



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGIA SOCIAL

UNIDAD REGIONAL GOLFO

**Perspectivas Raciales desde los Relatos
Folklóricos e Históricos
en la Laguna de Tamiahua y
Sierra de Otontepec**

TESIS

*QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL*

PRESENTA

Alfredo Martínez Maranto

DIRECTOR DE TESIS:

DR. Witold Jacorzynski

Xalapa- Enríquez, Veracruz, febrero de 2011.

Para Eréndira y Daniel

Índice

Agradecimientos, 6

Introducción, 8

CAPÍTULO I

Marco Teórico: la perspectiva racial y racista en la historia y el folklore

I.1. Raza y racismo: estado del arte, 21

I.2. La perspectiva racial y racista, 41

I.3. Folklore e historia como dos tipos de juegos de lenguaje 47

I.4. Las reglas de la historia y del folklore, 52

I.5. La historia en el folklore y el folklore en la historia, 61

I. 6. De la estructura social a la ideología de la sociedad racial, 66

CAPÍTULO II

Espacios de relaciones raciales en la Laguna de Tamiahua y la Sierra de Otontepec

II.1. Territorio y paisaje, 73

II.1.1. La Huasteca como región, 73

II.1.2. La zona de laguna de Tamiahua, 76

II.1.2.1. La comunidad de La Reforma, 81

II.1.2.2. El ejido Tierra y Libertad, 83

II.1.2.3. La comunidad de Saladero, 87

II.1.3. De la llanura a la sierra de Otontepec, 91

II.1.3.1. El pueblo de Tamalín, 92

II.2. Panorama de la unidad y diversidad lingüístico-cultural, 95

CAPÍTULO III

“Raza” y mestizaje en las danzas de Negritos y la Malinche

III.1. La Danza de la Malinche en Saladero y La Reforma, 99

- III.1.1. El ambiente festivo y la organización, 100
- III.1.2. Los personajes, 104
- III.1.3. Presentación de la danza, 107
- III.2. La danza de los negritos de Tierra y Libertad, 119
 - III.2.1. El ambiente festivo y la organización, 120
 - III.2.2. Los personajes, 123
 - III.2.3. Presentación de la danza, 124
- III.3. La danza de negritos del torito en Tamalín, 133
 - III.3.1. El ambiente festivo y la organización, 131
 - III.3.2. Los personajes, 133
 - III.3.3. Presentación de la danza, 135
- III.4. La Danza de negritos de candil en Tamalín, 145
 - III. 4.1. El ambiente festivo y la organización, 146
 - III.4.2. Los personajes, 147
 - III.4.3. Presentación de la danza, 149
 - III. 5. Esquemas de las danzas, 176

CAPÍTULO IV

Perspectivas raciales en los relatos históricos de México y la Huasteca Veracruzana

- IV.1. Perspectiva racial en tiempos del descubrimiento y la Conquista, 181
 - IV.1.1. Los “indios” del Nuevo Mundo, 181
 - IV.1.2 La visión de los indios nahuas acerca de los blancos y negros 183
 - IV.1.3. La Malinche: símbolo de mestizaje y traición, 189
 - IV.1.4. Las secuelas de la Conquista, 192
 - IV.1.5. La justificación de la Conquista, 194
 - IV.1.6. La esclavitud indígena, 197
 - IV.1.7. Los “conquistadores” africanos, 198
- IV.2. Perspectiva racial en la etapa de la Colonia, 200
 - IV.2.1. Notas demográficas, 200
 - IV.2.2. La entrada de africanos a la Huasteca, 211

- IV.2.3. La sociedad colonial de castas y el mestizaje. 212
- IV.2.4. Las rebeliones 219
- IV.2.5. La economía colonial en la Huasteca, 220
- IV.2.6. Los conflictos inter-castas en la zona de la Laguna de Tamiahua 222
- IV.3. La danza-teatro durante la época colonial, 227
 - IV.3.1. Algunos antecedentes, 227
 - IV.3.2. Las danzas de conquista, 229
 - IV.3.3. Presencia africana en los bailes y la música, 243

CAPÍTULO V

Análisis y conclusiones acerca de los relatos folklóricos e históricos

- V.1. Las semejanzas entre las danzas, 246
- V.2. Las danzas y sus diferencias, 254
- V.3. Consideraciones finales: las funciones del folklore, 259

Agradecimientos

Son muchas las personas y varias las instituciones que de manera directa e indirecta han contribuido a que el estudio que ahora presento haya sido posible. En primer lugar, agradezco al CIESAS-Golfo por haberme aceptado en el programa de Maestría en Antropología Social –cuya primera generación está entregando ahora sus frutos- y por proporcionarnos a los estudiantes los apoyos necesarios para la realización de nuestras actividades académicas.

Quiero agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por haberme otorgado la beca con la cual pude cursar la Maestría en Antropología Social. Sin ese apoyo hubiera sido prácticamente imposible llegar a este resultado.

Cuando apenas era un aspirante a ingresar al citado programa de maestría, los doctores Mariano Báez Landa y José Velasco Toro me otorgaron su confianza y su recomendación para convertirme en un candidato formal. Para ambos mi gratitud.

Gracias a las observaciones y sugerencias de la Dra. Guadalupe Vargas Montero, el Dr. José Antonio Hernanz Moral y la Dra. Minerva Oropeza Escobar, lectores del trabajo que ahora presento, mejoró mi trabajo. No podría dejar de reconocer lo importante que fue a lo largo de este estudio la dirección del Dr. Witold Jacorzynski, a quien también debo agradecerle su paciencia. De él aprendí, entre otras cosas, que con la perseverancia en la reflexión se puede llegar a buenos resultados.

Así mismo, reconozco el esfuerzo de todos los investigadores del CIESAS que fungieron como profesores del programa de maestría. Con muchos de ellos tomé cursos y seminarios. Con otros no. Sin embargo, hubo oportunidad de que en los coloquios donde presentábamos nuestros avances dieran sus opiniones sobre mi proyecto.

A mis compañeros estudiantes de la maestría les agradezco su confianza, su amistad y su apoyo en los momentos más difíciles. Con Araceli y Nelly hubo un contacto permanente, que después se hizo extensivo a Rafael y a Kenya. Gracias a todos y a todas.

Dar mi agradecimiento a cada una de las personas que me brindaron información durante el trabajo de campo implicaría hacer una lista demasiado larga y, además, correría el riesgo de dejar a alguien fuera de ella, lo cual sería muy injusto. Por eso quiero dar las gracias a todas las personas que en las localidades de Saladero, La Reforma, Tamalín y Tierra y Libertad me brindaron su confianza y la información que requería para realizar mi trabajo de investigación. No obstante, quisiera destacar la intervención de algunas personas que fueron claves para que yo pudiese llegar a quienes me podían brindar información más confiable, aparte de otras ayudas que amablemente me proporcionaron. Me refiero al Profesor Israel Martínez de la comunidad de Saladero, al Dr. Eusebio Antonio Nicanor de Tamalín, al Sr. Gabriel Blanco Arán de La Reforma y al Sr. Elesban de la Cruz Delfino del Ejido Tierra y Libertad.

El Sr. Artemio Arán Blanco intervino para que me facilitaran hospedaje gratuito en Saladero. A él y a los propietarios de la casa, les doy las gracias. Igualmente agradezco a los dirigentes de la Sociedad Cooperativa de Producción Pesquera Rivereña Ostioneros de Saladero, quienes me proporcionaron alojamiento durante algunos días, cuando tuve que dejar la casa que me habían prestado temporalmente.

A Rubén Croda, investigador de la Dirección General de Culturas Populares en Papantla, le debo el haberme puesto en contacto con el Dr. Eusebio Antonio Nicanor, ya que de ahí se derivó una parte considerable de los datos etnográficos de esta investigación.

La familia Martínez Casados (Juanita, Arturo, Martha, Hilario y su esposa Lourdes), así como María Elizabeth González Maranto y su esposo, Alberto Lugo, me abrieron las puertas de sus hogares para brindarme posada durante mis estancias en Naranjos, lo que permitió, al mismo tiempo, estrechar los lazos de parentesco que me unen a ellos. Victoria Maranto Monter, mi madre, y Silvia Martínez Maranto, mi hermana, me dieron su apoyo moral y material. En medio de muchas dificultades mi esposa, Eréndira Cabrera, me brindó su respaldo incondicional y su aliento en todo momento. A toda mi parentela, tanto de Naranjos como de Xalapa, les expreso mi gratitud.

Introducción

A mí me criaron no olvidando. Me criaron con la memoria, que es una buena herramienta para poder abrir la puerta del futuro, y yo recomendaría no perder nunca la memoria, porque perder la memoria puede llevarnos a todos a repetir los errores del pasado y de pasados muy recientes. No creo en el odio, no creo en el rencor porque el rencor es mal compañero de camino, y el rencor te hace ver rencores hasta en el café. Es mala compañía. Pero también creo que es muy mala compañía el olvido.

Joan Manuel Serrat

“La vida según Serrat” (3). Entrevista TVE-2

En los últimos quince años se han venido realizando una serie de estudios que demuestran la vigencia del racismo en México, problema que pocos investigadores mexicanos en el ámbito de las ciencias sociales reconocían, dado la escasa atención que se le había prestado antes de la década de 1990. Gracias a la difusión de esos estudios ha crecido el interés en el tema y hoy se ve un panorama distinto a este respecto. En la investigación que ahora presento, me he propuesto como objetivo explorar la perspectiva racial y el racismo mediante la búsqueda de correlaciones entre los relatos históricos y lo que he llamado relatos folklóricos,¹ proyectados por la trama de varias danzas que se practican actualmente en la Huasteca veracruzana, específicamente en la zona de la Laguna de Tamiahua y en las faldas de la Sierra de Otontepec.

Abordo el problema planteando varias propuestas teóricas que argumento en el orden que sigue: 1) presento el estado del arte en materia de literatura sobre el racismo en México, así como de los estudios denominados afro-mexicanistas, observando la existencia de una producción considerable de investigaciones, dentro de la cual son escasos los estudios acerca de estos temas en la región mencionada; 2) la segunda propuesta se refiere a la diferencia entre la perspectiva racial y la

¹ En sentido estricto, el término “narrativa” se usa para referirse al género del relato. “Independientemente de los contextos en los que surgen, de las modalidades en las que se expresan y de los géneros que las integran, todas las narraciones *describen una transición temporal de un estado de cosas a otro*” (Ochs, 2000: 277). Las danzas que aquí llamo “relatos folklóricos” describen, precisamente, esa transición temporal de unas circunstancias a otras al representar un rapto, una muerte o un conflicto. “Las representaciones dramáticas de acontecimientos por medio de movimientos del cuerpo y expresiones faciales pueden ser un vehículo narrativo aun más básico, si se consideran la historia, la ubicuidad y el atractivo de la actuación (Aristóteles)” (Ochs, 2000: 272).

perspectiva racista, partiendo del concepto de perspectiva tomado de la filosofía de Ludwig Wittgenstein; 3) propongo que los relatos históricos y los relatos folklóricos son dos tipos diferentes de prácticas o juegos de lenguaje, según la conceptualización de Wittgenstein; 4) por ser dos juegos de lenguaje diferentes, los relatos históricos y folklóricos obedecen a reglas de uso distintas²; 5) ambos tipos de relatos se refieren a procesos y acontecimientos históricos, circunstancia propicia para realizar un análisis comparativo; 6) destaco algunos fundamentos de la sociedad racial durante la Colonia, tales como la estructura social, la ideología y los actores, planteando que los mensajes de las danzas de negritos y de la Malinche enfatizan el aspecto racial en la historia regional a lo largo de esa época; 7) perdura una estructura de desigualdad social que favorece el mantenimiento de jerarquías raciales y de elementos ideológicos que entrelazados con el folklore y en ciertas condiciones pueden llevar a actitudes racistas.

Este trabajo está integrado por cinco capítulos. En el capítulo I se exponen los antecedentes acerca de los trabajos más importantes sobre el tema, haciendo especial énfasis en México y tratando de esbozar las líneas de investigación y los principales enfoques que se han seguido, sin dejar de lado la perspectiva teórica particular empleada en este estudio. Además, se definen y explican los conceptos clave, tales como: *perspectiva, ideología, tradición oral, estructura social, folklore, cultura popular, identidad, "raza" y racismo.*

En el capítulo II, se ubica el espacio de investigación y se describen las características del paisaje geográfico y la composición lingüístico-cultural de la población que ocupa el territorio. En este sentido, se presenta un panorama de la diversidad cultural que caracteriza a este territorio de la Huasteca Baja Veracruzana, precisando la ubicación de cada una de las comunidades que se estudian. Se tratará de ver el área geográfica que se describe también como un espacio de relaciones

² La noción de seguir la regla es fundamental para los estudiosos que siguen a Wittgenstein al respecto. Sirve, pues, como una teoría alternativa del significado de la acción (Winch, 1990: 23-32). Tanto los filósofos (Kripke en Jacorzynski, 2008: 310-338) como sociólogos (Bourdieu, en Bouveresse 1999: 45-62) insisten en que la regla no obliga absolutamente y su seguimiento es, por lo tanto, indeterminado. El seguimiento de la regla por los individuos y colectivos dependen de factores tan diversos como estilos individuales propios, interpretación por parte de los actores, contexto y sucesos externos a la acción.

sociales asimétricas donde la discriminación y el desprecio racial –particularmente hacia los indígenas nahuas y tének- no ha desaparecido aún.

Por lo regular, en nuestro país las expresiones del *folklore* o de la *cultura popular* –si se quiere- han sido objeto de recopilación, pero muy poco objeto de análisis, y menos aún con el propósito de abordar temas como la “raza” y el racismo. Por ello, en el capítulo III se hace una descripción de cuatro danzas: *Danza de la Malinche* de Saladero (incorporando algunos datos de la danza del mismo nombre en La Reforma), *Danza de los negritos* de Tierra y Libertad, *Danza de negritos del torito* y la *Danza de negritos de candil* de Tamalín. Estas danzas, que llamaremos relatos folklóricos porque narran o relatan un tema, cuentan una historia valiéndose tanto del movimiento del cuerpo como de manifestaciones de la tradición oral en forma de versos y diálogos. En mi opinión, todos los relatos folklóricos expuestos tratan el tema del mestizaje, razón por la cual tienen especial importancia las referencias a la “raza” o a la etnia en sentido negativo (peyorativo, denigrante) o positivo (apología, exaltación). Este capítulo aportará los elementos etnográficos para poder analizar el tratamiento que se da al tema que nos comunican los relatos folklóricos, es decir, las danzas.

El capítulo IV está dedicado a presentar el marco histórico de la investigación. En él se muestra una visión panorámica de las percepciones de la “raza” desde los tiempos de la Conquista y la Colonia. Es pertinente subrayar que la intención no es hacer un estudio exhaustivo al respecto, sino que se trata de construir un marco de referencia histórico para poder establecer, en la parte final del trabajo, correlaciones entre la información etnográfica e histórica. El capítulo muestra un panorama histórico sobre la importancia que tuvieron las diferencias somáticas o “raciales” entre españoles, indígenas y africanos a partir de la conquista y colonización de lo que hoy es México. En lo que respecta a la historia regional, se pone énfasis en las relaciones que se establecieron entre esos mismos grupos en la zona de la Laguna de Tamiahua, donde la población afro-descendiente fue creciendo hasta convertirse, en el siglo XVIII, en un grupo mayoritario que pudo, por esa condición, disputar una mejor asignación de recursos para su subsistencia. La intensa mezcla entre indígenas y

africanos formó una población que se denominó “parda” y que mantuvo relaciones – muchas veces tensas- con españoles e indígenas.

Contando ya con la información etnográfica e histórica, en el capítulo V se establecen las correlaciones, aunque también algunas diferencias, entre relatos folklóricos (las danzas) y relatos históricos. A partir de dichas correlaciones se derivan las conclusiones de la investigación.

Para obtener la información etnográfica en la que se sustenta esta tesis, realicé una estancia de aproximadamente tres meses, entre septiembre y diciembre del año 2009 y algunos días de enero de 2010, en la localidad de Saladero, ubicada en el territorio municipal de Tamalín. Durante el trabajo de campo, estuve desplazándome de Saladero a la vecina localidad de La Reforma, que pertenece a la municipalidad de Tamiahua. Ahí levanté información general sobre ambas localidades concerniente a su pasado y a su presente. Debido a que mi proyecto consideraba otros aspectos del folklore además de las danzas, recopilé algunos chistes y leyendas, que no se incluyen en este trabajo porque, posteriormente, el proyecto se centró en las danzas. El levantamiento de la información se realizó mediante entrevistas cerradas y abiertas, observación, consulta documental, así como registro fotográfico y en video.

En los días previos a la celebración de Todos Santos, realicé una visita a la localidad de Tierra y Libertad, municipio de Tamiahua, donde me enteré de la existencia de una *Danza de los negritos*. Ahí permanecí por espacio de cinco días, donde recabé datos históricos y actuales acerca de la localidad y sobre la danza mencionada. Posteriormente, el último día de noviembre y los primeros días de diciembre estuve en la localidad de Tamalín, donde obtuve información sobre las danzas de negritos. En estos lugares utilicé la observación, entrevistas cerradas y el registro fotográfico. Sólo en el caso de Tamalín realicé un registro en video de las danzas que se presentaron el día 30 de noviembre y el 7 de diciembre. Posteriormente volví a Tamalín y estuve tres días para realizar algunas entrevistas que habían quedado pendientes.

Después de varios intentos, el 20 de diciembre tuve acceso al Archivo Histórico Parroquial de Tamiahua, de donde tomé una pequeña muestra del contenido del libro

de bautismos (1777-1796), información que me fue útil para complementar los datos que sobre las castas pude consultar en fuentes bibliográficas.

Aparte de la cámara fotográfica y de video, dos instrumentos de registro importantes fueron la libreta de notas, el diario de campo y la grabadora de audio. Aparentemente, la cámara fotográfica me estaba causando problemas porque mucha gente me veía tomando fotografías por el rumbo del malecón de Saladero. Pronto se había soltado el rumor de que un narcotraficante tomaba fotos a orillas del río, lo que me alarmó un poco porque pensé en que ese rumor provocaría el rechazo de algunas personas. Decidí entonces montar una exposición fotográfica sobre la Danza de la Malinche en el marco de la fiesta patronal con la intención de que quienes no me conocían se dieran cuenta, al menos, de una parte de mi verdadera actividad. Recibí apoyo de varias personas, entre ellas de los danzantes, quienes me ayudaron en el montaje de la exposición. La gente se detenía a verla con interés. Después de eso, no volví a escuchar más sobre el supuesto narcotraficante.

Dicho esto, paso ahora a relatar cómo llegué a interesarme por el tema del racismo. Viví mis primeros contactos con la diversidad humana durante mi niñez, en la región de la Huasteca. El primero, en una colonia de la ciudad Tampico, Tamaulipas, donde había –hasta donde pude darme cuenta- sólo un par de chinos que eran dueños de una tienda de abarrotes. Era la década de los sesenta. Mis visitas a la tienda de los chinos se dieron entre los cinco y los nueve años, y de ellas recuerdo que los veía con cierta extrañeza por su forma de caminar, su peculiar manera de hablar el castellano y sus rasgos faciales, especialmente la forma y el tamaño de los ojos. Aunque uno de ellos me parecía, ciertamente, un tanto pálido, la talla y el color de la piel de ambos no me parecían tan distintos a las del común de la gente que había conocido. Tal vez porque en mi familia (nuclear y extensa), y fuera de ella también, había un poco de todo: altos y bajos, gruesos y delgados, de pieles oscuras y claras.

Nunca vi a uno de los chinos conversando con algún vecino de la colonia en plena calle o simplemente deambulando. Siempre los vi detrás del mostrador y entre las cuatro paredes de su tienda. De cuando en cuando mis hermanos y yo nos divertíamos imitando su acento, una variedad muy suya del castellano que despertaba

nuestra curiosidad, pero que al mismo tiempo marcaba una diferencia entre “ellos” y “nosotros”. Había más: me molestaba sobremanera, por ejemplo, que mis hermanos mayores me compararan con los chinos por tener los ojos pequeños y algo rasgados. Esa comparación rompía totalmente con la imagen que me había formado de mí mismo. No encajaba en mi identidad y para mí era inconcebible parecerme a un chino. Pues bien, aun a pesar de mis protestas y mis rabietas, o quizás debido a ellas, mis queridos hermanos tuvieron a bien apodarme “El Chino” o “El Chale” –como suele llamársele al chino en ciertas zonas de la Huasteca veracruzana.

Alguna vez mi padre nos llevó a un restaurante chino de la ciudad, seguramente para que conociéramos un poco de su gastronomía. Ahí fue donde probé por primera ocasión el afamado *chop suey*. Pero fuera de saber que había chinos en Tampico y que eran diferentes de nosotros, nunca, que yo recuerde, me llegué a preguntar ni preguntarle a mis padres por qué vivían en nuestra colonia siendo de tan lejos. Esto era algo que no formaba parte de mis preocupaciones. Por ese entonces no había recibido una sola lección de geografía. Así que no tenía la menor idea de la ubicación geográfica de China en el mundo.³

En 1965, aproximadamente, mi padre adquirió una casa en la Villa de Naranjos, Veracruz, ubicada en el municipio de Amatlán, hoy Naranjos-Amatlán. Abandonamos el puerto de Tampico después de residir ahí por un lapso de ocho años para avecindarnos en Naranjos, que por entonces era uno de los campos petroleros de la Faja de Oro. Ahí tuve mi segundo contacto trascendente con la diversidad. Veía y escuchaba a personas de “rara” indumentaria hablar con palabras extrañas, ininteligibles para mí. No me explicaba por qué no entendía una sola palabra que

³ Con mayor razón ignoraba que en esta misma ciudad, en 1914, un presidente municipal imponía multas a los chinos con mucha frecuencia, los enviaba a la cárcel acusados de ser aficionados al juego y por fumar opio. Llegó, inclusive, a decretar la expulsión de todos los lavaderos chinos de Tampico. Hacia 1925 varios chinos residentes en este puerto fueron expulsados del país bajo la acusación de traficar con opio. En otras localidades de Tamaulipas se realizaron expulsiones y algunas de ellas tuvieron como resultado el asentamiento de chinos en el estado de Veracruz, donde ya había inmigrantes de esa nacionalidad. Entre 1927 y 1940, la población china en territorio tamaulipeco se vio sensiblemente reducida, ya que descendió de 2,916 a 723 habitantes. Todos estos agravios se dieron en un clima generalizado de hostilidad en contra de la población china en México, que adoptó la forma de un movimiento antichino de dimensiones nacionales y que operó en 17 estados de la República mediante una campaña orquestada por organizaciones cuyas consignas eran: “pro-raza y salud pública”, “defensa de la raza y de la patria” y “defensa del comercio nacional” (Gómez Izquierdo, 1991: 86 y ss.).

pronunciaban cuando hablaban en su idioma, ni por qué vestían de manera diferente a las personas con las que yo tenía un contacto cotidiano, ya fuera en la colonia en que vivía o en la escuela. Empecé a darme cuenta de que era gente que trabajaba para otra gente en casas ajenas o que llegaba a vender productos del campo. Escuchaba que les llamaban “indios”. Pero los únicos “indios” que yo conocía eran los “malos” que había visto en las películas del Oeste norteamericano o en alguna serie de televisión, a los que, según yo, no se parecían mucho. Según recuerdo, fue en mi casa donde escuché hablar por primera vez de “indios” y “gente de razón”. Al principio fue algo que no significó absolutamente nada para mí. Más adelante, alguna vez me pregunté si en realidad esas personas a las que llamaban “indios” estarían dotadas o no de razón, pero, en todo caso, no era algo que me preocupara demasiado en ese momento.

Poco a poco fui cayendo en la cuenta de que se asociaba a los indígenas con lo negativo, con lo indeseable, con lo incorrecto. Fui adoptando, y adaptando a mi vida, el prejuicio de que en general los campesinos, y en particular los indígenas, eran gente ignorante, cerrada al entendimiento, y eso a pesar de que, junto con mis hermanos convivía con niños –y además aprendía de ellos- que llevaban una vida prácticamente rural. Lo urbano estaba separado de lo rural sólo por unos cuantos metros y una cerca de alambre de púas: ellos en lo rural, nosotros en lo urbano o semi-urbano. Visitábamos a los hijos de un caporal, quien trabajaba para un ganadero que en aquel tiempo fue presidente del municipio de Amatlán. A pesar de la amistad que nos unía, consideraba poca cosa sus conocimientos y habilidades: eran jinetes y vaqueros extraordinarios, desde el mayor hasta el más pequeño de los varones. Nos divertía aprender y hacer lo que ellos hacían de manera casi natural. Pero a pesar de vivir una vida más rural que urbana, nuestros amigos no eran indígenas: hablaban nuestro mismo idioma, con su dialecto particular, y eso era fundamental para poder entendernos, aunque no compartíamos algunos códigos y aspiraciones. Y así, fuimos conociendo parte de la vida campirana, con sus imágenes, sonidos, olores y sabores especiales: las viviendas de enjarre, los tapancos, el humo de las cocinas, los hornos para el pan, el sabor característico de las tortillas de maíz hechas a mano, el aroma de los frijoles guisados en olla de barro, las planchas de carbón, los sombreros, las

lazaderas, las espuelas, las chaparreras, las sillas de montar, los fustes, el hedor del establo, las sombras de los encinos, el perfume de las frutas recién cortadas, los trapiches de mulas, el gusto de probar el aguamiel de la caña de azúcar, la sensación de desgranar una mazorca de maíz, los trinos de las parvadas de cuchos y otras aves, las vacas pastando y bramando en los potreros, los hombres de a caballo andando por caminos y veredas.

En un diario ir y venir entre lo urbano y lo rural, veíamos a los indígenas formando parte del entorno, del paisaje. Llamaba mucho mi atención el obligado saludo que hacían a cualquier persona que se topaban por el camino, ya fuesen a pie o montados en su asno, siempre en un asno. Nunca vi a un indígena a caballo. Quizás era el resabio de aquella prohibición a los indígenas de montar corceles durante los tiempos coloniales y que hacía más notorias las diferencias entre los colonizados y los colonizadores, que subrayaba las distinciones jerárquicas entre unos y otros. Pero entonces yo no tenía muy clara esa situación ni muchas otras en las que los indígenas eran casi siempre asociados con lo negativo, con lo erróneo. Durante años escuché las burlas que se hacían de ellos porque no hablaban bien el castellano o porque hablaban una lengua incomprendible para nosotros, un “dialecto”, decíamos todos. Escuchar la emisión de palabras dichas “en dialecto” era cosa de risa, de gente de muy baja categoría social, cuya única virtud estaba en el trabajo o en el abastecimiento de productos del campo, cuando bien les iba.

Al crecer me di cuenta de que su aspecto físico no era muy agradable para mucha gente, era objeto de rechazo, algo que no encajaba con los patrones estéticos de la mayoría en aquel lugar. Se utilizaba el término “aindiado” para referirse al tipo físico de los indígenas, que se consideraba como modelo de lo “corriente”. En comparación con personas de ascendencia africana, que hoy los académicos llaman “afro-mestizos”, “afro-mexicanos” o “afro-descendientes”, había un mayor rechazo hacia los indígenas. Sin embargo, toda persona de piel más oscura de lo “normal”, también era objeto de burlas. Los apodosos eran una manera de marcar y distinguir lo indeseado: “El Frijol”, “El Tizón”, “El Negro”, “El Prieto”, “El Chocolate”, “El Zopilote”, eran algunos de los apodosos que se imponían a las personas de piel oscura o bien, eran utilizadas expresiones como “negro cambujo”. Fue durante este tiempo que

empecé a escuchar de familiares y otras personas que había que “mejorar la raza”. Es decir, había que procurar una descendencia con las características somáticas de los “blancos”.

En Naranjos me encontré con que también ahí residían inmigrantes chinos. Al menos un par de ellos se dedicaban al comercio. En una de las visitas a la zona de estudio, antes de iniciar el trabajo de campo, el Sr. Carlos Jiménez Mackenzie me mostró un libro en el que se veía a unos 50 chinos celebrando en Naranjos el fin de la guerra contra Japón. Cuando estudié la secundaria conviví junto a varios estudiantes y maestros de ascendencia china, cuyos rasgos físicos no eran tan marcadamente asiáticos, que se encontraban perfectamente integrados a la cultura local puesto que habían nacido en México.

Como sucedía con los abarroteros del puerto de Tampico y con los indígenas, la manera en que los comerciantes orientales de Naranjos hablaban el español era motivo de risas y bromas entre niños y muchachos.

A esta diversidad se agregaba la de los llamados “húngaros”, que en realidad eran gitanos. Llegué a verlos proyectando alguna película en las colonias de la villa. Sólo recuerdo que eran blancos, rubios y que estaban sólo temporalmente. Siempre de paso.

Mis padres no tuvieron la oportunidad de estudiar una carrera universitaria. Sólo pudieron hacer estudios primarios. La vida los obligó a trabajar desde temprana edad, pero siempre trataron de persuadirnos para que estudiáramos y nos dedicásemos a una profesión universitaria, que por entonces eran oficios de gran prestigio y, por lo regular, bien pagados. Mi padre fue obrero en la industria petrolera y pudo ir escalando categorías laborales hasta ocupar puestos de cierta responsabilidad en el área de perforación de pozos. Por otro lado, mi madre se ocupaba de la pesada tarea de atender a mi padre, seis hijos y demás familiares que llegaban a casa por cortas o largas temporadas.

Cuando cursaba la educación secundaria, comencé a pensar en la carrera que debía escoger. Entonces llegó a mis manos –a través de mi hermano mayor- un grueso volumen que contenía los planes de estudio de todas las carreras que ofrecía la Universidad Nacional Autónoma de México. Me interesé por el periodismo y el

derecho. Más adelante –ya en el bachillerato- por la sociología. La antropología no figuraba en la lista de las carreras que despertaran un interés especial en mí, más por desinformación que por otro motivo. Llegué a pensar que quizás la psicología fuera lo mejor, pero volvía constantemente a mi idea de estudiar derecho, hasta que un profesor, abogado por cierto –ya viviendo en Xalapa y estando en la Escuela de Iniciación Universitaria o Propedéutico- nos abrió los ojos a muchos. Él veía que más que interés en el estudio del derecho, teníamos una inclinación por los problemas sociales: “estudien sociología o antropología”, nos dijo. La sociología estaba fuera de mis aspiraciones porque había llegado a Xalapa para estudiar alguna de las carreras que la Universidad Veracruzana ofrecía y, casualmente, la sociología no estaba entre ellas. Junto con otros compañeros empezamos a indagar sobre la antropología y descubrimos que una de las especialidades era la antropología social y que se parecía mucho a la sociología.

Mi paso por la Facultad de Antropología fue fugaz, en un primer momento. Corría la década de 1970. Se sentían las consecuencias del movimiento estudiantil de 1968. Cuando ingresé a la facultad se acercaba a su fin el sexenio del presidente Luis Echeverría Álvarez. Los movimientos sociales obrero y campesino estaban a la orden del día. Me tocó ver las instalaciones de Humanidades (tanto las de Juárez como las actuales) atiborradas de campesinos o de otro tipo de trabajadores. Los estudiantes apoyaban los movimientos sociales en la medida de sus posibilidades, salían a protestar a las calles, a gritar consignas a favor de los trabajadores del campo y la ciudad, y en contra de la represión. El marxismo, o más bien algunas de sus corrientes, se habían instalado en la facultad y le dieron un giro a la carrera. Se propuso y se impuso –según entiendo- el marxismo como antropología.

En 1977, razones de índole familiar, pero también de carácter ideológico y político, me hicieron abandonar la carrera y mi casa. Viví en varias ciudades del país por motivos de trabajo y, después de años de deambular por tantos lugares, en 1984 decidí volver a Xalapa a terminar lo que había comenzado. Pero a mi regreso a la Facultad de Antropología me encontré con un panorama totalmente distinto del que había dejado: otro tipo de estudiantes, otro tipo de maestros (aunque algunos seguían

llamándose igual), y ya con miras a reformar el plan de estudios. Sin embargo, seguían viéndose textos y temas trabajados por autores marxistas.

Realicé mi primera práctica de campo, junto con otros compañeros, en una comunidad otomí del estado de Hidalgo, cerca de Tulancingo. Si bien esa práctica de trabajo sobre terreno resultó bastante aleccionadora porque fue mi experiencia inicial con fuentes vivas, no implicó un cambio importante con respecto a mis intereses. Por ese tiempo me atraían temas sobre campesinos y obreros. Aún no empezaba a ver a los pueblos originarios o indígenas como portadores de culturas propias y distintas. Más adelante empecé a comprender que los indígenas del medio rural no eran sólo campesinos.

Una vez concluida la carrera y después de pasar por un par de empleos, en 1989 tuve la oportunidad de ingresar a la Dirección General de Culturas Populares, que entonces estaba bajo la dirección del Dr. Guillermo Bonfil Batalla, quien desde esa dependencia lanzó un programa nacional denominado Nuestra Tercera Raíz, mediante el cual se trataba de impulsar investigaciones sobre las poblaciones de origen africano en México. La Dra. Luz María Martínez Montiel coordinó las actividades del programa dentro y fuera de la DGCP, ya que posteriormente se integraron investigaciones de otros países de América Latina y el Caribe para la publicación de la serie Nuestra Tercera Raíz. Me integré a la institución aludida justamente para laborar en el proyecto “La Cultura Afromestiza del Centro de Veracruz”, que dependía del citado programa. Hice trabajo de campo en la comunidad de El Coyolillo,⁴ municipio de Actopan, Veracruz, cercana a la ciudad de Xalapa. Esa investigación tenía el propósito de descubrir aspectos de la identidad colectiva de los coyoleños. En cuanto se inició el trabajo sobre terreno empezaron a emerger muchos elementos relacionados con la “raza”. El uso de criterios raciales en relación con las distinciones entre un pueblo y otro es uno de los elementos que la gente de la comunidad utilizaba preferentemente. Llamaron mucho mi atención las clasificaciones que los miembros de la comunidad hacían sobre sí mismos con base en el color de la piel: “blancos”, “güeros”, “claros”, “morenos”, “morenos claros”, “trigueños”, “prietos”,

⁴ Iniciamos el trabajo de campo en esta localidad tres personas. Posteriormente, permanecemos dos personas.

“negros” y “cubanos”.⁵ Era notoria, en buena medida, una subestimación estética de las características físicas de los afro-descendientes. Por el contrario, las características fenotípicas de los “blancos” eran consideradas por lo menos como deseables, cuando no como ideales, pues se expresaban calificativos acerca de las comunidades predominantemente “blancas”, tales como: “gente bonita”, “gente fina” y “gente de más clase”. Esta perspectiva, que por lo menos provisionalmente podemos calificar y clasificar como racial, se veía complementada por expresiones de orden religioso como una manera de explicarse la diversidad de rasgos fenotípicos entre los pueblos de la región: “Dios pinta como quiere”, era una de las expresiones más recurrentes. Otra manera de explicar esa diversidad era simplemente que debe haber de todo, como se hace a través de algunas composiciones en verso que forman parte del folklore regional:

*El hombre busca acomodo
para no trabajar tanto
y si se sienta en el lodo
le parece que es un banco.
En este mundo hay de todo
unos prietos y otros blancos.⁶*

Todas estas vivencias son las que hoy me tienen metido en el estudio de este tema tan polémico como espinoso, y acerca del cual quisiera aclararme muchas cosas. Lo que el lector tendrá la oportunidad de leer en adelante, es sólo una manera, entre muchas, de abordar nuestro asunto.

⁵ En la localidad de referencia el término “cubano” se emplea con una connotación racial. Es decir, se refiere a un individuo con las características fenotípicas de los afro-descendientes y no tiene nada que ver con nacionalidad alguna, y si alguna relación tuviera, es porque se cree que los oriundos de Cuba tienen los rasgos físicos de los afro-descendientes.

⁶ Alfredo Martínez Maranto (1994: 559).

Capítulo I

Marco Teórico:

La perspectiva racial y racista en la historia y el folklore

El objeto de esta tesis es la perspectiva racial y el racismo en un rincón de la Huasteca veracruzana. En ella argumentaré a favor de seis tesis teóricas. **1.1.** Antes que nada será menester presentar el estado de arte de una literatura significativa acerca de la raza y el racismo en México. Este apartado nos servirá para darnos cuenta de la abundancia de trabajos que se han realizado sobre el racismo en México y la escasez de estudios en torno a este fenómeno en la región que nos interesa. **1.2.** Al mismo tiempo, será un pretexto para proponer una segunda tesis que plantea una distinción importante entre la perspectiva racial y racista, tema que se volverá el objeto del análisis conceptual en el párrafo siguiente. **1.3.** La tercera tesis atañe al folklore –o lo que llamaré más adelante relatos folklóricos- y los relatos históricos como dos tipos de juegos de lenguaje (prácticas, actividades) distintos **1.4.** La cuarta tesis admite que dichos juegos siguen reglas de uso distintas. **1.5.** La quinta tesis sostiene que los dos tipos de relatos, dado nuestro caso, versan sobre los procesos y acontecimientos históricos, hecho por el cual se prestan a un análisis comparativo, en el cual el folklore forma el *explicandum* y la historia- el *explicans*. **1.6.** La sexta tesis completará el análisis teórico resaltando algunos ejes fundamentales de la sociedad racial en tiempos de la conquista y la colonia, entre otros, estructura social, ideología y actores. Argumentaré que los contenidos de las danzas de negritos y de la Malinche resaltan el aspecto racial en la historia de la región a lo largo de la época de la conquista y la colonia. Aunque la sociedad de castas, fundada en buena medida sobre las diferencias biológicas, llegó a su término a finales de la época colonial, perduran una estructura de desigualdad social que propicia el mantenimiento de jerarquías raciales y de elementos ideológicos que abrazados por el folklore y en ciertos contextos pueden conducir a actitudes racistas. Procederé en mi exposición según el orden mencionado.

I.1. Raza y racismo: estado del arte

De acuerdo con Michel Wieviorka (1992: 27) el término “raza” forma parte del léxico europeo desde fines del siglo XV y se convierte en “categoría erudita” hacia el siglo XIX. El término “raza”, se refiere a las características somáticas o fenotípicas de los seres humanos, tales como el color de la piel, la textura del pelo, el color de los ojos, la estatura, el tamaño del cráneo, entre otras. Se llama “raza” a un grupo de personas con caracteres biológicos comunes, como los ya citados, los cuales pasan de una generación a otra a través de la herencia y que a veces se asocia con cualidades morales e intelectuales. A partir de los descubrimientos de los biólogos genetistas, principalmente, se afirma que las razas no existen desde el punto de vista biológico. Para Goldberg (1993: 3, citado por Wade, 2000: 16) “la raza es una de las invenciones conceptuales centrales de la modernidad”, relacionada con ideas sobre la moralidad. Sin detenerme en la discusión entre los términos “raza” y “etnicidad”, que tienden a confundirse, ya que las identificaciones raciales y étnicas “se superponen tanto analítica como prácticamente. En un nivel abstracto, tanto la raza como la etnicidad contienen un discurso sobre los orígenes y sobre la transmisión de las esencias a través de las generaciones” (Wade, 2000: 29). Tanto “raza” como “etnia” tienen un oscuro pasado porque ambos implicaban jerarquías entre grupos y sociedades. Así, se hablaba de “razas superiores” y “razas inferiores”, como se hablaba de “etnias” en oposición a “pueblos civilizados”, que por lo regular eran de origen europeo. El concepto de etnia ha estado pasando por una especie de proceso de limpieza y ahora se aplica (y quizás no por todos), referido al ámbito sociocultural, no solamente a los “otros”, sino a pueblos de cualquier origen. No obstante, la diferencia entre uno y otro aún no es tan clara.

De acuerdo con los fines de este trabajo, el término “raza” no será empleado como categoría analítica, ya que no interesan aquí las características físicas como tales, sino el sentido que las personas y grupos de personas le pueden dar a las mismas a través de sus discursos.

El racismo se entiende aquí como un fenómeno ideológico, que por supuesto se relaciona con aspectos de la estructura social. En términos generales se ha concebido al racismo como una forma de percibir al otro, ya que constituye “un *modelo de*

percepción y clasificación de las alteridades relacionado con la discriminación, la inferiorización, la humillación, el desprecio y la violencia, todos ellos arraigados profundamente en nuestras estructuras sociales y mentales” (Gómez Izquierdo, 2001: 15). También se ha considerado como una “forma específica de rechazo del otro” (Castellanos 2000: 77). De una manera más específica, algunos autores como Benedict (1987), Levi-Strauss (citado por Moreno Feliu, 1994) Wieviorka (1992) y Van den Berghe (1971) han definido el fenómeno de diferentes maneras. Por **racismo** entiendo un conjunto de creencias y de comportamientos, según el cual ciertos grupos humanos juzgan que sus características biológicas son superiores a las de otros grupos y de las cuales dependen determinadas cualidades o capacidades intelectuales, morales y estéticas. Las diferencias somáticas entre los grupos –que pueden ser reales o imaginarias- junto con las cualidades culturales que le acompañan, son socialmente significativas y llevan a la construcción de una jerarquía que se estima natural, fundamento para la legitimación de discriminaciones, desigualdades, dominación, explotación e inclusive destrucción de los grupos o “razas” supuestamente inferiores. El racismo supone que la pretendida “raza superior” es la única capaz de crear y desarrollar la civilización, que es algo así como la encarnación del progreso; en cambio, las “razas inferiores” representan un obstáculo para alcanzarlo. A propósito de la eliminación de las “razas inferiores” Michel Foucault ha dicho que

El racismo representa la condición bajo la cual se puede ejercer el derecho a matar. [...] Que quede bien claro que cuando hablo de “matar” no pienso simplemente en el asesinato directo, sino en todo lo que puede ser también muerte indirecta: el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simplemente la muerte política, la expulsión (Foucault, 1992).

Según Michel Wieviorka, el racismo adopta *formas elementales* integradas por prejuicios, discriminación, segregación y violencia. Lothar Knauth (2000: 16), por su parte, plantea que los estereotipos, prejuicios y estigmas forman parte de los procesos del racismo. Si bien la presencia de algunos de ellos como los estereotipos, unidos a conceptos de realidades sociales tales como identidad, alteridad, etnocentrismo y xenofobia no son la causa del racismo, “sí son elementos

imprescindibles para su desarrollo”. Algunos prejuicios y estereotipos sobre “indios” y “negros” pueden detectarse a través de chistes, refranes y otros géneros de la literatura o tradición oral.

Para la antropología, como para otras ciencias sociales, el fenómeno del racismo como tema de investigación no ha perdido actualidad. Por el contrario, la realidad lo fue colocando a la orden del día a medida que el siglo XX avanzaba. Alcanzó algunas de sus más exacerbadas expresiones hacia la mitad de esa centuria en Alemania con el nacionalsocialismo, en Sudáfrica con el *apartheid* y en los Estados Unidos con la discriminación sobre afro-americanos y mexicanos principalmente, adquiriendo formas novedosas sobre todo en Europa hacia el final del mismo siglo.

Consideradas en el contexto internacional, las investigaciones sobre el tema del racismo han evolucionado de manera desigual en los distintos países, corrientes del pensamiento social y enfoques teóricos que intentan explicar el fenómeno. Un importante despliegue se ha visto en los estudios realizados en Europa Occidental y los Estados Unidos, después de que Alexis de Toqueville y Max Weber aportaran las primeras nociones para una sociología del racismo. De acuerdo con Michel Wieviorka (1992: 37 y ss.) desde Alexis de Toqueville en *La democracia en América*, y Max Weber en *Economía y sociedad*, pueden encontrarse los primeros elementos de una sociología del racismo. En Europa y los Estados Unidos los estudios sobre el racismo se han desarrollado siguiendo distintos enfoques, que han sido agrupados por Wieviorka en cuatro líneas principales. La primera de ellas es el enfoque fundamentado en las relaciones entre razas, cuyo representante más notable es Robert E. Park. Sus aportaciones se encuentran en el trabajo titulado “Racial Conflicts” en Robert E. Park y Ernest W. Burgess (comps.), *Introduction to the Science of Sociology*, y en una serie de artículos reunidos en la obra *Race and Culture*. La segunda línea de investigación, que se centra en la formación del prejuicio, está representada por John Dollard con su obra *Caste and Class in a Southern Town*; es muy importante mencionar los trabajos de Gunnar Myrdal, *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*; Gordon W. Allport, *The nature and Prejudice*; Bruno Bettelheim y Morris Hanowitz, *Social Change and Prejudice*; y Theodor Adorno y otros, *The Authoritarian Personality*. Una tercera línea ve el racismo como una

ideología política y se interesa por la estructura mítica del racismo; varios de los autores que se inclinan por ver el racismo como ideología política son: Hannah Arendt, con *The Origins of Totalitarianism*; Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme* y *Homo aequalis*; Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste*; un exponente del enfoque del racismo como mito es Léon Poliakov, con su *Histoire de l'antisémitisme*. Finalmente ha habido un intento por crear una teoría general, como lo hace Yves Chevalier, a partir de la reelaboración de teorías parciales en *L'antisemitisme*. Considerada un tanto aparte está la tradición de orientación marxista iniciada por Oliver Cox con *Caste, Class and Race* (1948); continúan en esta línea, por ejemplo, Immanuel Wallerstein y Étienne Balibar, *Race, Nation, Class*; sin embargo, la relación entre raza y clase ya había sido abordado desde 1843 por Marx con su ensayo sobre la cuestión judía, que continuó, entre otros, Nicos Poulantzas con *Fascisme et dictature. La III International face au fascisme* (1970). Aunque ausentes en la clasificación de Wiewiorka, no podrían dejar de mencionarse *Raza: ciencia y política*, de Ruth Benedict (1987; edición original 1940) y *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo del Estado* (1992), de Michel Foucault. Benedict combate los argumentos del racismo (que pretendieron pasar por científicos) y encuentra los detonadores del fenómeno en las diferencias de clase y el nacionalismo. Foucault enfoca el asunto del racismo desde la perspectiva del poder, donde el Estado juega un papel muy importante, pero elige hacerlo estudiando las técnicas y tácticas de dominación.

Para los investigadores de América Latina el tema también ha tenido importancia –sobre todo en Brasil– pero en el caso de México este tipo de estudios dista mucho de haberse desarrollado como en los citados países. Hasta hace no mucho tiempo se habían examinado tópicos como los prejuicios étnicos y la discriminación, pero sin penetrar tan hondo como para descubrir “los contenidos racistas” ni sus formas de reproducción en diferentes ámbitos (Castellanos, 1994: 104). El tema ha sido escasamente abordado de manera específica por antropólogos, sociólogos y otros profesionales de las ciencias sociales en nuestro país.

En los últimos años la situación de las investigaciones sobre el tema en México ha ido transformándose, puesto que se está observando un creciente interés en el mismo como lo ha demostrado un trabajo de Alicia Castellanos titulado “Antropología

y racismo en México” (2000), cuyas conclusiones son las siguientes: 1) los estudios sobre el racismo en México tienen la particularidad de haber privilegiado a los indígenas; 2) el fenómeno es abordado desde las representaciones (raza, mestizaje e identidades) y las prácticas (relaciones inter-étnicas y etnocidio), abarcando sus *formas elementales* (que según Wieviorka están integradas por prejuicios, discriminación, segregación y violencia); 3) la línea de investigación acerca de la identidad es muy recurrente en estos estudios; 4) de ellos son pocos los que abordan las “ideologías subyacentes que dan contenido a las distintas formas del racismo”; 5) el racismo como “forma específica de rechazo del otro” es un fenómeno relacionado estrechamente con los procesos de configuración de la identidad y por ello es preciso analizar los sistemas de representación de los grupos que se contrastan en dichos procesos, pero también es necesario analizar las “determinaciones ideológicas, sociales, económicas y culturales que subyacen a las relaciones y juicios sobre los otros”; 6) las condiciones de origen y reproducción del racismo tienen que ver con los procesos de formación nacional y regional que conllevan tanto la inclusión como la exclusión “de los diferentes para lograr la legitimación interna y establecer fronteras físicas y simbólicas” que separan a los grupos; 7) la participación del Estado es permanente, pero “varía según se trate de construir nación y legitimar el poder de las clases dominantes, de convalidar intereses de clases regionales” (Castellanos, 2000: 76, 77).

A la conclusión de Alicia Castellanos se podría agregar, que las primeras pesquisas sobre el tema se realizaron de manera esporádica y en reducida cantidad. Los estudios que representan un número mayor son aquellos que tratan el racismo como tema secundario. Aunque esto habla de que no existe todavía un gran despliegue en esta línea de investigación, significa también que quienes han llegado a ella partiendo de otros temas se han percatado de la importancia del fenómeno al encararlo en lugar de evadirlo. Es posible advertir que el racismo se ha llegado a abordar siguiendo diferentes caminos, pues no todos los estudios revisados se propusieron originalmente un análisis específico, hecho que quizás tenga que ver con las múltiples conexiones que el fenómeno tiene con el sistema de relaciones sociales en su conjunto.

Como lo ha señalado Castellanos, son dos los enfoques a partir de los cuales se analiza el racismo: desde el punto de vista de las prácticas y desde el ángulo de las representaciones. A través de estas dos perspectivas se tocan temas específicos en relación con el fenómeno, como pueden ser el pensamiento de las elites intelectuales y las clases dominantes, el discurso político, la educación, la identidad, la relación raza-clase-etnia, el etnocidio y las relaciones inter-étnicas. En mayor o menor medida todos estos temas se relacionan entre sí. Hay otros como el colonialismo, el nacionalismo, el proceso de construcción nacional y el mestizaje, que aparecen íntimamente relacionados con el asunto central en casi todos los trabajos.

Por otra parte, son contadas las investigaciones que abordan el asunto del racismo en el pensamiento social mexicano, el cual requiere una mayor atención. Precisamente uno de los aspectos poco estudiados hasta ahora en nuestro país, es el de la relación entre racismo y antropología. En coincidencia con Castellanos (2000), en el artículo “Antropología y racismo: un debate inconcluso”, Rodolfo Stavenhagen (1992) trata el asunto de la responsabilidad de la antropología como generadora de conocimiento para fundamentar la ideología racista. Aunque este trabajo no se refiere al caso del racismo en México, su valor consiste en plantear que los usos de la antropología se han ubicado tanto en el campo del dominio y la explotación de los pueblos por ella estudiados, como en el terreno del fomento de “la justicia, la igualdad, el bienestar y la dignidad humanas”. De ahí la expresión del autor en el sentido de que esta ciencia “ha servido a *tirios y troyanos*”.

Aunque tiempo atrás en México ya se habían realizado investigaciones que abordaron el tema, fueron demasiado esporádicas y bastante tardías con respecto a otros países. De los años cuarenta y sesenta se pueden citar *Etnografía tzeltal de Chiapas* de Alfonso Villa Rojas, *Relaciones interétnicas* (1965) de Julio de la Fuente y *Regiones de refugio* (1967) de Gonzalo Aguirre Beltrán, trabajos que revelaron la presencia del racismo en la interacción entre indios y ladinos (Castellanos, 1994: 105; Martínez Maranto, 2002). Para el indigenismo era importante un diagnóstico que no soslayara el problema porque planteaba problemas para la integración del “indio” a la nación. Al final de la década de los sesenta Aguirre Beltrán (1992) publica un trabajo donde aborda el tema del racismo en el pensamiento social, detectando la influencia de

Gobineau y del darwinismo social en varios importantes ideólogos del Porfirismo y de la Revolución Mexicana.

Hacia la década siguiente⁷ fueron publicados “Clase, raza y etnicidad en Brasil y México” (1976), de Angela Gillian y “Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea” (1979) de Alicia Barabas. Gillian trata de demostrar que demuestra que una de las características comunes entre los procesos socioculturales de Brasil (Bahía), México (Costa Chica de Oaxaca y Guerrero) y los Estados Unidos es la discriminación racial y detecta que existe una relación entre el color de la piel y otras características físicas con un bajo *status* y con determinadas características culturales; por tanto, el paso de un *status* bajo a uno alto, requiere de cambios en lo físico como en lo cultural. Alicia Barabas afirma que el racismo del siglo XX en contra de los mayas es la continuación del racismo bajo el dominio español, pues México vive en una situación de “colonialismo interno” que propicia la permanencia en la sociedad yucateca de un sistema jerarquías heredado de la Colonia. La explotación y la dominación política se apoyan en el racismo, que es facilitado por la “internalización de la ideología dominante. En 1988 Moisés González Navarro publica en la revista *Historia Mexicana* “Las ideas raciales de los científicos, 1890-1910”, donde sin hacer propiamente un análisis de las ideas presentadas, el autor va mostrando los aspectos moral, estético y sexual del racismo de los intelectuales de la época hacia los “indios”, pero también hacia los chinos y los “negros”.

La última década del siglo XX marcó el inicio de una etapa en la que los estudios sobre el racismo se empezaron a realizar de manera más sistemática y sirvieron de incentivo para que otros académicos se interesaran por esta línea de investigación. *El movimiento antichino en México (1871-1934)* de José Jorge Gómez Izquierdo (1991) da cuenta de las acciones emprendidas en contra de los chinos que se desarrollaron, sobre todo, en los estados fronterizos del norte del país como reacción ante el ascenso económico de estos inmigrantes asiáticos. Grupos organizados de la clase

⁷ Mención aparte merece el libro de Pierre L. Van den Berghe (1971; 1ª edición en inglés 1967) como ejemplo de un estudio que no logra encontrar el objeto de su pesquisa en el México del siglo XX, ya que considera el concepto de raza como ajeno “a la moderna cultura mexicana”, encuentra sólo “residuos de racismo”, ve en el mestizaje un obstáculo para la generación y desarrollo del fenómeno y califica a la ideología oficial de los gobiernos de la Revolución como “activamente antirracista”.

media lograron en algunas ciudades la prohibición del matrimonio entre chino y mexicana, segregaron a los inmigrantes, bloquearon su actividad económica, los sometieron a la violencia —que muchas veces derivó en asesinatos— y a la expulsión. “Asimilación y diferenciación de los indios en México” (1994), de Alicia Castellanos, representa un avance importante en el análisis del racismo contra los indígenas, ya que proporciona un marco explicativo en el cual se pueden comprender sus expresiones tanto en el ámbito de la práctica como el de las representaciones. De especial relevancia es el hecho de que aborda, aunque de modo breve, el discurso de la antropología indigenista, donde encuentra elementos para caracterizarlo como un discurso racista.

En un estudio titulado “La ideología subyacente en la discriminación hacia los pueblos indios” (1995), Virginia Molina Ludy trata el asunto de la imagen del indio en los libros de texto, analizando estereotipos y prejuicios en torno a él, así como la evasión o el “enmascaramiento” de su existencia contemporánea. Para la autora, la ideología colonial subyace en la discriminación del “indio”. Los prejuicios y estereotipos adquieren un “poder adicional” en el discurso oficial de las instituciones educativas e indigenistas que impone una visión de la realidad, haciendo énfasis en la unidad racial y cultural de la nación (el mestizaje) y no en la diversidad. Así, se le niega a los pueblos indígenas “la posibilidad de compartir la nacionalidad desde la diferencia” (Molina, 1995: 149).

Aunque el tema central del libro de Félix Báez-Jorge, *Memorial del etnocidio* (1996), no es el del racismo, existe entre éste y el etnocidio una estrecha vinculación. Uno de los aspectos a destacar del estudio de introducción a dicha antología (“Los signos etnocidas de nuestra historia”) es que Báez-Jorge identifica elementos de racismo y etnocentrismo en el pensamiento de intelectuales del Porfiriato y la Revolución, lo que representa un avance, ya que son muy contados los estudios realizados desde dicha perspectiva.

Nación, racismo e identidad (1998), coordinado por Alicia Castellanos y Juan Manuel Sandoval, reúne una serie de artículos que logran una aproximación “a las representaciones y prácticas de carácter racista” a partir de diferentes niveles y perspectivas de análisis. La primera parte del libro está integrada por trabajos

panorámicos en los que se detectan contenidos y formas del fenómeno en México y Brasil, así como la naturaleza xenófoba y racista de la política migratoria estadounidense hacia los trabajadores mexicanos y latinoamericanos plasmada en la legislación. En la segunda parte, se estudian las expresiones regionales del racismo en Michoacán, la ciudad de México y, sobre todo, en Chiapas. En conjunto, la obra reconoce la vigencia del racismo y da pruebas de sus vínculos con las ideologías que contribuyen en América Latina a la construcción de la nación, entendida como “unidad excluyente simbolizada biológica y culturalmente en el mestizaje” (Castellanos y Sandoval, 1998: 8, 9). El texto presenta casos concretos de prejuicios y discriminación en los países mencionados y las formas de lucha contra el racismo en algunos de ellos.

El estudio que de Alan Knight, “Racismo, revolución e indigenismo: México 1910-1940” (1999)⁸, aborda el racismo en el pensamiento indigenista. El autor encuentra en el pensamiento de los ideólogos porfiristas y del indigenismo de la Revolución mexicana elementos del racismo europeo. Mientras los ideólogos del régimen porfirista, influidos por el darwinismo social, consideraban al indígena como un “elemento antinacional” que requería ser asimilado por la fuerza mediante la educación, los ideólogos indigenistas promovieron la integración del indio rindiendo culto al mestizaje y adoptando las posiciones de un “francorracismo a la inversa” al plantear que los indios y los mestizos son superiores a los blancos.

En un artículo publicado en la revista *Ojarasca* con el título “Sitiados en la piel” (1999), Armando Bartra escribe sobre la contratación de investigadores sociales europeos por parte del gobierno de Porfirio Díaz para justificar el trabajo forzado en algunas regiones del país. Expone el pensamiento racista de estos asesores de don Porfirio, así como el de finqueros, gobernantes e intelectuales de la época, quienes coincidían en considerar inferior a la “raza” indígena y superior a la “raza caucásica”. Con base en la supuesta inferioridad de las “razas” inactivas y poco emprendedoras

⁸ Para la revisión de este texto se utilizó la versión inédita de la traducción al castellano realizada por la Dra. María Teresa Rodríguez, Investigadora del CIESAS-Golfo. En 1994 el texto se publicó en castellano por parte de la Universidad Autónoma de Puebla en el número 1 de los Cuadernos de Estudio sobre Racismo del Instituto de Ciencias y Humanidades de la misma casa de estudios.

se trataba de argumentar el “derecho de la raza caucásica” a explotar a los “indios” y a poseer las tierras que no trabajaban.

En el año 2000 aparece un artículo en la revista *Desacatos*, donde María Dolores París Pombo analiza los estereotipos sobre el indio y la mujer en el discurso político chiapaneco oficial (priísta) en relación con los “orígenes raciales” de la nación. Una serie de analogías de carácter negativo e incapacidades asignadas al “indio” — características del racismo— saltan a la vista al leer este trabajo: la comparación del indio con la mujer, el niño (complementaria a la imagen del “buen salvaje”), el minusválido y el retrasado mental son expresiones de una inclinación paternalista del Estado mexicano, que crea una historia mítica y simplificada donde trata de encontrar la génesis racial de la patria. El “discurso político chiapaneco”, en contraste, no recurre al argumento del mestizaje biológico para resolver el conflicto que le plantea la búsqueda del “origen racial” en el “indio”, en vista de que las elites chiapanecas se sienten “descendientes directas” de los españoles que poblaron la región. No obstante, al igual que el discurso indigenista oficial del Estado mexicano, ve en la diversidad étnica un obstáculo al desarrollo.

A fines del mismo año la revista *Nueva Antropología* publicó un número dedicado al tema del racismo y los pueblos indios en América Latina. Alicia Castellanos abre ese número con un estudio panorámico titulado “Racismo, multietnicidad y democracia en América Latina”, al que le siguen otros artículos que estudian las particularidades del fenómeno en Guatemala, Bolivia y México. En el ensayo que trata sobre nuestro país, María Dolores París examina las “Identidades excluyentes en San Cristóbal de las Casas”, y amplía su ensayo anterior haciendo una reflexión sobre el discurso político y las “nuevas formas de segregación socioétnica” en el marco de los conflictos que se han suscitado en dicha ciudad desde la década de los años ochenta, a raíz de la inmigración indígena que se fue asentando en las orillas de la ciudad desde años atrás. Esta inmigración es asociada por los ladinos o mestizos con la prostitución, la contaminación y la delincuencia, discurso que difundido por la prensa ha desatado la aversión de las clases sociales acomodadas. Prejuicios, estigmas y estereotipos se han creado entre los ladinos a lo largo de los siglos, formando una imagen negativa sobre los indígenas que remata

con la discriminación expresada en la escasa movilidad en la sociedad de San Cristóbal. Aquí la piel blanca no sólo es un ideal estético, sino también un símbolo de status y poder. Por eso, el racismo se ha convertido en un discurso que fortalece las identidades excluyentes, que se apoyan en “referencias a las jerarquías tradicionales”.

El tema del racismo en el pensamiento antropológico se aborda en el artículo de Jorge Gómez Izquierdo (2000) intitulado “El discurso antirracista de un antropólogo indigenista: Juan Comas Camps”, donde se reconoce el enlace y el auxilio mutuo que existe entre antirracismo e indigenismo. Estos dos elementos se enlazan en la idea del mestizaje y coinciden en la denuncia de la discriminación contra el indio y en la reivindicación de las capacidades especiales del mestizo. El autor del ensayo encuentra dos contradicciones en el discurso de Comas. La primera de ellas se refiere a que mientras la postura antirracista aboga por el reconocimiento universal de los derechos humanos, el indigenismo “niega el principio de igualdad de valor de todas las culturas” al pretender la integración del indio a la sociedad nacional. La segunda contradicción consiste en que, por una parte, Comas ve en el mestizaje el argumento para rebatir la idea de la existencia de “razas puras” y de una superioridad innata y, por otra, para reforzar su postura indigenista, concluye que el mestizo resulta ser superior, llegando a adoptar por una vía diferente una postura racista. Al diluirse en el mestizo el indio “mejora”, se “libera”, pero también desaparece.

En *La región de las quimeras. Jerarquías raciales en el país de los mestizos* (2001), Jorge Gómez Izquierdo intenta marcar en grandes líneas “las etapas, las continuidades internas, así como las influencias externas en la historia del racismo mexicano tal como se expresa en el discurso producido por las elites”, tomado como hilo conductor la manera en que estos grupos han percibido y clasificado a los indígenas, tanto en el sentido de una “ ‘raza’ no apta o degenerada”, como en el sentido de su contribución a la formación de la cultura y la sociedad mexicanas. La actitud negativa de las “razas inferiorizadas” ante el trabajo –prejuicio de origen colonial- es uno de los criterios más ampliamente difundidos en el establecimiento de las jerarquías raciales. Afirma el autor que en nuestro país es sorprendente la correspondencia entre la adscripción a una clase social y el color de la piel. Agrega que los indígenas no son los únicos afectados por el racismo porque también lo han

sido los chinos, entre otros, y que es preciso reconocer que las acciones y la mentalidad racistas no son exclusivas de las élites.

Posteriormente han sido publicados varios trabajos, la mayoría de ellos colectivos, publicados como libros. *Imágenes del racismo en México* (2003), coordinado por Alicia Castellanos Guerrero es una interesante investigación sobre las representaciones racistas producidas por los grupos dominantes acerca de los indígenas mayas de Chiapas, Yucatán y Quintana Roo, zapotecos y mixtecos de Oaxaca, rarámuris de Chihuahua y mazahuas de la ciudad de México. Todos los estudios que contiene el libro fueron desarrollados en el ámbito de lo urbano. Alicia Castellanos analiza las imágenes racistas en ciudades del sureste, trabajo que se complementa con el de Dolores París que estudia la discriminación laboral y la segregación espacial en esa misma región. Los discursos y visiones sobre los rarámuri son abordados por Loreley Servín e Isela González, mientras Francisco Pineda examina, mediante el análisis del discurso, las representaciones racistas acerca de los indígenas en los diarios *El Herald de Chihuahua*, *El Diario de Yucatán* y *Novedades* de Quintana Roo. Finalmente, Cristina Ocemichen investiga las relaciones interétnicas en la ciudad de México.

Otro texto publicado en 2003 *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina* de Teun A. van Dijk, quien establece algunas coincidencias y diferencias entre el racismo europeo y el racismo latinoamericano. Éste último aplica como una variante del “euro-racismo”, ya que la tendencia general en toda América es “la existencia de grupos de gente de mayor apariencia europea discrimina a los de menor apariencia europea”. Para el autor, la promoción del mestizaje en América Latina no ha sido impedimento para que el tipo físico europeo se asocie con cualidades positivas y el fenotipo no europeo con cualidades negativas, además de que por lo general las jerarquías de clase se corresponden con las jerarquías de color. Van Dijk dedica un breve espacio al racismo mexicano. Apoyándose principalmente en la obra de Teresa Carbó, encuentra en el discurso parlamentario referencias frecuentes a la noción racista de la “mejora” de los pueblos indígenas, al planteamiento de la existencia de estos pueblos como un “problema” y a la palabra “raza”. En el discurso parlamentario pueden encontrarse claras contradicciones,

puesto que al mismo tiempo que hay referencias a la riqueza de lenguas y culturas y a la necesidad de protegerlas, se pueden encontrar nociones etnocentristas y paternalistas que fomentan la idea de “atraso” de los pueblos indígenas. Las élites en el poder practican formas de problematización, marginación y exclusión racistas. Como en otros países, en México el racismo es una estructura de dominación compleja que involucra grupos e intereses conectados de manera contradictoria.

En 2004, difundido a través de las páginas de la *Revista Mexicana de Sociología*, apareció un extenso artículo de Olivia Gall titulado “Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas sobre México”, que se publica tres años más tarde, con algunas modificaciones, como parte de un libro publicado por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

Leer y pensar el racismo (2004), obra coordinada por Mónica Inés Cejas, es un conjunto constituido por nueve ensayos sobre el tema. Cuatro de ellos abordan diferentes aspectos del fenómeno en México, uno es de carácter teórico y los cuatro restantes versan sobre el racismo en California (EU), Sudáfrica, Ruanda y Japón. En este libro Margarita Zires descubre que en las representaciones pictóricas oficiales del indígena Juan Diego se recupera y se reconfigura el racismo colonial. Francisco Pineda analiza los mecanismos de objetivación en la representación del indígena mexicano en el medio rural y propone un sistema de relectura de las notas periodísticas para descubrir los mecanismos internos del discurso racista normalizado. Gerardo Gutiérrez Cham escudriña y analiza la prensa tapatía de inicios del siglo XX, que contribuyó a la reproducción del discurso racista tomado del determinismo biológico. Alicia Castellanos hace una reflexión acerca del racismo en el contexto del modelo neoliberal, destacando que en la sociedad mexicana contemporánea la xenofobia se presenta y dirige hacia los “otros interiores”, representados por los indígenas en las ciudades. El ensayo de Dolores Paris Pombo analiza el proceso de “etnización” del trabajo agrícola en el Valle de Salinas, California, relacionando el discurso hegemónico en los Estados Unidos con las prácticas racistas que apoyan la explotación capitalista de inmigrantes indígenas y no indígenas procedentes de México, entre quienes existe también el rechazo por motivos étnicos o raciales.

Coordinado por Jorge Gómez Izquierdo, *Los caminos del racismo en México* (2005), aborda los prejuicios de la aristocracia europea del siglo XIX a través de un naturalista suizo, el discurso médico como fuente del racismo por excelencia, el discurso legislativo decimonónico sobre los pueblos indígenas y las imágenes negativas sobre el “indio” como expresión de la cultura nacional revolucionaria reflejadas tanto en los libros de texto como en el discurso antropológico indigenista.

Bajo el título *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)* (2007), Beatriz Urías Horcasitas escribe un minucioso y muy bien documentado estudio sobre el proyecto de “depuración racial”, establecido y guiado por el Estado mexicano, que se puso en práctica a partir de las nociones racistas de algunos antropólogos, sociólogos y psiquiatras en la primera mitad del siglo XX. Aunque las propuestas de cada una de las disciplinas que participaron en este proyecto no fueron concebidas en bloque, todas tenían la misma finalidad: la formación de una “nueva sociedad” racialmente homogénea, regenerada moralmente, cuyos integrantes estuviesen física y mentalmente sanos, que fuesen “trabajadores-ciudadanos” y miembros de una familia. De acuerdo con la autora, la ideología de la depuración racial apoyó la nueva política que consistía en la organización corporativa de las masas obreras y campesinas; reforzó un nuevo nacionalismo formado en torno a la imagen de sociedad unificada, al mito revolucionario y al Estado; finalmente, con el aporte de las citadas disciplinas, constituyó un “‘bloque ideológico’ dentro del que circularon y fueron intercambiadas las premisas básicas de la cuestión racial” y desde donde se construyó la utopía de crear un “hombre nuevo”.

Discriminación racial (2007), de Olivia Gall, Ermano Vitale y Sylvia Schmelkes reúne tres trabajos que ven el problema del racismo desde diferentes perspectivas teóricas y plantean distintas soluciones al mismo, que van desde el enfoque de los derechos fundamentales hasta un enfoque que ataca múltiples aspectos (mediaciones, legal, educativo, mediático), incluyendo una visión orientada hacia la educación intercultural.

Olivia Gall coordina una obra colectiva titulada *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas* (2007), que si bien no trata sobre el problema en México, contiene dos ensayos teóricos en los que se relacionan racismo

y modernidad, y que bien pueden ser útiles para los estudiosos del tema, además de que presenta un trabajo sobre los orígenes del racismo y cuatro más que tratan sobre casos específicos de realidades cercanas a la nuestra: el racismo contra los latinos en Estados Unidos, analizando el funcionamiento de la estructura racial binaria y las nuevas formas de discriminación racial en este país; la participación de los antropólogos en la construcción de lo nacional en Guatemala, considerando la ladinización, el mestizaje y el indigenismo; y, por último, las implicaciones culturales, políticas y raciales de las limitadas relaciones entre Brasil y África.

Un panorama acerca del fenómeno lo constituye *Racismo y discurso en América Latina* (2007), que es un conjunto de investigaciones coordinadas por Teun A. van Dijk en ocho países latinoamericanos. Van Dijk expone las tendencias generales del racismo en América Latina y el importante papel que juega el discurso en su reproducción, ya que el proceso de aprendizaje de la ideología racista se adquiere a partir de fuentes diversas (la familia, la escuela, los colegas, los medios de comunicación, la observación y la interacción cotidianas en sociedades multiétnicas) mediante un proceso discursivo oral o escrito: conversaciones, historias, noticias, libros de texto y discursos políticos. La fuente más importante del racismo contemporáneo se encuentra en lo que Van Dijk llama las *élites simbólicas* (políticos, periodistas, profesores y académicos blancos), las cuales producen los discursos dominantes. Aunque los principios generales del racismo aplican en toda América, existen profundas diferencias entre México, Brasil y Argentina por la posición que ocupan en cada uno de estos países los grupos “minoritarios” y sus particulares historias de inmigración. En “El discurso racista en México”, trabajo incluido en este volumen, Alicia Castellanos, Jorge Gómez Izquierdo y Francisco Pineda analizan específicamente el racismo hacia los indígenas viéndolo en un proceso histórico de más de quinientos años, sin soslayar a la población africana y afro-descendiente que por su situación esclava, su distribución en el territorio y la falta de reconocimiento en la fundación de la sociedad mexicana ha sido relegada a una relativa invisibilidad. También son tomados en cuenta sujetos de otros orígenes étnicos y nacionales, como los chinos entre 1911 y 1934, los judíos durante la época colonial y la década de 1930, los inmigrantes indígenas guatemaltecos desde el siglo XIX hasta la

actualidad, que han sido presas tanto del discurso racista como de los mecanismos de exclusión. Los autores se centran en el discurso racista generado por los poderosos y por el Estado, reconociendo que tanto los mestizos como los indígenas contribuyen a la difusión de ese discurso en la medida en que interiorizan la ideología dominante.

En el estudio del racismo en México son más abundantes los trabajos que se apoyan en fuentes documentales que aquellos que son producto de una labor fundada en la observación directa y en relación con las fuentes vivas. Pero lo importante es el interés que está despertando el tema, reflejado en un número cada vez más creciente de pesquisas. En este momento la producción de trabajos es todavía modesta, pero ya se puede hablar de una línea de investigación que varios académicos mexicanos y extranjeros cultivan y que tiende a hacerse permanente. A diferencia de lo que pasó durante casi todo el siglo XX, ahora empiezan a formarse especialistas en la materia y las perspectivas que pueden apreciarse son prometedoras, no sólo debido a que el interés en el tema ha ido en ascenso, sino también porque se está profundizando en la explicación de las causas del fenómeno y de las formas que adopta en el caso específico de México. Varios estudios (Castellanos, 1994 y 1998; Machuca, 1998; Gómez Izquierdo, 2000; Molina 1995) han encontrado en la ideología del mestizaje un paradigma racista que encubre la exclusión de los grupos indígenas tras una apariencia de inclusión. Otros han identificado en México lo que Wallerstein ha denominado “etnización” del trabajo, concepto que consiste en adjudicarle particularidades culturales a determinados sectores de trabajadores con la finalidad de justificar salarios más bajos y actividades más ingratas (París, 2004; Castellanos, Gómez y Pineda, 2007). Así mismo, se ha empezado a estudiar una especie de xenofobia hacia los propios connacionales, hacia los “Otros interiores”, asociada con el racismo y otras modalidades de rechazo, así como con la constante movilidad de las fronteras étnicas, locales, regionales, nacionales y transnacionales (Castellanos, 2004).

