El Colegio de Michoacán A. C.

Centro de Estudios de las Tradiciones
Maestría en Estudios Étnicos



¡Ese *negro* ni necesita máscara!
Danzas de "*negritos*" en 4 pueblos de Michoacán.
Historia, Tradicion y corporalidad

Tesis que para optar por el grado de
Maestro en Estudios Étnicos
Presenta: Jorge Amós Martínez Ayala

Director: Dr. Álvaro Ochoa Serrano.

Zamora Mich., enero de 2001.

A mi tatarabuela huichola:

"*Natiriguata*",

porque todos los mulatos
tenemos una madre india.

A mis amigos p'urhépechas:

Raúl Máximo Cortés,
Rodolfo Soto Rita,
E. Dante Cerano
Juan Carlos Cortés Máximo,
y Benjamín Lucas,

pues enfrentando su identidad he
afirmado la mía.

Agradecimientos

De niño nunca puse atención a la narraciones que "Queta" hacía de su familia materna que también es la mía, hablaba de una abuela exorcista y "cantadora" en Santo Domingo de Guzmán, municipio de Magdalena, Jalisco y su bisabuela indígena en la sobremesa; después me percaté de cuanta verdad hay detrás de la historia familiar; le agradezco que sea mi archivo oral particular.

La idea para hacer éste trabajo concreto surgió durante un viaje a Capacuaro; después de haber ido al cerro con el "Pollito" a ver las ruinas de la capilla, entramos a una tienda a tomarnos una coca-cola. Ahí estaba un muchacho con su playera de los Bulls, su pelo chino trenzado que le tapaba el número 23, acomodando su 1.80 (m) de estatura en el mostrador hablando fluidamente en p'urhépecha. ¡¿Ah caray?! (me dije). Después encontré en el archivo "Manuel Castañeda" un padrón y las dudas crecieron; si no fuera por la beca que el CONACYT me otorgó y los apoyos de todo tipo que otorgó el Colegio de Michoacán y en especial el Centro de Estudios de las Tradiciones la duda no se hubiera aclarado tan rápidamente. Así que, doy gracias a la familia colmichiana de la que siempre he sido el hijo ingrato. No debo olvidar que: si el trabajo tiene aciertos académicos se debe a los regaños de los profesores del CET quienes siempre trataron de encausarme por la senda correcta y cualquier error es imputable a mi cimarrona necedad.

Agradezco también a las danzantes y sus familias que me hablaron durante horas de su tradición, les gorrié la comida y la bebida, y hasta con máscaras salí. En Jiquilpan Don José Luis Morales Ceja, Don Jesús Cárdenas, Don Jesús Magallón, "negro", Ignacio Figueroa, Don Ramiro. En Totolán: Don Brígido Zacarías Méndez y con Don Jorge Segura. En Acuitzio doña Salud Rangel y don Miguel Hernández y a mi amigo Arturo Villaseñor, cronista de Acuitzio. En Uruapan: Don Luis Pirita, la Señora Juana Villagómez, y su esposo de Don Ubaldo Sandoval, Don Victoriano Salgado. Pero sobre todo a las familias Gómez Mendoza y Mendoza Arroyo que tuvieron el enorme mérito de soportar vivir conmigo. En Capacuaro: Domigo Mariscal, quien nos defendió en cierta bronca y a su tío Don Domingo Jiménez.

Muchos de los conceptos aquí vertidos fueron fortalecidos en las fiestas que organizaron mis compañeros de generación, donde Juan, Ana, Macarmen, Esther, Benjas, Raúl, Lalo y un largo etcétera dieron sus comentarios. No menos importante fueron las innumerables reuniones con Don Álvaro y su apreciada familia, quienes permitieron el saqueo de la cava mientras hablábamos siempre de negros. Por último y no menos importante es la colaboración de mi hermano Gabriel Medrano de Luna, quien siempre me despertó para que yo pudiera asistir a las 9 de la madrugada a clases.

Indice:

Introducción 1
Ontología, cuerpo y conocimiento 3
Historia, oralidad y corporalidad 6

Capítulo I Negros en pueblos de indios. 12

Juan Congo en Capacuaro. 12
Españoles de "Guinea" en Uruapan. 20
¡Un Lobo! Gobernador de Acuitzio. 23
Guaracha en Jiquilpan. 27
La vida de los esclavos negros en los pueblos. 29
Los negros decimonónicos en los pueblos de indios. 33
¡Guaracheños fandangueros! 34
Un Sambo del valle de Coapa en un coloquio. 35
¡Esos Montelongo en la noche no se ven! 37

Mapa 41

Capítulo II Las cofradías y la danza. 42

Las cofradías de la ciudad de Valladolid. 42
Las cofradías de los pueblos. 50
Las cofradías de Jiquilpan. 51
Las cofradías de Uruapan. 54
Las cofradías de Capacuaro. 59
Las cofradías de Acuitzio. 60

Capítulo III El cuerpo y la danza: la visión del africano. 62

La Iglesia y el Estado coloniales ante la esclavitud y el cuerpo del negro. 63
La visión africana del cuerpo. 67
Un cuerpo, muchas almas. 69
Negro y danza. 71
Las Danzas rituales afromestizas: oratorios y escapularios. 73
Las Danzas rituales mulatas en Valladolid. 77
Un son afro en Valladolid. 80
Las Danzas decimonónicas. De los panaderos al tango moreliano. 87
Los Fandangos decimonónicos en honor de los santos. 89
Los Bailes "profanos" del siglo XIX. 91

Capítulo IV. Las danzas de "negritos". 96

El *Provincia* y la "negrada" de Jiquilpan.
La fiesta de los 7 platos y la "Mesa" de Cofradía. 97
El testo inicial. 99
La "danza de los negros". 101
Vocabulario corporal 103
Disposición espacial. 105
Descripción de un sintagma. 106
La "zafrita" en Totolan. 109
La danza de "negros". 111
La mesa de "los viejos". 113
Una interpretación. 115
La danza como mapa espacial del universo. 116

Los "negritos frasicos" de Acuitzio. 119
Descripción de la Noche Buena en Acuitzio. 121
El vestuario. 122
Coreografía de la danza de "negritos" de Acuitzio. 124

¡Qué bailen los negros! En Uruapan. 126
El Cabildo. 127
Las fiestas. 128
Las Danzas. 129
La "dancita" de los soldaditos. 131
Los negritos. 131
Los danzas en contexto. 133

Llegamos "negritos" a Capacuaro. 139
Descripción de la Noche Buena. 139
La danza de "negritos". 142
La interpretación. 144

Capítulo V ¡A ése nomás préstale las pascuas! 146
Comunidad y cambio social 146
Danza e historia 149
El negro pasado del p'urhépecha 152

Bibliografía y fuentes I-VII

Introducción

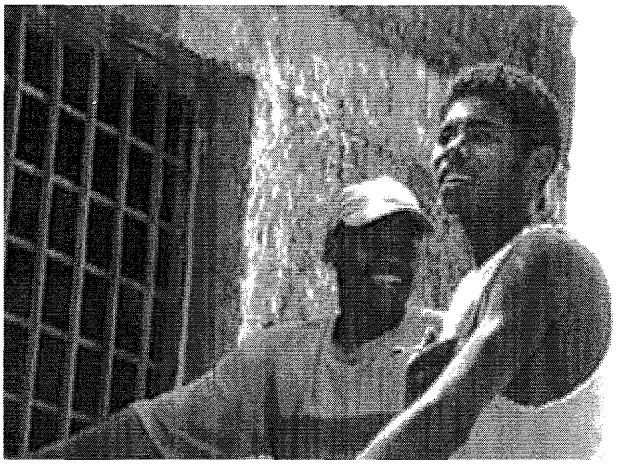
De los tres colores que hay
el moreno es el mejor,
lo blanco se lleva el agua
y a lo colorado el sol.
Son de la Negra
(Apatzingán).

A mi abuelo lo llevaron a enterrar *los cuervos* y mi madre quedó agradecida con el gesto; nosotros, como ellos, arribamos al pueblo y no teníamos parientes, así que en ese momento, mientras mi papá cavaba la tumba en la cantera a ras del suelo, los *cuervos* cargaron a Don Toño como a los botes de cemento con que se ganan la vida. Igual que muchas otras familias, los cuervos venían de los ranchos de la sierra al sur de Morelia, y llegaron a vivir en un terreno junto a la casa donde vivíamos en Santa María. Eran analfabetas y trabajaban como peones de albañilería; mi papá les apodó los cuervos por el simple hecho de que eran bien prietos. Don Cuervo bebía, cantaba y zapateaba durísimo sobre el piso con la música de un radio portátil, mientras la doña guisaba chorizo con huevo o frijoles refritos con manteca. Un día Santa María dejó de ser un pueblo, la gente ya no decía: vamos a Morelia; entonces *los cuervos* se fueron a vivir a las Trincheras que cavó el ejército de Morelos antes de su fallido intento de tomar la ciudad, siguieron la orilla de la ciudad, viviendo en el margen urbano y al margen, en la marginalidad. Antes de que se fueran completamente llegaron *los chinchulines*, que parecían hijos de Don Toño; era como ver a los primos maternos que no conocimos. Igual que mi abuelo materno, en los años treinta, la familia de *los chinchulines* llegó a la orilla de la ciudad huyendo del hambre. Tenían tan grandes los ojos como la boca, y para llenarla hicieron de todo: vendieron pan, fueron peones, compraron y vendieron navajas, sembraron a medias, fueron mojados en fields de tomate. Así le hizo la familia de mi abuelo desde que salieron del rancho del Cuajo, municipio de Cuerámaro, Guanajuato para quedar desperdigados como los granos de maíz en la tierra que no tuvieron sus padres.

Este texto es la etnohistoria de un grupo ignorado por la "historia nacional"; pero en el ámbito local, es también una respuesta familiar, una identidad étnica que se asoma en las actitudes, los gestos, las risas. Es una historia doméstica, de familias (como la mía y otras en el pasado) que compartieron experiencias similares. Grupos que vagaban en busca del sustento, en cualquier lugar para la ocupación que fuera; ahí levantaban la choza que habrían de abandonar cuando se acabara el trabajo. Buscaron un lugar donde crear lama, donde los aceptaran; pero fue difícil, a la vida vagabunda había que agregarle algunas veces la diferencia física y pueblos intolerantes. Es la historia de los vagamundos negros y mulatos que de tanto moverse no han salido en las fotos instantáneas tomadas por la historiografía

nacional. Es una historia de la mayor discriminación ha que se puede llegar, a la negación de la existencia. En México no se discrimina a los negros, por la sencilla razón de que no existen; ésta es una fórmula que encierra el olvido en el que hemos estado. Por eso, lo que contaré es la historia de mi familia y a ella está dedicada.

El relato que voy a contar no es la de la mayoría, ni siquiera de una minoría que detenta algún poder; es una historia que nos habla de grupos marginales entre los marginados: de los negros y sus descendientes mestizos conviviendo entre los indígenas, que con el tiempo ambos emparentaron y constituyeron a los "indios". Desde la colonia indios y negros intercambiaron hermanas, bebieron, bailaron y asaltaron a las recuas juntos, a pesar de la táctica de la segregación que usó la corona española para mantener su hegemonía, aún cuando buscó dividirlos y fomentó las luchas interétnicas, aún cuando creó el estereotipo de las "malas relaciones" entre indígenas y negros (transformados con el tiempo en indios y mulatos); sin embargo, lo que se encuentra en los archivos de varios lugares de Michoacán muestra todo lo contrario. Es cierto, se dieron casos de abuso a indios por parte de los negros y mulatos esclavos de funcionarios reales; pero ellos actuaron aliados a los grupos de poder o bajo las órdenes de personas que lo detentaban. En cambio, en muchos pueblos existieron familias de negros y sus descendientes, vivieron en los comunidades "indias" del centro de Michoacán, participaron en las fiestas que las cofradías rendían a las devociones locales, formaron parte de los gobiernos tradicionales y lucharon para mantener las tierras de comunidad frente a la vorágine de las haciendas, se casaron con indias o fueron padrinos de boda o bautismo de los indios, pues también eran sus parientes tíos, primos, nietos o abuelos. Es una historia de las familias que buscaron en esos pueblos pobres de la sierra un lugar fuera de la intolerante sociedad colonial; ahí llevaron sus costumbres, sus formas tradicionales de pensamiento, su cultura. Los bienes culturales de los africanos y sus descendientes se encontraron en cierta situación de igualdad con respecto a la cultura de los indígenas, cosa que no sucedió en los lugares controlados por los europeos. Ese carácter de igualdad en el encuentro trajo consigo el sincretismo que dio forma a la cultura local. Entre esas prácticas culturales sincréticas están las danzas. En varios lugares del centro de Michoacán, en pueblos que se asumen como p´urhépechas y están orgullosos de su origen indio (aún cuando no les guste ser llamados así) existen danzas de "negritos"; situación que nos deja algunas interrogantes: ¿Existe relación entre los



pueblos indios que tuvieron familias de negros y la sobrevivencia actual de danzas de "negritos" o con un personaje conocido como el "negro" en esos mismo lugares? ¿Qué función cumplen esas danzas? ¿Cómo se perpetuan? ¿Son rituales o tienen además un carácter histórico? ¿Conservan alguna relación con el pensamiento tradicional africano? ¿Cómo se arraigaron y transformaron las danzas de negros en el corazón de los pueblos indios? ¿Muestran cambios en la identidad construida por los grupos "indios"?

Ontología, cuerpo y conocimiento:

Para dar respuesta a esas interrogantes debemos reconocer que la filosofía es parte de la cultura; entiendo ha ésta última como un complejo campo semántico (o de significados) sobre el cual estructuramos nuestras prácticas y damos sentido a la nuestra existencia como sociedad; por tanto, la filosofía no es un campo del conocimiento separado de ella.[1] Cada pueblo se asienta en un medio ambiente determinado, en él las personas crean repertorios culturales en simbiosis con su habitat; por ello, el conocimiento de los factores geográficos y las influencias ambientales forman parte de la sabiduría popular y son condiciones necesarias para la comprensión de la filosofía de la gente que ahí habita.[2] Así se pueden establecer algunas correlaciones entre las diferentes culturas; estos presupuestos de contigüidad entre culturas o personas son importantes para destruir la falsa concepción de que existen pueblos "sin filosofía", que no han producido "nada relevante", entre los que se coloca a los africanos, idea que en su momento, fue difundida por Kant.[3]

A diferencia de lo que sucede en "Occidente", en muchos pueblos del mundo no existe una división entre cultura y filosofía como esferas independientes del conocimiento humano; entre el pensar y el actuar hay vínculos. La cultura (para ellos) es la filosofía tal como es vivida y celebrada en un sociedad, es el pensar materializado. Esto no quiere decir que ambos términos sean sinónimos y puedan ser empleados indistintamente, de lo que se trata es de encontrar las relaciones que para el "hombre occidental moderno" no son tan explícitas. El etnocentrismo europeo ha creído que sólo su manera de expresar el pensamiento es la única forma válida de hacer filosofía (particularmente la filosofía alemana del siglo XVIII) y se ha autoproclamado heredero de las tradiciones mediterráneas (que incluyen a griegos, egipcios, árabes y demás pueblos),[4] incluso a creado el término de etnofilosofía para catalogar a las demás formas de pensamiento distintas a la suya o que no se expresan

---

1.- Olela, Henry, "The African Foundations of Greek Philosophy"; en: Chukwudi Eze, Emmanuel, *African Philosophy. An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 1998, p. 43.
2.- Gomperz, Theodore, *Greek Thinkers*, trans. L. Magnus and G. Berry (London: J. Murray, 1920), pp. 3-42. citado en: Olela, Henry, *Ibid*, p. 44.
3.- Dussel, Enrique, "Europa: modernidad y eurocentrismo"; en: *Surgir, Revista Ecuménica*, México, Orden de los Predicadores, año I, #2, invierno de 1999, p.43.
4.- *Ibid*, p. 41.

de la manera en que él cree es la adecuada. A pesar de tales argumentos, los hombres tienen una religión, un ejército, un sistema legal, en fin, instituciones, y todas ellas están formadas o construidas alrededor de un problema o un tema central para un pueblo, esa es su filosofía, su visión del mundo y no necesariamente se desliga de manifestaciones materiales y particularmente de la poesía.[5]

Para Rousseau y otros pensadores occidentales el hombre nace libre o puede llegar a serlo; cuando el niño nace y se le corta el cordón umbilical se convierte en un individuo que está preparado para jugar su papel como miembro de la sociedad. Por el contrario, en el pensamiento africano el hombre no pude ser libre, sostiene una serie de lazos sociales y biológicos que traen responsabilidades y sujeciones, el hombre es ante todo Hijo, Madre, Esposa, Madrastra, Médico, Sacerdote, Ladrón, General, Agricultor y un largo etcétera de muchos otros términos que son muestra de esa falta de libertad del hombre. Las cuestiones centrales ¿Quién soy? ¿Cuál es el propósito de la vida? ¿Qué es la muerte? no puede ser contestadas de cualquier manera, el significado está en función de las relaciones sociales y con el entorno ambiental. Las "respuestas" no son realizadas por cualquier individuo, son dadas por los "hombres sabios" y una vez que éstas han sido aceptadas por la sociedad, entonces ésta se organiza para esos fines. Esas ideas fundamentales que podemos llamar la filosofía de la vida, son las que constituyen los pilares en los cuales las instituciones son erigidas.[6]

La filosofía occidental y sobre todo "la ciencia" forjada por Descartes se basa en un análisis autoperceptivo del mundo, el ser pensante, el científico es un sí-mismo descarnado y abstracto, que existe porque piensa, lo cual es acorde con la lógica aristotélica. Descartes hizo de la consciencia del hombre algo que puede existir sin cuerpo, pero al pensar, la consciencia necesita del cuerpo: pensar es también un tipo de actividad material y no solo espiritual. Al pensar no nos apartamos de nuestro cuerpo sino que lo hacemos desde el fondo del mismo. El cuerpo humano también es espiritual y el espíritu humano es enteramente corporal. El hombre no es sólo razón, también tiene dentro de sí sensaciones que no puede ordenar de acuerdo a una lógica, tiene un grado de animalidad del que no hemos podido despojarnos, es también religioso, o anárquico e impredecible, todo ello forma parte de nuestra percepción de la realidad. Al mundo inmediato sólo podemos aprehenderlo desde el punto de vista de nuestro cuerpo, para pensar lo más próximo, antes de la separación entre sujeto y objeto, el punto de vista más concreto, debemos partir de nuestra acción corporal, del hecho de que tenemos cuerpo.[7]

5.- P´Bitek, Okot, *The socialiy of self*; en: Chukwudi Eze, Emmanuel, *Op. Cit.*, p. 73.

6.- *Ibid*, p. 73.

