la plena humanidad y libertad de los indios y la plena capacidad de ser evangelizados, pero también nos deja entrever cómo el problema del estereotipo comienza a tomar fuerza y sentido. En este contexto ¿el negro esclavo también era humano? ¿también poseía capacidades de conversión análogas a las del indio americano? Evidentemente no se trataba de un sujeto desconocido, sino que su estereotipo estaba ya claramente definido, pues era entendido como trabajador y como negocio, “no como sujeto portador de cultura” [Bastide, 1969: 7]; quizás la diferencia a marcar sea ésta precisamente, que el estereotipo de indio comenzaba a definirse, mientras que el del negro ya existía.

Prueba de ello sea la manifiesta necesidad de Las Casas de tomar en sus manos la defensa del indio y excluir la del negro. Incluso, es sabido que él mismo tuvo varios esclavos negros a su servicio. Y a decir del Dr. Enzo Segre también pudo deberse al descubrimiento de una condición análoga entre indios e ibéricos consistente en ver en el indio a un símil de las culturas campesinas ibéricas, solo que carente del parámetro del evangelio. Pienso que tal "carencia" pudo entenderse como lo único que le diferenciaba del ibérico y su cultura, y que denotaba la existencia de comportamientos extraños pero que no maldad.

Por ello deduzco que los negros esclavos introducidos al continente americano "tuvieron que transformarse", que mimetizarse como negros indianizados, o indios negros, para poder adaptarse a un medio cultural y político que los dejó fuera del proceso constructor del estado-nación mexicano, es decir, hubo en ellos la necesidad de convertirse en sujetos de derecho. Su andar en estos menesteres ha sido, entonces, pasando por tres etapas: la de negros africanos a esclavos (Bantú, Zulu, etcétera); de negros esclavos a negros indianizados y, finalmente, de negros indianizados a negros indianizados blanqueados (afromestizos, afromexicanos o afrodescendientes). En este contexto ¿qué representan dichos sujetos para el estado-nación?

Me parece que puedo ofrecer dos respuestas. La primera de ellas alude, indiscutiblemente, al contexto histórico donde el negro aparece en este continente, el cual es visto por los grupos liberales promulgadores del incipiente nacionalismo independentista de los siglos XVIII y XIX, como opuesto a la actitud emanada de la ilustración mexicana, la que descubriera en lo indígena, y en especial, en el glorioso pasado Azteca, el brillo y la razón de ser de su nueva identidad, así como la justificación y la legitimación histórica para la nueva república mexicana, en tanto continuadora de una tradición cultural americana.

En consecuencia, los siglos de dominación colonial se consideraron como época del fanatismo religioso español, del despotismo, la ignorancia y la superstición, incluida la esclavitud. Por ello, reconocerla como un hecho real representaba mantener viva una seria amenaza de volver a ser sujetos de esclavitud, es decir, de regresar a los viejos vicios del pasado ibérico en América, por lo que se excluyó tal condición de nuestra historia pasada, convirtiendo al negro de un pincelazo en estigma del pasado.

Luego, la tendencia a exaltar lo indígena puro, no contaminado, y a sustituirlo por elementos occidentales y locales prístinos para legitimar un presente independiente, y para encontrar una identidad de lo propio no español, se profundizó después de la revolución de 1910 con el indigenismo, fomentado ahora directamente por el nuevo estado postrevolucionario, tanto en la academia, las prácticas políticas y administrativas, como en la vida cotidiana.

Esta utilización instrumentalista del pasado indígena representa el intento de crear un mito nacionalista y unificador que tiene como consecuencia la negación de la realidad histórica de tres siglos de dominación colonialista, constitutivos de la realidad social mexicana actual, así como la negación del alto grado de mestizaje ocurrido entre elementos culturales europeos, indígenas y los siempre negados de origen africano, todo lo cual conduce a soslayar la importancia de las condiciones de este mestizaje.

La segunda explicación se refiere a la existencia de un proceso de homologación cultural en el que no se reconoce la particularidad étnica americana ni africana. No se habla de nahuas o totonacos, sino de indios, que luego bajo la idea de una igualdad étnica-cultural, son presentados como iguales con los que comparte territorio e historia, los europeos. Estoy ingresando al terreno de los estereotipos. Así, a nuestros ojos, lo mexicano surge como una suerte de trampa ideológica.

Para Roger Bartra, la nación es el territorio (conceptual) más pisoteado e impenetrable. En él cohabitan fuerzas de índole cultural que establecen las fronteras entre el nosotros y el ustedes (los extraños); y hace notar que tales fuerzas (culturales) se mueven al compás de los vaivenes de la economía y la política. Para el autor, dentro de estas fuerzas culturales también se esconde el sistema de dominación y de legitimación de la injusticia, la desigualdad y la explotación [Bartra, 1987: 15] por lo que el carácter nacional mexicano es una construcción imaginaria creada por ciertos sectores de la intelectualidad; carácter que lleva implícito el objetivo de legitimar al estado-nación moderno.

Así, bajo su aguda mirada, nos propone entender a ese carácter nacional mexicano, o lo mexicano, como una expresión de la cultura política dominante, la cual se encuentra ceñida por el conjunto de redes imaginarias de poder que suelen ser consideradas como la expresión más elaborada de la cultura nacional. Bajo este mecanismo, el autor identifica la forma de producción de los sujetos de su propia cultura nacional, la cultura del estado-nación, sujetos que, a la vez, son considerados arquetipos de extensión universal, compuestos de estereotipos psicológicos y sociales, panoramas históricos, etcétera, al tiempo que tal subjetividad es convertida en "teatro".