Dentro de esta gama temática son muy escasos los trabajos sobre los prejuicios y discriminación contra las comunidades contemporáneas llamadas “afro-mestizas”. A este respecto, es preciso decir que –como ha sucedido con las

investigaciones sobre el racismo en México- este campo de estudio estuvo relegado. Desde 1946, año en el que Gonzalo Aguirre Beltrán publica *La población negra de México*⁹, a los años ochenta del siglo XX, una de las características del proceso por el que atravesaron los estudios afro-mexicanos en su conjunto, fue su falta de continuidad y, en consecuencia, su escasa productividad. Las vicisitudes de este proceso determinaron un problemático desarrollo en esta línea de investigación con serios y considerables altibajos que oscilaron entre un desinterés casi total de parte de los profesionales de las ciencias sociales y la consecución de importantes contribuciones. Aguirre Beltrán atribuía tal desinterés, básicamente, a tres factores: 1) a la existencia de una amplia gama de grupos étnicos de origen mesoamericano y aridoamericano, que llamó fuertemente la atención de los investigadores mexicanos, 2) al intenso proceso de mezcla biológica y cultural al que fueron sometidos los africanos traídos a la Nueva España, y 3) al racismo del pensamiento antropológico mexicano que sumergió a la población de origen africano “en el subconsciente”, pues no la consideró como parte de las raíces de nuestra nacionalidad, evitando siempre la discusión de su participación en el mestizaje (Aguirre Beltrán, 1985: 7-11; 1992: 30, 32).

A pesar de su calidad, *La población negra de México* no constituyó una motivación suficiente para que los investigadores nacionales y extranjeros desarrollaran durante las siguientes dos décadas dicha línea de investigación. Prueba de ello es que ninguna obra de trascendencia es producida después del trabajo de Aguirre Beltrán. Durante 40 años sólo se generaron poco más de una docena de

⁹ Si bien la obra de de Gonzalo Aguirre Beltrán no fue la primera que se escribió, es considerada como pionera en este campo debido a que es el primer estudio riguroso sobre la población de origen africano en México. Existen referencias a la presencia africana y sus mezclas con la población indígena y española desde la época colonial, entre las que se puede destacar la crónica que el Jesuita Francisco Xavier Alegre hiciera sobre la rebelión encabezada por Yanga en 1609. Para el siglo XIX es menester mencionar la crónica titulada “Los treinta y tres negros”, incluida en *El libro rojo* de Vicente Riva Palacio. En 1906 se publica un artículo anónimo en la revista *Modern Mexico*; un año después, Manuel Martínez Gracida escribe el “Estudio de la raza negra o africana en Oaxaca”, al parecer aún inédito. Posteriormente se publican, trabajos como los de Alfonso Toro, “Influencia de la raza negra en la formación del pueblo mexicano” (1920-21), Gabriel Saldivar, “La influencia africana [en la música mexicana]” (1934), Pavía Crespo (1936), Silvio Zavala “Los esclavos negros” (1938) y Carlos Basauri “Grupo negroide de la Costa Chica”, que es parte de *La población indígena de México* (1940) (Gutiérrez Ávila, s. f.: 16).

estudios. En los años 50's merecen mención *Los cimarrones de Veracruz y la fundación de Amapa* (1951), de Octaviano Corro y obviamente, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro* (1958), también del Dr. Aguirre Beltrán, quien en la siguiente década publica *Medicina y magia* (1963). También destacan las investigaciones de David Davidson, "Negro slaves control and resistance in colonial Mexico, 1519-1650" (1966; posteriormente apareció una edición en castellano en Richard Price (comp.) 1981) y de Bowman Boyd, "The negro slaves in early colonial Mexico" (1969) (Gutiérrez Ávila, s. f.: 16).

Hoy la situación es distinta, puesto que a raíz de la segunda edición de *La población negra de México* (1972) se generó una buena cantidad de estudios de investigadores nacionales y sobre todo extranjeros. De fines de los años 80 en adelante, la producción de investigaciones se incrementó de manera significativa, sobre todo en materia de estudios históricos, más que de carácter etnográfico.

Es de destacarse aquí la intensa labor de promoción realizada por la Dra. Luz María Martínez Montiel, quien fuera invitada por el Dr. Guillermo Bonfil Batalla a coordinar el Programa Nuestra Tercera Raíz, desde la Dirección General de Culturas Populares. Gracias a este trabajo fueron realizados y/o difundidos muchos estudios, no sólo sobre México, sino sobre otros países de América Latina y el Caribe. Se trata de la serie Nuestra Tercera Raíz, publicada por la Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Dentro de esta serie fueron publicados los siguientes libros: *Presencia africana en Centroamérica* (1993), *Presencia africana en México* (1994), *Presencia africana en el Caribe* (1995) y *Presencia africana en Sudamérica* (1995), todos bajo la coordinación de la Dra. Martínez Montiel. No puede dejar de mencionarse el importante papel que han desempeñado los encuentros de afro-mexicanistas, también impulsados por ella y otros investigadores. Así mismo, han sido importantes los foros académicos realizados en el marco del Festival Afro-Caribeño, entre otros eventos realizados anualmente (Naveda, 1996: 125).

El intenso proceso de mestizaje en el que se vio involucrada la población de origen africano desde la época colonial, fue diluyendo los rasgos distintivos de ésta, lo cual ha propiciado que la mayor parte de la literatura sobre el tema haya tenido un

enfoque histórico. A diferencia de la segunda edición de *La población negra de México* –que generó una abundante producción- Aguirre Beltrán no tuvo la misma suerte con *Cuijla*, pues la indagación etnográfica en las comunidades “afro-mestizas” estuvo ausente durante un lapso bastante extenso. Dentro de la producción de la década de los ochenta se encuentran los trabajos de Gabriel Moedano sobre tradiciones oral, musical y dancística en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. A este esfuerzo se unió el de Miguel Ángel Gutiérrez Ávila y Francoise Neff (Gutiérrez Ávila s. f.: 20), además del de Bartolomé y Barabas (1989). También es preciso mencionar las contribuciones de Cervantes Delgado (1984) en el terreno de las relaciones interétnicas y de Díaz, Aparicio y García (1993a y 1993b) en el de la narrativa afro-mestiza. Así mismo, en el centro de Veracruz se ha realizado investigación etnográfica sobre carnavales e identidad (Cruz 1989; Cruz, Martínez y Santiago 1990a y 1990b; Martínez, 1994; véase también la monografía inédita de Angélica Santiago, 1992).

Durante un lapso considerable, los llamados estudios afro-mexicanistas acusaron dos problemas importantes: 1) la falta de variedad temática en los trabajos de corte histórico, pues la mayor parte de ellos estuvieron centrados en el asunto de la esclavitud¹⁰, visto desde diferentes ángulos: comercio de esclavos, legislación, cimarronaje y otras formas de rebeldía y resistencia, mentalidad esclavista, entre otros; 2) la escasez de estudios etnográficos¹¹, cuyo potencial se encontraba casi inexplorado.

Entre los estudios sobre población de origen africano, siguen predominando aquellos realizados desde una óptica histórica, como lo demuestran, entre otras, las obras de Naveda (1987, 1988, 1990, 1992, 1994, 2000), Martínez Montiel (1988), von Mentz (1988), Herrera Casasús (1989 y 1991), Winfield (1992), Reyes (1995), Ochoa (1997), Pérez (1998).

¹⁰ Sólo Aguirre Beltrán había tratado temas como la medicina negra y la magia, además de los bailes negros. A este respecto, véase *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos* (1994), obra que compila trabajos publicados en fechas anteriores en periódicos y revistas.

¹¹ A este respecto convendría señalar que sigue siendo importante la aplicación del método etnohistórico a fin de confrontar el pasado y presente, como lo señaló reiteradamente Aguirre Beltrán.

A comienzos de los años 90, el programa "Nuestra Tercera Raíz" abrió un espacio dedicado a trabajos breves dentro del suplemento del periódico **El Nacional** denominado *Nuestra Palabra* (núms. 2, 11 y 10, correspondientes a marzo de 1991, noviembre de 1991 y octubre de 1992), donde es bastante notoria la misma tendencia, que se reafirma con la publicación de *Pardos, mulatos y libertos. Sexto encuentro de afromexicanistas* (2001). Más recientemente, en esta misma línea, se encuentra el interesante trabajo de Antonio García de León, *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical: historia y contrapunto* (2002), el estudio de Guadalupe Castañón titulado *Punción y rebeldía de los negros en la Nueva España* (2002) y el libro de Marco Polo Hernández Cuevas, *África en el Carnaval mexicano* (2005). Una excepción notable en este sentido es la investigación del músico cubano Rolando Pérez, *La música afromestiza mexicana* (1990), estudio que consiste en el análisis musicológico de las diversas expresiones regionales de lo que se podría llamar el son mexicano, aunque empleando un método denominado histórico comparativo.

En los últimos años, contando con un número cada vez más creciente de investigadores, los estudios históricos han ido diversificándose. Aunque con menor producción y de manera paulatina, se han incrementado las investigaciones acerca de los procesos socioculturales contemporáneos fundadas en el trabajo etnográfico. Véanse, por ejemplo, los trabajos de Cruz y Esquivel (2000), Jáuregui (2003), Ziga (2005), Vaughn (2004), Lara (2007), Hoffman (2007). En particular, los trabajos de Lara y Hoffman abordan algunos aspectos del problema del racismo desde el ángulo de la diferenciación étnico-racial.

En relación con las pesquisas históricas, también se han abordado temas como las denominaciones raciales, el "blanqueamiento", la identidad racial, las manifestaciones de la cultura africana en la literatura hispanoamericana, el sistema de castas, las relaciones inter-étnicas desde diferentes perspectivas, los juicios de la Santa Inquisición contra "negros" y "mulatos", las tradiciones musicales y bailables como parte de la identidad caribeña, el Caribe como región, representaciones de la mujer en la vida cotidiana, mestizaje, integración de la población afro-descendiente, migraciones, hasta temas tan poco tratados como el del "negro" precolombino. En la línea de los estudios antropológicos con una base etnográfica, se han trabajado

temas como la identidad, el mestizaje, los procesos de racialización, las festividades, las tradiciones orales y musicales, y los juegos, entre otros.

Mientras los estudios antropológicos se han realizado básicamente en Oaxaca, Guerrero y Veracruz, los espacios geográficos a los que se refieren las investigaciones históricas se encuentran en lo que hoy son, por lo menos, diecisiete entidades de la República. Varias de las investigaciones históricas y etnográficas desarrolladas son importantes para el análisis del racismo y otras formas de percepción y exclusión del otro. Temas tales como el mestizaje, la identidad, las relaciones inter-étnicas, e inclusive la tradición oral y las tradiciones musicales y dancísticas permiten establecer puntos de partida o bien de enlace para el análisis de diversas formas de percepción y rechazo entre grupos diferentes, ya sea que se vean en el plano histórico o antropológico.

I.2. La perspectiva racial y racista

La literatura antropológica arriba citada es diversa y en esa diversidad podemos encontrar afirmaciones que nos hacen plantearnos algunas preguntas. Recordemos que Gómez Izquierdo habla sobre el racismo como una forma de percibir al otro. Alicia Castellanos, por su cuenta, dice que es una “forma específica de rechazo del otro”. Aunque estas afirmaciones proceden de dos diferentes autores, podría uno preguntarse: ¿una forma de percibir al otro en términos de su color de piel siempre conduce a su “rechazo”? Los famosos trabajos de Aguirre Beltrán sobre la población negra en México mencionan una población afro-mexicana considerable. Pero ¿cuál es el criterio fundamental en la distinción entre la población afro-mexicana y no afro-mexicana? ¿Acaso no los rasgos somáticos? Si es así, nos enfrentamos con dos fenómenos y no uno. La diferencia es crucial porque nos permite introducir dos términos en vez de uno: lo racial y lo racista. Los dos refieren a una manera de ver a las personas y/o actuar frente a ellas. Este tipo del análisis no puede venir de las obras antropológicas puesto que su contenido no es empírico sino conceptual. Hablaremos sobre la perspectiva racial y racista como dos modos diferentes aunque emparentados de ver el mundo. Para responder esta pregunta se necesita recurrir a

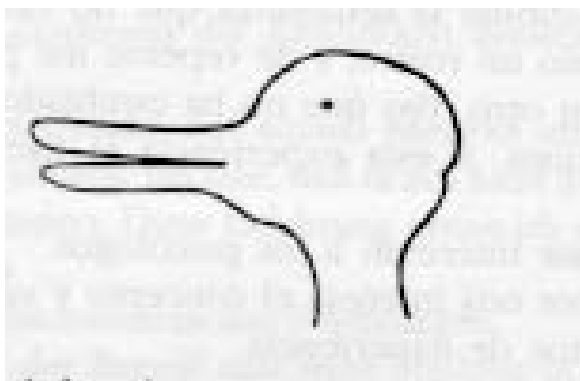
un análisis filosófico del problema. En primer lugar, recurriré a Wittgenstein para explicar el uso de la perspectiva. En segundo lugar, definiré el uso de la perspectiva racial y racista en los casos que nos interesan.

El lenguaje y las actividades y prácticas humanas con las que se encuentra entrelazado, o sea, los juegos de lenguaje, simples o complejos, exigen la presencia de los jugadores. Es preciso mencionar aquí que el papel del sujeto en los textos del primero y segundo Wittgenstein sigue siendo un reto para los estudiosos (Neumer, 2000; Defez i Martín, 2010). Como he argumentado en otro lugar, el concepto de perspectiva y otras nociones emparentadas con aquel, introduce al análisis wittgensteiniano la subjetividad de los jugadores.¹²

El parentesco entre las expresiones “me lo imagino como...”, “lo considero como...”, “lo veo como...”, “lo represento como...”, “lo pienso como...”, etc., se logra gracias a que la manera de ver el mundo involucra el pensamiento y la visión del mundo. Como lo mostró Mullhal, la importancia de la perspectiva radica en la conexión entre los conceptos “ver un aspecto”, “vivir el significado de unas palabra” y tomar la actitud “hacia el alma” (Mulhall, 1993: 196). La ceguera a los aspectos, desencadena la ceguera en la comprensión de los significados y una falla en la conducta que consiste en dejar afuera la “individualidad” de la persona. (Mulhall, 1993: 83). Veamos algunos usos de la perspectiva procedentes de distintos textos wittgensteinianos.

El problema de la perspectiva en la percepción aparece en el famoso ejemplo de los dibujos de múltiples aspectos como el pato-conejo.

¹² A los conceptos emparentados con perspectiva pertenecen (*Aussicht*) (CRD, 31) visión, (*Anschauung*), (CV, 356), punto de vista (*Standpunkt*), (ORD, 51; CV, 198, 199); aspecto fructíferamente nuevo (*fruchtbares neues Aspekt*) (CV, 97); *Stil*, estilo, (CV, 22, 197, 215, 298, 349, 450; Z, 712); a veces incluso *Weltanschauung*, visión del mundo (ORD, 61), y *Weltbild*, imagen del mundo. (SC, 93-97, 162, 167, 233, 262) En ciertas ocasiones Wittgenstein habla de diferentes maneras de ver el mundo sin usar la palabra ‘perspectiva’ y recurre al concepto de imaginación, (*Vorstellung*), (IF, 59) o mundo de imaginación (*Vorstellungswelt*). (IF, 402).



Pato-conejo. Fuente: Jacorzynsky (2008: 361).

Lo que cambia ante nuestros ojos no es la figura, pues ésta permanece inmóvil. La vemos diferente, una vez como “pato”, otra vez como “conejo” porque “caemos en la cuenta” de un cierto “aspecto” de la figura. Cuando “caemos en la cuenta de un aspecto” nuevo, cambia nuestra “perspectiva”, vemos la figura *como* otra cosa. Lo que antes veíamos *como* orejas de un conejo, lo vemos ahora *como* pico de un pato o viceversa. Nuestra manera de ver es “fulgurante”. Podemos variar nuestra perspectiva porque “van juntas ciertas partes de la figura que antes no iban juntas” (IF, II, 477). En la vida diaria la figura de “ver como” se aplica muy rara vez. Nuestro ver es más bien “continuo”. Cuando vemos “continuo”, la figura representa siempre una y la misma cosa y corresponde a ciertas expresiones en el lenguaje como “veo un pato”, o “veo un conejo”, pero no “lo veo *como* un conejo”. La figura cabeza-P-C sugiere que “ver continuo” se refiere a lo que es el objeto de nuestra vivencia visual inmediata anclada en nuestras prácticas cotidianas, mientras que “ver como” se refiere al cambio del aspecto en una situación no-convencional: “Decir ‘Ahora veo esto como...’ hubiera tenido para mí tan poco sentido como decir al ver un cuchillo y un tenedor: ‘Ahora veo esto como un cuchillo y un tenedor’ (IF, II 449).

En la posibilidad de “ver como” Wittgenstein nota una diferencia entre el sentido de ver y otros sentidos: “No consideramos el ojo humano como un receptor: en efecto, no parece recibir algo sino enviarlo. El oído recibe; el ojo ve. (Arroja miradas, resplandece, alumbrado). Con los ojos se puede aterrorizar, pero no con el oído o la nariz. Cuando ves el ojo, miras algo que surge de él. Ves la mirada del ojo” (Z, 222). Este argumento es ingenioso- sigue la misión kantiana de mostrar que la percepción tiene sus formas *a priori*, no es pasiva sino activa, a saber, se vuelve una

apercepción, una proyección, una imposición de la experiencia del sujeto sobre el material observado. Como resalta Schulte, las miradas fulgurantes, en oposición a *ver continuo*, expresan una experiencia personal genuina (Schulte, 2000: 57).

El otro uso de la perspectiva que Wittgenstein analiza en su “Conferencia sobre ética” (*Lecture on Ethics*) de 1929, se refiere al análisis del lenguaje religioso versus el científico. Uno puede ver los fenómenos desde la perspectiva científica mientras que el otro desde la perspectiva religiosa. Wittgenstein ofrece un ejemplo inquietante: “Piensen en el caso de que a uno de ustedes le crezca una cabeza de león y empiece a rugir. Ciertamente esta sería una de las cosas más extraordinarias que soy capaz de imaginar.”(CE, 42). Siguiendo este ejemplo, detectamos por lo menos tres perspectivas posibles desde las cuales podemos ver lo extraordinario: “Tan pronto como nos hubiéramos puesto de la sorpresa, lo que yo sugeriría sería buscar un médico e investigar científicamente el caso y, si no fuera porque ello le produciría sufrimiento, le haría practicar una vivisección.” (CE, 42). Esta perspectiva haría que el milagro desapareciera: “¿Dónde estaría entonces el milagro?” (CE, 42). Otro podría argumentar que lo que vimos es un milagro, y el milagro es algo que todavía “no ha sido explicado por la ciencia” (CE, 42). En este caso, el “milagro” no está usado en el sentido absoluto sino relativo: “La verdad es que el modo científico de ver un hecho no es el de verlo como un milagro” (CE, 42). Imaginémosnos ahora a alguien que viera en lo ocurrido un milagro y no un hecho físico extraño. Su actitud sería la perspectiva *sui generis*, una perspectiva religiosa.

A las perspectivas religiosas se contraponen las perspectivas científicas. Éstas últimas constituyen otro tipo de experiencia, la cual no capta ningún problema “grande, esencial” (CV, 47). En este campo, como en la religión, las perspectivas se multiplican, unas representan las maneras de *ver continuo* mientras que otras rompen con ellas y proponen un cambio de aspecto. Las nuevas teorías de las ciencias no destacan por ser más verdaderas que las teorías tradicionales. Si destacan por algo, es por mirar un aspecto nuevo de los fenómenos, por ser más “perspicuas”: “El verdadero mérito de un Copérnico o de un Darwin no fue el descubrimiento de una teoría verdadera, sino de un aspecto fructíferamente nuevo” (CV, 97). En otras ramas de la ciencia, por ejemplo en la psiquiatría, el concepto de *ver como* juega el mismo

papel decisivo. Las diferencias entre corrientes no se reducen a producir teorías verídicas o probabilísticas sobre el ser humano sino en proponer una nueva manera de ver las enfermedades mentales. Wittgenstein escribió en 1946, o sea, cuando nadie siquiera pudo soñar sobre la revolución anti-psiquiátrica: “La locura no debe verse como enfermedad. ¿Por qué no considerarla como un cambio del carácter repentino, o más o *menos* repentino” (CV, 306). En vez de representar a un imbécil “bajo la imagen del degenerado, del esencialmente incompleto, por decirlo así, del andrajoso”, “bajo la imagen del desorden” deberíamos verlo bajo el “orden primitivo”. Este modo de ver, no sería más verdadero sino “mucho más fructífero” (Z, 371- 73).

La introducción del concepto *perspectiva* en las ciencias sociales nos invita a considerar como relevantes las experiencias de los jugadores correspondientes a los juegos de lenguaje, a tomar seriamente su manera de ver las cosas. Nos permite librar de la presencia de una sola metanarrativa producida por un autor omnisciente y hegemónico. Una de las consecuencias importantes del perspectivismo wittgensteiniano es la conclusión de que la descripción de lo visto depende de la perspectiva del descriptor.

El concepto ‘ver’ produce una impresión confusa. Bien, es que es confuso. —Veo el paisaje; mi mirada vaga por él, veo toda clase de movimientos claros y no claros; en *esto* me fijo claramente, en *aquello* sólo de manera muy confusa. ¡Cuán fragmentario se nos puede aparecer lo que vemos! ¡Y ahora fíjate en lo que significa ‘descripción de lo visto’ —Pero esto es justamente lo que se llama una descripción de lo visto. No hay *un caso genuino*, regular, de una descripción así— en que lo restante justamente aún es vago, requiere todavía de aclaración, o simplemente hay que barrerlo a un lado como basura. (IF, II, 459).

Como no es posible ver al mismo tiempo al conejo y al pato en el dibujo del pato-conejo, tampoco es posible ofrecer la descripción que juntaría todas las perspectivas posibles. Todas las descripciones son aspectuales y en este sentido parciales.

En este marco, si se trata de analizar ciertas expresiones del folklore como la tradición oral, en la medida en que a través de ellas pueden manifestarse prejuicios y estereotipos generados por la ideología racista sobre ciertos sujetos o actores

sociales o simplemente alusiones a las características somáticas de dichos sujetos, convendría distinguir entre una perspectiva racial y una perspectiva racista.

Una perspectiva racial es aquel punto de vista que emplea criterios asociados con características fenotípicas o somáticas (que pueden ir acompañados de criterios culturales) para referirse a ciertos actores sociales sin expresar juicio negativo alguno (peyorativo o denigrante). Con frecuencia, y sobre todo en el caso de expresiones del folklore como los sones o las canciones, se suele hacer referencia a las características fenotípicas en un tono afectivo, cuando no apologético o de exaltación. Las danzas de La Malinche y de negritos que serán el objeto de la descripción en el tercer capítulo, no necesariamente expresan una actitud racista, pero sí ven el pasado como un drama cuyos protagonistas son identificables a través de sus atributos somáticos. En cambio, una perspectiva racista es aquélla que además de utilizar criterios “raciales” para referirse a grupos o individuos fenotípicamente diferentes los percibe como inferiores y trata de expresar su rechazo mediante la ofensa y la humillación, empleando un lenguaje despectivo. Cierta clase de chistes, como algunos de los que Schmidt (2006: 43) llama genéricamente “chistes étnicos”, se crea desde una perspectiva racista.

En el ámbito de la vida cotidiana también pueden verse expresadas ambas perspectivas. Cuando los individuos expresan sus ideales de belleza con respecto a la elección de pareja sin manifestar rechazo alguno hacia los otros, lo hace desde una perspectiva racial. En cambio, cuando manifiesta sus ideales de belleza y a la vez expresa aquello que clasifica como “no bello” en un sentido negativo, es decir, empleando un lenguaje peyorativo –que implica usar un criterio de superioridad-inferioridad y por lo tanto un criterio jerárquico-, se trata claramente de una perspectiva racista. En conclusión, podemos decir que la perspectiva racista es una manera compleja de ver el mundo que se expresa en la conducta excluyente frente a los miembros de un grupo de personas definidas o percibidas –en una perspectiva racial- como somáticamente diferentes. La perspectiva racista asume la perspectiva racial. En cambio, la perspectiva racial no asume, necesariamente, la perspectiva racista. En el capítulo que resumirá la “historia racial” de México y la Huasteca, contemplaremos la fusión de ambas perspectivas en un sistema de creencias que

denominaremos la ideología racial-racista como parte de la ideología dominante en el tiempo de la conquista y sobre todo en tiempos de la Colonia.

1.3. Folklore e historia como dos tipos de juegos de lenguaje

Ya que en este capítulo intentaré caracterizar dos tipos de narrativas o prácticas, considero importante introducir a la escena una noción wittgensteiniana de primera importancia, a saber, juego de lenguaje. Ludwig Wittgenstein escribe en *Investigaciones Filosóficas* lo siguiente:

7. [...] Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de palabras en (2) es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos “juegos de lenguaje” y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como un juego de lenguaje [...] Llamaré también “juego de lenguaje” al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que están entretreído (IF, 7).

Para entender mejor el concepto del juego del lenguaje, Wittgenstein nos ofrece una metáfora: el lenguaje se equipara en ella con el conjunto de los juegos con una ciudad:

Que los lenguajes (2) y (8) consisten sólo de órdenes no debe perturbarte. Si quieres decir que no son por ello completos, pregúntate si nuestro lenguaje es completo — si lo era antes de incorporarle el simbolismo químico y la notación infinitesimal, pues éstos son, por así decirlo, suburbios de nuestro lenguaje. (¿Y con cuántas casas o calles comienza una ciudad a ser ciudad?) Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes (IF, 18).

Esta metáfora nos enseña que los juegos de lenguaje constituyen un espectro de usos, desde los más *simples* hasta los más *complicados*. Wittgenstein llama a los juegos más simples juegos “primitivos” (IF, 9). (2) Los juegos de lenguaje o las prácticas tienen un *aspecto temporal o histórico*. Los juegos “primitivos” preceden a los juegos más complicados y especializados. Mientras que los primeros pertenecen al lenguaje natural, los segundos irrumpen en él con significados nuevos. Ejemplos de

los primeros pueden ser: contar un cuento, saludar o rezar. Entre los segundos están las prácticas científicas como el cálculo infinitesimal o el lenguaje de la química. (3) Algunos juegos fundamentan *lógicamente* a otros: alguien sabe fingir un saludo si aprendió a saludar. La plaza central con sus ayuntamientos, parques, catedrales, bancos corresponden a los juegos de lenguaje primarios, mientras que los suburbios se equiparan con los juegos de lenguaje secundarios; (4) la totalidad de los juegos de lenguaje tiene el carácter *incompleto*, indefinido y abierto. En tanto que algunos cayeron en desuso, otros siguen vigentes o están en el proceso de construcción. (5) Los juegos de lenguaje se entretajan unos con otros para formar un todo que está al alcance del individuo durante su vida. Organizar y participar en una danza implica tener un tiempo y lugar necesarios para ello, además de ganas y preferencia para bailar más que para hacer otras cosas. Practicar un culto religioso existe únicamente en las sociedades que poseen conceptos de responsabilidad, agradecimiento, humildad, etc. (Jacorzynski, 2008). Existen diferentes edificios dentro de la ciudad, existen también múltiples juegos de lenguaje:

¿Pero cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden?
Hay innumerables géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos “signos”, “palabras”, “oraciones”. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan. (Una figura aproximada de ello pueden dárnosla los cambios de la matemática).

Si el “juego de lenguaje” es “el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretajido”, claro está que es una forma de actuar, no de pensar. Jugamos múltiples juegos de lenguaje simultáneamente o en diferentes tiempos de nuestra vida:

La expresión “juego de lenguaje” debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida. Ten a la lista la multiplicidad de juegos de lenguaje en estos ejemplos y en otros: Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes—Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas—Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo) —Relatar un suceso—Hacer conjeturas sobre el suceso—Formar y comprobar una hipótesis—Presentar los resultados de un

experimento mediante tablas y diagramas—Inventar una historia; y leerla—Actuar en teatro—Cantar a coro—Adivinar acertijos—Hacer un chiste; contarlo—Resolver un problema de aritmética aplicada—Traducir de un lenguaje a otro—Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar (IF, 23).

El juego de lenguaje se deja caracterizar mediante otra noción importante, o sea—seguir la regla. Todos los juegos de lenguaje son actividades o prácticas que forman unidades reglamentadas, o siguen ciertas reglas. Sería absurdo decir que alguien contó un buen chiste que no hizo reír a nadie, o que alguien rezó a Dios mientras tomaba champaña en una fiesta. Los conceptos de “seguir la regla” tienen ciertas características básicas, a saber: (1) aluden a una regularidad; (2) no están determinadas y, (3) remiten a las gratificaciones y reprensiones sociales.

En primer lugar, desde la entrada debemos darnos cuenta de la ambigüedad del concepto “regla”. Seguimos reglas dentro de ciertos juegos, jugamos los juegos según ciertas reglas o de acuerdo con ellas. Wittgenstein distingue diferentes acepciones de “seguir la regla”:

¿A qué llamo ‘la regla por la que él procede?’; — ¿A la hipótesis que describe satisfactoriamente su uso de la palabra, que nosotros observamos; o a la regla que consulta al usar el signo; o a la que nos da por respuesta si le preguntamos por su regla? — ¿Y qué pasa si la observación no permite reconocer claramente ninguna regla y la pregunta no revela ninguna? (IF, 82).

Seguir la regla y seguir la hipótesis acerca de la regla es seguir dos cosas distintas. En mi caso, intentaré reconstruir las reglas que siguen los relatos históricos en oposición a las reglas seguidas por las danzas folklóricas. De esta manera, la primera distinción que viene a la mente es entre las reglas y sus formulaciones. La segunda distinción surge de la primera y alude al aspecto objetivo y subjetivo de seguir la regla.

En segundo lugar, seguir la regla asume una cierta regularidad y continuidad. Quien sigue la regla, repite la misma actividad cada lapso de tiempo en el mismo contexto social. “¿Es lo que llamamos “seguir una regla” algo que pudiera hacer sólo *un* hombre, sólo *una* vez en la vida?” — pregunta Wittgenstein. Y responde:- No puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla. No puede haber

sólo una única vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda, etc. — Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones)” (IF, 199).

En tercer lugar, “seguir la regla” se refiere a una actividad no del todo determinada, ni por el contexto ni por sus reglamentos internos. Alguien sigue la regla dándole un giro subjetivo, la pinta de sus preferencias, estilos, fantasías, intereses, manías y hábitos.

Pero entonces no está regulada la aplicación de la palabra; no está regulado el ‘juego’ que jugamos con ella.— No está en absoluto delimitado por reglas; pero tampoco hay ninguna regla para, por ejemplo, cuán alto se puede lanzar la pelota en el tenis, o cuán fuerte, y no obstante el tenis es un juego y tiene reglas también (IF, 68).

En cuarto lugar el procedimiento de seguir la regla, no depende únicamente de la subjetividad del jugador, sino, además, de las expectativas, preferencias y correcciones del público involucrado. Por lo tanto, tal procedimiento es sensible a las reprensiones y recompensas del público. Para decirlo de otra manera: se baila una danza folklórica frente a un público amplio durante un concurso regional y de otra manera ante un público más local y comunitario.

Ahora bien, tanto los relatos históricos como el folklore están enlazados con sistemas de creencias o visiones del mundo diferentes. Wittgenstein habla sobre las proposiciones gramaticales o reglas de control, o las “bisagras” que el niño aprende a *través* de los juegos de lenguaje y *dentro* de una forma de vida, pero no como juicios o proposiciones. En consecuencia de este aprendizaje, el niño forma su *Weltbild* o visión del mundo. Las “bisagras” tienen las siguientes características: no son empíricas, son fundacionales, indudables, dinámicas, contextuales, sistémicas, indiscutibles, inefables, heterogéneas (Jacorzynski, 2008; 2010).

En primer lugar, las “bisagras” no son empíricas sino gramaticales. “Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen” (SC, 96). En segundo lugar las “bisagras” son fundacionales. No nos otorgan ningún conocimiento, puesto que cualquier

conocimiento debe fundamentarse en ellos, no son verdaderas ni falsas, sirven pues para sostener los conceptos de “verdad y “falsedad” (SC, 83). En tercer lugar, ya que las “bisagras” son fundacionales, son también indudables. “Tal cosa se expresa con las palabras: ‘Si es falso, estoy loco’ ” (SC, 572). “Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a la duda. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza” (SC, 115). En cuarto lugar, las “bisagras” están en un movimiento constante. “La mitología puede convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento de este último, por mucho que no haya una distinción precisa entre una cosa y la otra” (SC, 97). En quinto lugar, las fronteras entre las “bisagras” y las proposiciones empíricas sostenidas por aquellas, dependen del contexto: una y la misma proposición puede pasar por empírica en un contexto y por la regulativa en el otro (SC, 98). En sexto lugar, las “reglas de control” constituyen un sistema de creencias: “Mis convicciones constituyen un sistema, un edificio”. (SC, 102) En séptimo lugar, las “bisagras” no son discutibles. Lo que se sigue es que el conflicto de las reglas no se parece al conflicto de las hipótesis. “Cuando lo que se enfrenta realmente son los principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes” (SC, 61). “Más allá de las razones, está la persuasión” (SC, 612). En octavo lugar, las bisagras son inefables. La función de ellas “es semejante a la de las reglas del juego” (SC, 95). Pero aunque sean indecibles, se dejan “mostrar”. En noveno lugar, las “bisagras” son heterogéneas, es decir, son de distintos tipos. Aunque no se puede enumerar lo que “sabemos”, Wittgenstein ofrece varios ejemplos de tales expresiones.¹³

En esta tesis, asumo que las danzas folklóricas constituyen un tipo de juegos de lenguaje complejos o actividades que consisten en contar la historia de una cierta manera, mientras que los relatos históricos sirven para hacer lo mismo de una manera

¹³ 1) “Aquí hay una mano” (SC, 3, 9, 25); 2) $2+2=4$ (SC, 10); 3) “Mi cuerpo no ha desaparecido nunca para volver a aparecer enseguida” (SC, 101); 4) “Sé que soy un hombre” (SC, 4); 5) “Sé que nunca he estado en la luna” (SC, 17); 6) “Hay objetos físicos” (SC, 35); 7) “He tenido un padre y una madre” (SC, 282); 8) “Los gatos no nacen de los árboles” (SC, 282); 9) “Tengo un cuerpo” (SC, 244); 10) “La Tierra existe mucho antes de que yo naciera” (SC, 190); 11) “Mi nombre es...” (SC, 71); 12) “Los trenes llegan a la estación de ferrocarriles” (SC, 339); 13) “Esto es un árbol” (SC, 443, 532, 533, 585).

distinta o –para seguir con la metáfora del lenguaje- forma de vida vista como una gran ciudad- se puede decir que el folklore y la ciencia forman dos colonias de la ciudad, una, a saber, el folklor, muy cerca del centro, y la otra, es decir, los relatos históricos- más alejados de él. Estas dos actividades distintas siguen reglas distintas y están arraigadas en dos formas de vida distintas que además corresponden a diferentes mitologías o visiones del mundo, o sea, proposiciones gramaticales o reglas del control. Este análisis filosófico de la visión del mundo puede combinarse con el análisis pragmático de los científicos sociales, quienes en vez de mitología o visión del mundo prefieren hablar de ideología (Van Dijk, 2003b: 14). Como veremos en el último párrafo de este capítulo, el concepto de ideología puede exitosamente complementar el análisis conceptual wittgensteiniano.

1.4. Las reglas de la historia y del folklore

En este párrafo mencionaré el contexto de los relatos históricos, entendidos como juegos de lenguaje, además de que enumeraré las diferentes reglas que siguen los juegos del lenguaje del historiador. Posteriormente, pasaré a caracterizar el contexto de los juegos de lenguaje folklóricos, sobre todo el mito, para, a la postre, rastrear las reglas seguidas por el mismo.

Vale la pena recordar los ejemplos de los juegos de lenguaje mencionados por Wittgenstein en su lista procedente de *Investigaciones Filosóficas*. Éstos son: 1) Relatar un suceso—2) Hacer conjeturas sobre el suceso—3) Formar y comprobar una hipótesis— Felizmente, las tres actividades son esenciales para el trabajo del historiador. Su labor consiste en contar los sucesos *históricamente*, o sea, obedeciendo las reglas de la disciplina histórica. Los juegos 2 y 3 dan la forma al 1 que es básico o, en otras palabras, el 2 y el 3 desenvuelven el primer juego según los criterios elaborados en una forma de vida en cuyo seno existe una disciplina llamada historia. No es éste el lugar para buscar los vínculos entre esta disciplina y otros juegos de lenguaje existentes. Basta recordar que la misma forma de vida cobijó el desarrollo de diferentes ciencias a partir del siglo XV, así como las revoluciones

tecnológicas, el pensamiento crítico y las ideologías nacionalistas.¹⁴ Al mismo tiempo, siguió el proceso de la diversificación de las disciplinas la que correspondía a la estratificación y fragmentación de la vida social, política y cultural. Desde el siglo V a. C , o sea, el tiempo de su infancia velada por Heródoto hasta Windelband, Dilthey y Cassirer, la historia, ha pasado por una larga evolución, que si bien no se podía equiparar con el desarrollo de las ciencias naturales, condujo necesariamente a la elaboración de reglas metodológicas que la definen como una ciencia.

Entre las características o reglas más importantes de la historia vista como disciplina científica, está su objeto definido temporalmente, la confirmación de sus hipótesis, la veracidad y su carácter incompleto. Empecemos con el primero. El objeto de la historia lo constituyen acontecimientos humanos del tiempo pasado. ¿Pero qué es el tiempo? Esta pregunta se volvió paradigmática en la historia de la filosofía por la confusión que puede causar tanto entre los filósofos como entre los historiadores.¹⁵ Los sucesos relatados por el historiador pueden variar según el concepto del tiempo definido por el historiador. Nadie mejor que Braudel ha contribuido al esclarecimiento del concepto del “tiempo” en la historia.

Braudel piensa que todos los tiempos interesantes desde el punto de vista histórico pueden limitarse a tres tipos. En primer lugar, está el tiempo breve: “La historia tradicional, atenta al tiempo breve, al individuo y al acontecimiento, desde hace largo tiempo nos ha habituado a su relato precipitado, dramático, de corto aliento”, es el tiempo preferido del cronista, del periodista. (Braudel, 2002: 64, 65). Braudel nos advierte que este tiempo siembra “horror” en los historiadores: “La ciencia social casi tiene horror del acontecimiento. No sin razón: el tiempo corto es la más caprichosa, la más engañosa de las duraciones” (Braudel, 2002: 66). Este es el motivo por el cual el historiador social busca otro concepto del tiempo, el concepto que permitirá captar tendencias, estilos, patrones: “Aparece un nuevo modo de relato histórico –cabe decir el ‘recitativo’ de la coyuntura, del ciclo y hasta del ‘interciclo’- que ofrece a nuestra elección una decena de años, un cuarto de siglos y, en última instancia, el medio siglo del ciclo clásico de Kondratieff” (Braudel, 2002: 68).

¹⁴ La relación entre el desarrollo de la historia y el nacionalismo es un tema que no ha sido explorado a fondo. Las consideraciones profundas al respecto se encuentran en Gellner y Hobsbawm.

¹⁵ Ludwig Wittgenstein, en su *Investigaciones filosóficas*, cita a San Agustín: ¿Qui es ergo tempus?

Finalmente, el tercer tiempo es de larga duración, abarca siglos, y fundamenta en unas estructuras largas, una organización, una coherencia, un ensamblaje. Este tiempo fue utilizado con éxito, sobre todo por los economistas:

Estos cuatro o cinco siglos de vida económica, a pesar de todas las evidentes transformaciones, poseyeron una cierta coherencia hasta la conmoción del siglo XVIII y la revolución industrial de la que todavía no hemos salido. Estuvieron caracterizados por una serie de rasgos comunes que permanecieron inmutables mientras que a su alrededor, entre otras continuidades, miles de rupturas y de conmociones renovaban la faz del mundo (Braudel, 2002: 74).

¿Qué tan extensa debe ser la duración para que pueda calificarse como el tiempo de larga duración? A esta pregunta Braudel sólo responde de manera indirecta (ya que le da al tiempo de duración media un máximo de medio siglo), aunque sí menciona una fuerte relación entre la duración mediana y la duración larga: “Este recitativo debería haber conducido, lógicamente, por su misma superación, a la larga duración” (Braudel, 2002: 69). A los tres tipos históricos de Braudel corresponden diferentes grados de completitud, siendo ésta última una especie de trama. Pero la relación entre los relatos históricos y la trama no constituyen una relación necesaria. El tiempo de corta duración corresponde, de hecho, a una *crónica* de los sucesos azarosos e impredecibles, mientras que el tiempo de mediana y larga duración exige un encadenamiento de los acontecimientos y procesos en una totalidad definida en términos de tendencias, determinaciones geopolíticas, civilizaciones y culturas con sus caracteres y patrones.

Los oficiantes de la historia no sólo relatan sucesos que vieron en su vida, sino que además relatan sucesos de los cuales sólo pueden hacer “conjeturas”. El uso del concepto hipótesis sugiere que la historia debe verse como una ciencia empírica. Ya que las hipótesis históricas versan sobre el mundo del pasado, pueden ser verdaderas o falsas, probables o improbables. En otras palabras, sus relatos poseen carácter verídico, deben mostrar su apego a los hechos pasados.

La verdad y falsedad de las generalizaciones y relatos históricos deben probarse según los métodos reconocidos en la disciplina. Las hipótesis históricas

deben ser comprobables. Lo comprobable se entiende o bien como el postulado de la verificabilidad neopositivista o bien como el método de falsificación popperiano (Watkins). Pero la cualidad comprobable de los relatos históricos no es directa sino indirecta. El historiador rastrea las huellas de algo que había existido pero dejó de existir en su forma anterior. Las condiciones en que se puede comprobar su existencia no se igualan con las de las ciencias naturales como la física o química, sino más bien con las de la arqueología.

Los teóricos de la historia, no obstante, sugieren que la comprobación científica de la historia tiene serios límites. Para nuestros fines, cabe aclarar que la regla de la comprobación de las hipótesis acerca de los procesos de larga duración, o lo que Watkins llamó la explicación de los hechos “en teoría”, es mucho más cuestionable y floja que una exigencia análoga en el caso del tiempo de corta duración.

Muchos otros juegos mencionados en la lista wittgensteiniana complementan el trabajo del historiador. Entre éstos están: traducir algo de un lenguaje a otro o representar el resultado de un experimento mediante tablas (si no limitamos el concepto del “experimento” a las ciencias naturales). El historiador necesita, además, jugar otros juegos no mencionados en la lista. Para relatar y hacer conjeturas e hipótesis sobre los sucesos dispone de técnicas para su corroboración indirecta o maneras de mostrar su verdad o su probabilidad; emplea su conocimiento y capacidad de consultar fuentes escritas y orales, las compara, las analiza críticamente mediante ciertos procedimientos; presenta los resultados de la investigación mediante tablas, diagramas, esquemas, figuras, fotografías, artefactos y otros recursos. Al final de cuentas, el historiador será flexible y mostrará sus habilidades en ajustar sus métodos a las tareas que surgen en el proceso de su investigación. El apego a la veracidad de la disciplina y técnicas de validación de la información, no permiten identificar la historia con la literatura de ciencia ficción. El uso de la trama, tan importante en la literatura, en la historia tiene un aire sospechoso. Todos los relatos históricos son incompletos aunque algunos son más incompletos que otros. Aquí, como en otros casos, se nota la importancia de la distinción de diferentes tiempos: la trama es más importante en el tiempo de larga duración que en el de la mediana o corta duración.

Pero, existen maneras de relatar un suceso que no necesitan obedecer los criterios de una disciplina científica como la historia. Uno puede relatar un suceso para ganar el público, para mostrar sus talentos oratorios, para divertir a los demás o para confesar sus pecados. Relatar un suceso, al relacionarse con otros juegos de lenguaje y contextos, toma otra forma. Puede parecerse a otro juego que Wittgenstein mencionó en su lista, a saber: contar un cuento. Conceptos como cultura popular, folklore, tradición oral o mito han servido a los antropólogos culturales para dar cuenta de los relatos que, aunque versen sobre la historia, obedecen a reglas distintas de las que rigen los relatos históricos. Estos conceptos están emparentados entre sí y pecan de arbitrariedad sus definiciones. Por eso, la tarea del investigador consiste en justificar el uso de uno de ellos. Para caracterizar más a fondo el concepto de “relato folklórico” es necesario introducir algunos conceptos emparentados que han ocupado un papel importante en la literatura antropológica.

El concepto de **cultura popular**, según lo definió Rodolfo Stavenhagen hace referencia a

los procesos de creación cultural emanados directamente de las clases populares, de sus tradiciones propias y locales, de su genio creador cotidiano. En gran medida, la cultura popular es la cultura de las clases subalternas; es con frecuencia la raíz en la que se inspira el nacionalismo cultural, es la expresión cultural de los grupos étnicos minoritarios. La cultura popular incluye aspectos tan diversos como las lenguas minoritarias en sociedades nacionales en que la lengua oficial es otra; como las artesanías para uso doméstico o decorativo; como el folclor en su acepción más rigurosa y más amplia; como formas de organización social local paralelas a las instituciones sociales que caracterizan a una sociedad civil y política dada; como cúmulo de conocimientos empíricos considerados como no científicos (Stavenhagen, 1984: 26).

Pero aunque la cultura popular aparece como “la raíz” en la que se inspira el “nacionalismo cultural;” la cultura popular nace en una lucha y como contraparte de la cultura oficial. Desde la perspectiva de Mijail Bajtín, lo “popular” se convierte en una antítesis de la cultura oficial, hegemónica. Una no existe sin la otra, además de que la popular puede transformarse en oficial. Esta transformación tendrá lugar bajo ciertas

condiciones políticas, cuando –por ejemplo- las elites gobernantes logran apropiarse de una manera simbólica de lo popular; el modelo de la cultura es relativamente histórico, mas no en sentido absoluto, pues se aplica a diferentes épocas y fenómenos dentro de una cierta formación socio-económica basada en el Estado y la división de las clases sociales. Mientras la cultura oficial designa la cultura legitimada y reglamentada por el poder, las relaciones jerárquicas asumen la “inmutabilidad y la perennidad de las reglas que regían el mundo” (Bajtín 1978: 15); la cultura popular ve las relaciones sociales al revés, ignora la distinción entre actores y espectadores, está hecho para todo el pueblo, tiende a abolir las relaciones jerárquicas, parte de la gozosa comprensión de la relatividad de las verdades y las autoridades dominantes, se nutre de una alegre profanación, subversión parodia, unión familiar y libre, unión dialéctica de los opuestos. (Bajtín, 1978: 16).

En la obra ya citada, Stavenhagen aclara que si bien en ocasiones se ha tratado de contraponer la cultura popular a la cultura de “elite” o “élite”, la contraposición sólo es válida en sociedades muy estratificadas y “no puede ser tan tajante”, principalmente en sociedades industrializadas y urbanizadas con una economía de crecimiento dinámico donde –es de pensarse- hay una redistribución más “equitativa” de la riqueza (Stavenhagen, 1984: 26).

Para Antonio Gramsci los términos “nacional” y “popular” pueden definirse según la lengua y la nación en que son empleados ambos términos. En muchos idiomas “popular” y “nacional” son sinónimos o casi sinónimos: en ruso, alemán y en las lenguas eslavas “popular” (*volkisch* en alemán) significa “raza”; en francés los dos términos están ligados a la idea de soberanía, de tal modo que soberanía popular y soberanía nacional “tienen o han tenido el mismo valor”. Es diferente en Italia, donde el término “nacional” es muy limitado, tiene un significado muy distinto a popular porque está ligado a la intelectualidad, que lo entiende como una tradición libresca y abstracta, muy distante, por ejemplo, de los campesinos (Gramsci, 1961: 125).

Tanto por la etimología de la palabra **folklore** como por el contenido que regularmente se le atribuye, los términos cultura popular y folklore se pueden entender como sinónimos. En la óptica de Gramsci el folklore es la “concepción del mundo y de la vida” de los estratos sociales que se han considerado como “el pueblo”,

“en contraposición (por lo general también implícita, mecánica, objetiva) con concepciones del mundo “oficiales” (o en sentido más amplio, de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas), que se han sucedido en el desarrollo histórico (Gramsci, 1961: 239). En este sentido, folklore y cultura popular son, para Antonio Gramsci, términos que se refieren al mismo objeto:

El folklore no debe ser considerado como algo raro, extraño o como un elemento pintoresco, sino como algo muy serio que exige ser tomado en cuenta. Sólo así será más eficiente su enseñanza y determinará realmente el nacimiento de una nueva cultura en las masas populares, es decir, desaparecerá la separación entre cultura moderna y cultura popular o folklore (Gramsci, 1961: 242).

Sin embargo, de acuerdo con algunos autores hay diferencias entre ambos términos. William Bascom define el folklore y lo distingue de la cultura considerada en su conjunto:

Folklore significa sabiduría popular; abarca todos los conocimientos que se transmiten oralmente y todas las habilidades o técnicas que se aprenden por imitación o mediante el ejemplo, así como los productos resultantes. Los objetos fabricados en serie y los conocimientos adquiridos de libros o de una educación formal son parte de la cultura, que comprende la totalidad del saber, pero no pertenecen al folklore. Los antropólogos y los humanistas han definido el folklore de diferentes maneras, pero todos coinciden en considerar ajeno a él todo conocimiento transmitido por escrito (Bascom, 1979: 20).

Si bien se puede estar de acuerdo con esta distinción, el folklore puede formar parte de la cultura popular, puesto que en sociedades con cierto grado de desarrollo industrial, existen clases sociales que tienen acceso a ciertos conocimientos adquiridos por escrito, pero conservan la transmisión oral de otros y que, además, comparten algunos elementos culturales con sectores populares urbanos. Para los fines de mi trabajo, habré de referirme sólo a parte del folklore. Es decir, a aquella que tiene que ver principalmente con las danzas y, en parte, con literatura popular y que William Bascom llama *arte verbal* u *oral* y que en este caso se combina con la danza.

Cuando una o varias personas ejecutan movimientos corporales al ritmo de la música y mediante estos movimientos expresan ideas, emociones y sentimientos se

puede hablar de **danza** (Dallal, 1988). Si la danza es un medio de expresión de emociones y sentimientos de los grupos humanos es conveniente adoptar la perspectiva múltiple con la que Pierre-Alain Baud ve la danza, considerada no sólo como un objeto estético, sino como un lenguaje y una práctica social:

La danza, como todo hecho, todo sistema de comunicación históricamente inserto en la sociedad, es, simultáneamente, lenguaje y práctica social. Es lenguaje que desarrolla de forma singular referencias que resuenan en los códigos del –o de los-público(s). Y es práctica social que implica un aparato de comunicación regido por actores socialmente situados en el conjunto de las relaciones conflictuales que anima toda sociedad (Baud, 1992: 14-15).

Como ya se ha mencionado, la clase de danza que interesa aquí es la danza folklórica o popular –que se considera como relato folklórico-, y dentro de ésta, las danzas actuales que provienen de la época colonial y que se han dado en llamar danzas de conquista. Los mensajes que emiten estas danzas comunican sentimientos, emociones e ideas, que a su vez expresan relaciones de conflicto situadas en el contexto de los procesos de conquista y colonización de los pueblos nativos, donde se incluyen también los inmigrantes forzados traídos de África. En este sentido, es importante retomar el enfoque de Pierre-Alain Baud (1992: 18), quien trata de “captar algunas líneas de esclarecimiento histórico que perfilen a la danza como una experiencia de comunicación, lugar recorrido por el poder, los antagonismos, los intereses propios y las resistencias”. Baud puntualiza que la danza “desde siempre, al menos en México, se ha vivido como juego de poder, signo de la autoridad y de quienes desean subvertir esa autoridad” (Baud, 1992: 18-19). Esto se puede observar en dos ámbitos y dos sentidos distintos: 1) como revelación de los relatos históricos de la conquista y la colonización, especialmente la conquista espiritual, actividad en la que fueron utilizados el teatro y la danza para los fines de la evangelización y donde fueron impuestos determinados contenidos y formas para favorecer a la religión católica; 2) como revelación de los mensajes emitidos por los relatos folklóricos (las danzas), que nos comunican parte de la realidad histórica y nos narran también relaciones sociales de dominación-subordinación o de competencia y disputa por demostrar quién domina a quién. Desde este punto de vista,

La danza, ya sea popular-urbana, folklórica, clásica, contemporánea, sea baile o espectáculo, no se agota como lenguaje que existe en sí, surgido de la genialidad del creador que reacciona a su mundo circundante. La danza constituye ante todo una práctica social y de comunicación que pone en marcha todo un conjunto de relaciones multiformes: económicas, políticas, sociales (Baud, 1992: 17).

Aunque no se pronuncie una sola palabra, la danza, como práctica social y de comunicación, crea discursos. En los casos que se analizarán, estos “discursos danzados” –según la acertada expresión de Baud- se ven fortalecidos por la palabra en forma de versos y diálogos, por discursos hablados o cantados que mejoran la narración, que facilitan la comprensión del mensaje de los movimientos, de la expresión coreográfica. Es aquí donde la danza y la tradición oral se unen para ofrecernos un relato enriquecido, un discurso creado por el movimiento corporal y la palabra, narración que no oculta las relaciones sociales conflictivas.

Jan Vansina denomina **tradición oral** a este tipo de expresiones culturales y lo define del siguiente modo:

Las tradiciones orales son todos los testimonios orales, narrados, concernientes al pasado. Esta definición implica que sólo las tradiciones orales, es decir, los testimonios hablados y cantados, pueden ser tenidos en cuenta. Esto no es suficiente para distinguirlos de los testimonios escritos, pero sí de todos los objetos materiales que pueden ser empleados como fuentes para el conocimiento del pasado (Vansina, 1968: 33).

A esta definición habría que reprocharle que no todos los géneros de la tradición oral tratan acerca del pasado, como se verá más adelante. Los llamados “repentistas” jarocho y huastecos, por ejemplo, pueden improvisar versos sobre una situación que está ocurriendo en el presente y no por ello deja de ser tradición oral. En cambio otras narrativas desarrollan las tramas que se parecen a los cursos narrados en los relatos históricos. El punto importante aquí no es la cuestión si la narrativa se refiera algunos acontecimientos “históricos” o no. La afirmación de que así sea es un presupuesto teórico aceptado para el fin de la discusión. Lo importante es que los relatos

folklóricos poseen otra lógica que los relatos históricos. En los apartados que siguen explicaré las naturalezas de éstas dos lógicas distintas asumiendo, por razones más bien intuitivas, que ambos tipos de relatos versan sobre el pasado.¹⁶

Siguiendo a Bascom en relación con el concepto de folklore, la clase de danzas que se abordan en este trabajo se aprende a partir de la imitación, del ejemplo o bien de una explicación oral. Si bien, como se verá más adelante, es cierto que en el aprendizaje de una de ellas intervino la escritura de algunos conocimientos, la mayor parte de ese aprendizaje se realizó mediante dichos métodos tradicionales. Por otra parte, como ya se ha mencionado, estas danzas involucran diálogos y versos transmitidos oralmente que se memorizan o se crean haciendo gala de la improvisación.

Estas tradiciones orales, que son expresiones de la cultura popular –insisto– juegan un papel importante en sociedades en las que no existe la escritura o en las que la transmisión de conocimientos por escrito no es tan importante. La circulación de elementos culturales dentro en una misma generación y la herencia cultural de una generación a otra, no puede ser posibles sino a través de la comunicación, siendo el **mito** uno de los géneros preferidos de esta tradición oral.

El mensaje mítico se crea en el contexto local de la cultura popular. La parte más importante en la estructura del mito es la trama. Es precisamente lo que Aristóteles llamaba *mythos* y que se ha traducido como “fábula” o “trama”. La creación de la trama es la tarea más importante en la construcción del mito. La trama consiste, principalmente, en la selección y disposición de los acontecimientos y las acciones narradas, que conforman una historia “completa y entera”, que consta de principio, medio y fin (Ricoeur, 2000: 191).

1.5. La historia en el folklore y el folklore en la historia

A la completitud del mito, se une otra característica importante: su atemporalidad. Los teóricos del mito concuerdan en que el mito cuenta una historia que no está arraigada en el tiempo histórico. Levi- Strauss escribe:

¹⁶ Este presupuesto aceptan varios autores. Por ejemplo: Reifler- Bricker (1993); Jáuregui, (1996).

Lo que le da al mito valor funcional es el hecho de que el esquema específico descrito es atemporal; explica el presente y el pasado tanto como el futuro. Esto puede aclararse mejor estableciendo una comparación entre el mito y aquello que al parecer lo ha desplazado en gran medida dentro de las sociedades modernas, a saber, la política. Cuando el historiador se refiere a la Revolución francesa, siempre lo hace como si se tratara de una secuencia de acontecimientos pasados, una serie de sucesos irreversibles pero cuyas consecuencias remotas acaso todavía se les pueda sentir en el presente. Pero para el político francés, como para sus partidarios, la Revolución francesa es a la vez un acontecer del pasado -como lo es para el historiador- y un esquema atemporal que todavía es posible descubrir en la estructura social francesa contemporánea, y que constituye a la vez una clave para su interpretación y un hilo conductor o guía que permite deducir futuras evoluciones (Levi-Strauss 1963: 209).

Puesto que el mito explica el presente y el pasado tanto como el futuro, está más allá de la temporalidad, está contada *in illo tempore*, en *allud tempus* (aquel tiempo). El tiempo del mito es siempre “aquel tiempo” en oposición al tiempo histórico. El valor del mito no consiste en que éste representa algunos sucesos históricos de acuerdo con la cronología de un tiempo histórico. Pero el carácter no verídico del mito fue confundido con una supuesta naturaleza ficticia. El “mito” y otros géneros de la cultura popular o de la tradición oral, incluyendo la historia oral, fueron considerados tradicionalmente como una antítesis de la historia. Lo mítico es –según esta perspectiva- por definición, ficticio, ya que, a diferencia de lo que ocurre con lo que se conserva por escrito, aquello que se transmite oralmente, está expuesto a sufrir mutilaciones, deformaciones y tergiversaciones. Lo mítico fue definido como el relato que más se opone a los relatos históricos. Según el diccionario Webster’s, los términos *mythical* y *legendary* son sinónimos de *fictitious* (Reifler Bricker, 1993: 21). Este es el sentido en el cual el mito ha entrado en la circulación lingüística. Se habla de la mitología de la sexualidad, de nacionalismo, de la política, entendiéndolo por ello- un sistema de creencias arraigadas pero falsas acerca de un tema que ha sido un tabú.

Mientras que gran parte de la tradición oral, incluyendo el mito, cayó de la gracia de los historiadores, otra parte sirvió para completar las narrativas históricas objetivantes. Lo que es rescatable para los historiadores es la historia oral que, como

parte inherente de la tradición oral, contribuye a la comprensión de las subjetividades y las experiencias de los actores en el transcurso de los tiempos históricos (Thompson, 1993; Niethammer, 1993; Misztal, 1993). Pero lo que hace falta es proporcionarle fundamentos epistemológicos abstraídos de la tradición oral no para las necesidades de la reconstrucción del tiempo de corta duración, sino para el análisis del tiempo histórico de mediana y larga duración. La defensa del contenido histórico de los relatos folklóricos es mucho más difícil, puesto que asume una restitución metodológica de actores, memorias e inconscientes colectivos.

Esta defensa se remonta a los años 60 del siglo XX, a la obra del historiador Jan Vansina. Según Vansina, la tradición oral complementa otras fuentes del relato histórico, a saber, la historia, la arqueología, y la lingüística. Vansina señala que cuando dos clases de evidencia se contradicen, ello significa que ambos relatos o uno de ellos es apócrifo. Pero el método comparativo no basta para determinar que una fuente es más auténtica que la otra. Incluso las fuentes escritas pueden deformar la realidad al expresar los prejuicios y parcialidades de sus autores: “Toda fuente histórica, aparte de tener sus propias limitaciones, se caracteriza por una manera peculiar de ver las cosas, es decir, por sus prejuicios o favoritismos privativos” (Vansina, citado por Reifler Bricker, 1993: 21). Es por eso que Vansina sostiene que la historia es siempre una “interpretación” y “tan solo un cálculo de probabilidades” y por lo tanto, la tradición oral puede ser una fuente de datos históricos tan válida como los documentos escritos.

Como acabamos de mencionar, el mito no se refiere a los tiempos históricos, sino a lo que es la interpretación paradigmática de ellos. Para Mircea Eliade, esta negación del tiempo profano continuo es el resultado de un tipo de “razonamiento arcaico” (Eliade, citado por Reifler Bricker, 1993: 21). Como observa Reifler Bricker, esta característica la comparten los mitos con los relatos metahistóricos de varios historiadores occidentales como Arnold Toynbee y Oswald Spengler, quienes en sus análisis históricos utilizaban tiempos de larga duración o esquemas generales. Reifler Bricker concluye que esto conduce a la conclusión de que “los mitos constituyen teorías de la historia y los creadores de mitos son historiadores en el mismo sentido en que lo son Toynbee y Spengler” (Reifler Bricker, 1993: 22). Este punto de vista fue

reforzado por López Austin, quien observó que el creyente “ve en el mito la narración de un hecho realmente ocurrido” (López Austin, 2003: 372). Esta perspectiva nos abre una posibilidad de analizar los mitos. En vez de cortarlos en mitemas con el bisturí del análisis estructuralista o verlos como formas de la cohesión social a la durkheimiana o funcionalista, el mito se vuelve visible como una práctica, una actividad que consiste en contar cosas sobre el pasado desde la experiencia colectiva de una sociedad ágrafa o –para seguir el vocabulario wittgensteiniano- el mito es un juego de lenguaje que dota de sentido a la vida humana. “Si aceptamos que los mitos constituyen teorías de la historia, entonces es evidente que habría que analizarlos como tales. Por lo mismo debería ser igualmente obvio que para un análisis adecuado de los mitos será necesario primero tener un cierto conocimiento de los sucesos históricos a los cuales se refieren” (Reifler Bricker, 1993: 22). Este último comentario de Reifler-Bricker me servirá como la clave para mi análisis de las danzas de negritos y la *Danza de la Malinche* en la Huasteca Veracruzana.

Pero la postura de Reifler Bricker, quien admite que “los mitos constituyen teorías de la historia”, identifica los mitos y otros relatos folklóricos con los relatos históricos y por lo tanto es demasiado radical. ¿Acaso son los mitos las teorías de la historia? La identificación del mito con la teoría carece de fundamentos por razones que ya mencionamos: el relato folklórico y el relato histórico son dos juegos de lenguaje diferentes. Aunque el objeto del mito puede ser el mismo que el de la historia (el pasado), las reglas que siguen los relatos míticos son muy diferentes. El mito no puede referirse a la realidad de la misma manera que los relatos históricos. La “veracidad” del mito no consiste en que habla objetivamente sobre algunos acontecimientos históricos, sino en que nos presenta una versión del pasado apegada a la tradición de la localidad. “El mito ordena y aglutina instituciones dándole sentido. Es liga, código, y tradición; y no se admite a ciegas. La concepción vigente del mundo brinda los medios comprobatorios por lo que la realidad del mito puede hacerse empírica.” (López Austin, 2003: 375). Y, como vimos en el párrafo anterior, en oposición a los relatos históricos, los mitos constituyen narrativas completas.

Comparemos los relatos folklóricos e históricos desde el contexto y la manera en que son transmitidos.

Relatos históricos y relatos folklóricos		
	Relato folklórico	Relato histórico
Tipo de Contexto	Cultura popular	Cultura oficial
Tipo de Transmisión	Tradición oral	Tradición escrita
Tipo de Mensaje	Relato mítico (atemporal, no comprobable, completo, no verídico)	Relato histórico (temporal, comprobable, incompleto, verídico)

Mientras que el contexto para el relato folklórico está constituido por la cultura popular, que transmite sus contenidos por medio de la tradición oral, el contexto para el relato histórico está formado por la cultura oficial y dominante, que ofrece la escritura como el medio básico de transmitir sus contenidos. Las disciplinas históricas versan sobre diferentes tiempos del pasado, son comprobables, incompletos y verídicos. Aunque los relatos míticos, en cambio, también viertan sus contenidos sobre el pasado, las reglas que siguen difieren de las científicas: no se apegan a la crónica de los sucesos ni a las fechas históricas, no son comprobables, se apegan más a la trama literaria que marca inicio, medio y fin de la narrativa. Vale la pena subrayar que la diferencia entre la historia y el folklore crece más dependiendo del tipo de tiempo sobre el cual versa el relato histórico. Las narrativas históricas se parecen más a los relatos míticos en el caso del tiempo de larga duración y se parecen menos, si lo que describe el historiador es el tiempo de mediana o corta duración.

En esta tesis parto de que existe una analogía entre las danzas folklóricas (de negritos y de la Malinche) y los mitos, para contrastarlas posteriormente con los relatos históricos. Observemos, que las danzas de negritos cumplen con todas las características de los relatos folklóricos que mencionamos en la tabla: pertenece a la cultura popular, que forma su contexto más amplio, transmite los contenidos oralmente y a través de la coreografía de las danzas y se asemeja a un relato mítico,

o sea, nos cuenta una historia atemporal, sin pretensiones de verificarla, basada en una trama dramática completa. En otras palabras, hacemos hincapié en que la danza sobre el negrito puede verse como un texto o una narrativa que nos cuenta algo sobre el pasado.¹⁷

La importancia de esta analogía no se puede subestimar. La idea básica de esta tesis es poner esta analogía en la acción, mostrar que es posible encontrar su imagen creadora y primordial en la historia a través de la elaboración de ciertas correlaciones y correspondencias entre las danzas-mitos y los relatos históricos de la Huasteca. Esta tarea está acompañada por otra: las danzas como parte de la cultura popular de la región están arraigadas en el contexto social de las comunidades que las realizan, sus contenidos deben ser comprensibles no sólo para los danzantes sino también para el público, referirse a las experiencia de la comunidad entendida como actor colectivo. Las danzas de negritos y de la Malinche hablan sobre el pasado en el lenguaje del mito pero están celebradas en el presente por algunos actores individuales delante de un público comunitario e intercomunitario. El relato folklórico se perpetúa y su perpetuación crea la historia mítica. Esta historia es absorbida por la cultura popular, creada por las personas de las capas sociales bajas, pues al rastrear las semejanzas entre los su propia situación y la de los protagonistas de la danza, se reencuentran en ella.

1. 6. De la estructura social a la ideología de la sociedad racial

Las nociones wittgensteinianas de juego de lenguaje y forma de vida, introducidas al inicio de este capítulo, además de la perspectiva racial y racista, no bastan para caracterizar la sociedad mexicana basada en estos criterios entre el siglo XV y XVIII. Necesitamos definir ciertos conceptos que servirán como ejes conductores de nuestro viaje por la sociedad mexicana a través de la historia de larga y mediana duración. Las ideas que organizarán nuestro estudio histórico son dos. Primero, destaca la distinción entre el orden social basado en la noción de la estructura social y la

¹⁷ Sobre la discusión en torno al concepto wittgensteiniano de “ver algo como algo” véase Jacorzynski 2008: 358-382)

ideología que corresponde a este orden; y segundo, la idea de que la ideología es un factor de cohesión social del orden mencionado.

Un autor que contribuyó a la comprensión de la estructura social fue Ernest Gellner. Me dedicaré aquí a analizar dos aportaciones suyas a la antropología social: a) la distinción entre la estructura social y cultura y b) dos modelos de estructura social y sus sistemas culturales correspondientes:

a) Ernest Gellner identifica la cultura en oposición a la estructura social (Gellner, 1989). Esta última puede definirse como un sistema de “posiciones” sociales relativamente más estables que la cultura. Gellner cita a Radcliffe Brown como el primer autor quien introdujo este concepto en la antropología social anglosajona. En el ensayo sobre estructura social, aparece el término “rol” en la definición de estructura misma...” los roles distinguen la organización de la estructura” (Gellner, 1989: 22). De esta manera, de una estructura en general se deriva un sistema relativamente estable de roles o posiciones; en donde las tareas y actividades asignadas a los personajes forman una sociedad (Gellner, 1989: 23).

La cultura (un sistema de señales) refleja la estructura pero no siempre de la misma manera. Hay *maneras* radicalmente diferentes en que el sistema de señales y signos (cultura) puede relacionarse con el sistema de roles o posiciones que constituyen una sociedad (Gellner, 1989: 24). Según Radcliffe-Brown, retomado por Gellner (1989: 24), la cultura tiende a cambiar pero no la estructura social. Los cambios en la cultura pueden ser bruscos, inesperados, a corto plazo mientras que los cambios en la estructura social son lentos, predecibles, a largo plazo. La cultura es menos estable que la estructura social. La cultura, tiende a apoyar la estructura, constituir el factor de la cohesión social de la estructura social.

b. Gellner menciona dos modelos de la estructura: el primero se ajusta a las sociedades tradicionales agrarias y el otro a las sociedades industriales o capitalistas. Durkheim fue responsable de expandir un mito según el cual en las sociedades genuinamente homogéneas se exhibe una “solidaridad mecánica” en la cual cada uno hace más o menos lo mismo y los hombres no se diferencian gran cosa unos de otros, mientras que las sociedades más complejas se basan en la solidaridad orgánica, o sea sobre la división de trabajo avanzada. (Gellner, 1989: 34). Gellner,

piensa que no es la división de trabajo ni el tipo de solidaridad la que distingue las dos estructuras sociales mencionadas. El autor sostiene que hay dos grandes tipos de división de trabajo, de estructura social, y que ambos se caracterizan por su “extremada complejidad, pero que difieren radicalmente en sus implicaciones respecto de la cultura, en la manera en que hacen uso de la cultura” (Gellner, 1989: 29).

una sociedad tradicional es bastante estable, pero compleja, amplia y bien estratificada. En la base de ésta sociedad hay un gran número de comunidades rurales, serviles [...] por encima de ellas, hay una elite gobernante aislada por obra de sí misma y compuesta por guerreros y administradores que controlan los medios de coacción y los canales de comunicación; ésta elite está legalmente facultada para obrar como cuerpo de cohesión (derecho que le está negado a la categoría campesina). Esto le permite mantener su dominio. Junto a esta clase, existe una paralela jerarquía religiosa que comprende comunidades monásticas y sacerdotes individuales que prestan servicios rituales a otros segmentos de la población. (Gellner, 1989: 24).

En el caso de la sociedad agraria el equipamiento tecnológico y administrativo “es bastante estable. En consecuencia su división del trabajo es también bastante constante. En la mayoría de los casos, el nacimiento decide sobre la posición especializada que habrá de ocupar un individuo en el seno de esta intrincada estructura” (Gellner, 1989: 24-25). En términos generales, la ideología de esta sociedad, acentúa la desigualdad de clase y el grado de alejamiento del estrato dirigente. Éste último se subdivide en ciertos números de capas más especializadas: guerreros, sacerdotes y clérigos, administradores. El estrato dirigente hace hincapié no en la homogeneidad sino en la diferenciación cultural: “Cuanto más diferenciados estén los diversos estratos en toda clases de detalles, menor fricción y ambigüedad habrá entre ellos.” (Gellner, 1991: 24) Debajo de la minoría horizontalmente estratificada que está por arriba de la mayoría de la sociedad sostenedora, formada por las pequeñas aldeas campesinas separadas entre sí verticalmente. Son los miembros de este estrato que forman legos de la sociedad. Lo importante es que “Nadie o casi nadie tiene interés en promover la homogeneidad cultural en este nivel social. Las preocupaciones del estado no van mucho más allá de recaudar impuestos

y mantener la paz, y no tiene ningún interés en promover la comunicación entre las comunidades verticales que le están subordinadas.” (Gellner, 1991: 24).