7.- Jacinto Zavala, Agustín, *Filosofía de la Transformación del Mundo*, "Introducción a la filosofía de Nishida Kitaro", Zamora, El Colegio de Michoacán-The Japan Foundation, 1989, pp. 20-23. La posición de Nishida Kitaro con respecto al cuerpo y su búsqueda de un sistema filosófico que partiera desde sus supuestos básicos con la inclusión de la corporalidad y

El cuerpo de hombre es en principio, biológico; por tanto responde a la herencia de sus ancestros. El cuerpo del individuo es el cuerpo de la familia biológica; aunque forme parte de la especie humana, de una raza o de una etnia, y por tanto, el individuo comparta una serie de características con personas de esos grupos, las coincidencias más evidentes que relacionan a un hombre con otros comienzan con su familia; la nariz del abuelo, los ojos de la madre, la corpulencia del tío. El cuerpo del individuo y de la familia es histórico, es decir, está dado en una sociedad y un tiempo determinado; responde a determinadas concepciones imperantes en la cultura donde nace. El cuerpo es concebido de manera diferente por cada cultura, es medida o reflejo del cosmos. El cuerpo de los hombres es productivo, forja herramientas que son extensión de sus miembros y sus órganos, son objetos que magnifican la capacidad que tiene de interactuar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, a la par que modifican el entorno lo hacen con la percepción de cuerpo y hombre. Toda elaboración de la materia se hace en condiciones histórico sociales concretas, es decir la producción es histórica, y en ella se refleja y actúa el cuerpo. [8]

No hay hombre, individuo, persona (sí-mismo real) que no contenga un cuerpo, y por ello no pueden separarse, son una unidad. Aún cuando la consciencia se desarrolla posteriormente al inicio del desarrollo del cuerpo, el sí-mismo consciente nace histórico-corporalmente, es decir el ambiente forma al sujeto y viceversa.[9] El cuerpo es una herramienta, está ligado a la percepción sensorial; pero como ella tiene un aspecto en el que es formación, en el que es una construcción, para pensar el mundo debemos también pensar el cuerpo, el mundo se construye y se transforma corporalmente, se construye con las relaciones entre cuerpo y cuerpo, entre cuerpos y cosas. Ese mundo, el de las relaciones corporales, es el que consideramos real. Dentro de ese mundo de las relaciones corporales, mi cuerpo es el prototipo de la forma particular en el universo. El hombre conoce el mundo mediante su cuerpo.[10] El ser humano no es engendrado como chino, negro, mujer, homosexual, judío nace en una familia catalogada como tal por los "otros", en la lucha de identidades; en el conocimiento que tiene de su realidad no puede seccionarse de su origen étnico, económico, o su género. El mundo se ve como negro, como mujer o como homosexual, y aún cuando no se explicite de manera consciente, el discurso está teñido por el origen social y actúa en concordancia (o al contrario para negar el origen). Es por ello que iniciamos ésta alocución con una pequeño texto que servirá como herramienta hermenéutica para desentrañar la manera en que hicimos la reconstrucción de el pasado que pretendemos ilustrar.

La vida biológica, la de las familias, en su continuidad da origen a la especie biológica, ésta se

---

los sentimientos, es a nuestro juicio, la más adecuada para el análisis que intentaremos hacer de la danza de "negritos".

8.- Jacinto, *Op. Cit.*, pp. 23, 25-26.

9.- *Ibid*, p. 27.

torna etnia cuando forma una sociedad histórica en un mundo social que le sirve de ambiente. La etnia tiene un significado cultural y no genético (aunque no puede separase plenamente de él). Una etnia surge y se define, marca sus límites y sus posibilidades por la oposición y el conflicto con otras etnias en la que el punto medio es la realidad individual.[11] A pesar de esa autonegación (que sirve para formar la identidad) es posible pensar en la coexistencia y en la fusión de las etnias. Según Nishida Kitaro de ahí viene a resultar el pueblo, y "*un pueblo no necesariamente tiene gente sólo de la misma sangre*". La sociedad se constituye cuando una o más etnias se enfrentan al ambiente histórico, lo forman y son formadas por éste.[12]

La etnia (sobre todo en la sociedad primitiva) se asienta en un territorio que viene a caracterizarla. La naturaleza es siempre continua con el cuerpo del hombre, con ello nos crea un mundo compartido comunitariamente. La naturaleza nos determina a nosotros, es decir, tiene un carácter objetivo. Esa misma función ejercen en la sociedad el derecho y la costumbre. De igual manera, la técnica integra al hombre con la naturaleza, al sujeto con el ambiente. Técnica en un sentido amplio, que comprende desde las funciones naturales de los órganos de los sentidos, como "técnica de la naturaleza histórica", hasta el empleo de herramientas; sin ella no puede vivir el hombre en "su territorio".[13]

Los grupos que habitan en una sociedad actúan, crean y se explican el mundo tomando a la historia de la etnia como base; es decir, actúan fincadas en la tradición (aunque sea para negarla). La naturaleza creativa o el mundo histórico que forma a la sociedad y al individuo no es solamente un topos envolvente, sino que es una arena de la lucha que se da en el mundo histórico, es la lucha que tiene lugar entre "*una formación que tiene carácter de **tradición**, y el ambiente material*".[14] El ritual, el pensamiento, la cultura de un grupo sólo pueden ser entendidos junto con el clima y el ambiente del que extrae su sustento; sin dejar fuera a su historia.

Historia, oralidad y corporalidad

El discurso decimonónico ha ligado la verdad con la historia apartando a ésta del discurso literario. en la crónica, en la nota periodística, en el diario de viaje hay diferentes grados de veracidad, de manifestarse la realidad en ellos. Los autores del s. XIX asumen que el historiador, por el hecho de desear contar la verdad, lo logra en alguna medida. No son ingenuos saben que existen intereses en sus

---

10.- Jacinto, *Op. Cit.*, pp. 30-31.
11.- Jacinto Zavala, Agustín, *La filosofía social de Nishida Kitaro: 1935-1945*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994, p. 69.
12.- *Ibid*, p. 71.
13.- *Ibid*, p. 82.
14.- *Ibid*, pp. 65, 68. 72.

fuentes de información y que hay que examinarlas previamente con el fin de desterrar las inexactitudes, las contradicciones, todo aquello que empaña la verdad. Sin embargo no se percatan de su inmersión en un proceso de creación del cuál no están exentos.

Esta historia positivista restringió la visión de los historiadores, también redujo el campo de la historia, no se podía hacer historia de cualquier cosa, la historia se hacía con documentos y aquello que no aparece en ellos no puede ser historiado. Pensar hacer una historia de una danza no sólo era considerado como nimio, sino materialmente imposible por la "escasez" de fuentes (documentales claro) para hacerlo. Incluso ahora, con el arribo de la historia de las mentalidades, los estudios que se privilegian son aquellos que releen desde una óptica multidisciplinaria el mismo material que pareció intrascendente al historiador positivista o al "científico" marxista; pero continúan con el presupuesto de que la historia es fundamentalmente documental, la narración, la genealogía, el trabajo de campo son meras herramientas que confirman lo que los archivos atesoran. Aún así, el procedimiento seguido para la construcción de este relato es el de la historia cultural, fincada en el archivo y constatada en la observación; di un peso mayor al papel más por las deficiencias en mi labor durante el trabajo de campo, que por haberlo preconcebido; sin embargo, considero que la prospección realizada en Jiquilpan fue menos incompleta que en el resto de las poblaciones, aún cuando en Uruapan fueron más las entrevistas con diferentes informantes.

Debemos reconocer que son escasos los intentos de reconocer en el "otro" un visión diferente del hacer y guardar su historia. Los trabajos de Walter Ong y Jan Vansina para África, y el reciente experimento de Enrique Florescano para México sirvieron como estrella polar en la navegación por esas aguas turbulentas, entre la antropología y la historia territorio que se conoce como etnohistoria. En cada pueblo busqué la relación que existía entre los personajes de la danza y la historia local, tratando de hacer una arqueología sobre la manera en que la gente construye sus sentidos de pertenencia e identidad, porque si bien en la actualidad algunos se reconocen como "p´urhépechas", otros como "comunidá indígena" y otros se dicen descendientes de los "indios" (que no indios ellos mismos); en todos los casos su identidad étnica actual se formó con individuos muy diversos, y me pregunté entonces si existían marcas de esas identidades danzantes (como diría José Lameiras); si de manera consciente o no, sabían que eran en el presente lo que no fueron en el pasado. Las respuestas me llevaron a corroborar lo que los autores anteriores (Florescano, Ong, Vansina) habían descubierto ya para otros lugares: la historia en los pueblos sin escritura, o en este caso de analfabetismo funcional, es preservada como una unidad, esta integrada con los mitos y los ritos locales, y se articula de manera tal que no es posible entenderlos segmentados; unas sirven como herramientas hermenéuticas para desentrañar a las otras. Esto no quiere decir que necesitemos entender completamente el espacio

semiótico de cada comunidad para arriesgarnos a la interpretación, pues por más pequeño que sea el grupo humano estudiado es una labor de años. Para dilucidar que nos dice la danza y aún para llenar los huecos de información que no fue posible obtener durante el trabajo de campo o en la prospección del archivo, recurrimos a la danza misma como un lenguaje subordinado al habla; así, la interpretación no es ajena al objeto mismo de la interpretación. El habla como realización histórica de la lengua estructura en su derredor a los demás medios de significar en un sistema coherente, un sistema cultural, lo cual no quiere decir que todo éste sometido sin más al sonido articulado. La información de archivo o la proporcionada por los mismos danzantes sirvieron para desentrañar en su mayor parte los mensajes que transmite el discurso dancístico; sin embargo, cuando no fue así, sólo quedaron los movimientos mismos como partes de un código y una textualidad no escrita que por sí mismos funcionan, narran.

Aún cuando la interpretación la hice cuando la comprensión de la historia y la cultura local eran lo más amplia posible, no hay que olvidar que: por haber nacido en un paradigma cultural distinto (sobre todo en el caso de Capacuaro donde hasta el idioma me era desconocido) ésta interpretación basada en la kinesica está matizada por mi propia corporalidad, y que por tanto, no será del todo correcta cuando se enfrente a la explicación local desde la misma perspectiva.

La danza es uno de los lenguajes empleados por el mito para transmitir su mensaje. El lenguaje del mito no es empleado para expresar el pensamiento sino la emoción.[15] Sirve para impresionar en los sentimientos de los espectadores y los participantes, para cohesionar y crear identidad en la comunidad. Revive al mito en la fiesta y nos muestra el origen de la comunidad, del mito fundador, de origen de ese grupo humano y de las tradiciones que le dan sentido a su existencia. La danza de "negritos" no es la única que participa en la celebración de la fiesta en que se pone de manifiesto el mito de origen, está rodeada en cada comunidad por otras danzas y otras prácticas significativas que en su conjunto transmite el mensaje mítico: éste es nuestro origen.

Hasta aquí la argumentación nos ha llevado ha una aparente contradicción: si la danza como parte de una serie de tradiciones que caracterizan la cultura de una comunidad étnica actúa como herramienta mnemotécnica para guardar la memoria de ese pueblo, nos habla d e su mito de origen; entonces, ¿por qué una comunidad "indígena" tiene danzas de "negros"? Esta pregunta de apariencia simple, que ameritaría una respuesta corta, tiene una repuesta que necesita más de 100 páginas de contexto para poder darla. Es obvio que existen varias interpretaciones a ese por qué y el tipo de respuesta depende de quien la da. La más sólidamente argumentada he interesante (a mi juicio) es la que elabora Janet Brody Esser en su libro *Máscaras ceremoniales de los tarascos de la sierra de*

15.- Jacinto, *La filosofía...*, 1994, p. 85.

Michoacán, en su capítulo III "Máscaras de los negros",[16] parte de una breve descripción de las danzas en cada uno de los lugares de la Meseta Tarasca donde se hacen, para después hablar de la existencia de población de origen africano en México, los orígenes de esa población, las cofraternidades que hicieron éstos en el Nuevo Mundo y de los días en que se les permitía organizar sus bailes, los lugares de residencia de los negros durante el virreinato, las ocupaciones laborales de éstos; en cada apartado menciona los posibles contactos que tuvieron los indígenas del área tarasca con los negros y sus descendientes: contactos comerciales, laborales y festivos. Sin embargo, la doctora Esser no deja de lado que varias deidades precolombinas eran representadas con piel (ahumada para darle el) de color negro: Yiacatecutli (deidad del comercio nahua), Ek Chuah (nombre de la misma deidad entre los mayas) y Tiripeme Curicaueri (dios supremo de los tarascos); así, amalgama la pintura corporal de color negro que era característica de los sacerdotes y principales indígenas en la región antes de la llegada de los españoles, con la llegada de la población de origen africano; para ella:

> *Virtualmente ya no residen negros en la sierra tarasca, ni en los valles adyacentes o en los centros urbano, y se puede decir que en todo México no existe ninguna identidad étnica aislada que se pueda identificar como negra.*[17]

Su argumentación se basa en los estudios bibliográficos tradicionales sobre la población de origen africano en México; sin embargo, deja de lado varios puntos interesantes. Para ella, las danzas manifiestan al negro como un "extraño", el "otro",[18] y sólo ha sobrevivido en las "mascaradas" de negros; aún cuando reconoce que pudieron contribuir en el pasado a formar a los tarascos modernos:

> *Las ocupaciones de los negros después de la Conquista se han unido a la deidad del Negro antes de la Conquista. El negro se ha convertido en uno de los Viejos, en un viejo tarasco idealizado. Los africanos negros fueron absorbidos por la población: el Negro es un tarasco. Aunque* ***alejado y ajeno a esa magnificencia****, también es uno de los más importantes autorretratos tarascos.*[19]

Aún cuando existieron negros entre los tarascos, para la autora esa existencia no modificó la identidad, no dejó rasgos y prácticas culturales entre la población actual. Según mi experiencia no es así: el negro es un ancestro que "aunque no es negado" por el p´urhépecha tampoco se le acepta plenamente, está "alejado y ajeno", no forma parte cabal de la historia local, de su historia, ese pasado idealizado, de "esa magnificencia". Pero no es así, entre los actuales p´urhépechas existen (como en el resto de la sociedad mexicana) prejuicios sobre el color que evidencian que esta coexistencia entre indios y negros

16.- Esser, Janet Brody, *Máscaras ceremoniales de los tarascos de la sierra de Michoacán*, México, INI, 1984, p. 123-178.
17.- *Ibid*, p. 123.
18.- Términos empleados por ella.

fue a veces pacífica y a veces conflictiva, el mismo P'apu (que ella traduce como "negro" y algunos otros como *tiznado* –tal vez por la costubre mesoamericana de la pintura corporal) huacalero que participa en las bodas es una muestra del conflicto.

Aún cuando Esser intuyó correctamente el origen de esas danzas, la presencia africana, su labor fundamentalmente bibliográfica y de observación en las comunidades de la meseta no pudo darle todas las respuestas, pues le faltaba una dimensión: la histórica, y una herramienta interpretativa: la hermenéutica. Como persona formada en una sociedad multiétnica con abierta discriminación, se sorprende de que "no existan prejuicios" entre los p´urhépechas, de que abiertamente no se manifiesten en contra de la posibilidad de tener ancestros africanos; sin embargo, no le interesa indagar cuanto de la cultura y las "tradiciones indígenas" que observaba provenía de África; los negros llegaron, trabajaron, vivieron y murieron, ahora son ancestros, pero ¿qué herencia dejaron?

El argumento central de éste relato es mostrar que las danzas de "negritos" en los pueblos indígenas de Michoacán (o cuando menos de los cuatro pueblos estudiados con cierta profundidad) fueron realizadas en la época colonial por africanos y sus descendientes negros criollos, mulatos y demás mestizos. Ese grupo humano (no tan variado en la procedencia étnica como se cree) transplantó, sincretizó e inventó tradiciones ligadas a su pensamiento (con cierta tradición filosófica y teológica). Aún cuando su número fue pequeño y en lo genético casi no existe evidencia de la presencia del africano del sur del Sahara entre los indios actuales, es muy probable que en las tradiciones inventadas que generó para conseguir una identidad puedan existir vestigios de esa fuente original de pensamiento, pues la cultura no se comporta de manera proporcional y numérica. De la misma manera, observaremos como la identidad étnica es mutable incluso en sociedades con fuertes prejuicios raciales; al conocer la manera en que paulatinamente se gestó el cambio en el sentido de pertenencia del grupo "negro" al "indio"; también podremos hacer una arqueología de los diferentes grupos étnicos que dieron origen al "indio" actual, con ello, explicaremos porque persisten ciertas prácticas tenidas como africanas o sudsaharianas en las comunidades indígenas. Hablaremos de cómo existe una identidad consciente y verbalizada creada por un grupo étnico como discurso para justificar su existencia y enfrentarse a los "otros"; pero también existe una identidad no del todo consciente (pero coherente), ligada a la comunicación no verbal, al movimiento corporal y que posibilita la reconstrucción de las identidades pasadas.

La tesis inicia mostrando la existencia de población africana en los pueblos indios que estudiamos y que conservan la danza de "negritos" en la actualidad. No se circunscribe de manera

---

19.- Esser, *Ibid.*, p.178. Las negritas son mías.

exacta a ellos, en el relato aparecerán varios pueblos vecinos muy próximos a los que analizaremos a fondo; con ello, se pretende mostrar que los cuatro ejemplos no son excepciones sino que se trata de un fenómeno común en lo que se denomina Meseta Tarasca, es decir, en el núcleo territorial de la población indígena actual de Michoacán. Incluimos referencias documentales de personas de origen africano en otros pueblos para describir (en lo posible) como fue la vida de esos individuos en las pequeñas poblaciones; reconstrucción que es difícil pues, por ser pobres y alejadas de los centros del poder, la información es escasa o incompleta. El capítulo no termina con el fin político del gobierno español, se adentra en el siglo XIX para mostrar que el "negro" continuó viviendo, amando y riñendo en los pueblos de indios.

En un segundo capítulo se describe una institución que ayudó a aglutinar en el ámbito local a individuos de diversas procedencias, e incluso ayudó a generar identidades regionales: la cofradía. Se explica la manera en que la cofradía ordenaba la fiesta colonial y dio origen a muchas tradiciones actuales en los pueblos estudiados. Se describe la importancia que tuvo la danza para iniciar a niños y jóvenes en la participación comunitaria; danzas siempre organizadas por las cofradías.

En un tercer capítulo se contrastan la visión africana del cuerpo y la danza con la que poseían la iglesia y el estado coloniales, para después mostrar como la mimesis sexual estuvo presente en todas las danzas rituales o profanas de origen africano en Michoacán, desde la época colonial hasta el siglo XIX, de manera tangencial se encuentran ciertos nexos entre el baile "tradicional" y el pensamiento africano.

El cuarto capítulo es la descripción de las danzas de actuales de "negritos", sin olvidar que se dan en un contexto: la fiesta; en la medida de lo posible se dan varias interpretaciones a las danzas, respetando la historia local y las explicaciones que de ellas dan los mismos danzantes, aunque se intenta relacionarlas con el pensamiento tradicional africano.

Por último, no hay quinto malo, y en ese capítulo se intenta relacionar las danzas preservadas en cuatro pueblos distintos con las identidades asumidas por sus habitantes en el marco de historias locales distintas; aunque con rasgos comunes.

Capítulo I. Negros en pueblos de indios.