En síntesis, lo mexicano deviene de una serie de estereotipos codificados que se reflejan en la sociedad como "el espejismo de una cultura popular de masas", y en este punto, el autor referido nos afirma "que es el abrevadero común en el que se sacia la sed de identidad, es el lugar de donde provienen los mitos que no solo le dan unidad a la nación, sino que la hacen diferente a cualquier otra" [Bartra, 1987: 17] es decir, que en ella tal sociedad, la sociedad nacionalista, encuentra su especificidad. Y tal especificidad no la ofrece el negro. Así, la utilización instrumental del indígena americano se convirtió en una parte de la base étnica sobre la cual se construyó el proyecto de estado nación mexicano, en la cual es

pensable que el negro haya quedado “atrapado” o asimilado dentro de ella, por lo que su particularidad cultural no es reconocida, además de que dentro la construcción del discurso nacionalista liberal, éstas son intuitas como en proceso de desaparición. Sin embargo, aún son perceptibles bajo otra mirada.

2. 3 El otro sincretizado

La mirada etnográfica actual a descubierto al negro como partícipe en cierta parte de nuestra cultura popular. Pero su “falta de visibilidad *a priori*” se debe en mucho a que también se ha sincretizado. El sincretismo es el proceso de formación de un nuevo sistema cultural a partir de dos sistemas culturales previos que se ponen en contacto a través de la interacción dialéctica de los elementos constitutivos de los dos sistemas originales, como las creencias, los ritos, mitos, las formas de organización, etcétera [Marzal, 1986: 30; Garma, *s/f* : 92]. El sincretismo es el resultado de una serie de procesos derivados de la reelaboración cultural a partir de la inserción de nuevos elementos culturales fomentado por el contacto interétnico dentro de un campo de significaciones ya aceptadas previamente. Se trata, pues, de un proceso no estático en el tiempo y en constante proceso de construcción.

La reelaboración cultural deriva del contacto interétnico, contempla la incorporación de ciertos elementos culturales nuevos dentro de una o ambas culturas puestas en contacto, donde toman otro significado al tiempo que producen una nueva significación en los símbolos ya integrados de esa cultura. A este macroproceso de reelaboración cultural que permite la coexistencia étnica la entiendo como sincretismo cultural.

Para el caso americano, el sincretismo cultural es un proceso que ya venía conformándose desde tiempos previos al contacto intercontinental. Los grupos amerindios sedentarios practicantes de la agricultura desarrollaron diversos procesos de contacto con los que se llegó a dar una muy importante difusión de cierto tipo de conocimientos tecnológicos y culturales. Tales procesos delimitaron el área cultural llamada por Kirchhoff Mesoamérica. Partamos, entonces, del supuesto de que nuestro país es el resultado de procesos sincréticos que han estado presentes desde el pasado hasta nuestros días, en función de constantes interacciones culturales.

Tales condiciones permitieron que la conquista europea pudiera introducir, en el mundo indígena y de forma exitosa, sus diferentes forma de dominio, sea político, económico y cultural. La centralización política y el dominio cultural facilitaron los trabajos de la evangelización, misma que representa el

desencadenamiento de nuevas formas y puntos de sincretismo en el tamiz del cambio religioso dentro del contexto de la dominación.

La evangelización católica, o conquista espiritual realizada en la Nueva España, tuvo entre otros objetivos la introducción de una cosmología cristiana que se concebía así misma como la única religión capaz de salvar al hombre. Para ella, el no creyente, el pagano, debía ser convertido al catolicismo, al tiempo que el encargado de realizar tal acción, el misionero, era propuesto como representante de un nuevo orden con respecto a las civilizaciones autóctonas, conversión que era vista como inevitable e inaplazable. Dicho cambio era representativo de la construcción de una nueva base social de legitimación de nuevas formas de dominio sobre los pueblos indígenas.

Esta pudo ser llevada a cabo dadas ciertas analogías relacionadas con los sacramentos del bautismo, la confesión y el matrimonio, con lo cual, ese proceso realmente significó un amalgamamiento cultural que dio paso a la cimentación de vías o canales culturales que, a lo largo de la historia, han permitido conformar una sociedad y cultura, que si bien ha conservado rasgos de las culturas indígenas, también ha permitido la incorporación de otros que no le eran propios.

La nueva condición de subalternidad a la cual quedaron relegadas las culturas indígenas americanas también representó una nueva forma de organización social y cultural del trabajo que, si bien impidió al indígena continuar con el desarrollo de su cultura, sí le permitió una suerte de reelaboración de la misma pero con influencia de la cultura dominante, proceso llamado *contraculturación*. Tal proceso nace dentro de otro llamado *aculturación* [Arámoni, 1990; Aguirre Beltrán, 1989] que, para el caso de la Nueva España, tuvo amplia realización entre indígenas, negros esclavos y europeos, hacia 1614.

Hablo en el sentido de haberse dado una continuidad del pensamiento nahuat en función de los elementos de larga duración, como los llama Braudel, donde a nivel del mito, la función, rasgos y cualidades de los dioses prehispánicos, fueron substituidos por los católicos, por lo que los primeros siguen desempeñando sus mismas funciones en la vida sociocultural, tanto como a nivel de condiciones simbólicas de la reproducción económica.

De ello podemos destacar, entonces, que un proceso contraculturativo puso en marcha otro donde aquellas concepciones precortesianas acerca de los principios que regían la vida, han permanecido fuertemente enraizados en el actual pensamiento indígena. Pienso que ello muestra la forma en la que se han refuncionalizado ciertos elementos centrales de la antigua cosmovisión, pero que ahora son planteados dentro de un nuevo contexto cultural.

Puedo decir, entonces, que el sincretismo representa a la vez, procesos de contactos culturales [Segre, 20: 1987a] así como el posible resultado de procesos de aculturación, deculturación y contraculturación¹³, resultantes de un régimen de relaciones de poder asimétricas, y que representan el amalgamamiento de ciertos rasgos culturales de larga duración que se constituyen en los núcleos sobre los cuales se organiza el sincretismo.