Wieviorka (1992), relaciona el racismo con aspectos estructurales. Según Wieviorka (1994), el fenómeno no logra estabilizarse y desplegarse plenamente si la desigualdad y la diferencia no se entrelazan hasta formar una unidad. Para complementar esta idea, recurriré a Anthony Giddens (2009: 8, 9), quien señala que para poder explicarse claramente los conflictos étnicos, que frecuentemente tienen implicaciones racistas, son útiles los conceptos de *etnocentrismo*, *cierre de grupo* y *asignación de recursos*. Si consideramos que el etnocentrismo tiende a valorar la cultura y el grupo propios como mejores o superiores a las culturas y grupos ajenos¹⁸, de manera muy recurrente se establecen relaciones conflictivas entre ellos. También se da con mucha frecuencia la vinculación entre el cierre del grupo y el etnocentrismo. El cierre del grupo es un proceso que consiste en establecer fronteras que marcan distancias respecto de los otros grupos. Cuando los grupos tienen un poder más o menos equilibrado, se pueden imponer mutuamente el cierre. Sin embargo, lo que sucede habitualmente es que un grupo tenga más poder que otro. En este último caso, el cierre del grupo converge con la asignación de recursos, con una desigual distribución de la riqueza y de los bienes materiales. El concepto de cierre de grupo implica “dispositivos de exclusión” que profundizan las divisiones y que incluyen la limitación o prohibición de matrimonios entre los grupos, barreras respecto al contacto social o las relaciones económicas, y separación física entre los grupos (Giddens, 2009: 9).

Teun A. van Dijk (2003b: 14) define de un modo general a las **ideologías** como “*las creencias fundamentales de un grupo y de sus miembros*”. Es menester aclarar que este concepto de ideología parte de la crítica al concepto marxista clásico como “falsa conciencia”, el cual consideraba que las ideologías eran creencias populares erróneas impuestas por la clase dominante y terminaba por oponer el conocimiento “verdadero” a las o “creencias falsas”. “Las ideologías –dice van Dijk- no tienen por qué ser siempre negativas, tampoco han de ser forzosamente dominantes”, puesto

¹⁸ Giddens (2009: 8) define el etnocentrismo como “una combinación de recelo hacia los forasteros y de la tendencia a evaluar las culturas de los demás en función de la propia”.

que hay ideologías no dominantes que son consideradas “negativas” como las de los grupos de extrema derecha o las de las sectas religiosas (2003b: 16). A fin de que pueda entenderse mejor el concepto de ideología, conviene precisar que una **creencia** es “cualquier cosa que pueda ser pensada”, salvo aquellas acepciones del lenguaje cotidiano que oponen “creencia” a “conocimiento”. En este sentido, “todos los productos del pensar serán declarados creencias” (Van Dijk, 1999: 35), incluyendo el conocimiento, que es solamente una categoría específica de creencias, a saber, aquellas creencias que ‘nosotros’ (como grupo, comunidad, cultura, caso particular o institución) consideramos “creencias verdaderas”, de acuerdo con ciertos fundamentos o criterios (de verdad). Estos criterios establecen que las creencias (para nosotros) son válidas, correctas, certificadas, sostenidas de una manera general, o que reúnen los estándares de verdad socialmente compartidos. Obviamente estos criterios son social, cultural e históricamente variables, como lo es el conocimiento basado en ellos (Van Dijk, 1999: 35). Entendido como una categoría de creencia, el concepto de conocimiento es relativo y, por tanto, obedece a las creencias del grupo, la sociedad o la cultura.

Van Dijk propone una teoría general de las ideologías que permita amplitud y flexibilidad en la aplicación del concepto, además de un análisis crítico de toda forma de arbitrariedad en el uso del poder. Esta teoría general es multidisciplinaria, ya que involucra a la psicología social y cognitiva, la sociología y el análisis del discurso, y ve a las ideologías en tres dimensiones: 1) la dimensión cognitiva, que se refiere a los aspectos mentales de las ideologías (naturaleza de las creencias, sus relaciones con las opiniones, el conocimiento y el *status* como representaciones compartidas socialmente); 2) la dimensión social, que incluye los aspectos históricos, sociales, políticos y culturales (sus características y propiedades fundadas en el grupo, su papel en la reproducción o resistencia al dominio); 3) la dimensión discursiva, que incluye el texto, el habla, la interacción verbal, el uso del lenguaje y la comunicación. Por lo tanto, los conceptos clave de esta teoría son: “cognición”, “sociedad” y “discurso”. Estas tres dimensiones no están separadas, sino que se superponen y sólo se distinguen por razones analíticas y prácticas (Van Dijk, 2003: 18). Las ideologías, para Van Dijk, son sistemas de ideas de grupos sociales y movimientos

que dan sentido al mundo, fundamentan las prácticas sociales de sus miembros (por ejemplo las ideologías sexistas o racistas son la base de la discriminación) pero no son prácticas en sí mismas, aunque están estrechamente relacionadas con éstas. Tienen una dimensión evaluadora expresada mediante las normas y los valores, que son el fundamento para evaluar opiniones y actitudes. Las ideologías son creencias sociales compartidas que determinan nuestras creencias personales, y no opiniones personales. Tratan sobre temas importantes para los grupos, tales como: la vida y la muerte, el nacimiento y la reproducción, la salud, el entorno natural y el individuo, la clase social y el poder, el sexo, la raza y la etnia (Van Dijk, 2003: 16, 17, 20).

El lector de Van Dijk puede percatarse de que su término “ideologías” no sólo es demasiado ambiguo y polisémico, sino además se refiere a esferas de la vida tan distintas como prácticas, sistema de valores y opiniones. Una de las posibles salidas podría ser reservar el término “ideología” a un sistema de creencias conscientemente sostenidas y expresables más o menos compartidas (hipótesis wittgensteinianas u opiniones públicas). La mitología o proposiciones gramaticales o reglas de control wittgensteinianas se limitarían, en cambio, al fundamento indudable e inexpressable de la ideología y formarían un todo inseparable con lo que Gellner llama “estructura social”. De esta manera los mitos encapsulados en las danzas formarían parte de una o de otra esfera dependiendo del contexto del análisis. La opinión por parte de Z de que un individuo X no debe contraer un matrimonio con una mujer Y, formaría una “hipótesis” personal sustentada en una creencia ideológica según la cual los pardos no deben mezclarse con los blancos, la que a su vez, obedece la gramática o mitología o visión del mundo racial-racista que asume que el mundo está habitado por diferentes seres cuyo status social está definido a partir de sus características somáticas como el color de piel (estructura social, reglas del control). En ciertas condiciones sociales que, a largo plazo, son impredecibles e indeterminadas, tanto las reglas del control (estructura social) como las prácticas compartidas o creencias compartidas (ideologías) pueden ser la fuente de una **identidad social**. Ésta se puede definir como “núcleo compartido de la autodefinición social, es decir, a un conjunto de representaciones sociales que los miembros consideran específicas de su grupo. Las prácticas sociales, los símbolos, lugares o formas de organización que son

típicas de un grupo y con los cuales los miembros se identifican serían en ese caso las *manifestaciones contextualmente variables de la identidad social*". No son estas manifestaciones las que forman parte de la identidad social, "sino más bien su significado para, o interpretación por, el grupo" (Van Dijk, 1999: 246). En los dos últimos capítulos mostraré que la sociedad de castas realiza en proporciones exageradas el modelo de la sociedad agraria. La perspectiva racial-racista forma parte de la cultura o la ideología correspondiente a dicha sociedad, además de que es un factor de cohesión social.

CAPÍTULO II

Espacios de relaciones raciales en la Laguna de Tamiahua y la Sierra de Otontepec

II.1. Territorio y paisaje

El espacio geográfico no es sólo el área en la que los seres humanos deambulan o se asientan,¹⁹ es la fuente tanto de la vida humana como de otras formas de vida, es “soporte y referente de su existencia, a lo largo de la historia” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 13). Por ello, en virtud de que los elementos componentes del espacio geográfico son de carácter natural, económico y social, es menester que desde las ciencias sociales se tenga presente la relación entre la naturaleza y los grupos humanos.

II.1.1. La Huasteca como región

*La música es mi fortuna
de alegría estamos rodeados
del huapango eres la cuna,
desde los antepasados
Huasteca nomás hay una
dividida en seis estados.*

Artemio Villeda
Pánuco, Veracruz

Si bien no hay un criterio único para definir a la Huasteca como una región, muchos de los estudiosos que han tratado de definirla coinciden en que son cinco huastecas, incluyendo porciones de Veracruz, Tamaulipas, San Luis Potosí e Hidalgo. No obstante, discrepan en la quinta, que puede ser una parte de los estados de Puebla, Querétaro o Guanajuato. Otros opinan que son seis, agregando una porción dos de éstas últimas entidades federativas. Para Bustos (1993: 23) la región de la Huasteca está ubicada en la parte septentrional del área denominada Mesoamérica, ocupando

¹⁹ Adriana Ortiz Blanco (2010: 5), académica cubana de la Universidad de Oriente, comentando los aportes del marxismo al estudio de la relación hombre-naturaleza, señala: “La naturaleza no es el lugar que el hombre habita sino la condición de posibilidad de la vida del género humano. Aunque las condiciones naturales cambien, el hombre no puede pensarse al margen de la naturaleza. Los eventos naturales que dependan del hombre en relación con la naturaleza son sin duda una responsabilidad ética”.

la porción oriental conocida como Costa del Golfo. Abarca parte de los estados de Veracruz, Tamaulipas, San Luis Potosí, Hidalgo y un pequeño fragmento de Puebla. Esta región limita al norte con el río Soto la Marina, al sur con el río Cazones, al oriente con el Golfo de México y al occidente con la Sierra Madre Oriental.

A pesar de que la región de la Huasteca está clasificada como planicie costera, cuenta particularmente en la parte sudoeste con altos relieves locales, próximos a los espolones de la Sierra Madre Oriental. Con excepción de las referidas partes serranas, la altitud de toda la región es menor a los 500 metros (Harnapp 1972: 11, citado por Bustos, 1993: 24). Su relieve está conformado principalmente por dos elementos fisiográficos: la Sierra Madre Oriental y la llanura costera del Golfo. La altitud que en lo general tienen las cimas es de 2,200 metros, pero alcanzan como máximo los 3,000 metros. En la llanura costera la altitud va de los 0 a los 200 metros sobre el nivel del mar (Bustos, 1993: 25).

En esta región existen cuatro tipos de clima: tropical lluvioso, en la llanura costera correspondiente a Veracruz; templado con lluvias escasas durante todo el año, en la parte que corresponde a Tamaulipas; tropical lluvioso con lluvias intensas en verano, en el declive de la Sierra Madre Oriental; y templado con lluvias todo el año, en las partes más elevadas de la misma (Bustos, 1993: 28).

Una gran cantidad de corrientes hidrográficas que desembocan en el Golfo de México abastecen de agua a la región. Aparte de los ríos Soto la Marina y Cazones, sobresalen el río Tamesí, el sistema Moctezuma-Pánuco y el Tuxpan. Otros ríos de importancia son el Berberena y el Carrizal, que sirven de límite natural al territorio de la Huasteca. En el litoral del Golfo de México existen varias lagunas, entre las que destacan la laguna Madre, en el norte de Tamaulipas, y la laguna de Tamiahua, en el norte de Veracruz (Bustos, 1993: 24, 30, 31).

La Huasteca veracruzana limita al norte con el estado Tamaulipas. Los ríos Tantoán, Tamesí y Pánuco la separan de esta entidad federativa. Al sur tiene su frontera con la región del Totonacapan, siendo el río Cazones el límite natural entre las dos regiones. Al este colinda con el Golfo de México y al oeste con la sierra de Huayacocotla y los estados de San Luis Potosí, Hidalgo y Puebla. Varios ríos como el

Pánuco, Hules, Chiflón, Pantepec, Cazones y otros de menor caudal constituyen, de manera parcial, los linderos de la Huasteca veracruzana con dichos estados.

Según Sampieri (1997: 182, 183), la Huasteca veracruzana tiene una superficie de 17 186 km², siendo la segunda región natural más grande en el estado de Veracruz, después de las Llanuras de Sotavento. Este autor ha incluido en la referida medición sólo 28 municipios. En cambio, Joaquín Roberto González (2009: 31) afirma que la extensión de esta región de Veracruz es de 22 212 km², considerando 41 municipios. De acuerdo con la clasificación oficial por regiones, la Huasteca Veracruzana está formada por 33 municipios cuya extensión, en conjunto, es de 19 840.43 km² (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Veracruz, 2005).

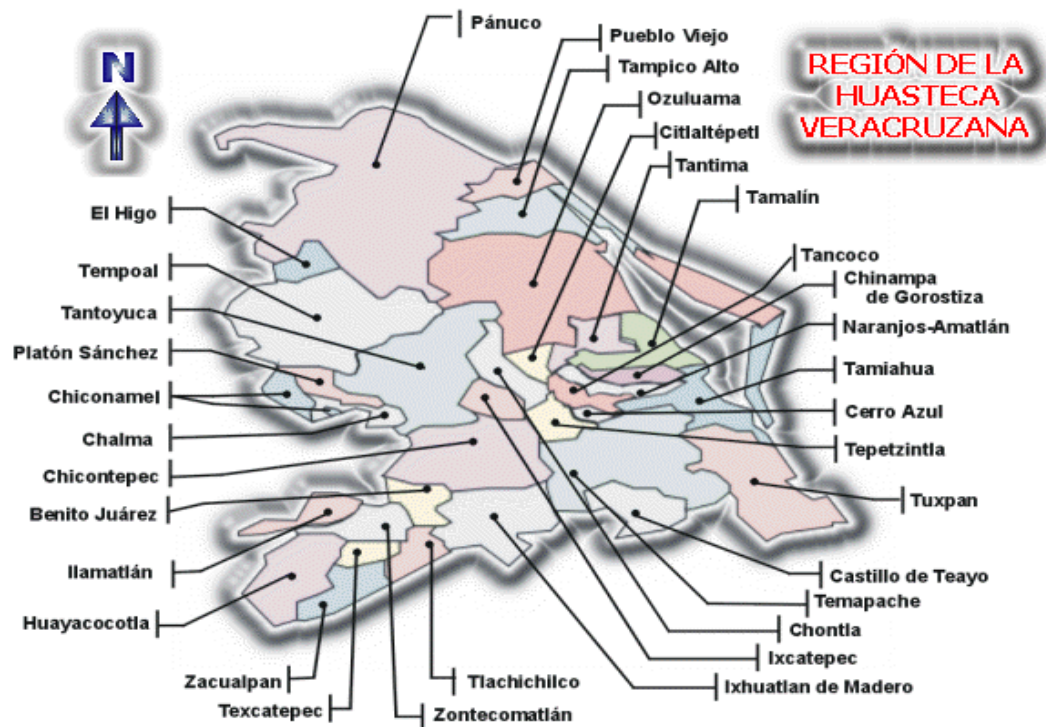
En la Huasteca veracruzana existen formaciones naturales tales como: la Sierra de Otontepec o Tantima y la cascada de El Salto; las barras de Tampico, Corazones, Tuxpan y Cazones; las albuferas de Tamiahua y Tampamachoco y el sistema lagunero formado a orillas del río Pánuco y sus afluentes (Sampieri, 1997: 182, 244).

En su mayor parte, la Huasteca veracruzana es una vasta llanura interrumpida por sierras de poca altitud. Al norte se encuentra la sierra de Topila, que no alcanza los 500 metros; en el centro, las sierras de Chicontepec y Otontepec, con una altitud máxima de 1 320 metros sobre el nivel del mar en el cerro de Crustepec. Las porciones costeras de esta región son bajas y arenosas (Sampieri, 1997: 183).

En cuanto a la vegetación natural, predominan los pastos, que son propicios para la ganadería bovina, ovina y caprina. En las costas y a las orillas de las albuferas abundan los manglares. En las partes altas de las sierras y en lugares escasamente poblados abunda la selva alta y mediana. En la parte noreste la vegetación es escasa y predomina la selva baja y espinosa (Sampieri, 1997: 185). Debido a la acción del hombre sobre el medio ambiente se ha reducido la superficie boscosa y, por tanto, la fauna salvaje. Quedan, sin embargo, ejemplares de diversas especies en regulares cantidades.

De acuerdo con Joaquín Roberto González (2009: 31, 32) existen tres tipos de paisaje dominante en la Huasteca veracruzana: 1) al norte de Tantoyuca existe un paisaje de llanura en el que predomina la ganadería y el cultivo de la caña de azúcar,

donde la mayor parte de la población es mestiza, “presentando un perfil social que se extiende a la Huasteca tamaulipeca y que, en cierta forma, preludia el paisaje económico y social de las regiones del norte”; 2) al sur de Tantoyuca existe un predominio del paisaje de lomeríos, donde habita población indígena de lengua teenek y náhuatl, hay una “economía extensiva de pastoreo asociada al cultivo de los cítricos, en especial naranjales y, en mínima medida, cultivos tradicionales”; 3) la faja litoral, que tiene a Tamiahua como punto de referencia, cuenta con una población dedicada a pesca, así como a la ganadería, y que es predominantemente mestiza.

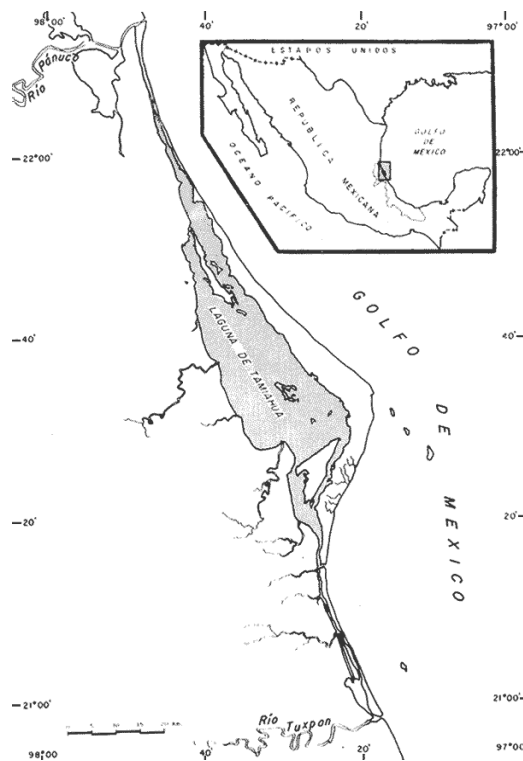


Mapa de la Huasteca veracruzana, que comprende 33 municipios del norte de Veracruz.
 Fuente: Enciclopedia de los municipios de México (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Veracruz, 2005).

II.1.2. La zona de laguna de Tamiahua

La laguna de Tamiahua es una formación natural, una albufera de aguas predominantemente salobres ubicada en litoral del Golfo de México, en la llanura costera del norte del estado de Veracruz, entre las cuencas de los ríos Pánuco y Tuxpan, cuyas principales características fisiográficas son: 1) la presencia de muchos

arroyos, casi todos de flujos estacionales, como La Laja, Cucharas, Carbajal, Tancochín,²⁰ Tampache, Milpas, San Lorenzo, entre otros; 2) la presencia de varias islas entre las que se encuentran la Isla del Ídolo, la Isla del Toro y la Isla de Juana Ramírez; 3) una gran barrera arenosa (Cabo Rojo), 4) canales que la conectan con los ríos Pánuco y Tuxpan y 5) una boca angosta, que es la Boca o Barra de Corazones (Ayala-Castañares y Segura, 1980). La laguna está separada del mar por una delgada y larga franja de tierra que recibe el nombre de Cabo Rojo, una especie de brazo que empieza a formarse ligeramente al noreste de Tampico Alto, donde se abre hacia el Golfo de México para albergar las aguas de la albufera; después de formar una suerte de codo en el punto que más penetra en el mar, este brazo se extiende y hace un leve viraje hacia el suroeste, entrecerrándose considerablemente a nivel de Tamiahua; luego de partirse en la Boca de Corazones, se prolonga hasta llegar cerca del río Tuxpan.



Mapa de localización de la Laguna de Tamiahua, Ver.
Fuente: Ayala-Castañares y Segura (1980).

²⁰ Ante la ambigüedad que existe en las definiciones académicas de río y arroyo, cuyo único criterio de diferenciación parece ser el caudal de agua que llevan, el Tancochín habrá de considerarse aquí como río y no como arroyo, debido a la cantidad de agua que deposita en la laguna y a su condición de corriente navegable, al menos en los kilómetros próximos a su desembocadura.

La laguna tiene 110 km de longitud, una anchura de 25²¹ y una superficie de 874 km², con una profundidad de 2 a 3 metros. (Sampieri, 1997; Cruz, Hernández y Salguero, [1997]; Ayala-Castañares y Segura, 1980). Como ya había mencionado, cuenta con una gran cantidad de arroyos y algunos ríos que nacen en la Sierra de Otontepec y el sur de Tancoco que vierten sus aguas en ella, así como esteros y esterillos.



Lanchero en la laguna de Tamiahua. La mayoría de los lancheros y pescadores utilizan lanchas de fibra de vidrio con motor fuera de borda para realizar sus actividades. Al fondo, se aprecian las ringleras, que son hileras de charangas, empleadas para pescar camarón.

Debido a su riqueza en recursos naturales tales la como fauna acuática, a lo largo de la laguna de Tamiahua existen comunidades ribereñas dedicadas mayormente a la producción pesquera. Entre las principales se encuentran: La Barra, Tampachiche, Palo Blanco, La Puntilla, Tarabitas, Tantalámós, El Aguacatal y El Naranja (pueblos ubicados en la isla de El Ídolo), La Bocaina, Agua Dulce y Majahua (Sada, 1984). También son dignas de mencionarse localidades como Tierra y Libertad, Tancochín, La Reforma, Saladero y San Jerónimo, que –como de veré más adelante- también viven en buena medida de la actividad pesquera. La poca profundidad de la laguna es un medio propicio para la captura de camarón, así como para la cría del ostión (Sada, 1984: 15).

²¹ Bustos (1993) afirma que la longitud de la laguna es de 96 km por 22 km en su parte más ancha.

Como en la mayor parte de la Huasteca veracruzana y del estado de Veracruz, en la zona de la laguna de Tamiahua el clima es cálido sub-húmedo con lluvias en verano (INEGI, 2010), aunque es “seco en invierno, modificado por las frecuentes tormentas o ‘nortes’ que se presentan con fuertes vientos en esa misma dirección; durante el verano, prevalecen vientos del E” (Ayala-Castañares y Segura, 1980). La temperatura media anual es de 24°C, siendo de 41°C la temperatura máxima y de 14°C la mínima (Gomezjara, 1998a).

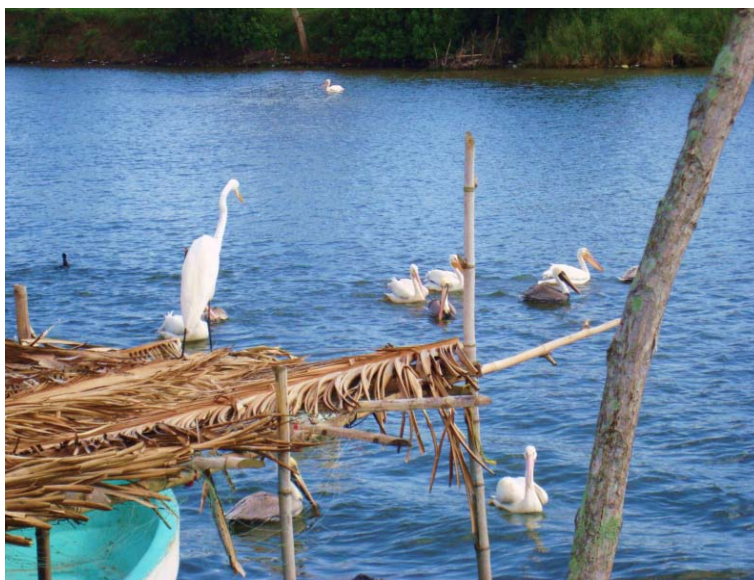
La abundancia de arroyos y esteros que forman el sistema hidrológico de la zona de la laguna de Tamiahua, representa una fuente más de recursos pesqueros y de una exuberante vegetación. Son comunes los pastizales, característicos de la llanura costera, aprovechados para la ganadería bovina, equina, caprina y ovina. Así mismo, la zona de la laguna es rica en manglares y plantas como la higuera, zapote, encino, chote, higo, guásima, framboyán, jobo, guayabo, palma de coco, otate, coyol real, espino blanco, piocha, almendro, chaca y ciruelo.



Ganado bovino pastando en una parcela del ejido Tierra y Libertad, en el municipio de Tamiahua, Veracruz.

En la ribera del río Tancochín, cerca de su desembocadura a la laguna de Tamiahua, forman parte de la fauna ejemplares de ganso, pato, coyote, mapache, tlacuache, oso hormiguero, pelícano, garza blanca, garza morena (gris), gaviota, cuervo, tordo, zopilote, gavián, guincho, papán real, papán corriente, chachalaca, pato real, cucho, loro, lagarto, tecolote, puchaca, iguana verde, tortuga de tierra o tortuga prieta,

venado, conejo, tuza real y varias especies de serpiente como coralillo, mazacuate, cuatro narices, lanza, voladora y víbora de agua.



Aves en el río Tancochín, a la altura de las localidades de Saladero y La Reforma, muy cerca de la desembocadura en la laguna de Tamiahua.

La laguna también ha sido una vía natural de comunicación y transporte entre diversos pueblos que intercambian productos tales como frijol, maíz, pescado, piloncillo y café, entre otros. Antaño fue una opción como vía de transporte utilizada con mayor frecuencia que hoy en día: “En el pasado el uso de la laguna como vía de transporte era más evidente. Durante los meses de nortes, los caminos y brechas se hacían intransitables, por lo que los lancheros suplían a los arrieros, al menos en los contornos de la laguna” (Sada, 1984: 16).

Dentro del municipio de Tamiahua, la pesca es la actividad principal. Le siguen en importancia la ganadería y el comercio. Esta última actividad económica incluye el comercio de mariscos con importantes mercados de estos productos en el país. Para los núcleos de población campesinos, la pesca suele ser también una actividad importante, ya sea que algún miembro de la familia se dedique por completo a ella o que se combine la agricultura con la pesca (Sada, 1984; Jáuregui, 2003).

En sus 110 kilómetros longitud, la laguna de Tamiahua abarca, de norte a sur, los municipios de Tampico Alto, Ozuluama, Tantima, Tamalín y Tamiahua en su franja costera.

II.1.2.1. La comunidad de La Reforma

Asentada en la margen derecha del río Tancohín, la comunidad de La Reforma pertenece al territorio de Tamiahua, municipio que cuenta con una superficie de 985 km², limitando al norte con los municipios de Tamalín, Chinampa de Gorostiza y, en la franja de Cabo Rojo, con Tampico Alto; al sur, con los municipios de Temapache y Tuxpan; al este, con el Golfo de México; y al oeste con Tamalín, Chinampa de Gorostiza, Naranjos-Amatlán, Tancoco y Cerro Azul. Su cabecera municipal es la villa de Tamiahua (Cruz García y Salguero, 1997).

La comunidad de La Reforma se asienta en la ribera del río Tancochín, muy cerca de la laguna de Tamiahua, justo en uno de los últimos recodos, antes de su desembocadura. Entre La Reforma y la boca de la laguna hay entre 5 y 6 kilómetros de distancia.²² Existe acceso a esta localidad desde la cabecera municipal por la carretera Tamiahua-Naranjos y, atravesando la localidad de Tampache, se toma un camino de terracería que llega hasta La Reforma; o bien, tomando la ruta de Naranjos a Saladero para de ahí cruzar el río en lancha. Si el punto de partida es Naranjos yendo por la carretera a Tamiahua, el trayecto será más largo para llegar a Tampache, donde habrá de tomarse el citado camino de terracería. También hay acceso por agua, en lancha, a lo largo de la laguna hasta llegar a la boca donde el río vierte sus aguas en la albufera; de ahí se viaja a contracorriente para encontrar en la ribera, en terrenos llanos, casi frente a frente a uno y otro lado del río, a las localidades de Saladero y La Reforma. Es justamente esta corriente el límite entre los territorios municipales de Tamiahua y Tamalín.

Mientras la totalidad de habitantes del municipio de Tamiahua es de 23,984 (12,046 hombres y 11,938 mujeres), La Reforma cuenta con una población de 835 habitantes (424 hombres y 411 mujeres). Este pueblo se ubica a 28 km al NNO de Tamiahua, a una altitud de 10 metros sobre el nivel del mar (Peredo, 1993; CNDM, 2000; INEGI, 2009).

El principal sostén económico de la comunidad es la actividad pesquera, ya que entre un 75 y un 80% de las personas que realizan alguna actividad productiva

²² Entre los nativos de La Reforma hay quienes dicen que son aproximadamente 15 kilómetros de distancia.

son pescadores. Alrededor del 20% o 25 restante se dedica a la ganadería. También existen ganaderos que dedican una parte de su tiempo a la pesca y pescadores que al mismo tiempo son ganaderos. Sólo unas veinte personas se dedican a la agricultura sembrando maíz, calabaza y chile, principalmente. Hay quienes han sembrado árboles frutales como naranja y mango, así como caña de azúcar, cuya producción generalmente es para el autoconsumo. Sólo existe el caso de una persona que produce naranja para la venta.

La mayor parte de los terrenos ejidales están sembrados con pasto para el ganado bovino de raza tanto suiza como cebú. El principal propósito de la cría de ganado es la producción de leche, aunque también se cría para la producción de carne. Toda la leche se vende en Terrero, localidad perteneciente al municipio de Ozuluama, donde se encuentra una planta procesadora para la elaboración de crema. La producción de carne tiene como destinos Saladero, Tamiahua y, principalmente, Naranjos.

En La Reforma hay 200 pescadores, 149 de cuales son socios de una organización denominada Sociedad Cooperativa Pescadores Unidos de La Reforma. Entre 10 y 15 pertenecen a una cooperativa de Tamiahua y el resto son libres. Quienes pertenecen a la cooperativa tienen permiso de sacar camarón, ostión, jaiba, pescado, cangrejo, almeja y abulón. En cambio, los pescadores libres sólo pueden sacar pescado, jaiba y camarón.

Los pescadores de La Reforma pertenecen a la oficina de pesca que está ubicada en Tamiahua y los pescadores de Saladero pertenecen a la oficina que se encuentra en Naranjos. La Sociedad Cooperativa Pescadores Unidos de La Reforma le distribuye la producción a los permisionarios, quienes son personas que tienen permiso de la oficina de pesca para comprar y vender pescado y marisco a gran escala. Los permisionarios llegan a comprar de Saladero, Tamiahua y Naranjos.

Toda la producción pesquera se obtiene exclusivamente en la laguna de Tamiahua. Anteriormente también había producción en el río Tancochín, pero la sobreexplotación y la contaminación casi terminaron con las especies que había.

Se pescan diferentes clases de peces tales como: robalo, trucha (pinta y blanca), lisa, sargo, chabela, jurel y palota, que es una especie de trucha grande.

También se pesca camarón, ostión, jaiba y mano de cangrejo. La mayor parte de la producción es en camarón y en pescado, sobre todo en el camarón, ya que en la temporada de mayor productividad se obtienen más ingresos.

La autoridad máxima en la localidad es el Agente Municipal, que depende del Ayuntamiento. Los funcionarios éste se comunican con las agencias municipales por radio. Cada una cuenta con un aparato y de ese modo se facilita el contacto desde la cabecera municipal hacia las comunidades y viceversa.

La Reforma cuenta con diferentes espacios y servicios que forman parte del entorno social y de la vida de la comunidad. Cuenta con cuatro edificios escolares de diferentes niveles educativos (desde jardín de niños hasta bachillerato), un Centro de Capacitación y Aprendizaje de computación, una unidad de salud, un salón ejidal, un templo católico, una tienda comunitaria (DICONSA), un panteón, un billar y un campo deportivo para fútbol y beisbol. La localidad cuenta con servicio de energía eléctrica, alumbrado público y agua entubada. También con servicios médicos mediante un centro de los Servicios de Salud de Veracruz. Para poder viajar a la cabecera municipal y poblados que se encuentran en esa misma ruta, existe un autobús que hace dos viajes de ida y vuelta al día. Cuando los nativos de la Reforma quieren viajar hacia Naranjos, desde donde se pueden trasladar a otras localidades, tienen que cruzar el río en lancha y tomar en Saladero un taxi o un autobús que los lleve a ese destino.

II.1.2.2. El ejido Tierra y Libertad

Tierra y Libertad es una localidad nueva en comparación con otras de la región de la Huasteca veracruzana en general, y en particular de la zona de la laguna de Tamiahua. Se ubica en el municipio de Tamiahua, Veracruz, a 20 metros de altitud, a 13.5 km. al NNO de la cabecera municipal y aproximadamente a 6 kilómetros de La Reforma.

Parte de los primeros habitantes de Tierra y Libertad llegaron de la hacienda de Buena Vista, que anteriormente pertenecía al municipio de Tepetzintla, pero pasó a formar parte de Cerro Azul cuando éste solicitó convertirse en municipio libre. La otra parte, venía de La Ceiba, municipio de Chicontepec, de donde son los “peticionarios auténticos”. Posteriormente se fueron agregando personas de otros lugares.

En 1963 se inició la gestión del Nuevo Centro de Población en la ciudad de México. El 20 de febrero de 1972, se hizo entrega formal de 718 hectáreas que formaban parte de la hacienda de Santander, resultando beneficiados 33 ejidatarios después de nueve años de gestiones. Ese día se levantaron las actas de posesión, deslinde y amojonamiento. Pasados unos ocho o diez días, se trasladó toda la gente a lo que es ahora Tierra y Libertad. Es decir, se tomó posesión de las tierras hasta que concluyó el proceso legal, lo que desmiente la versión de que se posesionaron del predio como “paracaidistas”.

En Tierra y Libertad existen 47 viviendas. Según el censo realizado en 2007 por las autoridades locales, la comunidad tiene 275 habitantes. La mayoría de las familias viven de la pesca. Hay 25 jefes de familia dedicados a la producción pesquera, a los que se agregan los hijos en edad de trabajar. Durante la época de lluvias, esta actividad se realiza en la “ciénega” que se encuentra dentro del ejido. En tiempo de seca, tienen que salir a pescar a la laguna de Tamiahua, puesto que la “ciénega” pierde mucha agua. Allí se produce principalmente jaiba y camarón, pero cuando la laguna desborda, también llega pescado.



Integrantes de la familia De la Cruz despulpando jaiba.

Con excepción de una persona, todos los pescadores de Tierra y Libertad son libres. Es decir, que no están afiliados a ninguna cooperativa ni trabajan para patrón alguno. Esto es así porque actualmente es muy difícil afiliarse, debido a que se puede ingresar sólo a condición de que algún socio se jubile y que no tenga a quién

heredarle los derechos, puesto que tienen preferencia los familiares de los socios. En segundo lugar, la cuota que se tiene que dar para ingresar es muy alta.



Mujeres desconchando camarón.

Sólo hay tres personas dedicadas de lleno a la ganadería bovina. La mayoría de los ejidatarios ha vendido su parcela a personas foráneas, por lo que actualmente sólo quedan 12 ejidatarios locales, algunos de los cuales siembran pasto en su parcela y la rentan para alimentar el ganado ajeno por \$100.00 mensuales. Hay unas cuantas personas que crían ganado ovino y viven de la venta de borregos.

Debido a que la actividad económica a la que se dedican algunas familias no genera suficientes recursos para poder vivir desahogadamente, los jóvenes han empezado a emigrar para buscar oportunidades de empleo en ciudades del norte del país, tales como Reynosa, Monterrey y Chihuahua.

Como ya había mencionado, los campesinos dejaron de sembrar maíz cuando la tierra dejó de ser productiva. No obstante, todavía puede verse una que otra pequeña milpa. Los solares donde se asientan las casas son amplios y las familias aprovechan para sembrar algunos frutales como limón, naranja, mango y plátano. También se siembra palma de coco e inclusive maíz.



Milpa en un solar familiar en Tierra y Libertad.

Antes de formar el ejido, los campesinos de Tierra y Libertad planearon qué tipo de traza querían para su poblado. Elaboraron un plano y en él proyectaron una traza ordenada. En lo que se llama la zona urbana del ejido, cada hectárea está dividida en cuatro solares para una vivienda con un amplio patio. Entre los límites exteriores de cada hectárea de terreno se fueron trazando las calles.



Auditorio de Tierra y Libertad.

La localidad cuenta con espacios físicos que forman parte del equipamiento comunitario, tales como el auditorio (salón social), dos edificios escolares para jardín de niños y primaria, la capilla católica y el campo de futbol. En ellos se realizan

actividades recreativas, festivas, cívicas, educativas, religiosas y deportivas, de acuerdo con el espacio de que se trate.

El camino que va de Tamiahua, la cabecera municipal a La Reforma y que comunica a Tierra y Libertad con otros poblados, se encuentra revestido o engravado para facilitar la circulación de vehículos automotores. Las calles de la localidad también se encuentran engravadas. La comunidad cuenta con los servicios de agua entubada, energía eléctrica y alumbrado público.

Las autoridades locales de Tierra y Libertad están representadas por el Subagente Municipal y por el Comisariado Ejidal. El Subagente Municipal tiene el encargo de atender asuntos de carácter civil, mientras que el Comisariado Ejidal se ocupa de atender asuntos que tienen que ver con los asuntos agrarios.

II.1.2.3. La comunidad de Saladero

Saladero es una localidad ribereña que tiene una población de 1,379 habitantes,²³ y está ubicada en la margen izquierda del río Tancochín, a 29 km al ENE de Tamalín, su cabecera municipal, y a una altitud de 10 metros sobre el nivel del mar.

Dentro de la hidrografía de Saladero, el río Tancochín es la corriente más importante. A lo largo de su trayecto hacia la laguna, tiene varios afluentes que lo hacen navegable en una extensión de 60 kilómetros, aproximadamente, permitiendo la comunicación por agua con Tampico, Cabo Rojo, Tamiahua y Tuxpan, entre otras poblaciones. Tiene como afluentes importantes a los ríos Tancoco y Solís, que pasa por Cerro Azul. Antes de pasar por Naranjos, el Tancochín lleva por nombre río Tamalín. En Naranjos, recibe las aguas de los ríos Cervantes y Amatlán. Así mismo, varios manantiales van descargando sus aguas en la trayectoria hacia la laguna de Tamiahua. En el área donde se ubica Saladero son afluentes del río Tancochín, los arroyos La Tapada, El Tamarindo y La Y Griega. Existen algunos esteros que en épocas de lluvia se comunican con la laguna. Los terrenos donde se forman estos esteros están a sólo 75 centímetros sobre el nivel de la laguna. La topografía de

²³ Según el censo levantado por la Unidad de Salud de la Secretaría de Salubridad en 2008, Saladero tiene 948 habitantes. La diferencia entre el dato proporcionado por el INEGI y el generado por la Unidad de Salud es amplia. Sin embargo, no debe soslayarse la emigración de personas en busca de trabajo o de oportunidades de educación fuera de la localidad.

Saladero se puede considerar como una llanura porque es un terreno plano, sólo con algunos declives y carente de lomeríos.

Los accesos a Saladero son varios. Partiendo de Naranjos (a 20 km de distancia) con rumbo a Tampico por la carretera denominada brecha huasteca, que comienza a la altura de la localidad que lleva por nombre Kilómetro 22, se encuentra el acceso principal y cotidiano para llegar a Saladero. Este acceso está pavimentado sólo en la parte que corresponde a la mencionada brecha huasteca, ya que al llegar a Vicente Guerrero y virar hacia el oriente para tomar la vía que llevará a Saladero como destino último, el camino es de asfalto sólo en un breve tramo. También tiene acceso por agua, si se parte de Tamiahua o de cualquier pueblo ribereño navegando en pequeñas embarcaciones por la laguna y luego yendo río arriba por el Tancochín; o bien, partiendo de alguna de las localidades asentadas en la ribera del mismo río.

Como sucede en el caso de La Reforma, la mayor parte de los nativos de Saladero vive de la pesca, actividad que le dio fama durante mucho tiempo a la localidad. La captura de camarón y pescado de diferentes especies empezó hacia 1936, cuando se prohibió la pesca de lagarto que habían iniciado en 1925 algunos pescadores llegados de Tamesí, Tampico y Altamira para establecerse en un lugar que llamaron El Rodeo, ubicado a unos 2 kilómetros, río abajo, de lo que hoy es Saladero. En 1942 ya había pesca comercial de camarón, pescado y ostión, y en ese mismo año se fundó una cooperativa denominada Sociedad Cooperativa de Producción Pesquera Saladero y La Reforma, con sede en Saladero. Entre 1960 y 1978 Saladero tuvo más beneficios económicos y sociales que la misma cabecera municipal, gracias a la bonanza económica generada por la actividad pesquera y al poder que había adquirido la cooperativa de pescadores.

Entre 1985 y 1986 se disolvió la cooperativa por problemas de “malos manejos” y de liderazgo entre pescadores de Saladero y La Reforma. De acuerdo con varias versiones de nativos de una y otra localidad, los socios de Saladero no permitían a los de La Reforma el acceso a puestos directivos. Esto motivó la separación de los socios de la vecina localidad y la posterior formación de dos diferentes cooperativas a las que les fueron otorgadas, por parte de las autoridades del ramo, sus respectivas áreas de pesca en la laguna, según el número de miembros y su ubicación en las

márgenes del río. A la sociedad cooperativa de Saladero se le asignó un área mayor pero resultó ser la menos productiva.

Los pescadores de Saladero capturan jaiba, ostión, camarón y varias especies de peces como lebrancha, palota, robalo, lisa, mojarra y sargo. La producción pesquera se genera básicamente en la laguna de Tamiahua, donde tienen un área exclusiva de 8 hectáreas, mientras la cooperativa de La Reforma cuenta con 6 hectáreas a partir del lado opuesto de la desembocadura del río. Durante las temporadas de lluvia se puede pescar jaiba en los esteros, aunque en algunos se restringe la entrada a los pescadores, ya que se encuentran en terrenos de propiedad privada.

Los pescadores que forman parte de la cooperativa de Saladero deben entregar el producto obtenido a su organización. Por su parte, los pescadores que trabajan para los permisionarios tienen que entregar el producto de su trabajo a sus patrones. Los pescadores libres, en cambio, pueden venderlo a quien consideren conveniente. La producción es enviada tanto por la cooperativa como por los permisionarios a los mercados de México, Guadalajara, Veracruz, Villahermosa, Salina Cruz, Tuxtla Gutiérrez, Mérida, León y Celaya.

Hacia finales de la década de 1930, a la orilla del río había galeras y calderas de una empresa que se llamaba Industrias Pando. Bajo esas galeras se sancochaba y se desconchaba ostión. Según algunas personas, debido a que también se salaba pescado y camarón en esas galeras, a la localidad se le empezó a llamar “El Saladero” o simplemente “Saladero”. A este respecto, la versión del Profesor Israel Martínez Cruz (2008: 1) es la siguiente:

El nombre de este lugar proviene de una actividad que se empezó a practicar por personas provenientes de otras regiones aledañas, estas actividades fueron la casa y la pesca en forma rudimentaria cuyos productos, en este caso las pieles y el pescado, tenían que salarlos para conservarlos y transportarlos a su lugar de origen para efectuar el comercio o el trueque y cuando tenían la necesidad de repartir la actividad se ponían de acuerdo para venir al saladero. De allí el nombre de “El Saladero”.

Problemas de contaminación generados primero por las compañías petroleras extranjeras y después por Petróleos Mexicanos, aunados a la sobreexplotación de la

laguna y del río, han propiciado un dramático declive de la producción pesquera. Por ello, mucha gente de Saladero y otros pueblos de la ribera de la laguna optan por emigrar hacia los pueblos pescadores de la laguna Madre, en Tamaulipas, y hacia ciudades como Tampico, Matamoros, Reynosa y Monterrey para laborar en el comercio, la industria y en el servicio doméstico.

La segunda actividad económica importante en la localidad es la ganadería bovina. Existen aproximadamente 15 personas que crían ganado en tierras de propiedad privada y que tienen de 30 cabezas de ganado en adelante. Los ganaderos “más ricos” son 10 de ellas. Hay otros que tienen 20 cabezas de ganado o menos, pero generalmente éstos rentan terrenos para que pasten sus animales. Aparte están los ganaderos del ejido, que son 25, quienes de sus más de 400 hectáreas de terreno colectivo, ocupan sólo 100 para ganadería, que es su actividad principal dentro del ejido, puesto que la mayor parte del suelo es arenoso, no apto para la agricultura. Algunos combinan ganadería con la pesca, como es el caso de los permisionarios.

Antes se combinaba la pesca con la agricultura, ya que se sembraba maíz, frijol, chile, cebolla y tomate, pero la gente dejó de dedicarse a la agricultura porque en los años ochenta los intereses bancarios estuvieron muy altos. Muchos vendieron sus terrenos y metieron su dinero al banco a plazo fijo. Pero después vino la devaluación y la gente perdió lo que tenía. Fue entonces que quienes tenían terrenos empezaron a dedicarse a la ganadería. El que no tenía vacas, rentaba su terreno para pastar.

Existen por lo menos dos grupos de personas que han iniciado proyectos de piscicultura, especialmente en el cultivo de mojarra tilapia. Algunos de esos grupos se han formado entre parientes.

La actividad comercial al interior de la localidad se realiza a través de pequeñas tiendas de abarrotes, una farmacia, una carnicería y varias fondas y taquerías. Un día por semana se establece un tianguis, que ocupa parte del malecón, se prolonga hacia donde se encuentra lo que la gente de Saladero considera el centro, extendiéndose por una calle perpendicular.

En lo que se refiere al equipamiento comunitario, Saladero cuenta con un auditorio o salón social, una capilla para el culto católico, una biblioteca, cinco

edificios escolares (que corresponden a un jardín de niños, dos primarias, una secundaria técnica agropecuaria y un tele-bachillerato), un Centro Comunitario de Aprendizaje de computación, dos centros de salud (uno del IMSS y otro de los Servicios de Salud de Veracruz) un malecón, un embarcadero, una cancha de basketbol, un campo deportivo para futbol y beisbol y dos billares. Cuenta con servicio de energía eléctrica, agua entubada, una caseta telefónica pública y teléfonos domiciliarios, Internet, taxis y autobuses foráneos que viajan a la ciudad de Naranjos, servicio de lanchas para la travesía de Saladero a La Reforma y viceversa.

Las autoridades de la localidad están representadas por un Agente Municipal, un comandante local y un Comisariado Ejidal. Existen algunas agrupaciones para beneficio de la comunidad, tales como: la Junta de Mejoras, el Comité de Salud, el Comité de Agua y Comité de la iglesia.

La mayor parte de los habitantes de Saladero practican la religión católica, y esto puede comprobarse por la gran cantidad de feligreses que acuden a la capilla la víspera del 12 de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe. No obstante se practican otras religiones a las que los católicos han llamado “sectas”.

II.1.3. De la llanura a la sierra de Otontepec

Como se había mencionado líneas arriba, la sierra de Otontepec está ubicada en la zona norte del estado de Veracruz. Según la Coordinación General del Medio Ambiente del Estado de Veracruz, de los 350 metros sobre el nivel del mar en adelante inicia propiamente la sierra, que comprende una superficie de 15,152-00-00.00 hectáreas, incluyendo los municipios de Ixcatepec, Tepetzintla, Chontla, Citlaltépetl, Tantima, Tancoco, Cerro Azul y Chicontepec. Tiene dos accesos principales: por el noreste partiendo desde la cabecera municipal de Naranjos-Amatlán sobre la carretera federal No. 180 y por el sur, entrando por la carretera federal No.127 a Tantoyuca (Coordinación General del Medio Ambiente del Estado de Veracruz, 2010).

El bosque de encinos y la selva mediana subperennifolia son los tipos de vegetación más representativos de la sierra. Las especies que componen el segundo tipo de vegetación son: el ramón, el cedro, el chicozapote, el palo mulato o chaca, el

helecho arborescente, el zapote y la palma. Asociada con la vegetación, dentro de la fauna de esta zona se encuentran: el águila caminera, la aguililla gris y tucán pico de canoa; dentro de anfibios y reptiles están las ranas del género *Eleutherodactylus* y el leoncito coronado; en lo que se refiere a mamíferos está el tejón, la martucha, el viejo de monte y el oso hormiguero.

En esta zona de la Huasteca Veracruzana el clima es cálido húmedo con abundantes lluvias en verano (INEGI, 2010). Por ello, la sierra de Otontepec es un medio de captación de agua y provee del vital líquido a localidades de los municipios de Tepetzintla, Chontla, Ixcatepec, Citlaltépetl, Tancoco, Cerro Azul y Chicontepec, Tantima, Tamalín, Chinampa de Goroztiza y Naranjos (Coordinación General del Medio Ambiente, 2010).

II.1.3.1. El pueblo de Tamalín

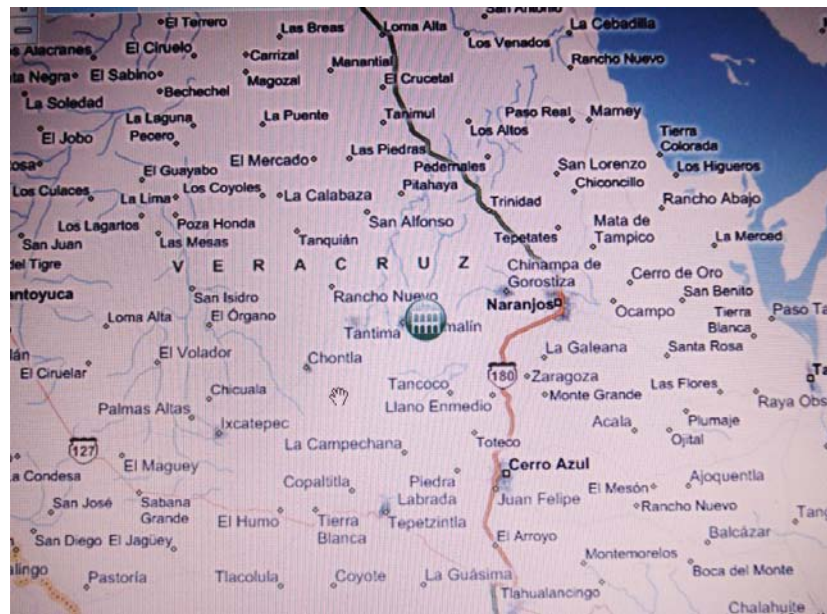
La mayor parte del territorio municipal de Tamalín se extiende hacia la zona de laguna de Tamiahua, que está por debajo de los 100 metros sobre el nivel del mar. Sin embargo, el pueblo de Tamalín, cabecera del municipio, se encuentra a 160 metros de altitud, ya en la zona que se puede considerar de transición, puesto que se encuentra entre el paisaje de la llanura costera y el paisaje serrano, en una zona de lomeríos. Por ello, puede haber alguna variación climática con respecto a la zona de la laguna. En los meses de diciembre, enero y febrero baja la temperatura de manera considerable. A este respecto, la temperatura media anual en el municipio de Tamalín es de 24°C, la máxima de 40°C y la mínima de 13°C, aunque ha habido años en que durante la temporada de invierno el termómetro ha marcado 5°C (Burgos, 1994: 10; INEGI, 2005; Gomezjara, 1998b: 31).

Tamalín es cabecera del municipio del mismo nombre. El territorio municipal de Tamalín, que tiene una extensión de 481 km², colinda con los siguientes municipios: al Norte con Ozuluama, al Sur con Chinampa, Naranjos y Tancoco, al Este con Tamiahua y la laguna de Tamiahua, y al Oeste con el municipio de Tantima. El pueblo de Tamalín limita al Norte con la congregación de Carmona y Valle, al Sur con la

sierra de Otontepec, al Este con el municipio de Tancoco y la localidad de Amatlán y, finalmente, al Oeste con el municipio de Tantima (Burgos, 1994: 7-8).



Panorámica de Tamalín. Entre las calles de Miguel Hidalgo (izquierda) y Berriozábal (derecha), se aprecian las partes posteriores del palacio municipal y la iglesia.



El pueblo de Tamalín se encuentra ubicado al Oeste de Naranjos, marcado por un símbolo de color verde.

Fuente: <http://www.mapasdemexico.com.mx/veracruz/tamalin>.

Al parecer, el primer reconocimiento oficial sobre la existencia de la población civil de Tamalín, data de 1548. Para esa fecha el cacique de Citlaltepetl, Felipe Tepemazuntentle organizaba a la población de Tamalín. Pero no fue sino mediante un

decreto del día 13 de noviembre de 1875 que se convierte en municipio, quedando dentro de su territorio las rancherías de San Diego, San Jerónimo, La Trinidad y La Merced. Desde esa misma fecha, el pueblo de Tamalín fue reconocido como cabecera municipal y por esa razón le dotaron con un fundo legal de 600 varas (501.6 km.) por cada punto cardinal (Burgos, 1994: 7-8).

Se puede tener acceso a Tamalín partiendo de Naranjos –ciudad atravesada por la carretera Tuxpan-Tampico- tomando la carretera Naranjos-Piedras Clavadas, que comunica a todos los municipios de la sierra de Otontepec. A 13 kilómetros al Oeste de Naranjos se encuentra Tamalín (Burgos, 1994: 10).



Vista del palacio municipal de Tamalín.

De acuerdo con la información arrojada por el Censo de Población y Vivienda de 2005, el municipio de Tamalín tiene una población de 11,269 habitantes, de los cuales 5,644 son mujeres y 5,625 son hombres. A escala municipal existen 887 personas de 5 años y más que hablan alguna lengua indígena. El idioma indígena más importante en el municipio es el náhuatl. El pueblo de Tamalín cuenta con 4,755 habitantes, de los cuales 2,294 son hombres y 2,461 son mujeres.

II.2. Panorama de la unidad y diversidad lingüístico-cultural

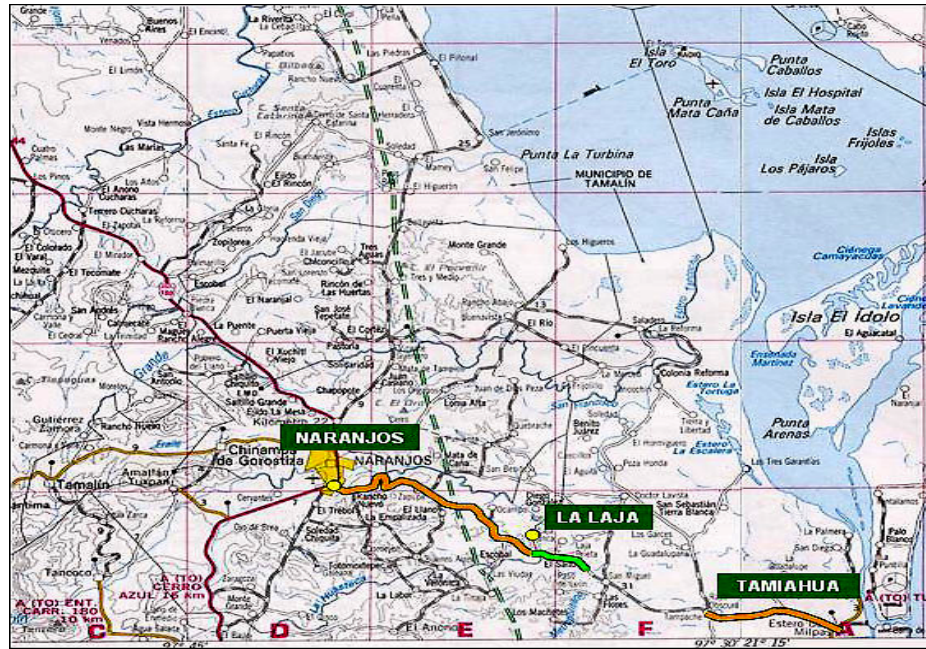
Actualmente, en la Huasteca veracruzana se localiza población nahua en los municipios de Benito Juárez, Chicontepec, Ixhuatlán de Madero, Ixmiquilpan, Ixcatepec,

Chalma, Tamalín y Tamiahua, entre otros. Existe población teenek asentada en los municipios de Tantoyuca, Chontla, Tempoal, Tancoco, Chinampa y Naranjos-Amatlán; habitan tepehuas en Ixhuatlán de Madero y Tlachichilco; otomíes en Ixhuatlán de Madero y Texcatepec, principalmente (López, 2000: 22).

Los diversos grupos indígenas que habitan en la Huasteca tienen en común la característica de que sus culturas se fundamentan en una estrecha relación con la naturaleza, aunque la manifestación de esta relación puede tener peculiaridades de una comunidad a otra. Tienen como actividad agrícola principal el cultivo de la milpa, donde el maíz, el frijol, el chile y la calabaza siguen siendo –como en tiempos anteriores a la dominación europea- la fuente primordial de su alimentación. Pero es el maíz un elemento central en este conjunto de plantas comestibles, puesto que alimenta también parte de su visión del mundo (Pérez, 2007: 45).

En el municipio de Tamalín existen 1,117 hablantes de lengua indígena (9.77% de la población municipal), de los cuales 558 son hombres y 559 son mujeres, siendo el náhuatl la lengua principal (INFDM, 2005). En Saladero viven dos familias de filiación nahua y una de filiación teenek. El municipio de Tamiahua cuenta con 486 hablantes de lengua indígena, 263 hombres y 223 mujeres, que representa el 1.64% de la población municipal. La principal lengua indígena es el náhuatl. Dentro del territorio municipal de Naranjos hay 1,086 hablantes de lengua indígena, 521 hombres y 565 mujeres, que representa el 4.02% de la población municipal, siendo el idioma teenek o huasteco el principal.

La población mestiza está asentada en todos los municipios de la Huasteca veracruzana. Este panorama nos muestra una considerable diversidad lingüística y cultural. En la zona de estudio, reviste particular importancia la ciudad de Naranjos, debido a que ocupa una posición intermedia entre la planicie costera y las faldas de la sierra de Otontepec.



Mapa de la zona de estudio, en el que se puede apreciar parte de las Poblaciones aledañas a laguna de Tamiahua, así como algunas localidades que se encuentran en el trayecto hacia la sierra de Otontepec, al occidente de Naranjos.
 Fuente: <http://www.mapascarreteras.com.mx/ver/naranjos-amatlan.html>.

Amén de su estratégica ubicación geográfica, la situación de Naranjos es clave, ya que es un espacio que funge como centro donde se han ido configurando vínculos sociales, económicos y políticos entre personas y grupos de diferentes procedencias culturales y geográficas, lo que permite hablar en términos ya no de una localidad, sino de un espacio de relaciones más amplio que trasciende la localidad. Por ende, es preciso verlo como núcleo de un territorio multicultural con una importante influencia sobre localidades menores tanto de la sierra de Otontepec como de la laguna de Tamiahua. Al mismo tiempo, esta ciudad recibe la influencia de localidades aledañas de ambas zonas. Su ubicación es estratégica porque está conectada con la carretera nacional Tuxpan-Tampico, y para mucha gente de la Sierra de Otontepec que quiere viajar hacia poblaciones que están entre Tampico y Tuxpan o hacia otras ciudades del estado y la república, es obligado ir a Naranjos para de ahí trasladarse a su lugar de destino. Naranjos se convirtió en un centro comercial importante porque antaño fue un campo petrolero de relevancia, pues concentró un considerable número de trabajadores al servicio de la empresa estatal Petróleos Mexicanos.

Entre los años 60 y 70 del siglo XX, desde las comunidades nahuas y teenek bajaban a Naranjos diariamente muchas personas en busca de trabajo: los hombres

como jornaleros y las mujeres como empleadas domésticas. Los domingos, “día de plaza”, el tradicional tianguis se abarrotaba tanto de mestizos como de indígenas para comprar y vender diversas mercancías. Las relaciones entre hablantes de “castilla” y hablantes de las lenguas teenek y nahuua no eran precisamente cordiales. Por el contrario, los mestizos mostraban rechazo hacia los indígenas, tanto por hablar otras lenguas y usar indumentaria distinta, como por ser físicamente diferentes. La palabra “indio” era usada con una carga claramente despectiva y se usaba por parte la población no indígena cuando se quería ofender a cualquier persona, no necesariamente a los indígenas. Se empleaba la palabra “aindiado” cuando alguien percibía que alguna persona tenía rasgos del fenotipo indígena. El estudio realizado por Marilú Hernández Arellano (2003: 78) ilustra cómo en la discriminación contra los indígenas huastecos de Tantoyuca, también están incluidas las características físicas:

La discriminación expresada por los mestizos forma parte de una ideología llena de creencias en un principio diferencial, donde se identifican una serie de atributos somáticos y genéticos. Por lo que algunos indígenas se sienten ofendidos cuando los llaman indios que según ellos éstos, son gente de rancho, pobre y tonta. El huasteco se encuentra colmado de resentimientos, y se distinguen cuando platica de los constantes abusos dirigidos a su persona o su comunidad.

En Naranjos también se escuchaban comentarios sobre la clasificación de la población en “indios” y “gente de razón”. Rasgos somáticos tales como la piel oscura y el pelo lacio, entre otros, no eran estéticamente apreciados por considerarlos como características que marcaban a los “indios”. Entre los niños y los jóvenes se bromeaba imitando la forma en que los teenek o los nahuas pronunciaban palabras propias de su idioma y había burlas en torno a la manera en que hablaban el castellano.

En una palabra, para mestizos, los indígenas (varones y mujeres) eran los Otros, los diferentes. Pero además eran los peones, los que trabajaban “chapoleando” el patio o el terreno ajeno, las que laboraban en el servicio doméstico ayudando a las amas de casa, o bien, los que llegaban a vender sus magros excedentes de

producción. Por ello eran también los inferiores, los que no sabían, los que estaban en el error. A fin de cuentas eran, según los no indígenas, gente “sin razón”. Los casos de violencia contra los indígenas no eran muy sonados pero los había.²⁴

Los “afro-descendientes” avecindados en Naranjos, que por lo regular provenían de Tamiahua, eran menos estigmatizados que los indígenas. Al avecindarse en diversos espacios y tiempos, poco a poco se iban integrando a la sociedad local y terminaban siendo aceptados. Sin embargo, el tener la piel oscura siempre era motivo de sobrenombres o apodos. Además, había una especie de aspiración al “blanqueamiento” a través del mestizaje. Por ello, en el seno de algunas familias se escuchaba la idea de que había que “mejorar la raza” porque eran especialmente apreciados la piel blanca, el pelo rubio y los ojos claros.²⁵

²⁴ Un caso del que escuché comentar entre miembros de mi familia, fue el de un indígena homosexual al que un grupo de policías sentó en un anafre ardiendo.

²⁵ Esto lo llegué a escuchar por primera vez viviendo justamente en Naranjos, también entre mis familiares y algunos lugareños. Después lo he escuchado en varias localidades del centro de Veracruz.

Capítulo III

“Raza” y mestizaje en las danzas de negritos y la Malinche

III.1. La Danza de la Malinche en Saladero y La Reforma

La Malinche es el nombre que recibe una danza que se baila en varias localidades de la zona de la laguna de Tamiahua y sus inmediaciones, como Naranjos, El Quebrache, Monte Grande, Buena Vista, Saladero, La Reforma y Tancochín, entre otras.

En Saladero no se tiene memoria de cuándo y cómo llegó la Danza de la Malinche. Por ello no es posible establecer con precisión el año en que inició la práctica de la misma por los pobladores de la localidad. Aunque las versiones que hay acerca de las danzas que se practicaban no coinciden del todo, hay quien afirma que hace más de sesenta años se bailaba tanto la Danza de la Malinche como una *Danza de negros*, que era la que más se practicaba. La Malinche se dejó de bailar por un periodo de aproximado tres décadas. Don Primitivo Ruiz atribuye al Sr. Pablo Martínez Gaspar, mejor conocido como “Primo Tao” y hasta hace algunos años albañil de oficio, el haber recuperado la *Danza de la Malinche* en Saladero. Gracias a su iniciativa, según esta versión, fue posible recuperar esta danza. Oriundo de El Quebrache, municipio de Chinampa de Gorostiza, “Primo Tao” aprendió a bailar en La Pimienta, donde vivió por un tiempo y observó varias danzas como *Los negros*, *La Conquista* y *La Malinche*. Danzó primero en La Pimienta, después en El Quebrache, Naranjos, La Reforma y, finalmente, en Saladero. “Primo Tao”, interpretó al *negro* en todos los lugares donde bailó.

No obstante dicha versión, hay quienes dicen que cuando “Primo Tao” llegó a vivir a Saladero, la danza ya se había recuperado, ya se había reactivado después de mucho tiempo de no bailarse. Don Metodio Meza, por su cuenta, dice haber sido el primero danzante de *La Malinche* de la localidad, ya que cuando aún no había danza en Saladero, vino a bailar con la danza de Tancochín.

III.1.1. El ambiente festivo y la organización

Esta danza se baila en el ambiente de la celebración de Todos Santos. Es decir, durante los días 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre. Por estos días, la gente de la región acostumbra –como en muchos otros lugares del país- armar altares para colocar ofrendas a sus familiares fallecidos. Por esa razón, el puesto de flores que se instala cerca del malecón de Saladero queda casi vacío en unas cuantas horas.



Venta de flores para los altares de Todos Santos cerca del malecón de Saladero.

Los altares se preparan atando uno o varios arcos de bejuco a una mesa. Los arcos se forran con flores de *cempasuchitl* y moco de pavo. Algunos prefieren adornarlos con papel de china de varios colores. Generalmente, la mesa es vestida con un mantel sobre el cual se coloca la ofrenda a los difuntos, que consiste en naranjas, mandarinas, plátanos, caña, pan, pemoles,²⁶ chocolate y tamales de pollo y cerdo envueltos en hoja de plátano. La gente suele poner como parte de la ofrenda las bebidas que eran del gusto de los hoy difuntos. Acostumbra colocar velas y veladoras, ya sea en la mesa, en una tabla sobre dos soportes o en el suelo, al pie del altar, donde también pueden colocarse incensarios y recipientes conteniendo parte de la ofrenda. Así mismo, en el altar suele poner imágenes de santos o vírgenes, especialmente las de los santos patronos, como la Virgen de Guadalupe o la Virgen

²⁶ El pemol es una especie de galleta en forma de rosquilla, hecha con harina de maíz, panela o azúcar y huevos.

del Carmen, en los casos de Saladero y La Reforma, respectivamente. En ocasiones se agregan fotografías de las personas a las que están dedicadas las ofrendas.



Altar de la temporada de Todos Santos en Saladero.

Durante esta temporada, ya en la estación de otoño, en la zona de la laguna de Tamiahua el calor habitual empieza a ceder a la fuerza de los vientos fríos del norte. El clima comienza a tornarse agradable y a veces la temperatura baja considerablemente, de tal manera que la gente opta por agregar a su indumentaria el suéter o la chamarra. En el río Tancochín, en cuyas márgenes están asentadas las localidades de Saladero y La Reforma, se ven cada vez más pescadores abrigados con impermeables en colores chillantes (amarillo y naranja), que llegan de la laguna o que van, apenas, a comenzar su jornada de trabajo. Las aves migratorias, recién llegadas de lugares más fríos, se posan sobre el agua del río agregándose a la fauna habitual.

Se acerca Todos Santos e inician los ensayos de los danzantes en Saladero y La Reforma. En la primera localidad practican en la cancha de El Arenal, que es la primera colonia con la que uno se topa al llegar por vía terrestre en vehículo automotor. En la segunda, los ensayos son en plena calle y la lluvia ha dificultado su cumplimiento. Los niños aprenden viendo las prácticas de la danza, que se hacen

cada año. En la Reforma se realizan unos diez días antes de Todos Santos y en Saladero, al menos este año 2009, con tan solo unos tres días de anticipación. En ambas comunidades, cuando un niño llega a los 12 años de edad, ya puede formar parte de la danza. Pero hay casos en los que entran antes de llegar a esa edad, al menos en el caso de Saladero.

Algunos ex danzantes de Saladero dicen que en generaciones anteriores no participaban muchachos tan jóvenes y menos niños. Tal vez esto tenga que ver con la promesa que se hacía de bailar La Malinche por lo menos durante siete años,²⁷ ya que implicaba una responsabilidad que un niño por sí mismo no podía afrontar al depender de la autorización de sus padres. Hoy esta norma de bailar a lo largo de siete años ya no es efectiva para muchos porque tienen que abandonar su pueblo para ir a ganarse la vida a otro lado. Otros simplemente no establecen un compromiso por tiempo determinado. Sandro Meza Guerrero prefiere expresar su compromiso con la danza de este modo: “Yo prefiero bailar hasta que se me acabe el gusto”.

Es precisamente Sandro Meza quien se encarga de la organización de la danza avisándoles a los integrantes –incluidos los músicos- acerca del día y la hora de los ensayos y de invitaciones que les hacen para que se presente la danza en otras localidades de la región. Solicita los permisos para que la danza pueda salir a bailar y gestiona apoyos económicos o en especie para la utilería que requieren. Uno de los músicos es de Monte Grande, así que cuando hay necesidad tiene que ir a buscar al violinista a dicha localidad. El organizador también resguarda el violín y la jarana²⁸ que ocupan los músicos para acompañar a la danza, mismos que fueron donados al grupo por el Ayuntamiento de Tamalín.

²⁷ Don Calixto Casados, ex bailaror de la *Danza del rebozo* y vecino de Saladero, me ha comentado que todas las danzas tienen esa misma regla. En el centro del estado de Veracruz, en los municipios de Actopan, Alto Lucero, Naolinco y Tepetlán, existen comparsas de Carnaval cuyos integrantes, al menos hasta hace unos veinte años, también hacían el compromiso de bailar durante siete ciclos anuales o de lo contrario se las tenían que ver con el diablo.

²⁸ Se utiliza el mismo tipo de jarana que emplean los tríos de huapango. Es un instrumento armónico hecho de madera de cedro y lleva cuatro cuerdas que se afinan con cuatro clavijas.



Ensayo de la Danza de la Malinche en la Colonia El Arenal. Es notoria la participación de adolescentes y de niños durante el ensayo.

Sandro empezó a participar en la danza “por puro cotorreo”, pero ahora está interesado en que la tradición continúe, que no se pierda. Por eso está organizándola desde hace dos años y quiere saber el significado original de la danza, ya que las generaciones que la iniciaron en Saladero no les transmitieron a las generaciones siguientes suficiente información al respecto.

Durante la presentación de la danza en los días de Todos Santos, Fortino, un ex danzante, se encarga de ir avisándoles a los danzantes a qué casa deben ir a bailar con la ayuda de un cuerno que al soplarlo emite un sonido audible a gran distancia.²⁹ De ese modo los danzantes se enteran de que Fortino ha negociado con algún vecino una gratificación.

La mayor parte de los integrantes de la danza son estudiantes del Telebachillerato, en tanto que otros son alumnos de secundaria. Para algunos de los integrantes, bailar en la danza es una suerte tradición familiar, ya que sus hermanos mayores, primos, tíos y padres han participado en el pasado o siguen participando.

²⁹ Muchos años atrás se utilizó un caracol para dar dichos avisos. Entrevista con el Sr. Primitivo Ruíz, Saladero, Veracruz, 22 de diciembre de 2009.



Algunos integrantes de la Danza de la Malinche de Saladero, entre los cuales se encuentran miembros de una familia extensa.

En La Reforma también hay una persona que se encarga de organizar la danza, el Sr. Juan Martínez Casados, quien dirige los ensayos de los integrantes del grupo. Los Danzantes no siempre son los mismos, ya que cada quien puede salir del grupo cuando ya no desea pertenecer a él. Aquí tampoco se sigue al pie de la letra la regla de bailar durante siete años. Los músicos que acompañan a la danza viven en la localidad. Al igual que en Saladero, los sones que bailan los danzantes son tocados con violín y jarana.

Igualmente, en La Reforma existe una persona que se dedica a tocar un cuerno de vaca soplando fuertemente para que los danzantes y los músicos sepan que ya va a iniciar un ensayo o la ubicación aproximada de la casa donde tienen que ir a bailar, previo acuerdo con el dueño o la dueña.

III.1.2. Los personajes

La cantidad de personajes de la Danza de la Malinche suele ser indefinida, pero tres de ellos son los que se pueden considerar como principales: el *negro*, el *monarca* y la *vieja* (la Malinche). Entre los *bailadores de línea* el número puede variar. El grupo de danza no debe pasar de 20 integrantes, aunque en La Reforma se dice que han

llegado a rebasar por mucho ese número. Se hacen dos filas de danzantes o bailadores de línea, cuyo número total tiene que ser par, con la intención de que las líneas sean uniformes. Las dos líneas de bailadores se colocan una frente a la otra, de tal manera que cada bailarín tiene a otro frente a sí y a uno o dos a sus costados, dependiendo de si está ubicado en medio o en los extremos de una fila. El monarca y la Malinche se colocan a la cabeza (la vieja siempre a la izquierda del monarca) cerrándose un poco para distinguirse y viendo el perfil de los integrantes de ambas líneas, mientras que ven de frente al negro, quien se ubica exactamente en medio del monarca y de la Malinche y entre las dos líneas de bailadores. Por lo regular los músicos se colocan atrás del monarca y la Malinche.