A menudo la etnografía de los pueblos indios de México se ha encontrado con elementos culturales de origen africano en varias de las etnias que estudia; hasta ahora se han explicado esas divergencias mediante "coincidencias" entre África y Mesoamérica, o por difusión, pues durante la época colonial los pueblos indígenas tuvieron algunos encuentros con esclavos africanos; pocos son los autores que hacen etnohistoria para dar sustentos más veraces a sus respuestas. Por otra parte, la historiografía mexicana poco se ha interesado en estudiar al indio mexicano como producto de una mezcla biológica y cultural, a menudo idealiza la "inmutabilidad" de las sociedades indígenas y descarta al mestizaje como factor de resistencia para la sobrevivencia de los pueblos. En éste capítulo observaremos de que manera se dieron los contactos entre los indígenas de Michoacán y la población esclava sudsahariana; se pondrá en relevancia el hecho de que las relaciones entre ambos grupos humanos no se dieron sólo en ámbitos externos a las comunidades indígenas, sino que por el contrario, hubo familias de afrodescendientes viviendo en los pueblos indios; que estas relaciones no siempre fueron tensas y que incluso se llegó a ciertos niveles de tolerancia que permitió la coexistencia y el intercambio de bienes culturales y de genes .

En no pocos casos, los negros que se establecieron en pueblos de indios no se concretaron a explotarlos (como lo hacía el amo español); aun así, estas relaciones menos conflictivas son las más difíciles de rastrear para la historiografía tradicional. Muchos de los documentos que registran la presencia de negros o castas en los pueblos de indios son resultado de la confrontación, se trata de denuncias de abusos como el robo de mujeres, el maltrato físico, el pastoreo de ganados en los cultivos del pueblo; pero cuando estas relaciones eran armoniosas el registro es más difícil de encontrar y ante la ausencia de datos en documentos escritos el historiador tiende a dudar de la presencia africana en lo que hemos considerado a partir de la revolución: *el origen de la nacionalidad.* No es fácil frenar los absurdos de la pureza racial del indio y de su milenaria cultura (inmutable, yunque en que se forjó la nacional), es tan difícil como encontrar negros bien portados en pueblos de indios.

Juan Congo en Capacuaro

Un africano en un pueblo michoacano que se ubica en la fría sierra, rico en madera y pobre en agua, entrada para comerciar con los tarascos (ahora p´urhépechas) y colindante con climas más templados propicios para las frutas, la caña de azúcar y el negro. No por ello supongamos que todos los pueblos de nativos que recibieron a foráneos tuvieron la característica de la vecindad con los lugares de residencia tradicional de los oscuros, al contrario, muchos negros buscaron refugio en zonas de difícil acceso a los españoles (ya por el clima caluroso o árido, en selvas o cañadas). Algunos más, buscaron

los lugares que eran poco atractivos económicamente a los hispanos, y que mejor lugar que los pobres pueblos (en metálico) de los indios, en sierras con caminos de herradura y a veces sin eso. Se convirtieron en deambulantes, vagando por los pueblos hasta que alguna comunidad los aceptaba, entonces podían formar una familia y sus hijos ser catalogados como "indios". Con el tiempo las familias de "indios" apellidados Mulato, Morisco, o Congo emparentaron con los de apellidos más nativos como Cuini, Cuiris o Huacuz y formaron parte de la comunidad, tuvieron tierras, defendieron al pueblo de los ataques de los españoles, se convirtieron en autoridades civiles y recibieron cargos religiosos en las fiestas locales; llegó un momento para las autoridades religiosas en que les fue imposible determinar a que casta pertenecían y aceptaron con resignación la clasificación que ellos asumían: eran "indios".

En abril de 1668 se realizó un censo en el pueblo, como era costumbre, el párroco de Capacuaro fue registrando aquellos que habían cumplido con el precepto anual que imponía la Santa Madre Iglesia de comulgar y confesar por las fechas de Semana Santa. En este padrón no se especifica que sean únicamente indios los que se registran, pero no están separados por castas;[1] así que debemos recurrir a ciertas suposiciones para encontrar algunas procedencias. En el censo aparecen varios apellidos que pueden indicar la mezcla racial que ya se llevaba a cabo en otros sitios de Michoacán, y en especial, la jurisdicción de Uruapan.

Aparecen apellidos españoles como Hernández, Jiménez, Morales, Calderón, Cruz, y Mariscal que permanecen hoy en día entre la población; si se observan los nombres de las personas que entrevistamos entorno a la danza, tienen alguno de estos apellidos. Todavía se registran muchos nombres indígenas que después irán menguando en el pueblo, aunque no en toda la sierra donde la población predominante es p´urhépecha. Son nombres de pájaros y otros animales que tal vez hacen referencia a antiguos clanes: Sinsun (Tsïntsunï, colibrí), Cuini (Kuíni, pájaro), Cuiris (Kuiris, pato), Tzacari (Thzacarí, tordo), Acusi (Akuitsi, víbora).[2] Otros hacen referencia a animales asociados con los dioses de la guerra, o con características necesarias para ésta; tal vez se trate de las familias de antiguos gobernantes: Quaraqui (Kuaraki, ardilla), Chupiri (Ch´ipiri,fuego), Guacus (Uakusï, águila) Higua (Jiuatsï, coyote), Puqui (Púki, puma), Ucuima (Kúmu, topo), Mintzita (Mintsita, corazón).[3] Algunos nombres se relacionan con fenómenos atmosféricos que indicarían a los antiguos sacerdotes locales: Janacua (Janikua, lluvia), Hosqua (Hozqua, estrella), Niniqua (Niniqua, color encarnado), Ciuni

1.- Archivo Histórico "Manuel Castañeda Ramírez", en adelante: AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c9 e2 Padrón levantado por Joseph Gutiérrez de los Covos, en: 13/abril/1668.

2.- Traducción tomada de: Gilberti, Fr. Maturino, *Vocabulario en lengua de Michuacan*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Fondo Teixidor, 1997; transcripción a la grafía actual del p´urhepecha: Velázquez Pahuamba, Juan et al., *Vocabulario práctico bilingüe p´urhepecha- español*, Morelia, INEA-Mich., 1997.

(Sïuini, remolino), Cuta (Cura, abuelo), Curita (mensajero): Los apellidos más comunes son aquellos ligados a las actividades económicas desempeñadas por sus portadores: para las mujeres el apellido Curinda (K´urhunda, tamal de maíz) si son tamaleras; cuando los hombres son sastres se apellidan Tuqu (Tucus, género), o por otras actividades como: Tzitziqui (tsïtsïki, flor), Huitzacua (Uitsakua, hierba), Tzipaqua (Tsipataqua, flor de árbol), Pagua (Pangua, escoba). Muchos de estos apellidos se irán perdiendo, o fueron sustituidos por apelativos españoles o nombres de personajes bíblicos impuestos por los misioneros.

Algunos apellidos en lengua de Michoacán indican la presencia de mestizos en éste censo; son palabras que se siguen empleando por los hablantes del p´urhépecha para designar a los individuos ajenos a la comunidad; por ejemplo: Pedro Utus y su mujer María Tzipaqua, o Juan Turis y su mujer Barbula Juana por sus apellidos podrían pasar como indios; pero hay evidencias para dudarlo. En la actualidad Utusï designa al mestizo o al que habla español, aún cuando en el vocabulario de Gilberti (que se realizó en 1559) el único vocablo semejante es Vtux que significa caracol (hoy en día Utuksï), tal vez se trata de la derivación de una analogía más entre animal y casta (como mulato, coyote, barcino, etc) aplicada por los indígenas al mestizo. El caso de Turis es más interesante, la palabra para designar al negro de Guinea era *turis o turimbengnari* (narigón), en la actualidad (Turhisï) designa al mestizo y la que se utiliza al color negro (como adjetivo) es *turhipiti*. Se pude argumentar en contra de la presencia de africanos en el pueblo que se trata de alguien dedicado a la elaboración del carbón (*turiri*) o relacionado con el sacerdocio (pues estos se ahumaban el cuerpo); sin embargo existen pobladores registrados por el censo que nos ocupa que evidencian un antepasado africano de manera clara, por ejemplo: Juan Congo y su mujer Salomé María. Entre los muchachos Juan Guaracha, Diego Mulato, Pedro Guaracha, Miguel Mututu (cuya sonoridad parece africana. Están en listados también Juan Machete y su mujer, Magdalena María, cuyo apellido nos hace evocar trabajos de corte de caña en el cercano Taretán tan ligado a la vida de los mulatos del pueblo y la región (como veremos después); también entre los negros y mulatos el apellido y la ocupación se funden. Otros individuos evidencian la presencia del Oriente como Juan Chinito, que bien puede corresponder a un inmigrante chino o filipino quienes eran considerados como indios.[4]

El caso del apellido Congo es más complicado de lo que aparece a primera vista, pues Gilberti lo registra como empleado para designar a las tórtolas por los antiguos michoacanos;[5] sin embargo, no aparece en la sección de palabras en el idioma nativo, ni en el vocabulario actual realizado por el INEA

3.- Corona Núñez, José, *Estudios de Antropología e Historia*, Morelia, UMSNH, 1992.
4.- Israel, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, México, FCE, 1980, p. 83.
5.- Gilberti, *Op. cit.*, p. 609.

y que incorpora palabras de las cuatro regiones geográficas en que se asientan los indígenas actuales (y que en mucho forman variantes lingüísticas). La duda nos asalta al tratar de dilucidar si Juan es un indio, un negro o un mulato. El nombrar *congas* a las tórtolas no es exclusivo de los lugares donde hubo hablantes de p´urhepecha, pues en los antiguos pueblos matlazincas al sur de Valladolid (hoy Morelia) como Santa María y Jesús del Monte se les conoce con ese nombre. Esos pueblos que tuvieron conflictos de tierras con la Hacienda del Rincón y la Huerta, vivieron cercados por los sirvientes mulatos de ambas, no pocas veces entraron en conflicto abierto aunque también en relaciones mas fraternas; entre las palabras que conservan existen resabios de la clasificación colonial: llaman *chombos*[6] a los escarabajos que salen durante la temporada de "las aguas" y que los niños utilizan para jugar, de la misma manera los vecinos de Santa María conocen a los de Jesús del Monte como *chundos*, tal vez por la mezcla con los mulatos de las haciendas que se asentaron en las proximidades del pueblo.[7] Tal vez, el llamar Congos a las tórtolas es un préstamo al vocabulario de la lengua de Michoacán que ya había entrado en contacto con africanos. Cuando Gilberti publica su vocabulario es justo el momento en que hay un declive de la población indígena y justo cuando comienza a intensificarse el trafico esclavista. Por otra parte, los apellidos relativos a las aves como Cuiris, Cuini, Tzacari son muy comunes en los padrones de otros lugares con población india, no así el de Congo, que hemos encontrado sólo en Cherán en 1805 y en Uruapan hasta la actualidad.[8] En los padrones realizados entre 1680 y 1685 por Aguiar y Seixas, el cabildo sede vacante y Ortega y Montañés,[9] en ningún pueblo indio aparece el apellido Congo y cuando aparece en otro lugar esta relacionado con africanos esclavos o libres, como Thomás Congo esclavo de la Hacienda de Santa Catarina, Antonio Congo negro esclavo de Cóporo, ambos en la jurisdicción de Santiago Tuxpan; María y Lorenzo Congo esclavos de la hacienda de Tiripetío cercana a Santiago Copándaro.[10] Varios pueblos de indios registran el asentamiento de población de origen africano e incluso "indios" que por sus apellidos dejan dudas de su filiación étnica. En el barrio de San Salvador de la Ciudad de Pátzcuaro en 1683 (asentamiento indio) vive una viuda llamada Juana Africa, junto a otras de apellidos Curinda,

---

6.- Nombre dado a los esclavos vendidos por ingleses y que no pocas veces aparece como apellido de negros y mulatos.

7.- Experiencia que viene de haber vivido desde pequeño en ambos lugares y haber escuchado a mis compañeros de juegos, y no pocas veces haberles tirado piedras a las congas y apachurrando chombos, en compañía de los chundos. Los problemas con los mulatos en: Archivo Histórico Municipal de Morelia, en adelante: AHMM sXIX c2 e19 31/agosto/1776 *El común y naturales de Santa María contra las haciendas del Rincón...* f 17-18; Justicia c163 e7 1806 *El común y naturales de Santa María contra Simón Arriaga, mulato libre, sirviente guarda pastos en la Hda. de la Huerta.*

8.- AHMM Justicia c114 e12 5/mayo/1809 Ma. Campos india de Cherán contra Nicolás Congo. Es un proceso por unas tierras, en él se califica a Congo como "indio del mismo pueblo" y en las averiguaciones resulta ser sobrino de la quejosa. Véase superficialmete una Guía telefónica para encontrarlos.

9.- Carrillo Cázares, Alberto, *Partidos y padrones del Obispado de Michoacán 1680-1685*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.

10.- *Ibid*, pp. 246, 247, 299.

Tzipacua o Epuchi;[11] en Sevina, registrados entre los "indios" vivía el matrimonio de Juan Mulato y su mujer Petrona Josepha;[12] en Santiago Nurío vivían los viudos Juan y Diego Mulato;[13] eso sin contar los que si aparecen registrados como mulatos en Chilchota y los ranchos de Taramécuaro. Es decir, el caso que presentamos de Capacuaro no puede considerarse como único, al contrario en muchos pueblos de Michoacán los descendientes de los negros fueron incluidos como parte de la comunidad y catalogados como "indios"; aún cuando no lo eran en lo racial si lo fueron al fraguar una nueva identidad con transcurso del tiempo.

A Juan Congo por el nombre podemos suponerlo oriundo del pueblo, San Juan Capacuaro, tal vez descendiente de los negros que Juan Infante enviara a recoger los tributos de su encomienda. Los primeros africanos en entrar a Michoacán fueron los que usaron los encomenderos para mandar cuadrillas de esclavos indios y recoger el tributo de los pueblos, lo cual trajo fricciones entre negros e indios; los indígenas de Comanja (pueblo perteneciente en encomienda a Juan Infante) mataron a un negro hacia 1540 según la visita del Bachiller Juan de Ortega;[14] y los de Santa María Tlapujagua se quejaban de maltrato por parte de los negros esclavos del Alcalde Mayor.[15] Es de suponer que los negros que Infante tenía en sus estancias ganaderas del norte de Michoacán se movieran por la extenso territorio que dominaba de Nurío al oeste, a los barrios de la Laguna (Cocupao), y de Huiramangaro en el sur hasta Coeneo en el norte, en esta enorme área se encuentra Capacuaro.[16]

Se hace más evidente que el apellido Congo es de un afro y no de un natural cuando en el padrón de 1683 (en el que sí se anota la casta) aparecen tres familias de mulatos libres. Había entonces en Capacuaro 539 personas catalogadas como indias, 11 como mestizas, un español y 3 mulatos libres.[17] Entre los indios vuelve a aparecer Diego Mulato (quien el censo anterior era soltero) ahora casado con María. Los mulatos eran Andres de Rossas casado con Michaela de Berdusco, su mujer mestiza, Balthassar de Rossas mulato soltero, Juliana de Rossas doncella (tal vez hermana de los Rossas y por tanto mulata), y Antonio Mexia morisco soltero. Estas familias aparecen en censos del siglo XVIII en el mismo pueblo, es decir, se trata de oriundos del pueblo.

¿Qué pasó con la familia Congo, Miguel Mututu y los Guaracha? No lo sabemos bien a bien, tal vez, eran sirvientes o esclavos del cura que levantó el censo; o bien, sólo era una familia de mulatos

---

11.- Carrillo, *Op. Cit.*, p. 99.
12.- *Ibid*, p. 146.
13.- *Ibid*, p. 154.
14.- Warren, J. Benedict, *La conquista de Michoacán 1521-1530*, 2ª. Ed., Morelia, Fimax, 1989, p. 180, 279
15.- Pulido Solís, María Trinidad, "El trabajo indígena en la región de Zinapecuaro-Taximaroa-Maravatío"; en: Paredes Martínez, Carlos et al., *Michoacán en el siglo XVI*, Morelia, Fimax, 1984, p. 310.
16.- Piñón Flores, M. Irais, "La tenencia de la tierra en la región de Tlazazalca-Zacapu-Huaniqueo"; en: Paredes, *Op. cit.*, pp.131, 138 y el documento 13 del apéndice documental (un inventario de las estancias de Da. Francisca Infante Samaniego, bisnieta de Juan Infante).

vagabundos que recorrían los pueblos indios como muchas otras.[18] Lamentablemente no existen los libros parroquiales del siglo XVII para rastrearlos; sin embargo, aparece el casamiento de Juan Congo con Marta María el 26 de noviembre de 1731;[19] seguramente, se trata de un descendiente, nieto o bisnieto del mismo nombre. Estas apariciones y desapariciones de los afroides en un pueblo indio como Capacuaro se deben fundamentalmente a la fusión étnica que se va realizando y a la movilidad que tenían las familias en la región; con el tiempo los negros se vuelven mulatos, los mulatos lobos y estos estos indios alobados, y al cura del pueblo le resulta difícil saber de que casta son si todos hablan p´urhépecha.

Los mulatos que viven en pueblos de indios van fundiendo lazos de parentesco con los "naturales", al grado de que los encargados de levantar los padrones pierden de vista la subdivisión racial en que deberían colocarles; por ejemplo: en un censo de 1742 levantado por el Bachiller Juan Antonio de Bargas, en Capacuaro se registran "325 personas todos naturales".[20] Entre ellos hay muchos de apellido Verdusco (que como vimos en 1683 son mulatos). Algunos individuos como Baltasar de los Reyes y su mujer Geronima Verdusco aparecen ahí sin especificar su casta; pero en 1728 fueron padrinos de Thomas Cotziti y Magdalena María, y catalogados como mulatos.[21] A Jacobo Verdusco y su mujer Anna María no les registran su casta en el censo de 1742; sin embargo, cuando se casaron el 31 de agosto de 1718, él como morisco y ella viuda de Antonio Francisco (segurametnte indio).[22] Como vemos, en muchas ocasiones el empadronador falla o no es sistemático, y así, familias e individuos unas veces aparecen indios, luego mulatos y otras veces ausentes del pueblo no se anotan, para volver en ciclos que pudieron deberse al trabajo en las haciendas cañeras, las ferias de los pueblos (o regionales como la de Zacan).