Tal afirmación nos obliga a reflexionar que no estamos hablando de procesos totales, ni mucho menos totalizantes. Se trata de la constitución de nuevos núcleos culturales que comparten características de los que les preceden. En el caso examinado se hace clara distinción en que la cultura indígena no fue totalmente europeizada, aunque tal cultura está presente en la primera, entendiendo al sincretismo como una síntesis cultural que necesariamente conlleva una deculturación con respecto a la cultura originaria. ¿Qué sucedía con las etnias de origen afro traídas a este continente, particularmente a la Nueva España, como mano de obra esclava a partir del siglo XVI?

Evidentemente se trata también de una situación de sincretismo en los términos que he expuesto ya, aunque vale comentar que el común denominador en este caso es el de culturas inmersas dentro de un fuerte y ancestral proceso de deculturación, aculturación y, en algunos momentos, de contraculturación, que no inicia al contacto con Europa, sino previamente a él y que dados los intensos procesos de contacto interétnico y de dominio articulados en diversas etapas y bajo diversas circunstancias, devinieron sincréticos; proceso que de cierta forma lo homologan con el caso del indígena americano.

Dicho proceso también surge dentro de un contexto de dominio y colonización sobre el africano, quien es visto como un objeto, como una mercancía de intercambio, trasladado de un continente a otro, provocándose su desarraigo territorial y cultural en su posterior establecimiento en varias regiones americanas, como la del altiplano mexicano, las costas del pacífico o el golfo, donde fueron asignados a trabajos clasificados en al menos cinco grandes campos laborales (lo no que no les impidió ocuparse de algunos otros, obviamente) entre ellos: los trapiches (para extracción de azúcar, principalmente), tabaco, café, ganadería y la minería, principalmente; trabajos que no realizó en función de su particularidad

¹³ Por aculturación entiendo al proceso de tránsito de una cultura origen hacia una destino-dominante, teniendo como condicional el contacto cultural, así como la existencia de una relación asimétrica de poderes. Este concepto se comenzó a utilizar hacia los años 30's, en un contexto que le veía como un acontecimiento aislado en cuanto proceso. No confundirlo con el de transculturación, que es la idea contraria, y que fuera propuesta por Fernando Ortíz para definir una relación de recíproca influencia cultural mediada por el tipo de contacto ya referido. De igual forma existe también el concepto de inculturación, mismo que hace referencia a la transmisión cultural a nivel generacional, esto es, de una generación vieja a una joven. Por deculturación entiendo el proceso de destrucción de las estructuras socio-culturales de un grupo étnico, como la religión, la mitología, etc. Dicho proceso es la consecuencia de uno de transetnización, consistente en el abandono de una cultura y la adopción de otra, mediado por el de destrucción citada. Por contraculturación se entenderá en este trabajo, el resultado del contacto entre dos culturas, donde una

cultural, puesto que se buscaba no generar cohesión social, o actividades de solidaridad que devinieran en grandes revueltas o fugas, aunque, sin embargo, estas sucedieron solo que no al grado que se temía.

El negro fue establecido en sociedades predominantemente blancas o mestizas (de español e indígena, mayoritariamente) donde su cultura particular no fue, primero, reconocida y, segundo, reproducida totalmente, sino solo una pequeña parte de ella, pues, según el autor cubano Manuel Moreno Fraginals, no existió la necesidad de deculturar totalmente, sino de mantener solo aquellos rasgos o valores culturales que no obstaculizaran el proceso de producción esclavista. Así, entiende al proceso de deculturación como un recurso tecnológico aplicado a la optimización del trabajo, por lo que se llegó, incluso, a dar una suerte de protección y estímulo al desarrollo contracultural de ciertos valores culturales como estrategia de reforzamiento de la estructura de producción esclava [Fraginals, *s/f*: 14].

Ello me lleva a pensar que los asentamientos esclavistas poseían a la vez, sujetos pertenecientes a diversas etnias, por lo que también me es pensable, entonces, que hayan confluído en un mismo espacio geográfico y de producción, diversos bagajes culturales así como diversas formas de manifestación, sea lingüística, religiosa, etc., e incluso, diversos sentimientos de hostilidad o rechazo mutuo, por lo que gran parte de sus culturas originarias se perdieron, mientras que otra parte muy mínima, que poco pudo reproducirse, lentamente se fue transformando.

Pero en el caso de la Nueva España, hoy México, las condiciones en que vivieron los grupos de esclavos negros fue un tanto diferente con respecto a los del resto del continente, puesto que aquí tuvieron que asimilarse a las culturas indígenas con las que convivieron, así como convertirse al catolicismo, en una suerte de "mimetismo étnico" que les facilitase sobrevivir, por lo que las prácticas religiosas africanas tuvieron la tendencia a transformarse en prácticas de tipo mágico-advinatorio, con características sanatorias o de curandería, un tanto similares a las indígenas.

El escenario era, de cierta forma, el ideal para ello, pues, recordemos que Mesoamérica representaba un espacio de convergencia cultural en el que convivían diversas tradiciones religiosas, por lo que esto no era práctica inusual y, como también se explicó, representaba la existencia de un constante proceso de reelaboración y redefinición de la identidad cultural.

Otro factor que influyó en dicho proceso fue la conceptualización que se tenía del negro, al considerársele propiedad, situación que le despojaba de su condición humana, por lo que la conversión católica, en tanto la "religión oficial de los colonialistas", al negro le significaba el medio a través del cual podía, no solo adquirir nuevamente su condición humana, sino integrarse a la sociedad colonial, pues la

domina a la otra, ésta sufre un proceso de deculturación, al tiempo que acepta los valores culturales de la primera, es

iglesia católica representaba status, por lo que ostentar el catolicismo como religión le proveía de ciertos beneficios sociales pero, principalmente, le asignaba personalidad jurídica como ciudadano con derechos, especialmente luego de abolida la esclavitud [Lampe, en Quezada, 2002: 138].