En Saladero, el 31 de octubre los músicos y los danzantes se reúnen cerca de la capilla porque dentro de ese templo católico es donde tienen su primera participación. El único personaje de la danza que no participa en el templo es el negro, puesto que, según algunas versiones, representa al diablo y por lo tanto al mal. Ever Arán Hernández, ex danzante, dice que esta danza trata “de la lucha entre el bien y el mal. El *negro*, representa al diablo y al mal; el monarca, representa a Dios y al bien”. También se dice que el negro no puede entrar en la capilla porque porta una máscara y el sacerdote ha dicho que nadie puede entrar a la iglesia enmascarado. Sin embargo, hay otras personas que defienden la primera versión:

[...] por el día 2 todas las danzas nos concentrábamos en Chinampa a bailar en la iglesia, pero nada más las Danzas del Rebozo... la Malinche también entraba pero sin el negro, el negro afuera; ese no podía entrar porque el negro representa al mero pingo. Él no pasaba pa'dentro, él ya sabía [...]. Iban porque bailaban afuera, pero ya llegando allí [el negro] se iba a sentar por allá.³⁰

De acuerdo con don Calixto Casados, la idea de que el negro representa al diablo es de la comunidad, no de los sacerdotes porque

El cura nunca se mete con las tradiciones. Con las danzas y eso, no. A la contra, se arrima así a las puertas de la iglesia porque es su casa, ¿no?: “Bailen ahí, muchachos, para que se diviertan los niños, las familias”. Y el negro, ese no entra dentro de la Malainche porque canta, canta versos. Afuera que grite y diga lo que

³⁰ Entrevista con el Sr. Calixto Casados, 15 de diciembre de 2009.

quiera, pero afuera. Por eso, esas que les llamaban paradas de negros,³¹ esos nunca... sí iban a bailar pero allá, aquí [en la iglesia] no, allá.

El personaje que recibe el nombre de *negro* porta una máscara negra,³² un machete y canta algunos versos memorizados y otros improvisados. El negro puede hacer faramallas, brincar y hacer lo que quiera, mientras no haya música. A veces corretea y agarra a los niños para que la gente se ría, se mete a las casas y saca una olla o algún otro enser doméstico.³³

El *monarca* lleva un bonete en la cabeza, que va adornado con flores de papel de varios colores (azul, rojo, blanco, naranja, verde, amarillo, morado), así como un espejo en la parte frontal y uno en los lados derecho e izquierdo; en la mano derecha lleva una sonaja y en la izquierda una espada que también va forrada con flores de papel multicolores; a la cintura lleva atado un paliacate rojo doblado a la mitad (que a veces se ata al cuello) formando un triángulo. El papel del monarca es dirigir la danza, indica con la sonaja a los demás danzantes lo que hay que hacer, es el que marca el paso. Por eso es considerado como

[...] el comandante del equipo, el dirigente. Él es el que empieza el paso hasta de la mujer. Ya ve que está la mujer al lado y él es el que empieza a bailar y después lo sigue la mujer. Después ya bailan los dos juntos o sea que el monarca ya mandó a la vieja a bailar y sigue la gente [los bailadores de línea].³⁴

El papel de la vieja o la Malinche, siempre bajo la actuación de un hombre, es definido por un ex danzante que jugó justamente ese rol en los siguientes términos:

Ella se da a desear con el negro, que es el mal, y con el monarca. Por eso empiezan las discusiones y después va ya a lo que es la muerte del negro. La mujer representa la viuda negra porque supuestamente ella decide quedarse con el negro. Se piensa así porque cuando matan al negro, la vieja no se va con el *monarca*. Se va sobre el

³¹ Se refiere a las variantes de la Danza de negritos o de negros.

³² En esta ocasión, no hubo máscara para el negro, ya que alguien que perteneció al grupo se quedó con ella y no la ha regresado. Por esta razón se puso una máscara terrorífica, que no corresponde al color y a la forma de la careta que debería llevar.

³³ Entrevista con el Sr. José Luis Bautista, 28 de enero de 2010.

³⁴ Entrevista con el Sr. Cirilo Bautista, Saladero, 15 de diciembre de 2009.

muerto ya, y por eso se le llama la viuda negra. Pues ahí representa que la vieja se da a desear con el negro y con el monarca.³⁵



Presentación de la Danza de la Malinche en el patio de una vivienda. Al frente, se ven la Malinche y el Monarca; atrás, los bailadores de línea

Los bailadores de línea llevan un bonete con las mismas características que el que porta el monarca con ligeras diferencias. También llevan en las manos una espada y una sonaja. Es notorio que algunos llevan el paliacate a la cintura y otros no. Sandro Meza dice que el paliacate a la cintura trata de simular un taparrabo indígena. Algunos se atan un paliacate más al cuello, o a la cabeza, para colocar encima el bonete, ya que al estar hecho de cartón se humedece con el sudor y se destruye con facilidad. Prácticamente no existen diferencias entre la utilería empleada por el monarca y la que portan los bailadores de línea. Salvo algún detalle en el bonete del monarca, sólo existen diferencias individuales en el estilo de adornar tanto el bonete como la espada.

III.1.3. Presentación de la danza

Después de bailar en la capilla, que es una presentación de agradecimiento,³⁶ el grupo de danzantes acostumbra bailar en la galera de la cooperativa de pescadores, puesto que ahí existe un nicho con la imagen de la Virgen de Guadalupe. La siguiente

³⁵ Entrevista con el Sr. Cirilo Bautista, Saladero, 15 de diciembre de 2009.

³⁶ Entrevista con el Sr. José Luis Bautista, Saladero, 28 de enero de 2010.

prioridad para los danzantes es bailar en sus propias casas. Posteriormente van pasando a bailar a las casas en donde los invitan, a cambio de una cantidad de dinero, tamales, chocolate, refrescos y otros alimentos que lleva la ofrenda para los difuntos. La mayor parte del dinero que se recoge es para la iglesia, así como para pagarle a uno de los músicos y el resto lo reparten entre los integrantes del grupo.

Las líneas que siguen describen la situación general que observé antes y durante las dos primeras presentaciones de la danza el día 31 de octubre de 2009.

Eran las 9: 15 cuando llegué al Restaurant “El Sacrificio”, que está ubicado frente a la capilla. Encontré a dos jóvenes danzantes esperando a sus compañeros. Como los vi sin sus implementos de danza (“avíos”, según el léxico de los pescadores) les pregunté si ya había empezado la danza. Me contestaron que no. Los cuestioné sobre si ellos bailan en la danza. La respuesta fue afirmativa.

El clima se sentía de fresco a frío. Poco a poco se fueron congregando los integrantes del grupo de danza. La mayoría portaba un paliacate rojo en la cintura y otro en el cuello o en la cabeza. Varios vestían suéter, sudadera o chamarra. Cuando había ya un buen número de danzantes en las inmediaciones de la iglesia, a lo lejos se veía venir a la *vieja* de la *Danza de la Malinche* acompañada de “Concho”, el jaranero. Vestía una minifalda azul de mezclilla, una blusa café con líneas blancas muy irregulares (curvas horizontales y verticales, algunas haciendo espirales), mayas negras, zapatillas de tacón alto, aretes y pulsera. Portaba una peluca y su rostro lucía maquillado. Años atrás, la Malinche llevaba siempre unas tranzas de estambre, un bonete, vestido largo y zapatos de caballero. Según el actual organizador de la danza, la Malinche se veía “muy grotesca” con vestido de mujer, calzado y calcetines de hombre. Así que optaron por cambiar su imagen con la idea de hacer una caracterización “más real de la mujer”, con una indumentaria adaptada a la época que hoy vivimos.

Pasaron varias personas a pie, en bicicleta o en automóvil por la calle en la que los danzantes esperaban y no faltó quien dijese alguna broma en relación con la *vieja*:



Integrantes de la Danza de la Malinche en espera de sus compañeros.
En primer plano se ven Concepción Mar (jaranero) y Sandro Meza (La Malinche).

- “¡Fueron a traer a Macumba!”, dijo un ciclista.
- “¡Si como hombre eres feo, cabrón, como mujer estás peor!”, gritó un hombre deteniendo un momento su coche.
- “Ese no está negro, está prieto”, dijo otro hombre que montaba una bicicleta y traía una bolsa de cuetes en la mano.

Pasó el tiempo y ya eran cerca de las 10:00. Sólo esperaban al violinista, que venía de Monte Grande, y al *negro*, que llegaría de Buena Vista, ambas localidades del municipio de Tantima. Cuando llegaron dijeron que no habían podido llegar a tiempo porque estaba lloviendo muy fuerte por su rumbo. Sin embargo, no pudo empezar la actividad de músicos y danzantes porque faltaba algo muy importante: el violín. De inmediato, Sandro (quien hace el papel de la *vieja*) mandó a uno de los danzantes por el violín. No pasó mucho tiempo cuando empezaron a afinar los dos músicos. Una vez que terminaron, se dio el aviso para que pasaran los danzantes a la iglesia. Los danzantes abrieron un espacio entre las bancas para bailar algunos sones. Todos los danzantes bailaron, con excepción del negro, puesto que no le está permitido entrar al templo. El danzante entró a la iglesia sin máscara, pero no participó. Había sólo unas cuantas personas, alrededor de 20, y la mayoría menores. Fueron cinco los sones que bailaron.

El grupo se trasladó de la iglesia a la galera de la Sociedad Cooperativa de Producción Pesquera. Ahí bailaron cinco sones. En uno de ellos, en el penúltimo, el monarca mata al negro porque éste le ha robado a la *vieja*. Los versos que dice el

negro en algunos sones no se escuchan muy bien, así que es muy difícil entender lo que dice.

De la galera, el grupo se dirigió a la casa de uno los danzantes con la idea de visitar todas las viviendas de los integrantes. Sin embargo, el plan no se llevó a cabo porque empezó a llover y fue suspendido el recorrido para evitar que los bonetes y las espadas, que están forradas con papel, se maltrataran. El recorrido continuaría el siguiente día.

En La Reforma, el grupo empieza siempre visitando las casas de los propios danzantes y después va a las casas donde los solicitan. Bailan en la iglesia al final del primer día. El negro se quita la máscara para entrar a la iglesia y dice versos a la virgen. El día 2 de noviembre, que es el último que se festeja, bailan en el cementerio.

En Saladero, los sones que se tocan y se bailan en la *Danza de la Malinche* son siete. Hay un son de entrada y uno de salida. Cada uno se toca por espacio de unos 5 minutos, de modo que en cada casa se danza poco más de media hora. El negro canta algunos versos que lleva aprendidos de memoria, pero hay ocasiones en las que los versos son improvisados por ese mismo personaje. Margarito González Margen dice que se ha llamado a los sones de la *Danza de la Malinche* con los nombres siguientes, en el orden en que se tocan: 1) *Llegada*, 2) *Dos pasos*, 3) *La canasta*, 4) *Cuatro vueltas*, 5) *El cruzado*, 6) *Pichipichahua* o *Pichapichahua*, 7) *Salida*.

Sandro Meza y el propio Margarito González afirman que estos no son los verdaderos nombres de los sones. Sin embargo, no saben cómo se llama cada uno de ellos. En La Reforma tienen el mismo problema, ya que las nuevas generaciones sólo conocen los nombres de unos cuantos y coinciden, en algunos casos, con los nombres arriba citados. Los reformeños dicen que son nueve sones, pero que sólo bailan ocho porque se llevaría mucho tiempo bailarlos todos.

Como mencioné líneas arriba, la *Danza de la Malinche* se baila desde hace mucho tiempo en Saladero. Sin embargo, según lo ha hecho notar Fernando González Cruz, se dejó de bailar principalmente por falta de músicos. Por esa razón ha tenido que recurrir a músicos de otras localidades, como Rancho Abajo y Monte Grande, que pertenecen al municipio de Tantima. El violinista, Margarito González

Margen y Fernando González Cruz –quien también toca el violín, además de la guitarra sexta- llevaron los sones que se tocan actualmente en Saladero, que son los mismos que se tocan en Monte Grande.

De acuerdo con “Primo Tao”, el negro sólo canta en cuatro sones.³⁷ Uno de ellos es el sexto son, que es el *Pichapichahua*, donde matan al negro. Los versos son muy variados: los hay para halagar a una mujer, chuscos o para burlarse de alguna persona, entre otros. Los siguientes son algunos versos que canta el negro:

*Con el nombre de Dios comienzo
no quisiera comenzar
porque el que comienza acaba
y yo no quisiera acabar.*

*Hay qué re alta está la luna
más alta la quiero ver
alza la cara, trigueña,
que te quiero conocer.*

*De la naranja madura
del vino tomé una gota
y del beso que te di
dulce me quedó la boca.*

*Al pie de una malva rosa
una viuda enamoré
y me dijo la graciosa:
“Señor, no puedo, me duele un pie.
Pero si es para esas cosas
aunque sea cuachando³⁸ iré”.*

*Una vieja muy re vieja
más vieja que Salomón
se echaba la chiche al hombro
y le arrastraba el pezón.*

*La vida del borracho
es una vida tranquila
comienza con la aguardiente (sic)
y termina con la tequila (sic).*

*Una niña en su balcón
de verme llorar lloraba
yo le pedía el corazón
y me dijo que no lo daba
que no fuera sin razón*

³⁷ Pablo Martínez Gaspar, alias “Primo Tao”, domingo 8 de agosto de 2009.

³⁸ En la Huasteca veracruzana “cuachar” es un sinónimo del verbo cojear.

que cómo se lo sacaba.

*Quisiera ser perla fina
de tus lúcidos aretes
para darte de besitos
y morderte los cachetes
quién te manda ser bonita
que hasta a mí me comprometes.*

Los versos se van cantando de acuerdo con la situación que priva en el momento y el lugar donde se está danzando. En los casos en que el negro quiere dirigirse a la misma danza, puede cantar:

*Qué bonita esta dancita
sabiéndola dibujar
parece un montón de flores
acabando de ofrendar.*

Don Jaime Torres Meza, de la localidad de La Reforma, es un especialista en todo lo que se refiere al personaje llamado *negro*. Él distingue entre diferentes tipos de versos. Los versos de cadena se caracterizan porque se cortan y vuelven a empezar. Hay versos que se llaman “derechos” porque los danzantes no dan vuelta al bailar, como en el son llamado *El negro*:

*Por esta calle derecha
anda mi amor que rebota
por esa muchacha güera
cachetes color de rosa.*

Los versos “de cuatro vueltas”, que se cantan en el son del mismo nombre, todos los danzantes dan cuatro vueltas:

*Cuando me vine de allá
sobre las olas venía
con el vaivén de las aguas
me acordaba de María
que llorando me decía
que nunca me olvidaría.*

Hay un son que se llama *El buz*³⁹ y *la gallareta*. Uno de los versos dice:

El buz y la gallareta

³⁹ Se le llama “pato buz” a una especie de pato que bucea en el río para pescar.

*se fueron a traer limones
como el palo estaba seco
se dieron de coscorriones.*

Los versos de “cuatro vueltas” son largos. Un verso “derecho” se puede hacer de “cuatro vueltas” repitiendo algunas líneas. En todos los versos hay una respuesta del violín, para que haya tiempo de preparar el siguiente verso. Actualmente los jóvenes no cantan los versos de “cuatro vueltas” porque se les hacen difíciles. Sólo Jaime Torres y José Arán –ya retirados de la danza por su edad- tienen la habilidad cantar los versos de “cuatro vueltas”.

Como en la Danza de la Malinche el negro y el monarca pelean por la mujer, el negro le dice versos provocadores como los que siguen en el son *El negro*:

*Yo vide salir el sol
debajo de un encino
alza la cara monarca
cachetes de puerco cuino.*

Cuando va a terminar el son, el negro dice este verso:

*Ya me voy a retirar
y me voy sin dilación
yo le digo a mi monarca
que aquí se termine el son.*

Versos del son *Cuatro vueltas* que están dedicados a una trigueña y a una sirena:

*Cuando a despedirme fui
de mi linda trigueña
le di un beso y la mordí
y le dije: “mamacita,
llorando me voy por ti”.*

*La sirena se embarcó
en un buque de carey
como viento le faltó
no pudo llegar al muelle
y a medio mar se quedó
de Tampico a Monterrey.*



El *monarca* dispara sobre el pecho del *negro*, mientras los *bailadores de línea* observan.

En el son denominado *Pichipichahua* hay una escena donde el *monarca* mata al *negro*. En una de las presentaciones de la danza que se realizaron en las casas el día 2 de noviembre, el *negro* cantó cuatro versos y después de cantar cada uno de ellos, con excepción del cuarto, el *monarca* y la *Malinche* hicieron un movimiento donde simulan perseguir al *negro* dando tres pasos de lado con el pie derecho y rematando al final con el izquierdo para regresar en sentido contrario y volver a su posición inicial. Uno de esos versos dice:

*Qué bonito es lo bonito
a quién no le ha de gustar
todo cabe en un jarrito
sabiéndolo acomodar.*

Al terminar el cuarto verso, el *negro* raptó a la *Malinche*. Cuando el *monarca* se dio cuenta de que el *negro* le había robado a la mujer, dejó su espada y fue en busca de ambos. Pero sólo encontró al *negro* y con él establece la siguiente interacción, que no llega a ser un verdadero diálogo:

Monarca. ¿A dónde va, *negro*? ¿A dónde va? (El *monarca* tomó del cuello de la camisa al *negro* y lo hizo avanzar, al tiempo que le arrebató su machete)

Negro. ¿Eh?, ¿eh?

Monarca. ¡Se acaba de llevar a mi vieja usted! *(Golpeó al negro con la palma del machete en la espalda y en los glúteos)*

Negro. ¿Eh?, ¿eh?

Monarca. ¡Se acaba de llevar a mi vieja! ¿Por qué?, ¿por qué? ¿Eh?
(Seguía golpeando)

El Negro. ¡Ay!, ¡ay! *(Se quejó de los golpes que le dio el monarca y dio brincos.)*

El Monarca. ¡Hínquese! ¡Hínquese, porque lo voy a matar! ¡Hínquese! ¡Lo voy a matar!
¡Se va a morir!

El negro se hincó, el monarca soltó el machete y, con la misma mano con la que sujetaba el arma del negro, sacó una pistola y le disparó en tres ocasiones. El negro cayó al suelo y empezó a patear y a hacer movimientos convulsivos. Al tiempo que el monarca se retiraba del lugar del crimen, llegó la Malinche:

La Malinche. ¡Se lo acabaron al pobre negrito este! Te pegaron tres. De esta sí no te salvas. Ya ni te levantas de esta. *(Lloraba)*

Repentinamente se volvió a escuchar un disparo. El negro se estremeció con el impacto.

La Malinche. ¡Ay, Dios mío, no te mueras! *(Examinaba la cara del negro levantando su máscara).*

Los bailarines de línea gritaban: ¡Ey!, ¡ey!, ¡ey!, ¡ey! Cada vez que emitían esta especie de interjección, golpeaban el piso con un pie y luego desplazaban el mismo hacia atrás para apoyarse, levantar ligeramente el pie contrario y, al caer, usarlo nuevamente como apoyo para volver adelantar el mismo pie. Hacían lo mismo con el pie opuesto y, al adelantar cualquiera de los dos pies, giraban el cuerpo hacia ese mismo lado. Entretanto, la mujer le dio su bendición al negro, quien estaba definitivamente muerto, y se puso de pie para regresar a lado del monarca. El negro se levantó para cantar un verso y dar por terminado el penúltimo son. Con la pieza musical que llama *La salida* finalizó la presentación de la danza en esa casa. La coreografía de este son es muy distinta a las de otros porque es el único en el que

hay un desplazamiento mayor de todos los danzantes y particularmente de los bailadores de línea, ya que se mueven del lugar en el que bailan, pues normalmente lo hacen dando giros sobre su propio eje. En este son, el monarca y la Malinche se desplazan hacia el frente encabezando dos filas de danzantes, todos dan un paso con el pie derecho, emparejan el izquierdo y con éste tallan el piso moviéndolo hacia la parte externa; luego, dan otro paso con el pie izquierdo, emparejan el derecho y tallan igual. El desplazamiento siempre es hacia la salida de la casa o la iglesia. Este es el son con el que regularmente se despide la danza.

Cuando la danza se presenta en la casa de uno de los danzantes -donde por cierto éstos se abstienen de pedir cooperación-, no matan al negro para ahorrar tiempo.⁴⁰ Sólo tocan el son que corresponde a escena. En La Reforma, donde a ese mismo son se le llama *El negro*, siempre se toca, pero no siempre se escenifica su muerte. A veces se dejan 5 o 6 casas sin matarlo. En otras ocasiones sólo lo matan una vez, pero cuando la gente pide esa escena los danzantes la realizan.



La Malinche llorando la muerte del negro. Entretanto, los bailadores de línea continúan moviéndose al compás del son.

Un mes y 10 días después, el 12 de diciembre, en medio del ambiente de la fiesta patronal, tras haber velado en la capilla para llevarle *Las mañanitas* a la Virgen de Guadalupe y haber paseado su imagen en lancha por el río con acompañamiento de

⁴⁰ Entrevistas con José Luis Bautista y Sandro Meza, Saladero, 28 de enero de 2010.

una banda de música, se presentó la *Danza de la Malinche* ante un gran número de personas que abarrotaba dicho templo católico. Nuevamente, como en Todos Santos, los danzantes bailaron sin el negro, pero posteriormente salieron a la calle para poder presentar los pasajes que más le gustan a la gente. También en las afueras de la capilla el público era numeroso, y no sólo era de localidad, sino también de comunidades circunvecinas como La Reforma, Rancho Abajo, Monte Grande, Tancochín y Tierra y Libertad, entre otras.

Entre la multitud los danzantes tomaron posiciones y se inició su presentación. El negro se acercaba a los niños, a otros los correteaba. Algunos se asustaban. En el segundo son, el negro cantó un verso a la Virgen de Guadalupe:

*Aquí me paré a cantar
en esta iglesia bonita
para venirle a cantar
a nuestra reina Lupita.*



Procesión en honor de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre de 2009, día en que se volvió a presentar la *Danza de la Malinche*.

Parte del público aplaudió el verso a la patrona de Saladero. Luego cantó uno a las muchachas de La Reforma:

*Las muchachas de Reforma
son como el café molido*

*no saben fritar un huevo
y ya quieren tener marido.*

El negro había terminado el verso que acaba diciendo “todo cabe en un jarrito/ sabiéndolo acomodar”. Ya se preparaba para lanzar el siguiente verso, cuando una voz femenina salió de entre el público: “¡Ahí vienen! ¡Ahí vienen!”. Entonces el negro cantó:

*Aquí me paro a cantar
en la sombra de un limón.
Yo le digo a mi monarca
que aquí se acaba este son.*

Era la procesión, que ya se acercaba al templo. Paró la música de cuerdas. Se empezó a escuchar la música de viento interpretada por la banda “Ciclón”. La gente aglomerada en torno a los danzantes abrió paso al grupo que acompañaba a la Guadalupana. Hubo aplausos al paso de la imagen. Cuando el contingente entró a la capilla, la danza continuó con su presentación. En el segundo son que bailaron después del paso de la procesión, el negro siguió cantando versos y el último de ellos fue una verdadera provocación para el monarca:

*Ya cállate, ya monarca,
ya deja de rebuznar
que aquí traigo tu montura
para poderte montar.*

Además, al terminar su verso, el negro se acercó a la Malinche dando pequeños saltos y la jaló de un brazo. Luego, la abrazó por la cintura. Ella también lo abrazó mientras se alejaban del monarca. El negro se detuvo, dio media vuelta e hizo gesticulaciones de burla al monarca para después volver a abrazar a la Malinche y continuar su camino. Como la Malinche era más alta que el negro, no pudo cargarla. Entonces optó por que ella lo cargara. La mujer sólo pudo levantarlo ligeramente y después le pidió a él que la cargara, pero el negro se negó y sólo la abrazó. La gente reía a carcajadas. Ella le dijo: “Ahí viene el monarca, ¿eh? Te va a madrear”. Y no tardó en llegar el monarca a reclamarle por lo que había hecho. El negro se agachaba y caminaba alrededor de la Malinche. Sin embargo, no pudo escapar. El monarca le arrebató su machete y empezó a golpearlo, lo alejó de la mujer, hizo que se hincara y le disparó. El negro se derrumbó levantando los pies, se incorporó rápidamente pero,

trastabillando, volvió a caer al instante. Levantaba una pierna y luego la otra, moviéndolas temblorosamente para simular convulsiones. La Malinche se acercó y en cuclillas lloró la muerte del negro. La gente le pedía a gritos a la llamada “vieja” que le diera un beso al negro: “¡beeeso!, ¡beeeso!, ¡beeeso!” La Malinche se incorporó y regresó al lado del monarca. Momentos después, el negro –quien tirado le pedía con ademanes a la mujer que regresara- se levantó para decirle en verso al monarca que terminara el son. Por último, después de que el negro anduvo persiguiendo niños, se bailó el son llamado salida.

Las razones por las cuales es el negro el que muere y no el monarca no están muy claras. Sin embargo, según don Jaime Torres el negro muere porque lleva como arma un machete, mientras el monarca lleva una pistola.

III.2. La danza de los negritos de Tierra y Libertad

Si bien las primeras generaciones de habitantes de Tierra y Libertad llegaron a la zona de la laguna de Tamiahua procedentes de varias localidades de la Huasteca veracruzana, principalmente nahuas y tenek, han logrado unificar un patrimonio cultural propio, del cual forman parte dos danzas: la Danza de los Negritos y la Danza Enrebozada. La Danza de los Negritos sale a bailar durante los días 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre, que son los días de celebración de Todos Santos. La Danza Enrebozada se baila durante la temporada de posadas, del 16 al 24 de diciembre y en ella participan nueve hombres que portan un bonete y un rebozo. Forman dos filas de cuatro elementos con su capitán aparte. Esta danza acompaña en procesión a las imágenes de San José y la Virgen María que llevan de una a otra casa. A lo largo de la procesión van tocando y bailando. Al llegar a una vivienda, se reza un rosario y después se baila la danza. Entre los sones que bailan están: *La pelota*, *La danza que es triste*, *Saca tu pata*, *Compañero de la pelota*, *Danza de la llegada*, *El borracho*, *Cruceteado*, *Media vuelta* y *La culebrita*. En Buena Vista, La Floreña y El Naranjal se bailaba en Todos Santos. En Tierra y Libertad sólo se baila durante las posadas porque no hay músicos suficientes para que acompañen las dos danzas en Todos Santos y en los días que preceden a la Navidad.

Al parecer, un año después de haberse fundado el poblado Tierra y Libertad se empezó a bailar la Danza de los Negritos. Posteriormente, a los dos o tres años de la fundación, la gente se organizó para bailar la Danza Enrebozada. El único fundador del poblado con vida dice, sin mucha certidumbre (ya que han pasado más de treinta años), respecto a la primera danza: “Pues ese año que llegamos, me parece que no se bailó [la Danza de Negritos]. Hasta el año siguiente parece que se empezó a bailar, ya se empezó a organizar la danza esa”.⁴¹

Mientras la Danza de los Negritos se bailaba en el municipio de Ixcatepec, la Danza Enrebozada se bailaba por Buena Vista, en el municipio de Cerro Azul. La gente que llegó de estos lugares trajo consigo el conocimiento de ambas danzas y lograron darle continuidad al ponerlo en práctica en un nuevo territorio. Don Antonio de la Cruz Santiago bailó por varios años, tanto la *Danza enrebozada* como la *Danza de los negritos*, ya que ésta última también se bailaba en Buena Vista, aunque había aprendido a bailar en El Mezquite, municipio de Ixcatepec. Don Antonio Celso dice haber traído la Danza de Negritos a Tierra y Libertad. Según su versión, se bailaba en la localidad de El Ajo, municipio de Tantoyuca, donde aprendió la danza. En la versión de don Antonio de la Cruz Santiago, esa tradición en Tierra y Libertad viene de varias fuentes: 1) El Mezquite, Ixcatepec, donde él aprendió la danza; 2) Buena Vista, en donde vivió posteriormente y también bailó; y 3) El Ajo, municipio de Tantoyuca, pues cuando don Antonio Celso Nieves llegó a Tierra y Libertad ya conocía los sones.

III.2.1. El ambiente festivo y la organización

Como algunas otras danzas en la región de la Huasteca, la de los Negritos se ha elegido para celebrar la fiesta de Todos Santos: “La Danza de los Negros es participar sobre el día de los muertos. Es lo que bailan en todos los poblados, como La Malinche y otras danzas”.⁴² A pesar de ser una conmemoración de las personas que ya fallecieron, no se recuerda a los muertos con tristeza, sino al contrario, con alegría:

La Danza de Negritos representa la fiesta de Todos Santos. Digamos que es una representación, como que se festeja con esas danzas, ¿no? En primer lugar, se ofrenda, se hacen tamales y ya más al rato organizan ellos [los jóvenes] la Danza de

⁴¹ Entrevista al Sr. Antonio de la Cruz Santiago, Tierra y Libertad, 22 de octubre de 2009.

⁴² Entrevista con Antonio Celso Nieves, Tierra y Libertad, 21 de octubre de 2009.

los Negritos. No, pues es la fiesta de que la pase contento uno [...] Es una alegría [principalmente] para los niños.⁴³

El organizador de la danza expresa así la finalidad que tiene para los danzantes participar en la fiesta de Todos Santos:

Nosotros decimos que bailamos para que la gente se divierta, más que nada. Es que hay unos años que no bailamos y luego la gente dice: "No, pues ahora no hubo nada, estuvo triste". Y a nosotros por eso a veces nos da ánimo y decimos: "No, pues vamos a bailar para que haya ánimo aquí en la comunidad". Es por eso que bailamos nosotros.⁴⁴



Integrantes de la Danza de los Negritos de Tierra y Libertad. De izquierda a derecha: uno de los coles, el pañolito, otro cole, la señorita y el negrito.

En los últimos años, el joven Pablo de los Santos Celso es quien se ha dado a la tarea de organizar esta danza, pero se ha encontrado con un problema. Como se verá más adelante, alguien se debe vestir de mujer y no es fácil encontrar un joven que quiera hacerlo, ya que, forzosamente, ese papel lo debe hacer un varón porque las mujeres no tienen participación en esa actividad. Pablo dice al respecto:

De hecho, no escogemos nosotros. Como le digo que aquí es difícil, y batallamos por eso, porque nadie quiere vestirse y ya últimamente, no pues el que quiera. Y a veces batallamos, lo animamos así: "¡Vamos a bailar! No te quita nada con vestirse de mujer", y ya; finalmente lo animamos y ya, se disfraza. No todos los años se disfraza la misma persona. Como este año, si bailamos se va a vestir otro chavo. Y la verdad yo digo que hay que tener valor porque yo de hecho, yo he hecho muchas cosas, pero

⁴³ Entrevista con el Sr. Antonio de la Cruz Santiago, 22 de octubre de 2009.

⁴⁴ Entrevista con el Sr. Pablo de los Santos Celso, Tierra y Libertad, 24 de octubre de 2009.

de vestirme de ese personaje... siento como que no. No sé por qué. No tengo nada en contra, pero no [...]. Porque mi papá también bailó esto. Mi papá es una gente seria y una vez no quería bailar la gente y él se vistió de mujer, dice. Sí, yo lo admiro porque la verdad yo no me he atrevido hasta ahorita. Llevo muchos años y no. No me he atrevido a vestirme así.⁴⁵

Los ensayos son importantes porque no siempre bailan los mismos danzantes, pues muchas veces se tiene que sustituir a uno o varios de ellos. La necesidad de obtener empleo fuera de la localidad propia obliga a la emigración, pero también a reorganizarse responsablemente para poder darle continuidad a la danza: “Es que muchos salen, se van a trabajar a otro lado y quedan algunos así, que también han bailado ya. Y [como] otros quieren bailar, pues les enseñan, ensayan. [...] Si no han ensayado, no bailan”.⁴⁶

Durante los ensayos se reúnen muchos niños a ver la danza y a fuerza de observar van aprendiendo cómo hacer el zapateo. Cuando algún niño no puede hacer los pasos, Don Antonio Celso, el violinista, y otras personas con experiencia los van auxiliando. Un danzante puede empezar a bailar de los 12 años en adelante, pero muchos se inician entre los 15 y los 20 años por la dificultad que representa esa danza y dependiendo del gusto que tengan por participar en la misma.

En el pasado, los danzantes tenían que bailar durante siete años y si fallaba uno o dos años, la cuenta volvía a empezar de nuevo. Es decir, tenía que bailar siete años ininterrumpidos. Hoy los danzantes no se comprometen durante todo ese tiempo, sino que cada quien es libre de bailar uno o varios años.

Anteriormente tenían que bailar siete años. Sí, anteriormente. Ahora ya no. Ahora el que quiere baila un año, dos años o tres, y ya. Y antes no, antes tenían que cubrir los siete años. No sé por qué, por cuáles razones; pero sí, tenían que bailar siete años. Y si volvías a empezar otro año, tenías que cumplir otros siete años. Sí, así era antes.⁴⁷

⁴⁵ Entrevista con Pablo de los Santos Celso, Tierra y Libertad, 24 de octubre de 2009.

⁴⁶ Antonio de la Cruz Santiago, Tierra y Libertad, 22 de octubre de 2009.

⁴⁷ Entrevista con Antonio de la Cruz Santiago, Tierra y Libertad, 25 de octubre de 2009

III.2.2. Los personajes

La Danza de los Negritos tiene tres personajes principales: el *pañolito*⁴⁸, representa a un hombre blanco, oriundo de España, quien porta un sombrero de color claro, una máscara de tonalidades crema y rosado, un paliacate y una carabina; el *negrito*, quien representa a un hombre de piel oscura, un africano seguramente⁴⁹, lleva un sombrero negro, una máscara del mismo color y, como el *pañolito*, un paliacate y una carabina. La ropa que visten estos tres personajes es ropa de uso diario. Anteriormente usaban un especial:

Anteriormente, se hacía más bien, digamos: el negrito su chalequito negro y pantalón negro, sombrero negro, todo de negro; el pañolito, su chalequito, del color como es de su camisa [amarilla], más o menos, y su sombrero lo mismo, el pantalón lo mismo, hasta zapatos, todo del mismo color. Ahora ya no, se ponen cualquier ropa. No, antes yo digo que se hacía gasto porque se compraba todo lo que tenía que ser. El chalequito pues se mandaba a hacer. Sí, bien vestiditos.⁵⁰

El *negrito* y el *pañolito* representan a personas “extranjeras” que por alguna razón han venido a nuestro país, mientras la *señorita* (hombre vestido de mujer), es indígena, nativa de estas tierras. Don Antonio de la Cruz Santiago asegura que la máscara del *pañolito* tiene “una figura de gente española” y el *negrito*, “supongamos unos negritos de esos [...] de Cuba o de otros países, hay mucha gente, ¿no? Es una apariencia o algo así”⁵¹ Observando una fotografía de la danza, Don Antonio reafirmó lo anterior en otra oportunidad:

[...] el pañolito tiene máscara de madera pintada, algo así... que yo no le entiendo mucho al color, pero casi un color como el de la silla [amarillo] o un poquito menos, y éste pues es negrito. Le explicaba yo el otro día que el negrito significa que viene de otro país, de los negros. Ya ve que en otros países hay muchos negros (aquí también, pero poco), como ejemplo, en África o por ahí, en otros lugares. Entonces significa

⁴⁸ Según la versión del violinista que acompaña a los danzantes, se trata de un español. Deduzco que probablemente la palabra *pañolito* sea una degeneración de *españolito*. Al igual que las palabras que designan a los otros dos personajes se usa en diminutivo.

⁴⁹ Siempre hay algún diálogo en el que se hace referencia a su posible procedencia.

⁵⁰ Entrevista al Sr. Antonio de la Cruz Santiago, Tierra y Libertad, 25 de octubre de 2009.

⁵¹ Entrevista con el Sr. Antonio de la Cruz Santiago, Tierra y Libertad, Ver., 22 de octubre de 2009.

que ese es un extranjero y también éste es un extranjero, pero español. Por eso le decimos el *pañolito*.⁵²

Aunque los personajes son diferentes, por alguna razón que no queda muy clara, se destaca la participación del *negrito*. Aparentemente no hay ningún otro motivo por el cual la danza reciba ese nombre:

Desde el principio que nosotros [la] conocimos le dicen Negritos porque una persona, digamos aquel que baila, se pone una máscara de negro y el otro le decimos el *pañolito*, otra máscara pues... podríamos [decir que] no es blanca [...] Entonces a ese le decimos *pañolito*, pero le decimos, por todo el conjunto, Los Negritos.⁵³

El Sr. Antonio Celso Nieves se encarga de elaborar las máscaras de los personajes de la *Danza de los negritos*. Además, acompaña a los danzantes con su violín, mientras el Sr. Luis Benito hace lo propio con la jarana. La esposa de Don Antonio dice que siempre que los jóvenes se animen a sacar la danza, él está dispuesto a participar.

III.2.3. Presentación de la danza

Desde el primer día de Todos Santos salen a tratar de divertir a la gente del poblado. A eso de las nueve de la mañana, empiezan por bailar en la casa del violinista, donde ensayan dos o tres de los sones para esa danza: *La Bamba*, *La Culebra* y *La Pelota* u otros, pueden ser los sones que practiquen antes de iniciar. De ahí salen con el fin de hacer un recorrido casa por casa. En el patio de cada vivienda bailan cinco sones. Esa es la razón por la cual no habrán concluido su recorrido sino hasta el segundo o tercer día. En ocasiones ya no salen a bailar el día 2 de noviembre porque en algunas casas no obtienen permiso para bailar y eso hace que el recorrido se realice en dos días.

Nosotros la bailamos aquí en la comunidad. Hacemos un recorrido en todas las casas. Bailamos cuatro o cinco sones de la música y ya nos pasamos a la siguiente casa. Y así, hasta que terminemos de bailar en toda la comunidad [...] Llegamos y entramos bailando [...], ya llegamos con la señora o con el señor de la casa, ya pedimos

⁵² Entrevista con el Sr. Antonio de la Cruz Santiago, Tierra y Libertad, Ver., 25 de octubre de 2009.

⁵³ Entrevista con el Sr. Antonio de la Cruz Santiago, Tierra y Libertad, Ver., 22 de octubre de 2009.

permiso, si nos dan permiso de bailar y ya dice: “Pues sí, bailen”, y si nos dicen que no, pues nos vamos [...] Igual cuando terminamos [...] ya nos despedimos y nos vamos.⁵⁴

El desgaste físico que conlleva el zapateo que van haciendo casa por casa durante dos o tres días, propicia cansancio en los danzantes. Por esa razón, hay jóvenes que relevan al *negrito* y al *pañolito* para que puedan descansar. Actualmente, por lo regular la *señorita* no tiene relevo, puesto que es muy difícil que algún otro joven quiera vestirse de mujer. Anteriormente, después de dos o tres días de recorrido a los danzantes todavía les quedaba gusto y energía para salir a otras localidades, pues llegaron a presentarse en Tancochín, Poza Honda y La Reforma.

Aparte de los movimientos corporales de los danzantes, hay diálogos entre el *pañolito* y el *negrito*. La danza simula una disputa por la *señorita*, principalmente, entre *pañolito* y el *negrito*. Todos los diálogos y movimientos giran en torno a tal disputa. Suelen sostener diálogos donde cada personaje masculino trata de “demostrar” que es mejor que su oponente. Pablo de los Santos describe esta competencia por la *señorita*, del siguiente modo:

[...] esa danza consta más o menos que... haga de cuenta que estos dos personajes como que se disputan a la mujer, bailando. Que dice éste: “No, pues yo te voy a enseñar cómo se baila y cómo se conquista a la *señorita*”, y más que nada se trata de eso [...]. Bailamos, entrando bailan los dos y la *señorita* se queda sentada. Y posteriormente yo [el *pañolito*] saco a bailar a la *señorita* y bailo con ella, y después viene éste [el *negrito*] y como trae una carabina que es de madera y simula que me da un disparo y ya me siento yo, y él se queda bailando con ella, y así sucesivamente.⁵⁵

Estos diálogos son improvisados y, por lo tanto, no son ensayados por los actuales danzantes, a diferencia de los pasos de la danza. Quienes iniciaron la Danza de los Negritos en Tierra y Libertad, hacían una especie de ensayo para divertir al público que presenciaba su preparación, aunque sabían que a la hora de presentarse tenían que improvisar. El organizador de la danza se refiere a los diálogos y la dificultad para su ejecución, puesto que la improvisación no se aprende de la noche a la mañana:

⁵⁴ Entrevista con Pablo de los Santos Celso, 24 de octubre de 2009.

⁵⁵ Entrevista con Pablo de los Santos Celso, 24 de octubre de 2009.

[Los diálogos] nada más son improvisados de lo que vaya saliendo ahí. Esos no se ensayan. Cuando nosotros ensayamos, nada más ensayamos los pasos. Eso va saliendo de ahí de lo que nosotros más o menos vayamos ahí [inventando]. Y yo de hecho a veces [...] veía bailar a los que tenían más tiempo en eso, y yo veía que echaban mucha conversación [...] y yo [decía]: “Yo siento como que me falta echar más plática ahí”. Yo sentía que los demás... bueno, cuando yo estaba niño, veía que echaban más disputa ahí, pero también eso se va adquiriendo con los años porque cuando yo empecé a bailar, me daba pena de hablar y de decir también frente a la gente. Sí, como que da pena.⁵⁶

Son recurrentes los diálogos en los que el contraste de colores de piel entre el *negrito* y el *pañolito* se vuelve parte del contenido. Sin embargo, como no existe un guión que estructure puntualmente los diálogos, nunca se sabe cuándo aparecerá el contraste entre negro y blanco como tema de las conversaciones que sostienen. He aquí un ejemplo:

El pañolito. Es que tú estás muy negro. La *señorita* ¿para qué va a querer a un negro?

El negrito. Y ¿para qué va a querer un güero como tú?, si los negros aguantamos más.⁵⁷

A pesar de que hay una competencia por la señorita y de que esto se refleja en los diálogos, nunca hay palabras ofendan ni al público ni a los propios personajes. Según Pablo de los Santos, entre los personajes no se dicen “cosas muy groseras”. Los diálogos que entablan los personajes tienen la intención de divertir:

Con movimientos, lo que hablan, lo que platican, porque se ponen a platicar los negritos, los dos ¿no?, empiezan a platicar cosas así... como si fuera alguna historia lo dicen, algo así. Pero pues hasta ahí nomás porque... pero ya digo que son palabras inofensivas las que hablan ellos. Cosas de hacer reír a la gente.⁵⁸

⁵⁶ Entrevista con Pablo de los Santos Celso, Tierra y Libertad, Ver., 24 de octubre de 2009.

⁵⁷ Es un hecho bien conocido la atribución de una mayor resistencia física y sexual a la gente de origen africano.

⁵⁸ Entrevista con el Sr. Antonio de la Cruz Santiago, Tierra y Libertad, Ver., 22 de octubre de 2009.

Las palabras que se emplean en los versos que se dicen en la Danza de la Malinche en Tancochín y las utilizadas en los diálogos de la Danza de los Negritos, marcan diferencias en las formas de comportamiento entre dos pueblos:

hace un año [...] como no tuvimos la danza esta, me fui a Tancochín el primero y fui a ver la danza de ahí, y ahí dicen versos. Haga de cuenta que usted llega ahí [...] (también tiene habilidad el de ahí) [...], le saca un verso de su personaje, cómo anda vestido o así de su persona y así. Y aquí no, nosotros no [...]. Es que aquí la gente de esta comunidad es más seria y la gente de allá es como la gente de Veracruz, que dicen que la gente habla más... si te la miento yo, es como si te estuviera saludando. Así es la gente de ahí. Sí, y la gente de aquí de Libertad, de esta comunidad, no. Aquí no nos decimos nada. Y la gente de ahí llega y ve a uno y pues le saca un verso, pero de grosería y se la dice así, y toda la gente se ríe. Ese es el ánimo de ahí, sacarle un verso a la persona: si la ve gordita, ya le saca un verso; si la ve mal vestida o así... es lo que hacen ahí. Y aquí es diferente, aquí nada más hablamos en disputa de la señorita.⁵⁹

Una diferencia entre el *pañolito* y el *negrito* es su comportamiento. Mientras el *negrito* no muestra “buenos modales”, el *pañolito* le habla educadamente a la señorita y se muestra atento acercándole la silla para que se siente, por ejemplo.

Por lo regular la *señorita* no participa en los diálogos, pero a veces, dependiendo de quién interprete el personaje, puede participar. En versiones anteriores de esta danza, la señorita siempre participaba en los diálogos y hablaba en náhuatl. De hecho, al menos antes de que se fundara el poblado de Tierra y Libertad, casi todos los diálogos eran en náhuatl.

Primero bailan los galanes que pelean por la *señorita*, mientras que ésta se sienta y observa. Después el *pañolito* saca a bailar a la *señorita* y el *negrito* simula darle un disparo con la carabina al *pañolito*. Entonces, el *negrito* se queda con la dama. No obstante, también puede suceder todo lo contrario. Mientras los personajes de la danza efectúan toda clase de actos para provocar la risa de la gente que los ve, continúa la música.

⁵⁹ Entrevista con Pablo de los Santos Celso, Tierra y Libertad, Ver., 24 de octubre de 2009.

Repentinamente aparecen los *coles*⁶⁰ saliendo de los matorrales. Actualmente son personajes hasta cierto punto marginales en la danza, ya que su participación es una especie de complemento de la misma. Los coles nunca se disfrazan igual que el año anterior y no siempre en el mismo cantidad: a veces salen uno o dos, en ocasiones tres o cuatro. Originalmente, estos personajes portaban máscaras de madera representando “viejitos” y participaban en los diálogos. Hoy utilizan máscaras de plástico figurando calaveras, brujas o cualquier otro ser y sus disfraces son creados a capricho; en sus manos suelen llevar una botella de cerveza o de cualquier bebida embriagante y portan un palo o bastón; bailan a un ritmo diferente al de la música de la danza. A menudo aprovechan que el *pañolito* y el *negrito* están bailando para enamorar y manosear a la señorita. Es decir, también entran en la disputa por la doncella y no es raro ver que tanto el *negrito* como *pañolito* descarguen sus escopetas contra los *coles* cuando éstos se quieren llevar a quien resulta ser la manzana de la discordia, cosa que parece chusca a la gente que observa la danza.

Entonces el viejito este viene buscando a la señorita, se la quiere quitar a los negritos esos y traen sus carabinas de madera y como que le tiran al viejillo ese. Hacen chistes. Los chistes no han cambiado, son los mismos. O sea, van cambiando ¿no?, pero aquel que piensa hacer un chistecito ahí, lo hace y pues [...] la gente o los niños que están viendo ahí, ven bonito lo que hace, ¿verdad? Les da risa, como en la televisión, hay chistes. También ahí.⁶¹

Uno de los chistes que se hacían antes consistía en que alguno de los “viejitos” les hablaba en náhuatl al *negrito* y al *pañolito*, quienes, obviamente, por su carácter de extranjeros se quedaban sin poder entablar conversación, pues no entendían una palabra. Este chiste se ha perdido porque las nuevas generaciones no aprendieron a hablar la lengua náhuatl. Cuando pregunté a Don Antonio de la Cruz si se hacían chistes en torno a las diferencias en el color de la piel entre *negrito* y *pañolito*, me contestó lo siguiente:

Bueno, como ejemplo, a veces se ponen a platicar los dos. Se pone uno aquí y el otro ahí [...] y ya le pregunta, como ejemplo, el español al *negrito*, le dice: “Oye, ¿qué hay

⁶⁰ *Cole* es una palabra del idioma náhuatl que significa abuelo o viejo en castellano.

⁶¹ Antonio de la Cruz Santiago, 25 de octubre de 2009.

para allá por tu tierra?”, que “¿cuándo llegaste?”, “¿cuándo viniste?”, “¿cómo viniste?”... no sé... “¿quién te trajo?”, en fin... ahí le pregunta: “¿qué hay para allá por tu tierra, en África?” o no sé dónde, por ahí. “No, pues allá hay muchas cosas. Nomás que quise venir acá a saber” o “a ver también qué hay, a ver qué me encuentro, alguna muchacha, me la llevo de aquí para allá”... Bueno, tantas cosas, ¿verdad? Igual, el negrito le pregunta al español, lo mismo: “A ver, ¿cómo andas por allá en España?” o “¿qué hay para allá?”. [Y el español contesta:] “No, pues lo mismo, vine acá a ver una muchacha, me la llevo para allá para España”, o en fin... y ya sacan ideas para decir muchas cosas.⁶²

Lo que se puede inferir de esta respuesta es que, entre otras cosas, vienen en busca de alguna muchacha nativa. Por otro lado, el *cole*, que también entra en la disputa por la señorita, según Don Antonio de la Cruz, es un indígena, lo cual se deduce cuando dice: “Y el viejillo ese, supongamos que es natural de por aquí” (Antonio de la Cruz Santiago, 25 de octubre de 2009).

El público al que le gusta ver la danza pertenece a diferentes grupos de edad. Algunos esperan en sus casas para ver la danza y otros van formando un nutrido grupo de personas que la sigue en su recorrido. No es raro ver, dentro del grupo que sigue a los danzantes, gente de comunidades cercanas como Tancochín, La Reforma o Saladero, ya que esta danza es muy diferente a la que se baila en esas localidades. En cada casa donde bailan, los danzantes son recompensados, ya sea con dinero (diez o veinte pesos) o con refrescos, tamales y frutas que se consumen durante la celebración de Todos Santos. Si es dinero, va al bolso de la *señorita*, quien al final lo distribuye entre ella y los músicos; si son tamales y fruta, se reparten entre todos, aunque muchas veces los danzantes se distribuyen entre los niños.

La jornada finaliza cuando la fatiga es mayor y el sol empieza a apagarse. Las seis de la tarde es buena hora para ir pensando en la andanza del día siguiente.

⁶² Antonio de la Cruz Santiago, 25 de octubre de 2009.

III.3. La danza de negritos del torito en Tamalín

Existen al menos dos versiones en torno a la antigüedad de la *Danza de negritos del torito*. De acuerdo con el Sr. Agustín Martínez Rosas, esta danza tiene 48 años de bailarse en Tamalín. Es decir, se baila desde 1961. Los señores Flavio Castillo y Francisco Pérez Cruz, ya fallecidos, fueron de las personas que trajeron esta danza. Ellos vieron la danza en Las Flores, cerca de Amatlán, y de ahí trajeron a un violinista y a un jaranero para que enseñara a personas de Tamalín. Estuvieron ensayando durante mes y medio.

Cuando faltaban ocho días para la fiesta, fueron a traer las máscaras. El día en que trajeron a las personas de Las Flores que iban a enseñar la danza, la gente de Tamalín fue a recibirlos con una banda. Se hizo una gran fiesta. La gente lloraba de gusto. Para entonces la *Danza de negritos candiles* ya existía.

Se formó un grupo en el que participaban jóvenes y adultos. Se les explicó a todos en qué consistía la danza y estuvieron de acuerdo en participar. Los danzantes hacían la promesa de bailar durante siete años para asegurar que no se dejara de bailar. Con la finalidad de sellar el compromiso, ellos firmaron un documento.

Para presentar la danza se construía un corral de otate y ahí se metían los músicos, evitando así que los golpeará el toro. Se hacía siempre el día de San Andrés.⁶³

Según la versión de don Francisco Domínguez, la *Danza de negritos del torito* se empezó a bailar en Tamalín en el año de 1956. Antes se le llamaba la *Danza del pañolito*, pero aquí se le empezó a decir *Danza de los negritos del torito*. A la fecha van cuatro generaciones de danzantes en Tamalín. Cuando se trajo la danza, se empezó a ensayar el 8 de septiembre. Fueron dos meses de ensayo. Genaro del Ángel Antonio estuvo en Zaragoza, municipio de Naranjos-Amatlán, y allá aprendió a bailar la Danza de los Negritos. El siguiente año, vino a Tamalín un maestro de Amatlán a enseñar la danza. Se le pagaban \$120.00 por enseñar el baile del torito. Las máscaras las trajeron los señores Delfino Román y Francisco Pérez Cruz de La Azteca, comunidad que también pertenece al municipio de Naranjos-Amatlán. Se hizo

⁶³ Entrevista con el Sr. Agustín Martínez Rosas, Tamalín, Ver., martes 1 de diciembre de 2009.

fiesta en La Azteca y en Tamalín. Bailaron alrededor de las máscaras y se vistieron. Unos montaban caballos y otros andaban a pie. Hubo baile con violín y jarana. En Tamalín se juntaron 64 personas para aprender la danza.⁶⁴ Hasta el año 2008 se usaron las mismas máscaras.

El Sr. Agustín Martínez Rosas se comprometió a fungir como *Malincha*. Empezaron a bailar en las casas dos o tres tandas de sones. Había mucho ambiente porque la gente se visitaba. Se hacían dos noches de bailes.⁶⁵ Se tocaban huapangos entre tanda y tanda de sones de la danza. También se tocaban corridos y otras piezas.⁶⁶

III.3.1. El ambiente festivo y la organización

La temporada de Todos Santos es el ambiente en el que la *Danza de negritos del torito* se presenta:

En cada una de las casas se confecciona un altar adornado con palmilla, cempaxuchitl, pan de mono, naranjas, limas y dulces; en ellos se ofrendan tamales, chocolate, pan, conservas, refrescos, dulces, aguardiente y todo aquello que al difunto le gustaba comer y beber. Todo el ambiente se llena de olor a incienso y a flores de muerto (Burgos, 1994: 37).

Por esos días de fiesta se elaboran tamales con diversos ingredientes, entre otros, de carne de gallina y de cerdo. El primer día de Todos Santos es el día de los niños, que es cuando se hacen tamales de pipián y frijol de chivo. Ese día amarraban los tamales para los niños con una cuerda de *chijchikile*, a fin de que los pequeños difuntos pudieran asir sus tamales y llevarlos.

La danza salía el día de los difuntos grandes. Ese día se ofrendaban (y aún se sigue haciendo) cerveza, licor, tabaco, plátanos, manzanas, entre otras cosas. El tercero es el día de visita a los compadres. La visita se hacía en pareja. Al llegar a la casa de los compadres, se felicitaban dándose un abrazo. Mientras el compadre llevaba un cartón de cervezas, la comadre llevaba un canasto tapado con una servilleta bordada que contenía un zacahuil elaborado con un pollo entero y con unos

⁶⁴ Entrevista con el Sr. Francisco Domínguez, Tamalín, Ver., 7 de diciembre de 2009.

⁶⁵ Entrevista con el Sr. Agustín Martínez Rosas, Tamalín, Ver., martes 1 de diciembre de 2009.

⁶⁶ Entrevista con el Sr. Francisco Domínguez, Tamalín, Ver., 7 de diciembre de 2009.

diez o doce huevos, servido en una cazuela; además, una mano de plátanos de castilla, una bolsa de “pan de mujer”,⁶⁷ un pilón envuelto en hojas de caña, un kilo de carne seca de res y un queso. Los dueños de la casa daban refrescos y tamales. La pareja de compadres que iba de visita llegaba con el grupo de danzantes. Los compadres (los varones) cooperaban para pagarles. Anteriormente, se pagaban \$3.00 a la danza y hoy se pagan de \$40.00 a \$50.00. Se juntaban entre 40 y 50 integrantes, jóvenes y adultos, para poder irse relevando en el baile. Ahora ya casi no hay gente para hacer los relevos.⁶⁸

Antes del 29 de septiembre, día de San Miguel, se realizan los ensayos sin máscara. El 29 del mismo mes se rocían las máscaras con aguardiente y se les habla al momento de rociarlas sólo en presencia de los cinco participantes, pero esta vez (2009) se hizo en público. Después de que han sido rociadas empiezan a bailar con las máscaras puestas. Para festejar el acontecimiento, los días 28 y 29 del mismo mes se hacen tamales.⁶⁹ Este año (2009), el 29 de septiembre se hizo un convivio para presentar las máscaras del negrito y el pañolito. Se puso una mesa grande, un arco y se dieron antojitos.



Esteban Sobrevilla Santiago y Juvencia Rodríguez Martínez, después de la celebración del 30 de noviembre, día de San Andrés. Al fondo, el altar dedicado a los difuntos.

⁶⁷ Se le llama “pan de mujer” debido a que lo elaboran las mujeres, a diferencia del pan común y corriente, que está hecho por panaderos varones.

⁶⁸ Entrevista con el Sr. Agustín Martínez Rosas, Tamalín, Ver., 1 de diciembre de 2009.

⁶⁹ Entrevista con el Sr. Samuel Martínez Reino, Tamalín, Ver., 6 de diciembre de 2009.

Durante la fiesta de Todos Santos van bailando frente a las casas o en el patio, si se tiene. Se hace una ofrenda en el palacio municipal dedicada a los ex presidentes. El pueblo de Tamalín está dividido en cuatro barrios o manzanas. Cada barrio tiene cuatro cabos auxiliares que dependen del jefe de barrio. Los cabos recogen pan, manzanas y tamales para la ofrenda del palacio. Después de una ceremonia dedicada a los ex presidentes, la danza baila tres sones.

Hay personas que contratan a la danza para que baile en el cementerio, al pie de las tumbas de sus difuntos. Ahí bailan una tanda de 5 sones. En Todos Santos se baila los días 1 y 2 de noviembre y se sigue bailando todo el mes pero van variando los días. Antes se bailaba los días domingo y jueves, pero ahora se baila cada lunes y jueves hasta llegar al día de San Andrés, que es el 30 de noviembre, fecha a partir de la cual se hacen los “remates” de las danzas.⁷⁰ Las fiestas siempre se hacen en lunes porque la mayoría de los habitantes de Tamalín son comerciantes y el lunes es su día de descanso.⁷¹



Nuevo grupo de la *Danza de negritos del torito*. En la imagen se ven las máscaras del negrito y de la abuelita colgadas del torito, montado por el joven que se encuentra a la derecha de la Malincha. El pañolito aparece en cuclillas sosteniendo un palo.
Foto proporcionada por Samuel Martínez Reino.

III.3.2. Los personajes

En esta danza que intervienen tres personajes principales: el *pañolito*, el *negrito* y la *Malincha*, que es la pareja del negrito. Esta danza tiene varias etapas o “paradas”: en

⁷⁰ En el pueblo de Tamalín, aparte de las dos danzas de negritos, existen las danzas *Azteca*, de *Matlachines* y de *Comanches*.

⁷¹ Entrevista con el Sr. Agustín Martínez Rosas, Tamalín, Ver., 1 de diciembre de 2009.

la primera parada, inicia el diálogo entre el negrito y el pañolito; en la segunda, invitan a la Malincha a bailar con ellos; la tercera, se distingue porque la Malincha baila hacia los lados; en la cuarta, sale la Malincha a descansar.⁷²



De izquierda a derecha: La Malincha, el negrito y el pañolito.

Generalmente, quienes hacen los papeles del negrito y el pañolito son sustituidos por otras personas. El caso de la Malincha es diferente, puesto que es muy difícil que un hombre acceda a vestirse de mujer. Por tal razón, la persona que hace este papel no tiene sustituto.

En esta danza también sale un toro que trata de embestir a dos hombres que lo golpean. Tienen sus propios sones, que se tocan con una flauta y un cuerno, los cuales van intercambiando en cada tanda; bailan al mismo tiempo que los personajes principales pero con independencia de éstos, sin interactuar con el pañolito, la Malincha y el negrito. Tocan y bailan su propia música, a su propio ritmo y en un espacio propio, ya que mientras los protagonistas bailan en un extremo del espacio, el torito y los hombres que lo asedian bailan en el extremo opuesto, divirtiendo al público con sus lances.

El torito es golpeado con las lanzas, luego con los machetes y, por último, los toreadores lo lazan, lo tiran al suelo, lo amarran y lo matan. Posteriormente, estos hombres fingen ofrecer a la gente chicharrones de toro en una supuesta repartición del bovino. Por eso, en la Danza de Negritos del Torito, se dicen los versos siguientes:

⁷² Entrevista con el Sr. Samuel Martínez Reino, Tamalín, 6 de diciembre de 2009.

*La cabeza para doña Teresa,
el riñón para don Simón,
la tripa para doña Felipa,
doña Lola que venga por la cola.*⁷³

III.3.3. Presentación de la danza

Lo que sigue es la descripción de la Danza de Negritos del Torito, tal como la vi, cuando fue presentada la noche del 30 de noviembre, día de San Andrés, y la madrugada del 1 de diciembre de 2009 en Tamalín.

Eran las 7:12 de una noche fría. Había una lluvia fina. Hasta la habitación de la casa donde me encontraba hospedado, se escuchaba la voz masculina que a través de un aparato de sonido anunciaba el “remate” de la Danza de Negritos del Torito. La voz decía que el “remate” daría inicio a las 8 de la noche en las calles 16 de Septiembre, 12 de Noviembre e Ignacio Zaragoza. Saludó a la gente que venía de la ciudad de Matamoros, Tamaulipas, y del pueblo de Amatlán. Estuvo anunciando la venta de antojitos, atole de tamarindo, agua de horchata y cerveza. Como música de fondo se escuchaba uno de los sones de la Danza de Negritos del Torito. Salí de mi habitación para saber si asistiría al “remate” el Dr. Eusebio Antonio Nicanor, quien además de médico es un activo promotor de la cultura local. Conversamos mientras cenábamos y después nos dirigimos a la calle en la que habría de celebrarse el “remate”. Llegamos al lugar y ahí el Doctor me presentó con algunos organizadores de la danza.

El pañolito iba ataviado con una camisa de manga larga en color claro (que después cambió a negro por el relevo), una mascada a modo de corbata, jeans azules y botines; un sombrero estilo texano en color blanco adornado con una guirnalda de flores entre la copa y el ala en colores azul, blanco y rosado con hojas verdes; llevaba, además, una máscara blanca. El negrito, portaba una indumentaria muy parecida a la del pañolito: camisa clara, mascada, jeans azules y botines; sombrero blanco adornado con una guirnalda de flores y, en contraste con el pañolito, máscara

⁷³ Samuel Martínez Reino Tamalín, 6 de diciembre de 2009.

negra. Ambos llevaban en su mano derecha una sonaja o maraca y en su mano izquierda una carabina.



La Malincha, poco antes de iniciar la *Danza de negritos del torito*.

La Malincha, por su parte, llevaba un vestido color naranja de manga corta, estampado con pequeñas flores verdes y blancas, calcetas y botines; un sombrero con una cubierta tejida en color blanco con adornos de colores en la partes anterior y posterior de la copa del sombrero, así como en las partes laterales de la misma; de la cubierta, a la altura del borde del alero, colgaban mechones de estambre en colores verde (en varias tonalidades), rojo, naranja, morado y rosa mexicano. Llevaba también un pequeño bolso, que generalmente sostiene con las dos manos colocadas al frente, a la altura de la pelvis.

A las 9:54 de la noche se escuchó el silbido del cuerno que hizo sonar un niño de unos 10 años de edad, aproximadamente, anunciando el inicio del “remate”. El pañolito y el negrito se habían colocado a la mitad de la calle en la que había un par de carpas. Cuando el cuerno había sonado varias veces, se escucharon las primeras notas del son que de inmediato empezaron a bailar, dando en dos ocasiones dos pasos hacia la izquierda, en el caso del negrito, y dos pasos hacia la derecha, en el caso del pañolito, haciendo lo mismo hacia el lado contrario; al momento en que dieron el segundo paso, se agacharon e hicieron sonar las maracas en seis ocasiones a la altura de sus rodillas. Inmediatamente después pararon de bailar para hacer sonar sus maracas al mismo compás que la música, colocando cada uno ambas manos a la altura de su cara. Dieron dos vueltas completas sobre su propio eje a la

izquierda y a la derecha. Luego dieron tres pasos laterales en uno y otro sentido, golpeando el suelo con el tacón y luego con la suela de sus botines. Al terminar sus movimientos hacia uno y otro lado, dieron tres vueltas completas en ambos sentidos. Volvieron a dar pasos laterales, pero esta vez sin el taconeo, sólo agachándose e inclinando el cuerpo en direcciones opuestas. En ese momento la Malincha entró y se colocó en medio de los dos danzantes, frente al pañolito y de espaldas al negrito; hizo una especie de reverencia flexionando las rodillas y moviendo el cuerpo hacia su lado izquierdo y empezó a bailar con ambos personajes dando los pasos laterales con taconeo y vueltas completas sobre su eje.

A la entrada de la Malincha siguió la del torito y dos “toreadores”, quienes portaban en sus manos una especie de garrocha con listones de colores en un extremo. Entraron a un lado de los danzantes. La pareja de toreadores flanqueaba al torito, cuya estructura estaba hecha de madera, su cabeza y su piel eran de bovino verdadero.



El torito colocado en el suelo durante un receso del “remate”.

Los toreadores vestían con sombreros texanos, antifaces de color beige, camisas de manga larga, jeans y botines. Cuando iban a la altura del negrito (a su mano izquierda), hicieron una reverencia adelantando el pie izquierdo y apoyando la rodilla derecha en el suelo. Al llegar a la altura del lugar donde se ubicaba el pañolito, volvieron a hacer la misma reverencia; luego retrocedieron y cuando estaban al nivel de la Malincha, hicieron una vez más la reverencia. Inmediatamente después, dieron media vuelta, retornaron y al llegar al nivel del negrito repitieron el movimiento; volvieron a hacerlo un par de veces después de haber avanzado unos pasos en

ambas ocasiones. En lo que los toreadores y el torito hacían lo anterior, la Malincha abandonó a los hombres y se fue a colocar a un costado el espacio donde se bailaba. El negrito y el pañolito continuaron haciendo los mismos pasos, repitiéndolos cuatro veces. Tanto el negrito como el pañolito señalaron a los músicos con movimiento rápidos de sus maracas que había concluido el son. Por el aparato de sonido una voz anunció: “Es así como acaban de escuchar... de presenciar la primera parada de *negritos del torito*”. Volvió a escucharse el sonido del cuerno. Mientras tanto, el torito trataba de investir a los toreadores y éstos lo golpeaban con sus garrochas.

Las notas del violín, la jarana y la huapanguera se volvieron a oír. Ya había empezado otro son y los danzantes comenzaron a mover sus sonajas al ritmo de la música. Ante los golpes de las garrochas, el torito se echó y los toreadores se acercaron a donde estaban bailando el negrito y el pañolito, aunque se colocaron de espaldas a ellos. Cuando esto sucedía, la Malincha se integró nuevamente para bailar al son que estaban tocando. Después de unas cuatro o cinco repeticiones, hizo una reverencia y se retiró. Cuatro repeticiones después el son terminó. Se tocó un son más y, como en los anteriores, la Malincha se unió después de que habían empezado a bailar el negrito y el pañolito. Entre tanto, el torito seguía envistiendo a los toreadores y éstos lo seguían golpeando con sus garrochas. En el siguiente son, los toreadores salieron con machete en mano y le hicieron señales al toro para que se acercara, pero el toro se echó y se quedó casi inmóvil; los toreadores se aproximaron y lo golpearon con los machetes. Cuando comenzó un nuevo son, los toreadores salieron con lazaderas; lazaron al toro y lo sujetaron a uno de los tubos que soportaban la lona que protegía de la lluvia a los danzantes y a la gente que observaba el “remate”. Terminó el son y unos instantes después inició otro. Soltaron al torito. Los toreadores, quienes a veces se movían al ritmo de la música, volvieron a sacar los machetes; se acercaron, golpearon al animal ficticio, se echó al suelo y el joven que lo manejaba se fue a descansar. Uno de los toreadores aparentaba cortar un trozo de carne del torito, mientras el otro se acercó y le entregó un sombrero negro, que le quitó al jaranero cuando tocaba el son en turno, para que echara la carne; el carnicero depositó la supuesta carne y regresó el sombrero al otro toreador, quien después de dar unos pasos regresó con su compañero. En lo que los

toreadores se alejaban, un par de niños aprovechó para jalar por la cola al toro. Momentos después, el son llegó a su fin.

Los danzantes bailaron dos sones más, durante los cuales fue notoria la ausencia del torito y los toreadores. Eran las 10:15 de la noche y era ya tiempo del receso. Entre el público había gente de todas las edades: desde niños hasta personas de la tercera edad. Muchos de los adultos varones que se encontraban en el lugar consumían cerveza, el resto de la gente comía antojitos, y bebía agua de horchata y atole de tamarindo.

El plan era reanudar el remate a la 1:00 de la mañana, según me dijo uno de los organizadores. Por esa razón, acepté la invitación del Dr. Eusebio Antonio Nicanor para ver el remate de la *Danza de negritos de candil* en la localidad de Carmona y Valle, muy cerca de Tamalín. Cuando regresamos de Carmona y Valle, poco antes de la 1:00 de la mañana, nos dijeron que la segunda etapa del remate había finalizado, ya que empezó a las 11:00 de la noche. También dijeron que la tercera etapa iniciaría a las 5:00 de la mañana, pero en realidad inició después de las 6:20.

Todavía no salía el sol cuando empezó el primer son de la última etapa. Como en los sones que habían tocado antes, iniciaron bailando el negrito y el pañolito. Un hombre ebrio tomó por su cuenta al torito y cuando se acercaba mucho a los danzantes, intervenían los organizadores apartándolo para que no interfiriera en la danza. Otros hombres tomaron los machetes y golpearon al torito. De ese modo ya no se acercaba tanto a los danzantes. No obstante, en cuanto veía que no había nadie, insistía en acercarse, como en el segundo son, hasta que dos hombres empezaron a golpearlo con las garrochas o lanzas. Cuando terminó el segundo son, el anunciador comentó a través del aparato de sonido:

Vemos cómo en la última etapa que estamos realizando, el negrito ya se encuentra un poco más débil, más triste ya; ya no baila como es debido, ya es más lento... Seguimos, seguimos, sí, adelante y les seguimos invitando a que se sigan concentrando en el gran remate de los *negritos del torito* para ver al negrito... ya se encuentra más débil.

En cuanto se empezaron a escuchar esas palabras, el negrito se encogió de hombros y bajó la cabeza, en señal de debilidad y tristeza. En el tercer son se le veía algo

desganado por momentos, aunque después volvía a bailar con renovados bríos. Hacia el final del cuarto son, cuando ya había amanecido, el negrito se notaba más agotado, más débil. El anunciador dijo:

Vemos salir a la abuelita con el compañero y con las ramas para... ahora sí, retirar a los espíritus chocarreros y vemos también al negrito ya débil en su danza, ya es diferente a todo con lo que tenía, con el entusiasmo cuando él inició. Ahora lo vemos ya con más lentitud. Vemos por ahí realmente la debilidad y la abuelita ayudándole a que vaya recuperándose, pero el negrito entre más... más débil, más débil. Seguimos, seguimos con el siguiente son y los seguimos esperando.



La abuelita tallando su yerba medicinal al negrito para ayudarle a recuperarse.

Efectivamente, un personaje que representaba a una anciana llegó portando un incensario y unas ramas. Cuando se acercaba a donde estaba el negrito, un hombre la alcanzó y le colocó una toalla sobre los hombros. La anciana se aproximó aún más al negrito, lo sahumó y rameó para reanimarlo. El hombre ebrio que había tomado por su cuenta al torito, le daba leves topes con la cabeza a la abuelita mientras sahumaba al negrito. La abuelita volteó y puso la mano con la que sostenía las ramas sobre la cabeza del bovino y se retiró. El negrito también detuvo con una mano al torito cuando se aproximaba a él.

En ese momento ya se estaba anunciando por el aparato de sonido el siguiente son, que empezó de inmediato. Cuando la Malincha se acercaba a sus compañeros de danza, la abuelita la rameó; lo mismo hizo con el pañolito y después continuó con algunas personas que observaban la danza, a quienes también sahumó. El son que

bailaron en esta ocasión, que se llama *La rosita*, es triste y lento comparado con los otros. A diferencia de los sones anteriores, la Malincha bailó desde el inicio y en no línea con el negrito y el pañolito. Esta vez no quedó frente al pañolito, sino que veía a ambos de perfil. El negrito ya arrastraba los pies, se veía más débil y agotado que antes, lo cual se confirmó cuando todos estaban girando para intercambiar posiciones y éste tropezó con su propio pie, poniendo la mano con la que sostenía su carabina en el suelo para no caer totalmente. Se incorporó y siguió bailando pero con dificultad. Terminó de bailar cabizbajo y algo encorvado. Mientras los danzantes posaban para una fotografía, el anunciador dijo:

Sí, sí vemos la debilidad del negrito. Estamos preparándonos ya para su gran... su gran remate. Así es como iniciamos y cada principio tiene su fin. Decía el verso: "Que comienzo, que comienzo/ y yo no quiero empezar/ porque si comienzo acabo/ y yo no quiero acabar". Es así como estamos dando... dando por terminado... Estamos a punto de que el negrito ya vaya a desfallecerse de una vez, ya su debilidad es más constante.