El hecho de ser mulatos no los desliga de la comunidad, aparecen como padrinos de bodas y bautizmos, ganan prestigio con compadrazgos y al patrocinar funciones religiosas, son parientes políticos o sanguíneos de indios, mestizos y españoles, no sólo en el pueblo, sino en sus alrededores. Lo que se registra en los libros del curato es muestra de lo entretejido y anudado de la madeja, ahí podemos leer que el 30 de mayo de 1735 se realizó la boda de Francisco Manuel Advincula, mulato libre (hijo legítimo de Pedro Advincula, mulato esclavo y de Cathalina de Santillan, mulata libre, vecinos de la hacienda de Taretan), casado con Anna Maria Verdusco (hija natural de Gerónima de Verdusco), todos vecinos de Capacuaro; fungieron como testigos: Don Joachin Fernandes de Branbila español, Manuel Angel con Domingo Nicolas naturales e indios del pueblo; fueron sus padrinos: Pedro Aboynedo Santa Cruz y

---

17.- Carrillo, *Op. cit.*, p. 139.
18.- Israel, Jonathan., *Op. cit.*, p.85.
19.- Archivo Parroquial de Capacuaro; en adelante: APC Sacramental/Matrimonios c8 *Libro de casamientos de 1717-1840* f. 21.
20.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos/c1281 e37 29/marzo/1742 *Censo de Capacuaro.*
21.- APC *Libro de casamientos de 1717* f 16v. 12 de octubre de 1728 (que después festejaremos como el "día de la raza").
22.- *Ibid*, f. 3.

Nicolasa Martínez, mulatos vecinos de Taretan.[23] Personas de distinta calidad étnica, posición social y procedencia quedan unidos mediante el rito religioso y el compromiso social.

Aún cuando el cura tiene los libros para categorizar a los individuos como indios o mulatos, diversos factores lo obligan a modificar drásticamente al número de la población y calidad de su feligrecía. Podemos suponer mortandad (que en esos tiempos de epidemias y hambrunas cíclicas no era escaza), cambio de residencia siguiendo el auge de minas, trapiches y estancias ganaderas o simplemente apatía del levantador censal. El caso del bachiller Juan Antonio de Bargas sirve para muestra, de las personas que enumera en 1742 muchos no aparecen en su censo de 1747,[24] otra vez no tiene cuidado en anotar la calidad y apellidos como Verdusco, De los Reyes, Mejía o Saldívar que son de mulatos aparecen como indios. Poco a poco los "indios" de estos pueblos dejan de serlo de fenotipo y lo son por su cultura y lengua. La separación que existía en el siglo XVI y XVII entre los negros del encomendero, los mulatos de las haciendas y los indios de los pueblos se va cerrando y homogeneizando, van creando una nueva etnia que se autodenominó p´urhépecha en éste siglo.

A mediados del siglo XVIII la población denominada como "india" predominaba en los pueblos de la Sierra; pero no era la única, en Capacuaro había entonces 9 mulatos y 132 indios.[25] Para ilustrar que el caso de Capacuaro no es excepcional, diremos que por los mimos años Zacan tenía 320 individuos catalogados como indios, 8 españoles y 8 mulatos;[26] además, otros pueblos de indios tenían mulatos viviendo en ellos: Zirahuen, Zirosto, Corupo, Paracho, Nahuatzen, Erongarícuaro, Santa Fe de la Laguna, sin contar a las comunidades que estaban muy cercanas a las haciendas que tenían trabajares esclavos o población mulata, las ciudades y pueblos grandes.[27]

El 12 de Abril de 1782 se realizó de nuevo el padrón con aquellos que habían cumplido con el precepto de la confesión y comunión en Semana Santa;[28] el cura anotó que en Capacuaro "todos son indios", entre ellos estaba el viejo Pedro Advincula, quien como ya hemos visto, en 1736 se casó con Manuela Saldivar, fueron sus padrinos Francisco y María Verdusco, sirvieron como testigos Salvador, Cayetano y Baltasar Verdusco *mulatos todos, vezinos y vivientes en este Pueblo.*[29] Aunque se peque de repetitivo es necesario ir enumerando evidencias de la integración que tuvieron indios y negros durante el periodo colonial.

---

23 .- APC, *Doc. Cit.*, f. 33.
24.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c1285 e 209 3/abril/1747 *Padrón de Capacuaro.*
25.- González Sanchéz, Isabel, *El Obispado de Michoacán en 1765*, Morelia, Gob. del Estado, 1985, pp. 284, "Relación de Pátzcuaro en 1754".
26.- *Ibid*, p. 286.
27.- *Ibid*, pp. 280-293.
28.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c1322 e1183 12/abril/1782 *Padrón de Capacuaro.*
29.- APC *Libro de Casamientos 1717-1840*, 8/agosto/1736 f. 34.

Al fin del siglo XVIII y a pesar de la Real Pragmática de Carlos III (que prohibía matrimonios entre "desiguales") a la Iglesia no le interesaba de sobre manera la cuestión racial, en cambio a los Borbones sí. En 1794 Felipe Díaz de Ortega aplicó un censo para conocer a la población tributaria que financiaría al reformismo Borbón; había entonces 4 familias de mulatos registradas en Capacuaro (aún cuando por ley estaba prohibido a los no-indios vivir en pueblos de indios).[30] Sin conocer el proceso que sigueron los descendientes de Juan Congo para integrarse y ocultarse entre la masa india en Capacuaro, algunos podrían pensar que por ocurrir a fines del período colonial es un caso extraordinario; sobre todo porque en un recuento hecho por la Iglesia justo por el mismo tiempo que lo hizo el gobierno civil en Capacuaro registró nada más a 40 tributarios indios, sin hablar de los "pardos".[31] Quien quiere encontrar mulatos los encuentra, siempre y cuando la búsqueda tenga un fin, a la Iglesia no le interesa la cuestión racial pues prietos y colorados pagan su diezmo y las funciones religiosas en que participan, en cambio, el gobierno civil necesita ser más específico, los mulatos pagan más y sirven en el ejército. Proporcionalmente las familias encontradas por Díaz de Ortega eran el 10% de la población, así que la porción afroide reconocible en Capacuaro es importante (que no mayoritaria). Aún cuando para ese tiempo todos en el pueblo tienen un vínculo sanguíneo con los clasificados como "mulatos" (quienes seguramente hablaban p´urhépecha), sólo 4 familias fueron clasificadas como tales. Estos números no son exactos, pues dependen mucho del levantador censal y la razón para la que fueron hechos; ya vimos que mientras el gobierno civil necesitado del tributo encuentra a los "mulatos" de Capacuaro, el cura los olvida.

A fines del siglo XIX la integración de los "mulatos" a la comunidad es plena, todos los habitantes de Capacuaro son descritos como "naturales" o como "indios" en los censos posteriores; es muy difícil hacer una genealogía cuando en los registros no aparecen apellidos o cuando sin más averiguación todos pertenecen a la misma casta; sin embargo, étnicamente los habitantes de San Juan Capacuaro son una mezcla donde el negro tiene sus "salta pa´tras" y en algunos individuos es posible ver a los descendientes de esas familias de negros y mulatos que vivieron en el pueblo. Seguramente Nepomuceno Antonio Prieto *natural* de Capacuaro descrito en una filiación de reos de 1876 como de "*estatura regular, y fornida, pelo negro y lacio, frente chica, cejas al cielo, ojos negros,* ***nariz grande y abultada****, boca regular y labios delgados, barba poblada y al pelo,* ***color trigueño oscuro***"[32] es uno de los afrodescendientes herederos genéticos de Juan Congo.

30.- AHMM Hacienda c6 e2 1794 *Recuento de Tributarios de la Jurisdicción de Valladolid*, f. 21v.
31.- Bravo Ugarte, José, *Inspección ocular en Michoacán*, México, JUS, pp. 72, 95. Es un anónimo hecho a fines del s. XVIII o principios del s. XIX.
32.- Archivo Histórico del Poder Judicial, en adelante: AHPJ Penal Distrito de Uruapan 10/diciembre/1876 Capacuaro Antonio Nepomuceno hiere a su yerno. Filiación f 2v.

Españoles de "Guinea" en Uruapan

Uruapan era y es sitio de tránsito entre la Tierra Caliente y la Sierra; por su clima templado se convirtió en atractivo para residir, ya en fecha tan temprana como 1590 se le llama la atención al Alcalde Mayor de Michoacán para que no vivan en el pueblo los *muchos españoles, mestizos y mulatos solteros, que por andar vagabundos y holgazanes sin tener oficio ni beneficio viven desordenadamente dando mal ejemplo a los naturales y maltratándolos y haciéndoles otras muchas vejaciones.*[33] Poco a poco el antiguo pueblo de indios se transforma en un pueblo pluriétnico.

En 1630 Uruapan tenía viviendo en él, a: 8 familias de españoles y 513 indios, más otras 40 familias de indios en Xicalán, 2 en Santa Catalina Jucutacato, 30 en San Lorenzo.[34] En la cercana hacienda de Taretan había 30 negros esclavos y 30 indios casados y solteros.[35] En el primer tercio del siglo XVII era un pueblo con un convento franciscano y algunos barrios con pequeñas capillas, todo asentado en un estrecho vallecito recorrido por numerosos arroyos que nutrían al Cupatizio. Lugar propicio para las huertas de frutas, sobre todo de plátanos. Sus habitantes vivían del producto del comercio de algunas actividades artesanales como la elaboración de textiles, la pintura de objetos de madera con maque, la fruta y el azúcar que sus arrieros llevaban a las tierras calientes donde compraban quesos, cecina, sebo, sal y cueros, y que intercambiaban en los pueblos de la sierra por madera, tejidos, loza, zapatos de baqueta y otras pequeñas manufacturas. El crecimiento económico del pueblo atrajo a los españoles y sus esclavos, al voltear la segunda mitad del siglo la población de color se fue incrementando con mulatos y morenos.[36]

A mediados del siglo XVIII fray Francisco de Sotomayor decía que el pueblo de Uruapan tenía146 casas; en ellas vivían 26 criollos con título de Don y 33 esclavos.[37] La población total era de 986 personas de comunión y confesión, repartidas así: 526 de razón (53.3%) y 460 "indios" (46.7%). Los indios se distribuían en los barrios del pueblo, aunque también ahí encontramos gente de color quebrado como Pablo Turis en San Francisco y Francisca *la Fandanga* en San Pedro. En los pueblos circunvecinos se encuentran todavía descendientes de las familias nahuas que poblaban la zona antes de la llegada de los tarascos, apellidados Mexicano.

A mediados del siglo ilustrado la jurisdicción de Uruapan tenía 600 indios en sus nueve barrios, 500 familias de "razón" españolas y 300 familias de gente de color quebrado, negros, mulatos, lobos y coyotes.[38] En 1758 fray Francisco de Texada realizó un censo del pueblo que nos revela información

---

33.- Paredes Martínez, Carlos (editor), *Y por mi visto...* , "Mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales sobre Michoacán en el siglo XVI", México, CIESAS-UMSNH, 1994, p. 313 28/mayo/1590.
34.- Carrillo, *Op. cit.*, p. 158. Cita a Ramón López Lara.
35.- *Ibid*, p. 1224.
36.- Miranda , Francisco, *Uruapan*, "Monografía municipal", Morelia, Gobierno del Estado, 1979, p. 107.
37.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c1286 e255 8/mayo/1747 *Padrón de Uruapan*
38.- González Sánchez, Isabel, *Op. cit.*, p. 284.

sorprendente.[39] Contaba entonces el pueblo con 121 casas donde vivían 619 personas catalogadas como "de razón", en los nueve barrios vivían 430 indios (32%) y 294 personas de diversas castas (no especificadas). Tenía Uruapan 50 criollos con título de Don aunque sólo uno era reconocido como español europeo, en 28 casas de los españoles se repartían 50 esclavos mulatos y negros; muchos propietarios tuvieron uno o dos esclavos y sólo tres familias poseyeron cuatro: Don Francisco Solano, Don Pedro Velazquez y Don Manuel de Rosas. En las casas principales había mucha servidumbre, alguna tenía hasta 10 sirvientes, dos mulatos libres y 12 indios laboríos que realizan las labores domésticas. Solamente se encuentran registradas en el censo 3 casas de mulatos libres en el pueblo, donde vivían 11 personas de confesión y comunión (mayores de 7 años). En los barrios, los indios tuvieron como vecinos a familias de castas en: San Miguel, La Trinidad y San Francisco; en cambio: San Juan Evangelista, la Magdalena, San Juan Bautista (que todavía no se quemaba), los Reyes, Santo Santiago y San Pedro sólo había indios como pobladores. No obstante podemos encontrar evidencias de lo contrario, como Diego Mestiso quien vivía entonces en el barrio de Santiago. Lamentablemente al no aparecer especificada la casta no podemos saber las proporciones de la colorida población uruapense. Podemos suponer que entre las personas que se enumeran sin especificar su casta se hubiera colado alguna población afromestiza, como lo evidencia la familia de la foja 3 vuelta del *padrón de la gente de razón*, ahí está anotada la casa de Moya y en ella vivían: *Joseph Roxas casado con Anna Magaña*, quienes se casaron en 1737 en Capacuaro, ambos catalogados como "*coyotes de Uruapan*".[40] Así también, encontramos varios de los individuos mulatos y coyotes que serán juzgados después por su insurrección de 1767 al grito de ¡muera el mal gobierno![41]

Por esos años, el padre Tejada se enfrascó en una polémica contra de algunas familias del pueblo por su manía clasificatoria (muy diesciochesca e ilustrada) y su afán de mantener las disposiciones de la Corona de los Borbones sobre las obligaciones de las castas. Al divulgar los oscuros ascendientes de algunas familias que habían logrado adquirir cierto prestigio en la localidad, se granjeó enemistades y litigios judiciales. Tal vez por esto, hizo curiosas anotaciones en los libros parroquiales junto a las partidas de bautismo de estos mulatos venidos a más: junto a la Joseph Juachim Gómez, español, añade "de Guinea",[42] con los Velázquez llega al extremo de anotar "*todos los Velázquez son de tachar español y añadir mulato*".

La intensidad amatoria y el pasarse las reales pragmáticas de Carlos III por entre las piernas, hicieron que en el área circundante al pueblo de San Francisco Uruapan no hubiera indios puros a fines

39.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c1287 e304 1747 *Padrón de los Indios y....Uruapan.*
40.- APC Sacramental/Matrimonios c8 *Libro de Casamientos de 1717-1840* 21/mayo/1737 Juan Antonio de Roxas es de Xicalán f. 36.
41.- AHMM Gobierno c17 e1 2/dic/1767 Uruapan *Sentencias por las repetidas y escandalosa sediciones con que la Pleve compuesta de Yndios, Mulatos y otras castas del Pueblo de San Francisco Uruapan....* f. 2v-3.

del siglo ilustrado. Al comenzar el siglo XIX encontramos un mulato como Gobernador de la "República India" de Xicalán, poblado muy próximo al antiguo pueblo y hoy parte de la ciudad de Uruapan. Este individuo de color quebrado, enumera en un escrito los méritos que acumuló para llegar a ese cargo. En su prueba se ve claramente la función que cumple la danza en una cofradía. Aparentemente, sólo sirve como medio adoración al numen protector; sin embargo, la danza es un importante factor para la selección de los líderes comunitarios (además de la importante afirmación de la identidad).[43] La carrera de un dirigente comienza en la niñez, con la madurez y la responsabilidad se sube en la escala jerárquica. De la misma manera, un lobo[44] que ocupó el puesto de Gobernador (cosa expresamente prohibida por la legislación) en el pueblo de Xicalán, nos hizo un listado de los cargos que había ocupado previamente para llegar a serlo:

Apunte qe ago de los Cargos qe yo José Ma. Magaña tengo echos y serbidos en mi Pueblo de Xicalan Segun Cstumbre, y como hijo de dho. Pueblo y es como sigue.
Primte. Compli con el cargo de ***capitan de danza***
Tambien cumpli con el de Soldado Capitan
Tambien cumpli con el de Moro Capitan
Tambien cumpli con ser mayordomo de la virjen.
Tambien cumppli con ser Prioste de la Virjen y hise la funcion de mi bolsa y no junte la limosna qe se junta qe dan a 3 rs. cada uno.
Tambien cumpli con ser Alcalde
En todo lo demas e serfido qe se ofrese en dho Pueblo, y solo me faltan qe desempeñar el de Governador, y el de el Niño Dios, y el de Mayordomo de Nro. Amo, estos son los ultimos cargos que se asen, y me falta qe cumplir, y no los demas qe digan todos los del comun sino e cumplido, y saludo de ellos.
Jophe. Maria Magaña.[45]

A pesar de ser un "mulato" Magaña contó con atenuantes: su padre fue gobernador de la república de indios del mismo pueblo, y tanto el cura como el subdelegado del partido dijeron: *Que entre los Yndios del Pueblo de Sicalan, no pasaràn de quatro, los que pueddan serlo sin mezcla de otras castas, pues todos son tenidos, y reputados pr. Lobos y Mulatos, gozando del pribilegio de Yndios, solo pr. Estar reducidos como estos.*[46] Es obvio que a fines del periodo colonial ya no hay castas "puras" y que las instituciones que

---

42.- Miranda, Francisco, *Op. cit.*, p. 112.
43.- En el Jiquilpan actual, para ser *alguien* en la comunidad, hay que comenzar a bailar. Primero, de niño en la Danza de los Espejos o Malinches, de joven se entra en la Danza de Negritos y ahí se recorre un camino largo camino: *negro, negro segundo, negro primero, provincia y mayordomo*; este último cargo se detenta hasta la muerte. A la par, se van ocupando cargos en la *Mesa de Comunidad*: de Capitán de Moros, a Capitán de Soldados, a Mayordomo de Santos, a Madre Mayor, Mayordomo de San Francisco (patrón del pueblo) hasta Comisionado.
44.- Casta novohispana resultado de la mezcla entre indio y mulata, o viceversa.
45.-AHMM Gobierno C16 E19 9/Enero/1809 Xicalan *El comun y naturales...*f. 6.
46.- *Doc. Cit.*, f 16

organizan a las comunidades son compartidas por todos los habitantes de estas sin excepción. Así, las formas en que se organiza la *Mesa* de Cofradía van permaneciendo, aún cuando la identidad étnica de los pobladores cambió.

¡Un Lobo! Gobernador de Acuitzio

Por su cercanía y dependencia de Tiripetío, Acuitzio estuvo ligado a él durante buena parte de su existencia. Al establecerse el convento agustino en Tiripetío en 1537, Acuitzio se convirtióen una visita y paso obligado para la Tierra Caliente donde los frailes agustinos tenían otros conventos. Las recuas y los arrieros transitaban por Acuitzio trayendo azúcar y llevando géneros y frutas, mulatos subían y mulatos bajaban. En cuanto al gobierno civil, en 1550 murió su encomendero, Joan de Alvarado y el pueblo fue tomado por la Corona.[47] En el siglo XVI ambos pueblos que son sitio de tránsito entre Valladolid y Pátzcuaro sufrían los excesos de los vagabundos españoles, mestizos y mulatos que andaba en pos de fortuna, en 1555 piden un amparo para que no permanezca ningún viajero más de tres días bajo pena de 50 pesos o 100 azotes.[48] Los abusos no eran pocos, pues podían ser secuestrados para obligarlos a trabajar en la naciente ciudad de Valladolid.[49] Sin embargo, el mestizaje creciente en ambos pueblos no dependió de ser cruces de caminos, sino de las haciendas que se establecieron en su derredor. En 1582 ya tenían problemas las autoridades coloniales con negros cimarrones en Cuitzeo,[50] que escapaban de las estancias ganaderas que rodeaban a la ciudad de Valladolid. Algunos hatos rodeaban Tiripetío, donde los frailes agustinos tenían sus corrales y contrataban a los mulatos "libres" y fugados para que sirvieran como vaqueros.