Pero ¿este proceso representó un rompimiento con sus tradiciones culturales anteriores, o una redefinición de su propia identidad cultural? En principio, es pensable uno de rompimiento total, pero para Bastide o Friginals, por ejemplo, un proceso contraculturalivo, en tanto proceso que desarrollara el reconocimiento y el orgullo de la identidad cultural africana era, de alguna manera, necesario para mantener un nivel óptimo de producción. Pero también dejan entrever que este tuvo connotaciones de espontaneidad, primero, por un desinterés del blanco por las condiciones religiosas del negro, condiciones que fueron dejadas en manos de la iglesia quien, a su vez, nunca tuvo el número suficiente de sacerdotes para realizar una evangelización profunda y, segundo, por la lucha del negro a ser totalmente sometido, deculturado, deviniendo en cimarronaje (huída) o en la revuelta armada, aspectos donde considero que gran parte de su cultura se perdió, otra fue transformada, y la menos, conservada.

Otro factor que influyó tremendamente en el proceso deculturativo fue el de la edad y el sexo. Se ha establecido como edad promedio de los africanos traídos a América la oscilante entre los 15-20 años. Ello supone que la edad representó un factor determinante en la producción, puesto que el trabajo asignado al negro fue, en la mayoría de los casos, el más duro, lo que exigía gente fuerte, sana y joven, condiciones, todas ellas, que aseguraban no solo el rendimiento, sino también su durabilidad como gentes productivas, al tiempo que representaban la seguridad en la inversión hecha por los amos, situación que era totalmente contraria a la del viejo, quien representaba pocas facilidades de adaptación al trabajo y clima, menos esperanza de vida, así como baja productividad; misma condición que también alcanzaba a las mujeres, puesto que su convivencia con los hombres implicaba el establecimiento de la institución familiar, pero su alto índice de mortandad en los partos no garantizaba invertir en ellas¹⁴. La ecuación era, indiscutiblemente, a mayor tiempo de vida, y menor índice de mortandad, mayor rentabilidad.

Tampoco era incluida la mano de obra infantil, pues su introducción intensa solo se dio en la última etapa de la trata, al entrar esta en franco proceso de abolición en todo el resto de América, significando un aniquilamiento económico para el amo, quien propició la introducción de mano de obra esclava negra infantil para evitar perjuicios a las plantaciones de café y tabaco, principalmente.

decir, de la dominante. Basado en Segre, Op. Cit, 20: 1987a.

¹⁴ Consúltese, por ejemplo, la Sección Contaduría, Documentos: Papeles pertenecientes al asiento de negros 1541-1734, Legajos: 257 - 268, del AGI de Sevilla, España, donde se da amplia la información acerca de la cantidad de negros introducidos a América y la Nueva España en función al género, correspondiendo el 75% de varones contra el 25% restante a mujeres.

A nivel cultural, el infante puede verse como depositario cultural, sin embargo, dado que las culturas negras en su gran mayoría, eran de tradición oral, esto es, que practicaban la inculturación a través de la palabra, la palabra era depositada en el viejo para transmitirla a las generaciones jóvenes, pero el niño es, a final de cuentas, un sujeto maleable, quien dentro del contexto deculturativo como el citado, pronto pudo haberse olvidado de su cultura y asumir una nueva, truncándose así la reproducción de ésta, por lo que en este contexto, no lo considero como agente transmisor de su propia cultura, sino como el punto donde esta vio su fin. Considero, entonces, que en el caso mexicano, los aportes culturales africanos son resultado de un profundo y complejo proceso de transculturación-deculturación, devenidos en uno contraculturalivo y otro sincrético.

A MODO DE CONCLUSIÓN O ¿POR QUÉ, ENTONCES, “DESAPARECEN” LOS NEGROS DE LA HISTORIA Y LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA?

En primer lugar por cuestiones del estigma de la esclavitud y la cuestión jurídica y, segundo, por la forma en la que hace su aparición en la antropología la cuestión de la tercera raíz. Partamos de afirmar que el negro no es representante de la nueva identidad mexicana creada a partir de la revuelta independentista del siglo XIX. Recordemos por principio que, si bien el negro llega a América con el conquistador español, no llega a dominar.

Luego, su inserción en la sociedad colonial, y más tarde en la naciente sociedad mestiza mexicana, se facilita gracias a que el resultado de la mezcla entre indígena y español, el mestizo, no podía ya ser conceptualizado ni como indio ni como peninsular, situación análoga en el negro, quien para ese entonces ya no era africano sino afroamericano, es decir, una mezcla biológica y cultural que, en el fondo, también poseía algo de americano que le anclaba más a este continente y, a la vez, le distanciaba del de origen. Ahora bien, el no ser reconocidos jurídicamente como sujetos de derecho les impidió entenderse como una etnia aparte de indígenas y españoles, por lo que la situación de mestizaje sufrido les llevó también a incorporarse al gran conglomerado de los habitantes del México que en ese momento estaba surgiendo, puesto que el mestizaje, en su sentido ideológico, representó la condición de homologación cultural a la cultura del nuevo estado nación mexicano, que significó la desaparición de su particularidad étnica antes referida definiendo así su fácil asimilación al estado nación mexicano.