El pañolito en espera de que empiece el son de *La rosita*.

El remate se reanudó con el mismo son de *La rosita*. La abuelita empezó a sahumar y a tallar con las ramas que sostenía con su mano derecha la espalda del negrito, quien arrastraba cada vez más los pies al bailar. Esta vez dio la impresión de que el son duró menos tiempo. Al terminar *La rosita*, empezó de inmediato un son más rápido que se llama *El caimancito*. El negrito bailaba con mayor vigor que en el son anterior y aparentemente se había repuesto, tal vez porque surtió efecto la curación de la abuelita, aunque al final se tambaleó un poco. Cuando repitieron *La rosita*, empezó a arrastrar los pies nuevamente, no obstante que la abuelita se acercó para sahumarlo

y ramearlo. Su debilidad era evidente y no pudo sostenerse más en pie cayendo al suelo. Se levantó para seguir bailando pero su propio peso lo hacía retroceder e irse de lado. Volvió a caer. Su sombrero fue a dar al suelo. El pañolito lo ayudó a pararse mientras la abuelita lo tallaba con su yerba medicinal. Alguien levantó el sombrero y un hombre lo recibió para colocarlo en la cabeza del negrito, quien continuaba en su intento por bailar. Cada vez le costaba más trabajo sostenerse en pie y moverse al ritmo de la música, por más que la abuelita pretendía reanimarlo. En uno de sus tambaleos volvió a perder el sombrero y el mismo hombre volvió a colocarlo en su cabeza. Después de un giro sobre su propio eje, cayó hincado pero se incorporó de nuevo. La abuelita no se despegaba de él y tallaba sobre su cuerpo las ramas sanadoras. El anunciador aludía una y otra vez a la debilidad del negrito. Los tres personajes principales fueron girando y cambiando de posición y al quedar el negrito frente al pañolito, éste paró de bailar y apuntó con su carabina. Unos instantes después disparó sobre el negrito, quien cayó de espaldas al suelo. La abuelita se agachó para seguir sobando al moribundo, pero fue inútil porque unos instantes después se le fue la vida.



En primer plano, del lado izquierdo, se ve la mano del pañolito sosteniendo la carabina con la que mató al negrito. Al fondo, la abuelita tallando con yerbas medicinales al negrito.

Entretanto, la Malincha y el pañolito bailaban alrededor del negrito. El pañolito se quitó el sombrero, después la máscara y la colocó sobre el pecho de su víctima. Empezaron a incorporarse otras personas a la danza que se realizaba en torno al cadáver.



Los danzantes se despojan de sus atuendos y los colocan sobre el cuerpo del negrito, mientras bailan a su alrededor.

Posteriormente el pañolito le puso encima su sombrero y colocó al costado izquierdo del negrito su carabina y su sonaja. La Malincha se quitó el sombrero y también lo puso sobre el muerto. Para entonces ya la abuelita se había quitado la máscara y la toalla que cubría su cabeza. Y así, uno a uno, los danzantes fueron despojándose de los atuendos y objetos que sirvieron para la realización de la danza.



Danzantes y organizadores bailan alrededor del negrito. Al fondo a la derecha, un hombre sorbe aguardiente para rociar al negro.



Integrantes de la danza y organizadores levantando al negro para llevarlo al patio de la casa del anfitrión o “casero”.

Quienes bailaban alrededor formando un círculo, se pasaron una botella de aguardiente, tomaron y rociaron con la boca el líquido sobre el cuerpo yerto. Luego quitaron las prendas que habían colocado arriba para levantar al negrito y trasladarlo al patio del “casero”. Al llegar al pie de la casa, lo colocaron en el suelo. A las 7:06 de la mañana el llamado “remate” había terminado.

En el remate que presencié faltaron algunos personajes, ya que es costumbre que cuando se hace el remate sale un abuelito, una abuelita (que sí participó) y un joven. Los abuelitos portan unas máscaras de color blanco y tratan al negrito como a su hijo. El negro se enferma y tratan de curarlo. Cuando muere el negro, entran dos zopilotes y dos perros –interpretados por niños- a tratar de comerse al negro, pero los abuelitos los golpean para evitar que se coman al muerto. Los disfraces de zopilote y de perro se hacen con el cartón del que están hechos los conos de huevo.⁷⁴

El negro canta unos versos en el son de *La rosita*:

*Ahora sí rosita blanca
yo te vengo a declarar
este negrito te canta
con él te vas a casar.*

⁷⁴ Entrevista con el Sr. Esteban Sobrevilla Santiago y a la Sra. Juvencia Rodríguez Martínez, Tamalín, Ver., 1 de diciembre de 2009.

El negro se sale del ruedo para cantar el verso junto a los músicos. La respuesta del pañolito es la siguiente:

*Yo corté una flor morada
parecida a la violeta
la mujer enamorada
nunca tiene la vista quieta.*



Danzantes y organizadores de la Danza de Negritos del Torito, después del remate del 30 de noviembre de 2009.

III.4. La Danza de Negritos de Candil en Tamalín

Esta danza recibe el nombre de *Danza de negritos de candil* porque los danzantes emplean unas sonajas parecidas a cierto tipo de candiles cilíndricos que se usaban para alumbrar cuando en la región no tenía el servicio de energía eléctrica.



Candil parecido a las sonajas que son utilizadas en la Danza de Negritos.⁷⁵ Si el candil se viese de manera invertida, la mecha sería el mango de la sonaja.

⁷⁵ Fuente:

http://mx.images.search.yahoo.com/search/images;_ylt=A0oGk269wgJM9UIBJ7VzKRh.?p=candiles+aniguos&fr2=turbo&fr=yfp-t-706-s.

La Danza de Negritos de Candil fue traída de San Nicolás por el Sr. José Pablo, quien cantaba los versos que forman parte de la danza. Él enseñó a bailar a los de Tamalín, pues como había bailado en San Nicolás conocía bien la danza. En Tamalín dejaron de bailar la danza durante unos 8 años, pero en 1940 se reanudó la actividad del grupo que se había formado. Usaban una hoja para ensayar porque en ella venía la información acerca de la danza.



Los danzantes que flanquean a la Malincha portan en su mano derecha una sonaja parecida a un candil.

Don José Pablo era de San Nicolás, pero se casó con una mujer de Tamalín. Empezó a invitar a la gente a bailar y se formó un grupo de 6 personas. Una vez que aprendieron, tanto los hombres como las mujeres del pueblo se amanecían bailando, ya que se tocaba una tanda de huapangos y una tanda de piezas de otros géneros. Así empezaba la noche. Luego, a eso de las 10 de la noche, empezaba la primera etapa de la danza. Entre una etapa y otra se tocaban huapangos y piezas. Todo esto se hacía a la luz de las lámparas de gasolina que se colocaban para iluminar el lugar en el que bailaban.⁷⁶

III.4.1. El ambiente festivo y la organización

Igual que la Danza de Negritos del Torito, esta danza se presenta durante la temporada de Todos Santos. Se baila los días 2, 3 y 4 de noviembre. De ahí en

⁷⁶ Entrevista con el Sr. Wenceslao Blanco de la Cruz, Tamalín, Ver., 7 de diciembre de 2009.

adelante se baila cada domingo y cada jueves. A partir del 30 de noviembre, día de San Andrés, puede realizarse el “remate”, evento que cierra el ciclo de Todos Santos.

Anteriormente, durante los días de fiesta, la Danza de Negritos de Candil se presentaba en las casas porque había personas que visitaban a sus compadres y llevaban al grupo de danzantes con motivo de la celebración de Todos Santos. El “casero” (el dueño de la casa que se visitaba) era el que pagaba la danza.

El “remate” se hace en casa de la persona que organiza esta actividad de cierre del ciclo, a quien también se le llama “casero”. Antes se cobraban \$5.00 o \$10.00 por tanda. Después fue subiendo a \$20.00 o \$30.00 y últimamente \$50.00.

Al final del remate, los danzantes y otros participantes en el mismo, van quitándose algunas prendas de vestir y artículos de utilería y los van amontonando para rociarlos con aguardiente. Una vez terminado el remate, el casero se encarga de mandar a lavar la ropa. Se rocía con caña la ropa y los utensilios que emplearon porque es el final.⁷⁷

Las máscaras que usan los danzantes son de manufactura local y las elaboran con madera de cedro y pemuchi.

III.4.2. Los personajes

Tres son los personajes principales de esta danza: *El pañolito*, *El negrito* y *La viejita*. El pañolito lleva un sombrero color beige de pelo o de palma que lleva metida una corona, un chaleco color beige, una máscara blanca, una sonaja, un machete y una carabina; el negrito lleva los mismos elementos pero su sombrero es de color negro y su chaleco es de color azul. La camisa y el pantalón pueden ser de cualquier color. En medio de los dos baila la *viejita* o Malincha (hombre vestido de mujer), quien porta un sombrero con cintas alrededor de las alas y lleva, además un huaje colgado.

Don Wenceslao Blanco de la Cruz me reveló el tipo de diálogo que tienen el negrito y el pañolito cuando llegan a bailar a una casa:

⁷⁷ Entrevista al Sr. Wenceslao Blanco de la Cruz, 7 de diciembre de 2009.

Al llegar en una casa lo primero es saludar al compadre y la comadre [...] Al llegar en una casa le dice [el pañolito]:

—Negrito, negrito: mucho cuidado —le dice— vamos a saludar a mi compadre [y a mi] comadre, a ver si nos da una chambita por ahí para la pobrecita viejita.

Y en eso le dice:

— ¡Negrito! Vamos cerquita, ya huele a tamales, ya huele a chichiquiles, ya huele a panes, ya huele a conserva, ya huele a copal. Negrito, vamos despacito, vamos a acabar de llegar. Buenas tardes, compadre, comadre, hasta ahora venimos a comer tamales de burro muerto, hasta ahora volvemos a comer tamales de conserva. Mucho cuidado negrito, vamos parejitos. Mucho cuidado negrito, no te vayas a quedar —le dice. Negrito, mucho cuidado, vamos a acabar de llegar. Ya huele a tamales, ya huele a conserva, ya huele a copales. Vamos despacito negrito. Mucho cuidado, negro. Buenas tardes compadre, comadre. Hasta ahora volveremos a comer tamales de zopilote, hasta ahora volveremos a comer tamales de tlacuache, hasta ahora volveremos a comer tamales de burro muerto. Mucho cuidado negrito, no se vaya a quedar. Mucho cuidado con la pobrecita viejita, no te la vayan a robar. Negrito, ¿a dónde andabas, triste salvaje?

—Andaba en nuestra tierra.

— ¿Qué andabas haciendo?

—Andaba ranchando tamales, ranchando alfajores.

— ¡Ah qué negro más andariego! Por eso no te quiere la pobrecita viejita.

—Sí, pañolito, por eso me quiere la pobrecita viejita, porque ando ranchando tamales.

—¡Negrito! ¡Échame un verso que ya no puedo más!.

— ¡Ay, corazón!/del cielo cayó un pañuelo/bordado con seda negra/aunque tu padre no me quisiera/ pero tu madre será mi suegra.

—Mucho cuidado, negrito, mucho remolino, muchos huracanes, mucha piedra mucho tepetate...⁷⁸

En su transitar por las casas el pañolito va buscándole trabajo a la Malinche y al negrito:

⁷⁸ Entrevista con el Sr. Wenceslao Blanco de la Cruz, Tamalín, Ver., 7 de diciembre de 2009.

Porque el pañolito es el que va haciendo las entradas y las salidas y cuando uno llega a una casa nos invitan a bailar. El negro tiene que irle hablando al pañol. El pañol es el que va por delante hablándole a su negrito [para] que no se quede y llegando en esa casa, ya hablándole al casero que viene pidiendo trabajo para la viejita, a ver qué trabajito le dan, de trabajar en la cocina, a lavar trastes, a lavar todo eso. Como que le vamos consiguiendo un trabajo. Y el negro, de leñador, de barrendero, bueno, cosas [así]. Y eso tiene sus versos también [...] Sí, porque nosotros cuando vamos llegando de los negritos, cuando bailamos se dice la llegada. Cuando llegamos le dice (si es la noche o la mañana o ya en la tarde): “¡Buenos días comadre y compadre! ¡Aquí traemos la pobrecita viejita! A ver si nos da un trabajito por ahí. A ver si no se queda aquí sentadita porque viene bien cansadita la pobrecita viejita. Va a trabajar de cocinera, va a trabajar de planchadora y el negro viejo va a servir de molinero, de trapichero, de barrendero. ¡Ahora viejita! ¡Vamos a trabajar otro ratito! ¡Negrito!, ¡No te vayas a quedar! ¡Vamos trabajando como hermanitos para trabajar para la pobrecita viejita! ¡Ája! ¡Ándale organito! ¡No te vayas a enfermar, no te vayas a quedar! ¡Vamos parejitos como los hermanitos! ¡Negrito! ¡Échame un versito por ahí, que ya no puedo más!

— ¡Ay, corazón! Cuando era mi tiempo chiflaba y cantaba. Por eso me quiso la pobrecita viejita. ¡Vámonos bailando!⁷⁹

En la Danza de Negritos de Candil, el pañolito y el negrito cantan un verso que dice:

*Negrita si tú supieras
de mí te condolieras
aunque amor no me tuvieras.⁸⁰*

III.2.3. Presentación de la danza

Entre el domingo 6 de diciembre de 2009 por la noche y el lunes 7 de por la mañana se realizó el remate de la Danza de Negritos de Candil. A las 21: 48 los danzantes se encontraban ya listos para iniciar el remate. Ya estaba preparada en la calle una carpa de la “Corona”, así como sillas, algunas mesas y, al final, una barra para

⁷⁹ Entrevista con el Sr. Isabel Cruz Aurelio, Tamalín, Ver., 10 de diciembre de 2010.

⁸⁰ Entrevista con el Sr. Wenceslao Blanco de la Cruz, Tamalín, Ver., 6 de diciembre de 2009.

expendir el producto de dicha marca cervecera. El público presente estaba expectante: había personas que comían los antojitos y bebían los refrescos y el atole que vendían varias mujeres; otros consumían cerveza, pero todos a la espera de que empezara el remate.

Los músicos afinaban. El negrito y el pañolito comenzaron un diálogo que no era perceptible a unos metros de distancia, al mismo tiempo que movían sus sonajas. Las máscaras de madera mantenían cautivas las voces emitidas por ambos personajes. Los tres danzantes se habían colocado en línea, uno junto al otro: a mano izquierda de las personas que los veían de frente, estaba el negrito; a la derecha, el pañolito, y en medio la Malinche. El negrito y el pañolito daban pasos hacia adelante y retornaban a su lugar mientras dialogaban. La Malinche permanecía en su sitio.



Integrantes de la Danza de Negritos de Candil
De izquierda a derecha: el negrito, la Malinche
y el pañolito, minutos antes de que iniciara el remate.

El negrito llevaba puesto un sombrero negro adornado con una guirnalda de flores rosadas y hojas verdes, una máscara negra con cejas, bigote y barba en color blanco; una mascada azul marino, camisa clara con rayas negras, chaleco azul oscuro, jeans azules y botas color café claro. El pañolito portaba un sombrero color beige adornado también con guirnaldas de flores azules y hojas verdes, máscara blanca con cejas, bigote y barba en color blanco; una mascada beige, camisa blanca, chaleco beige, pantalón azul y botas en color negro. Tanto el negrito como el pañolito sostenían con

la mano derecha una sonaja metálica⁸¹ y con la izquierda una carabina, así como un machete en la cintura.



La Malinche, poco antes del inicio de la danza.
Es notorio que detrás de los listones que caen del sombrero se esconde el rostro de un hombre.

La Malinche iba ataviada con un sombrero blanco, cuya copa estaba circundada por una guirnalda de flores rosadas y hojas verdes; debajo de la guirnalda un listón naranja también rodeaba la copa del sombrero y a ese listón estaba unida una gran cantidad de listones multicolores que cubrían toda el ala del sombrero y pendían de ella hasta la altura del pecho de la Malinche, y por la parte de atrás, hasta la espalda alta; llevaba un vestido color amarillo estampado con pequeñas flores en colores verde y naranja, calcetas negras y zapatos café claro de caballero; sobre sus hombros llevaba una pañoleta estampada en colores además, portaba una bolsa rosada que sostenía siempre con ambas manos. A veces tomaba la bolsa con una mano y colocaba la otra mano sobre su muñeca, siempre con los brazos pegados al cuerpo.

[1er son]. En cuanto empezó a sonar la música, el pañolito y el negrito emitieron algunos gritos. Posteriormente me dio la impresión de que continuaban el diálogo que habían iniciado. Al comenzar la música, el negrito y el pañolito se voltearon para quedar frente a frente, interponiéndose entre ambos la Malinche. En dos ocasiones los tres dieron dos pasos hacia un lado, se agacharon, pero mientras el negrito y el pañolito hacían sonar sus “candiles” con rapidez y se apoyaban en su carabina, la Malinche sólo se agachaba frente al pañolito; luego todos regresaban a

⁸¹ Se dice en Tamalín que la forma de la sonaja es similar a la de un candil que se utilizaba para alumbrar.

su lugar y volvían a agacharse. Después de la segunda ocasión, la Malinche hizo una reverencia agachándose y moviendo el torso a la derecha y a la izquierda, en tanto que los enmascarados, al agacharse, hicieron un movimiento lento de derecha a izquierda con la mano que sostenía la sonaja. Una vez que los enmascarados empezaron a mover sus sonajas al ritmo de la música y recargaron su carabina en el hombro, se acomodaron de nuevo en línea, tal y como estaban al principio; avanzaron dando un golpe con el talón y uno con la planta del pie derecho, emparejando luego el pie izquierdo para dar un paso largo a manera de un leve salto con el derecho, repitiendo en varias ocasiones la misma serie hacia la izquierda y hacia la derecha en una especie de zigzag, agitando siempre rítmicamente la sonaja. El pañolito accionaba su sonaja con un movimiento de la muñeca, mientras el negrito movía su antebrazo. Cuando habían avanzado unos cuatro metros, empezaron a girar en línea hacia la derecha. Seguían gritando palabras que no se alcanzaban a escuchar con claridad. Después de que su giro alcanzó media vuelta y de bailar el mismo círculo musical dos veces, todos se agacharon: los enmascarados a mover sus sonajas y la Malinche se inclinó para hacer otra vez la misma reverencia, moviendo el torso hacia derecha e izquierda. Al incorporarse, el negrito colocó el cañón de su carabina en el suelo, a su izquierda, y se recargó en ella; el pañolito hizo lo mismo, inclinándose y flexionando la pierna izquierda. Los enmascarados se gritaban algo que no era claramente perceptible. Luego, ellos dieron media vuelta y avanzaron cosa de dos metros, de frente, haciendo un zigzag que los hacía volverse a la posición en que estaban, mientras la Malinche avanzaba lateralmente y quedaba frente al pañolito cuando éste viraba hacia su izquierda; el negrito quedaba a sus espaldas. Los enmascarados volvieron a agacharse recargando sus carabinas en el suelo y movieron sus sonajas a la altura de sus rodillas, al tiempo que la Malinche hacía su reverencia; se incorporaron y regresaron avanzando en línea y de frente; se detuvieron su avance, se agacharon una vez más (la mujer a su manera), se levantaron e inmediatamente después los enmascarados se recargaron sobre sus carabinas; unos instantes después, movieron rápidamente sus “candiles” para señalar que la música se detuviera. Había terminado el primer son. El pañolito le indicó a la Malinche que tenía que retirarse. El negrito también movía su sonaja. Ella obedeció,

ubicándose al pie de los músicos. Por el aparato de sonido se escuchó una voz diciendo que había empezado la primera etapa del remate.

[2º son]. Mientras los músicos afinaban sus instrumentos, el negrito y el pañolito dialogaban. Unos instantes después, inició el siguiente son. El negrito y el pañolito se colocaron frente a frente y avanzaron haciendo los mismos pasos y zigzagueos. Se agacharon recargándose en las carabinas, hicieron un movimiento lento y largo con las sonajas paseándolas hacia izquierda y derecha, se levantaron y regresaron desplazándose de la misma manera. Luego, se detuvieron, colocaron sus carabinas en el suelo y volvieron a pasear sus sonajas en ambos sentidos; el pañolito había recargado su cadera izquierda en la culata de la carabina, sosteniendo el arma con la mano izquierda e inclinando el torso hacia ese mismo lado, ligeramente hacia atrás y colocando su mano derecha en la copa de su sombrero, como descansando mientras se unía la Malinche a la danza. Algo le decía el pañolito al negrito y éste le contestaba. Ambos movían sus sonajas cuando dialogaban. Mientras tanto, la Malinche permanecía de pie en medio de los dos pero de frente al pañolito. Los enmascarados se colocaron la carabina al hombro y después de dialogar un poco más, junto con la Malinche, se movieron dos pasos hacia atrás y regresaron; el pañolito y el negrito se agacharon hicieron una vez más un movimiento largo con la sonaja de derecha a izquierda y al contrario; al mismo tiempo, la Malinche hacía su acostumbrada reverencia; se levantaron y empezaron a mover las sonajas al ritmo de la música; luego, dieron un giro completo de ida y vuelta para regresar al lugar en donde estaban, al tiempo que emitían una interjección: ¡aja!; la Malinche y el negrito se movieron hacia la izquierda y el pañolito hacia la derecha, desplazándose después en sentido inverso. Se movieron tres pasos lateralmente, golpeando con el talón y luego con la planta del pie hacia la derecha del pañolito, y regresaron; volvieron a dar un giro completo de ida y vuelta y luego hicieron nuevamente el movimiento lateral de ida y regreso en tres ocasiones para dar otro giro igual que el anterior. Dieron media vuelta para colocarse en línea y avanzar unos pasos, todos de frente y haciendo un zigzagueo. Se colocaron en la posición habitual: la Malinche frente al pañolito y de espaldas al negrito. Hicieron un movimiento lateral de dos pasos golpeando, igualmente, primero con el talón y luego con la planta del pie a la derecha y luego a la

izquierda en dos ocasiones. Inmediatamente después, el pañolito y el negrito se agacharon para hacer sonar sus sonajas con un movimiento lento y largo apoyándose cada uno con una mano en su carabina, mientras la Malinche hacía su reverencia, inclinando el torso a la izquierda y a la derecha. Se incorporaron y posteriormente avanzaron de frente zigzagueando hacia el lugar donde habían empezado a bailar. El pañolito y el negrito llevaban sus carabinas al hombro. En el trayecto, al virar hacia la izquierda, la Malinche quedaba totalmente frente al pañolito; en cambio, cuando viraba hacia la derecha, no alcanzaba a dar media vuelta para ver frente a frente al negrito. Pararon su avance y bailaron unos instantes en un solo lugar. El pañolito y el negrito se agacharon otra vez, apoyando sus carabinas en el suelo y haciendo su acostumbrado movimiento largo con la mano que sostenía la sonaja, en lo que la Malinche se alejaba para bailar a un lado de ellos. La mujer alternaba movimientos laterales de ida y regreso con dos giros completos. Los enmascarados empezaron a hacer lo mismo y después de la segunda ocasión avanzaron de frente, alejándose más de la Malinche. Volvieron a agacharse, se incorporaron y regresaron para encontrar a la Malinche, quien se integró quedando nuevamente frente al pañolito. En cuanto la Malinche se integró, el pañolito se agachó junto con el negrito y emitió un grito para levantarse y dar por terminado el son moviendo la sonaja rápidamente.

[3er son] Al comenzar un nuevo son, el pañolito y el negrito iniciaron un diálogo y, como en anteriores ocasiones, no se alcanzaba a escuchar lo que decían. Se movían dos pasos a la derecha y dos pasos a la izquierda mientras agitaban rápidamente sus sonajas. Estaban frente a frente. Se agacharon para empezar a hacer sonar sus “candiles” al ritmo de la música. La Malinche se mantenía al margen. Ellos dieron media vuelta y avanzaron de frente, uno junto al otro, haciendo leves zigzagueos que al detenerse se convirtieron en giros de media vuelta alternados con giros de menor gradación, manteniendo el mismo paso que he descrito con anterioridad. Después de hacer ese movimiento en tres ocasiones, los enmascarados descendieron e hicieron sonar otra vez sus candiles para luego levantarse y regresar hasta donde se encontraba la Malinche, a quien el pañolito invitó a bailar señalándole con la mano que sostenía su sonaja el sitio donde debía ubicarse. La Malinche se integró colocándose en medio, frente al pañolito, mientras los enmascarados movían

rápidamente sus sonajas. El pañolito se movió a la derecha, la Malinche lo siguió moviéndose a su izquierda y flexionando levemente las piernas en señal de reverencia; luego, el pañolito se movió al lado contrario, seguido por la Malinche, quien volvió a hacer la misma reverencia y posteriormente la que había estado realizando en los sones anteriores, mientras el pañolito y el negrito se agachaban para hacer sonar sus candiles. Al levantarse bailaron moviéndose lateralmente a derecha e izquierda en dos ocasiones con el mismo paso de los sones anteriores; después dieron un giro completo de ida y vuelta, alternando con los mismos movimientos laterales. Cuando habían terminado de hacer estos movimientos por segunda ocasión, dieron un giro pero sólo de media vuelta para avanzar todos de frente y en línea. Después de que dieron dos pasos al frente, en lugar de los zigzagueos que hicieron en los sones anteriores y cambiaron totalmente de perfil. Dio la impresión de que la Malinche volteó a ver al pañolito y luego al personaje que tenía a su espalda, al negrito, en tres ocasiones. El negrito y el pañolito se agacharon, la Malinche hizo su reverencia e inmediatamente después regresaron. La mujer se apartó de los enmascarados dando una vuelta completa después de que ellos se agacharon para hacer sonar sus candiles abajo. No obstante, siguió bailando. Entre tanto, los enmascarados dieron dos giros completos, primero hacia la derecha del pañolito, después hacia la izquierda; se movieron lateralmente para dar nuevamente un giro y medio avanzando luego de frente y en línea dos pasos. Allí dieron media vuelta para quedar frente a frente y se movieron hacia derecha e izquierda y viceversa. Se agacharon y regresaron en dirección a la Malinche. Volvieron a agacharse cuando estaban suficientemente cerca de la Malinche, quien se volvió a colocar en medio de los enmascarados. El pañolito daba la señal con su sonaja para que parase la música pero, al parecer, los músicos no se percataban. El negrito también empezó a mover su sonaja rápidamente y algo gritó el pañolito. Fue así como los músicos se dieron cuenta que debían finalizar el son.

[4º son] La música que empezó a tocar en seguida el trío que acompañaba a los danzantes, era mucho más impetuosa que la de los sones anteriores. Los enmascarados empezaron a dar pasos hacia izquierda y derecha, frente a frente, sin bailar, sonando sus candiles rápidamente. Se inclinaron para hacer sonar abajo sus

maracas, se incorporaron y cuando encontraron el ritmo de la música con las mismas, pusieron sus carabinas al hombro, dieron media vuelta y avanzaron uno junto al otro. Hacían el mismo paso básico: un golpe con el talón y uno con la planta del pie derecho, emparejando luego el pie izquierdo para dar un paso largo a manera de un leve salto con el derecho, repitiendo en varias ocasiones la misma serie hacia la izquierda y hacia la derecha en una suerte de zigzag. Dieron media vuelta y quedaron de nuevo frente a frente, moviéndose de manera lateral. Se agacharon, se incorporaron y regresaron. Cuando estaban cerca de la Malinche se detuvieron, repitieron sus movimientos laterales y se agacharon otra vez para sonar sus maracas; se levantaron y el pañolito movió rápidamente su sonaja para indicarle a la mujer que debía integrarse, mientras el negrito movía del mismo modo su candil. El pañolito daba pasos hacia los lados, sin bailar. La Malinche lo siguió y flexionó las piernas agachándose ligeramente. Cuando el pañolito se inclinó para tocar su maraca, la Malinche hizo su movimiento reverencial. El pañolito empezó a sonar su instrumento al ritmo de la música unos instantes. Posteriormente los tres empezaron a danzar con giros hacia la derecha la izquierda del pañolito, alternando con movimientos laterales, aunque cambiando el movimiento: tres pasos marciales largos hacia la derecha, golpeando fuertemente con las plantas de los pies y luego un pequeño salto, cayendo con el pie izquierdo y posteriormente a la inversa. La tercera vez que giraron, dieron sólo media vuelta para quedar uno junto al otro, en línea, y así avanzaron todos de frente. Después de detenerse, se colocaron en la posición habitual y bailaron dando pasos laterales. Luego, los enmascarados se agacharon apoyando sus carabinas en el suelo, mientras la Malinche hacía su acostumbrada reverencia al pañolito. Dieron media vuelta y avanzaron, de regreso, nuevamente de frente, y haciendo un leve serpenteo. Los enmascarados llevaban sus carabinas al hombro y la mujer, como siempre, con los brazos pegados al cuerpo y sujetando con ambas manos su bolso. Al llegar al lugar de donde habían partido, la Malinche se separó dando primero medio giro y un giro completo después. Inmediatamente el pañolito y el negrito se agacharon a mover sus sonajas apoyándose en sus carabinas y se incorporaron. Mientras tanto, la Malinche daba pasos laterales en ambos sentidos y luego dos giros completos, primero hacia la derecha y después hacia la izquierda. Los enmascarados hicieron lo

mismo, empezando por dar los giros, seguidos por los pasos laterales. Después, dieron media vuelta y se desplazaron de frente unos cuantos metros; regresaron zigzagueando después de hacer su acostumbrado movimiento abajo con las sonajas. Al acercarse al lugar a donde habían dejado a la Malinche, ésta se incorporó nuevamente haciendo movimientos laterales como los que hacían los enmascarados. Cuando quedó frente al pañolito, realizó la reverencia de siempre, al tiempo que éste y el negrito descendieron para mover rápidamente sus candiles. Con estos movimientos terminó el son.

[5º son] En lo que empezaba el siguiente son, los enmascarados hacían ruido con sus sonajas desplazándose hacia derecha e izquierda, como si estuviesen impacientes. Cuando inició el son, el pañolito lanzó un grito. Algo se dijeron mientras iban y venían moviendo sus sonajas rápidamente. Empezaron a bailar con un giro y medio, sin la mujer, quien se mantenía al margen. Todo transcurrió como en los sones anteriores: avanzaron de frente, hicieron sonar sus sonajas agachados, regresaron y al llegar cerca de donde estaba la Malinche, se detuvieron, se agacharon otra vez y movieron con rapidez sus sonajas para invitar a bailar a la mujer; ella se integró y cuando llegaba para colocarse frente al pañolito, éste se movió a su derecha y ella lo siguió, flexionando luego las rodillas; posteriormente, el pañolito se movió a su izquierda y ella también, flexionando de nuevo sus extremidades inferiores; de inmediato, volvió a flexionar sus piernas moviendo el torso hacia derecha e izquierda. El negrito y el pañolito esperaron mientras tomaban nuevamente el ritmo de la música con sus sonajas; después, todos se movieron hacia los lados y dieron giros de ida y vuelta, en la misma forma en que lo venían haciendo anteriormente. Luego avanzaron de frente y regresaron haciendo previamente los mismos movimientos que habían hecho en otros sones. Cuando llegaron al lugar de donde partieron, la Malinche se separó sin reverencia alguna y bailó al margen, mientras los enmascarados recargaban sus carabinas en el suelo y hablaban. Volvieron a tomar el ritmo de la música con sus candiles y empezaron a bailar con un giro de ida y vuelta seguido por pasos laterales. Después avanzaron de frente serpenteando levemente y regresaron, no sin antes descender apoyándose en sus carabinas para hacer sonar una vez más sus candiles. Al llegar al lugar donde bailaba sola la Malinche, permitieron que ella se

integrara para hacer un par de movimientos y luego su reverencia más recurrente, en lo que los enmascarados descendían y movían rápidamente las sonajas a la altura de sus rodillas para dar por concluida la pieza que bailaban.

El sexto son transcurrió como los anteriores: antes de bailar, el pañolito y el negrito se movieron de un lado a otro, dialogaron, descendieron para empezar a mover sus sonajas al ritmo de la música e iniciaron con un giro de ida y vuelta, seguidos por movimientos laterales que fueron alternándose con nuevos giros; de ese modo, se alejaron del lugar donde habían empezado a bailar; luego, regresaron de frente para invitar a bailar a la Malinche; los tres danzantes hicieron un desplazamiento hacia el extremo contrario en el que se encontraba la Malinche con los mismos giros y movimientos laterales realizados en los sones anteriores; posteriormente, regresaron para que la Malinche empezara a bailar con giros y movimientos laterales a un lado de los enmascarados para después integrarse y bailar por unos instantes hasta que el pañolito dio la señal con su sonaja para que los músicos dejaran de tocar. A las 22: 17, aproximadamente, había terminado la primera etapa del remate de la Danza de Negritos de Candil.

En la segunda etapa, los danzantes adultos fueron sustituidos por tres niños (dos niños y una niña), capacitados por el Sr. Wenceslao Blanco de la Cruz, quien a pesar de rebasar los 70 años de edad aún participa activamente como danzante.

El niño que hacía el papel del pañolito y que aparentaba unos 12 años de edad, llevaba un sombrero blanco con una especie de guirnalda hecha con flores amarillas, lilas, rojas y azules alrededor de la copa; una máscara blanca con bigote, barba y cejas negras; camisa y mascada en color blanco, chaleco beige, pantalón negro y botas cafés; portaba, además, un machete a la cintura, un candil o sonaja en su mano derecha y una carabina en su mano izquierda. En ocasiones era notoria una actitud arrogante de parte del pañolito.



El pañolito portando su sonaja y su fusil en la versión infantil, esperando que empiece la música para iniciar la danza.

El negrito iba ataviado con un sombrero blanco que llevaba una tira de hojas verdes y flores en colores rojo, lila, amarillo y azul; una máscara negra con cejas, bigote y barba blancos; una mascada en color beige, camisa blanca, chaleco negro, pantalón azul y zapatos negros; llevaba también un machete atado a la cintura y sostenía una sonaja con su mano derecha y una carabina con la izquierda. El niño que hacía el papel de negrito parecía tener unos entre 8 y 10 años de edad.



El negrito, en la versión infantil, portando su candil y su carabina, listo para empezar la danza.

Al igual que sus compañeros de baile, la Malinche llevaba un sombrero blanco con una guirnalda hecha con hojas verdes y flores de los mismos colores circundando la copa; una gran cantidad de listones multicolores que pendían del ala del sombrero, cubriendo parcialmente la cara de la Malinche, quien portaba un vestido en manga corta color naranja estampado con flores blancas; sobre sus hombros caía una especie de chalina color café transparente estampada con flores; llevaba calcetas blancas y zapatos negros de correa; sus manos asían un bolso de tela azul celeste. La niña que interpretaba el papel de la Malinche aparentaba unos 9 o 10 años de edad.

Es de llamar la atención el hecho de que en la versión infantil de la *Danza de negritos de candil*, el papel de la Malinche o “Malincha”, como se dice localmente, es desempeñado por una niña, a diferencia de la versión interpretada por adultos, donde el rol de la Malincha tiene que ser ejercido por un hombre, obviamente, vestido de mujer. Es bien conocida la dificultad que se tiene en varias localidades de la región para encontrar algún hombre que acepte vestirse de mujer para interpretar el papel de la Malinche. Tal vez por eso haya participado una niña en la versión infantil de la danza.



La Malincha (versión infantil), sosteniendo su bolso con ambas manos, en espera de que comience la música.

A partir de esta segunda etapa me limitaré a describir sólo aquellos pasajes que no resulten repetitivos con respecto a la primera etapa del remate, puesto que se trata de la misma danza y, por tanto, de los mismos movimientos básicos en cada son.

Al empezar a tocar la música, el pañolito se acercó a un niño que estaba sentado en una silla presenciando el remate e inclinó su cuerpo como diciéndole algo. El negrito también se había acercado pero permanecía a la izquierda, un poco más atrás que el pañolito. Al ver que el pañolito se aproximaba demasiado, otro infante que estaba justo al lado derecho del primero se levantó de inmediato y se alejó de los enmascarados. Después el pañolito se incorporó y empezó a bailar con el negrito frotando ambos el suelo con uno y otro pie, ya que el son que bailaban era una especie de huapango. Los dos se agacharon colocando una rodilla en el suelo y fingieron cargar sus carabinas ayudándose con sus candiles. Se levantaron. El negrito echó su brazo izquierdo sobre los hombros del pañolito y éste lo abrazó por la espalda.

Avanzaron de frente, posaron para la cámara unos instantes y luego dieron la espalda y se pasearon por la parte media del espacio destinado para la danza. Al llegar casi al límite del suelo cubierto por la carpa, regresaron dando media vuelta a la derecha, y cuando ya estaban a cielo abierto, encontraron a una niña que veía la danza, a quien el pañolito fingió dispararle con su carabina. La niña sólo volteó un poco su cabeza para que el enmascarado no fuese a tocarla con el cañón de su arma y esbozó una sonrisa.



La Malincha esperando su entrada, mientras el pañolito y el negrito iniciaban el son en turno. Al fondo, los músicos y parte del público asistente.

El pañolito y el negrito se desplazaron hacia donde se encontraba la Malincha esperando su entrada, atravesando en diagonal la calle que servía de escenario. Frente a ella, el pañolito le quitó la carabina de las manos al negrito y fue colocarla – junto con la propia- a la derecha de la Malincha, justo enfrente de donde se

encontraban los músicos. El pañolito sacó su machete e hizo una especie de trazo recto y vertical en el suelo en cinco ocasiones, mientras el negrito batallaba para sacar su machete, que seguramente se había atorado. Algo dialogaban y, por fin, salió el machete del negrito, quien golpeó el suelo en una ocasión. De inmediato contestó el pañolito dando dos golpes con su machete en el suelo, luego el negrito dio uno más y el pañolito otro.

Mientras el negrito hizo un trazo circular con su machete en un movimiento de traslación, el pañolito se acercó a la Malincha dando medio giro sobre su mismo eje, la abrazó y al llevarla hacia la parte media del espacio para bailar se toparon con el negrito, quien en ese instante cerraba el círculo que dibujaba; el pañolito apartó al negrito con su brazo derecho y luego de unos pasos se detuvo, dio tres golpes suaves en el suelo con su machete frente a la Malincha y después trazó un pequeño círculo girando hacia la derecha sobre su propio eje encerrándose a sí mismo; avanzó tres pasos arrastrando el machete que sostenía con la mano izquierda y volvió a hacer un trazo, girando esta vez hacia la izquierda y quedando adentro del círculo; después, al completar dos vueltas alrededor de la Malincha –arrastrando siempre el machete en su trayecto- hizo nuevamente un círculo girando a su derecha sobre su propio eje; se desplazó media vuelta del mismo modo y ahí volvió a girar hacia la izquierda.



La Malincha en su posición habitual al bailar los tres personajes de la danza, ubicada frente al pañolito y dando la espalda al negrito.

Jalando su machete con la mano derecha, el negrito seguía al pañolito en su recorrido alrededor de la Malincha, pero dio un solo giro. Cuando el pañolito vio que el negrito insistía en seguirlo, empezó a desplazarse con mayor rapidez, pero se dio cuenta de

que el negrito también aumentó su velocidad y, súbitamente, el pañolito golpeó en una pierna al negrito, quien de inmediato emitió un grito de dolor. Algo le decía el negrito al pañolito, quien se acercó seguramente para escuchar mejor; el negrito le mostró al pañolito la zona de la pierna donde le había pegado y éste se inclinó para mirar, aunque de inmediato se enderezó y se retiró para ir a recoger su sonaja; se acercó de nuevo, se agachó para sonar su candil cerca de la pierna del negrito y lo lastimó un par de veces con el asa del instrumento. El negrito se estremeció y lanzó un leve grito de dolor en ambas ocasiones. Entretanto, la Malincha bailaba tallando el piso con ambos pies: primero realizaba un tallón corto y otro largo con un pie y luego hacía lo mismo con el otro pie.

Los enmascarados dialogaron sin que se alcanzara a escuchar lo que decían. El negrito brincó dos veces explicándole algo al pañolito, y éste asintió con la cabeza, al tiempo que dio media vuelta para ir a dejar su sonaja junto a las carabinas. Hecho lo anterior, sacó su machete y, mirando en dirección del negrito, empezó a golpear el arma contra su mano izquierda al ritmo del son que los músicos tocaban; dio un giro completo y continuó con su golpeteo del machete en la mano alejado tanto de la Malincha como del negrito, quienes ya bailaban juntos muy quitados de la pena.



En algunos sones, el pañolito y el negrito sostienen breves diálogos a lo largo de los cuales adoptan posturas como la de esta imagen.

El pañolito se colocó el machete a la cintura y se acercó al negrito, le echó el brazo izquierdo a los hombros y lo separó de la Malincha. Ya suficientemente lejos, el pañolito empujó al negrito y regresó a bailar con la mujer haciendo gala de altanería y arrogancia, pues tomó las puntas de su chaleco para moverlas a derecha e izquierda

levantando alternadamente sus hombros, como pavoneándose para impresionar a la Malincha. Luego taconeó alrededor de la mujer, dando una vuelta entera a la izquierda y otra de regreso, a la derecha. Al ver lo anterior, el negrito se puso en cuclillas y empezó a afilar su machete tallándolo contra su pierna; probó el filo en su barba y después, cuando comprobó con los dedos de la mano que su arma estaba lo suficientemente filosa, se aproximó a la pareja con el machete escondido tras la espalda y siguió al pañolito para descargar sobre él un machetazo que lo hizo brincar y alejarse inmediatamente de la Malincha, volteando insistentemente hacia donde estaba el negrito. Éste, aprovechando la situación a su favor, bailó nuevamente con la mujer.

Entretanto, el pañolito merodeaba por las orillas, acercándose y diciendo algo al público que presenciaba la danza. Poco tiempo después, fue a levantar las carabinas y los candiles, se acercó al negrito entregándole sus pertenencias y dio por terminado el son moviendo con rapidez su candil.

La tercera etapa del remate comenzó con danzantes que sustituyeron a la versión infantil de la Danza de Negritos de Candil. El grupo sustituto lucía más ágil, más dinámico que los anteriores, seguramente debido a la juventud y experiencia de sus integrantes. El pañolito vestía un sombrero de palma color beige con una guirnalda de flores azules y hojas verdes alrededor de la copa, camisa color café a rayas blancas, chaleco beige, mascada blanca al cuello, pantalón azul y zapatos cafés. Por su parte, el negrito vestía un sombrero negro con una corona o guirnalda de flores rosadas y hojas verdes, camisa beige, chaleco azul oscuro, mascada azul marino al cuello, pantalón negro y zapatos negros. La Malincha llevaba un atuendo idéntico al que portaba la “mujer” que participó en la primera etapa, con excepción de las botas negras que calzaba.



El pañolito, a la izquierda y el negrito, a la derecha, iniciando un son, mientras la Malincha espera una señal para entrar a bailar durante la tercera etapa del remate de los días 6 y 7 de diciembre de 2009.

En un son más vivaz que los que habían bailado anteriormente, el pañolito y el negrito se involucraron en una disputa por la Malincha. El pañolito recogió la carabina del negrito y la colocó, junto con la de él, en el suelo. Luego, abrazándolo, convenció al negrito de que se alejara de la mujer y así pudo bailar con ella. Cuando el negrito se dio cuenta de la trampa, empezó a afilar su machete y atacó a su contrincante, quien se alejó, luego tomó las carabinas, se acercó taconeando, entregó una de las armas al negrito, levantó su brazo derecho agitando su candil con un movimiento rápido de su muñeca; su contrincante hizo lo mismo y la música se detuvo.



El negrito y el pañolito invitando a bailar a la Malincha durante la noche del 6 y la madrugada de diciembre de 2009. A espaldas de la Malincha se alcanza a ver el violinista del trío que acompañó a los danzantes y parte del público.

Este son no era el mismo que habían bailado los niños en la etapa anterior, aunque la trama, así como varios de los movimientos que tenían que ver con la propia trama, fueron idénticos. En cambio, los pasos, como lo ameritaba la música, eran diferentes: el negrito y la Malincha golpeaban con el tacón y luego adelantaban el mismo pie girando ligeramente hacia la derecha para golpear el piso con la suela del zapato e inmediatamente después levantaban el pie derecho y apoyaban el izquierdo, dando como resultado un pequeño salto a la derecha para luego repetir los mismos pasos hacia el lado contrario; mientras tanto, el pañolito, un tanto encorvado y cabizbajo, se desplazaba dando un taconazo y un golpe con la planta del pie derecho y luego un leve salto azotando con fuerza el izquierdo y levantando el derecho para golpear el suelo vigorosamente y luego pegar, alternado, dos veces seguidas con ambos pies.

Entre la tercera y la cuarta etapa se elaboró un altar que llevaba un arco con flores de *cempoalxochitl*—según escuché decir- para realizar la boda del negrito con la Malincha. Sin embargo, debido a que se enfermó gravemente un familiar del organizador, la “boda” no pudo realizarse. El altar permaneció allí hasta el final del remate, bajo la carpa que colocó la cervecería, en un extremo de la calle donde bailaron los danzantes, pegado a la guarnición.



Altar para la realización de la boda entre el negrito y la Malincha.

Para iniciar la cuarta etapa, las personas que interpretaban al negrito y a la Malincha fueron sustituidas. El pañolito seguía siendo interpretado por la misma persona. Se habían agregado dos personajes más: uno con máscara terrorífica, el

cule,⁸² que vestía sólo una camiseta negra sin mangas (a pesar de lo frío de la noche), pantalón blanco y zapatos color café; otro llevaba una máscara de diablo, pantalón corto en color rojo, sin camisa y descalzo.

Apenas inició el son, el *cule* jaló a la Malincha tomándola de las manos e intentando bailar con ella. Al ver que la mujer se resistía, dio pasos laterales al ritmo de la música sin dejar de sujetarla. La mujer seguía resistiéndose y fue entonces que el personaje de máscara grotesca desistió de su intento. De inmediato, el enmascarado se acercó al diablo, quien rondaba a los danzantes, para atacarlo con un trapo de color blanco que terminaba en una bola. Logró golpearlo un par de veces, pero pronto lo enredó en su cola y lo hizo caer despojándolo del trapo. El diablo ya contaba con dos armas para defenderse. Por eso su agresor fue en busca del machete del pañolito para atacar de nuevo al diablo, sin conseguir, después de forcejear un poco e interrumpir su baile, que el español se lo prestara. Sin embargo, el *cule* se enfrentó al diablo y consiguió quitarle el trapo. El diablo blandía su cola con la mano derecha y empezó a moverse al ritmo del son, esperando que su contrincante lo atacara. Se desplazaba rítmicamente hacia atrás, mientras el otro personaje lo seguía, intentando golpearlo.

Por su cuenta, los danzantes se concentraron en su actividad, que desarrolló de manera independiente de los nuevos personajes que se integraron, salvo en los momentos que ya señalé. Cuando empezó la música, en medio de los gritos de varias personas del público, el pañolito hizo un amago, colocándose en una posición de combate, apuntando su carabina hacia el negrito, en tanto que éste se agachó y dio media vuelta hacia su derecha, como si quien pretendía atacarlo estuviese detrás de él. El pañolito caminó hacia su derecha, el negrito hacia su izquierda y ambos regresaron a su posición original. Posteriormente se agacharon apoyándose en sus carabinas para comenzar a mover sus sonajas al ritmo de la música y se incorporaron. Al parecer, la emisión del grito “¡juju!” fue el aviso para iniciar su danza con un giro completo seguido por un paso lateral, llevando después el pie que dejaron atrás casi al parejo del otro para dar un paso más. Después de un nuevo grito dieron

⁸² Recordemos que en la Danza de negritos de Tierra y Libertad aparecen los *coles*, voz de la lengua náhuatl empleada para designar a los personajes que representan abuelos o viejos. Seguramente la palabra *cule* es una variante de *cole*, puesto que también en Tamalín se habla dicha lengua.

un giro en sentido inverso, de regreso, y luego los mismos pasos laterales descritos, obviamente, hacia el lado contrario; dos pequeños pasos laterales golpeando una vez sucesivamente el tacón y la suela del mismo zapato contra el suelo, repitiendo con el pie contrario para rematar con un leve salto, dejando caer primero un pie y después el otro; como en la serie de movimientos previa, repitieron la ejecución hacia el lado opuesto. Nuevamente dieron un giro completo, avanzaron haciendo zigzagueos de media vuelta, colocándose uno junto al otro y después frente a frente, al tiempo que repetían los golpes sucesivos de tacón y suela, para finalmente hacer un remate como el anterior. Justo en ese momento vino la interrupción por parte del cule. Sin embargo, el negrito siguió bailando, como si nada hubiese pasado. Cuando, después de forcejear, el pañolito convenció a éste de que no podía entregarle su machete, los danzantes reanudaron su actividad coordinadamente: colocaron la culata de su carabina en el suelo y apoyándose en el arma se agacharon para mover sus sonajas al mismo ritmo, se incorporaron y regresaron con sus carabinas al hombro al otro extremo de la calle con los mismos pasos que habían hecho en el desplazamiento de ida. Al llegar, se pusieron casi en cuclillas para agitar sus sonajas a la altura de las rodillas y se incorporaron. En ese instante entró la Malincha a bailar, no sin antes hacer la multicitada reverencia conforme el pañolito se movió un par de veces, inclinándose ligeramente y diciéndole algo a la mujer: primero hacia el lado derecho, luego hacia el izquierdo y cuando los hombres volvieron a ponerse en cuclillas para agitar sus sonajas, la mujer hizo su reverencia flexionando las rodillas y moviendo el torso hacia los dos lados. Todos dieron pasos hacia derecha e izquierda y luego un giro de ida y vuelta, repitiendo esos mismos movimientos (con excepción de que en el segundo giro no hubo regreso) para después desplazarse de frente, uno junto a otro, haciendo leves zigzagueos.

Mientras tanto, el cule seguía tratando de golpear al diablo pero sin conseguirlo porque tambaleaba. Visiblemente ebrio, se atravesó entre el negrito y la Malincha sin que por eso se interrumpiese la danza. El diablo, por su cuenta, permanecía lejos del alcance de su adversario, gracias a la disminución de las posibilidades de desplazamiento de éste.

Los tres danzantes regresaron haciendo los mismos pasos y al llegar al otro extremo de la calle, la Malincha dio dos giros para separarse del pañolito y el negrito, como había hecho en los sones anteriores. Mientras ella daba pasos laterales y giros, ellos dialogaban recargados en las culatas de sus carabinas. Posteriormente el pañolito y el negrito repitieron los mismos movimientos que hicieron desde que inició el son, desplazándose nuevamente hacia el otro extremo de la calle para regresar e incorporar a la Malincha, quien los esperaba moviéndose con los pasos ya descritos. Al integrarse otra vez la Malincha y después de repetidos movimientos laterales tanto el negrito como el pañolito se pusieron en cuclillas para agitar con rapidez sus sonajas y dar por concluido el son. Mientras tanto, el diablo seguía siendo perseguido por el cule.

Antes de que iniciara el siguiente son, el negrito y el pañolito dialogaban frente a frente recargados en su respectivo fusil. En cuanto la música empezó a sonar, levantaron sus fusiles y empezaron a dar pasos a derecha e izquierda, sin bailar. El diálogo continuaba pero se interrumpió cuando, súbitamente, el pañolito le dio un golpe al negrito en su pierna derecha. Éste lanzó un grito de dolor, al tiempo que giró el torso apuntando su fusil en dirección contraria al pañolito. Dialogaron algo más y luego descendieron para hacer sonar sus candiles en cuclillas, se incorporaron y comenzaron a bailar. Al grito “¡uju!” iniciaron con un doble giro e hicieron los mismos pasos y desplazamientos que en el son anterior. La Malincha, como siempre, se integró después. De cuando en cuando, el cule se atravesaba en el camino de los danzantes.

En el siguiente son no se vieron variaciones en los pasos y desplazamientos, aunque la música fue diferente. Cerca de los danzantes se encontraban dos hombres ebrios que imitaban sus movimientos. El cule continuó persiguiendo al diablo para golpearlo con su trapo, pero el diablo, más sobrio que su contrincante, esquivaba muy bien los golpes y cuando era posible lo enredaba con su cola enviándolo al suelo.

El ejecutante de la huapanguera anunció “el último son de la cuarta etapa”, donde el pañolito volvió a amagar con su fusil al negrito cuando apenas habían sonado las primeras notas del violín. La reacción del negrito fue, nuevamente, girar el torso y apuntar hacia el lado contrario al pañolito.

En este son la variante consistió en que no empezaron con un giro, sino con los pasos laterales que se han mencionado antes. Además, introdujeron un paso distinto: después de golpear alternadamente tres veces con los talones y las plantas con uno y otro pie avanzando de lado, daban tres pasos golpeando primero con el pie que había quedado atrás en el paso anterior y después con el que había quedado adelante, a modo de un leve salto. Luego un giro para a dar dos pasos con la misma especie de salto ligero; de inmediato, otro giro a la inversa y cayendo de nuevo en el mismo paso. Después repitieron todos los movimientos pero con un solo giro, puesto que se estaban desplazando hacia a el extremo opuesto de la calle, donde se encontraba el altar que habían instalado para casar al negrito con la Malinche. Pero algo extraño sucedió, ya que siempre que un son iba a iniciar, la Malincha permanecía al pie de los enmascarados, ellos comenzaban la danza y ella se integraba más tarde. Pero esta vez, cuando ya estaba a punto de empezar el son, ella se retiró de su lugar. Así que cuando el negrito y el pañolito se desplazaron de un extremo a otro de la calle y regresaron, la Malincha ya no estaba. Sus compañeros la habían perdido de vista y agitaron fuertemente sus sonajas hasta que apareció y se integró a bailar con ellos. Durante el lapso que duró el son, el cule permaneció deambulando cerca de los danzantes, a veces moviéndose al ritmo de la música, en tanto que el diablo se mantuvo lejos.

La primera luz del día empezaba a teñir de azul el firmamento. Había iniciado ya la quinta y última etapa del remate. Los músicos ya tañían las cuerdas de sus instrumentos, los danzantes se movían al compás del primer son. La persona que representaba al pañolito había sido sustituida. La Malinche cambió su vestido amarillo por uno color rojo, estampado con pequeñas flores.

El cule ya no se veía por ahí. Ahora el diablo, quien con una mano asía su cola y con la otra un bote de cerveza, era atacado por varios niños, algunos con máscaras de plástico, otros sin máscara pero todos representando cules que protegen al negrito. Todos blandían su arma, que consistía en tira de tela que terminaba en una bola de trapo, para descargarlas con fuerza contra el diablo. Mientras varios distraían al demonio por el frente, otro aprovechaba para golpearlo por la retaguardia y se daba a la fuga de inmediato.

Llegó el segundo son. El mayor de los enmascarados (cules), con rostro de cadáver en descomposición, se acercó a la Malincha para invitarla a bailar pero ella no accedió. El enmascarado regresó a donde el diablo merodeaba y le asestó un golpe a éste. Después, otros dos enmascarados lo atacaron por la espalda atizándole cuatro azotes para huir de inmediato. Entretanto, los danzantes invitaban a bailar a la Malincha, quien se integró con sus compañeros. Al descender para colocarse en cuclillas, el negrito se desvaneció y quedó a gatas; el pañolito se acercó para ayudarlo a incorporarse, tomándolo por el brazo izquierdo; uno de los golpeadores del diablo se sumó para que el negrito apoyara el brazo derecho en sus hombros y la Malincha se acercó también a ayudarlo cuando lo vio tambalear, una vez que el pañolito se había retirado. Cuando los personajes que apoyaron al negrito ya se habían separado para reiniciar la danza, el diablo llegó, enredó con su cola una de las piernas del negrito, jaló y lo hizo caer sentado. Rápidamente la Malincha se acercó para ayudarlo a pararse, el cule mayor llegó para ver qué pasaba y después le dio un golpe al diablo en la cabeza; quiso darle un segundo golpe, pero el diablo logró esquivarlo, maneó al enmascarado y lo tiró al suelo. Éste se levantó y se retiró. El diablo empezó a rondar por donde bailaba el negrito, lo cual hizo regresar al enmascarado para evitar que tirara nuevamente al negrito, pero el diablo maneó nuevamente al enmascarado y lo tumbó. Acto seguido, enredó una pierna del negrito con su cola y lo jaló hasta llevarlo fuera del espacio que cubría la carpa. El negro cayó. Los niños tiraban golpes al diablo y corrían. Mientras demonio estaba distraído con el enmascarado mayor, el negrito se levantó y caminó cojeando hasta donde estaba la Malincha, quien lo apoyó para que se integrara nuevamente a la danza, que se reanudó unos instantes después. Cuando los danzantes se movían de una a otra orilla de la calle, el diablo se acercó al negrito, pero sus protectores impidieron que se aproximara más, agrediéndolo con sus bolas de trapo.

El tercer son empezó cuando había ya una claridad matinal. Aunque todavía era otoño, se sentía el frío de una mañana de invierno. Entre el público había niños, jóvenes y adultos, todos pendientes de lo que podría suceder en la representación realizada por los danzantes. Las notas del violín se escucharon en primer término. Luego, se escucharon al mismo tiempo los acordes de la jarana y la huapanguera.

Los danzantes empezaron a agitar rápidamente sus sonajas y después al ritmo de la música. En el descenso que acostumbran hacer en cada son para ponerse en cuclillas, el negrito no pudo sostenerse, puso la rodilla izquierda en el suelo y se fue de bruces, pero pudo evitar golpearse porque metió la mano con la que sostenía el candil. El cule mayor, el de rostro de cadáver en descomposición, se acercó discretamente y de inmediato dio media vuelta mirando hacia donde deambulaba el diablo. El pañolito trató de ayudar a levantarse al negrito, la Malincha se aproximó y finalmente fue ella quien lo apoyó. El negrito abrazó a la Malincha y acercó su cara a la de ella, como diciéndole algo. El pañolito apremió al negrito a bailar. La danza inició. Con algunas dificultades el negrito empezó a moverse siguiendo los pasos que iba marcando el pañolito. Sin embargo, luego de unos instantes empezó a tambalear. Tras darle indicaciones a un compañero, un cule se atravesó, se metió entre los danzantes, y asestó un fuerte golpe al diablo, quien intentó contraatacar. El enmascarado retrocedió y en su viaje de reversa se le cayó máscara. Al descender para agitar su sonaja cuando estaban en un extremo de la calle, el negrito puso nuevamente una rodilla en el suelo, signo de su debilidad, que se hizo más evidente cuando en su desplazamiento hacia el otro extremo de la vía pública empezó a tambalearse. Una vez que llegaron cerca de la Malincha se apoyó en su fusil. Algo decía el pañolito porque el negrito ya no se movía. El primero invitó a la Malincha a bailar con ambos. Cuando volvieron a ponerse en cuclillas, el negrito no pudo sostenerse y puso de nueva cuenta una rodilla en el suelo. Al mismo tiempo, la Malincha hacía su reverencia ante el español. Muy cerca deambulaba el cule mayor, cuidando que el diablo no se acercara. El pañolito se acomodó a jalar de un brazo al negrito para que siguiera bailando, en tanto que la Malincha bailaba dando pasos laterales y giros a un lado de los dos danzantes hombres. El negrito se incorporó y junto con el español agitó su sonaja. Empezaron a bailar, hicieron los desplazamientos de costumbre pero el negrito se detenía y tambaleaba. Unos instantes después de que se integró la Malincha terminó el son.

Apenas iniciaba el cuarto son del remate cuando el diablo se ubicó muy cerca del negrito. Al ver esto, uno de los niños enmascarados, corriendo a gran velocidad, asestó tremendo golpe a la cara al diablo, quien persiguió al muchacho sin alcanzarlo.

El diablo regresó y en ese momento el negrito empezó a tambalearse, dando unos pasos hacia atrás hasta derrumbarse. Cayó al suelo boca arriba soltando su fusil. Se acercaron a levantarlo la Malincha, los cules que lo defendían y el mismo diablo, que lo jalaba de un brazo. Aquellos golpeaban al demonio tratando de evitar que lo tocara. No obstante, ni los golpes de sus defensores pudieron impedir que el diablo levantara en peso al negrito y se lo llevara. Todavía en el camino el demonio recibió un golpe que no le hizo ningún daño porque continuó su viaje hasta depositar en el suelo al difunto.

Inmediatamente después empezaron a escucharse las notas de otro son. Todos regresaron a la carpa. El pañolito conservaba su máscara y el negrito ya se había quitado de la suya, así como su sombrero. Se formaron uno tras otro, empezaron a bailar en semicírculo y a despojarse de parte de su indumentaria y de todos los objetos de utilería: chalecos, mascadas, sombreros, máscaras, fusiles, machetes y sonajas fueron colocados en el suelo haciendo una pila, mientras circulaban a su alrededor. Uno a uno los participantes fueron tomando aguardiente de una botella para rociarla con la boca sobre los objetos que yacían sobre el pavimento de la calle. Sólo los niños vertieron el líquido de la botella directamente a los objetos. Por más esfuerzos que hizo, el hombre que representó a la Malincha no pudo zafarse el vestido. Dos de los danzantes tomaron los candiles del cúmulo de cosas y los agitaron fuerte y rápidamente para que los músicos dieran por finalizado el último son.

Cuando vi la escena donde el diablo se lleva al negrito, mi primera impresión fue que se lo llevó porque tal vez al negrito se le vinculaba con el mal. Ese final del adversario del pañolito es aclarado por uno de los músicos –quien también ha hecho el papel del negrito- de esta manera: “Pues es como todo, como luego dicen cuando [alguien] se muere: ‘se lo lleva el diablo’ [...], sí, dicen: ‘ya se murió, ya se lo llevó el diablo’”. Como esperaba otra respuesta insistí, pero la declaración fue la misma y con igual sencillez: “Ajá. Le digo, pues yo pienso que ya se muere, pues ya se lo lleva”. En un registro etnográfico publicado por primera vez en 1960 sobre el Carnaval de la Huasteca, su autor describe el culto al diablo en esa festividad de la localidad de Pisaflores, en el municipio de Ixhuatlán de Madero. A manera de comparación, he aquí un fragmento:

Las ofrendas se repiten diariamente durante la festividad y durante cuatro años consecutivos, pues creen que las almas de los muertos en desgracia acompañan al diablo durante el lapso señalado. Sin duda es una escenificación del refrán popular “se lo llevó el diablo”. El nombre que recibe en tepehua es *Tlacateculotl*, o sea, Hombre-Tecolote (Williams, 2007: 226).

Regresando a la danza de negritos, ya he mencionado que mencionado que los diálogos entre el pañolito y el negrito, así como los versos, difícilmente se escuchan por la música, el ruido de las sonajas y la obstrucción de las máscaras que portan ambos personajes. He aquí uno de los diálogos donde el negrito y el pañolito discuten por la Malinche, donde hay veladas amenazas de muerte:

-Negro, cerca te anda tu muerte

-Pero ¿por qué pañolito? Si somos compañeros de bailar.

-No, cerca te anda tu muerte. Mucho cuidado. Yo me voy a quedar con la pobrecita viejita. Yo me voy a quedar con ella.

-No, pañolito, estás equivocado.

-¿No? Vas a ver si no. Cuídate, mucho cuidado porque atrás de ti anda la muerte. Ya se te viene acercando. Yo me voy a quedar con la pobrecita viejita.

-No, pañolito, no me vayas a hacer eso. Yo quiero seguir todavía con la pobrecita viejita, divirtiéndome en toda mi vida.

“La viejita nada más estaba escuchando y ella no puede meterse porque pues son ellos los que se están agarrando, están discutiendo, están palabreando. Ya, a fin de cuentas, el negro se enoja:

-Bueno, si es así, lo vamos a hacer”⁸³

Los orígenes de los actores principales, el motivo de su disputa y en qué deriva lo resume así don Faustino Cruz:

Pues el que dirige la danza, ese se llama el pañol. Nosotros así le decimos porque simplemente, ¿verdad?, ese tipo, el pañol es estilo [...] tal vez que viene de acá por España el tipo, la forma de la máscara esa... sí, lo pintado todo-todo, nosotros así le nombramos. Esa danza tiene ya de nacimiento así su nombre. Y la Malinche, pues

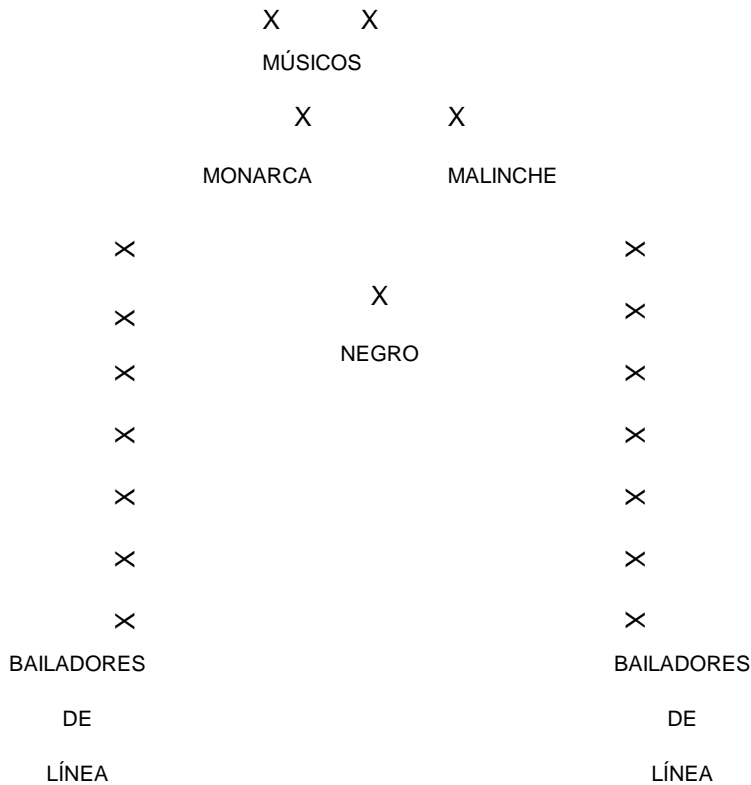
⁸³ Entrevista con Faustino Cruz Barragán, Tamalín, Ver., 28 diciembre de 2010.

esa viene de Cuauhtémoc. Hicieron un círculo y metieron un Malinche y entonces nosotros aquí lo acostumbramos no con plumas, simplemente con listones y con sombrero y con vestido. Y entonces el negro viene siendo... es africano. Ajá. Tipo mestizo africano que trae diferente [...] entonces digamos que con el pañol y el negro no se llevan. ¿Por qué? Porque prontamente, ¿verdad?, el Malinche va sobre el negro. Entonces el pañol no lo quiere porque es otro tipo de clase de persona pues. Entonces el africano con el Malinche sí se llevan porque casi son el tipo del... del mismo... vienen. Ellos sí se quieren. Y entonces a razón de eso, ¿verdad?, por el huapango que nosotros bailamos, lo que más se da que la Malinche se va con el negro que con el pañol. Lo deja completamente solo ¿verdad?, y al final del remate es donde la Malinche le llora al negro cuando cae, cuando cae [y está] por cerrar, por finalizar la danza, cae tres veces. Primero se levanta, relativamente, ¿verdad?, después se le hace un remedio y vuelve a pararse y vuelve a empezar a bailar. Y ya por punto de las tres veces ahí sí es donde ya cae y va la Malinche y se hinca al lado de él y llora, ¿verdad?, y ni modo, quisiera recuperarlo, pero ya llegó el momento de terminar, finalizar, ¿verdad?; se queda el negro y viene el que está vestido del diablo y él se lo levanta y se lo lleva. Calculando que son las siete y media, ya, se acabó. Ahí terminamos esta danza.

III. 5. Esquemas de las danzas

En este lugar, en calidad de resumen, intentaré mostrar la ubicación de los danzantes y los músicos en las tres danzas.

Esquema A: *Danza de la Malinche*



En la Danza de la Malinche, la coreografía hace evidente ante los ojos del espectador de una manera inmediata quiénes, entre todos los personajes, son los protagonistas. La ubicación de cada personaje en el espacio le permite detectar al observador quiénes juegan los papeles protagónicos en la historia que la propia danza cuenta. Como puede verse, los primeros en la formación son el monarca y la Malinche. Ésta se acomoda siempre a la izquierda del primero. Frente a ellos, al centro, en línea con el espacio que hay entre el monarca y la Malinche, se coloca el negro. Flanquean al negro los bailarines de línea. Todo el conjunto de danzantes es como un cuerpo, cuya cabeza en forma de triángulo la crean, dada su ubicación, los protagonistas. Los brazos de ese cuerpo son las dos filas que forman los bailarines de línea

–dispuestos frente a frente- a ambos costados del negro. Al mismo tiempo, el espacio que hay entre las dos líneas de danzantes es como una especie de arena o escenario donde se desarrollan las acciones más importantes de la trama del relato folklórico. La disposición de los danzantes (que por supuesto están armados, con excepción de la Malinche) parece representar un enfrentamiento. Atrás del monarca y la Malinche toman su lugar los músicos, quienes no participan en la coreografía.

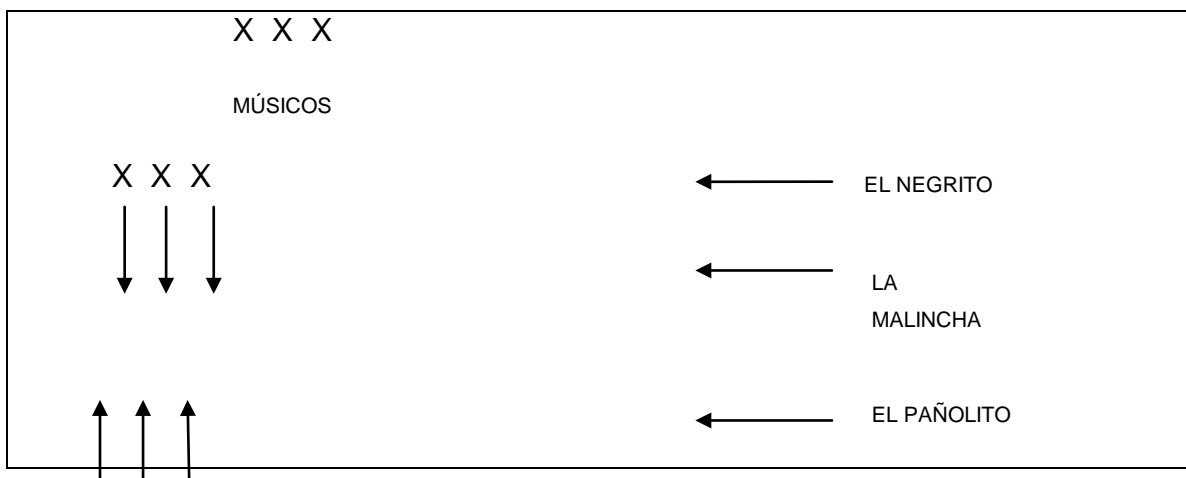
Esquema B: *Danza de negritos del torito*



La posición del pañolito y el negrito es de enfrentamiento, ya que se ubican cara a cara. La Malincha se queda al margen y se integra posteriormente, colocándose entre los dos hombres, frente al pañolito y dando la espalda al negrito. Los torreadores y el torito se mueven básicamente en el espacio que está frente a los músicos y a veces incursionan en el área que corre a un lado de los otros danzantes. A juzgar por el nombre de la danza, uno podría imaginarse que los dos personajes principales son el negrito y el torito. Sin embargo, viendo la distribución de los actores en la escena y una vez observados sus movimientos –ya descritos en el capítulo III- puede uno percatarse de que las acciones más importantes narradas por la danza tienen lugar

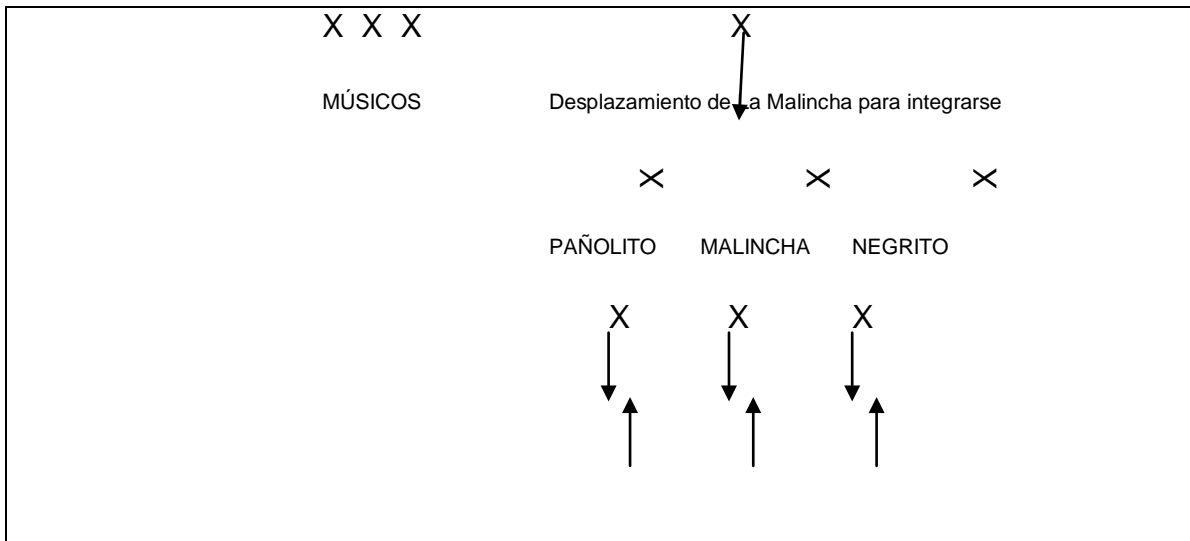
en el espacio donde se desplazan el pañolito, la Malincha y el negrito. Ellos son, pues, los protagonistas. El torito y los toreadores aparecen de manera un tanto marginal en la danza porque no intervienen directamente en la trama. Aparecen también, aunque sólo en representación que se hace en el remate, la viejita, tres viejitos, dos zopilotes y dos perros. A diferencia de la *Danza de la Malinche*, los músicos se colocan a un costado del espacio donde se desarrollan las acciones.