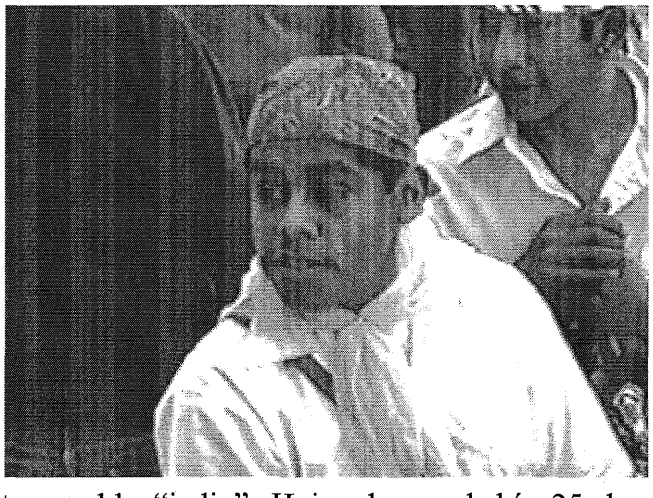
En un padrón de 1683 se nota ya la mezcla racial que se ha dado alrededor de Tiripetío, aunque es todavía incipiente. Fray Diego de Espinosa registra solamente en el pueblo sujeto de Acuitzio 102 indios tributarios casados, 14 viudos hombres y mujeres, y 185 muchachos.[51] Mientras que en los 14 ranchos y estancias que tiene la doctrina apenas hay 6 españoles casados que tienen 8 muchachos, mas dos viudos y viudas; 11 mestizos casados con 47 muchachos, tres viudos; 6 mulatos casados y 13 muchachos; además de 7 indios casados laboríos y 9 muchachos, mas una viuda con 3 muchachos. Son entonces en todo el partido de Tiripetío 674 indios, 27 españoles, 83 mestizos y 25 mulatos libres.[52]

47.- Nettel Ross, Margarita, *Colonización y poblamiento del Obispado de Michoacán*, Morelia, IMC, 1990, pp. 282, 286,
48.- Paredes Martínez, Carlos (editor), *Y por mi visto...* , "Mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales sobre Michoacán en el siglo XVI", México, CIESAS-UMSNH, 1994, p. 116.
49.- *Ibid*, p. 250. Para que los indios de Tiripetío no sean compelidos a trabajar en Guayangareo. 16/febrero/1591
50 .- *Ibid*, p. 191 Año de 1582.
51.- Carrillo Cázares, Alberto, *Michoacán en el otoño del siglo XVII*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1993, p. 453. Levantado en 1681 por Fray Diego de Espinosa
52.- Carrillo Cázares, Alberto, *Partidos...*, p. 40.

Dos años después, el mismo agustino nos enseña como estaba la división étnica en la labor de Coapa, con 2 españolas, 2 españoles, 10 mulatas, 5 mulatos 16 indios y 13 indias.[53]

Mientras los pueblos permanecían "indios" las haciendas del valle de Coapa se fueron mestizando; ya en 1684 se registra en Acuitzio el nacimiento de Joseph mestizo *hijo de padres no conocidos*.[54] Tres años después aparecen los primeros afroides, como: Lorenza, coyota, hija de María de los Reyes y de Joseph de Tovar, ambos coyotes y vecinos del pueblo; y Ramón, coyote, hijo de Bartolo Juan y de Melchora de Espino.[55] Los mestizos nacen en el pueblo, pues se van asentando familias españolas como los De la Mora, Rentería, Villaseñor y los mulatos nacen en las labores como las de Umecuaro, Huajumbaro, Huajumbo, San Andrés y San Juan Coapa, Lagunillas.[56]

Al iniciar el siglo XVIII aparecen las primeras familias de mulatos residentes en el pueblo. En 1709 Acuitzio tenía 32 parejas de españoles todos con título de Don, una viuda, 3 españoles solteros, 2 muchachos y 10 doncellas; 36 parejas de mulatos casados, un viudo y dos viudas, 8 solteros, 7 doncellas y 4 muchachos; la población india sigue siendo mayoría, hay 280 indios casados, 14 viudos y 34 viudas, 28 solteros y 76 doncellas, 77 muchachos y 14 solteras.[57] El comercio con Tierra Caliente y la residencia del teniente de alcalde en Acuitzio, aceleró el declive de Tiripetío, ese año vivían en el pueblo 154 indios, 17 españoles y 23 mulatos que no se comparan con los 628 habitantes del antiguo sujeto. En el otro pueblo "indio", Huiramba, ya había 25 descoloridos y 48 oscuros entre los 91 naturales. En cambio, las castas predominan en las haciendas, que entonces no tienen individuos catalogados como indios; en la hacienda de Querenguaron había 15 españoles y 26 mulatos, en la de San Andrés 78 españoles y 22 mulatos, en Coapa 19 españoles y 135 mulatos, en Quincho 10 españoles y 40 mulatos, y en Oporo 13 bermejos y 40 prietos. La jurisdicción de Tiripetío tenía: 768 indios (55.5%), 392 mulatos (28.3%) y 224 catalogados como españoles (16.2%). Mientras los indios sembraban maíz y



53.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c10 e19 f2 1683 Acuitzio.
54.- Archivo Parroquial de Acuitzio; en adelante: APA *Libro de Bautismo #1* 4/marzo/1684 sus padrinos Joseph Tobar e Isabel Nicolasa indios del pueblo f. 8.
55.- APA, *Libro de Bautismo #1*, f. 20 23/agosto/1687 y f. 20v 29/septiembre/1687.
56.- *Ibid*, f 31v. 1/mayo/1690 Phelipa mestiza, f 34 9/marzo/1691 Josepha mestiza; f 66v. 20/noviembre/1697 Nicolás mulato libre de Lagunillas, f 67v.1/enero/1698 Pasquala mulata libre de San Juan.
57.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c1281 e1 29/abril/1709 *Padrón de Sn. Jn. Bta. Tiripitio.*

trigo en sus tierras de comunidad, los mulatos esclavos y libres se ocupaban en las haciendas de guardar a las vacas.[58]

Para José Antonio Villaserñor y Sánchez a mediados del siglo XVIII en los lugares que rodeaban a Tiripetío la población estaba completamente mezclada. En Tiripetío residían 14 familias de españoles, 11 de mestizos y 20 de indios; en las haciendas de su alrededor 4 familias de españoles y 32 indios sirvientes. En Acuitzio había 1361 indios y 11 familias de españoles y mestizos y en las haciendas que lo rodean 8 familias de españoles y 60 de Mulatos y 102 de indios.[59] Huiramba era el caso contrario, en el pueblo vivían 2 familias de españoles y 22 de indios, en las haciendas de labor se avecindaban 27 familias de españoles, 3 de mulatos y 17 de indios.

En 1758 Acuitzio tenía 256 indios casados, 68 muchachos, 33 viudos y 33 viudas, es decir 389 individuos que forman el 83.5% de la población del pueblo, donde también habitan: 77 personas calificadas "de razón".[60] En tanto que en las haciendas que lo rodeaban la población no era ya "india"; San Andrés (tiene entonces 57 habitantes todos calificados "de razón") y Coapa (63 habitantes también clasificados como no indios). La población de mezcla (no india había crecido) aunque el partido se mantenía predominantemente "indio", calidad que hay que tomar en duda, sobre todo, cuando también en Acuitzio encontramos a fines del siglo XVIII, a una persona de color quebrado ocupando el cargo de gobernador de la república de indios.

La población catalogada como india en Acuitzio incluía a personas con un ascendiente africano. En el último cuarto del siglo de las luces se encarceló a José Morales "lobo originario del Pueblo de Acuitzio" por estar ocupando un cargo que no le corresponde por ley, era el gobernador.[61] Ese hecho ocurrió cuando las haciendas y ranchos circundantes buscaban continuar extendiéndose sobre las tierras de la comunidad "indígena" de Acuitzio. El pueblo buscaba frenar los avances, su dirigente iba y venía a la ciudad de México en litigios judiciales para recuperar sus tierras. La calidad étnica de Morales no le interesa a la comunidad india de Acuitzio, ésta lo había aceptado como uno de sus miembros, había crecido en el pueblo, estaba emparentado con ellos; era *sumamente ladino así en el Ydioma Tarasco como en el Castellano* y confiaba en él, lo *considera el más capaz é instruido en sus títulos y en sus defensas...para el amparo de sus tierras, en lo cual ha procedido con mucha hombría*

58.- AHMM Justicia c164 e6 1716 Contra Joseph Antonio morisco esclavo y Juana de Barxas mulata libre ambos de Hacienda de Coapa por robo a la Iglesia de San Diego en Tzintuzuntzan.
59.- Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio, *Theatro americano*, "Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones", México, Trillas, 1992, p 310.
60.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/ Asientos c1288 e360 1758 *Padrón de dhos. pueblos...*[Tiripetío y Acuitzio].
61.- AHMM Justicia c184 e15 14/agosto/1776 Acuitzio "*Contra José Morales lobo...*".

de bien.[62] Este "indio" anciano (de 50 años) no estaba sólo, su hermano Francisco ya había sido alcalde y su primo Pedro Barrera había ocupado cargos en el cabildo; se trataba de una familia que había gastado según su propia declaración, más de 70 pesos en los siete pleitos judiciales que había promovido en favor de los bienes de su comunidad y que iniciaron los viejos del pueblo para recuperar las tierras de la cofradía.[63] La personalidad de Morales fue tratada de distinta manera por los informantes citados a declarar, según su pertenencia alguno de los grupos en disputa. Los criollos de Acuitzio lo calificaban *como intrépido y* [de] *caviloso genio*, que se oponía a que se cobrara alcabalas a los puestos de vendimia colocados año con año para celebrar a San Nicolás; impidió que los tenientes de alcalde del pueblo se llevasen la madera de las cercas de la plaza de toros, como había sido costumbre; incluso se rumora que *trajo de México providencia para correr a todos los de razón del pueblo*.[64] Los conflictos no sólo se daban con la autoridad civil del pueblo, fray Joachin de Zepeda se quejó de que los indígenas no iban a misa ni los muchachos de doctrina, que no pagaban las pindecuas acostumbradas, de que ocultaba el libro de la cofradía, de que le debían 100 pesos *y solo para sus embriagueces sacan quanto quieren, por que esta* [cofradía] *la gobiernan, y el cura de este pueblo no es mas de un criado á lo Divino*.[65] Incluso, cuando era cura del partido el padre Juan Manuel de Orta lo tusó y azotó por desvergonzado. Para la defensa de Morales, los naturales exhibieron una copia de la partida de bautismo de Morales; sin embargo, Don Juan de Soria de 76 años y obviamente español, dijo que el padre de Morales fue un cochero mulato de Valladolid, y parece ser que ésta es la verdad, por varios indicios: primero, Don José Antonio de Peredo, comerciante de 60 años declaró *que conoce á José Morales, conoció a su Padre, que fue Natural del Barrio de San Pedro de esta Ciudad, y pequeño lo pasaron al Pueblo de Acuitzio en donde se crió y casó con Yndia principal y cacique de dichos pueblo*.[66] En San Pedro existían negros y mulatos viviendo junto con los indios desde el siglo XVII,[67] además de que el oficio de Morales revela cierto vínculo con las labores propias de la población afrodescendiente, era calderero en los trapiches (recordemos que en Etúcuaro pueblo cercano se siembra caña de azúcar). Para el fiscal del caso la prueba que emplea la defensa de Morales para argumentar que es indio, no sirve *porque ya se sabe que tales documentos no prueban directamente la calidad*,[68] y se deben privilegiar los testigos y la calidad de estos. Así que se presentan "españoles" por

---

62.- AHMM, *Doc. Cit.*, f 16v. 29/agosto/1776 *El Alcalde y Común de Naturales de Sn. Nicolás Acuitzio al oidor Antonio de Villa Urrutia.*

63.- *Ibid*, ff. 28v-29 20/septiembre/1776 Confesión de Morales.

64.- *Ibid*, f. 4. Declaración de Don Juan de Tapia, español.

65.- *Ibid*, f. 9. Carta de fr. Joachin de Zepeda.

66.- *Doc.Cit*, f. 25.

67.- Tómese como ejemplo: AHMM Justicia c169 e21 23/mayo/1750 Mauricio Magaña mulato libre, en su curtiduría del Barrio de San Pedro compra cueros de vacas robadas. Véanse las calidades de los vecinos que se presentan a testificar.

68.- AHMM Justicia c184 e15 *"Contra José Morales lobo..."* f. 30v.

ambos bandos para que se declare a Morales como miembro de tal o cual casta. Incluso se llama a Don Francisco Tavera, español de 52 años, *Sacagente en la hacienda de Puruarán,* para que por su aspecto diga si es indio o no; Tavera quien había visto muchas mezclas de indio y negro trabajando en los trapiches declara que es *indio puro sin mezcla de mulato ni lobo.*[69] Sin embargo, parece que le falló el cálculo, pues Don Xavier Ortiz, anciano español, declaró: *porque Margara de tal, viuda de un fulano Barrera, madrina de Baptismo de dicho Morales, le aseguró haberle puesto Yndio, por no agraviar a sus Compadres pero que en realidad era lobo: que lo mismo le aseguró Santiago Lopes, tío de Morales, y hermano de la Madre de este, diciéndole q[u]e su hermana se había casado mal por ser su marido un mulato cochero.*[70] Al final, como sucede en otros casos parecidos, la autoridad opta por dejarlo libre, puesto que ha vivido como "indio".

En 1794 en un censo donde aparecen los tributarios de la jurisdicción de Valladolid, Acuitzio tiene 754 indios tributarios y 47 mulatos, la hacienda de Coapa 49 mulatos.[71] Aparentemente la población "india" de los pueblos se ha recuperado y aparecen más personas catalogadas como tales; en realidad, como vimos en el caso de Morales, se trata de afrodescendientes que pasaron la línea de color, unos se volvieron "españoles" y muchos otros "indios". De ello se dan clara cuenta a principios del siglo XIX los subdelegados de Tiripetío; pero la fuerza de la comunidad se impone y ellos disimulan, saben "*que en realidad ya no son Yndios puros, sino mezclados con todas las demás castas, pues si se va averiguar esto, no dudo se hallaran muy pocas Familias en cada Pueblo que se coserven la calidad la calidad de su origen*";[72] aún con ello, los delitos menores como robos, embriagueces y adulterios *"se tratan como asuntos de Yndios en lo verbal"*[73] por el subdelegado puesto que sus gobernados se asumen como tales.

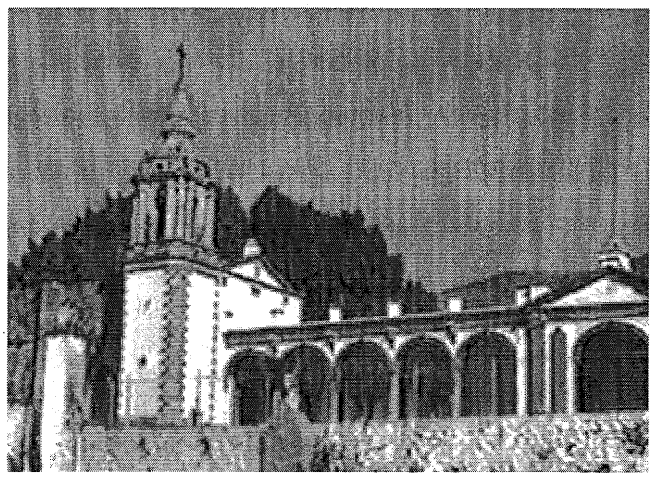
Guaracha en Jiquilpan

En el occidente de Michoacán se encuentra Jiquilpan, situado en las lomas que rodean un amplio valle que a fines del siglo XVI se empleaba para el pastoreo de ganado mayor. Como en otros lugares de Michoacán los hatos de vacas eran conducidos por negros y mulatos que en ocasiones dejaban a las reses pastar en los cultivos de los indios; en 1593 los indios principales de Jiquilpan se quejaron de que los ganados de las haciendas del valle de Guaracha hacían daños a sus sementeras, por lo que la Audiencia mandó averiguar los excesos cometidos por Miguel, mulato caporal de Guaracha,

---

69.- AHMM, *Doc. Cit.*, f. 51 v. Puesto que él debe saberlo para contratar trabajadores; recordemos que los indios no podían trabajar en las labores del azúcar, así que fundamentalmente la mano de obra era de ascendencia negra.
70.- *Ibid*, f. 55.
71.- AHMM Hacienda c6 e2 19/mayo/1794 *Cuenta y Matrícula Original del distrito de Valladolid* f 24.
72.- AHMM Gobierno c13 e21 18/abril/1804 Acuitzio *Valentín Hernández subdelegado del partido de Tiripetío al intendente.* f. 25. Los indios quieren que salga de Acuitzio y resida en Tiripetío.
73.- *Ibid*, f. 22.

que como era usual incluía el robo de mujeres de Jiquilpan.[74] El resultado fue el incremento de las mezclas, los indios se convirtieron en mulatos en el pueblo y los negros de las haciendas se volvieron mulatos.



Hacia 1660 la enorme hacienda de San Juan Guaracha tenía 443 personas repartidas en 22 casas, de éstas, sólo 8 tenían dueño, cada una con un español al frente (quienes seguramente eran administradores y empleados de la hacienda); las otras eran en realidad las habitaciones de los esclavos, pues tienen a uno al frente. Sirva como ejemplo la casa # 21 donde viven 22 esclavos y 34 esclavas, de todos sólo uno es negro, una morisca y el resto es de mulatos y mulatas.[75] La ganadería era entonces la principal actividad como lo evidencia el que: Nicolás Santiago, mulato, Caporal, sea el primer enumerado, seguido por vaqueros de todos colores incluidos dos indios, un mestizo y tres mulatos libres.

En 1683 se levantó un padrón para darle gusto al Obispo Aguiar y Seixas, titular de la mitra, entonces Jiquilpan registró: 329 indios, 76 españoles, 47 mestizos, 11 negros esclavos, 11 mulatos esclavos y 45 mulatos libres; es decir que: 13% de la población era negra o mulata, y de ésta: el 16.4% era esclava.[76] Entre los indios encontramos uno casado con una mulata, como indicio de lo que sobrevendrá posteriormente.