En cuanto al aspecto jurídico, evidentemente el vacío existente en esta materia representó la condición de “debilidad” que facilitó su esclavitud, pues a lo largo de su historia esta condición poco a poco ha sido borrada. Eurípides consideraba la esclavitud como algo positivo. Aristóteles, abalado más tarde por San Agustín, concebía la esclavitud como “servidumbre natural” que se sustentaba en la afirmación de que existían diferencias entre hombres en cuanto al uso de la razón. Y su clasificación va a permanecer prácticamente intacta en América, y la jurisprudencia de finales del medioevo europeo haría cumplir a cabalidad la sentencia aristotélica. Recordemos que desde la Roma Antigua, las leyes condenaron a perpetuidad al esclavo a la sujeción de alguien, estableciendo las bases para el desarrollo de la esclavitud en el Mediterráneo. La Edad Media europea, por lo menos teóricamente, no tuvo esclavos, pero sí siervos. Las diferencias entre unos y otros consistían en que el siervo era dueño de su vida, mientras que los esclavos africanos en América no. Vendrían luego economistas y juristas a lanzar hipótesis de trabajo para tratar de comprender el fenómeno. Como ya lo mencionamos, Carlos Marx planteó la aparición de éste

modo de producción como resultante de fuerzas antagónicas consistentes en la posesión de la tierra y el obligar a otros a trabajarla, definiendo a una parte de la sociedad como mera condición inorgánica y natural de la reproducción de aquella. Así, el esclavo no representaba ninguna relación con las condiciones objetivas de trabajo, sino que era el trabajo mismo.

Para la Iglesia católica la esclavitud era en todo sentido reprochable, pero la esclavitud de los africanos podía justificarse sólo por la propagación simultánea de la religión misma. Así llegamos a ver como la atención jurídica se centra en el indio. El caso referido en su momento acerca de Fray Bartolomé de Las Casas es más que elocuente, pues en el fondo de su defensa a los indios ve como algo viable la esclavitud de los negros. Incluso, se le ha acusado el haber promovido de manera directa la trata de esclavos africanos al haber solicitado a los reyes de castilla que se importasen doce esclavos negros por cada colono peninsular (Manix y Cowley, 1970: 16).***

Ahora bien, pese a que el período de la esclavitud es algo que tiene suma importancia para la historia de la humanidad, y en especial para los continentes que se vieron implicados, casi todos los investigadores concluyen que los estudios sobre el negro, el africanismo o la esclavitud negra no han sido sistemáticos, si bien es cierto que en los últimos años ha surgido un gran interés por el tema y se han adelantado trabajos con un mayor rigor científico y con nuevos enfoques metodológicos.

En América, las manifestaciones culturales africanas fueron reinterpretadas al amparo del encuentro. Las prácticas simbólicas de los sometidos tuvieron una connotación de ilegalidad o de diabólicas, así como propiciatorias del mal del europeo. América pronto se convirtió en el crisol de un sinnúmero de prácticas religiosas y simbólicas, donde el aporte europeo, si bien fue importante, no fue el único, pues a su lado han sobrevivido, permanecido y mantenido, algunas manifestaciones culturales africanas bajo diversas formas, sea de la religión cristiana o la "ideología occidental".

Pero en la antropología mexicana vemos que ha aparecido y desaparecido el paradigma de estudio de la presencia africana en nuestro país como una constante. En ejemplo de ello lo representa el hecho de existir un número importante de especialistas en el estudio del tema, de los cuales solo una cantidad muy reducida lo es de forma definitiva, ya que el común de estos lo son de manera circunstancial, imponiendo con ello, fuerzas muy dispares con, por ejemplo, los estudios indigenistas, que colman al tope los estudios sociológicos de este país, y frente a los cuales, los estudios en materia de negros pasan desapercibidos.

Y es que un diagnóstico rápido de la situación que priva en la investigación especializada de nuestro país constata que los estudios sobre la esclavitud negra inician con mucho retraso en relación al

resto de América o los E. U. El mismo Gonzalo Aguirre Beltrán, considerado pionero en este tipo de estudios en México, señalaba a partir de la aparición de su estudio *La Población Negra en México* en 1946, como los estudios sobre Cuba o Brasil, realizados hacia finales del siglo antepasado y principios del pasado, ofrecían un tratamiento del negro africano para resaltar su importancia dentro del desarrollo del capitalismo; mientras que en los países restantes, la atención se ponía en las regiones costeras, en las plantaciones de frutos o materias primas tropicales, donde se identificaba la existencia de lo que llamó *una composición étnica dicotómica de [la] población*, situación contraria a la que se presentaba en las que llama *regiones de la sierra y las planaltas*, donde solo era reconocida la población indígena y mestiza, como representantes de la población nacional, siendo parte del caso nuestro país, situación que, según este investigador, tuvo impulso en el indigenismo surgido luego del movimiento revolucionario de 1910, el que se entendía como un movimiento de reivindicación de los derechos del campesino, que en su gran mayoría era indígena.

En tiempos más recientes, de los años 80's a la fecha, se reconoce la figura de la Dra. Luz Ma. Martínez Montiel realizando un cúmulo importantes de estudios de carácter etnohistórico que han enfatizado en la necesidad de hacer del negro, y sus aportes culturales, parte de nuestra realidad actual, contemporánea, reconociéndole no solo como sujeto histórico, sino como sujeto social, político y cultural contemporáneo.

Su propuesta se ubica en el punto de rechazar lo mexicano como producto de la fusión de dos culturas, la europea y la americana, ya que ello demuestra la existencia de una visión parcializada sobre el desarrollo e influencias recibidas en este proceso, en el que solamente se reconoce la fusión cultural entre indígenas americanos, y europeos negando, al mismo tiempo, la repercusión biológica y social que en nuestra cultura popular actual generó la emigración forzada del negro esclavo.

Ello me lleva a concluir, entonces, que la antropología mexicana no se ha permitido así misma hacer una revisión de los distintos referentes epistémicos en torno a este paradigma, cuando más, éstos referentes han sido prestados o tomados simple y llanamente de los estudios llevados a cabo con la población indígena¹⁵. Desde Gonzalo Aguirre Beltrán no ha habido un intento por pensar en los referentes conceptuales con que se ha investigado dicha población. El asunto de las formas de teorizar sobre los esclavos africanos se encuentra lejos de empezar a ser tema de trabajo en la agenda de los expertos mexicanos, así, en la literatura antropológica especializada, la diversidad de criterios que han manejado los investigadores para delimitar su objeto de estudio subraya otro problema metodológico: la falta de

consenso sobre aquellas categorías sociológicas que facilitaran el análisis, por lo que sigue siendo necesaria la existencia de un debate acerca de ¿cómo estudiar a un grupo étnico que perdió su especificidad cultural, como los negros traídos a nuestro país en la época colonial?