Esquema C: *Danza de negritos de candil*



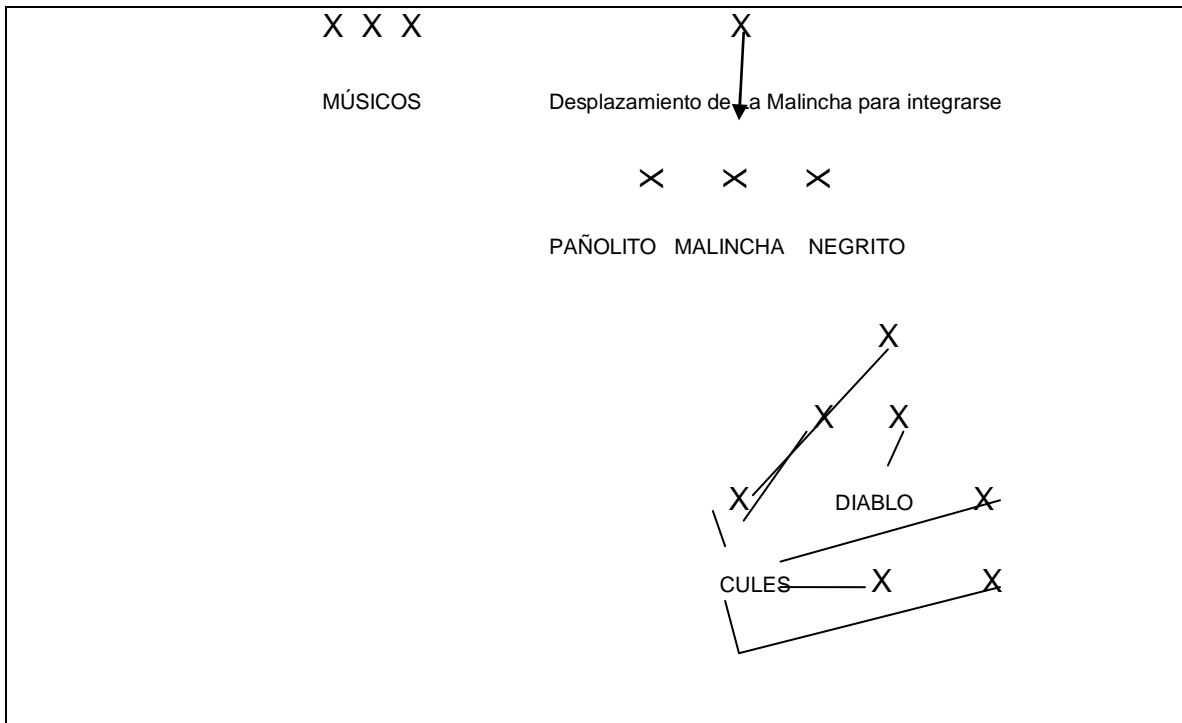
Este primer esquema corresponde a la posición inicial, en la que los tres danzantes se colocan uno junto al otro y avanzan de frente y en línea hacia el área contigua a donde se ubican los músicos. Después dan media vuelta y se dirigen hacia el extremo contrario a donde se encuentran los músicos para regresar al pie de éstos, quienes permanecen siempre al margen, como en el caso de la *Danza de negritos del torito*.

Esquema C1: *Danza de negritos de candil*



La posición cara a cara entre el pañolito y el negrito se puede notar en todos los sones – inclusive en los primeros, aunque no se incluyan en el esquema anterior. En todos los sones, con excepción del primero, la Malinche se queda al margen, sin bailar, y se integra posteriormente, quedando frente al pañolito y dando la espalda al negrito. En algunos sones la Malinche también se queda al margen pero bailando. En este esquema también se dibuja el desplazamiento que hacen los tres danzantes después de que dan media vuelta y se colocan en línea uno junto a otro. Acomodados de ese modo avanzan, se detienen (hacen “paradas”) y después de algunos movimientos regresan al lugar del que partieron.

Esquema C2: *Danza de negritos de candil*



Durante los sones que se tocan posteriormente, las posiciones de los danzantes principales son las mismas, así como sus desplazamientos. Sin embargo, se agregan el diablo, quien pretende llevarse al negrito, y otros personajes que tratan de impedirlo. Todos estos personajes deambulan alrededor de los protagonistas y muchas veces se desplazan por todo el espacio vacío, según los avatares de la lucha en la que se involucran.

Capítulo IV

Perspectivas raciales en los relatos históricos de México y la Huasteca Veracruzana

En el capítulo anterior, he expuesto cómo se organizan las personas que participan en las danzas de la Malinche y de negritos, así como algunos detalles de las tramas, describiendo también los personajes, los protagonistas y los roles que éstos juegan en las mismas. En el presente capítulo me propongo mostrar cómo los personajes principales e inclusive otros personajes como el toro y el diablo, aparecen en los relatos históricos jugando papeles idénticos a los que juegan en los relatos folklóricos, manifestaciones de las que forman parte éstas danzas. También considero importante ocuparme de cómo en ciertos relatos históricos y relaciones de la época colonial los dominados –y sobre todo los “indios”- aparecen con una imagen de “bárbaros”, imagen que obedece, evidentemente, a la mirada etnocéntrica de los conquistadores.

IV.1. Perspectiva racial en tiempos del descubrimiento y la Conquista

El descubrimiento de América es un acontecimiento único en la historia de la humanidad: dos grandes grupos de pobladores viven en la ignorancia mutua, y de la noche a la mañana, por así decirlo, conocen su existencia. En la historia anterior no se da nada comparable en una u otra parte del universo: en ella los descubrimientos son progresivos y graduales; tampoco en su historia posterior: a partir de ese momento el mundo se hizo cerrado y finito (aunque sus dimensiones crecieron al doble). Este encuentro trastornó la existencia de los americanos, pero también, aunque de manera menos visible si no menos profunda, la de Europa, la de la parte del “viejo mundo” cuyos habitantes emprendieron el viaje decisivo. También nuestra historia moderna se inicia ese día.

Georges Boudot y Tzvetan Todorov
Relatos aztecas de la conquista

IV.1.1. Los “indios” del Nuevo Mundo

Cuando Cristóbal Colón –financiado por los Reyes Católicos- atravesó el océano Atlántico con sus tres navíos y llegó a tierras de lo que después se llamaría América, no tardó en trabar contacto con sus habitantes, a quienes creyó naturales de las Indias. De ahí que empezara a llamarlos “indios”. Inmediatamente, a nombre de los

monarcas de España, tomó posesión de la isla de Guanahani (San Salvador), primer territorio que él y sus colaboradores pisaron en el Nuevo Mundo:

El Almirante llamó a los dos capitanes y a los demás que saltaron en tierra, y a Rodrigo de Escobedo, escribano de toda la armada, y a Rodrigo Sánchez de Segovia, y dijo que le dieran por fe y testimonio como él por ante todos tomaba, como de hecho tomó, posesión de la dicha Isla por el Rey y por la Reina sus señores, haciendo las protestaciones que se requerían, como más largo se contiene en los testimonios que allí se hicieron por escrito (Colón, 1985: 90).⁸⁴

Pero haber hecho esta suerte de declaratoria de toma de posesión, no sólo significaba haber tomado la isla que Colón llamó San Salvador, sino todos los territorios por explorarse, porque *“Con todo, mi voluntad era de no pasar por ninguna isla de que no tomase posesión, puesto que, tomada de una, se puede decir de todas”* (Colón, 1985: 95). Y una vez que tomaron posesión de las primeras tierras del Nuevo Mundo, los europeos se sintieron con la libertad de convertir a los “indios” a la religión católica. Según la versión del padre Las Casas, Colón escribió sobre el tema en su diario el 12 de octubre de 1492:

Yo [...] porque nos tuviesen mucha amistad, porque conocí que era gente que mejor se libraría y convertiría a Nuestra Santa Fe con Amor que no por fuerza, les di a algunos de ellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidrio que se ponían al pescuezo, y otras cosas muchas de poco valor, con que hubieron mucho placer y quedaron tanto nuestros que era maravilla (Colón, 1985: 90).

El Almirante vio como gente pobre a los habitantes de aquella isla, pero también como personas amigables dispuestas a relacionarse con los europeos mediante el intercambio de objetos; los vio como gente físicamente bella, que acostumbraba teñirse la cara y el cuerpo. He aquí su descripción:

⁸⁴ El lector se habrá percatado de que el texto que antecede a esta nota fue escrito en tercera persona. Esto se debe a que, según constató Luis Arranz, editor del *Diario de a bordo* (1985), el texto original del Almirante Colón se ha extraviado, situación que lo llevó a apoyarse en el trabajo realizado por Bartolomé de las Casas para realizar la edición ahora consultada del diario colombino. De tal manera que cuando el texto está escrito en tercera persona, es Fray Bartolomé de las Casas quien relata lo acontecido al Almirante en su histórico viaje. Cuando el texto está en primera persona y en letra cursiva, se trata de la narración de Colón.

En fin, todo tomaban y daban de aquello que tenían de buena voluntad, mas me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vide mas que una harto moza, y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vide de edad de más de 30 años, muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras, los cabellos gruesos casi como sedas de colas de caballos y cortos. Los cabellos traen por encima de las cejas, salvo unos pocos detrás que traen largos por encima de las cejas, que jamás cortan. De ellos se pintan de prieto y ellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos, y de ellos se pintan de blanco, y de ellos de colorado, y de ellos de lo que hallan; y se pintan las caras, y de ellos todo el cuerpo, y de ellos solos los ojos, y de ellos sólo la nariz (Colón, 1985: 91).

IV.1.2. La visión de los indios nahuas acerca de los blancos y negros

En las mitologías de algunos pueblos antillanos y mesoamericanos se creía que habrían de llegar a sus tierras hombres blancos y barbados, fenotípicamente distintos a los habitantes de lo que los europeos llamaron las Indias y después América. En este párrafo me limitaré a mencionar tres hipótesis procedentes de las fuentes indígenas del mundo nahua, acerca del origen de los españoles, el tema relacionado con la perspectiva racial. A enterrarse de la llegada de los españoles, el *tlatoani* de Tenochtitlan, Moctezuma pidió a diferentes sacerdotes y pintores para que le trajeran pinturas y relatos en los cuales se mencionaba el aspecto de los seres que aparecían en las antiguas profecías. Todas las fuentes concuerdan que el motivo de la desesperación del *tlatoani* y de las actitudes indígenas frente a los españoles, fue la creencia de que éstos últimos estaban asociados con seres sobrenaturales.

Vista por los naturales llegada de gente tan extraña, y una cosa no vista ni oída, ¿quién podrá pensar ni imaginarlas alteraciones y temores y gran espanto que en el mundo hubo? Porque, como los indios de Cempualla vienen navíos tan grandes y gentes tan contraria a su natural y nación, no pensaron ni entendieron sino que eran los dioses que habían bajado del cielo, y así con tan extraña novedad voló la nueva por toda la tierra (Muñoz Camargo, 1998: 178-179).

Muñoz Camargo nota el aspecto extraño de estos dioses u hombres: “Ya sabéis, grandes y generosos y señores, si bien os acordáis, cómo tenemos de nuestra antigüedad, cómo han de venir gentes de la parte de donde sale el sol, y que han de emparentar con nosotros y que hemos de ser todos unos, y que han de ser blancos y barbudos, que han de traer librillos en las cabezas por gobernaturas” (Muñoz Camargo, 1998: 186). Entre ellos, destacaba el rubio Alvarado: “Por lo consiguiente, llamaron a don Pedro Alvarado el sol, porque decían que era hijo del sol por ser rubio y colorado, de muy lindo rostro” (Muñoz Camargo, 1998: 192).

A los indígenas puede adscribirse por lo menos tres hipótesis acerca del origen de los españoles, todas implicadas por las características de los conquistadores, el momento y las circunstancias de su llegada, incluyendo el aspecto somático. Al principio los tlaxcaltecas veían en los españoles *tlaloque*- dioses del agua, venían pues del mar y del oriente, usaban armas de fuego (truenos, relámpagos), siendo éstos atributos del dios tlaloc. (Muñoz Camargo, 1998: 105-106). En el siglo XVI se creía que su morada *-tlalocan-* estuvo situada en el oriente (Sahagún 1979: 35).

Según la segunda hipótesis que circulaba, sobre todo en Tlaxcalla, los españoles eran los monstruos quienes con su llegada amonestaban el fin del quinto mundo -sol. Muñoz Camargo sigue contándonos que la gente rica que temía el final del mundo buscaban cavernas para esconder en ellas a sus familia y esperar hasta que se acabase la ira de los Dioses: “las gentes se turbaron, no por temor de perder sus tierras, reinos y señoríos, sino por entender que el mundo era acabado, y que todas las generaciones de él habían de perecer y que era llegada al fin, pues los dioses habían bajado del cielo”(Muñoz Camargo: 1984: 106). Los españoles en esta hipótesis quedaron identificados como *tzizimime* o los demonios quienes bajaban del cielo para devorar a la gente. Un grupo especial dentro los *tzizimime* eran las *cihuateteo*, los númenes femeninos habitadas en el cielo del oeste. (Cervantes de Salazar 1914: 59). La piel blanca y cabello amarillo en esta versión, ya no se relacionaban con las deidades solares sino más bien con los dioses de la muerte. Sahagún trae al cuento las descripciones de los españoles que provenían de los nahuas. Se dice que los españoles tenían caras blancas “como la cal” (Sahagún, 1979: 766). Los purépechas de Michoacán creían por ejemplo, que los españoles se

viste de la piel humana mientras que los misioneros son los cadáveres que en las noches, se desnudan, se convierten en los esqueletos y viajan al inframundo para tener relaciones con sus mujeres (*Relación de Michoacán*, 1956: 265-266) En un relato que cuenta Alva Ixtlilxochitl, uno de los augurios signos nefastos de la caída de Tollan, fue encontrar por los toltecos, a un niño blanco, hermoso con pelo amarillo. Al llevarlo a su morada, resultó que el niño había sido un demonio: sembró plagas, pestes, y muerte de los toltecos. Desde aquel tiempo, todos los niños blancos de pelo amarillo eran sacrificados al pasar 5 años (Alva Ixtlilxochitl 1975-1977 I: 279). Cortés en cambio relata que en los jardines de Moctezuma estaba cautivos hombres niños y mujeres blancos y pelo amarillo junto con otros seres inválidos o deformados los que eran destinados al sacrificio al Sol, la Luna y las deidades acuáticas para revertir las catástrofes y los eclipses (López Austin, 1984 (I): 413).

La tercera hipótesis fue elaborada con base en los relatos procedentes del ámbito de la cultura tolteca, en la cual se identificaban a los españoles con el mismo Quetzalcoatl o bien con sus mensajeros. Al principio, los españoles representaban a *Quetzalcóatl*, sacerdote supremo de Tollan (Tula), la serpiente emplumada, dios del viento o del aire, también dios creador y “portador del cielo” (Seler, 1983). Una anotación al *Códice florentino en Relatos aztecas de la conquista*, Georges Budot (1990: 63) señala que Quetzalcóatl era divinidad del planeta Venus y de la agricultura, inventor de las artes y del calendario; agrega que el “rey divino de Tula, debía regresar por el oriente para recuperar su reino en un año ‘Uno-Caña’, y que 1519, año del desembarco de Cortés, debía justamente coincidir con esa fecha”. Edurard Seler en parcial coincidencia con Clavijero, dice de Quetzalcóatl que

cuando se había derrumbado su reino, cuando a él mismo los ardides de los magos lo habían hundido en la culpa y el pecado, abandonó con su pueblo la ciudad de Tollan y caminó *tonatiuh iixco*, “hacia delante del rostro del Sol”, lo que quiere decir, hacia el Este. Luego, llegado al Tlillan Tlapallan, “la tierra de la pintura negra y la pintura roja” (es decir, al país de la escritura), al Tlatlayan, “lugar de la quema” –paraje que se supone idéntico a la región de Coatzacoalcos, colindante con Tabasco-, subió a la pira y se quemó o, según otras tradiciones, desapareció en el mar del Este. Pero se decía que antes de su muerte o su desaparición vaticinó que volvería y asumiría de nuevo el gobierno de su reino. Ahora bien, cuando Cortés surgió del mar del Este con sus

compañeros de rostro del color de cal, de pelo amarillo *ixtetenextique*, *tzoncostique*, y con el rayo y el trueno en las manos, los mexicanos estaban convencidos de que su dios Quetzalcóatl había regresado, y Motecuhzoma le mandó como obsequio “el traje que le correspondía” (Seler, 1983: 537).

El libro XII del *Códice florentino*, contenido en la obra de Budot y Todorov (1990: 63), se hace referencia a la confusión que propició en los mesoamericanos la llegada de los españoles por el oriente: “Y cuando estuvieron muy cerca de los españoles, enseguida frente a ellos comieron-tierra⁸⁵ en el extremo del navío, pensaron que era él, nuestro señor Quetzalcóatl, quien había llegado”.

Los españoles preguntaron a los mexicas quiénes eran, de dónde venían y cómo se llamaba su soberano; a lo que los mexicas contestaron que venían de México y que su soberano era Motecuhzoma. Los mexicas entregaron los presentes que enviaba Motecuhzoma a los recién llegados:

Enseguida, he aquí que les dan todas las cosas que llevan, mantos preciosos como los que se enumeran aquí: el que está bordado como único sol, el que lleva un nudo de turquesas, el que tiene tazas bordadas, el que está adornado con plumas de águila, el que lleva una máscara de serpiente, el que lleva la joya del viento, el que está pintado con sangre de guajolote, o aún el que lleva un huso de agua, o el que tiene un espejo humeante; les dan todo eso (*Códice Florentino*, libro XII, Budot y Todorov, 1990: 63-64).

Al parecer, desde sus primeros contactos con los antillanos, Cristóbal Colón se encontró con una de las variantes de este mito, que acaso haya tenido que ver con el triunfo relativamente sencillo de los españoles y la caída de la sociedad dominante en Mesoamérica. Con todo y las dudas que suscita la fácil comunicación entre europeos y antillanos, la narración de Colón hace mención de ese mito:

Los unos traían agua, otros, otras cosas de comer; otros, cuando veían que yo no curaba de ir a tierra, se echaban a la mar nadando y venían, y entendíamos que nos preguntaban si éramos venido (s) del Cielo. Y vino un viejo en el batel dentro, y otros a voces grandes llamaban todos, hombres y mujeres: “venid a ver los hombres que

⁸⁵ Transcribo aquí la nota que al respecto redactó Budot (1990: 63): “*Ontlalcuaque*: ‘Comieron-la-tierra’, ceremonia frecuente entre los antiguos mexicanos para indicar su respeto, implorar protección o comprometerse a decir la verdad. Se tocaba la tierra con el dedo y enseguida se llevaba éste a los labios o a la lengua”.

vinieron del cielo, traedles de comer y beber.” Vinieron muchos y muchas mujeres, cada uno con algo, dando gracias a Dios echándose al suelo, y levantaban las manos al Cielo, y después a voces llamaban que fuésemos a tierra (Colón, 1985: 93).

Uno de los textos míticos que trata sobre Quetzalcóatl y los toltecas nos puede dar la respuesta a la pregunta de por qué los habitantes de las Antillas inquirieron a Colón sobre si los europeos venían del cielo:

Se dice que en el año 1-Caña
él mismo se prendió fuego y se quemó,
se llama quemadero el lugar
donde Quetzalcóatl ardió.
Se dice que cuando ardió,
en seguida se elevaron sus cenizas,
vinieron a verlas todas las aves preciosas
que vuelan y van al cielo,
la guacamaya, el pájaro azul,
la de color amarillo dorado y otras aves de fino plumaje.
Cuando la hoguera dejó de arder,
Se alzó el corazón de Quetzalcóatl
y llegó hasta el cielo, en él entró.

Dicen los viejos
que entonces se convirtió en la estrella de la mañana.

(Códice Mrtinense del Real Palacio, fols. 132 v.-134. Anales de Cuauhtitlán, fol. 7, citados por León Portilla, 1983: 478).

La orientación geográfica en la que se esperaba que la divinidad regresara –misma en la que había desaparecido- y la coincidencia en la fecha en que debía regresar, tuvieron que ver, necesariamente, en esta gran confusión. Pero la razón fundamental por la cual Quetzalcóatl fue confundido con los españoles fue el gran parecido físico entre ellos. Francisco Javier Clavijero describe así a Quetzalcóatl:

Quetzalcoatl (sierpe armada de plumas). Este era entre los mexicanos y demás naciones de Anáhuac el dios del aire. Decían de él que había sido sumo sacerdote de Tollan; que era blanco, alto y corpulento, de frente ancha, ojos grandes, de cabello negro y largo, y de barba cerrada [...] (Clavijero, 1983: 530).

Pese a estas colosales confusiones –tanto que los europeos creyeran que se habían encontrado con los “indios” como que los nativos pensarán que la llegada de los españoles era el regreso de Qutzalcóatl o alguna otra divinidad de tez blanca-, el tema

racial, durante esas épocas, no parecía ser tan relevante. Sin embargo, la expansión y la colonización europeas empezaban a gestar ya una ideología en la que el tema racial se volvería verdaderamente importante.

La procedencia del oriente a través del mar y las características físicas de los españoles, su piel blanca, confirmaban parcialmente estas suposiciones. El cielo oriental era llamado *Tlapcopa* (el lugar de donde viene el Sol) o *tlauhcampa* (el lugar de la luz) y era identificado con *Tonatiuh ichan* (la casa del Sol) y *tlapallan*, (el lugar de lo rojo) la parte masculina del cielo asociada con luz y claridad como opuesta a *Tlillan*- (el lugar de la oscuridad) la parte occidental del cielo, relacionada con el aspecto femenino y la oscuridad (Piña Chan, 1977: 59). Las dos partes pertenecían a *Omeyocan*, el lugar de la dualidad, la morada de Ometeotl, el dios de la dualidad. De esta manera *tlillan tlapallan* (el lugar de la claridad y de la oscuridad) era el símbolo de la sabiduría y conocimiento (Leon-Portilla 1961?) Filosofía nahuatl). De esta manera se asociaban Oriente- claridad- luz- Tlapallan- Quetzalcoatl- Sol- Tonatiuh. Como relata Tezozomoc, Quetzalcoatl-Topiltzin, fue desterrado de *Tollan* o *Cholollan*, y se fue al *tlapallan* o “se fue al cielo” Alvarado Tezozomoc 1944: 170 lo que se interpreta que se fue al cielo pero se dirigió a su parte masculina y clara. Este relato se repite en la gran parte de las crónicas. Durán, se relata que los españoles fueron concebidos como los mensajeros de Huemac o Topiltzin, el antiguo sacerdote, una de las encarnaciones del mencionado Quetzalcoatl, quien hacia el siglo XII tenía que abandonar *Tollan* haciendo varias profecías, una de las cuales rezaba sobre su futuro retorno del oriente por sus tesoros escondidos en montañas y otros lugares (Durán). Como cuenta Alva Ixtlilxochitl: los españoles eran “el dios Quetzalcoatl y sus hijos que de tantos siglos esperaban, siendo así era fuerza que se habían de señorear de toda la tierra, ya ellos desposeerlos de ella (Alva Ixtlilxochitl, c. LXXX).

Las tres hipótesis quedaban sólo parcialmente falseadas por lo espías de Moctezuma quienes descubrieron que los españoles eran hombres “porque comían, y bebían y dormían y apetecían cosas de hombres” además de que “derribaban oráculos” y “maltrataban a nuestros dioses” (Muñoz Camargo, 1998: 179). Pero Moctezuma no tenía ninguna certeza al respecto hasta el final de la conquista. Cambiaba de opinión al escuchar que andaban en venados, entendían su lengua, no

traía mujeres (lo que los asociaba con la masculinidad de Tlapallan), etc. (Muñoz Camargo, 1998: 181).

¿Cuál fue la visión que tenían los indígenas acerca de los negros durante la conquista? Regresemos en este lugar a la primera hipótesis acerca del origen de los españoles la que circulaba en Tlaxcala: los conquistadores como *tlaloque*- los dioses del agua. Como se ha mencionado, en el grupo de los 200 nativos de las Antillas había unos cuantos negros. Aunque su número era muy reducido, fueron éstos quienes llamaron la atención de los indígenas por sus características somáticas de las cuales destacaba la piel negra. A asociación simbólica entre los blancos y los negros fue asombrosamente coherente. Si los blancos eran los dioses *tlaloque* y los negros les servían a los blancos, no podía ser ellos otra cosa que sus sacerdotes, siendo ésta última suposición reforzada por la observación que tanto unos como los otros llegaron sin mujeres. Muñoz Camargo nos cuenta que con los blancos había algunos negros quienes tienen color negro porque habían de pintarse como los sacerdotes o eran ellos los dioses del agua, llamados *tlalloque*. (Múnoz Camargo 1984: 105-106) El color negro de los africanos desencadenaba una doble asociación: en primer lugar, la expresión de que tienen que pintarse como nosotros se refiere a la costumbre de algunos sacerdotes indígenas llamados *papahuaque* quienes pintaban todo su cuerpo de negro- así que parecían negros africanos. (Acosta 1954: 171) La segunda asociación consistía en la creencia según la cual los dioses que vivían en tlalocan tenían el aspecto de los *papahuaque*.

IV.1.3. La Malinche: símbolo de mestizaje y traición

Uno de los primeros episodios del encuentro entre españoles y mesoamericanos fue la estancia de Hernán Cortés y sus huestes en un pueblo de Tabasco, donde recibió de los “caciques” en marzo de 1519, entre otros presentes, un grupo de mujeres esclavas:

Y trajeron mantas de las que ellos hacían, que son muy bastas, porque ya habrán oído decir los que tienen noticia de aquella provincia que no las hay en aquella tierra sino de poca valía. Y no fue nada todo este presente en comparación de veinte mujeres, y

entre ellas una muy excelente mujer que se dijo doña Marina, que así se llamó después de vuelta cristiana [...] (Días del Castillo, 1983: 58).

Es bien sabido que doña Marina o Malintzin, mejor conocida como la *Malinche*, fue un personaje central en la etapa de la Conquista de México, pues se le atribuye el papel de intérprete y mediadora en la relación entre los conquistadores y los indígenas. También se le considera una suerte de símbolo del mestizaje por haber procreado un hijo con Hernán Cortés. Sin embargo, hoy en día, la percepción que muchos mexicanos tienen acerca de esta mujer es francamente negativa, a tal grado que la palabra “malinchismo” no significa otra cosa que traición o favoritismo hacia los extranjeros y menosprecio hacia los mexicanos o hacia aquello que se considera mexicano. Lo cierto es que, en su tiempo, la Malinche era digna de respeto tanto para los españoles como para los indígenas que se aliaron a los españoles contra el dominio mexica:

A pesar de su condición inicial de esclava, los españoles y los indígenas hablaban de ella usando formas honoríficas. Ello se debió no sólo a que era hija de caciques, sino al papel crucial que tuvo en la conquista como traductora e intermediaria entre españoles e indígenas. Para dirigirse a ella, los primeros utilizaban el tratamiento de *doña* y los segundos emplearon el honorífico reverencial *-tzin*. Por eso, era doña Marina para los españoles y Malintzin para los indígenas. La Malinche fue figura clave y única para la expansión de España en América, dada su astucia, sus habilidades lingüísticas y su lealtad al conquistador. Es, además, personaje simbólico fundamental del mestizaje hispano-indígena por haber sido madre de Martín Cortés, hijo del conquistador (Parodi, 2010: 311).

Es de destacarse que la Malinche fue una de las primeras personas que recibió en Mesoamérica el sacramento del bautismo:

Y luego se bautizaron y se puso por nombre doña Marina [a] aquella india y señora que allí nos dieron, y verdaderamente era gran cacica e hija de grandes caciques y señora de vasallos, y bien se le parecía su persona [...] Y las otras mujeres no me acuerdo bien de todos sus nombres [...] mas éstas fueron las primeras cristianas que hubo en la Nueva España (Días del Castillo, 1983: 59).

Después de obsequiarle una de estas mujeres (la Malinche) a Alonso Hernández Puerto Carrero, Cortés hace su amante a doña Marina, con quien engendra un vástago. Ha sido justamente esta unión la que se tomó como símbolo del mestizaje en México:

[...] y Cortés las repartió a cada capitán la suya, y a esta doña Marina, como era de buen parecer y entremetida y desenvuelta, dio a Alonso Hernández Puerto Carrero, que ya he dicho que era muy buen caballero, primo del conde de Medellín, y después que fue a Castilla Puerto Carrero estuvo la doña Marina con Cortés, y hubo en ella un hijo que se dijo don Martín Cortés (Días del Castillo, 1983: 59-60).

Tiempo después, Malintzin habría de unirse en matrimonio con Juan Jaramillo en el pueblo de Orizaba (Díaz del Castillo, 1983: 62). Sin embargo, Cortés no dejó de hacerse acompañar por ella, ya que al hablar varias lenguas servía perfectamente como intérprete. Esto es reconocido por Bernal Díaz del Castillo (1983: 61-62):

[...] y como doña Marina en todas las guerras de la Nueva España y Tlaxcala y México fue tan excelente mujer y buena lengua, como en adelante diré, a esta causa la traía siempre Cortés consigo [...].

[...] He querido declarar esto porque sin ir doña Marina no podíamos entender la lengua de la Nueva España y México.

Según este mismo cronista, tanta era la convicción de doña Marina en servir a los españoles y respecto de su nueva religión, que cuando se reunió con su madre y su hermano, les dijo

que Dios la había hecho mucha merced en quitarla de adorar ídolos ahora y ser cristiana, y tener un hijo de su amo y señor Cortés, y ser casada con un caballero como era su marido Juan Jaramillo; que aunque la hicieran cacica de todas cuantas provincias había en la Nueva España, no lo sería, que en más tenía servir a su marido y a Cortés que cuanto en el mundo hay [...] (Díaz del Castillo, 1983: 62).

La Malinche se entregó, pues, en cuerpo y alma, a la empresa conquistadora. Sin embargo, no hay que perder de vista cuatro asuntos de importancia: 1) la Malinche no

debía fidelidad a los mexicas, toda vez que el grupo al que pertenecía era dominado por aquellos; 2) los relatos indígenas en los que aparece la Malinche le dan un tratamiento distinto, positivo o negativo, según se trate de los aliados de Cortés o de los que pertenecían al llamado “Imperio” de Tenochtitlan; 3) por lo tanto, para unos no traicionó a nadie, así como para otros fue una traidora; 4) el relato de Bernal Díaz del Castillo, entre otros, forma parte del discurso de la Conquista y, por ende, muestra el punto de vista de los conquistadores. Ivonne Montaudon se refiere a este último punto en detalle:

Es en el discurso de la Conquista donde se encuentran los primeros datos sobre Malintzin que han servido, por años, como inspiración para crear tramas adicionales alrededor de su persona. La *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España* es parte medular de este discurso. En ella, Bernal Díaz del Castillo construye, a partir del uso que hace de diversas fuentes, un singular personaje indio que actúa, habla y piensa en concordancia con el pensamiento, el habla y las formas de actuar hispanas en la Conquista española de América (Montaudon, 2007: 39).

Del gran choque que significó la Conquista en todos los órdenes de la vida en el mundo prehispánico, resultó ese fenómeno de “desgane vital” del que habla Alejandra Moreno Toscano (1981). Por ello, me parece conveniente hacer un recordatorio del ambiente que dejó la irrupción europea. En el siguiente testimonio de 1524, que es uno de los cantares seleccionados por Miguel León Portilla en *Visión de los vencidos* y que se refiere a los últimos días del sitio de Tlatelolco, se plasma la mirada nativa de su mundo destruido:

En los caminos yacen los dardos rotos,
los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas,
enrojecidos tienen sus muros.

Gusanos pululan por calles y plazas,
y en las paredes están salpicados los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas,
y cuando las bebimos,
es como si bebiéramos el agua de salitre.

Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe,
y era nuestra herencia una red de agujeros [...].

(*Visión de los vencidos*, 1982: XVI)

Ejemplo de lo que se vieron obligados a hacer los indígenas ante el dominio español, son los fragmentos de un documento procedente del Ajusco presentado en 1710 pero que trata de hechos que sucedieron a partir de 1531:

[...] Sólo porque, sabido es lo que hicieron y aún lo están haciendo los blancos, gente de Castilla.

Sabido es de cómo castigan, porque les piden sus riquezas y también porque no dan todo el metal amarillo y los relumbrosos vidrios.

Sabido es de cómo les quitan sus mujeres hermosas y también sus mujeres niñas doncellas.

Nunca se contentan: sólo con el escremento [sic] divino (oro) y relumbrosos vidrios.

Se burlan de las mujeres de los que mandan.

Su corazón se apacigua hasta que los queman, como quemaron al gran superior señor de Michoacán, el muy grande Cazonzi [...].

Nosotros ya vimos lo que son los hechos de los atemorizadores castellanos [...].

¡Cuánta sangre se derramó! ¡Sangre de nuestros padres! y ¿Por qué?

¿Por qué sobre ellos así se hizo?

Sépanlo: porque sólo ellos quieren mandar. Porque son hambrientos del metal ajeno y ajena riqueza.

Y porque quieren debajo de sus carcañales tenerlos.

Y porque quieren hacer burla de nuestras mujeres y también de nuestras doncellas.

Y porque quieren hacerse dueños de nuestras tierras y de toda cuanta es nuestra riqueza.

Nuestros abuelos, que vieron primero la luz, allá atrás dijeron: que vendrán otros de lejanas tierras a entristecernos [...].

Y acuerdo formar un templo de adoración donde hemos de colocar al nuevo dios que nos traen los castellanos.

Ellos quieren que lo adoremos. ¿Qué hemos de hacer hijos míos?

Conviene que nos bauticemos, conviene que nos entreguemos a los hombres de Castilla, a ver si así no nos matan.

Conviene que aquí nada más nos quedemos; que ya en nada nos metamos para que así no nos maten.

Que los sigamos a ver si así les causamos compasión. Que en todo nos entreguemos a ellos [...].

Yo calculo que por esta poquita tierra quizá no nos maten.

¿Qué importa que fue más grande lo que conocíamos?

Pero esto *no es por mi voluntad, solamente porque no quiero que mis hijos sean muertos*, que sea nomás esta poquita tierra y sobre ella muramos nosotros y también nuestros hijos detrás de nosotros [...].

Lo que sí mucho te rogamos es, que cuando llegue ese día y ese momento, *cuando venga a repartir las tierras el señor marqués, tú saldrás y tú te pararás junto a las señales y tocarás para que no pasen a quitarnos más tierra* (“El nuevo dios que nos traen los castellanos (1539)”, en Báez-Jorge, 1996: 123-126. Las cursivas son mías).

A raíz de la conquista, los cambios para la vida de estas sociedades –llamadas “indias”- fueron verdaderamente dramáticos:

Y es que además de esos desequilibrios se registró en América durante el siglo XVI un fenómeno de “desgane vital” que no parece haber tenido paralelo en la historia. La conquista rompió un mundo, un sistema coherente de creencias, costumbres, actividades, e intentó establecer otro distinto. Dentro de ese nuevo sistema, los indígenas quedaron en una posición de desamparo total, sin compensaciones sociales que justificaran su papel en el conjunto de la sociedad (Moreno, 1981: 352).

Esta traumática ruptura del mundo prehispánico, generó entre la población indígena una serie de incidentes tales como: alcoholismo, abortos sistemáticos, abstinencia conyugal, infanticidio, suicidios individuales y colectivos, entre otros.

IV.1.5. La justificación de la conquista

En 1746 aún se justificaba la conquista como en los primeros tiempos de esa etapa de la historia de México. En el discurso expuesto por Villaseñor y Sánchez en su *Theatro americano*, la justificación de la conquista es de carácter meramente religioso, ya que “la Mano de Dios quiso destinar estos Dominios para los Catholicos Reyes de España”. Por ello, los “gentiles”, los que profesaban otra religión, los “idólatras” e “ignorantes”, los “bárbaros”, se vieron iluminados con la “luz” del catolicismo:

Después que sacudidas las lóbregas sombras de la ignorancia idólatra, rayó la Aurora Evangélica con la claridad de la Doctrina: después, decía, que pasados tantos siglos de

la Gentilidad, en que infelizmente gobernaron los Dominios de este Nuevo Mundo, tantas Naciones Bárbaras como manifiestan las Historias de la Indiana República (Villaseñor y Sánchez, 1952: 1-2).

Villaseñor y Sánchez nos dice que el “Imperio” mexicana, contaba con grandes “Sabios”, cuya exactitud era digna de elogio, pero criticable su ciega obediencia. Los sabios tenían

todo puesto para la disciplina, y enseñanza particular, en que eran tan exactos, que no perdían distribución alguna, ni tiempo en obedecer con prontitud los mandatos de sus Superiores, y órdenes de su Soberano, los que eran tan observados, que no se encuentra en las Historias obediencia más ciega (Villaseñor y Sánchez, 1952: 5).

Ocurrió después un castigo para los mexicas, no tanto por avasallar a otros pueblos, sino por su “bárbara Idolatría”, que tenía sus expresiones fundamentales en la adoración de un gran número de “falsos” dioses –por conducto de los ídolos-, en el sacrificio humano y en la antropofagia:

pero todo este régimen pasó de un extremo a otro en castigo de la bárbara Idolatría, con que en otros tiempos frequentaban tanto número de Ídolos de mentidos Dioses; que apenas han podido recordar los Escritores antiguos, y modernos, en cuyos sacrificios extinguían tan crecido número de gentes, que el guarismo de los exploradores de su ceguedad se cansó, reduciendo después a vianda de sus festines las carnes de los sacrificados (Villaseñor y Sánchez, 1952: 5-6).

En la reflexión de este autor acerca de la conquista, aparece un personaje que según el catolicismo es la encarnación del mal: el demonio, al cual se le conoce también bajo otras denominaciones. Según este autor, en la conquista de América fue Dios quien le arrebató al diablo el imperio, identificando así al demonio, y por lo tanto al mal, con la barbarie:

Después de todo esto (iba diciendo) quiso misericordioso Dios quitarle al Demonio ese Imperio con que sugería a la infeliz ceguera de los Bárbaros, destinando para este fin el derrotado Vaso del Almirante Christobal Colón, para que guiado al Poniente de las otras partes del Mundo descubriese, aunque tímidamente, y en sombras hasta

entonces, las tierras, que avían de ser nuevo Oriente en que rayase la luz del Evangelio (Villaseñor y Sánchez, 1952: 6).

Según palabras de Villaseñor y Sánchez, los conquistadores habían venido a “rescatar” ese imperio de las garras del demonio. Por eso, Dios le había dado a Colón la misión de que descubriese el Nuevo Mundo. Pero las ideas católicas que profesaban los españoles chocaban con las concepciones religiosas de los pueblos mesoamericanos. Mientras las deidades autóctonas podían ser portadora del Bien y del Mal al mismo tiempo,⁸⁶ en la religión católica el Bien y el Mal eran (y siguen siendo) nociones absolutas, contrapuestas e irreconciliables. En la visión de los naturales de Mesoamérica esas cualidades opuestas podían complementarse y residir en una sola entidad;⁸⁷ en tanto que, según la visión cristiana, la bondad y la maldad sólo podían rechazarse. Los españoles asociaron inmediatamente la idea del demonio con las deidades de los pueblos mesoamericanos:

Al convertirse en demonios, por obra y gracia de la teología de la colonización, los dioses indígenas enfrentaron persecuciones brutales, acciones devastadoras que victimaron también a sus devotos. Al Diablo se le culpó de propiciar hechizos y sortilegios; supuestamente vinculados a los sacerdotes autóctonos, sería responsabilizado de instigar rebeliones (Báez-Jorge, 2003: 273).

De entonces en adelante, el demonio y la maldad habrían de asociarse no sólo con las deidades indígenas, sino con casi todo aquello que no fuese lo propio de los colonizadores. Se había creado una asociación, un vínculo entre la maldad y la otredad.

⁸⁶ “Puede decirse –apunta Félix Báez-Jorge- que en tanto los antiguos pueblos mesoamericanos no podían negar ni evitar las contradicciones presentes en la naturaleza, las incorporaron a su cosmovisión. Las fuerzas opuestas se concibieron, entonces, en una continua e interminable alternancia” (Báez-Jorge, 2003:226).

⁸⁷ En esta visión del mundo, la diosa maya de la medicina, Ix-Chel también provocaba enfermedades; las corrientes de agua que enviaba Chalchitlicue fertilizaba la tierra pero propiciaba tempestades e inundaciones; Tezcatlipoca representaba omnipotencia, piedad y misericordia, pero también enemistad, castigo y exterminio (Báez-Jorge, 2003: 227).

IV.1.6. La esclavitud indígena

Recién lograda la conquista militar de Tenochtitlan por los españoles (1521-1524), Hernán Cortés estableció una institución denominada *encomienda*, que consistió en distribuir la mayor parte de la población del área central de México entre los conquistadores, incluido él mismo. La encomienda tuvo propósitos políticos, religiosos y económicos:

Cada uno de los gobernantes indígenas con sus súbditos fue colocado bajo la “protección” de un encomendero, quien supuestamente debía ocuparse de que sus encomendados llegaran a ser cristianos y vasallos del rey de España, a cambio de los cual tenía derecho a recibir de ellos tributo y servicios. En ocasiones un Estado indígena grande fue dividido en una o más encomiendas, aunque también ocurrió lo contrario, que a un encomendero le correspondieran varios Estados (Gerhard, 1986: 8).

Posteriormente, hubo varias redistribuciones y las normas que regían la encomienda fueron cambiando, ya que originalmente los encomenderos exigían a los indios lo máximo en tributo y en trabajo. Las Nuevas Leyes de 1542 y la ulterior reglamentación, que en general se aplicó pasado el año de 1550, le quitó al encomendero el derecho a beneficiarse del trabajo de los indios, a vivir en la encomienda y limitó la sucesión a una vida. El monto del tributo se hizo uniforme y debía recogerse una sola vez por año a cada indígena. Había encomiendas particulares y encomiendas pertenecientes a la Corona que eran administradas por el corregidor. Se suponía que sólo se daban indios en encomienda a españoles, pero en la práctica fueron concedidas encomiendas a otros europeos, así como a indios, mestizos, negros y mulatos. Debido a que los españoles habían conservado localmente a los gobernantes indígenas, hubo pugnas por el poder entre éstos y los encomenderos españoles en las que también intervino el clero (Gerhard, 1986: 9, 10, 14).

Cuando llegaron los conquistadores españoles a la región de la Huasteca, los huastecos o teenek compartían el territorio con totonacos, tepehuas, nahuas y otomíes. Al quedar bajo el dominio hispano, en medio de la abundancia, la población

indígena fue reducida a la esclavitud. Hernán Cortés fue de los primeros dirigentes españoles en pisar tierras huastecas. En su ausencia, Nuño de Guzmán fue nombrado gobernador de la provincia y río de Pánuco, manteniéndose en el cargo entre 1526 y 1533, tiempo durante el cual “herró a 10,000 indios y los envió como esclavos a las Antillas, entre otras atrocidades”, a cambio de ejemplares de ganado mayor y menor, así como de implementos de trabajo. Llegó a cambiar de 10 a 15 esclavos indígenas por un caballo (Vázquez, 2002: 14; Reyes, 2003; Moreno, 1981: 344). Antonio Escobar Ohmstede (1998: 13, 14) afirma que la estimación de los indígenas enviados a las islas del Caribe es de cerca de quince mil, cambiados por “cuatro pesos de minas” o por ganado. Por ello, los poblados indígenas ribereños del Pánuco quedaron prácticamente deshabitados en aquella época.

IV.1.7. Los “conquistadores” africanos

Aunque hay investigadores que aseguran una presencia prehispánica de africanos en América, lo que está plenamente comprobado es que pisaron suelo americano a raíz de la llegada de los conquistadores procedentes de la península Ibérica. Refiriéndose específicamente al caso de los africanos en México, Gonzalo Aguirre Beltrán señala:

Los primeros negros llegan al país acompañando a los españoles en la empresa de la conquista; pero asisten a ella en condición de esclavos, como criados o familiares de los conquistadores. Un negro esclavo de Hernán Cortés trae consigo semillas de trigo y reclama la honra de haber sido el primero en sembrarlas en Tierra Firme; otro negro esclavo de Pánfilo de Narváez, introduce a México las viruelas y con ello contribuye al menoscabo de los indios, que carecen de defensas contra el inesperado mal. Otros capitanes ilustres se hacen acompañar de negros esclavos en aventuras de rescate y rapiña” (Aguirre Beltrán, 1994: 51).

Aunque desde 1518 en su viaje de exploración Grijalva vio la costa de lo que después fue la jurisdicción de Guauchinango, los primeros contactos entre nativos y españoles en la región de la Huasteca tuvieron lugar en Tuxpan-Tuzapan entre los años de 1519 y 1520. En éste último año, una expedición liderada por Andrés de Tapia conquista el área mencionada (Gerhard, 1986: 119). Posteriormente, en 1522, Hernán Cortés

organizó una expedición a la región e igual que Francisco Garay y Nuño de Guzmán, llevaba consigo esclavos “negros” a su servicio (Herrera, 1989: 15).

La Huasteca se empezó a gobernar desde Pánuco a partir de 1523. Tamiahua pertenecía entonces a esa jurisdicción. Entre 1548 y 1570 Tamiahua fue encomendada a Juan de Villagómez; después, en 1587, junto con el pueblo vecino de Tamaos, se encomendó a don Luis de Velasco (Gerhard, 1986: 123; Reyes, 2003: 90). Los primeros españoles se avecindaron en Tamiahua hacia 1537 y hubo presencia de “negros” desde mediados del siglo XVI, pues en 1592 los mulatos ya se mencionan en documentos escritos.

Los africanos que llegaron con los españoles intervinieron en las batallas junto a sus amos y contribuyeron, de ese modo, a la conquista de la población nativa. Sin embargo, su papel principal no fue de carácter militar, sino de acompañamiento y servicio a los combatientes, quienes buscaban honra y abolengo con ese séquito, ya que la “posesión de negros esclavos” era un símbolo de status entre los españoles nobles. Si bien los españoles enrolados en la empresa de la conquista no eran de tal estirpe, se les reconocía su hidalguía, lo que les brindaba posibilidades de “asenso social dentro de la aristocracia señorial”. (Aguirre Beltrán, 1994: 51). Era a tal grado importante contar con ciertos elementos simbólicos de status, que prácticamente todos los españoles llegados a tierras conquistadas requerían de ellos:

La rápida consecución del nuevo rango y la necesidad de refrendarlo mediante el despliegue de símbolos de clase no se limita a los pobladores que pasan a las Indias a su propia costa. Los funcionarios que integran la burocracia colonial, igual los eclesiásticos que los seculares, se sienten obligados también a hacer alarde de su magnificencia, de la altura y calidad de su cargo, al través de la cuantía y opulencia del séquito a su servicio. Los virreyes, arzobispos y obispos, oficiales reales, alcaldes mayores y corregidores, al salir de la madre patria con rumbo a las posesiones de América, solicitan y obtienen un número mayor o menor de licencias para introducir negros (Aguirre Beltrán, 1994: 58-59).

En una primera etapa, los africanos –probablemente ladinos o castellanizados- fueron empleados por los españoles como capataces y administradores de sus encomiendas y empresas agrícolas o mineras. Su trabajo consistía en recaudar los tributos que las

comunidades indígenas tenían que entregar a sus encomenderos o bien –como lo expresa Aguirre Beltrán- en “vigilar, látigo en mano, las labores a que están obligados los indios siervos o los de repartimiento, en las estancias y haciendas de los españoles”, trato por el que se ganaron la enemistad de indígenas y clérigos. No obstante, la situación se invirtió al abolirse la esclavitud indígena, a raíz de la expedición de las Leyes Nuevas de 1542, que protegían a los nativos. Con ello, los esclavos africanos pasaron de “instrumentos de opresión” a “objetos de explotación” (Aguirre Beltrán, 1994: 52, 53).

La conquista dejó a su paso graves secuelas, como la migración forzosa de muchos indígenas, su explotación excesiva, su esclavitud, su congregación en pueblos, la desintegración de su organización política y social y las enfermedades desconocidas, que redujeron drásticamente la población nativa. Como consecuencia, la mano de obra indígena fue sustituida entonces por esclavos importados de África. La propuesta de este reemplazo se le atribuye a un grupo de frailes que hacían labores de evangelización en las Antillas, entre los que se encontraba Fray Bartolomé de las Casas, de quien también se dice que fue propietario de esclavos indios (Moreno, 1981: 345; Aguirre Beltrán, 1992: 53). Pero el hecho de que los indígenas fueran sustituidos como mano de obra esclava, no significó que la mano de obra indígena hubiese dejado de ser importante. El trabajo indígena continuó siendo valioso para la empresa colonialista por su baratura y disciplina, comparado con el trabajo esclavo y la mano de obra libre de africanos, mulatos y mestizos, población que acusaba un rápido aumento (Israel, 1980: 35).

IV.2. Perspectiva racial en la etapa de la Colonia

IV.2.1. Notas demográficas

Peter Gerhard (1986: 24, 25, 26) calcula que en 1519, a la llegada de los españoles, el territorio que después se llamó Nueva España contaba con 22 millones de habitantes “y que de ahí en adelante el número de indios disminuyó sin interrupción notable hasta 1620, cuando eran menos de un millón” a consecuencia tanto de batallas en la etapa de la Conquista así como de epidemias, explotación extrema y

malos tratos. Hacia ese mismo año, la cifra de la población total era de más de un millón de habitantes, el 80% de los cuales eran indígenas y el 20% no indígenas.

A lo largo de los tres siglos de dominio español hubo una gran pérdida de vidas humanas a causa de las epidemias que azotaron a la población indígena –que no tenía inmunidad a ciertas enfermedades europeas-, pestes que también afectaron a la población africana. Entre las más letales se encuentran las epidemias de 1545-1548, 1576-1581, 1629-1631, 1692-1697 y 1736-1739 (Gerhard, 1986: 25, 26). La población indígena de la planicie costera del Golfo de México empezó a disminuir tan temprano como en la décadas de 1520 y 1530 debido principalmente a enfermedades desconocidas en lugares como Cicoac, Tamiahua y Tuxpan, pertenecientes a la jurisdicción de Guauchinango. Tan despoblada estaba quedando la zona costera, que de 7 800 tributarios que eran en 1570, sólo una décima parte residía en la costa y nueve en la zona serrana. Por la misma razón la cantidad de tributarios había descendido en el año 1635 a 1 900. Hubo repuntes hacia 1743 y 1791, cuando se contaron 4 483 y 8 033 familias, respectivamente. De manera paulatina, la zona costera se fue poblando con españoles, mestizos y especialmente con mulatos, de tal suerte que para 1791 “había 1 598 familias no indias en la jurisdicción, predominando el elemento negroide en la costa, con concentraciones de mestizos en Guauchinango y Paguatlán” (Gerhard, 1986: 122).

En la parte norte, en lo que después fue la jurisdicción de Pánuco y Tampico, la población indígena era de aproximadamente 1 millón de personas al momento del contacto con los europeos. Con motivo de las muertes en batallas, las epidemias y los esclavos indígenas enviados a las Antillas, la población disminuyó sensiblemente. De 11 700 tributarios que había en 1532, ese número fue decreciendo hasta llegar a la mínima cifra de 338 en el año 1688, aunque al parecer había evasores del tributo. En 1683 existían muchos hablantes de náhuatl, aunque predominaba la lengua huasteca. Ya bien entrado el siglo XVIII, en 1743, había 1 423 familias indígenas y en 1802 eran 3 566. (Gerhard, 1986: 220).

Luis Carvajal y de la Cueva, quien había recibido la comisión de fundar el gobierno de Nuevo León en 1579 a 200 leguas del río Pánuco, se dio a la tarea, junto

con el grupo que lo acompañaba, de cazar esclavos entre los chichimecas durante cinco años a partir de 1580 (Gerhard, 1986: 219).

Durante la etapa de la consolidación de la conquista, la entrada de pobladores españoles fue cuantiosa, ya que a mediados del siglo XVI llegaron a 20 000 inmigrantes. Con la intención de evitar las zonas costeras y serranas –aunque preferían las zonas altas-, se establecieron principalmente en territorios del interior fundando ciudades como Antequera y Valladolid, que junto con la ciudad de México, Puebla, Guadalajara y Mérida se afirmaron como los principales centros económicos y políticos (García, 2004: 72). Los españoles peninsulares constituyeron siempre un pequeño sector de la sociedad colonial que se dispersó por todo el territorio conquistado y quizás nunca hayan rebasado el 5% del total de la población (Gerhard, 1986: 26).

La población española en la zona de Pánuco y Tampico era muy reducida. Algunos españoles, al no encontrar minas y al ver limitada la captura de esclavos indígenas, emigraron hacia distintas regiones, pero otros se quedaron para establecer haciendas ganaderas a partir del trabajo de esclavos africanos. En 1530 había entre 60 y 70 españoles y para 1570 sólo 26. Sin embargo, las familias no indias fueron en incremento al correr de los siglos, ya que en 1610 había 200 de ellas y en 1743 eran 481, en su mayor parte de mulatos que vivían en Pánuco, Tampico y Ozuluama (Gerhard, 1986: 221).

Al mismo tiempo que surgían actividades económicas nuevas en Mesoamérica, se empezó desarrollar un proceso de mestizaje, aunado a otro de mezcla cultural. A pesar de ciertas resistencias, ambos procesos que fueron intensificándose a medida que transcurría la época colonial:

Aunque por parte de algunos (especialmente los frailes) hubo oposición al contacto entre indios y españoles, y aunque la legislación recalcó siempre la diferencia entre unos y otros, el hecho fue que las dos poblaciones establecieron pronto una estrecha relación. Las relaciones sexuales informales fueron mayoría, pero también hubo matrimonios reconocidos, sobre todo entre españoles e indias de buena posición (García, 2004: 73).

Hay que considerar, por supuesto, el importante papel que en este proceso de mestizaje desempeñó la población africana, que había sustituido a la indígena en el trabajo esclavo y que a mediados del siglo XVI ya sumaba unos 15 000 individuos. Para 1570 se han calculado 20 000 y para 1650 más de 35 000 africanos y más de 100 000 “afro-mestizos”. Al oriente, en la franja costera que va de Veracruz a Pánuco, a las faldas de la Sierra Madre Oriental, había entre 8 000 y 10 000 africanos (García, 2004: 73, Davidson, 1981: 80, 81). Cuando la época colonial estaba por concluir, había dispersos por toda Nueva España cerca de un millón de afro-descendientes (Gerhard, 1986: 26).

Hacia 1548, Tuxpan, que fue una de las cabeceras de la encomienda de Andrés de Tapia, había sido abandonada y los pocos indígenas que quedaron, emigraron luego a un lugar denominado Tomilco. “En 1777-1791 Tuxpan-Tabuco tenía casi el mismo número de mulatos que de indios hablantes de náhuatl” (Gerhard, 1986: 123). Cerca de Tuxpan, Tepetzintla y Temapache, antiguas estancias de Moyutla fueron asentamientos donde indígenas huastecos convivían con mulatos entre 1743 y 1791.

En 1609 había sólo 4 españoles en Tamiahua (un catalán, un flamenco, un canario y un mallorquín) y 184 indios tributarios (Toussaint, citado por Reyes, 2003: 90). Alonso de la Mota y Escobar registró, en 1610, que en el vecino pueblo de Tamaox (Tamaos) vivían varios españoles, mestizos, negros y mulatos dedicados a la pesca (citado por Reyes, 2003: 90, 91). Debido principalmente al declive demográfico de la población nativa, la emigración y a una población mulata en aumento, Tamiahua y Tamaos ya se habían transformado en pueblos no indios hacia 1646, pero tierra adentro había varios pueblos sujetos como Acala, Amatlán, Ixtlachinampa y Tancoco, los cuales habían preservado hasta el siglo XVIII su lengua huasteca. En el pueblo de Tamiahua, sin embargo, había una presencia indígena “palpable” todavía en el siglo XVIII, ya que a los principales se les requería como intérpretes de las lenguas huasteca y mexicana (Gerhard, 1986: 123; Reyes, 2003).

La población parda de Tamiahua a fines del siglo XVIII constituía alrededor del 90%, mientras que los españoles no llegaban al 8% (Vázquez, 2002). Hacia el año 1791 había en Tamiahua 129 españoles (115 criollos y 14 peninsulares), que

representaban el 5% de la población; los pardos, en cambio, sumaban 2 453, representando el 95%⁸⁸ (Reyes, 1995).

En 1740 el Rey Felipe V ordenó al virrey, Conde de Fuenclara, una recopilación de datos que dieran cuenta del estado de las provincias de la Nueva España. El virrey le dio el encargo a Joseph Antonio de Villaseñor y Sánchez, quien era entonces Contador General de la Real Contaduría de Azoguez y Cosmógrafo del reino. En agosto de 1746 Villaseñor y Sánchez entregó el primer tomo de su trabajo a Juan Francisco de Güemes y Horasitas, quien sucediera al Conde de Fuenclara. La obra fue titulada *Theatro americano*, que es de donde procede la información demográfica que contienen los cuadros que siguen y que se refieren solamente a las jurisdicciones de Pánuco, Tampico y sus pueblos y de Guauchinango y sus pueblos, que son las dos zonas aquí nos interesan.

Población de la Jurisdicción de Pánuco, Tampico y sus Pueblos					
Localidad	Españoles	Indios	Mestizos	Negros	Mulatos
Tantoyuca (cabecera o capital de la jurisdicción, República de Indios)		306 (idioma huasteco y mexicano)	150 españoles, mestizos y mulatos (en los ingenios y ranchos)		
Santa Catharina		80			
San Juan Otontepec		69			
San Juan Tantima (República de Indios)		583 (idioma mexicano)			
Tamalintola (sujeto a Tantima)		62			
San Nicolás (hoy Citlaltépetl, sujeto a Tantima)					
Chicomi Cabecera República de Indios (RI)		45			

⁸⁸ Nora Reyes (1995: 42) supone que "Tamiahua estuvo dividida en barrios. Uno de ellos debió ser el de 'Cantarranas' donde habitaban los pocos indígenas que aún existían a principios del XVIII. Las fuentes nos dicen que para 1646 Tamiahua ya no era un pueblo de indios. Y un informante confirmó lo anterior cuando hizo notar que 'éstos desertaron este pueblo y se fueron a poblar el de Amatlán, que es donde se hallan' ".

San Pedro Coyutla (Sujeto a Huejutla)		36			
Santa María Ozuluama (Cabecera de Partido)	2 (soldados c/sueldo del Rey)	214 (idioma huasteco)			62
Tanjucu		12 (idioma huasteco) Milicianos			
Tempoal (cabecera de Partido República de Indios)		14 (huastecos) 64 familias de soldados milicianos			
Santiago Tanquiuche (RI)		60			
"Población nueva" República de Indios		18			
Pueblo de indios pacíficos		("de Nación de los Olives")			
Isla de Lobos					

Jurisdicción de Guauchinango y sus pueblos					
Localidad	Españoles	Indios	Mestizos	Negros	Mulatos
Guauchinango Cabecera principal de la jurisdicción	30	971 (idioma mexicano)	200 mestizos y mulatos		
Tlaola (y 7 pueblos más)		407			
Chiconcuautla República de Indios		270			
Naupan República de Indios y cabecera de gobierno		334 (totonaco y mexicano)			
Pahuatlán República de Indios		451 (idioma otomí)			
Tlahuilotepec República de Indios		101 (idioma totonaco)			
Xocotepec República de Indios		212 (idioma totonaco)			
Xalpantepec República de		352 (idioma			

Indios		totonaco)			
Pantepec República de Indios		470 (idiomas otomí y totonaco)			
Thamapachi Cabecera	5	366 hustecos (en pueblos sujetos: Tepetzintla, Tihuatlán y Tabuco)			260 (vigilan la costa y hacen guardias en el puerto de Tabuco)
Tamiahua (Cabecera de partido)	40	460 huastecos y mexicanos en Amatlán y pueblos sujetos			400 mulatos y negros

Como se puede ver en los cuadros anteriores, las cifras no siempre son precisas, ya que en ocasiones no se separa la cantidad de personas que integran un grupo,⁸⁹ según la clasificación racial que se hacía durante la Colonia. En ocasiones sucede en la relación de Villaseñor y Sánchez que aún cuando se trate de personas de un solo grupo, la cantidad de integrantes no se presenta, como en un “Pueblo de indios pacíficos” “de Nación de los Olives”, cuyo nombre, por cierto, tampoco se proporciona. Sin embargo, la información dada a conocer por este funcionario colonial permite hacer inferencias importantes.

En primer lugar, se infiere que la población española era mínima en comparación con la indígena e inclusive en comparación con la población “mestiza”, “negra” y “mulata”. En Tantoyuca no es posible saber cuántas familias españolas, mestizas y mulatas había, debido a que se da una cantidad global.⁹⁰ Sin embargo, basta dar un vistazo para percatarse de la escasez de población española, tanto en la jurisdicción de “Guauchinango” como en la de Pánuco y Tampico. En ésta última

⁸⁹ De hecho, estas cifras no nos hablan de la población total, sino del número de familias.

⁹⁰ Jonathan I. Israel (1980: 71) nos da una pista para comprender por qué se hacía referencia numérica global a grupos o subgrupos distintos: “En 1673, el virrey Marqués de Mancera afirmó explícitamente que en la zona central del virreinato los negros y los mulatos eran más numerosos que los mestizos. Parece evidente que cuando en el siglo XVII los funcionarios y secretarios del gobierno de Nueva España hablaban de ‘negros, mulatos y mestizos’, fórmula con que usualmente se referían al tercer grupo étnico, no ponían en último lugar a los mestizos por puro capricho, pues esa frase reflejaba la realidad. Esto se comprende dejando a un lado las propiedades de la raza y la psicología y viendo el asunto desde una perspectiva puramente social”. No obstante, queda la duda sobre la razón por la cual aparecen computados españoles junto con mulatos y mestizos.

jurisdicción había sólo 2 españoles⁹¹ viviendo en Santa María Ozuluama, más los que residían en Tantoyuca, que fueron computados globalmente con mestizos y mulatos. En la jurisdicción de Guauchinango había 75 familias españolas concentradas, en su mayoría, en los pueblos de Guauchinango y Tamiahua; las 5 familias restantes residían en Thamapachi. Aunque no se tienen datos precisos, partiendo de las 77 familias contadas, se puede inferir que la población española estaba formada por cerca de 100 familias en el territorio que comprendían ambas jurisdicciones. También es posible inferir que la población española se asentaba en pueblos que fungían como cabeceras, cuya población tendía a ser más heterogénea en cuanto a su composición “racial”, como puede observarse en los casos –ya mencionados- de Tantoyuca y Ozuluama –ubicados en la jurisdicción de Pánuco y Tampico- y en los de la cabecera principal, Tamiahua y Thamapachi en la jurisdicción de Guauchinango. En estos pueblos los españoles convivían con indígenas, mestizos, negros y mulatos.

En la jurisdicción de Pánuco y Tampico había 1 563 familias indígenas, que sumadas a las 4 394 de la jurisdicción de Guauchinango daba una población de 5 957 familias indígenas, que se distribuían en prácticamente todas las localidades de ambos territorios. La mayoría de las localidades mayores estaban habitadas sólo por indígenas, aunque no estuviesen consideradas como Repúblicas de Indios. La jurisdicción de Pánuco y Tampico estaba poblada por indígenas de idioma náhuatl o mexicano y huasteco. En el pueblo de Tantoyuca se establecieron indígenas de habla huasteca y mexicana, en Tantima se hablaba sólo mexicano y en Ozuluama y Tanjuco, huasteco. En el territorio que correspondía a Guauchinango se hablaba “mexicano” en la cabecera de la jurisdicción, Naupan y Tamiahua; totonaco en Naupan, Tlahuilotepec, Xocotepec, Xalpantepec y Pantepec; otomí en Pahuatlán y Pantepec; y finalmente, huasteco en Thamapachi y Tamiahua. Como puede observarse, había localidades en las que convivían indígenas de lengua distinta, seguramente debido a la política de colonización de los conquistadores que consistió en congregarse en pueblos a los indígenas, asentados anteriormente con mayor dispersión. Refiriéndose a esta convivencia de indígenas de diferentes orígenes y

⁹¹ Aunque la fuente no lo especifica, se infiere que son españoles por su profesión (soldados) y por recibir sueldo del Rey.

lenguas en un mismo espacio físico, Antonio Escobar Ohmstede (1998: 13) habla de “un proceso de multiétnicidad”, propiciado por la política de congregaciones de las autoridades españolas.

En el cuadro anterior, la población mestiza aparece junto con la población mulata, y ésta, en ocasiones, aparece junto a las familias de negros. De este modo, Villa Señor y Sánchez sólo registra la existencia de mestizos en las cabeceras principales de cada jurisdicción, o sea, en Tantoyuca y Guauchinango, que era donde se congregaban personas de casi todos los grupos citados. En la primera cabecera, la población mulata aparece junto con las poblaciones española y mestiza, sumando 150 familias. En Ozuluama, que también pertenecía a la jurisdicción de Pánuco y Tampico, fueron registradas 62 familias de mulatos. En Guauchinango, mestizos y mulatos constituyen 200 familias, en Thamapachi se registraron 260 familias de mulatos y en Tamiahua 400 de mulatos y negros. Al igual que las familias de mestizos, las de mulatos se asentaban en las cabeceras principales de ambas jurisdicciones y en cabeceras menores, como en los casos de Ozuluama, Thamapachi (Temapache) y Tamiahua. Sólo en esta última localidad se registra la presencia de “negros”, tal vez porque ya para el siglo XVIII la institución de la esclavitud empezaba a entrar en decadencia.

Para desplegar y asegurar la llamada conquista espiritual, el sector eclesiástico del aparato gubernamental español, creó las “doctrinas” o parroquias, que tenían como cabecera a un pueblo donde residía un “cura párroco”. Éste debía visitar las poblaciones circunvecinas para evangelizar a sus habitantes a la religión católica. En 1570, había pocas cabeceras de doctrina en la jurisdicción de Guauchinango. Por ello, el cura de Chicontepic tenía que hacer visitas a Metateyuca, Tuxpan y Tamiahua. A raíz de la congregación de 1598-1606, los agustinos crearon algunas parroquias nuevas y enviaron curas como residentes a San Juan Pantepec y Santiago Tamiahua. La doctrina de Tamiahua se dividió en 1610 “con un clérigo residente en Santiago y San Vicente Temapache” (Gerard, 1986: 122). Gracias al registro que los párrocos hacían de las acciones relacionadas con la administración de los

sacramentos,⁹² hoy podemos contar con información valiosísima para la reconstrucción histórica. Los datos del cuadro que sigue pertenecen a un libro sacramental en el que fueron registrados los bautismos entre octubre de 1777 y febrero de 1796 en la Iglesia Parroquial de Santiago Tamiahua.

Bautismos en Tamiahua octubre 1777-febrero 1778			
Fecha	Año	Casta	Lugar de procedencia
octubre	1777	Pardo	Tamiahua
8 de noviembre	1777	Indio	Acala
13 de noviembre		Parda	Merida (¿?)
23 de noviembre	1777	Indio	Acala
23 de noviembre	“	Pardo	Tamiahua
23 de noviembre	“	Pardo	Tamiahua
23 de noviembre	“	Pardo	Tamiahua
24 de noviembre	“	Indio	Acala
29 de noviembre	“	India	Acala
1 de diciembre	“	Indio	Tamiahua
6 de diciembre	“	Pardo	Tantala
9 de diciembre	“	Español	San Marcos
12 de diciembre	“	Mulato	Amatlán
16 de diciembre	“	India	Acala
Dicho	“	Mulato	Rancho de Frai Juan
Dicho	“	India	Acala
18 de diciembre	“	Indio	Tampache
19 de diciembre	“	Parda libre	Tamiahua
21 de diciembre	“	Indio	Tantala
21 de diciembre	“	India	Aloquintla
22 de diciembre	“	Indio	Acala
30 de diciembre	“	Pardo	Tamiahua
3 de enero	1778	Parda	Tamiahua
7 de enero	“	Parda	Tamiahua
7 de enero	“	Pardo	Tamiahua

⁹² Aunque pueden encontrarse registros sacramentales desde el final del siglo XV, puesto que varios prelados y sínodos ya los habían sugerido, el establecimiento universal del registro de los sacramentos se realiza a partir del Concilio de Trento (1543-1565). Para este fin fueron creados los *libros sacramentales* (Silva, 2001: 77).

12 de enero	“	Indio	Acala
14 de enero	“	Parda	Tamiahua
21 de enero	“	Parda	Tamiahua
27 de enero	“	Parda	Tamiahua
28 de enero	“	Parda	Tamiahua
31 de enero	“	China* ⁹³	Osuluama
2 de febrero	“	Pardo	La Palmilla
Dicho	“	Pardo libre	Tamiahua
Dicho	“	Mulata	Tamiahua
8 de febrero	“	Pardo/mulato (?)	Tamiahua
18 de febrero	“	Mulata	Tamiahua
Dicho	“	Mulato	Tamiahua
20 de febrero	“	Mulato	Tamiahua
Fuente: Archivo Histórico Parroquial de Tamiahua, Sección Sacramental, Serie Bautismos ,1777-1796.			

Esta pequeña muestra revela que en el lapso del último día de octubre de 1777 al 20 de febrero de 1778 se bautizaron 19 pardos (mezcla de negro e india), 12 indios, 6 mulatos (mezcla de de negra y español) y 1 chino, lo que parece indicar que la población afro-descendiente era mayoría, al menos en la cabecera de doctrina. La mayor parte de los pardos que fueron registrados vivían en Tamiahua, lo cual hace suponer que la cabecera parroquial era una localidad en la que se concentraba el mayor número de pardos, que supone, a la vez, un intenso proceso de mestizaje entre negros e indios. Aunque en este periodo fueron bautizados sólo 6 mulatos, 4 de ellos (la mayoría) residían en Tamiahua, lo que podría suponer que la mayor concentración de mulatos se encontraba también en Tamiahua. Por otro lado, los indios procedían principalmente de la localidad de Acala. La información de la tabla nos indica que, demográficamente, ni los españoles ni los negros tenían una presencia importante.

⁹³ *Hija de ex esclava. En *La población negra de México*, Gonzalo Aguirre Beltrán señala que en Puebla se le denominaba “chino” al producto de la mezcla entre negro e india. Durante los siglos XVII y XVIII el vocablo “chino” era sinónimo de mulato y era aplicado a los mulatos pardos. Aunque, según una de las clasificaciones eruditas que presenta la obra aludida, “chino” era el producto de la unión entre el morisco y la española; “morisco”, a su vez, era el producto de la unión entre una mulata y un español.

A partir de estos datos se puede inferir, así mismo, que hacia el último cuarto del siglo XVIII se conservaba aún una perspectiva racial de la sociedad, dada la manera en que están clasificadas las personas. Según esta perspectiva, no existían personas en general, sino personas de determinada “calidad”, que les era dada por sus características fenotípicas.