A mediados del siglo de las luces los bautismos de niños de color eran muy numerosos en la vecindad de Jiquilpan, en el primer lustro de la segunda mitad se registraban en promedio anualmente 30 mulatos en San Juan Guaracha; el vecino pueblo de Sahuayo tenía 39% de mulatos, 33% de indios, 20% de blancos y un 8% de otros feligreses.[77] Jiquilpan tenía entonces 158 familias de indios mexicanos y 186 de gente de "razón" (es decir, de españoles, mulatos y mestizos).[78]

En 1778 la población se había doblado en cantidad, y las proporciones habían cambiado: 50% de la población eran indios (1250 individuos), 23.5% se catalogaban como españoles (605), 2% de

74.- Ochoa Serrano, Alvaro, *Jiquilpan-Huanimban*. "Una historia confinada", Morelia, Morevallado-IMC, 1999, p. 50 y de él mismo, "Los negros diluidos de la ciénega de Chapala"; en: *Afrodescendientes*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997, p. 77.
75.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c9 e1 *Padrón de San Juan Huaracha*. S/f tal vez 1660.
76.- Carrillo Cázares, Alberto, *Padrones y partidos....*, p. 172.
77.- Ochoa, "Los negros..., p. 95.
78.- Villaseñor y Sánchez, *Theatro...*, p. 351,

castizos (56), 5% de mestizos (120), 21% de mulatos (462) y algunos lobos y coyotes (10).[79] En los lugares próximos a la Hacienda de Guaracha predominaba la población de origen africano, como en Jaripo, que tenía 16 españoles, 182 indios y 730 mulatos.

La vida de los esclavos negros en los pueblos

La vida de los negros y los mulatos que vivieron en los pueblos de indios fue diferente a la esclavitud intensiva de los trapiches y obrajes; pero también a la libertad segregada de las ciudades. Compartió características de ambas y algunas particularidades. En los pueblos las calidades étnicas se confundían, los lazos familiares lograban atenuar en algo las cargas de la esclavitud; pero también la hacían más cruel.

En las ciudades donde la población blanca era más numerosa realmente se podía dar el trato entre iguales; españoles y criollos podían acudir a tertulias, formar cofradías, participar a servicios religiosos, sentarse en palcos a ver las comedias o en las corridas de toros rodeados por otros de su clase. Las relaciones entre castas estaban estrictamente reglamentadas y las denuncias por "desacato" eran numerosas.[80] El criollo y el español (sobre todo los de los estratos elevados) buscaban tener el mínimo trato con otras castas fuera de lo socialmente sancionado como válido: podían ser patrones, padrinos, "hermanos" cofrades, compañeros de armas de indios y negros; pero siempre esperaban ser tratados con respeto y sumisión por las castas "inferiores" (hablando socialmente), incluso cuando se trataba de españoles pobres y zaramullos. ¡Ay! de aquel que se atrevía a tutearlos, compartir un espacio público en la iglesia o en la plaza, ocupar un rango que se destinaba o se consideraba exclusivo para los criollos se enfrentaba a los insultos y a todo el aparato legal que lo obligaba a pisotear su autoestima y pedir perdón públicamente, incluso podía ser azotado en la plaza mayor después de ser paseado por las calles de la ciudad semidesnudo y con un pregonero que anunciaba sus "delitos".[81]

El esclavo de los pueblos tenía un vínculo más cercano con sus amos que el de las ciudades, lo estrecho de los ámbitos sociales permitió que ciertas barreras entre las castas fueran menos rígidas. El número reducido de españoles y criollos que en muchos casos eran de unas cuantas familias hacía necesaria la interacción entre las castas. Difícilmente el grupo hispano podía restringir efectivamente nexos fuera de su ámbito social; necesitaron recurrir a alianzas transitorias con individuos de otras castas para lograr sus objetivos; fundaron cofradías, fueron compadres e incluso ahijados de otras castas, construyeron canoas de aguas para el uso común, organizaron fiestas al santo patrón, comieron codo a codo en las bodas y fiestas comunitarias. El esclavo que ayudaba al amo en el trabajo, podía ser su

79.- Ochoa, "Los negros..., p. 79.
80.- Desacato: era una falta de respeto a un individuo de jerarquía superior, en éste caso social sancionada judicialmente.

"hermano" en la cofradía e incluso su hijo ilegítimo, compartía penurias y acrecentaba fortunas. Tal es el caso de Bonifacio Medina (o de Median), esclavo que acompañaba a su amo a recoger y repartir a los indios de Xicalán y Jucutacato; según su amo, Don Francisco Saldaña, nunca le había robado, era "*sus manos y pies*", a él y a su madre les debía el caudal que tenía; por ello les había prometido la libertad junto con su madre y hermana al llegarle la muerte, lamentablemente sus herederos no reconocieron la manumisión.[82]



Uno de los problemas mayores a que se enfrentaba el esclavo de los pequeños pueblos, las haciendas ganaderas y los trapiches era su ignorancia de la legislación colonial que tendía a protegerlos, que se acentuaba con la lejanía de las autoridades eclesiásticas y civiles que deberían observar su aplicación: en algunos casos, los esclavos recurrieron a sacerdotes comprensivos para que los defendieran (según sus posibilidades) de los abusos cometidos por individuos de otras castas; pero incluso los sacerdotes abusaban de su poder, estupraban a sus esclavas (aún cuando tuvieran con ellas parentesco), no reconocían su libertad o los vendían a obrajes y trapiches para castigarlos.[83]

En los pueblos los esclavos africanos pudieron establecer familias con una estabilidad que se desconocía en otros lugares. Incluso en las ciudades los esclavos del servicio podían ser vendidos a la muerte de su amo (sobre todo cuando habían sido eclesiásticos) y las familias separadas; además, lo numeroso de la población favorecía las relaciones ocasionales que no formaban grupos familiares estables. El caso es diferente en los pueblos, los hijos nacidos de madre india y padre esclavo permanecieron por generaciones en los pueblos. Esos mulatos tuvieron abuelas y tías indígenas, aprendieron su lengua y mamaron de sus senos, incluso tuvieron sus apellidos; pero también conocieron a sus padres, rieron con sus fábulas del tío conejo y aprendieron a trabajar con él. Se sintieron parte de la comunidad y ésta los aceptó cuando acataron sus lineamientos y se comportaron solidarios con ella. La comunidad no los denunció para que el sistema colonial aplicara sobre ellos la expulsión, incluso permitió que algunos de ellos llegaran a formar parte del gobierno tradicional, como hemos visto.

81.- Dos muestras de AHMM Justicia c33 e7 1650 Valladolid Mulato libre tira pistoletazo contra Alcalde español; Justicia c176 e14 1794 Valladolid Contra Regino de Sosa.

82.- AHMM Gobierno c49 e9 18/enero/ 1768 Uruapan *María Rosalía de Median Vesina de este pueblo mulata esclava que fue...* f. 6. AHMCR Parroquial/ Disciplinar / Padrones/Asientos c1287 e304 8/abril/1758 Uruapan *Padrón de la gente de razón*. f. 2v.

Esto no quiere decir que toda relación interétnica que se diera en los pueblos estaba exenta de fricción. Cuando el negro esclavo o el mulato libre se aliaban al sistema colonial para explotar a la comunidad indígena donde vivían, se convertían en indeseables y denunciados ante las autoridades se les expulsaba de sus comunidades de origen y se les separaba de sus familias. También se dio el abuso de los indios sobre el esclavo; favorecidos por el apoyo comunitario y su estatus legal superior, algunos individuos se aprovechaban del esclavo como grupo minoritario dentro del pueblo, sobre todo cuando se trataba de mujeres y niños. Pongamos como ejemplo el caso de María Petra Mintzitari, esclava mulata con apellido indígena, a quien Sebastián Anguiano indio de "casta limpia" hijo del Alcalde de San Juan Parangaricutiro le prometió matrimonio; Sebastián usó el prestigio de su familia para seducir también a una muchachita de su pueblo.[84] María huyó del lado de sus amos en Uruapan buscando que Sebastián cumpliera con su palabra de matrimonio y reconociera al hijo que tenía de él; como respuesta, él la golpeó en público y la desnudó; por ello, el juez eclesiástico de San Juan Parangaricutiro intervino para tratar de mediar en el asunto y lograr el matrimonio; pero el amo se opuso al proceso eclesiástico alegando que no podía disponer del trabajo de su esclava.

El régimen esclavista y de castas caló hondo en la mentalidad de la sociedad novohispana descomponiendo incluso restricciones de orden moral: el padre vendía a los hijos, el cuñado reclamaba posesión sobre el esposo de su hermana. El caso que en seguida relataremos nos puede dar luz sobre la vida de los esclavos de Uruapan a mediados del siglo XVIII. Juana Guipique fue una "india coyota" de Uruapan quien fue esposa de un mulato llamado Juan González (o Juan Francisco Zervantes) esclavo de Buenaventura Velázquez. En la definición de su casta nos percatamos de cuan mezcladas estaban ya las razas en el Uruapan de la Ilustración; por el hecho de ser ella misma una "india coyota", es decir, una persona con un ancestro africano debió conocer por vía familiar la desesperación sufrida por el esclavo. Cuando ella decide casarse con un hombre de esta condición sabía que su situación matrimonial no sería fácil, y a diferencia de otras mujeres ven como un doloroso impedimento el que su pareja pudiera ser esclavo,[85] ella asumió el reto y luchó para que su esposo fuera libre. Se obligó a trabajar para el amo durante dos años; además, con sus ahorros le compró a su marido tres machos, un caballo y un burro para que trabajara como arriero y ayudara a devengar en dos años los 250 pesos que costaba su libertad. Sin

---

83.- AHMM Gobierno c5 e10 1666 Valladolid; Justicia c171 e1 19/enero/1717 Pátzcuaro.

84.- AHMM Gobierno c49 e20 17/abril/1797 Uruapan *Sobre la devolución de mi esclava Juan de Villamediana.*

85.- AHMM Gobierno c8 e7 6 /abril/1617 Pátzcuaro Juan Hernández mulato esclavo pide que María mestiza cumpla con su palabra de matrimonio, María dice f. 3: "*que entendiendo que el dicho Juan Hernández mulato era libre se había dado palabra de casarse con el y que agora al saber que era esclavo y no entro en voluntad de casarse con él*".

embargo, al morir Juana, su hermano Juan Alonso (quien también era un coyote) trató de aprovecharse de la situación para alegar que él, como heredero de Juana, poseía también a su esposo.[86]

En los pueblos el asenso social de algunos miembros del grupo de castas les permitió poseer esclavos e incluso saltar la barrera del color, aunque siempre fueron "bermejos" bajo sospecha, fuente de chismes y crueles bromas con las que se vengaban aquellos que no habían tenido el éxito que se suponía deberían tener por su "pureza de sangre". El amo de Juan Francisco González o Zervantes, Buenaventura Velázquez no estaba clasificada por el cura como "Don", es decir como un criollo con nobleza sin mancha en su sangre de casta alguna; en el padrón levantado en 1758 aparece como "*Bentura Velasquez casado con Ana de Soto*" quien tenía cuatro esclavos Ambrosia, Ursula, Francisca y Juan González,[87] miembro de la familia con la que el padre fray Francisco de Thejada tuvo problemas al tacharla de "mulatos", lo que desencadenó una serie de juicios que aunque ganaron los Velázquez no se quitaron las anotaciones que el fraile había hecho en los libros parroquiales.[88] En los pueblos existían familias criollas que tenían algún antecedente oscuro y habían saltado la barrera de color, estaban emparentadas con los notables de la comunidad; sin embargo, cuando eran pobres se hacían sospechosos de ser "ilegítimos".

La esclavitud aún en los pequeños pueblos era un impedimento para obtener matrimonio con una persona libre, no se trataba de restricciones jurídicas sino de los obstáculos que los amos ponían a la vida conyugal, a pesar de la ayuda que la Iglesia trataba de brindar al esclavo. Cuando el esclavo era sirviente de un rico de la localidad no había problema, pues permanecía en el pueblo; sin embargo, existía la posibilidad de ser vendido para capitalizar al amo cuando éste afrontaba alguna crisis relacionada con el agro.[89] Cuando se trataba de un esclavo que atendía los negocios del amo su movilidad era necesaria, entonces se ausentaba por largos periodos de la población y existía la posibilidad del cimarronaje; es por ello que Buenaventura Velázquez le pidió al fraile Joseph Cayetano Sánchez Grimaldo que le consiguiera una esposa a su "*negrito Bonifacio*" para evitar que se huyese, el sacerdote contestó: "*púselo en obra el pedirlo a varias muchachas, y ponían la dificultad de que era esclavo y por eso no querían por último con una Yamadase Pehelipa hube de casarlo con la condición que prometió el Defunto* [Velázquez] *que lo dejaba libre*".[90] La esposa del esclavo sabía que la vida matrimonial no sería fácil; vivir en la

86.- AHMM Gobierno c49 e7 15/junio/1763 Uruapan *Juan Francisco Cervantes sobre su libertad contra los herederos de Juana Guipe.*

87.- AHMCR Parroquial/ Disciplinar / Padrones/Asientos c1287 e304 8/abril/1758 Uruapan *Padrón de la gente de razón.* f. 4v.

88.- Miranda, Francisco, *Op. Cit.*, p.112.

89.- Romero Piñón, Gerardo, *Extinción de la Esclavitud en Michoacán 1700-1810*, Tesis, Morelia, UMSNH, 1985, pp. 33, 50. Muestra como el incremento de las ventas de esclavos coinciden con crisis agrícolas y la necesidad de capitalizar al amo.

90.- AHMM Gobierno c49 e9 18/enero/ 1768 Uruapan *María Rosalía de Median...* f. 6.

constante angustia de la separación forzada, que sus hijos podían quedar sin la figura paterna y tener que encargase ella de su manutención..

Los negros decimonónicos en los pueblos de indios

A fines de la colonia el régimen de segregación por castas había desaparecido en la práctica aunque subsistía jurídicamente. No se podía alegar "pureza" de origen; "indios", "castas" y "criollos" eran términos que se aplicaban según criterios muy vastos y sin que definieran con precisión las características físicas o culturales de un individuo. Aún así, los curas encargados de los registros de nacimientos, matrimonios y defunciones identificados políticamente con la corona siguieron colocando a los ciudadanos los adjetivos raciales esperando una intervención española, lo cual causó una protesta que obligó al primer Imperio Mexicano a actuar para que los obispos instruyeran a sus subalternos que desde entonces los españoles y castas eran Ciudadanos del Imperio y que los indios Ciudadanos Agraciados por la silla apostólica;[91] medida que no buscaba diferenciar sino mantener las prerrogativas de reducción en los pagos por servicios eclesiásticos que hacían durante la colonia los clasificados como "indios". No obstante, muchos curas mantuvieron las clasificaciones en los libros parroquiales hasta que con la derrota de la intervención española de Barradas la independencia de México se consolidó y quedó claro que no había vuelta atrás.[92] Incluso algunos burócratas del nuevo gobierno para ahorrarse el trabajo de la filiación colocaron el adjetivo de "mulato" a los nuevos ciudadanos, aún cuando estaba legislado aquello de que las diferencias las hacían el vicio y la virtud; las revoluciones sean de ideas o de cates no fluyen ni con la misma velocidad ni en el mismo sentido en todos los individuos; así que Simón Flores, el *Chancaco*, con todo y su vihuela continua siendo "*de Calidad Mulato*", porque aunque el mulato se vista de leyes...

El sector de la población que durante la etapa colonial se designó como mulata y como "castas" no cambiaron sustancialmente ni de residencia ni de actividades económicas. Sin embargo, rastrearlos durante el siglo de revueltas y cambios en los modelos de gobierno no es fácil, casi imposible cuando son habitantes de las ciudades y con apellidos comunes como Martínez, Sánchez, o García. Los censos decimonónicos no son tan detallados como los coloniales y puesto que la movilidad social, las levas y las epidemias hicieron variar drásticamente a las poblaciones las genealogías de los mulatos decimonónicos urbanos son muy poco probables, se puede inferir en conjunto su participación en la

91.- APA *Libro Segundo donde se asientan las disposiciones diocesanas mandado trasladar, por el presbítero Don Francisco A. de Medina* 27/enero/1861 f. 26v. Oficio circular en que se manda que a los indios no se les dé ese título 31/julio/1822.

92.- AHPJ Distrito de Uruapan 28/noviembre/1825 Uruapan Simón flores herido con un terciado por José Hernández (alias) Pechoalto f. 2.

vida social de las ciudades integrados a esa masa de léperos, chinacos y chinas que lo mismo bailan en un fandango que forman una guerrilla contra las intervenciones extranjeras.

En cambio, en los pueblos los obstáculos para rastrear a las familias de mulatos son menos importantes. La información puede generar genealogias de familias de mulatos que con el tiempo elevan su posición social dentro del ámbito comunitario y olvidan su pasado de "casta infame". El caso de la familia Cárdenas de Jiquilpan es un importante ejemplo (aunque excepcional) de cuanta relevancia pudieron alcanzar algunos afrodescendientes.[93] No obstante, son más numerosos los casos de familias cuya situación no fue favorable y quedaron sumidas en la pobreza, llevando una vida anodina pueblerina.

No podemos evaluar cuantitativamente la participación de las familias "mulatas" en la vida comunitaria después de la independencia, puesto que los registros locales no son suficientes ni completos, tampoco podemos hacer una historia cualitativa sin hacer una amplia historia oral de la comunidad (que hubiera sido lo deseado); sin embargo, podemos evaluar cualitativamente la participación de las familias afrodescendientes en una arena donde concurren todos los grupos e individuos de una comunidad: la fiesta. En ella aparecen rasgos culturales de los diferentes grupos étnicos que viven en el pueblo.

El ciclo festivo de una comunidad es la recreación escénica del mito de origen del pueblo, en él, encontramos explicada la fundación, a los grupos que participaron en ella y las relaciones entre los grupos. En la fiesta se recrean continuamente los momentos decisivos para la existencia histórica de la comunidad y se traslapan con la religión oficial, la leyenda y el mito de una manera sincrética; pero a la vez orgánica y lógica para los miembros de esa comunidad.

Guaracheños fandangueros

Para la población de origen africano del valle de Guaracha su vida exterior no se modificó demasiado a raíz de la Independencia y la abolición de la esclavitud, aunque políticamente hubo grandes cambios que alteraron transitoriamente al valle, batallas en sus cerros y proclamas de libertad a nivel local las familias se mantuvieron ligadas a las tierras de la Hacienda de San Juan, sembrando caña o maíz y pastando sus ganados. Incluso las formas en que se desarrollaba la producción de la hacienda no se modificaron un ápice, la distribución de parcelas y yuntas para ser trabajadas por individuos que correspondían a familias nucleares, las disputas por las mejores tierras o instrumentos entre los peones, el pago en especie, el chicote del capataz sonando sobre las morenas espaldas de los trabajadores continuaron con un probado sistema de organización del trabajo para la producción que se impuso en el

siglo XVII y que no dejó lugar a las nuevas libertades constitucionales de que gozaban los individuos sin importar el color de la piel.[94] Legislativamente se habían dado grandes cambios; pero la vida en las extensas haciendas no difería gran cosa de la existencia en la etapa colonial. En el extenso monopolio guaracheño la movilidad estaba restringida al pago de enormes deudas, en la práctica el peón era un "esclavo" y la libertad se alcanzaba (como antes) sólo con la fuga, con la participación en las levas o las gavillas de asaltantes.