¹⁵ Ver Ramírez Vidal, Luis *Presencia de Origen Africano en la Alimentación de la Costa Chica de Guerrero*. Tesis de maestría. UAM-I, Julio, 2004. Mecanoescrito.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

- 1995 (a) Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro. U. V./INI/Gobierno del Edo. de Veracruz/FCE. Colección Obra Antropológica VII. Primera Reimpresión. (Primera edición, 1958).
- 1989 (b) La población negra en México. U. V./INI/Gobierno del Edo. de Veracruz/FCE. Colección Obra Antropológica II. Tercera Edición. (Primera edición, Fuente Cultural, 1946).
- 1994 (c) El negro esclavo en la Nueva España. U. V./INI/Gobierno del Edo. de Veracruz/CIESAS/FCE. Colección Obra Antropológica XVI. Primera Edición.

Amóz, Jorge

- 1999 Los Toros de Petate: una tradición de origen africano traído por esclavos Bantú en el siglo XVII. Tesis de Licenciatura en Historia. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- 2001 ¡Ave María, que he llegado! División y casta en el Huetámo colonial en Zárate Hernández La Tierra Caliente de Michoacán. Ediciones del Gobierno del estado. Pp. 88-116.

Añorve Zapata, Eduardo

- 1988 (a) Cuaji. Monografía. Ed. Artesa - H. Ayto. de Cuajinicuilapa, Gro., Oaxaca, México.
- 1999 (b) "Encuentro de pueblos negros o soy negro chiriquiciando" en El Sur, 17 de marzo.

Aramoni, Ma. Elena

- 1990 Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena. D. G. P. del CONACULTA. México.

Aubry, Andrés

- 1999 (a) "La larga historia de la Iglesia de San Nicolás". Publicado en el Periódico Tiempo, edición del 11 de septiembre. San Cristóbal de las Casas, Chis.
- 2000 (b) "El templo de San Nicolás de los Morenos. Un espacio de liberación para los negros de Ciudad Real". Ponencia presentada en el VIII Encuentro Nacional de Afromexicanistas, del 15 al 18 de agosto, en San Cristóbal de las Casas, Chis.

Bartra, Roger

- 1987 (a) La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano. Enlace-Grijalbo, México.
- 1987 (b) "Prólogo" en Segre, Enzo Las máscaras de la sagrado. Ensayos italo-mexicanos sobre el sincretismo náhuat-católico de la sierra Norte de Puebla. INAH, México.

Bastide, Roger

- 1969 (a) Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo. Alianza Editores. España.
- 1982 (b) "Los cultos afroamericanos" en Movimientos religiosos derivados de la aculturación. Editorial Siglo XXI, Colección Historia de las Religiones. Siglo XXI, Vol. 12, México.

- Bonfiglioli, Carlo
1998 Hacia una tipología de las danzas tradicionales mexicanas. UAM-I. Serie Disertaciones 1.
- Bonfil, Guillermo
1988 "Historias que no son historias" en Pereyra, Carlos (et. al) Historia ¿para qué? Siglo XXI, México.
- Brand, Donald
1960 Coalcomán and Motines del Oro. The Hague. Martinus Nijhoff.
- Brading, David. A
1995 Mineros y comerciantes en el México borbónico. 1763-1810. FCE.
- Carracedo Navarro, David
2000 Del huapango arribeño, te cuento risueño. INAH/CONACULTA.
- Casas, Bartolomé de las
1995 Historia de las Indias. FCE. Colección Biblioteca Americana. 4ta reimpresión. 3 Vols.
- Castellanos, Margarito Crispín
1989 La Costa Chica de Guerrero durante la colonia. Tesis de licenciatura en Humanidades (especialidad en Historia). Uam-I. México.
- Castillo Mattasoglio, Carlos
1993 Bartolomé de las Casas: libertad e conversione a confronto in Religioni e Societá. Rivista de Scienze Sociali della Religione. Numero 15, anno VIII, gennaio-aprile,. 6-37.
- Colli Colli, Mario Baltazar
1992 La presencia negra en Quintana Roo. Periodo de 1800-1820 en Memorias del IV Encuentro Nacional de Afromexicanistas, 1994. DGCP-CONACULTA. Mecanoescrito. 223-233.
- Chamorro, Arturo
1984 (a) Los instrumentos de percusión en México. Colmich/Conacyt.
1993 (b) "El papel de los griots como cantores-historiantes y mediadores sociales" en Relaciones. Estudios de Historia y sociedad. Zamora, El Colegio de Michoacán. Vol. XIV, n. 53. 219-239.
1994 (c) "Aspectos etnomusicológicos de la presencia africana en la Tierra Caliente de Michoacán" en Memorias del IV Encuentro Nacional de Afromexicanistas. Veracruz, DGCP-CONACULTA. 234-239.
1994 (d) "La herencia cultural africana en la música tradicional de las costas y las tierras calientes". XIV Coloquio de Antropología e Historia Regionales. Zamora/Colmich.
1997 (e) "El fenómeno de la rítmica combinada en grupos de tambores y ensambles de cuerdas rasgueadas en la tradición del son" en Chávez Carbajal, Guadalupe (coord.) El rostro colectivo de la nación mexicana. Memorias del V Encuentro Nacional de Afromexicanistas. UMICH. 253-271.
2000 (F) "Noticias y reflexiones sobre los mariachis jaliscienses" en Diario de campo. Suplemento 11, octubre. INAH. 22-24.