IV.2.2. La entrada de africanos a la Huasteca

Hasta ahora, no ha definido con precisión de dónde y cómo llegaron los africanos a la Huasteca y específicamente a Tamiahua. Se sabe bien que el único puerto autorizado para la entrada de esclavos africanos durante la Colonia fue Veracruz y que de manera ilegal entraban por Pánuco y Campeche. De igual manera, que el mismo puerto de Veracruz y Xalapa fueron mercados importantes de mano de obra esclava. Al parecer, para el caso de la Huasteca no se han encontrado documentos que den cuenta clara de la procedencia de la fuerza de trabajo africana, una vez que los españoles se establecieron en la región. Sin embargo, hay algunas pistas:

Aunque no se conoce con certeza el origen de la población negra en Tamiahua, se puede ver fácilmente que ésta no estaba acostumbrada a ser esclava y que, a lo largo de la época colonial, en Tamiahua la institución de la esclavitud no tuvo un peso determinante en la economía local (Reyes, 2003: 93).

Existen al menos cuatro hipótesis respecto de la presencia africana en la Huasteca (Reyes, 2003: 91, 92, 93):

- 1) La presencia de africanos es resultado del empleo de esclavos como capataces y apoderados de los encomenderos, pero hasta ahora se sabe que hubo pocos esclavos, circunstancia que hace poco probable la presencia de una numerosa población afro-mestiza hasta llegar a ser mayoritaria, situación impensable sin una presencia masiva de esclavos.
- 2) La creencia popular de que los africanos llegaron en barcos que naufragaron o en los que los esclavos provocaron motines al internarse en aguas del Golfo de México.

- 3) La presencia africana en la región se debe al contrabando de esclavos en pequeña escala, empleando embarcaciones que navegaban por Tuxpan, Tamiahua y Santiesteban del Puerto (hoy Pánuco). Veracruz era el único puerto autorizado para la entrada de esclavos africanos a la Nueva España, pero también se introdujeron ilegalmente por Pánuco y Campeche, lo cual refuerza ésta hipótesis.
- 4) Algunos negros que se establecieron en la región llegaron de los centros mineros cercanos, hipótesis que tampoco ha sido totalmente comprobada.

Una parte importante de la población africana era legalmente libre y se asentó en las inmediaciones de la laguna de Tamiahua, porque encontró ahí medios de vida suficientes.

IV.2.3. La sociedad colonial de castas y el mestizaje

A pesar del declive de la población nativa, ésta siempre fue mayoría en Nueva España –salvo en contadas localidades como Tamiahua- frente a los inmigrantes procedentes de Europa y África, a lo que debe agregarse que la inmigración de mujeres españolas⁹⁴ y africanas⁹⁵ -aunque éstas en mayor número que las españolas- fue mínima, propiciando un “desequilibrio en la proporción de los sexos en la población colonial” (Aguirre Beltrán, 1992: 63). Por ello,

los españoles, ante la carencia de mujeres blancas, se ayuntan con la india y con la negra o mulata esclavas. Los encomenderos de negros, conocedores de las necesidades de la casta dominante, a la llegada de las cargazonas al puerto de Veracruz, separan a las esclavas jóvenes y bellas y les asignan un precio mayor; en los mercados de esclavos de tierra adentro las mulatas de buen parecer son exhibidas y vendidas con ganancia. Negras y mulatas pasan a poblar los prostíbulos y en ellos

⁹⁴ “Patrones de cultura, firmemente establecidos, condenaban a éstas a permanecer enclaustradas [...] A las mujeres españolas no se les permitió emigrar: el *patrón de enclaustramiento* impidió verificarlo [...]” (Aguirre Beltrán, 1972: 243, 244).

⁹⁵ Al principio de la trata hacia las colonias de América, había libertad en cuanto a la proporción en que debían entrar los esclavos según su sexo. Posteriormente se estableció que la mitad debían ser hombres y la mitad mujeres. Fue en el año 1524 que se modificó la ordenanza y se dispuso que las esclavas sólo debían representar la tercera parte del total de esclavos que eran transportados en los barcos negreros que viajaban de África hacia América (Aguirre Beltrán, 1972: 30).

sacan su jornal. Por razones que no alcanzamos a comprender los lupanares toman la designación de congales, que aún se conserva, sin que entonces como ahora estén servidos por negras congas (Aguirre Beltrán, 1992: 63-64).

En la medida en que fue transcurriendo la época colonial y debido a una intensa mezcla biológica y cultural entre españoles, indígenas y africanos, se fue formando una población “mestiza”. Como en otras regiones de la Nueva España, en la región de la Huasteca la población era clasificada según su “calidad”, ya que los tres grupos básicos en que era dividida la sociedad (españoles o “blancos”, “indios” y “negros”) se fueron mezclando –como ya se ha dicho- debido, principalmente, a la escasez de mujeres africanas y españolas. De dichas mezclas biológicas se derivaron las **castas**, formadas por individuos que biológicamente ya no eran ni “españoles”, ni “indios”, ni “negros”, sino el resultado de distintas combinaciones, de uniones entre personas pertenecientes a estos grupos fenotípicamente distintos. Se instauró una sociedad colonial donde todos los grupos dominados, por obvias razones, eran motivo de una profunda desconfianza⁹⁶ por parte de los colonizadores:

Para la corona española los únicos sujetos que le merecían confianza eran desde luego, sus súbditos peninsulares; por las poblaciones dependientes, indios y negros, tenía un gran recelo que se extendía a los productos de la mezcla. Nació así para la Administración Colonial la necesidad de verificar una rígida separación de grupos sociales, basada en las diferencias raciales principalmente, que condujo a la formación de *una sociedad dividida en castas* como medio para asegurar el dominio sobre las tierras recién ganadas. Esta sociedad dividida en castas, que caracterizó al virreinato, tomó forma definitiva hasta los primeros años del siglo XVII, cuando las posibles mezclas entre las poblaciones conquistadora, vencida y esclava, y sus productos, se habían llevado a cabo (Aguirre Beltrán, 1972: 153-154).

Las clasificaciones que se hicieron del afro-descendiente de acuerdo con el color de la piel en los siglos XVI y XVII tenían connotaciones de “burla y menosprecio”, pues las denominaciones aplicadas para clasificar fueron tomadas del vocabulario

⁹⁶ Aunque no en la misma medida, la desconfianza, se hizo extensiva a los españoles nacidos en América (criollos), ya que éstos no gozaban de todos los privilegios que tenían los españoles peninsulares. Esto generó una situación conflictiva, a tal grado que “la rivalidad entre criollos y españoles alcanzó muy pronto extremos inquietantes” (Lafaye, 1998: 26).

zoológico, como en los casos de *mulato*, *coyote*, *lobo* y *loro*, entre otros. El indígena, que era considerado irracional, recibió denominaciones no menos denigrantes: *perro*, *macuache*, *cuatro orejas*, por ejemplo. En cambio, al conquistador, ubicados en la cúspide de la jerarquía colonial, se le llamaba *español*, *blanco*, *europeo*, *ultramarino*, *gachupín*, *cristiano* y *gente de razón*. Todo esto no era sino “la expresión genuina del pensamiento racista del conquistador” y que proyectaba las condiciones socioeconómicas de tiempos de la Colonia (Aguirre Beltrán, 1972: 172; Herrera, 1991: 99).

Al principio, los españoles tenían una imagen más bien ambigua acerca de los mestizos, puesto que eran considerados o bien como “indios” o bien como “españoles”, dependiendo de si eran o no hijos de madres pertenecientes a la “aristocracia indígena”:

Esencialmente, hacia el siglo XVII los españoles tenían una opinión ambivalente o inestable acerca de los mestizos; se discutía mucho si estos eran “gente de razón” o “gente vil”. Parece que se les juzgaba más favorablemente en Nueva Galicia y en las regiones fronterizas del norte, donde los negros eran relativamente escasos y por ello se conservó intacta la imagen del mestizo como “hijo de español” (Israel, 1980: 72).

Eran rechazados tanto por los colonizadores como por los indígenas lo que vino a complicarse aún más “bajo el efecto de la aportación negroide” (Lafaye, 1998: 29). Por lo regular, los mestizos –a quienes se consideraba en los primeros tiempos de la Colonia como una “simple subdivisión de la población negra” pero que en 1821 llegaron a la cifra de 1 millón 350 mil individuos- fueron fruto de relaciones eventuales, puesto que los matrimonios mixtos no eran tan frecuentes, y cuando se realizaban, eran generalmente entre hombres españoles y mujeres de “la clase más alta de la sociedad nativa” (Israel, 1980: 69, 71). Los españoles preferían escoger pareja formal entre las pocas españolas que había, aunque las criollas preferían a los peninsulares y por eso, según Gemelli Carreri (citado por Lafaye, 1998: 29), los criollos varones se unían a las mulatas. Los españoles también formaron parejas con aquellas que fueron consideradas “criollas”, pero más bien eran mestizas criadas en el medio sociocultural del grupo dominante. La relación de Hernán Cortés con la Malinche es una muestra de esta tendencia general pues, aun siendo doña Marina descendiente de indígenas

principales,⁹⁷ el líder de los conquistadores no se casó con ella sino que se unió, en un segundo matrimonio, con la hija del conde de Aguilar. Según Jonathan Israel, estas relaciones se explican tanto por la “voracidad” de los españoles como por la “notable disposición” de las indígenas, quizás debida a las repercusiones de la conquista:

Asimismo, es posible que en los años posteriores a la Conquista las mujeres indígenas se hayan dejado llevar, en medio del caos general, por resentimientos provocados por la represión del pasado, de la misma manera que los hombres reaccionaron dándose a la bebida al derrumbarse la antigua prohibición contra el alcohol; de cualquier forma, como su porte y su fuerza superiores las atraían grandemente, las indias estaban ansiosas de tener hijos con los recién llegados (Israel, 1980: 69).

Sin dudar que los españoles hayan resultado atractivos a las mujeres nativas – aunque desechando los juicios de valor expresados por Israel respecto al “porte” y “fuerza superiores” de los españoles-, eso no parece ser lo más relevante en un clima de violencia, opresión y explotación. Ante circunstancias como éstas, las hembras indígenas no podrían tener otra opción mejor que una “notable disposición” a aparearse con los europeos y a tener vástagos suyos. El abuso sobre la mujer indígena fue un hecho y –como se ha mencionado- la regla general por parte de los conquistadores y pobladores españoles fue sólo “casarse con ella, cuando la posición social que guardaba, *cacicazgo*, representaba un mejoramiento económico” (Aguirre Beltrán, 1972: 243, 244). El terror que habían sembrado los conquistadores obligó a los indígenas a claudicar, a renunciar a gran parte de su tierra, a sus dioses, a su vida anterior. Ese terror se creó también por el despojo de las mujeres, entre las que se encontraban muchas jóvenes. Aparentemente, los indígenas se entregaron a la libre voluntad de los invasores “para que así no nos maten” (*supra*). En tales circunstancias, el atractivo que pudo haber despertado en la indígena el “porte” y “fuerza superiores” de los españoles pasa a último término, porque si bien al principio

⁹⁷ “[...] desde su niñez –dice uno de los cronistas de la Conquista- fue gran señora y cacica de pueblos y vasallos; y es de esta manera: Que su padre y madre eran señores y caciques de un pueblo que se dice Painala, y tenía otros pueblos sujetos a él, obra de ocho leguas de la villa de Guazacualco [...]” (Díaz del Castillo, 1983: 61).

no sólo se unió al español, sino también al esclavo negro (unión que éste vio como una fuente de manumisión):

[...] fue ella, en última instancia, la que apoyándose en el mestizo y en el mulato, logró al fin y al cabo la recuperación de su estirpe, al reconstruir bajo las cenizas de la vieja cultura una nueva cultura aborígen. La india, que en los siglos XVI y XVII aparece en común ayuntamiento con los inmigrantes, para el siglo XVIII raras veces se casa fuera de su casta, donde nuevos valores han dado un sentido nuevo a la vida (Aguirre Beltrán, 1972: 243).

Para poder formar parte del grupo dominante, el orden colonial exigía, de cualquier aspirante, “limpieza de sangre”. Es decir, “libre de toda mala raza o mácula”, así como que fuese hijo legítimo, con una vieja ascendencia cristiana y sin mezcla de moros y judíos (Aguirre Beltrán, 1992: 30). Entre los mecanismos de dominación colonial, uno de los más importantes y persistentes fue la segregación racial, que implicaba la aplicación de una ideología racista:

La traza de una línea de color entre la casta dominante y las castas subordinadas implicó, necesariamente, la existencia de una conciencia racista. No obstante, parece también incuestionable que esta conciencia era especialmente vigorosa en cuanto concierne al negro y sus mezclas y mucho menos sensible en lo que atañe al indio y los productos de su amalgama con el blanco (Aguirre Beltrán, 1992: 30-31).

La invención de un sistema para calcular la cantidad de “sangre blanca” en cada casta, fue otra expresión de esa ideología racista en ciernes. Los criterios para hacer tal medición, los cuales fijaban la posición de cada cual en la sociedad racial eran “el grado de claridad en el color de la piel, el carácter legítimo e ilegítimo del nacimiento y el *status* personal (libre o esclavo)” (Gómez Izquierdo, 2001: 29).

Cuando el mestizaje no era tan intenso, las líneas de color entre españoles, indígenas y negros eran fácilmente identificables. Pero al intensificarse el proceso de mestizaje se hizo necesario el sistema de “clasificación racial colorida” –al que ya se ha hecho alusión- para mantener las barreras entre las castas. No obstante, ya en el siglo XVIII la población indo-mestiza y afro-descendiente era de tal magnitud y tan fuerte su presión que terminó por facilitar el *pase* de una casta a otra (Aguirre Beltrán, 1972: 267, 268). Se hizo común entre los afro-descendientes relativamente

acomodados pagar por un registro que los ubicara en una casta más cercana al grupo de los blancos para poder emanciparse del estigma de su descendencia esclava. “Hubo visitantes oficiales a las poblaciones de la cuenca del Papaloapan que señalaron amargamente el hecho de que la inmensa mayoría de los pobladores se reclamaban a sí mismos como blancos, siendo que por lo general eran producto de un padre blanco y una madre negra” (Naveda, 2000: 39).

Evidentemente, esta práctica revela una búsqueda por escapar del trato discriminatorio y humillante que se le daba a gente de “color quebrado”, a la gente de “mala raza”, como eran llamados los africanos y afro-descendientes. Anthony Giddens afirma que el racismo prosperó debido a tres causas fundamentales: 1) la oposición entre lo blanco y lo negro, 2) la invención y difusión del concepto de raza, y 3) las relaciones de explotación establecidas por los pueblos blancos sobre pueblos no blancos. Habré de referirme aquí sólo a la primera causa. El argumento de Giddens dice plantea que

la oposición entre lo blanco y lo negro como símbolos culturales estaba profundamente enraizada en la cultura europea. Lo blanco había estado asociado desde hacía tiempo con la pureza y lo negro con la maldad (no hay nada natural en este simbolismo; en otras culturas es al revés). El negro tenía un simbolismo negativo *antes* de que occidente entablara amplios contactos con los pueblos negros. Estos significados simbólicos solían calar en las reacciones de los europeos ante los negros que encontraron por vez primera en las costas africanas. La idea de que existía una diferencia radical entre los pueblos blancos y negros, unido al «paganismo» de los africanos, llevó a muchos europeos a ver a los segundos con una mezcla de miedo y desdén. Como expresaba un observador del siglo XVII, «los negros, en color y en condición, son poco más que demonios reencarnados» (Jordan, 1968) (Giddens, s. f.: 12).

Los colonizadores españoles habían introducido esta misma idea a las tierras conquistadas y la utilizaron en el proceso de evangelización, asociando el color negro con el diablo,⁹⁸ asociación que ya estaba presente desde el siglo IV, según Gustav

⁹⁸ Muestra de ello son las pinturas novohispanas que decoraron conventos e iglesias, los materiales gráficos usados en la catequesis y un texto donde el “Diablo es descrito como una serpiente negra con garras” (Báez-Jorge, 2003: 616).

Raskoff (Báez-Jorge, 2003: 616). Como ha señalado Giddens, los europeos vincularon también a los africanos con el mal y específicamente con el demonio. A este respecto, Báez-Jorge da el ejemplo específico de España:

en la España regulada por la Inquisición, moros, judíos, herejes y negros serían reputados agentes del Mal, lo que lleva a concluir, sin lugar a dudas, que el rasgo más perverso de la demonología medieval fue la satanización étnica, discriminación que contrasta con las prédicas de igualdad sustentadas por la doctrina cristiana. Esta construcción ideológica –de claros perfiles hegemónicos– sería implantada en Mesoamérica como parte del discurso de la teología de la colonización; así, en la población indígena se introyectaría la asociación Diablo-negro (Báez-Jorge, 2003: 616).

Pero no sólo en la cultura europea ha existido esta relación entre el color negro y la maldad, sino también en otras culturas, incluyendo algunas mesoamericanas, como en la antigua mitología maya.⁹⁹ En mitos y leyendas tzeltales y tzotziles aparecen hombres negros equiparados con demonios (Báez-Jorge, 2003: 617). En comunidades otomíes, tepehuas y nahuas de la Huasteca veracruzana, desde la indagación etnográfica, Roberto Williams encontró indicios de la presencia de deidades prehispánicas relacionadas con el color negro y con el diablo en los ritos propiciatorios de la armonía entre las fuerzas sobrenaturales realizados en el contexto del Carnaval:

Se concluye que el culto al diablo no debe interpretarse en lo absoluto como un caso importado de brujería europea. Se trata netamente de un sincretismo religioso. En todos los casos descritos existe un culto al diablo o una relación con el mismo, pero un análisis más profundo pudiera ofrecer las evidencias de una deidad prehispánica, de un concepto dualístico, refundido en una nueva deidad (Williams, 2007: 231).

El sincretismo entre dos tradiciones religiosas distintas que asociaban el color negro con la maldad, unido a las actividades de apoyo que los esclavos africanos realizaron a favor de los fines de la colonización y a la rebeldía que éstos manifestaban en contra de la esclavitud, dio como resultado la doble satanización de la imagen del

⁹⁹ El dios Ex Xib Chac estaba relacionado con el rumbo cardinal de Oeste, Ex Chuah era pintado de negro (color de la guerra según el *Códice Tro-Cortésiano* o parcialmente negro según el *Códice de Dresde*). De acuerdo con Morley, como dios de la guerra, éste último era malévolo y como dios de los mercaderes se mostraba amigable (Báez-Jorge, 2003: 612).

negro: “representaría al Diablo tanto para los conquistadores como para los conquistados” (Báez-Jorge, 2003: 616).

Una de las ideas más extendidas acerca de los africanos y afro-descendientes es la “extraordinaria potencia sexual” de los hombres (se decía que eran peligrosos para las mujeres blancas), así como la voluptuosidad de las mujeres (Giddens, s. f.: 7). Podría pensarse que esta idea tendría poca o ninguna negatividad, si no fuese porque también ha sido relacionada con el demonio, ya que “Para el pensamiento cristiano, el Diablo simboliza la rebelión absoluta, la violación de normas y autoridades, la sexualidad exacerbada, el goce sin freno de placeres carnales; en fin, toda manifestación humana que nos aproxime a la naturaleza y a las sensaciones corporales” (Rivera, 2004: 78). A esto habría que agregar que en la etapa colonial y mucho tiempo después, fuera de su capacidad física, pocas cualidades les han sido reconocidas a estos inmigrantes forzados y a su descendencia.

Debido a que el esclavo africano fue traído a la Nueva España exclusivamente para el trabajo, la única cualidad que los colonizadores veían en él era su fuerza física. Para tratar de justificar su esclavitud exaltaban justamente esa cualidad, diciendo que un “negro” tenía la fuerza de cuatro “indios”. Se afirmaba, incluso, esa supuesta superioridad física –a pesar de su orgullo- respecto de los “blancos”, quienes –según el pensamiento colonial- no tenían la fuerza suficiente para resistir el arduo trabajo que realizaban los esclavos. Obviamente, esto no era más que la justificación de ese sistema de explotación (Aguirre Beltrán, 1972: 181, 182).

IV.2.4. Las rebeliones

Asumirse como vencidos no era para los indígenas darse por muertos, sino resistir “para que no pasen a quitarnos más tierra”. Las rebeliones indígenas a lo largo de los siglos no hacen sino confirmar su actitud de mantenerse con vida a toda costa. Pero las rebeliones indígenas no fueron únicas porque estuvieron acompañadas por levantamientos de esclavos africanos.

Tras esporádicas sublevaciones de esclavos en varios puntos de la Nueva España a partir de 1537, en el periodo comprendido entre 1560 1580 se vivió una ola de levantamientos como consecuencia del creciente empleo de africanos en las minas

del centro y del norte. Pronto las rebeliones se extendieron hacia el este, ya que “la mayor parte del área ubicada dentro del cuadrángulo entre la ciudad de México, Zacatecas, Pánuco y Veracruz, enfrentó revueltas similares” (Davidson, 1981: 88). Un mandato del virrey en 1579 describía cuán extendidas estaban las rebeliones de esclavos, puesto que las había en la mayor parte de los asentamientos coloniales

fuera de la ciudad de México, en particular las provincias de Veracruz y Pánuco, el área entre Oaxaca y Guatulco en la costa del Pacífico, y casi la totalidad del Gran Chichimeca [...] Sólo medidas represivas de emergencia y la importación sostenida de africanos mantuvieron el abastecimiento del trabajo esclavo en México” (Davidson, 1981: 89).

También sucedieron varias rebeliones indígenas en lo que fue la jurisdicción de Pánuco y Tampico: una rebelión de huastecos estalló en octubre-diciembre de 1523 en San Esteban –villa que había fundado Cortés un año antes- que “fue sofocada con gran crueldad”; en 1525-1526 estalló una nueva sublevación indígena, a la que siguieron ataques de los chichimecas a los pueblos cristianizados, principalmente en 1547 y 1579 (Gerhard, 1986: 218). El cimarronaje fue otra forma de rebelión de rebelión de los esclavos africanos ante las duras condiciones de trabajo y de vida de la colonia. Al parecer, la cantidad de esclavos huidos no fue escasa en la Huasteca, ya que esta región aparece en las primeras ordenanzas sobre cimarrones, o sea, sobre esclavos que se habían dado a la fuga. Muchos de ellos lograron refugiarse entre las llamadas tribus “bárbaras” (Herrera, 1989: 57).

IV.2.5. La economía colonial en la Huasteca

A falta de minas que explotar, los conquistadores españoles que se establecieron en la Huasteca fundaron estancias ganaderas, plantaciones de caña de azúcar y trapiches, además de pesquerías. Los esclavos trabajaron en el servicio doméstico, la arriería, en los trapiches de caña y en las haciendas ganaderas (Herrera, 1989: 18).

Durante el siglo XVIII, según lo registra Villaseñor y Sánchez, muchas localidades que aún están asentadas en las faldas de la sierra de Otontepec y otras cercanas a la zona de estudio, pertenecían a la jurisdicción de Pánuco y Tampico, entre las que se encuentran Tantoyuca, Santa Catharina (Chontla), San Juan Otontepec, San Juan

Tantima, San Nicolás (Citlaltépetl), Tamalín, Santa María Ozuluama y Tempoal; en cambio, las localidades asentadas en la parte sur de la ribera de la laguna de Tamiahua pertenecían a la jurisdicción de Guauchinango.

En la jurisdicción de Pánuco y Tampico, cuya cabecera o capital fue Tantoyuca, los pueblos y ranchos se dedicaban a actividades diversas, la mayoría de las cuales se basaba en la agricultura. Hacia la zona de lomeríos, donde se encontraba Tantoyuca, en las inmediaciones de la sierra de Otontepec, los pueblos y ranchos se dedicaban a la siembra de semillas, cultivo y beneficio de caña de azúcar (produciendo miel y piloncillo) y a la siembra de algodón para la elaboración de prendas tejidas, productos que solían comerciarse. Hacia lo que es propiamente la zona de planicie costera se sembraba maíz, otras semillas y hortalizas; se criaba ganado mayor, se pescaba camarón y diversas especies de peces. Específicamente en Ozuluama, donde había tres haciendas de labor y estancias ganaderas, se comerciaba con partidas de toros, cecina y pescado salado.

En la jurisdicción que correspondía a Guauchinango, en las partes altas se sembraban hortalizas, semillas (maíz, frijol) y algodón; también se producía piloncillo de azúcar, tabaco y madera. Hacia la zona intermedia, por encima de los 600 metros sobre el nivel del mar, donde se ubica Pantepec, se producía algodón, chile, tabaco azúcar, cera, maíz, frijol y mucha fruta. Y finalmente, hacia la zona de lomeríos y suelos más llanos y cercanos a la costa, se cultivaba chile, cera, caña de azúcar, además de contar con una abundante producción pesquera y de ganado mayor. Villaseñor y Sánchez hace referencia a Thamapachi (Temapache) y Tamiahua como lugares en los que se explotaban los recursos pesqueros. Respecto de los habitantes de Tamiahua y de los poblados aledaños se refirió a “la abundante pesca, que les ofrece un espacioso Río, ó brazo de Mar, que corre de Sur a Norte, tocando en las mismas casas de los Barrios del Puerto” (Villaseñor y Sánchez, 1952: 313-314).

En Tamiahua, mientras la élite española sacó mayor provecho de la ganadería, la arriería, el comercio marítimo y el contrabando, los pardos se dedicaron a pesadas labores como pescadores, agricultores (para el autoconsumo) y vaqueros. (Reyes, 1995: 85, 102, 104, 180-181).

En tiempos prehispánicos el sistema económico en la región de la Huasteca combinaba la agricultura de temporal con la recolección, la caza y la pesca. Uno de los productos de intercambio más importantes fue el pescado salado, particularmente para los núcleos de población asentados en las inmediaciones de la laguna de Tamiahua (Vázquez, 2002; Reyes, 1995). Por estar capacitados en las actividades propias de la producción pesquera, los indígenas fueron aprovechados por los españoles, haciéndolos trabajar más allá del tiempo necesario para su propio sustento. La autoridad virreinal había concedido la explotación de la laguna y sus esteros a los indígenas y había prohibido, además, imponiendo la pena de muerte, emplear indígenas en lugar de “negros” en la pesca. (Reyes, 2003: 89).

IV.2.6. Los conflictos inter-castas

Durante todo el periodo colonial, los habitantes de la costa huasteca se disputaron el derecho a la explotación de los recursos naturales, especialmente los de la laguna de Tamiahua, ya que los recursos pesqueros eran la fuente principal de manutención de los pobladores de Tamiahua. Por esta razón surgieron discrepancias y conflictos entre indios, pardos y españoles.

En virtud de las llamadas Leyes Nuevas, que protegían a los indígenas, éstos tenían exclusividad para explotar los recursos de la laguna. El resto de la población podía pescar en el mar. En muchas ocasiones se quejaron de los abusos de españoles, mestizos y mulatos con respecto a la violación de ese derecho de exclusividad y de que, inclusive, se les impedía, pescar. Un documento de 1590 donde los indígenas se quejaban ante el Virrey Luis de Velasco, dice textualmente:

los indios naturales de los pueblos de Tamiahua y Tamaox [...] tienen en los términos de sus pueblos ciertas pesquerías en esteros de que pagan sus tributos y sustentan sus casas y familias y que algunos españoles y criados suyos y los naturales de Tampico acuden de ordinario a pescar en las dichas pesquerías y esteros y les impiden de ello siendo suyas en sus términos el pescar en que recibían notorio agravio (22 de abril de 1590, AGNM, *Indios*, vol. 4, exp. 520, f. 156, citado por Reyes, 2003: 89).

A pesar de la reacción y denuncia de los indígenas ante los abusos, dos años después las quejas continuaban: “En 1592 los naturales de Tamiahua se quejaron

nuevamente ante don Luis de Velasco el Mozo para exponer que en su pueblo ‘nunca faltan muchos españoles, mestizos y mulatos que les hacen muchas vejaciones y agravios sin poder remediarlos a causa del descuido de la justicia’” (Reyes, 2003: 90).

En los hechos, los españoles eran quienes contaban con los mejores puestos de pesca de camarón y otras especies. Posteriormente, en 1644, en medio de controversias y gestiones entre españoles y mulatos, el Virrey dio la orden para que se tomara en cuenta a los mulatos en el repartimiento de los citados puestos y la posesión del río. Paulatinamente, los indígenas fueron perdiendo la exclusividad de pescar en la laguna, pues hacia el siglo XVII cualquiera podía pescar en ella, con la condición de que hubiese vivido por lo menos un año y un día en Tamiahua. Aunque en esta actividad el aprovechamiento era general al sortearse los puestos de pesca¹⁰⁰ entre la población indígena, española, mestiza y parda, los beneficios no eran iguales para todos, lo que generaba conflictos entre estos grupos. (Reyes 2003: 94, 95, 96).

En efecto, hacia 1732 se generó una situación conflictiva entre españoles y pardos por la tenencia de la barra del río y la explotación de sus recursos. Si bien a fines del siglo XVIII los pardos constituían la mayoría de la población en relación con españoles, mestizos y castizos, vivían una situación socioeconómica desventajosa. Crearon entonces un pasado en el que se colocaron en igualdad de poder con respecto a los españoles:

Cuando los pardos presentaron para defender su derecho a la pesca en el río de Tamiahua en febrero de 1733 llevaron ante las autoridades un botón de muestra de la heterogeneidad racial en Tamiahua. Sus testigos fueron pardos, negros y mulatos y un español cuyos testimonios tenían por principal fuente la tradición oral. De ella echaron mano para sostener –especialmente los pardos- el parentesco con los españoles [...] Casi todos ellos absorbieron los recuerdos de sus mayores y ahora ellos mismos transmitían su conocimiento a las autoridades virreinales.

Los testigos tienen en promedio 62 años de edad y casi todos resaltan el matrimonio de castellanos con pardas. La versión de los acontecimientos generalmente considera

¹⁰⁰ Actualmente, esta práctica de sortear los puestos de pesca de camarón es realizada aún en La Reforma y Saladero, como bien lo apunta para el caso de Tamiahua Nora Reyes Costilla (2003).

que los pardos ya estaban vecindados en Tamiahua cuando llegaron o estaban recién vecindados españoles de Castilla (Reyes 2003: 97).

La intención de los pardos era, entonces, argumentar su derecho a la posesión y explotación de la barra del río con base, primero, en un poblamiento del lugar anterior al de los españoles y, en segundo término, en el parentesco con los españoles vecindados. Los pardos aseguraban que los españoles se habían casado con “negras *nativas* del país”, con “hijas de pardos libres” o bien “con negras y mulatas criollas de este dicho pueblo”; argumentaban también su superioridad numérica diciendo: 1) que ya no había descendientes de españoles, 2) que quienes sobrevivían eran más bien hijos de españoles, es decir, “mulatos”, 3) que quedaban muy pocos descendientes de los primeros españoles vecindados, y 4) que quienes les estaban peleando el derecho a la pesca eran “advenedizos”. Los españoles, por su parte, negaban tener parentesco alguno con los pardos; y éstos, al ordenar el virrey que los naturales de Tamiahua tuvieran la prioridad sobre las pesquerías, replicaron que también ellos tenían sangre indígena y que eso les daba derecho sobre el resto de la población. Todo esto, según los testimonios recopilados por Nora Reyes (2003: 97, 98).

Los pardos de Tamiahua participaron en las milicias provinciales que el gobierno colonial organizó, a partir de las reformas borbónicas –aunque antes, desde 1679, ya pertenecían a compañías de infantería y caballería- con la finalidad de mantener la paz interna y defenderse de los ataques del exterior. A este respecto, Villaseñor y Sánchez afirma sobre Tamiahua que

su Vecindario se compone de cuarenta familias de Españoles, y quatrocientas de Mulatos, y Negros, libres del tributo por estar continuamente en el exercicio de la Milicia, haciendo Guardias en el Puerto, y corriendo sus costas; aquí reside un Theniente de alcalde Mayor para el Gobierno civil, y militar del Partido [...] (Villaseñor y Sánchez 1952: 313).

Dentro de las milicias se reproducía, de alguna manera, la organización jerárquica y los prejuicios que había en la sociedad de castas. Idealmente, las milicias debían de estar integradas por “los vecinos de más razón y provecho”, o sea, por españoles, pero podían incluir a “indios” y “mestizos” de diferentes poblados. Los altos puestos

de la milicia de Tamiahua eran ocupados, obviamente, por los españoles, quienes por lo regular eran comerciantes, hacendados y dueños de ranchos. En la práctica, la milicia de Tamiahua fue constituyéndose poco a poco en un grupo donde el grueso de sus integrantes eran los “negros” y sus descendientes. Durante el último tercio del siglo XVIII fue favorecida por parte de las autoridades la entrada de “pardos” a la milicia, a pesar de que tanto oficiales como burócratas los señalaban como “perezosos”, “cargados de vicios”, “corruptos”, “dedicados a la vagancia” y como “una de las más diabólicas influencias sobre la sociedad mexicana” (Reyes 2003: 99, 102, 103). Inclusive, el Virrey Juan Vicente de Güemes Pacheco y Padilla, Conde de Revillagigedo (1789-1794), consideraba “que los negros ‘han afeado y empeorado la casta india y han sido el origen de muchas castas deformadas’ ” (Archer, 1983, citado por Reyes, 2003: 103). A pesar de constituir la mayoría de los habitantes durante el siglo XVIII, la población de origen africano en Tamiahua estaba sujeta a la estigmatización (Reyes, 1995: 140).

Si bien el virrey tenía sus reservas para integrar gente “de color” en las milicias y batallones debido al temor de algún levantamiento y al deseo de recuperar tributarios, finalmente tuvo que incluirla en las áreas costeras y fronterizas debido a que era mayoría entre las castas de esas zonas y a su inmunidad respecto de las enfermedades tropicales (Reyes, 2003: 103). Pertenecer a la milicia les daba algunos privilegios a los pardos, ya que el fuero militar “los exceptuaba de pagar tributo, les proveía de una prima en caso de muerte o por heridas recibidas en acción así como de una pensión en caso de retiro después de veinte años de servicio y el goce del fuero militar de por vida” (Reyes, 1995: 96).

A pesar de que su situación fue mejorando en lo material, las relaciones entre los pardos y los españoles se mantuvieron tensas. El motivo de los conflictos, según lo apunta Nora Reyes Costilla (2003: 106), fue el “intento de la gente de color por sobrevivir y hacerse valer en una sociedad que lo menospreciaba”, ya que los intereses de pardos y españoles se contraponían: mientras los pardos de Tamiahua pretendían conservar buenos sitios de pesca y cierta autonomía respecto de los españoles, éstos no querían perder los beneficios que les brindaba la pesca,

deseaban conservar su autoridad y les interesaba, además, salvaguardar su seguridad en un medio social con una abrumadora mayoría de población parda.

En circunstancias de tensión mayor, seguramente ocasionadas indirectamente por el conflicto, los alcaldes mayores les habían estado impidiendo la pesca a los pardos durante 22 años, lo cual era injusto para ellos porque prestaban servicio al rey y porque la Corona les había concedido una merced a cambio de una cantidad “por concepto de composición de títulos” (Reyes, 2003: 107). Los pardos acudieron al teniente de alcalde mayor de Pánuco y Tampico y éste avaló su derecho a la pesca, causando molestia entre los españoles, quienes recordaron que en 1710 los pardos protagonizaron un levantamiento que fue ocasionado por el adeudo de un pabellón. Cuando los españoles quisieron aprehender al deudor, el capitán de la compañía española resultó herido y aquel escapó, pero apresaron a algunos pardos. Dos días después 200 mulatos armados se situaron frente a las casas reales donde estaba solo y herido el oficial español, pues el resto de la compañía se había ido a buscar a los implicados en el incidente. Los pardos liberaron a los presos y huyeron a la margen contraria del río. Sin embargo, no hubo represalias por parte de los españoles. Pasados 14 años hubo una averiguación *in situ* del teniente del partido de Chicontepec, sin que aprehendiera a nadie. Cuando el teniente se fue, los pardos regresaron al pueblo de Tamiahua (Reyes, 2003: 108, 109).

El virrey Conde de Salvatierra había concedido en 1644 el usufructo y no la posesión de la barra del río. Esta concesión era, en primer lugar, para los indígenas, en segundo para los españoles y en tercer lugar para los pardos, quienes alegaron que eran los únicos descendientes de los naturales de Tamiahua. Los pardos amenazaron con prender fuego al pueblo si no se les concedía la pesca en el río. Por ello en 1753 los españoles se quejaron ante el virrey de los “negros y mulatos de este partido” diciendo que con la piedad que el virrey había tenido con ellos estaban “engreídos” y habían aumentado sus “bárbaros e ignorantes arrojos sin premeditar las dañosas consecuencias que resultan contra el crédito, opinión y vida y honra de los españoles” (AGNM, Tierras, vol. 1458, exp. 7, f. 90, citado por Reyes, 2003: 110). Los españoles demandaban que se les castigara por el levantamiento de 1710, pero las autoridades dijeron que ese delito ya no podía castigarse por los 22 años que había

pasado, aunque advirtieron a los pardos que de no vivir en paz y armonía con las autoridades españolas, se les aplicarían las penas más severas por sus “excesos”.

Pero los problemas seguían y en 1734 los pardos piden que nombren capitán de las milicias a uno de ellos por tener capacidad y méritos suficientes. La respuesta del teniente de alcalde mayor fue negativa, argumentando que lo que querían los pardos no era otra cosa que avasallar a los pocos españoles que había en Tamiahua (Reyes, 2003: 111).

IV. 3. La danza-teatro durante la época colonial

IV.3.1. Algunos antecedentes

Una vez hecho análisis de las danzas de la Malinche y de negritos, me parece pertinente hacer un intento por clasificar estas representaciones rituales que implican elementos musicales, dancísticos y teatrales. Para ello, es preciso referirse a algunos antecedentes en la historia de la danza en México, así como a algunos ejemplos contemporáneos de danzas que aún se practican en el país.

Para las sociedades mesoamericanas prehispánicas, la danza era una actividad significativa. Fuera de las danzas religiosas oficiales, que se efectuaban como exigencia del ceremonial del poder mexica, se realizaban “danzas de goce”, “bailes de regocijo” (Flores y Covarrubias, 1992: 62) “o incluso ‘danzas registro’ en las que se representaban acontecimientos históricos importantes, los ciclos de la siembra y la cosecha o el de las estaciones, expresiones de la sensibilidad propia de estos campesinos y de sus reacciones frente al entorno histórico” (Baud, 1992: 26). De acuerdo con Baud, las danzas en este ámbito eran una forma de comunicarse internamente, de una manera “horizontal y compartida”, sin la tutela del *Tlatoani* y su grupo dominante. Como antecedente, es importante apuntar aquí que en algunos códices puede observarse “combates ritualizados”, según lo refieren Bonfiglioli y Jáuregui (1996: 12) apoyándose en López Austin y Soustelle.

Ya se ha comentado que la llegada de los colonizadores europeos significó una ruptura en la vida de las sociedades mesoamericanas y de toda América. “El choque del encuentro provocará un conflicto que aún está muy presente en el México

del siglo XX y que desembocará en las historias, las culturas y las diferentes identidades que el mestizaje del México nacional no ha resuelto todavía” (Baud, 1992: 27).

Las transformaciones que esa ruptura causó en prácticamente todos los ámbitos, se vieron expresadas de una manera muy particular en las danzas, puesto que ese fue uno de los instrumentos que los españoles utilizaron para la evangelización. Dicho de manera más clara: “la danza es un asunto de poder y como tal los conquistadores la integraron a su política de colonización” (Baud, 1992: 27). De este modo, las danzas rituales prehispánicas prácticamente desaparecieron al ser sustituidas por otras y/o transformadas en un medio de evangelización. Para ello, los españoles contaban, de un lado, con una tradición de danzas religiosas y, de otro, con una tradición de teatro evangelista.

Durante los siglos XVI y XVII en la Nueva España, los frailes españoles combinaron la danza, la música y el teatro como armas para la conquista espiritual, en la tarea de evangelización de los indígenas, aprovechando su honda religiosidad y su proclividad para el ritual. (Ramos Smith, 1990: 20).

El teatro y la danza cumplieron en el siglo XVI una importante función social. Dentro del contexto religioso ayudaron a propagar la fe cristiana más efectivamente que cualquier sermón. La religión fue propagada con gran lujo y aparato, en masivas producciones teatrales, ante los maravillados ojos de los indios, quienes contemplaron con asombro la gloria del paraíso y los tormentos del infierno, viviendo, al representarlos, los milagros y martirios de los personajes [...] Factor importantísimo para la evangelización de los indios fue la danza, porque ésta había sido, desde antes, “su principal oración”. Su religiosidad se volcó apasionadamente en las nuevas enseñanzas. Pero ignoramos cuánto tiempo tomó realmente ese proceso, y jamás sabremos si bailaban fervorosamente para el nuevo dios o si, entre paso y paso, guiñaban el ojo a las estatuas de sus antiguos dioses, que ellos mismos, subrepticamente, habían enterrado bajo muchos de los altares de la nueva religión (Ramos Smith, 1990: 28).

Algunos representantes de la Iglesia católica, como el padre Acosta, opinaban que había que dejar que conservaran aquellas danzas que no eran “de su institución”, es

decir, de su religión, puesto que eran “un género de recreación y de regocijo para el pueblo” (citado por Ramos Smith, 1990: 20, 21). En numerosas ocasiones sucedió que se permitía a los indígenas seguir bailando en las mismas fechas de celebración a sus dioses, que eran sustituidos por santos, y en los lugares de costumbre, donde eran construidos sobre los templos nativos, las capillas e iglesias católicas. “Así pues, será una tradición viva de danza-teatro evangelizadora la que va a cristianizar las danzas indígenas superponiéndoles una temática adecuada a las exigencias de la nueva religión” (Baud, 1992: 28).

IV.3.2. Las danzas de conquista

En 1538 en ciudad de México y 1539 en Tlaxcala se representaron por primera vez las *Conquistas* de Rodas y de Jerusalén,¹⁰¹ respectivamente, en las cuales se representaban las luchas entre los cristianos y los infieles y que terminaban con la victoria del cristianismo (Ricard, 1986: 294; Ramos Smith, 1990: 22). Robert Ricard (1986: 294) sostiene que las morismas o danzas de moros y cristianos no fueron introducidas a la Nueva España por los frailes misioneros, puesto que su primera representación “fue imaginada y organizada por europeos y para europeos”, aunque sí se debe a los misioneros su amplia difusión entre los indígenas. Al parecer, la primera mención que se hace de la representación de una morisma en lo que después sería la Nueva España es la que refiere Bernal Díaz del Castillo como bienvenida de Hernán Cortés a la villa de Coatzacoalcos, por donde pasó entre fines de 1524 y comienzos de 1525 camino a las Hibueras: “Pues gran recibimiento que le hicimos con arcos triunfales y con ciertas emboscadas de cristianos y moros, y otros grandes regocijos, e invenciones de juegos” (Díaz del Castillo, 1983: 460). Con distintos motivos, durante el siglo de la conquista se realizaron varias representaciones del enfrentamiento entre españoles y mexicas, como la mascarada organizada en 1566 por Martín Cortés (hijo de Hernán Cortés y la Malinche) para darle la bienvenida a Alonso de Ávila. Mientras éste se disfrazó de Moctezuma llegando con más de veinte hombres que simulaban ser caciques, Martín Cortés, al frente de los españoles, hizo el papel del conquistador y ambos grupos escenificaron

¹⁰¹ Maya Ramos Smith, señala 1939 como año de la primera presentación de las *Conquistas* tanto en México (Rodas) como en Tlaxcala (Jerusalén).

una escaramuza, cuya finalidad última era encubrir una conspiración (Warman, 1972: 97, 98).

Durante el siglo XVII los conquistadores españoles fomentan las representaciones festivas de *funciones de moros y cristianos* y sus emparentadas *comedias de conquista*. Los frailes dominicos de Antequera, o la Guaxaca virreinal, conocen los dramas rituales representados por los mixtecos en honor de sus antepasados, así como las danzas de plumas de los zapotecos, y las utilizan como vehículo de evangelización. Y hacia 1700 escriben en su convento de *Cuilapan* el texto para un baile-drama de carácter épico-doctrinal, metamorfoseando la significación de aquellos rituales indígenas (Brisset, 1991).

Algunos estudiosos de las llamadas danzas de conquista afirman que estas representaciones forman parte de un “complejo dancístico-teatral” (Bonfiglioli y Jáuregui, 1996) o “complejo festivo-ritual” (Brisset, 1991) que no se limita a México, sino que se extiende a varios países de América Latina, principalmente, Perú, Bolivia y Guatemala. Además, Jáuregui y Bonfiglioli señalan, siguiendo a Brisset, que aún existe en España y el Mediterráneo un complejo de danzas de moros y cristianos emparentado con las danzas de la conquista de América.

Ramos Smith propone que la *Danza de moros y cristianos*, fue introducida en la Nueva España integrada a las *Conquistas* y agrega: “Actualmente, forman dos grupos principales: las danzas de moros y cristianos o ‘morismas’ y las danzas de la conquista, con multitud de variantes, muchas de las cuales incluyen relaciones actuadas, estructuradas en forma de diálogos” (Ramos Smith, 1990: 25). Sin embargo, hay quienes sostienen que más bien se trata de un solo complejo existente en el Mediterráneo, en Centroamérica y en México con “una misma estructura conflictiva” y “una doble unidad estructural, en el tiempo y en el espacio, entre las danzas de moros y cristianos y las de conquista”. Para reafirmar su postura argumentan que “De esta manera, al unificar variantes y formas distintas de representar un mismo macro-tema, nos es permitido hablar de una sola categoría, que denominamos *danzas de conquista*” (Bonfiglioli y Jáuregui, 1996: 11).

La semejanza de los casos que aquí se analizan con las danzas que integran este gran complejo dancístico-teatral es evidente. Aunque las danzas de la Malinche y

de los negritos no narran de manera directa y explícita el hecho histórico de la Conquista, es claro que su trama narrativa sí nos relata el tema del mestizaje. Bonfiglioli y Jáuregui se refieren al contenido de la *Danza de la Conquista* de este modo:

En la versión de la *danza de la Conquista* [...] –estudiada en Santa Ana Tepetitlán, Zapopan, Jalisco-, tanto los personajes como la trama narrativa, corresponden, aunque con gran libertad interpretativa, a la caída de México-Tenochtitlan. Se representa el gran “rito de paso de México” con el que se resuelve, por la vía simbólica, uno de los ejes más contradictorios de la nación mexicana contemporánea: el nacimiento del mestizaje, meollo cultural de su identidad actual (Bonfiglioli y Jáuregui, 1996: 7).

La narrativa que nos presentan las danzas de la Malinche y las tres variedades de danzas de negritos que aquí se estudian, no nos hablan de la caída de México-Tenochtitlan, pero sí ponen en la escena, como piezas dancístico-teatrales y mítico-rituales que son, el origen del mestizaje entre indígenas, europeos y africanos.

Como lo ha dicho Aguirre Beltrán y se ha repetido infinidad de veces en la literatura afro-mexicanista –que apenas hace unos años empieza a ser abundante– sólo era reconocido el mestizaje entre indígenas y españoles. Las danzas aquí estudiadas reconocen también el mestizaje de indígenas y españoles con africanos desde la época colonial, reconocimiento que, increíblemente, no se concretó en el ámbito académico de una manera consensada sino prácticamente hasta el final del siglo XX.

¿Cómo es que el elemento africano aparece en esta clase de danzas? Un género que incluía muchas piezas danzadas y que se difundió en Europa desde la Edad Media fue la *morisca*, que era de tipo anecdótico acompañado de pantomima, características que lo marcan como posible antecedente de algunos entretenimientos renacentistas de donde surgió el ballet de corte. En la *morisca* se representaba una batalla donde los danzantes se pintaban el rostro de negro, como se hacía en antiguas danzas de fertilidad. Pasado mucho tiempo se perdió este antiguo simbolismo y fue sustituido por la lucha entre los moros y los cristianos (Sach, citado por Ramos Smith, 1990: 25). Este género

Tuvo muchísimas variantes; también se designaba con su nombre a una mascarada. En Italia se usó, dentro del teatro napolitano, en forma de *sketches* groseros protagonizados por negros. Otra forma, muy usual en Europa central durante el siglo XV, consistía en danzas masculinas de ronda en las que se competía por un premio otorgado por las damas. En su forma cortesana, la morisca consistía generalmente en un solo, ejecutado por un joven maquillado de moro, exóticamente vestido y con cascabeles en los tobillos.

La forma que llegó de España es una especie de epopeya danzada y rimada, a veces también actuada, que narra las hazañas de los cristianos en sus guerras contra los infieles y en cuyo clímax el moro, *mattacino*, árabe o turco, es invariablemente vencido (Ramos Smith, 1990: 25-26).

Actualmente, estas danzas existen aún en lo que fue el trayecto de las campañas militares denominadas cruzadas, de España a Turquía pasando por los Balcanes. Justo en la isla Korçula, que perteneció a Yugoslavia, se baila la *Morezka*, muy parecida a las danzas de moros y cristianos que se preservan en México; incluye narración, pantomima y danza, y los personajes principales son una odalisca, un rey moro y un rey blanco. En la *Morris dance* de Inglaterra, también hay batallas en caballitos de madera y bailarines representando moros “y un muchacho vestido de mujer. En Alemania estas danzas se agrupan bajo el título *moriskentenzen*” (Ramos Smith, 1990: 26).

Su presencia en España se menciona desde el siglo XII, se arraiga profundamente durante la guerra de reconquista -etapa durante la cual los españoles se auto-percibían como cruzados- y en el siglo XV esta danza era importante dentro de la fiesta de *corpus Christi*. En el siglo XVI se representó como una afirmación de la postura de España ante la reforma protestante. Para la imaginación española, la conquista militar y espiritual del Nuevo Mundo significó una extensión de las cruzadas. Así que la práctica de estas danzas por los indígenas, desde la perspectiva europea, no fue sino el reconocimiento de la supremacía del imperio español y de su religión (Ramos Smith, 1990: 26).

En un principio los indígenas que estaban siendo evangelizados eran quienes hacían el papel de los moros o infieles, lo cual marca una adaptación novohispana.

Luego, en el mismo siglo XVI se desarrolló una versión local de la danza de moros y cristianos que representaba hechos de la historia inmediata donde combatían españoles contra indígenas. Obviamente, los españoles resultaban victoriosos y los indígenas eran cristianizados. Ramos Smith propone que de ahí se derivaron las danzas de conquista, en muchas de las cuales los indígenas evangelizados actúan como conquistadores de indígenas infieles. No obstante, Bonfiglioli y Jáuregui afirman que si bien el tema de moros y cristianos tuvo “mayor incidencia en la conformación de los primeros modelos novohispanos”, al empezarse a configurar éstos, el tema “se vio enriquecido con otras manifestaciones de confrontación ritual, como los juegos de cañas y las corridas de toros, así como la incorporación de elementos y personajes indígenas” (Bonfiglioli y Jáuregui, 1996: 11-12). De ahí que planteen que las danzas de moros y cristianos no son sino variantes con un tema particular y que forman parte de un solo complejo con el mismo macro-tema. “Preferimos –dicen- una denominación que remite al núcleo argumental de todas las variantes: la conquista”.

Se puede observar aquí cómo antiguas danzas de fertilidad fueron adaptadas a hechos históricos posteriores en Europa –particularmente en España- y se convirtieron en danzas de moros y cristianos o moriscas, tomando como base la confrontación y los personajes maquillados de negro, quienes representan en esta adaptación a los moros.¹⁰² Estos dos elementos van a ser fundamentales para muchas de las variantes de las danzas de moros y cristianos que llegan de Europa al Nuevo Mundo. Pero hay otro elemento que empezó a aparecer y es la representación de una mujer (como en los casos de la odalisca y del joven vestido de mujer), que también va a ser central en algunas danzas de conquista que aún se practican, por lo menos en México. Tanto en la Danza de la Malinche como en las tres variedades de danzas de negritos que se han revisado, la mujer es uno de los personajes principales porque la disputa entre los protagonistas varones se da justamente por ella y que en todos los casos es un hombre vestido de mujer quien hace el papel de la Malinche, como en la *Morris dance* inglesa. En este sentido, me parece que los antecedentes

¹⁰² Hay que recordar que la palabra *moro* (del latín *maurus* que a su vez proviene del griego *máuro*, que significa negro o moreno) designa al natural del norte de África (Mauritania, Marruecos, Argelia, Túnez y Libia), cualquiera que sea su cultura y su religión, aunque también se aplica genéricamente al musulmán.

que se han presentado son sumamente importantes para encontrar y presentar, mediante la comparación, similitudes con los casos aquí analizados y poder así al menos vislumbrar posibles adaptaciones novohispanas a partir de las versiones europeas, y especialmente españolas.

La presencia del español o “pañolito” (que aparece siempre con máscara en color blanco) y del “negro” o “negrito” (con máscara negra) como personajes principales guarda un extraordinario parecido a la *Morezka* de Korçula, donde aparecían un rey blanco y un rey moro acompañados de una odalisca. En el proceso de adaptación y de reelaboración de estas danzas a las condiciones del Nuevo Mundo y particularmente de la Nueva España, el moro¹⁰³ (que ya de entrada es africano, aunque no de la llamada “África negra”) pudo haber sido sustituido en algunas versiones por el “negro” o “negrito”, representando al elemento africano, cuya importancia demográfica, económica y sociocultural fue en aumento en la medida en que la sociedad colonial novohispana se consolidaba, aunque también pudo haber sido incorporado en estas representaciones por su fuerte presencia en casi todo el territorio conquistado por los españoles sin que mediara tal sustitución. Aunque Aguirre Beltrán (1994: 133) nos informa que “mientras en la Península Ibérica la religión define la identidad étnica y la posición en la casta correspondiente, en Nueva España, la línea de color barrera de tonalidades biológicas, es la que divide una casta de otras”, me parece que la oposición de colores (blanco-negro) en las moriscas obedece a una clara distinción de una característica biológica que es el color de la piel, y en ese sentido la perspectiva racial se encuentra implicada en el discurso que nos narra la lucha de los cristianos contra los moros. Con mayor razón podemos encontrar esta perspectiva en las danzas de negritos y la Malinche si en la Nueva España las castas eran definidas por el color de la piel.

Bonfiglioli y Jáuregui, al igual que Brisset, mencionan la presencia de un elemento jocoso encarnado por un “negro” o “negrito” en las danzas de la Conquista, de la pluma, de David y Goliat y de los doce pares de Francia haciendo un papel un tanto ambiguo, y un tanto carnavalesco, según Brisset. En la *Danza de la Malinche* el

¹⁰³ Aguirre Beltrán (1994: 133) aclara que “No hay constancia del ingreso a Mesoamérica de un número significativo de moros; los pocos que llegan lo hacen en condición de esclavos y se confunden con los negros”.

papel del negro es dramático por el final que tiene, pero es también jocoso por algunos de los versos que canta, por las persecuciones a los niños y porque en medio del drama mismo que representa su agonía, pues cuando está al borde de la muerte sus movimientos son verdaderamente cómicos. En cambio, en las danzas de negritos, el “negrito” no tiene ese papel marcadamente jocoso por encima del resto de los personajes. En todo caso, tanto el negrito como el pañolito pueden manejar más o menos el mismo nivel de comicidad o de humorismo, sobre todo en la *Danza de negritos* de Tierra y Libertad, donde también los coles son personajes cómicos desde la indumentaria que portan hasta cuando tratan de seducir a la señorita, pasando por los movimientos que realizan al bailar.

La presencia de un personaje negro, “en virtud de su ambigüedad y, sobre todo, de su nombre, nos hacen pensar en su posible vínculo con la tercera raíz mexicana, la de los negros” (Bonfiglioli y Jáuregui, 1996: 19). La posibilidad de que la presencia de un “negro” o “negrito” en las danzas de conquista signifique la presencia del elemento africano no tiene, desde mi punto de vista, ninguna clase de duda. Inclusive en las danzas que podrían considerarse propiamente indígenas o “autóctonas” según la clasificación de Dallal (1993: 30), aunque emparentadas con las danzas de conquista, se representan personajes “negros”, como es el caso de la *Danza del bárbaro*, que se bailaba entre los huastecos durante el invierno con miras a la celebración del Carnaval en la zona de Tampico y que Guy Stresser-Péan registró a grandes trazos en la primera mitad del siglo XX.

En su mayoría, dichos danzantes van casi desnudos, con la piel moteada de pintura, y representan supuestamente a los “chichimecas”, nómadas que poblaban antaño las estepas del norte de la República Mexicana. Algunos de ellos van vestidos a la usanza europea o bien van pintados para simular que son de raza negra. El jefe del grupo, por su parte, va armado con flechas y lleva la piel enrojecida con achiote (Stresser-Péan, 2008: 95).

Según se desprende del registro de Stresser-Péan, en esta danza se combinan actividades y mitos de las estaciones del año, propios de las creencias prehispánicas, con la presencia europea y africana:

Finalmente, es posible que los indígenas de antaño hayan equiparado, con cierta malicia, el periodo de dominación europea a los periodos sombríos de la noche y del invierno. Hacer figurar a los españoles y a sus esclavos negros entre los personajes de la danza de los Bárbaros expresaba quizá discretos votos para que el reinado colonial llegara a su fin, al amanecer de una nueva era (Stresser-Péan, 2008: 96).

Este es uno de tantos ejemplos de la fuerte presencia del “negro” como personaje dentro de las danzas de origen colonial en México. Para dar otro ejemplo, en la región del Totonacapan, en el norte de Veracruz, actualmente existen danzas de negritos que narran un ritual de curación (Croda, comp., 2005: 109-127) y, en este sentido, su tema es distinto al de las danzas de negritos de la Huasteca veracruzana. Sin embargo, relatan también la presencia africana y, especialmente, la ejecución del ritual para curar a una persona que ha sido mordida por una serpiente.

Me parece pertinente mencionar las principales características de las danzas de conquista y compararlas con las de las danzas de negritos y la Malinche para poder mostrar su relación. Demetrio Brisset (1991) expone los siguientes elementos comunes entre las danzas de conquista:

- 1) Están arraigadas en comunidades indígenas.
- 2) Poseen un carácter sagrado, integradas a los festejos rituales que se celebran anualmente en honor de los patronos tutelares comunitarios.
- 3) Exigen un elevado desembolso económico por parte de organizadores e intérpretes, que lo aportan en concepto de «mandas» para cumplir promesas o por devoción.
- 4) Constan de una vertiente teatral y otra bailada, requiriendo muchas horas su ejecución completa.
- 5) Sus argumentos se adaptan bastante fielmente a los hechos históricos reflejados, que consisten en: la llegada de los españoles; su toma de contacto con los altos dignatarios incaicos, quichés y aztecas; el enfrentamiento entre los invasores y los nativos; la imposición de la fe religiosa de los españoles.
- 6) Visiones y sueños con malos presagios para los monarcas indígenas al inicio de las representaciones teatrales.
- 7) Destacada intervención de doncellas, princesas o malinches.
- 8) Algunos de sus elementos están relacionados con cultos prehispánicos.

- 9) Son exponentes de una autoafirmación grupal, reforzada por esta actualización de la memoria colectiva.

Con respecto a su arraigo en las comunidades indígenas, en dos de las cuatro comunidades en las que se realizó el trabajo de campo (Tierra y Libertad y Tamalín) todavía se hablan lenguas indígenas como el náhuatl y el teenek, aunque ambos están en vías de desaparición. Sin embargo, ambas son comunidades de origen indígena.

El carácter sagrado que puede atribuírseles a las danzas de negritos y la Malinche es su relación con la celebración de Todos Santos o *Xantolo* –como aún le llaman en Tamalín-, ya que en la trama de estas danzas se representa una muerte, la muerte del negro o del negrito. En *Xantolo* o Todos Santos se recuerda a los difuntos y se espera el regreso de su alma. Se rinde culto a los muertos. Esta conmemoración tiene que ver con tradiciones culturales tanto mesoamericanas como de origen europeo. En tiempos prehispánicos, en el ciclo ritual nahua se recordaba a los muertos en el noveno y décimo mes de su calendario, que corresponde a los meses de agosto y septiembre, de acuerdo con el calendario cristiano.¹⁰⁴ Con la imposición del cristianismo las fechas en que se rinde culto a los muertos cambiaron. Según la tradición española, noviembre es el “mes de las ánimas”, aunque también se recuerda a los difuntos al final del año, fechas que coinciden con el fin del calendario celta (1º de noviembre) y del calendario cristiano (Anguiano, 1987: 5, 6). De ahí que esas danzas sean propias de esa temporada. Sólo en La Reforma y Saladero, en ocasión de la fiesta patronal dedicada a la Virgen de Guadalupe, las danzas de ambas localidades vuelven a salir el 12 de diciembre para bailarle a la Guadalupana.

La actividad de un grupo de danza implica, obviamente, un desembolso económico que asume casi siempre el organizador o se distribuye entre los integrantes del grupo. Sin embargo, algunos grupos se organizan y gestionan apoyos, además de que reciben dinero de los vecinos que desean ver bailar a la danza en los patios de sus casas.

¹⁰⁴ Johanna Broda (2008: 141, 145) ubica en julio una fiesta mexicana dedicada a la renovación del maíz y relacionada con los muertos, aunque las ofrendas se hacían en mayo, agosto y septiembre.

Como las danzas de conquista, las danzas de negritos y de la de Malinche, incluyen diálogos, versos cantados y danza, y en esa combinación de varias disciplinas van construyendo el relato o narración. En este sentido, todos los casos que aquí se analizan tienen también una vertiente teatral y otra danzada. Así mismo, las danzas implican muchas horas de ejecución por el número de sones y por la manera en que son presentadas, ya sea casa por casa o bien por etapas, como se hace en los “remates”, en un solo lugar pero durante toda una noche.

En términos generales, los relatos folklóricos que encontramos en las danzas de negritos y de la Malinche, son fieles a los relatos históricos, puesto que hablan de personajes que existieron en la historia a partir de la Conquista: españoles, indígenas y negros. Uno de los personajes, la Malinche, recibe en el relato folklórico el nombre más recurrente por el que se le conoce en los relatos históricos. Aunque las narraciones de las danzas que analizamos no nos hablan directamente del momento histórico en el que llegan los españoles, de sus contactos con los dignatarios mexicas o de algún otro pueblo mesoamericano ni de la imposición de la fe católica, sí nos hablan de las consecuencias del encuentro, de la imposición de una autoridad y del mestizaje que se da desde los primeros contactos con los pueblos mesoamericanos, donde justamente la Malinche y Hernán Cortés engendran un hijo, uno de los primeros “mestizos” en Mesoamérica a partir del mencionado encuentro. La tensión de las relaciones que se establecen entre los dos varones porque ambos desean a la Malinche, se ve reflejada en el conflicto, en el enfrentamiento. Hasta donde se sabe, el deseo de poseer a la Malinche como tal, nunca generó un conflicto entre un español y un africano, pero sí debió haber generado cierta competencia entre españoles, indígenas y africanos por las mujeres indígenas, ya que había escasez de mujeres españolas ni africanas.

En lo toca a los malos presagios, salvo un análisis más detallado al respecto, no los hay en los casos que se han estudiado. En la *Danza de negritos de candil* el español de alguna manera pronostica la muerte del negrito, aunque lo hace a manera de amenaza, lo que confirma la confrontación entre ambos: “Cuídate mucho porque atrás de ti anda la muerte. Ya se te viene acercando”. A pesar de esto, no es el

español quien lo mata, sino que se muere por una enfermedad y por las heridas que le hace el diablo.

La intervención de la Malinche resulta destacada porque es la manzana de la discordia, es –en buena parte- el motivo de la confrontación. Si bien es cierto que no tiene participación en los diálogos o cantando los versos, el argumento narrativo la coloca al nivel de los otros dos protagonistas justamente por el papel que le toca jugar como una de las fuentes de la confrontación.

Respecto de la relación de algunos elementos de la danza con los cultos prehispánicos es menester decir, de entrada, que en la etapa de la denominada conquista espiritual, los frailes españoles retomaron las danzas prehispánicas para de ahí transformarlas de acuerdo con los fines de la evangelización. El hecho de que las danzas que hemos estado analizando aquí se bailen en los días consagrados a recordar a los muertos, las relaciona con un culto que si bien hoy día es híbrido, tiene una fuerte dosis del culto prehispánico a los difuntos, como ya se apuntó. El *Atamalqualiztli*, era “la fiesta de la renovación del maíz”, que se celebraba cada ocho años (en el mes de julio) para hacer descansar a esta planta gramínea. Mediante la interpretación de las representaciones pictográficas del *Atamalqualiztli*, Johana Broda ha encontrado una relación entre las almas de los muertos y los ciclos de la lluvia y del maíz, ya que su fertilidad procede del inframundo.

Los difuntos y los ancestros cumplen un papel importante en el ciclo agrícola. Ellos velan por el bienestar de su comunidad y prestan ayuda para que se desarrollen fructíferamente las actividades productivas. En este sentido, los mexicas hacían ofrendas a los muertos durante el mes de mayo, al inicio del año agrícola; lo hacían nuevamente en agosto y septiembre (Broda, 2008: 145).

Según esta interpretación, asistían a la fiesta de renovación del maíz tanto las almas de los muertos, representadas en danzas, como los dioses, entre los que se encontraban Xochiquetzal, diosa de la tierra y la fertilidad, y los tlaloques, dioses del agua (Broda, 2008: 142, 144). “La llegada de los difuntos en la actual fiesta de San Miguel parece ser un remanente de esta cosmovisión, al igual que la permanencia de ellos hasta el día de los muertos (o hasta San Andrés, el 30 de noviembre) cuando se celebra la cosecha” (Broda, 2008: 145). Esto es de especial importancia, ya que la

Danza de negritos del torito –o al menos uno de los grupos que la presentan- empieza sus ensayos con un ritual el día 29 de septiembre, día de San Miguel y todas las danzas de Tamalín inician sus remates a partir del día de San Andrés. Todo esto hace evidente que estas danzas se presentan en el contexto de un ciclo ritual relacionado con el culto prehispánico a los muertos vinculado con los ciclos agrícolas y de lluvia.

Aunque las danzas de negritos y de la Malinche no son exclusivas de las localidades de Tamalín, Saladero, La Reforma y Tierra y Libertad, forman parte de las expresiones culturales de la región de la Huasteca y no cabe duda que contribuyen a la autoafirmación de estas comunidades, ya que varias de ellas se habían perdido y fueron recuperadas por sus propios integrantes. Sin estas danzas la fiesta es algo incompleto: “Sí, como dicen aquí los que ya son mayores de edad: ‘No, pues si no salen entonces no es Todos Santos, no es fiesta. Si la danza de los negros es complemento de la ofrenda’, dicen”.

Brisset observa en la *Danza de la pluma* de las comunidades zapotecas del valle de Oaxaca que su “modelo canónico” está conformado por “dos bandos bien diferenciados”: por un lado los indígenas, encabezados por Moctezuma, y por otro los españoles, liderados por Hernán Cortés. A primera vista, podría pensarse que el modelo de las danzas de negritos no está conformado por dos bandos bien diferenciados, ya que sus protagonistas, que son sólo tres, son quienes aparecen en escena la mayor parte del tiempo. Pero si echamos un vistazo al remate, veremos que en el caso de la *Danza de negritos del torito* aparecen dos perros y dos zopilotes. Si atendemos a una de las dos versiones sobre el papel de estos personajes, veremos que mientras los zopilotes quieren comerse al negrito –que ya ha muerto-, los perros espantan a los zopilotes para que no se lo coman. Se desprende de esto que el antagonismo entre el negrito y el pañolito se transforma en la confrontación entre perros, que formarían parte del bando del negrito, y zopilotes, que pertenecerían al bando del pañolito. En el caso de la *Danza de negritos de candil*, el diablo, en tanto que agrede al negrito y empeora su salud, pertenece al bando del pañolito, mientras que los *cules* pertenecen al bando del negrito, puesto que tratan de evitar que el diablo lastime al negrito. En ambos casos la Malincha no es neutral porque llora la muerte del negrito y queda a merced del pañolito. Lo mismo se puede decir en el caso

de la *Danza de la Malinche* porque se repite la escena en la que la Malinche lamenta la muerte del negrito. Así mismo, es claro que todos los bailarores de línea forman parte del grupo del monarca, pues el bonete, los pañuelos, la espada y las sonajas que portan así lo indican. No hay ningún elemento que en que se pueda fundar lo contrario, toda vez que ellos no intervienen en las acciones dramatizadas.

Una de las diferencias significativas encontradas por Brisset en las danzas de conquista que estudió en México con respecto a las de Guatemala y la región andina, es la intervención de un “negrito bufonesco”, que está presente más en la *Danza de la Malinche* de Saladero y La Reforma. Como ya se había apuntado, en las danzas de negritos de Tierra y Libertad y Tamalín, el negrito no presenta un nivel más elevado de comicidad sobre otros personajes, con excepción de la Malinche, cuya seriedad es una de sus características.

Dos elementos fundamentales en la confrontación que se escenifica en de las danzas de conquista son: “1) el carácter étnico y religioso de los bandos en pugna y 2) el aspecto épico-militar del conflicto representado” (Bonfiglioli y Jáuregui, 1996: 14). Estos dos elementos aparecen en las danzas que aquí se analizan, aunque de manera un tanto distinta y tal vez incompleta. Respecto al carácter étnico de los grupos, habría que señalar que si por étnico entendemos, en términos generales, todos aquellos rasgos relativos a la cultura de un pueblo, la indumentaria, las armas y otros accesorios que portan pueden ser un elementos a considerar, ya que pueden ayudar a distinguir, a simple vista, a un grupo de otro. Estos elementos simbolizan a los personajes. Si recordamos la descripción de los integrantes de la *Danza de la Malinche*, el escaso arreglo de los danzantes, así como sus armas y accesorios son suficientes para distinguirse unos de otros. Tanto el monarca como los bailarores de línea se distinguen por los bonetes penachos hechos con flores, los pañuelos, las espadas cubiertas de flores y las sonajas que llevan. Representan al bando indígena, que encabeza el monarca. El negrito se distingue porque lleva un machete en la mano, pero más se distingue por llevar una máscara negra, que algunos relacionan con el mal. La Malinche se distingue por su apariencia de mujer, incluyendo su ropa, que está adaptada a nuestro tiempo. En las danzas de negritos la distinción la hacen los colores más que el estilo de la indumentaria, porque tanto el negrito como el

pañolito visten de manera casi idéntica y lo único que los distingue son los colores de sus sombreros y sus chalecos: colores claros en el pañolito y colores oscuros en el negrito. Así mismo, se distinguen por los colores de sus máscaras. Mientras que la del pañolito es blanca, la del negrito es negra. Tenemos aquí una distinción racial (aplicable también al negro de la *Danza de la Malinche*) en lugar de étnica, pero es importante tomar en cuenta que muchas veces hay una superposición entre raza y etnia a la hora de analizar o de describir una situación como esta. Se dice que “indígena” es una identificación cultural, mientras que “negro” es una identificación racial, pero en realidad tal diferencia no es tan clara (Wade, 2000). De tal manera que podemos hablar aquí de relatos folklóricos (la narración a través de las danzas) que manejan un discurso en el que la perspectiva racial se traslapa con una perspectiva étnica o cultural.

El carácter religioso de estos bandos aparece un tanto confuso en estos relatos y en otros definitivamente no aparece. En la *Danza de negritos de candil* se presenta en la escena del casamiento de la Malinche con el negrito, puesto que los casa un sacerdote católico. No obstante, la figura del diablo aparece atacando al negrito, a quien finalmente logra llevarse y, lógicamente, integrar a sus filas. La *Danza de la Malinche* puede tener como escenario el interior de un templo católico donde todos pueden entrar y bailar, con excepción del negro. Sin embargo, éste puede bailar y cantar versos a la Virgen de Guadalupe fuera del templo. En otra versión de esta misma danza en Saladero, la Malinche –quien lamenta y llora la muerte del negro– lleva en la cima de su corona una cruz católica. En la *Danza de negritos del torito* y en la *Danza de negritos* de Tierra y Libertad no se percibe ningún elemento religioso.