Los negros y mulatos guaracheños ya cimarrones coloniales o liberados por las guerras de Independencia regaron sus genes por el centro de Michoacán, en haciendas y ciudades incluso en los pueblos "indios". El término Guaracha pasó a ser el apellido de muchas de estas personas o fue utilizado como sinónimo de "negro"; cualquiera que tuviera un color subido (aún cuando no fuera de los valles de Guaracha) era denominado como el "guaracheño" o apellidado Guaracha.[95]

Tampoco sus maneras de celebrar, el ciclo religioso y festivo local se alteraron. Entre las formas tradicionales de festejar la Navidad en el valle de Guaracha estaban los fandangos en honor al nacimiento de Cristo, que como hemos visto, proceden de los oratorios y escapularios que los negros coloniales organizaban como medio de devoción y que no fueron erradicados por la Inquisición. En otro lugar hemos ahondado en las velaciones y escapularios como maneras tradicionales de celebrar entre la población de origen africano; sin embargo, es necesario dejar claro que es dentro de esta tradición que se inscribe el fandango que hubo el 25 de diciembre de 1825 en el "Rancho del Salate" cercano a Guarachita, *un fandango que en celebridad del nacimiento del Salvador hizo Josefa la Ocaranza*[96] como a las 11 de la noche, con música, baile, aguardiente y tamales.

Un Sambo del valle de Coapa en un Coloquio

En otro ámbito hacendario de Michoacán la vida siguió un curso similar. Las pequeñas haciendas del valle de Coapa mantuvieron a sus antiguos arrendatarios mulatos (ahora ciudadanos) sembrando maíz y pastando ganados cada vez menos numerosos. Los afrodescendientes que vivían entre los indios del pueblo de Acuitzio ya no tuvieron problemas en definirse como "indios" y con ello acceder a la tierra comunal, como lo hicieron sus antecesores; sin la mirada suspicaz del cura o del teniente de alcalde que los retirara del disfrute pleno de los derechos de minúsculo propietario y los regresara como arrendatarios de las haciendas. La lucha por la tierra no iba a terminar aunque si la segmentación entre castas e indios para polarizarse entre el pueblo "indio" y las haciendas. A pesar de

---

93.- Ochoa Serrano, Alvaro, "Los Cárdenas de Jiquilpan, la Danza de los Negros"; en: *Afrodescendientes: sobre piel canela*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997, pp. 91-112.
94.- Moreno, Heriberto, *Guaracha. Tiempos nuevos tiempos viejos*,
95.- AHPJ Distrito de Uruapan 18/enero/1863 Paracho Fernando Guaracha Ríos riñe con Victoriano Balerio.
96.- AHPJ Penal Distrito de Morelia 25/diciembre/1824 Guarachita f 16v.

su derecho a la posesión territorial que tuvieron las antiguas castas en la práctica la posibilidad se mantuvo restringida; las familias de nuevos "ciudadanos" que estaban trabajando en las haciendas como arrendatarios o como esclavos antes de la guerra continuaron en ellas, no hubo un cambió de manera sustancial puesto que no triunfó la revolución agraria de Morelos sino la revolución política de Iturbide.

Aun cuando se mantuvo el ciclo festivo tradicional de la comunidad, en Acuitzio el tarasco se fue perdiendo como lengua local puesto que los criterios culturales esgrimidos como arma para definir a lo "indio" no fueron ya tan preponderantes. Asombra la analogía en los criterios para definir a lo indio entre las autoridades españolas y las instituciones actuales encargadas del asistencialismo gubernamental, en el siglo XIX se podía ser indio sin ser hablante de una lengua mesoamericana. El antiguo mulato arrendatario que vio restringido su acceso a la tierra que usufructuaban las haciendas del valle de Coapa y la comunidad indígena pasó a vivir en el pueblo "indio" de Acuitzio violando las restricciones coloniales en cuanto a la residencia segregada; pero con las reformas judiciales de la nueva república la libertad de tránsito y residencia alentaron el asentamiento en los pueblos, y con ello, la posibilidad de ser incluido por la comunidad india al contraer matrimonio con un miembro y acceder a la tierra; más que el idioma, la participación en el ciclo festivo y la defensa del patrimonio común definieron lo que era en realidad ser "indio" en Acuitzio. Casos similares ocurrieron en Jiquilpan y Uruapan como veremos más adelante.

No obstante la posibilidad, no todos los arrendatarios sin tierra eligieron la opción de ser "indios", puesto que esto implicaba una serie de discriminaciones y de características sociales impuestas que no eran muy deseadas. Su vida continuó en los pequeños ranchos de pastores y estancias ganaderas de donde sólo salían para participar (aunque fuera como espectadores) en las fiestas de los pueblos de los alrededores. Las formas coloniales de devoción se mantienen y la participación de los diferente grupos sociales no varió en cuanto a las formas rituales. El 5 de enero de 1871 en la noche se representó un coloquio en la casa de don Jorge Piñón, frente a la tienda de don Antonio Alejandre en el pueblo de Tiripetío, seguramente se trató de una alegoría de los Santos Reyes, lamentablemente no hay una descripción de la representación. No hubo inconvenientes durante la hora que duró la representación, los espectadores estaban de pie y algunos bebiendo; pero al terminar, se liaron a golpes un grupo de individuos entre los que estaba Rosalio Sambo.[97] Pareciera que en la palomilla de Sambo él era el único con procedencia africana por su apellido; sin embargo, con las filiaciones de los reos, incluidas en las diligencias judiciales encontramos a otros mulatos, como: Antonio Nieto de "*cuerpo*

97.- AHPJ Penal Distrito de Morelia 7/Febrero/1871 Tiripetío *Penal contra Rosalío Sambo y otros por heridas inferidas a Hilario Olivares* f. 3, 5.

alto, color trigueño, pelo y cejas negros, ojos pardos, ***nariz grande, boca lo mismo*** *y sin señas particulares*" y Anastacio Juárez "*cuerpo alto, fornido, de* ***pelo y cejas negros y chino****, frente, nariz y boca grande, ojos pardos y lampiño*".[98] Este grupo de jornaleros que vivían en los alrededores del pueblo en las haciendas, no se había integrado plenamente a la nueva vida social del "México independiente", aunque eran jóvenes de 20 a 26 cuyos padres ya habían nacido sin el infame apelativo de "castas", tenían en teoría derecho a elegir "democráticamente" a sus autoridades, garantizada la libertad de movimiento y el derecho de propiedad, mantenían características de rechazo social que escuchamos frecuentemente en las autoridades coloniales:

> "L*os individuos de que hablo y otros varios que desgraciadamente son vecinos de este Pueblo son los enemigos mas infames del orden y tranquilidad de nuestra Bendecida Sociedad. No hay diversión por insignificante que sea, y aún sin ella, que no la amarguen con sus excesos y no sería remoto que poniéndoles en libertad vinieran á insultar á esta autoridades y personas que han tomado parte en esta aprensión quedando expuesto desde ahora con sus amigos y compañeros que se han de vengar*".[99]

Cambiar el comportamiento de estos grupos sin cambiar de manera sustancial sus condiciones económicas motivó que el hampa tuviera a sus afiliados entre los miembros de las castas "liberadas".

Cuando sucede el incidente del coloquio ha transcurrido casi medio siglo de vida independiente, por ley no hay división que tenga criterios raciales; sin embargo, los "criollos" de apellido Alexandre continúan formando la clase pudiente de la región son los burócratas del gobierno local, intermediarios entre la masa de trabajadores afroindígena y los dueños de las haciendas; los Juárez, los Nieto y los Sambo no han podido superar su estatus de trabajadores a jornal.[100]

¡Esos Montelongo en la noche no se ven!

En los primero años de la nueva república los cambios no se dieron en las relaciones económicas regionales y por tanto, tampoco se modificaron los flujos de población. Las ferias regionales como las de Periban y Zacan continuaron el intercambio entre la Tierra Fría y la Caliente de productos y de personas. En menor medida, los festejos de cada población atraen a las personas de los pueblos circunvecinos sin importar su etnia, tal es el caso de los pueblos indígenas que rodean a Uruapan donde se concentra gente de las haciendas azucareras de Taretan y aún de Apatzingan y Jiquilpan que tienen un claro origen afromestizo; tal es el caso de Antonio Bran (apellido que hace referencia a una etnia africana), quien en 1871 vivía en el Rancho de Piedra Blanca de la Hacienda de

98.- AHPJ, *Doc. Cit.*, f. 24v.
99.- *Ibid*, f. 5.

Zirimícuaro en Taretan y paseante en tierras frías.[101] Por ahora nos ocuparemos de los vecinos afrodescendientes de los pueblos más que de los fuereños visitantes.

Las familias de afromestizos que habían vivido como esclavos en las ciudades, las haciendas o los pueblos grandes y mudaron su residencia a un pequeño pueblo indio para buscar la vida y alejarse de la segregación étnica, de la falta de oportunidades no encontraron un mundo muy distinto al que vivieron en las repúblicas de españoles. El pueblo indio aún con los estrechos márgenes de libertad y autodeterminación que les cedió el gobierno colonial no podía apartarse de una realidad, el sistema de castas impregnaba la mentalidad colonial, el color de la piel, la vestimenta y el físico mediaban las relaciones entre individuos, las predeterminaban. El cambio de domicilio de una familia de mulatos (aún cuando algunos de los cónyuges fuera del lugar) no provocaba una inmediata aceptación de las comunidades receptoras; antes bien, se iniciaba una etapa de prueba, primero de suspicacia para saber qué quieren los fuereños a que vinieron al pueblo; cada intento de integración, de participación en las actividades comunales era rechazado porque los mulatos "no son de aquí", no saben cómo deben hacerse las cosas. Con el tiempo, sí las fricciones menguaban se producía la integración, la aceptación; de lo contrario la familia o alguno de sus miembros era expulsado del villorrio. Los mulatos que vivieron en los pueblos indios también crecieron en un ethos violento en el que para sobrevivir como individuos o como grupo la lucha era constante; no se trata de fricciones con la misma intensidad que las encontradas en las haciendas, en los palenques de cimarrones o en las ciudades, pero siempre existieron. Así como hay algunos individuos o bien una familia extensa que se integra plenamente a la comunidad, ocupa cargos de importancia y adquiere prestigio social también hay individuos o familias nucleares de afrodescendientes que viven despreciados por su origen étnico, siempre son considerados Turhisï, en su doble sentido: negros fuereños, al rechazo responden con rudeza, usan la violencia como mediador con la comunidad en que residen. A raíz del nuevo estatus jurídico que permite la libertad de residencia; ya no hay nada que les impida seguir viviendo en su pueblo cuando se manifiesta el rechazo ancestral que han sufrido ya no existe la posibilidad de expulsión (tan temida), entonces la violencia estalla.

La víspera de San Mateo en el pueblo de San Lorenzo fue herido un indígena de Uruapan por uno de Capacuaro. Por ser fiesta y estar muy próximo, había muchas personas de Uruapan en el pueblo y en éste, muchas fiestas familiares en las casas; en una de ellas hay un fandango y ahí se encuentran José de Jesús Buenaventura originario de Capacuaro con Victorino Montelongo y José Teodoro de la

---

100.- Compárense los apellidos mencionados en el proceso penal con los del padrón de 1770 de Tiripetío: AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c1310 e1027 1770 *Padrón de Sn.Jn. Baptista Tiripetío.*
101.- AHPJ Penal Distrito de Uruapan 23/julio/1871 Taretan María Dueñas denuncia estupro.

Cruz (alias el costeño) ambos de Uruapan; se reconocen luego de que pegan de gritos al entrar al baile.[102] Horas y copas después cuando se encuentran en lugar de abrazos hay golpes. Tanto Montelongo como Cruz son descritos como "*negros de razón, con trajes de Rancheros*",[103] dedicados a trajinar como arrieros hasta Jiquilpan. Lo curioso es que Victorino Montelongo es descrito como "***negro** chaparro*" y que no se ve en la noche "*por lo **prieto***" (según los testigos), sin embargo, en la filiación por su fuga seis años después es descrito así: *Victoriano Montelongo: estatura 5 pies escasos, **color trigueño**, ojos negros, pelo y ceja negros, barbilampiño, soltero de 30 años de edad, vecino de Uruapan.*[104] Se trata del uso como sinónimos de los términos: negro, prieto y trigueño, que hacen referencia al color de la piel y la procedencia étnica de una persona. Estos Montelongo son una muestra de las familias de afrodescendientes pendencieros que recorren las fiestas de la región de Uruapan y que caen varias veces en la cárcel, por heridas o por asesinatos. No hubo fiesta donde no aparecieran (aún sin ser invitados) los Montelongo para beber charape, bailar un jarabe y "buscar bulla".[105]

Los Montelongo no fueron los únicos con esas características, en San Angel Ziracuaretiro (otro pueblo de "indios") los Motuto hicieron de las suyas, varios de sus miembros tenían cicatrices en la cara por los duelos a cuchillo. La violencia en que vivieron estas familias era un ciclo sin fin en el que de agresores se transformaban en agredidos, y volvían a tornarse agresores, era difícil escapar de él (incluso para los miembros pacíficos de éstas familias) ni las mujeres estaban exentas de las venganzas que terminaban con la desaparición física de los individuos y la desintegración de los grupos familiares.[106] Esta familia de afrodescendientes estaba emparentada con otras de apellidos tarascos como los Huanosta, aunque parece que el suyo se deriva de los mulatos Mututu que como ya vimos recorrieron Taretan y Capacuaro en el siglo XVII. Aún cuando eran miembros de una misma familia, las características somáticas negroides en unos estaban más claras que en otros, las diferencias incluso entre hermanos nos parecen sorprendentes, sí en la época colonial no era fácil clasificar a estos individuos afromestizos para el siglo XIX todos son "indígenas" cuando menos de estatus jurídico (aunque no fuera así genéticamente). Una muestra de cuanto variaban exteriormente los individuos de una misma familia la veamos en las filiaciones de dos hermanos; en 1871 Manuel y Mateo Motuto indígenas de San Angel fueron descritos así: "*el primero tendrá cosa de veintiocho años de estatura bajo, complexión delgado, **color trigueño**, pelo negro, cejas del mismo color, ojos cafés, **nariz afilada***

102.- AHPJ Penal Distrito de Uruapan 22/septiembre/1837 San Lorenzo f. 5v.
103.- *Ibid*, f. 16.
104.- AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1843 Uruapan *Fuga de reos* f. 11
105.- AHPJ Penal Distrito de Uruapan 27/abril/1843 Uruapan Jesús Montelongo mata a Tiburcio Vázquez f. 2; 23/enero/1884 Parangaricutiro Manuel Montelongo mata en un "combate" por la cosecha a Cayetano Acuña.
106.- AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1869 Zurumucapio Pablo Medina hiere a Manuel Motuto; 1882 San Angel Zurumucapio Dimas García roba y estupra a Bernarda Motuto.

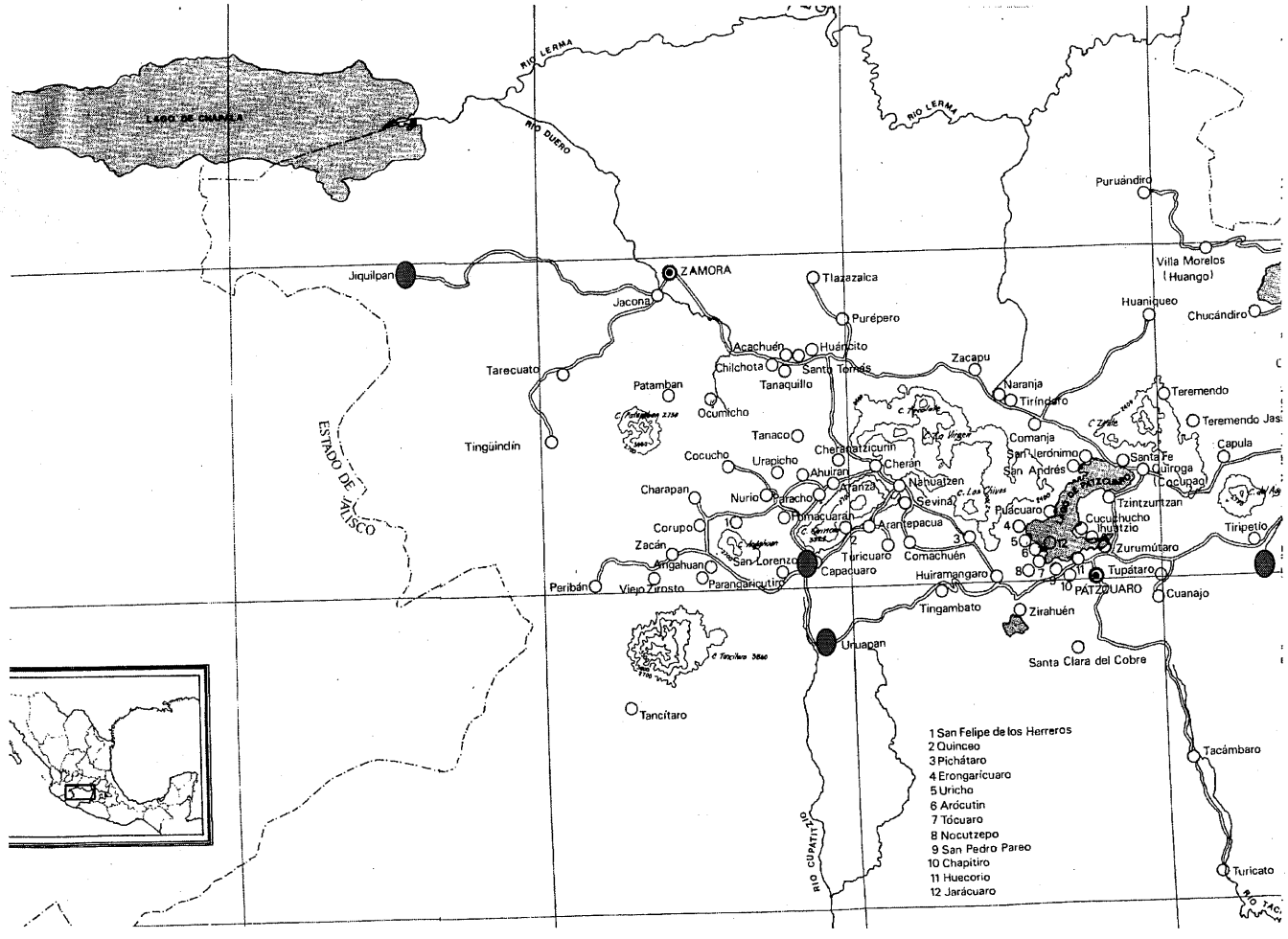
***barba escasa o lampiño, boca regular, labios delgados**, una cicatriz en el carrillo izquierdo, de una pulgada...que Mateo tendrá como diez y ocho años, chaparro, complexión robusta, color trigueño, pelo y ceja negros, ojos cafés, **nariz ancha poriabierta, barba ninguna, boca grande, labios gruesos**, que le parece tiene una cicatriz pequeña en el carrillo derecho*".[107] Manuel era un afromestizo en el que los rasgos físicos caucásicos dominaban aunque su color trigueño delataba su origen; en cambio Mateo pudo ser clasificado como mulato de vivir en la época colonial.