- Chávez Carbajal, Ma, Guadalupe
1994 Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán. 1600-1650. IIH-UMICH.
- Chege Githiora, John
1994 "Africanidad e Identidad afromexicana" en Memorias del IV Encuentro Nacional de Afromexicanistas. Veracruz. DGCP-CONACULTA.
- Del Moral, Paulina.
1999 Tribus olvidadas de Coahuila. ICOCULT – CONACULTA.
- Delgado Calderón, Alfredo
1998 (a) Geografía histórica del sotavento veracruzano. (Versión preliminar de próxima edición por la DGCP-CONACULTA). Mecanoescrito.
1998 (b) La tercera raíz de Acayucan. DGCP-CONACULTA. (Versión preliminar de próxima edición por la DGCP-CONACULTA). Mecanoescrito.
- Dockés, Pierre
1982 Medieval slavery and liberation. Chicago. (Trad. de Arthur Goldhammer).
- Duverger, Christian
1993 La flor letal. Economía del sacrificio azteca. FCE. Primera reimpresión, México, 1993. [Traducción de Juan José Utrilla].
- Engels, Frederick
1986(a) Introducción a la dialéctica de la naturaleza/El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. Ediciones Quinto Sol. Colección Cuadernos de marxismo 2, México. Segunda edición.
1989(b) El origen de la familia, la propiedad privada y el estado. Editorial Patria. México.
- Fernández Repeto, Francisco y Negroe Sierra, Genny
1992 Los negros y sus mezclas en la Mérida colonial. Mecanoescrito. DGCP-CONACULTA.
- Gallardo, Ciro César
1958 Zihuatanejo y la región. México. Editorial del magisterio.
- García Martínez, Bernardo
1991 (a) Los pueblos de indios y las comunidades. Colmex.
1997 (b) Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700. Colmex
1997 (c) "Consideraciones orográficas" en Historia general de México. Tomo I, Colmex
- García Martínez, Carlos
1992 "La negritud en Querétaro" en Revista El Xitá, n. 1, abril. U.R.-Querétaro de Culturas Populares-CONACULTA.
- Garma Navaro, Carlos

- s/f (a) "Evangelización y sincretismo: la cruz católica y la predica protestante" en *Alteridades. Anuario de Antropología*. UAM-I, México.
- 1997(b) "Perspectivas en la investigación de la religión" en *Revista Nueva Antropología*, Vol. XV, n. 51, febrero. 105-117
- Gerhard, Peter
1991 La frontera sureste de la Nueva España. UNAM, México.
- Guzmán Pérez, Moisés
1997 Los Durán. Una familia de arquitectos mulatos de Valladolid. Siglos XVII – XVIII en Chávez, Ma. Guadalupe (Coord.) *El rostro colectivo de la nación mexicana*. Quinto Encuentro Nacional de Afromexicanistas. UMICH, 1995.
- Habermas, Jürgen
1980 "La ciencia y la tecnología como ideología" en Barry Barnes (ed) *Estudios de Sociología de la Ciencia*. Alianza, Universidad 261, Madrid.
- Ianni, Octavio
s/f "Organización social y alienación" en *Fraginals, Manuel (Relator) África en América Latina*. FCE-UNESCO. México.
- Jarquín Javier, Benigno
1998 "Danza de los Negritos" en *Educación Bilingüe y Procesos de Inculcación en el Municipio de Mecatlán, Veracruz*. (Apéndice II). Tesis de Licenciatura en Antropología Social. UAM-I.
- Lampe, Armando
2001 "Repensar el sincretismo en el estudio de la religión popular en el Caribe" en Quezada, Noemí (Ed) *Religiosidad popular. México/Cuba*. IIA-UNAM, México. En prensa.
- López López, Lorena
2000 "Ik' Al: Dios y Esclavo". Ponencia presentada en el VIII Encuentro Nacional de Afromexicanistas, celebrado del 15 al 18 de agosto, en San Cristóbal de las Casas, Chis.
- Manzano Añorve, Ma. de los Ángeles
1991 Cuajinicuilapa, Guerrero: Historia oral. 1900 – 1940. Editorial Artesa, Oaxaca, México.
- Martínez Montiel, Luz Ma.
1992 (a) "La cultura africana: tercera raíz" en Bonfil Batalla, Guillermo (Comp.) *México: simbiosis de culturas*. F. C. E. México.
1994 (b) "Esclavitud y sociedad" en *Memorias del IV Encuentro Nacional de Afromexicanistas*. Veracruz. DGCP-CONACULTA.
1997 (c) *Presencia africana en México*. Colección Claves de América Latina/Nuestra Tercera Raíz/CONACULTA.
1997 (d) "La Costa Chica y la Tercera Raíz" en *Pacífico Sur ¿Una región cultural? Coordinación Nacional de Descentralización/Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur/CONACULTA*. México. 8-12.

1998 (e) "Algunos aspectos metodológicos del estudio de la población de ascendencia africana en México" en Revista Del Caribe. N. 20, La Habana, Cuba.

Martino, Ernesto de

1956 Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo. Eunidi, Italia.

Marx, Karl

1981(a) El capital. Editores Mexicanos Unidos, colección Ciencias Sociales, México.

1984(b) Contribución a la crítica de la economía política. Ediciones Quinto Sol, México.

Marzal, Manuel

1986 "Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano" en Cristianismo y sociedad, n. 8, México.

Mbaye Gueye

1981 La traite negreire du XV au XIX siècle. París, UNESCO.

Meillassoux, Claude

1990 Antropología de la esclavitud. El vientre de hierro y dinero. Editorial Siglo XXI, México.

Moedano, Gabriel

1980 (a) "El estudio de las tradiciones orales y musicales de los afroestizos de México" en Revista Antrhopología e Historia. Vol. 31.