El aspecto épico-militar también está presente en estas danzas de la Huasteca veracruzana. El género literario de la épica implica, en la vertiente de la epopeya, acciones que son memorables y significativas para un pueblo, que muchas veces son guerreras y en las cuales se involucra un héroe. En este sentido, el hecho de que varios de los personajes de estas danzas porten armas (fusiles y machetes en las danzas de negritos, así como espadas y machete en la *Danza de la Malinche*) y que además haya en casi todos los casos una lucha física, representa claramente no sólo que se trata de una confrontación. En las danzas de negritos podría interpretarse

simplemente como una pelea entre dos personas y no como una guerra entre dos bandos. No obstante, líneas arriba se he expuesto ya las razones por las que considero que se trata de una confrontación entre bandos definidos. ¿Cuál sería en este caso la acción memorable? Considero que la disputa por la mujer por dos hombres de diferentes “razas” es una manera de representar el mestizaje, tema principal de todas estas danzas y hecho memorable en la historia de México y América Latina. Justamente este hecho desembocó en la formación de una ideología que alimentó al nacionalismo mexicano. No está demás decir que el nacionalismo ha estado relacionado con la intolerancia cultural y racial, muy a pesar de que esta ideología haya planteado y pregonado que un pueblo mestizo es inmune al racismo y a otras formas de exclusión de la diversidad. Pero regresando a nuestros relatos folklóricos ¿quién es el héroe? Esta es una pregunta difícil de contestar, pero quien sale victorioso de la contienda es el español en las danzas de negritos, y el monarca en la *Danza de la Malinche*, puesto que ambos se quedan con la manzana de la discordia, con la Malinche. ¿Qué significa entonces la muerte del negro? ¿Acaso su exclusión del mestizaje? En el caso de las danzas de negritos, en el desarrollo de la trama el negrito es la pareja de la Malinche. Sin embargo, hay algo que al español o pañolito le hace mantenerse fuerte y sano (quizás su elevado status con respecto al negrito), que le permite poder derrotarlo y finalmente quedarse con la Malinche.

Si bien danzas folklóricas aquí analizadas no contienen todas las características de las danzas de conquista, comparten con éstas una buena parte de ellas. No tratan directamente los acontecimientos de la Conquista –y en esto, entre otras cosas, se distinguen de los relatos históricos revisados- pero sí tratan un aspecto que estuvo presente desde la llegada de los conquistadores y que marcó tanto a la sociedad colonial como al proceso formativo de la nación mexicana: el mestizaje. Por esta razón, considero que forman parte del mismo complejo dancístico-teatral.

IV.3.3. Presencia africana en los bailes y la música

Antes de concluir este párrafo, quisiera hacer una digresión que considero importante porque tiene que ver, aunque no en el ámbito de las danzas de conquista,

con la presencia no sólo física sino también cultural de procedencia africana durante la época colonial y que involucra también, en parte, a la música de las danzas bajo estudio.

Las expresiones dancísticas populares que fueron configurándose durante la dominación europea, tuvieron una aportación verdaderamente importante de parte de los inmigrantes africanos. Frecuentemente las danzas y cantos donde intervenían éstos y sus descendientes, eran censuradas y prohibidas por las autoridades,¹⁰⁵ ya que las consideraban irreverentes por su letra y deshonestas e inmorales por los giros de los bailes. Maya Ramos Smith dice al respecto que

la masa popular se divertía con fiestas y danzas que provocaron, en el curso de los siglos XVII y XVIII, indignadas censuras y prohibiciones de parte de las autoridades civiles y religiosas y especialmente del Santo Oficio. Los negros jugaban en este aspecto el papel más importante; su influencia en la música y la danza de la época colonial fue muy grande, y sus huellas quedaron impresas en gran parte del folclor de los países donde hubo esclavos negros (Ramos Smith, 1990: 41).

A pesar de la censura, la prohibición y la persecución, en la Nueva España les fueron permitidos algunos espacios de expresión a los esclavos y sus descendientes durante los domingos y fiestas de guardar, quienes los aprovecharon para conservar algunas de sus manifestaciones estéticas que, finalmente, se fundieron con otras y que dieron como resultado “el canto y el baile mestizos, pero mestizos principalmente de español y negro” (Aguirre Beltrán, 1994: 190, 192). De especial importancia fue el influjo cultural africano durante el siglo XVIII en piezas musicales que se clasificaban bajo la denominación genérica de *son* para referirse a huapangos, jarabes, jaranas y otras modalidades híbridas, resultado de la interpenetración de formas musicales y dancísticas fundamentalmente españolas y africanas (Ramos Smith, 1990: 41; Aguirre Beltrán, 1994: 191; Pérez, 1990: 5, 6; Reuter, 1981: 46-54, 66). En la medida en que la población esclava procedente de África y su descendencia fue arraigada principalmente en las costas y tierras bajas de la Nueva España, se cultivaron allí

¹⁰⁵ Pero la intolerancia no se volcó sólo sobre las expresiones propias de los esclavos y afrodescendientes, sino que también abarcó “algunas danzas y representaciones que habían sido implantadas como medio de evangelización, como los ‘Nescuitiles’, las representaciones de la pasión, las danzas de los santiagueros y ‘otros bailes supersticiosos’” (Ramos Smith, 1990: 42-43).

géneros musicales en los que pueden detectarse rasgos de los ritmos musicales africanos. La Huasteca y el sur de lo que hoy es el estado de Veracruz y parte de Tabasco, en el Golfo de México y las vertientes de la Sierra Madre Oriental; el sur del estado de Jalisco, la Tierra Caliente de Michoacán, la Tierra Caliente de Guerrero y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, en el litoral del Pacífico, fueron las regiones en las que florecieron dichos géneros (Pérez, 1990: 5-6; véase también Reuter, 1981: 164-166). Sin embargo, estos ritmos tuvieron difusión en todo el territorio de la colonia y especialmente en las ciudades que fungían como centros de desarrollo capitalista como México, Guanajuato, Guadalajara, Morelia, Puebla, Pachuca y Veracruz (Aguirre Beltrán, 1994: 192). Es así como en el siglo XVIII empieza a tomar forma el gran género del *son*.¹⁰⁶

Como ya se ha señalado, a las piezas musicales que acompañan todas las danzas que aquí se estudian se les conoce como *sones*. En el caso de la *Danza de negritos de candil* hay dos *sones*, *La Cecilia* y *El jarabe*, a los que tanto los danzantes como los músicos reconocen como huapangos. De este modo, podemos ver cómo un género que surgió en la época colonial como fruto, básicamente, de la unión entre las músicas españolas y africanas tiene injerencia en esta danza mediante uno de sus subgéneros, que es el huapango o son huasteco.

¹⁰⁶ Jas Reuter (1981: 156-182) señala que en México la palabra *son* es ambigua porque se aplica a una amplia gama de piezas musicales, desde las breves frases melódicas indígenas que se interpretan en rituales hasta los huapangos, por ejemplo, pasando por “cancioncillas muy españolas” que fueron traídas en el siglo XVII. Sin embargo, se le ha llamado propiamente *son* al género que está integrado por el son huasteco o huapango, el son jarocho, el son oaxaqueño, el son guerrerense, el son michoacano, el son jalisciense y la jarana yucateca.

Capítulo V

Análisis y conclusiones acerca de los relatos folklóricos e históricos

En el capítulo anterior expuse partes de algunos relatos históricos en los que aparecen tanto personajes principales como secundarios que también se presentan en los relatos folklóricos, particularmente en las danzas descritas. Trataré ahora de buscar correlaciones entre ambos tomando en cuenta el papel que desempeña cada personaje en la trama de los relatos a través de la comparación. De este modo, buscaré elementos en común así como diferencias. En otras palabras, trataré de reconstruir los juegos de lenguaje históricos para contrastarlos con los juegos de lenguaje folklóricos (danzas). Para ello, intentaré responder a varias preguntas sobre las semejanzas y diferencias entre las danzas en cuestión bajo el supuesto de que tanto las preguntas como sus respuestas no están aisladas unas de otras, sino que son complementarias. Finalmente, trataré de establecer cuál es la función de las danzas folklóricas en la comunidad de la que forma parte.

V.1. Las semejanzas entre las danzas

Para poder dilucidar el tema de las semejanzas y diferencias entre las danzas de la Malinche y de negritos, habré de plantearme cinco preguntas que involucran, en primer lugar, a los personajes principales que participan en ellas, aunque también a varios personajes secundarios.

¿Quiénes son los protagonistas y a quiénes representan? Como se ha visto en el capítulo III, en las danzas de negritos los protagonistas son el *pañolito*, el *negrito* y la *Malincha* (en Tamalín) o *señorita* (en Tierra y Libertad); en la *Danza de la Malinche* los personajes principales son el *negro*, el *monarca* y la *Malinche*. Estos personajes representan a los tres troncos principales de la sociedad racial de castas: el español, el africano y el indio; fungen como protagonistas porque ellos fueron los que definieron biológica y culturalmente a esa sociedad de castas y de ella se ha derivado –con muchos cambios a través del tiempo– la sociedad mexicana contemporánea. Mediante el papel que desempeña cada personaje puede uno percatarse de que estas danzas dan cuenta de la estructura de la sociedad de castas, que era una

estructura jerárquica y que tomaba el color de la piel como elemento fundamental de las distinciones entre las personas.

Como juegos de lenguaje, estas danzas son prácticas sociales que nos comunican mensajes sobre una forma de vida humana. No siempre ubican los espacios y menos los tiempos de esa realidad, pero hacen referencia a personajes que nos remiten, necesariamente, a los relatos históricos. Esos personajes no siempre representan a individuos en sí mismos, sino a grupos de personas. En los casos estudiados, vemos representados al grupo indígena (el monarca, la Malinche, los coles o abuelitos y la abuelita), al grupo español (el pañolito) y al grupo africano (el negro y el negrito). En la medida en que estas danzas emiten mensajes sobre esa realidad, de la cual no se sabe su ubicación en el tiempo sino gracias a la comparación con el relato histórico, presentan algunos de los aspectos que la caracterizan. La estructura social de la época colonial se ilustra mediante estos personajes y sus acciones. Por supuesto que el mensaje que nos dan a conocer las danzas no dibuja en toda su complejidad tal estructura social como puede dibujarla el relato histórico, puesto que se trata de juegos de lenguaje distintos. Es decir, aunque el folklore (las danzas) y la historia nos hablan del pasado, son dos prácticas diferentes porque le dan un tratamiento diferente, un uso distinto al pasado. No obstante sus diferencias, coinciden en presentarnos aspectos básicos de la realidad histórica a la que se refieren. Si estas danzas nos dibujan a grandes rasgos la estructura social vigente en la época colonial, los personajes principales no pueden ser otros que el “español”, el “indio” y el “negro”, troncos principales de esa sociedad racial de castas –de la cual los relatos históricos dan cuenta con mayor detalle-, cuya estructura jerárquica estuvo basada en las diferencias físicas, principalmente en el color de la piel. Hasta este punto, se puede percibir que las danzas de negritos y de la Malinche expresan, por lo menos, una perspectiva racial de la realidad social que nos presentan.

¿Por qué el negro, el español y el monarca compiten por la mujer indígena?
Según uno de los testimonios levantados las danzas de negritos, es natural que ni el español ni el negro puedan vivir sin una mujer. La única “casadera” dentro de estas representaciones es la Malinche o señorita, toda vez que la otra mujer en escena es

la “abuelita”, quien trata de curar al negrito cuando se enferma en las danzas de negritos del torito y de candil. En el caso de la *Danza de la Malinche*, la única mujer en escena es la también llamada “vieja”, es decir, la Malinche, quien es robada por el negro. Desde el relato histórico, se podría contestar a esta pregunta diciendo que había escasez de mujeres españolas y africanas en toda Nueva España. Si recordamos el ejemplo del Archivo Histórico Parroquial de Tamiahua y otros datos que nos ofrecen los historiadores, podemos ver cómo la presencia de pardos (mezcla de indio y negro) se fue haciendo considerable en ciertas localidades de la jurisdicción de la parroquia durante la segunda mitad del siglo XVIII, llegando a superar el 90% de la población en Tamiahua. La escasez de mujeres africanas y españolas, combinada con una mayoría de mujeres indígenas, dio un amplio margen al mestizaje. Habiendo mujeres indígenas en mayor número, tanto españoles como africanos tendían a unirse con ellas. Asimismo, los relatos históricos mencionan que los españoles preferían casarse con europeas, o bien con indígenas de la élite cuando esto representaba una mejoría económica, pero también que solían entablar relaciones informales con indígenas de una condición social más baja. Recuérdese que, por su parte, los africanos introducidos de manera forzada para trabajar en las unidades económicas de la colonia, veían en la unión con la india una manera de liberarse del yugo de la esclavitud. Ahora bien, aunque la concentración de la población africana y su descendencia fue mayor hacia la costa de lo que hoy es la Huasteca veracruzana, no estuvo ausente hacia los lomeríos que se encuentran camino a la sierra de Otontepec, como fue el caso de Tantoyuca, donde convivieron con españoles y, sobre todo con indígenas. Por supuesto que los indios varones entraron en la competencia, tratando de mantener dentro a las mujeres de su casta. De ahí que el monarca, que es un indígena según mi interpretación y la de algunos danzantes, pelee contra el negro en la *Danza de la Malinche*.

Cabe recordar que según la versión de uno de los dos grupos de la *Danza de negritos del torito* no existe ninguna confrontación, ninguna competencia entre el negrito y el pañolito debido a que nadie se roba a la “Malincha”, como en las versiones que presentan las otras danzas. Para ellos –a diferencia del organizador del otro grupo- la Malincha sólo es una compañera, sólo baila con los dos hombres y no

representa ninguna “manzana de la discordia”. No obstante –según mi propia interpretación-, en uno de los diálogos es evidente la contradicción entre ambos personajes y que esa contradicción gira en torno a la Malincha. Si en la trama de esta historia el pañolito mata al negrito, es porque tiene alguna diferencia con él. A esto se puede agregar que esa muerte no es accidental, toda vez que en la escena se puede ver claramente cómo el pañolito toma su tiempo para apuntar a su objetivo y dispara sobre él. Pero de acuerdo con la versión de los organizadores de uno de los grupos, la muerte del negrito se da por una razón que juzgo hasta cierto punto externa a la trama de la danza: el negrito muere porque ya llegó la hora del “remate” a partir del 30 de noviembre, día de San Andrés, porque el ciclo de Todos Santos termina y cierra con la muerte del negrito, personaje que para ellos es el principal y a quien se le atribuyen el poder de divertir a los danzantes y de hacer regresar a los desertores, a aquellos que se han comprometido a bailar la danza mediante un ritual al iniciar el ciclo de ensayos. ¿Es equivocada esta apreciación? No, simplemente se trata de una perspectiva diferente, de otra lectura de la danza y particularmente de la muerte del negrito. Sin embargo, la interpretación que trato de dar aquí involucra no sólo a la *Danza de negritos del torito*, sino al conjunto dancístico del que he venido hablando y, desde este punto de vista, es claro que hay una confrontación del negrito con el pañolito y del monarca con el negro por tener a la Malinche consigo. Gracias a los relatos históricos, hoy sabemos que hombres “negros”, “españoles” e “indios” –que formaban la mayoría de la población masculina- pretendieron a las mujeres indígenas y se unieron (formal o informalmente) con ellas, generando un proceso de mestizaje que, como otros procesos, seguramente no estuvo exento de tensiones y conflictos en medio de un orden social jerarquizado e ideológicamente mediatizado. Así lo muestran –que no lo demuestran porque sus mensajes no argumentan- las danzas que aquí analizamos.

¿Por qué muere el negro y no otro de los protagonistas? La razón podría buscarse en el hecho de que tanto el pañolito como el monarca tienen el poder sobre el negro y sobre la propia Malinche. Estos dos actores en sus respectivas danzas son los que dan las órdenes, los que deciden lo que se hace y cuándo debe hacerse. Esta es una de las reglas en este juego de lenguaje: uno ordena, los otros obedecen. El

pañolito y el monarca tienen un poder sobre los demás y ese poder se traduce en una jerarquía, en una desigualdad, que es parte de la forma de vida que están simbolizando. La reverencia que hace la Malinche ante el español cada vez que éste la llama a bailar, no es sino una manifestación del respeto que le merece la autoridad del señor que da las órdenes. En cambio, siendo su pareja, le da la espalda al negrito sin importar que también le deba un respeto. Mediante esos movimientos, las danzas de negritos que se bailan en Tamalín, expresan quién es el que tiene el poder, ante quién hay que tomar una postura corporal de respeto.

En la estructura de la sociedad de castas, los españoles peninsulares se encontraban en la cumbre de la pirámide socio-racial, ya que inclusive los españoles criollos eran marginados de algunos privilegios del grupo dominante. Los indígenas, relativamente protegidos por la legislación, gozaban de una mejor posición que otros estratos sociales, aunque no por ello dejaban de ser discriminados como todos los grupos subordinados. Los africanos y su descendencia, llamados “mala raza”, estaban hundidos en el fondo de esa estructura jerárquica. Pero esa estructura no se establecía sólo por la fuerza de la violencia, sino que necesitaba, al mismo tiempo, de una ideología que ayudara a fortalecerla, reproducirla y consolidarla como tal. Los criterios para establecer la posición de cada persona en la sociedad de acuerdo, principalmente, con la pigmentación de la piel, y con ello su acceso o no a ciertos derechos y a la asignación de determinados recursos, apoyaron la formación de una estructura social fundada en las características físicas visibles. Las ideas que identifican lo superior con el color blanco (lo mejor, lo bello, lo fino, el que manda) y lo inferior con el negro (lo peor, lo feo, lo corriente, el que obedece) se arraigaron de manera profunda en la mente de la población y pasaron a formar parte de su forma de vida en un momento histórico determinado, considerando la etapa colonial como un tiempo de larga duración. “Indio”, “negro”, “pardo”, “mulato”, “mestizo”, “español”, “castizo”, entre otras denominaciones de la sociedad racial de castas, no fueron palabras neutrales, puesto que representaban su involucramiento con una forma de vida humana determinada, donde había hondas desigualdades sociales y donde se fueron forjando ideas sobre la superioridad e inferioridad de la gente. La ideología que reinaba en el orden colonial y que consideraba inferiores a los de piel oscura en sus

diferentes tonalidades, fue asumida, a fuerza de imposición, por quienes eran objeto de tal humillación.

Ni en el relato folklórico ni en el relato histórico hay un sometimiento total de los subordinados. De ahí el enfrentamiento entre el negrito y el “pañol” o entre el negro y el monarca. Sin embargo, muere el negro porque el español tiene poder económico y político, poder que le ha sido heredado por una guerra de conquista donde los españoles han salido triunfantes y han fundado un orden social de acuerdo con sus intereses. En el caso del monarca la situación es un tanto diferente, ya que, regionalmente, los indígenas eran objeto de abusos por los afro-descendientes (pardos), que ya se habían convertido en mayoría en la zona de la Laguna de Tamiahua. No obstante, este actor es, justamente, un “monarca”, y por tanto pertenece a la élite indígena, para cual que los españoles consintieron ciertos privilegios. El monarca tiene, entonces, un poder que el negro no posee. Cuando uno de los informantes se explica la muerte del negro por la diferencia en el poder de las armas de los contrincantes (un machete el negro y una pistola el monarca), creo que no se equivoca. Aparte de la efectividad que cada una pueda tener, también simbolizan poder y autoridad. En la *Danza de negritos de candil* el negro no es asesinado por el español de manera directa, sino que se enferma de tristeza porque le quieren quitar a su mujer (la Malinche) y esto es aprovechado por el español, quien le encomienda al diablo que lastime al negrito y acabe con su vida. Si bien la trama cambia con respecto a las otras danzas, el desenlace es el mismo: la muerte del negro a causa de su enfrentamiento con alguien que posee un poder superior, tanto que puede aliarse con un ser sobrenatural para conseguir su objetivo.

¿Por qué el español y el monarca matan al negro? Si bien esta pregunta se confunde y entremezcla con la anterior porque ambas abordan la muerte del negro, se trata de dos preguntas distintas. De una manera general, podría responderse que la razón es la disputa por la Malinche. Pero si vemos las particularidades de la trama de cada danza, la cosa cambia relativamente: en las danzas de negritos el español mata al negro porque quiere quedarse con la Malinche y en la *Danza de la Malinche* el monarca asesina al negro porque éste lo despoja de su mujer. En el primer caso las relaciones entre el pañolito y el negrito se vuelven tensas aun cuando habían iniciado

una amistad. Recuérdese que en uno de los diálogos el pañolito le dice al negrito que ya le llegó su hora, y éste le contesta: “Antes éramos como hermanitos, antes éramos como borreguitos”. Pero la amistad se rompe porque el español quiere quedarse con la Malinche. En el segundo caso, es pertinente recordar que el negro se muestra provocador al cantar versos en contra del monarca: “*Ya cállate, ya monarca, / ya deja de rebuznar/ que aquí traigo tu montura/ para poderte montar*”, y acto seguido se roba a la Malinche, lo cual le cuesta la vida. Son dos situaciones opuestas donde, sin embargo, el negro es el que muere en la disputa por la mujer indígena.

Uno de los testimonios levantados entre los integrantes de la *Danza de negritos de candil* aclara –como también queda claro en los testimonios sobre la *Danza de negritos* de Tierra y Libertad- el origen de los tres personajes principales: el pañolito es de España, el negrito es de origen “africano” (“cubano”, de acuerdo con un integrante de la Danza de negritos del torito) y la Malinche es indígena, lo cual coincide con los relatos históricos. La confrontación tiene lugar porque el español y el negro pertenecen a “diferentes razas”: “El negro es otra raza y el blanco también es otra raza”, o bien, es “otro tipo” o “clase de persona”. Por esa razón “no se llevan”, “el español no lo quiere”, aunque al principio habían entablado cierta amistad. En cambio, el negrito y la Malinche “sí se llevan porque casi son el [mismo] tipo”. Además de la disputa por la mujer indígena hay, entonces, un motivo “racial” en la confrontación. En de la Danza de la Malinche, donde el enfrentamiento se da entre el negro y el indígena, cabe la posibilidad de que se estén dramatizando los conflictos entre indios y africanos y/o afro-descendientes. Recuérdense los conflictos entre indígenas, pardos y españoles por los recursos pesqueros de la laguna de Tamiahua, en medio de los cuales se fue despojando paulatinamente a los indígenas de la exclusividad de explotación de la albufera, mientras la casta de los pardos reclamaba su participación en el reparto de tales recursos cada vez con mayor fuerza, valiéndose de su importancia demográfica en la zona y de su calidad de milicianos que custodiaban la costa. Vuelvo a mencionar el intenso proceso de mestizaje entre indígenas y africanos –de donde se originaron los pardos- que se dio en el dominio territorial de la parroquia de Tamiahua. Acaso en la *Danza de la Malinche* también esté representándose el rencor del indígena hacia el negro por haber arrancado de su casta a tantas mujeres.

Todos estos elementos me llevan a pensar que el conjunto dancístico estudiado da cuenta de una situación donde no sólo se ve a los actores desde una perspectiva racial, que sería la mera descripción y distinción de colores de piel, sino que va más allá y llega a una perspectiva racista, que sería una oposición entre blanco y negro, donde existe un rechazo entre ambos, pero donde el blanco, apoyándose en su posición privilegiada en la estructura social impone su poder y logra eliminar al negro. En el caso de la confrontación entre indio y negro, generalmente el primero era abusado por el segundo, pero gozaba de cierta protección y de recursos dentro del orden colonial y más aún tratándose de “indios principales”. Generalmente los llamados “productos de mezcla” (como los pardos) eran rechazados tanto por españoles como por indígenas. De ahí que ese pudiera ser un motivo para que el monarca matara al negro. Recuérdese que en sus expresiones más extremas –como ha dicho Foucault- el racismo ejerce el derecho a matar.

¿Por qué la indígena lamenta la muerte del negro? Si la mujer indígena llora la muerte del negro, significa que tuvo una pérdida, que hay duelo. Ya he mencionado que, según el relato histórico, a fines del siglo XVIII la zona de la laguna de Tamiahua, estaba poblada por una mayoría de pardos, lo que significa que hubo cierta proximidad entre indígenas y africanos, grupos que estaban en la base de la pirámide social por su condición de colonizados. Tanto el relato folklórico como el relato histórico nos muestran que, no obstante sus diferencias, se relacionaron y formaron una casta. El relato histórico agrega que esa casta fue demográfica, política y socialmente importante en la zona, lo cual se manifiesta mediante la presencia de un personaje negro en las representaciones dancísticas. Parecería que este argumento contradice la parte final de la respuesta a la pregunta anterior. Por ello, es pertinente decir que si hubo un proceso paradójico en la historia de México, ese fue (y sigue siendo) el mestizaje. Esto me lleva a observar el asunto desde una doble perspectiva: viéndolo desde el aspecto de la unión, pero también desde el aspecto del conflicto. Lo que podemos ver en la *Danza de la Malinche* es, por un lado, la confrontación -llevada al extremo de la muerte- entre el negro y el indio (el monarca) y, por otro, la unión (mestizaje) entre el negro y la india, la cual no podría entenderse sin el supuesto robo (ya que ella no opone ninguna resistencia al “rpto”) y sin el llanto de la Malinche. No

hay, hasta donde pude averiguar, un relato histórico específico en la región con el que pueda correlacionarse la dramatización de la muerte del negro (salvo que ésta pretenda simbolizar la desaparición del negro por efecto del mestizaje), pero sí datos suficientes que dan cuenta de las uniones entre mujeres indígenas y varones africanos, así como de conflictos entre indígenas y afro-descendientes. En las danzas de negritos la confrontación es entre el negro y el español, a quien la Malinche le rinde honores, mientras parece ignorar al negro y, sin embargo, cuando el éste muere a manos del español, la Malinche lamenta su muerte porque se trata de su esposo o su pareja sentimental. La mujer indígena se une al colonizador, de ahí reverencias y el hecho de que baila siempre frente a él; pero también a un inmigrante colonizado. De acuerdo con los relatos históricos, el inmigrante con el que mayormente se unió la mujer indígena fue con el africano. Es ahí donde puede encontrarse la razón del llanto ante la muerte del negrito.

V.2. Las danzas y sus diferencias

En este apartado, pretendo explicar algunas diferencias relevantes entre las danzas. Me limitaré a tres de ellas: una que saca a relucir la maldad o no del negro. La segunda atañe el énfasis que se hace en algunas danzas sobre su procedencia africana. La tercera se relaciona con su fuerza física, atribuida a él en algunas danzas pero no en las otras.

La primera se deja descubrir al hacer la siguiente pregunta: *¿Por qué en algunos relatos el negro está asociado directamente con el mal y en otros no?* Los relatos míticos –que son muy parecidos a las historias que cuentan algunas danzas folklóricas- no siempre narran las circunstancias tal y como ocurrieron realmente, o bien, por situaciones de tiempo y espacio no es posible saber si ocurrieron de tal o cual manera. Muchas veces su narración no corresponde a lo que el relato histórico dice, sino que crea su propia versión de lo ocurrido, como también sucede en el relato histórico, donde puede haber diferentes versiones de un mismo hecho. En ocasiones el mismo relato histórico toma en cuenta al relato mítico para realizar sus conjeturas. En este sentido, aunque durante la Colonia se haya asociado al negro con la maldad (recuérdense los mitos y leyendas tzeltales y tzotziles que ven al negro como un

demonio), las danzas que tratan temas de esa época no tienen por qué reflejar, forzosamente, ese hecho. Pudo haber circunstancias locales que hayan determinado la no asociación del negro con la maldad y específicamente con el diablo, como por ejemplo que en una determinada localidad o zona se haya tenido poco contacto con la población negra como para haber generado esa idea. Algunas danzas han llegado a las localidades donde hoy se bailan porque las comunidades se las han apropiado, las han hecho parte de su patrimonio cultural, como es el caso de las dos danzas de negritos de Tamalín. Si bien es cierto que los danzantes y la comunidad se han identificado con ellas, no significa que las estén reproduciendo tal como las conocieron. Lo más probable es que tiendan a hacer adaptaciones de acuerdo con su imagen del mundo y con su forma de vida y, por tanto, generen variaciones en los juegos de lenguaje propios de las danzas. Cuando la *Danza de negritos del torito* se divide en dos grupos, aun perteneciendo a la misma localidad, el nuevo grupo hace modificaciones en la indumentaria de los toreadores. Además, si tomamos en cuenta que este tipo de manifestaciones dancísticas procede de la época colonial, en un tiempo de larga duración pudieron irse transformando en algunos aspectos que la comunidad y/o los danzantes adaptan a nuevas circunstancias o que no consideran tan importantes para que se conserven como en el pasado. Como ejemplo de esto es útil tener presente que en las danzas de la Malinche de Saladero y La Reforma, de unos años a la fecha, la indumentaria de la Malinche se ha modificado, ya que los danzantes consideraron “grotesca” la imagen que proyectaba la Malinche (vestido largo, calzado y calcetines masculinos) y lo que hicieron fue actualizar y feminizar por completo su indumentaria.

Por otro lado, no se debe dejar de ver el aspecto de las diferencias entre la concepción católica y la concepción mesoamericana del Mal, puesto que, mientras desde la perspectiva católica el Mal estaba representado por el diablo, desde la perspectiva mesoamericana tanto el Bien como el Mal podían residir en una misma deidad. El sincretismo entre estas dos visiones del mundo se encuentra presente en algunos pueblos indígenas de la Huasteca y acaso haya podido influir en la imagen proyectada por estas danzas. Como se ha visto, sólo en los testimonios que corresponden a la Danza de la Malinche existe esta asociación (que por cierto no es

una idea generalizada), pero sorprende que a pesar de que el negro tiene prohibida la entrada al templo católico, fuera de éste le cante versos a la Virgen de Guadalupe tratándola como a “nuestra reina”. No obstante, si recurrimos a las danzas de conquista, el Bien (la religión católica) siempre triunfa en su lucha contra el Mal (los “idólatras”, los “ignorantes”, los “bárbaros”) y a eso se podría atribuir la muerte del negro. En la *Danza de negritos de candil*, cuando el negro muere, el diablo lo carga y se lo lleva. De ahí se desprende que no se lo lleva a la Gloria sino al infierno, a la residencia de Mal. Pero uno de los testimonios recabados, me hizo ver que puede tratarse de una especie de metáfora: “ya se murió, ya se lo llevó el diablo”. Una expresión similar puede encontrarse en la localidad tepehua de Pisaflores, donde en tiempos de Carnaval se hacen ofrendas diarias al diablo durante cuatro años consecutivos, lapso en el que los muertos en desgracia acompañan al demonio y, según la apreciación de Roberto Williams, mediante tales ofrendas, que hombres disfrazados de diablos simulan consumir, se escenifica el conocido refrán “se lo llevó el diablo”. Otro elemento que podría apoyar esta versión en la Danza de negritos de candil, es el hecho de que –según otro testimonio- el español no mata directamente al negrito, sino que muere a causa de una enfermedad que el diablo agravó, causándole heridas, por instrucciones del español. En este caso, quien estaría relacionado con el Mal no sería el negro sino el español y, por ende, estaríamos frente a otra perspectiva del asunto, ante la visión del vencido. Circunstancias como las que se han descrito pudieron haber influido para que desde la perspectiva de algunas danzas se viera al negro prácticamente como un demonio y en otros casos esa imagen estuviera ausente.

La segunda diferencia se relaciona con la procedencia del negro. *¿Por qué no en todos los casos se hace alusión directa al lugar de procedencia del negro (África)?* La tradición oral ha jugado un papel importantísimo en la producción y reproducción de la cultura en las sociedades sin escritura, pero también en aquellas en las que la comunicación por escrito no tiene una gran influencia en la forma de vida comunitaria, ya que mediante la oralidad las personas pueden expresar su visión del mundo. Hoy en día, se pueden encontrar manifestaciones de esa tradición sobre todo en el medio rural, tanto en comunidades mestizas como indígenas. Las danzas que se abordan en

este trabajo están íntimamente ligadas a la tradición oral, ya que todas ellas, en mayor o menor medida, incluyen diálogos y versos que se complementan con movimientos corporales y con la música que los acompaña. Por ello, considero que la identificación del lugar de procedencia del personaje denominado “negro” o “negrito”, se conserva en aquellas danzas donde la tradición oral ha experimentado pocos cambios de sus elementos constitutivos. Como ha podido advertirse, este conjunto forma parte de una misma familia dancística, puesto que tratan el mismo tema (el mestizaje), aunque con variantes en la trama. Son juegos de lenguaje similares que a su interior contienen juegos de lenguaje particulares y que, comparados, presentan variantes entre sí, debidas a la forma de vida de las comunidades a las que pertenecen, a su particular visión del mundo, sus características estructurales e ideológicas y las vicisitudes de su historia específica. Los cambios que se generan en un tiempo de larga duración al interior de las expresiones del folklore pueden deberse a muchas causas –algunas de las cuales ya he mencionado-, pero considero que persisten aquellas manifestaciones con las que una comunidad mantiene fuertes vínculos de identificación. Lo mismo puede suceder con los elementos que integran una danza. En la medida en que en una danza se debilitan los vínculos de identificación con una forma de vida por los cambios ocurridos en ella y en la visión del mundo, suelen irse perdiendo algunos de los elementos que la constituyen. Considero que ese ha sido el caso de la identificación del nombre del lugar de origen del negro (África). Éste se ha ido perdiendo en algunas danzas porque al interior de la forma de vida ya no existen las referencias a África. La población africana se diluyó en el mestizaje y sus expresiones culturales se perdieron casi en su totalidad por el influjo de la colonización. Sólo en aquellas comunidades donde la tradición oral ha seguido jugando un papel importante, donde su fortaleza no ha sido minada por las nuevas formas de transmisión del conocimiento, ha podido mantenerse la identificación del nombre del lugar de procedencia del negro. El lenguaje siempre nos remite a una forma de vida o, dicho con otras palabras, “la forma de vida está en fondo del lenguaje”.

La tercera diferencia tiene que ver con el hecho de que en algunas danzas se subraya la fuerza bruta del negro como su característica principal. *¿Por qué cuando*

en algunas danzas se le asignan virtudes al negro que tienen que ver con la fuerza física? En el capítulo IV se ha expuesto que lo único importante para colonizador del esclavo africano era su fuerza física a fin de que desarrollara el trabajo en el que se sustentaba el sistema de explotación que le permitía tener privilegios sobre los demás grupos que formaban la estructura social. Como una manera de justificar su explotación, el colonizador europeo le asignó una superioridad física sobre el indio e inclusive sobre el blanco. Cuando la *Danza de negritos de candil* va pasando de casa en casa, el negrito y el pañolito entablan diálogos mediante los cuales es posible darse cuenta de las jerarquías entre los personajes. El pañol es quien tiene la prioridad en el uso de la palabra, el negrito ocupa el segundo lugar porque sólo contesta a algunos parlamentos del pañol y la Malinche no habla. También es el español quien se presenta ante el casero y solicita trabajo doméstico para la Malinche y para el negrito trabajo de trapichero, molinero, barrendero o cualquiera otro que implique, ante todo, esfuerzo físico. El que manda es el español, los que obedecen y trabajan son la Malinche y el negrito. La posición superior que el español ocupa en la jerarquía también se manifiesta mediante el lenguaje que emplea para dirigirse a sus subordinados: la Malinche es “la pobrecita viejita” y el negrito el “triste salvaje”. Aquí también se puede ver cómo el lenguaje tiene está vinculado con una forma de vida humana en la que existen hondas desigualdades.

En la *Danza de negritos* de Tierra y Libertad hay un diálogo en el que el pañol le dice al negrito que la señorita no lo puede querer porque está “muy negro”. El negrito responde que para qué va a querer a un “güero” como él “si los negros aguantamos más”. Los relatos históricos también nos presentan otro de los atributos asignados a los hombres negros, que es una “extraordinaria potencia sexual”, como bien lo hace notar Anthony Giddens. Estas ideas, propias de una ideología racista, contribuyeron a justificar los privilegios de la casta blanca y la explotación sobre las castas subordinadas, especialmente sobre los esclavos negros. Por esa razón se han destacado y sobredimensionado sólo cualidades como la fuerza física y la potencia sexual, y ésta última no precisamente como una cualidad sino como símbolo de peligrosidad para las mujeres blancas y vínculo con el demonio.

V.3. Consideraciones finales: las funciones del folklore

Muchas expresiones del folklore funcionan como una especie puente entre la historia y la etnografía, toda vez que al tratar de describir una manifestación viva y actual inmersa en ese ámbito nos remiten a la historia. Tal es el caso de las danzas folklóricas que se han descrito y tratado de analizar en esta tesis. A pesar de ser dos juegos de lenguaje distintos porque obedecen a diferentes reglas, coinciden en que ambos se refieren al pasado. Las danzas que nos ocupan son manifestaciones del folklore actuales y vivas. Tan vivas y actuales que cada año, en la temporada de Todos Santos, se dejan ver una y otra vez. El etnógrafo que las describe se ve obligado a remitirse al relato histórico para poder entenderlas y explicarlas, justamente porque tratan del pasado, pero tratan de un pasado que está vinculado con el presente.

Si estas danzas folklóricas se han preservado a pesar del tiempo que ha pasado desde que empezaron a practicarse, es porque han podido adaptarse a los cambios ocurridos tanto en contexto global como en el contexto local, así como a los avatares de sus historias particulares. La *Danza de la Malinche* de Saladero y la *Danza de negritos del torito* de Tamalín han dejado de bailarse durante años, pero por iniciativa de individuos y de grupos al interior de las propias comunidades, han podido recuperarse. Por otro lado, hay que recordar que la *Danza de los negritos* de Tierra y Libertad -ejido que fue creado en la década de los años 70 del siglo XX- se integró al encontrarse músicos y danzantes procedentes de diversas localidades de la Huasteca en el nuevo centro de población.

Pero ¿cuál es la función de estas manifestaciones del folklore? Para muchos es una forma de entretenimiento y diversión, una manera de mantenerse de buen humor: “Es una alegría para los niños”, “Nosotros decimos que bailamos para que la gente se divierta, más que nada”. Cuando por alguna razón la danza no llega a presentarse, no falta quien diga: “No, pues ahora no hubo nada, estuvo triste”. Lo que empuja a los danzantes a decir: “No, pues vamos a bailar para que haya ánimo aquí en la comunidad”. Así mismo, las danzas forman parte de los rituales del culto a los muertos y a los santos patronos. En Todos Santos, los lugareños de las diferentes comunidades pagan para que la danza vaya a bailar a los patios de sus casas y al

camposanto. Algunos grupos son invitados a presentarse en otras localidades, por lo regular con motivo de festividades comunitarias. Es de destacarse que al iniciar los ensayos de la Danza de negritos del torito los danzantes realizan un ritual en el que se les habla a las máscaras y al torito. Mediante ese rito se comprometen a asistir a los ensayos y a participar en todas las presentaciones hasta el día del remate. De no hacerlo así, quienes abandonan los ensayos o las presentaciones sueñan constantemente con el toro o con el negrito, a tal grado que no los deja dormir hasta que regresan a bailar, previo ruego al negrito por parte de los organizadores. Todas estas manifestaciones de identificación con la danza por parte de los miembros de la comunidad y de los propios danzantes, tienen una gran importancia en la configuración de su identidad social local en la medida en que adquieren un significado para ellos como tales, es decir, como integrantes de la comunidad o del grupo de danzantes. Estas danzas le proporcionan a la gente una fuente de identidad local, vínculos de pertenencia en la medida en que se identifica con ellas.

De acuerdo con la observación y descripción de estas danzas, considero que el tema central abordado por ellas es el mestizaje entre indígenas, españoles y africanos. Si bien existen algunas variantes respecto a la interpretación que los danzantes le dan al personaje denominado “negro” o “negrito”, la opinión general -salvo algunos integrantes de la Danza de negritos del torito- es que la disputa por la mujer indígena representa el mestizaje. Para los integrantes de esa misma danza el negrito representa al indígena, lo que me parece una adaptación local del personaje y que acaso guarde relación con alguna deidad prehispánica por los antecedentes indígenas de la localidad de Tamalín y de comunidades circunvecinas, que es donde llegó la danza.

Aunque pareciera que el tema del mestizaje no tiene absolutamente nada que ver con el racismo –ya que suele pensarse que se diluye en la propia mezcla biológica- en la época colonial sucedió exactamente lo contrario: el proceso fue más que intenso, pero, paradójicamente, los prejuicios y la discriminación hacia las castas de piel oscura estuvieron presentes a lo largo de toda esa etapa. Lo que este conjunto dancístico nos muestra *grosso modo*, con sus propios medios, con su propio juego de lenguaje, es justamente lo que los relatos históricos han demostrado respecto de la

sociedad colonial: jerarquías raciales y, por tanto, desigualdades y discriminaciones, que son parte de una forma de vida humana particular.

A pesar de que el conjunto dancístico aquí analizado es una fuente de identidad local, también contribuye a perpetuar y reproducir la perspectiva racial. En la mayor parte de los casos, los practicantes de estas manifestaciones folklóricas tienen muy clara la idea de la oposición blanco-negro, lo cual significa que el mensaje de la danza se proyecta justamente desde esa perspectiva. Sin embargo, como ya he mencionado antes, el mensaje de la danza va más allá y nos muestra una forma de vida humana donde hay jerarquías entre estos personajes de distinta pigmentación, lo cual identifico como una perspectiva racista, donde el español da las órdenes y tanto la mujer indígena como el negro obedecen y trabajan, tomando el ejemplo de una las danzas.

Con el movimiento de independencia que acaba con el orden colonial español, fueron abolidas legalmente las castas y desapareció el registro de las denominaciones raciales. Sin embargo, tanto algunas denominaciones raciales (indio, negro y mestizo, por ejemplo) como los prejuicios, los estereotipos y la discriminación persisten. En el capítulo II he dado algunos ejemplos de esta situación en la región de la Huasteca, tales como el rechazo y el desprecio hacia los indígenas tanto por sus características fenotípicas que son asociadas a su condición social y a una supuesta falta de inteligencia. A esto se suma el hecho del rechazo por hablar una lengua distinta del castellano y ser portadores de una cultura diferente. Los apodos por tener la piel oscura y la aspiración al “blanqueamiento” mediante el mestizaje con personas blancas, por considerar que de esa manera se va a “mejorar la raza”, son otras manifestaciones de la existencia del racismo.

Bibliografía

Aceves, Jorge (coord.)

- 1993 *La historia oral*, México, UAM.
- Acosta, José de
1954 “Historia natural y moral de las Indias”, en: *Obras del P. P. José de Acosta*, Madrid, edición del P.F. Mateos, pp. 1-247.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo
1972 *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México, Fondo de Cultura Económica.
-
- 1992 “Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano”, en: *Obra polémica*, México, Fondo de Cultura Económica/ Universidad Veracruzana/ Instituto Nacional Indigenista/ Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 53-56.
-
- 1994 *El negro esclavo en Nueva España, la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, CIESAS, Universidad Veracruzana.
-
- 1994a “Formas de esclavitud”, en: Aguirre Beltrán (1994: 51-66).
-
- 1994b “Medicina popular y magia coloniales”, en: Aguirre Beltrán (1994:123-144).
-
- 1994c “Bailes negros”, en: Aguirre Beltrán (1994: 187-195).
- Anguiano, Marina
1987 “Origen y significado de días de muertos”, en: Marina Anguiano, *et al.*, *Las tradiciones de días de muertos en México*, México, Dirección General de Culturas Populares, Secretaría de Educación Pública, pp. 5-11.
- Alva Ixtlilxochitl, Fernando de
1975-77 *Obras históricas*, t. I-II, México, ed. Edmundo O’Gorman.
-
- 1792 “Historia de la Nación Chichimeca”, en: *Colección de memorias de la Nueva España*, Biblioteca Virtual Antorcha.
- Alvarado Tezozomoc, H.
1944 *Crónica mexicana (1598?)* SEP, México.
- Ayala-Castañares, Agustín y Luis R. Segura
1980 “Foraminíferos recientes de la laguna de Tamiahua, Veracruz, México”, Instituto de Ciencias del Mar y Limnología. Universidad Nacional Autónoma de México, (DE 25 de junio de 2010: <http://biblioweb.dgsca.unam.mx/cienciasdelmar/instituto/1981-1/articulo114.html>).
- Báez Cubero, Lourdes y Catalina Rodríguez Lazcano (coord.)
2008 *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz-México, Consejo Veracruzano de Arte Popular/ Instituto Nacional de Antropología e

Historia.

Báez-Jorge, Félix

1996 *Memorial del etnocidio*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

1996-97 “Racismo y etnocentrismo en el pensamiento político del Porfiriato y la Revolución Mexicana (apuntes para el memorial del etnocidio)”, *Sotavento*, núm. 1, Xalapa, Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Veracruzana.

2003 *Los disfraces del diablo* (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana.

Barabas, Alicia

1979 “Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XXV (NE), núm. 97, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, julio-septiembre, pp. 105-139.

Bartolomé, Miguel Alberto

1997 *Gente de costumbre y gente de razón*, México, Siglo XXI Editores.

2005 “Introducción: los rostros étnicos de México”, en: Bartolomé, Miguel Alberto (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 29-58.

Bartra, Armando

1999 “Sitiados en la piel. Los indios en la sociología prusiana del siglo XIX”, *Ojarasca*, núm. 32, México, diciembre, en *La Jornada* [México], lunes 13 de diciembre, 1999 (24 de agosto, 2002: <http://www.jornada.unam.mx/1999/dic99/991214/oja-sitiados.html>).

Baud, Pierre-Alain

1992 *Una danza tan ansiada... La danza en México como experiencia de comunicación y poder*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Benedict, Ruth

1987 *Raza: ciencia y política*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bonfiglioli, Carlo y Jesús Jáuregui

1996 "Introducción: el complejo dancístico-teatral de la conquista", en: Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli (coord., 1996:).

Bonfil Batalla, Guillermo

1995a "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en: *Obras escogidas*, t. 1. pp. 337-357.

1995b "El indio y la situación colonial: contexto de la política indigenista en América Latina", en: *Obras escogidas*, t. 1, pp. 359-368.

Bouveresse, Jacques

1999 "Rules, Dispositions, and the Habitus", en: Shusterman, Richard (ed), *Bourdieu. A critical Reader*, Cambridge, Blackwell, pp. 45-63.

Braudel, Fernand

2002 *La historia y las ciencias sociales*. Madrid, Alianza Editorial.

Brisset Martín, Demetrio E.

1991 "Una familia mexicana de danzas de la conquista", *Gaceta de Antropología*, núm. 8 (DE 8 de diciembre de 2010: http://www.ugr.es/~pwlac/G08_03DemetrioE_Brisset_Martin.html).

Broda, Johanna

2008 "Los muertos, 'seres de la lluvia y de las nubes': la ritualidad mesoamericana en una perspectiva comparativa", en: Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano, coord., (2008: 139-176).

Burgos Guzmán, Bertha

1994 "Tamalín, municipio libre", mecano-escrito.

Bustos Trejo, Gerardo

1993 "El paisaje", en María Teresa Franco y González Salas (coord.), *El mundo huasteco y totonaco*, Editorial El Jilguero.

Camba Ludlow, Úrsula

2008 "Altanería, hermosura y prosperidad: reflexiones en torno a conductas de negras y mulatas (siglos XVII-XVIII)", en Fernanda Nuñez y Rosa María Spinoso Arcoha (coord.), *Mujeres en Veracruz. Fragmentos de una historia*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 13-25.

Castellanos, Alicia

1994 "Asimilación y diferenciación de los indios en México", *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, México, El Colegio de México, pp. 101-109.

- 1998 "Nación y racismos", en: Alicia Castellanos Guerrero y Juan Manuel Sandoval Palacios (coord.), *Nación racismo e identidad*, México, Editorial Nuestro Tiempo.
-
- 2000a "Antropología y racismo en México", *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 4, México, CIESAS/ SEP-CONACYT/ Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, pp. 53-79.
-
- 2000b "Racismo, multiétnicidad y democracia en América Latina", *Nueva Antropología*, vol. XVII, núm. 58, diciembre.
-
- 2003 *Imágenes del racismo en México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Castellanos, Alicia, Jorge Gómez Izquierdo y Francisco Pineda

- 2007 "El discurso racista en México", en Teun A. Van Dijk, *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona, Gedisa, pp. 285-332.

Cejas, Mónica Inés (coord.)

- 2004 *Leer y pensar el racismo*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/ Municipio de Zapopan/ Universidad Autónoma Metropolitana.

Cervantes de Salazar, F.

- 1914 *Crónica de Nueva España*, t. I, Madrid, Hispanic Society of America.

Cardoso de Oliveira, Roberto

- 1992 *Etnicidad y estructura social*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, SEP.

Chitvasen, Pasayat

- 2008 *Oral Tradition, Society and History*, New Delhi, Mohit Publications.

Coordinación General del Medio Ambiente,

- 2010 "Sierra de Otontepec", Gobierno del Estado de Veracruz (DE: 10 de julio de 2010:

<http://portal.veracruz.gob.mx/pls/portal/docs/PAGE/CGMA/DIFUSION/ENPS/ANPS/AREA%20NATURAL%20PROTEGIDA%20SIERRA%20DE%20OTONTEPEC.PDF>).

Clavijero, Francisco Javier

- 1983 "De la religión de los mexicanos", en Miguel León Portilla, *De Teotihuacán a los Aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, UNAM, pp. 526-532.

Colón, Cristóbal

1985 *Diario de abordo* (edición de Luis Arranz), Madrid, Historia 16.

Croda León, Rubén
inédit “Danza de los cuanegros”.
o

2005 *Entre los hombres y las deidades. Las danzas del Totonacapan*, México, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Cruz Reyes, Gabriel, Salvador Hernández García y Nina Salguero
[1997] *Tamiahua. Una historia compartida*, s. l., [Editora del Gobierno del Estado de Veracruz].

Davidson M., David
1981 “El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial”, 1519-1650”, en Richard Price, *Sociedades cimarronas*, México, Siglo XXI Editores, pp. 79-98.

Del Val, José
2004 *México. Identidad y nación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Díaz del Castillo, Bernal
1983 *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, México, Editorial Porrúa.

Escobar Ohmstede, Antonio
1998 *Ciento cincuenta años de historia de la Huasteca*, Veracruz, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Instituto Veracruzano de Cultura.

Ferdinandy, Miguel de
1995 *Mito e historia*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico.

Flores y Covarrubias
1992 “La danza prehispánica”, en: Plan de Actividades Culturales de Apoyo a la Educación Primaria (1992:)

Foucault, Michel
1992 *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo del Estado* Madrid, Ediciones La Piqueta.

Fuente, Julio de la
1965 *Relaciones interétnicas*, (introducción: Gonzalo Aguirre Beltrán), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional

Indigenista.

Gall, Olivia, Ermanno Vitale y Silvia Schmelkes

2007 *Discriminación racial*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

Gall, Olivia (coord.)

2007 *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, México, UNAM.

García Martínez, Bernardo

2004 “La época colonial hasta 1760”, en Pablo Escalante Gonzalbo, Bernardo García Martínez, Luis Jáuregui, *et all.*, *Nueva historia mínima de México*, México, SEP/ El Colegio de México, pp. 58-112.

García Valencia, Hugo Enrique

2002 “Panorama etnográfico de Veracruz”, Boletín Oficial del INAH, núm. 66, abril-junio, pp. 104-108.

Gellner, Ernest

1989 “El nacionalismo y las dos formas de cohesión en sociedades complejas”, en *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, editorial Gedisa, Barcelona, España, pp. 17-39.

1991 *Naciones y nacionalismo*, México, Alianza Editorial.

Gerhard, Peter

1986 *Geografía histórica de la Nueva España, 1529-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Giddens, Anthony

s. f. “Etnicidad y raza”, Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales, Instituto de Estudios Peruanos (DE, 27 de junio de 2009: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Giddens%20cap9.pdf>).

1993 *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Amorrortu, Buenos Aires.

Gillian, Angela

1976 “Clase, raza y etnicidad en Brasil y México”, *Nueva Antropología*, año II, núm. 5, México, Escuela Nacional de antropología e Historia, pp. 91-103.

Gómez Izquierdo, Jorge

1991 *El movimiento antichino en México (1871-1934). Problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución Mexicana*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2000 “El discurso antirracista de un antropólogo indigenista: Juan Comas Camps”, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 4, México, CIESAS/ SEP-CONACYT/ Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, pp. 80-101.

- 2001 *La región de las quimeras. Jerarquías raciales en el país de los mestizos*, México, LIX H. Legislatura del Estado, Gobierno del Estado de Veracruz.
Gómez Izquierdo, Jorge (coord.)
- 2005 *Los caminos del racismo en México*, México, Plaza y Valdés Editores.
Gómezjara, Francisco A.
- 1998a *Enciclopedia municipal veracruzana. Tamiahua*, México, Gobierno del Estado de Veracruz.
- 1998b *Enciclopedia municipal veracruzana. Tamalín*, México, Gobierno del Estado de Veracruz.
- González Martínez, Joaquín Roberto
- 2009 “Organización territorial indígena”, en Enrique Hugo García Valencia e Iván A. Romero Redondo, *Los pueblos indígenas de Veracruz. Atlas Etnográfico*, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- González Navarro, Moisés
- 1988 “Las ideas raciales de los científicos, 1890-1910”, *Historia Mexicana*, vol. XXXVII, núm. 4, México, Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, abril-junio, pp. 565-583.
- Gramsci, Antonio
- 1961 *Literatura y vida nacional*, Obras escogidas, T. III, Buenos Aires Editorial Lautaro.
- Herrera Lima, María
- s. f. “La hermenéutica filosófica en Gadamer y Habermas”, mecanoscrito, Seminario de Investigación Perspectivas Teóricas Contemporáneas de las Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Hernández Arellano, Marilú
- 2003 *Discriminación y relaciones interétnicas entre los huastecos de Tantoyuca, Veracruz*, tesis de licenciatura, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Holm, Jeand y John Bowker
- 1994 *Myth and History*, London, Continuum International Publishing Group.
- INEGI
- 2009 *Conteo de población y vivienda 2005*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, (DE 12 de agosto, 2009: <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/sistemas/conteo2005/localidad/iter/default.asp?s=est&c=10395>).
- INEGI
- 2010 “Veracruz de Ignacio de la Llave. Mapa de climas” (DE 26 de junio de 2010: <http://mapserver.inegi.gob.mx/geografia/espanol/estados/ver/clim.cfm>).
- INFDM
- 2005 *Enciclopedia de los municipios de México: Veracruz*, Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Veracruz, (DE 12 de agosto, 2009: <http://www.e-local.gob-mx/work/templates/enciclo/veracruz/>).

- Israel, Jonathan I.
1980 *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial. 1600-1670*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Jacorzynski, Witold
2008 *En la cueva de la locura: aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Jáuregui, Jesús y Carlo Bonfiglioli (coord.)
1996 *Danzas de Conquista. I. México contemporáneo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Fondo de Cultura Económica.
- Knauth, Lothar
2000 “Los procesos del racismo”, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 4, México, CIESAS/ SEP-CONACYT/ Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, pp. 13-25.
- Knight, Alan
1999 “Racismo, revolución e indigenismo: México 1910-1940”, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla.
- Kyvig, David E.
2000 *Nearby history: exploring the past around you*, Oxford, Alta Mira Press.
- Lafaye, Jacques
1998 “La sociedad de castas en la Nueva España”, *Artes de México*, núm. 8, México, Artes de México y el Mundo, pp. 26-34.
- León Portilla, Miguel
1983 “Textos míticos”, en *De Teotihuacán a los Aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, UNAM, pp. 471-484.
- Levi- Strauss, Claude
1963 “The structural study of myth”, en: *Structural Anthropology*, N.Y. Basic Books, pp. 206-231.
- López Austin, Alfredo
1984 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, t I-II, México, UNAM.
- López Cardaña, David
2000 “Etnología”, en: Velasco Toro, José y Félix Báez Jorge (2000: 21-30).
- Machuca, Jesús Antonio
1998 “Nación, mestizaje y racismo”, en: Alicia Castellanos Guerrero y Juan Manuel Sandoval Palacios (coords.), *Nación, racismo e identidad*, México, Editorial Nuestro Tiempo, pp. 37-74.
- Martínez Cruz, Israel
2008 “Breve monografía de Saladero Tamalín, Veracruz. Datos biográficos”, mecano-escrito.
- Massimi Oumarou, Maiga
2010 *Balomicing Written History with Oral Tradition*:

Misztal, Bronislaw

1993 "Autobiografías, diarios, historias de vida e historias orales de trabajadores: fuentes de conocimiento socio-histórico", en: Aceves Lozano, Jorge E. (1993: 164-180).

Molina Ludy, Virginia

1995 "La ideología subyacente en la discriminación de los pueblos indios", en: Raquel Barceló, María Ana Portal y Martha Judith Sánchez, *Diversidad étnica y conflicto en América Latina. El indio como metáfora de la identidad nacional*, vol. II, México, Plaza y Valdés Editores.

Moreno Feliú, Paz

1994 "La herencia desgraciada: racismo y heterofobia en Europa", *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, México, El Colegio de México, pp. 49-73.

Moreno Toscano, Alejandra

1981 "El siglo de la conquista", en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia general de México*, México, El Colegio de México.

Muñoz Camargo

1984 "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", en: *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, Rene Acuña (ed.), México, UNAM.

Naveda Chavez-Hita, Adriana

1992 "Presencia Africana"; en: Velasco Toro, José y Félix Báez-Jorge (2000: 41-55).

Niethammer, Lutz,

1993 "Sobre la historia oral", en: Jorge E. Aceves Lozano, (comp., 1993: 29-59).

Neumer, Katalin

2000 "Bedeutungserlebnisse und Verstehen eines anderen Menschen in Wittgensteins Spaetphilosophie", en: *Das Verstehen des Anderen* Katalin Neumer (coord.), Peter Lang, Frankfurt Am Main, pp. 155-198.

Ochoa, Lorenzo

2002 "Noticias sobre la historia antigua de la Huasteca", *Regiones de México*, año 1, núm. 1, México, CONACULTA, pp. 21-26.

Ochs, Elinor

2000 "Narrativa", en: Van Dijk (2000: 271-303)

Ortiz Blanco, Adriana

2010 "Contribuciones del marxismo clásico al estudio de la relación hombre-naturaleza", IV Conferencia Internacional "La obra de Carlos Marx y los desafíos del siglo XXI" (DE 28 de junio de 2010: http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/congreso08/conf4_ortizb.pdf)

París Pombo, María Dolores

2000a "La mujer, el indio y la patria en el discurso político chiapaneco (1970-1993)", *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 4, México, CIESAS/ SEP-CONACYT/ Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, pp.103-117.

- 2000b "Identidades excluyentes en San Cristóbal de las Casas", *Nueva Antropología*, vol. XVII, núm. 58, diciembre.
- Parodi, Claudia
 2010 "Tensión lingüística en la Colonia: diglosia y bilingüismo", en Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Butragueño (dir.), *Historia sociolingüística de México*, vol. 1, *México prehispánico y colonial*, México, El Colegio de México.
- Pasquel Leonardo
 1974 *Campaña contra Yanga en 1608*, México, OCLC.
- Peredo, Roberto (dir.)
 1993 *Diccionario enciclopédico veracruzano*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Pérez Castro, Ana Bella
 2007 "Algunos rasgos culturales de los grupos actuales de la Huasteca", en: Lorenzo Ochoa (coord.) *Cinco miradas en torno a la Huasteca*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular, Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 45-56.
- Pérez Fernández, Rolando
 1990 *La música afroestiza mexicana*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Piña Chan, Román
 1977 *Quetzalcoatl, serpiente emplumada*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Plan de Actividades Culturales de Apoyo a la Educación Primaria
 1992 *Módulo de Danza. Movimiento y expresión: la danza en la escuela primaria*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Promoción Cultural.
- Ramos Smith, Maya
 1990 *La danza en México durante la época colonial*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Editorial Patria, Alianza Editorial Mexicana.
- Reifler Bricker, Victoria
 1993 *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, Fondo de la Cultura Económica.
- Relación de Michoacán (1541)
 1956 *Relacion de las ceremonias y ritos y población y gobierno de Michoacan (1541)*, Madrid, Aguilar Publicistas.
- Reyes Costilla, Nora
 1995 *Identidad étnica y sociedad colonial. Los pardos de Tamiahua en el siglo XVIII*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2003 "Conflicto étnico, poder local y recreación de la memoria de los pardos de Tamiahua", en Juan Manuel Zeballos y Jesús Ruvalcaba, *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, México, CIESAS/ El Colegio de San Luis, pp. 85-112.

Reuter, Jas

1981 *La música popular de México. Origen e historia de la música que canta y toca el pueblo mexicano*, México, Panorama Editorial.

Ricard, Robert

1986 *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, Paul

2000 *Narratividad, fenomenología y hermenéutica, Análisis*, núm. 25, Cuadernos de comunicación y cultura, pp. 189-207.

Ritzer, George

2002 *Teoría sociológica moderna*, Madrid, McGraw-Hill Interamericana de España.

Rivera Domínguez, Ligia

2004 "La representación del Diablo en la literatura oral", *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 30, julio-diciembre, pp. 77-105 (DE, 10 de febrero de 2011: <http://www.escritos.buap.mx/escri30/liqiarivera.pdf>).

Sada, Jorge

1984 *Los pescadores de la laguna de Tamiahua*, México, CIESAS/ Museo Nacional de Culturas Populares, (Cuadernos de la Casa Chata: 113).

Sahagún, Bernardino de

1979 *Historia general de las cosas de Nueva España* Porrúa. México.

Sampieri Gasperín, Lucio Victorio

1997 *Geografía de Veracruz*, Xalapa, SEP, Instituto Nacional para la Educación de los Adultos/ Gobierno del Estado de Veracruz.

Schmidt, Samuel

2006 *Chistes étnicos. La risa de todos contra todos*, México, Punto de Lectura.

Shrempp, Gregory and William Mansen

2002 *Muth. A New Symposium*, Bloomington, Indiana University Press

Seler, Eduard

1983 "Quetzalcóatl", en Miguel León Portilla, *De Teotihuacán a los Aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, UNAM, pp. 537-545.

Silva Prada, Natalia

2001 *Manual de paleografía y diplomática hispanoamericana, siglos XVI, XVII y XVIII*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Schulte, Joachim

2000 *Experience and Expression. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Oxford, Clarendon Press.

Stavenhagen, Rodolfo

1992 "Antropología y racismo: un debate inconcluso", *Antropológicas*, num. 4, (N. E.), México, octubre, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 5-8.

Stresser-Péan, Guy

2008 "La danza de los Bárbaros y la danza de los demonios en la religión de los huastecos", en: Oliver, Guilhem (coord.), *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, México, Fondo de Cultura Económica/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 95-96.

Thompson, Paul

1993 "Historias de vida y análisis del cambio social", en Jorge E. Aceves Lozano, (comp.) 1993: 117-135).

Tomasini Bassols, Alejandro

1997 "Racismo y racionalidad", en: *Pena capital*, México, Grupo Editorial Interlíneas.

Tomicki, Ryszard

1990 *Ludzie i Bogowie. Indianie Meksykańscy wobec Hiszpanów we wczesnej fazie konkwisty. (Los hombres y los dioses. Los indios mexicanos frente a los españoles en la etapa temprana de la conquista*, Warszawa, PAN.

Untiedt, Kenneth led

2006 *Folklore: in all of us, in all we do*, Denton, Texas Folklore Society.

Urías Horcasitas, Beatriz

2007 *Historias secretas del racismo en México*, México, Tusquets Editores.

Van den Berghe, Pierre L.

1971 *Problemas raciales*, México, Fondo de Cultura Económica.

Vansina, Jan

1968 *La tradición oral*, Barcelona, Editorial Labor

Van Dijk, Teun A.

1999 *Ideología. Una aproximación interdisciplinaria*, Barcelona, Editorial GEDISA.

_____ (comp.)

- 2000 *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona, Gedisa.
-
- 2003a *Dominación étnica y racismo discursivo*, Barcelona, Editorial Gedisa.
-
- 2003b *Ideología y discurso*, Barcelona, Editorial Ariel.
- Vargas Montero, Guadalupe
- 2000 "Cultura popular", en: Velasco Toro, José y Félix Báez-Jorge (2000: 43-62).
- Vargas Ramírez, Jesús
- 1995 "Los nahuas de la Huasteca veracruzana", en Ávila, Agustín *et al.*, *Etnografía Contemporánea de los Pueblos indígenas de México. Región oriental: huastecos de San Luis Potosí, huastecos de Veracruz, nahuas de la Huasteca veracruzana, nahuas de la sierra norte de Puebla, pames de Querétaro, pames de San Luis Potosí, totonacas*, México, INI/SEDESOL.
- Vázquez Valle, Irene
- 2002 "La Huasteca: su geografía, su gente, su historia", *Regiones de México*, año 1, núm. 1, México, CONACULTA, pp. 21-26.
- Velasco Toro, José y Félix Báez-Jorge (coord.)
- 2000 *Ensayos sobre la cultura de Veracruz*, México, Universidad Veracruzana.
- Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio de
- 1952 *Theatro americano*, vol. I, México, Editora Nacional.
- Vincent, Ted
- 1994 "The Blacks Who Freed México", *Journal of Negro History*.
- Wade, Peter
- 2000 *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Warman, Arturo
- 1972 *La danza de moros y cristianos*, México, Secretaría de Educación Pública.
- Wieviorka, Michel
- 1992 *El espacio del racismo*, Barcelona, Ediciones Piados.
-
- 1994 "Racismo y exclusión", *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, México, El Colegio de México, pp. 37-47.
- Williams García, Roberto
- 2007 *Danzas y andanzas*, t. I, s. I., Editora del Gobierno del Estado de Veracruz.
- Williams García, Roberto
- 2007 *Danzas y andanzas*, t. I, s. I., Editora del Gobierno del Estado de

Veracruz.

Williamson, Edwin

1992 *The Penguin History of Latin America*, New York, Penguin Books.

Winch, Peter

1990 *The Idea of a Social Science and its Relations to Philosophy*, London, Rontledge.

Wittgenstein, Ludwig (SC)

1997a *Zettel*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

1997b *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa.

1998 *Investigaciones filosóficas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Bibliografía sobre Estudios Afro-mexicanistas

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1972 *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México, Fondo de Cultura Económica.

1985 *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica /Secretaría de Educación Pública.

1992a *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Universidad Veracruzana/ Instituto Nacional Indigenista/ Gobierno del Estado de Veracruz/ Fondo de Cultura Económica.

1992b "Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano", en: *Obra polémica*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 53-56.

1994 *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México, Universidad Veracruzana/ Instituto Nacional Indigenista/ Gobierno del Estado de Veracruz/ Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Mabel Barabas

1989 "Negros en Oaxaca", *México indígena*, (N E) núm. 2, México, Instituto Nacional Indigenista /Centro de Investigaciones Cultural y Científica, A. C., noviembre, pp.

Bermúdez Gorrochotegui, Gilberto

1987 *El mayorazgo de la Higuera*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

1988 "La formación de las haciendas en la región de Xalapa", *La Palabra y el Hombre*, (N E), núm. 67, Xalapa, Universidad Veracruzana, julio-septiembre, pp. 67-74.

1995 *Historia de Xalapa. Siglo XVII*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 428 pp.

1997 *Índice del Archivo Notarial de Xalapa. Siglo XVII. Protocolos 1600-1617*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Cruz, Sagrario, Alfredo Martínez y Angélica Santiago

1990a *El Carnaval en Yanga. Notas y comentarios sobre una fiesta de la negritud*, México, Dirección General de Culturas Populares.

1990b "Carnaval en El Coyolillo. Los negros disfrazados", *México Indígena*, (N E), núm. 10, México, Instituto Nacional Indigenista /Centro de Investigaciones Cultural y Científica, A. C., julio, pp. 41-45.

Cruz Contreras, Alejandra y Norma Elizabeth Esquivel Martínez

2000 "Sobrevivir o asimilarse". El espacio afro mestizo en México y sus transformaciones. El caso de Chacalapa, Ver.

Fernández Repetto, Francisco y Genny Negroe Sierra

1995 *Una población perdida en la memoria: los negros de Yucatán*, Mérida, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.

García Bustamante, Miguel

1988 "Dos aspectos de la esclavitud negra en Veracruz", en: *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, pp. 151-260.

García Morales, Soledad

1994 *Hacendados y capitales: análisis de propietarios de la región de Coatepec, Veracruz. 1790-1810*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 137 pp.

García Mundo, Octavio

1985 "Proyecto de investigación sobre las formas de explotación de la población negra de Coyolillo", en: Guillermo Quartuchi (ed.), *Segundo Congreso Nacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos* (ponencias), Xalapa, Universidad Veracruzana / Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México.

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel

s. f. "Balance crítico y perspectivas de los estudios afromexicanos. (1906-1988)", mecano-escrito.

Hernández Cuevas, Marco Polo

2005 *África en el Carnaval mexicano*, México, Editorial Plaza y Valdés.

Herrera Casasús, María Luisa

1989 *Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, México, Universidad Autónoma de Tamaulipas/ Grupo Editorial Miguel Porrúa.

—

1991 *Piezas de Indias. La esclavitud negra en México*. Veracruz,

Instituto Veracruzano de Cultura.

Hoffman, Odile

- 2006 "Negros y afroestizados en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado", *Revista Mexicana de Sociología* 68, núm. 1, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, pp. 101-135.

Hoffman, Odile y María Teresa Rodríguez (eds.)

- 2007 *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, México, CIESAS/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Institut de Recherche le Développement/ Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Hoffman, Odile

- 2007 "Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa Chica, México. Una perspectiva geográfica", en: Hoffman, Odile y María Teresa Rodríguez (eds.).

Israel, Jonathan

- 1980 *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica.

Jáuregui Ornelas, Jorge Romel

- 2003 Tamiahua: una villa de pescadores del Norte de Veracruz, tesis de licenciatura, Xalapa, Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana.

Lara, Gloria

- 2007 "El recurso de la diferenciación étnico racial", en: Hoffman, Odile y María Teresa Rodríguez (eds.), 2007).

Martínez Maranto, Alfredo

- 1994 "Dios pinta como quiere. Identidad y cultura en un pueblo afroestizado de Veracruz", en: Luz María Martínez Montiel (coord.), Martínez Montiel, Luz María

- 1988 *La gota de oro*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura.

—

- 1992 *Negros en América*, Madrid, Editorial MAPFRE.
-
- 1993 “La cultura africana: tercera raíz”, en: Guillermo Bonfil Batalla, *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 111-180.
-
- 1994 *Presencia africana en México*, México, Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
-
- 2005 *Inmigración y diversidad cultural en México. Una propuesta metodológica para su estudio*, México, UNAM.

Naveda Chávez-Hita, Adriana

- 1987 *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, 1690-1830*, Xalapa, Centro de Investigaciones Históricas, Universidad Veracruzana.
-
- 1988 “Esclavitud en Córdoba: composición y distribución racial, 1788”, en: *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, pp. 261-316.
-
- [1990] “Algunas consideraciones sobre Veracruz en el Caribe, esclavitud y cimarronaje”, *Anuario VII*, Centro de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Humanísticas, Universidad Veracruzana, pp. 7-15.
-
- [1992] “Algunas consideraciones sobre matrimonios esclavos”, *Anuario VIII*, Centro de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Humanísticas, Universidad Veracruzana, pp. 131-143.

1994 "Familia esclava y resistencia en Veracruz colonial", Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, pp. 15-30.

1996 "Los estudios afromexicanos: los cimientos y las fuentes locales", *La Palabra y el Hombre*, núm. 97, Xalapa, Universidad Veracruzana, enero-marzo.

2000 "Presencia africana", en: Velasco Toro, José y Félix Báez-Jorge (2000: 31-40).

Naveda Chavez-Hita, Adriana (coord.)

2001 *Pardos, mulatos y libertos. Sexto Encuentro de Afromexicanistas*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Ochoa Serrano, Álvaro

1997 *Afrodescendientes. Sobre piel canela*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Pérez Fernández, Rolando

1990 *La música afromestiza mexicana*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Reyes Costilla, Nora

1995 "Identidad étnica y sociedad colonial. Los pardos de Tamiahua en el siglo XVIII", tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Sandoval Arriaga, Alfonso

1985 *Estructura corporal y diferenciación social. Un estudio en adultos jóvenes de la ciudad de México*, México, UNAM.

Skerrit Gardner, David

1993 *Rancharos sobre tierra fértil*, Jalapa, Universidad Veracruzana.

Vaughn, Bobby

2004 "Los negros, los indígenas y la diáspora. Una perspectiva etnográfica de la Costa Chica", en: Ben Vinson III y Bobby Vaughn, *Afroméxico. Pulso de la población negra en México*, México, Fondo de Cultura Económica/ CIDE.

Vinson III, Ben

2004 "La historia del estudio de los negros en México", en Ben Vinson III y Bobby Vaughn, *Afroméxico. Pulso de la población negra en México*, México, Fondo de Cultura Económica/ CIDE.

Von Mentz, Brígida

1988 *Pueblos de indios, mulatos y mestizos*, México, CIESAS.

Winfield Capitaine, Fenando

1992 *Los cimarrones de Mazateopan*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz.

Ziga Gabriel, José Francisco

2005 *El castillo de naipes: tiempo, sujeto y desarrollo, tesis*, Chapingo, Universidad Autónoma de Chapingo.