1980 (b) "Notas etnohistóricas sobre la población negra de la Costa Chica" en Arqueología y Etnohistoria del estado de Guerrero.

1996 (c) Soy el negro de la costa... INAH-CONACULTA.

1997 (d) "Los afroestizos y su contribución a la identidad cultural del Pacífico Sur: El caso de la tradición oral en la Costa Chica" en Pacífico Sur ¿Una región cultural? Coordinación Nacional de Descentralización/Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur/CONACULTA. México.

Moreno Friginals, Manuel (Relator)

s/f África en América Latina. FCE, México.

Nettel, Margaritha

1990 Colonización y poblamiento del obispado de Michoacán. IMC, México.

Noyola, Inocencio

1994 "Piel canela en el desierto argentífero. Fuentes para el estudio de la población mulata en Charcas. 1650-1820". En Memorias del IV Encuentro Nacional de Afromexicanistas. Veracruz. DGCP-CONACULTA.

Ochoa Campos, Moisés

1987 La chilena guerrerense. Serie Fuentes n. 2. Instituto Guerrerense de la Cultura.

Ochoa, Álvaro

- 1997 (a) Afrodescendientes. Sobre piel canela. Gobierno del Estado de Michoacán/COLMICH. México.
- 2000 (b) Mitote, fandango y mariacheros. COLMICH. Segunda reedición. (Primera Edición, 1994).
- Pavia Guzmán, Edgar
1985 Provincias guerrerenses en la costa del mar del sur. Edición particular, Chilpancingo, Gro.
- Phillips, Jr; Willian D.
1985 La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio transatlántico. Siglo XXI, España. (Trad. de Elena Pérez Ruiz de Velasco).
- Quezada, Noemí
2000 "Introducción" en Religiosidad popular. México/Cuba. IIA-UNAM. En prensa.
- Ramírez Vidal, Luis Alfonso
2004 Presencia de Origen Africano en la Alimentación de la Costa Chica de Guerrero. Tesis de maestría en Ciencias Antropológicas. UAM-I. Mecanoescrito.
- Redondo, Brígido
1997 "Negritud en Campeche: De la conquista a nuestros días" en Martínez Montiel, Luz Ma. (Coord.) Presencia africana en México. DGCP-CONACULTA.
- Rozart, Guy
1992 Indios imaginarios e indios reales en la conquista de México. Editorial Tava, México.
- Santana Cardoso, Ciro F.
1986(a) "Sobre los modos de producción coloniales de América" en Modos de producción en América Latina, Editorial Siglo XXI, Cuadernos de pasado y presente n. 40, México. 135-159.
1986(b) "El modo de producción esclavista colonial en América" en Modos de producción en América Latina, Editorial Siglo XXI, Cuadernos de pasado y presente n. 40, México. 193-242.
- Santiago Silva, Angélica
1992 Historia oral de El Coyolillo, comunidad afroestiza del centro de Veracruz. U. R. Xalapa de Culturas Populares-CONACULTA, México. Mecanoescrito.
- Segre, Enzo
1987 (a) Las máscaras de la sagrado. Ensayos ítalo-mexicanos sobre el sincretismo náhuat-católico de la sierra Norte de Puebla. INAH, México.
1990 (b) Metamorfosis de lo sagrado y lo profano. Narrativa Náhuatl de la Sierra Norte de Puebla. INAH, Colección Divulgación.
1996 (c) "Enfoques Etnohistóricos en la aculturación y sincretismo en las sociedades indígenas" en Revista Iztapalapa, año 16, n.39, enero-junio.
2002 (d) "Cristo no solo se ha parado en Éboli. Aspectos de la cuestión Estado-Nación: México e Italia a confrontación". Sesión conclusiva de la IX Summer School Sul Religioso. San Geminiano, Italia, del 24 al 31 de agosto. (Trad. de Antrop. Benigno Jarquín. Posgrado en Ciencias Antropológicas. UAM-I).

Solís Tellez, Judith

1999 Identidad y cultura en San Nicolás, población afroestiza de la Costa Chica de Guerrero. Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas. Uam-I.

Soriano, Silvia

1994 (a) "El censo de fray Polanco y la población negra y mulata. 1778" en *Anuario 1993* del Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno de Chiapas, Ocozocoautla de Espinosa, Chis, 1994.

2000 (b) "Censos coloniales en el siglo XVII, de la provincia de Chiapas". Ponencia presentada en el VIII Encuentro Nacional de Afromexicanistas, del 15 al 18 de agosto, en San Cristóbal de las Casas, Chis.

Valencia y Flores

1987 "El análisis político regional: consideraciones en torno a la construcción de un objeto de estudio" en *Revista mexicana de sociología*. UNAM, enero-marzo.

Van Young

1991 "Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas" en *Región e historia en México. (1700-1850)*. Pedro Pérez Herrero (comp.). Instituto Mora-UAM, 1991.

Vélez Encarnación, Efraín y Vélez Calvo, Raúl

1992 El baile y la danza en Guerrero. Instituto Guerrerense de la Cultura. Segunda reedición.

Viqueira, Juan Pedro

1995 "Chiapas y sus regiones" en *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz. UNAM/CIESAS/CEMC/U de G.

Winfield, Fernando

1974 (a) "Comercio de esclavos en Xalapa durante el siglo XVIII" en *Actas del XLI Congreso Internacional de americanistas*, México, Tomo II.

1984 (b) "Población rural en Córdoba, 1788" en *Revista La palabra y el hombre*, n. 50, abril-junio.

1984 (c) "La sublevación de esclavos en Córdoba en 1735" en *Revista La palabra y el hombre*, n. 50, abril-junio de 1984.

1993 (d) "Retrospectiva histórica de los negros en Veracruz" en *Revista Del Caribe, México-Cuba*, n. 20.