Por las filiaciones de los reos del Distrito de Uruapan nos percatamos de las complejas mezclas raciales que continuaron en la región durante el siglo XIX, a pesar de que la mayoría de los individuos que aparecen en los procesos judiciales eran clasificados como "indios", sus descripciones nunca coinciden con la idea que tenemos del "físico" del indígena; seguramente porque para entonces el escribano y todos los participantes en el juicio habían olvidado que el factor "negro" (sudsahariano) fue importante para la formación de la etnia que hoy se autodenomina p´urhépecha. Para el juez decimonónico no hay contradicción aparente en lo que se asienta en los procesos judiciales, puede colocar el calificativo de "***indígena** del barrio de Santiago de esta Ciudad*" a un individuo que describe como de "*baja estatura, cuerpo fornido, **color negro**, pelo y ceja negros y lacios, frente grande, ojos negros y grandes, nariz gruesa, labios gruesos, boca grande é inverbe*".[108] En la época colonial el color negro de la piel no podía definir a un indígena, para clasificar a una persona así, se creó el término *lobo*, que además de clasificar étnicamente servía para aplicar determinada legislación propia de las castas y no de los indígenas. Un delito cometido por una persona indígena tenía ciertas atenuantes y el derecho a que un procurador especial entendiera de la causa y se nombrara un defensor, en cambio si el que lo cometía era un "mulato" (aunque pareciera "indio") la causa era juzgada con mayor rigor y el defensor se pagaba de los bienes que poseía el reo. En la época colonial era muy importante tanto para el juez como para el acusado que la calidad étnica se asentara correctamente; pero en el siglo XIX ya no está en uso esa justicia diferenciada por el color de la piel; además, en el vocabulario regional que comparten tanto autoridad como reo la palabra *lobo* no ha perdido su carga étnica (como veremos después), pero sí su valor como término de clasificación.

107.- AHPJ Penal Distrito de Uruapan 23/Julio/1871 Zurumucapio Mateo y Domingo Motuto matan a Benito Calderón. *Filiación de reos*: f. 5v.

108.- AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1872 Uruapan *Contra Porfirio Hernández por el homicidio de Felipe Pérez.* Filiación del reo f. 4.

Meseta "Tarasca"



● Pueblos estudiados con danzas de "negritos".

Capítulo II. Las cofradías y la danza.

Como vimos anteriormente, los sudsaharianos y sus descendentes se arraigaron en los pueblos indios mediante su participación en la vida comunitaria, defendieron los bienes patrimoniales, se introdujeron en el sistema tradicional de gobierno y escalaron posiciones hasta llegar a ser nombrados gobernadores de la república de indios, es decir, fueron elegidos como intermediarios entre la comunidad indígena local y los diversos niveles del gobierno colonial. Nos hemos percatado de que la participación en la vida civil no estaba exenta de la religión, rasgo que no es propio del pasado mesoamericano de los pueblos indios, pues incluso el gobierno colonial mismo no tenía claramente definidas las fronteras entre los dos ámbitos; por ello, nos es muy útil la relación de méritos que presentó Joseph Magaña a las autoridades españolas para enterarnos de lo imbricado que estaban (y continúan estando) las esferas secular y religiosa en los pequeños poblados. No obstante, es necesario explicar con más detenimiento la manera en que funcionaba el ciclo festivo de los pueblos de "indios"; para lograr una comprensión cabal de la esfera religiosa en el ámbito local es necesario estudiar: a la cofradía, institución que articuló (y lo sigue haciendo en muchos casos) la participación devocional de todo un poblado, le proveyó de identidad religiosa, organizó el ciclo festivo comunitario, fue escuela para los individuos interesados en ascender en el gobierno tradicional e incluso como medio para adquirir prestigio y salir económicamente de la pobreza. Uno de los pasos fundamentales que dieron los africanos y sus descendientes en la búsqueda de aceptación e integración a las poblaciones "indias" fue su participación en la fiesta comunitaria y en la organización de ésta; al ingresar el mulato en una cofradía y transformarse en "hermano" espiritual del indígena muchos de los impedimentos para su integración plena (como el acceso a la tierra) debieron derribarse.

Las cofradías de la ciudad.

La mayoría de las cofradías de los pueblos de indios fueron pobres, por ello han dejado escasos registros de la manera en que se gastaban sus bienes, lo que nos permitiría reconstruir la manera en que se desarrollaban sus fiestas; además, puesto que todos los "indios" del pueblo eran cofrades tampoco encontramos registros de quienes ingresaban a la hermandad, su casta y la limosna que donaban. Todo lo anterior dificulta saber si existieron grandes diferencias entre las cofradías urbanas y las rurales. Poco podemos inferir con escueta información de la manera en que los esclavos de la cofradía y las familias de mulatos libres que vivían en los pueblos participaban en la vida religiosa, si existían fricciones étnicas dentro de las hermandades o de la manera en que se realizaban los festejos fuera del ámbito religioso. No sabemos gran cosa acerca de las danzas que se realizaban y si estas estaban segregadas étnicamente. Sin embargo, algunas cofradías de la ciudad que tuvieron un arraigo incluso fuera de la circunscripción urbana proporcionan información más sólida; aunque eran hermandades de negros

esclavos, mulatos libres e indios algunas adquirieron cierta riqueza y podemos suponer que sirvieron de modelo festivo a muchas de las cofradías pequeñas de los pueblos.

Las primeras cofradías de negros y mulatos se fundaron en Valladolid por ser esta una ciudad de la oligarquía esclavista y sede de los poderes eclesiásticos. En una ciudad barroca llena de conventos e iglesias, con numerosas órdenes religiosas y sacerdotes seculares paseando por ella, la población española y criolla se encontraba en un clima de religiosidad que le hacía asumir con celo su papel de censora de los sectores recién convertidos de la sociedad, negros e indios. Alentados por sus amos quienes seguramente pagaron las licencias eclesiásticas, negros y mulatos fundaron varias hermandades que obtuvieron su registro en el siglo XVI. En 1584 se funda la primera cofradía que tuvo como miembros a los negros y mulatos de la ciudad aunque también aceptaban a indios como cofrades, la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, asentada primero en el convento del Carmen y poco después trasladada al de San Agustín donde subsistió hasta fines del siglo XVIII, aunque compartía devotos con las del Tránsito de Nuestra Señora y de San Nicolás que también eran de mulatos y estaban en la misma iglesia.[1] La Cofradía de la Soledad sacaba una "procesión de sangre" (es decir de flagelantes) con muchas insignias, y estandartes, en ella, indios y negros encapuchados marchaban juntos solemnemente al son de tambores y trompetas lo que hacía muy vistosa y cara a su procesión; la devoción que despertaba era tanta que aún cuando no tenía bienes para sustentarse lo hacía mediante limosnas dentro y fuera de la ciudad.[2]

Con el incremento de la población negra y de sus descendientes no fue suficiente una sola cofradía, así que se creó la Cofradía del Rosario de Mulatos fundada en el convento de San Francisco a fines del siglo XVI y que perduró hasta mediados del siglo XIX por su gran arraigo popular. La cofradía de Nuestra Señora se fundo el 15 de Agosto de 1586 segregada en dos, una para españoles y otra para mulatos, mestizos e indios. A cada grupo se les señaló un altar para sus servicios religiosos; para la de los españoles la capilla que estaba al lado derecho del altar mayor y para los mulatos una capilla junto a las rejas que separaban la capilla mayor del cuerpo de la iglesia.[3] La cofradía de los españoles tenía entre sus miembros a los notables de la ciudad Don Juan Sotelo Moctezuma (encomendero de Tarímbaro), Don Antonio de Elexalde Vergara (alcalde de la ciudad y dueño de la hacienda de Atapaneo), Don Andrés Señor de Salceda (dueño de las haciendas de Guaracha)[4] y por ello fue una de las más ricas de la ciudad,

---

1.- AHMCR. Diocesano/Justicia/Procesos Contenciosos/Cofradías c68 e4 1584 "*Constituciones de la Cofradía de la Soledad de Nra. Sa.*"; Chávez Carbajal, Ma. Gpe., *Esclavos...*, 1994, p. 120. AHMCR Diocesano/Gobierno/ Visitas/Asientos/c57 e14 29/julio/1694 *Visita del Obispo Dn. Juan de Ortega Montañez* f. 12v. Visita las cofradías de Valladolid.

2.- *Ibid*, f. 2; AHMCR Diocesano/Gobierno/Sacerdotes/Correspondencia c19 e21 5/febrero/1661.

3.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c1 e1 *Libro donde se asientan los cofrades de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario* f. 2v.

4.- *Ibid*, f. 10v.

subsistiendo hasta mediados del siglo XIX. En cambio, la cofradía de los mulatos tuvo sus altas y sus bajas, incluso se fundó tres veces: la primera en 1586 cuando hizo las constituciones fray Domingo de Aguinaga Provincial de la Santa Provincia de Santo Domingo de México, la segunda solicitación o renovación de la cofradía fue en 1630 y la tercera fue en 1682.[5] En 1630 la mesa conformada de la siguiente manera solicitó la renovación: Pedro Hurtado mulato y Juan Magdaleno negro libre, fueron electos diputados; Bartolomé Pérez mulato, fue el mayordomo; Francisco Sánchez, mestizo, Cristóbal Vázquez, Alfonso y Agustín Contreras mulatos cofrades.[6] Medio siglo después siguen apareciendo africanos como hermanos de negros criollos y mulatos libres.[7]

A mediados del siglo XVII la población mulata de la ciudad y el Obispado de Michoacán aumentaron de manera vertiginosa, las fronteras del norte se estabilizaron y la extracción de plata se pudo hacer sin los constantes ataques de los indios chichimecas, como resultado empezaron a crecer los pueblos agrícolas y ganaderos, estas condiciones permitieron que se creasen cofradías específicas para mulatos en pequeños pueblos del interior donde antes no hubiera sido posible hacerlo y que mantenían la devoción por unas cuantas advocaciones: el Rosario, la Soledad, el Tránsito y San Nicolás. Algunas de ellas muy ricas, lo que causó las disputas con los curas y los españoles de los poblados. Pongamos como ejemplo el caso de la Cofradía de la Soledad de Nuestra Señora fundada en Huaniqueo por mulatos, el Bachiller Don Francisco Martínez Castrejón cura beneficiado del pueblo denuncia al Obispo que los mayordomos gastan los dineros de la cofradía en comidas, chocolates y vinos; pero más peligroso es que utilizan el dinero como propio: "*ordinariamente salen de ser mozos de servicio y acomodados en una recua o en una hacienda y dentro de pocos días, pagan lo que a los amos a quienes servían y debían, y se visten, y dan polleras de ricas sedas a sus mujeres e hijas*";[8] independencia económica que traía la insolencia de los mulatos.

El crecimiento económico y demográfico también se reflejó en las ciudades; en el caso de Valladolid surgen nuevas cofradías como la cofradía del Tránsito de Nuestra Señora de los mulatos que tuvo problemas en sus inicios, hasta que nuevamente se fundó en 1645.[9] Durante cierto tiempo mantuvo su independencia pues participa en las danzas que el día de Corpus Cristi realizaban los negros y mulatos de la ciudad; luego, paulatinamente se fue fundiendo con la cofradía de la Nuestra Señora de la Soledad hasta que las fiestas las celebraban los cofrades de ambas cofradías.

5.- AHMCR, *Doc. Cit.*, f. 1.
6.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c1246 e9 *Libro de elecciones y constituciones que deben guardar los mayordomos de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario* f. 3.
7.- *Ibid*, f. 1.
8.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Informes c6 e20 2/mayo/1698 Huaniqueo
9.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Fundaciones c6 e3 1645 *Nueva erección de la Cofradía del Tránsito de*

En el mismo convento de San Agustín se fundó la cofradía de San Nicolás Tolentino de mulatos en 1657. Por ser posterior, la hermandad de San Nicolás también estaba sujeta a la de la Soledad, incluso en las constituciones se le manda a los cofrades el unirse a la procesión de la Soledad saliendo del convento y juntarse a recibirla el día de la Resurrección. Con el paso del tiempo los indios fueron incluidos como cofrades de San Nicolás y con ello se convirtió por el número de asociados en una de las más importantes de la ciudad y pudo mantener su independencia frente a la de la Soledad. La importancia que daban los negros y mulatos a la danza también queda reflejada en las constituciones que otorga el Obispo a la cofradía de San Nicolás. El día del santo patrono "*han de acudir todos lo hermanos y encargamos a los oficiales que se esmeren en su celebración con* ***danzas*** *músicas y otros regocijos*";[10] parece una orden, pero se trata en realidad de una concesión a los mulatos un espacio y un tiempo supervisado por los rectores eclesiásticos para que realicen sus danzas, de la misma manera que lo hizo en otros lugares donde hubo personas de raíz africana.

A mediados del siglo XVII los esclavos del cabildo eclesiástico y de los conventos de la ciudad (sobre todo el de Santa Catalina de Siena) fundaron la cofradía de la Encarnación y San Blas en la Iglesia Catedral.[11] La fundación de estas cofradías para esclavos estuvo tal vez alentada por una separación social entre los por los mulatos libres con oficios y aspiraciones de elevarse socialmente; eran ellos quienes casi siempre resultaban electos a los cargos de la mesa de cofradía. Los mulatos libres buscaron no se les relacionara con los negros ni los mulatos esclavos, pues muchos eran bozales africanos considerados por los españoles y criollos como brutos, como sus descendientes los mulatos libres heredaban los estereotipos que la sociedad colonial les asignaba a los africanos. En 1660 la cofradía de Nuestra Señora de la Encarnación y San Blas estaba dividida de la siguiente manera: los diputados negros, los diputados mulatos, las madres morenas, las morenas y mulatas (cofrades), los indios (cofrades), las enfermeras indias y morenas.[12] Entre los negros muchos son apellidados de la Cruz que seguramente hace referencia a su condición de esclavos de instituciones religiosas como *Francisco de la Cruz el viejo de las monjas*. Las referencias étnicas son escasas pero no faltan, por ejemplo: *Pedro de la Cruz el* ***Congo***, incluso entre los mulatos, pues se encuentra *Andrés de la Cruz* ***Embistele***. Las Madres Morenas son las encargadas de asear las ropas y cambiar a la imagen de la Encarnación, no se trata únicamente de negras hay también

---

Nuestra Señora en San Agustín de Valladolid.

10.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Fundaciones c6 e16 1657 Valladolid *Constituciones de la Cofradía de San Nicolás Tolentino sita en San Agustín* f. 1v.

11.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c3 e15 año de 165? *Cuenta de la limosna para la cofradía de la Encarnación y San Blas*. f. 4 mencionan una casa donada por doña Ana de Yssaasy. AHMCR Diocesano/Gobierno/Visitas/Asientos c57 e14 29/julio/1694 *Visita del Obispo Dn. Juan de Ortega Montañez* f. 12v. Visita las cofradías de Valladolid, entonces la Encarnación está en San José.

12.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Informes c6 e11 1660 *Elección del año de la Cofradía de Nuestra Señora*

BIBLIOTECA LUIS GONZÁLEZ
EL COLEGIO DE MICHOACÁN

mulatas como *Mariana la Reina de* Plata. Los cofrades indios son muy pocos; pero entre ellos, aparecen personajes importantes como *Don Matheo de San Juan*, quien seguramente era un indio principal del barrio de nahuas. Una de las funciones principales de las cofradías era el velar durante las enfermedades de sus asociados, por eso existían las enfermeras indias y morenas, en éste caso las enfermeras morenas son sólo dos, seguramente se trata de libres, por la imposibilidad que tenían los esclavos de sustraerse de las actividades diarias supervisadas por sus amos para ir a atender a sus hermanos de cofradía; función que recaía sobre las hermanas indias.

Las cofradías tenían varias formas de agenciarse recursos, la más común era el pedir limosnas. En el caso de la cofradía de la Encarnación sita en la Santa Iglesia Catedral, por ser sus miembros esclavos, no era un cofrade el encargado de realizar la solicitud de limosnas, llamada demanda; ésta actividad se dejaba a un indio de algún barrio de la ciudad, un mulato libre o un criollo fuera o no cofrade.[13] El Obispo otorgaba una la licencia para la demanda, en ella se especificaban ciertas normas y prohibiciones que nos indican las formas más usuales en las que ésta se llevaba a cabo: no podían ir más de dos personas y sin mujeres;[14] se prohibían también el causar:

> *inquietudes y ruidos en los lugares, a donde llegan haciendo que los pobres naturales de ellos salgan a resebirlos a puestos señalados antes de entrar en ellos, con bailes,* ***danzas,*** *chirimías y trompetas, deteniéndose en sus pueblos mas tiempo del que han de menester para coger dichas limosnas, queriendo y haciendo de los miserables indios a su costa y sustento y regalen y a todos los demás que llevan en sus compañías, y les cuiden y miran las cabalgaduras, y no solo para esto el desorden de dichos demandantes, sino que violentan y sacan de sus casas y pueblos, llevándolos cargados a otros con sus.*[15]

De ésta manera las cofradías urbanas de mulatos solían tener cofrades incluso fuera de Valladolid, y llevar las formas devocionales (entre las que estaban sus danzas) a pueblos distantes y de etnias diferentes. La cofradía de Nuestra Señora del Rosario de los Pardos de Valladolid asienta como cofrades a los mulatos de las haciendas de Buena Vista, Cojumatlán y Guaracha, en ésta última anota a 126 cofrades en 1705.[16]

Las cofradías de la ciudad tenían una serie de fiestas particulares, cuyas procesiones, fiestas y adoraciones estaban estipuladas en las "Constituciones de la Cofradía". Todas participaban en la Semana

---

de la Encarnación y Señor San Blas.

13.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Licencias c7 e2 15/enero/1664 *Jun. Bapta. Mdo. de la Encarnacion de la Yga. Cathl pide permiso para demandar.*

14.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Licencias c7 e4 24/agosto/1674 *Hermandad de Na Sa de la Paz de Indaparapeo.*

15.- AHMCR Diocesano/Gobierno/Mandatos/Notificaciones c7 e40 30/septiembre/1667 *El Dean y Cabildo a los Demandantes*, so pena de excomunión mayor y 24 pesos de oro común.

16.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c4 e50 Valladolid *Cuaderno de asiento de Na Sa del Rosario 1705.*

Santa, en particular en la procesión de Nuestra Señora de la Soledad. También según costumbre peninsular, los negros y sus cofradías participaban activamente en los festejos del Jueves Santo y Corpus Christi con danzas.[17] El Corpus era una importante festividad en España que fue trasladada a sus colonias americanas. En la ciudad de México el Jueves de Corpus, la Octava y la Infraoctava había danzas, mojigangas y gigantes, las comedias eran tan concurridas que alguna virreina "preñada" permitió se realizaran en el patio del palacio con el fin de verlas.[18] En Michoacán la fiesta tuvo sus variantes; pero no podían excluirse de ella las representaciones y las danzas.

En Valladolid el Obispado financiaba coloquios en la Octava del Corpus que eran preparados (como en otros lugares de la Corona) por los colegiales; los alumnos de San Nicolás se hacían cargo de la organización, de ensayar las partes y buscar vestidos prestados tanto de hombres como de mujeres, y de confeccionar algunos permanentes; además de pólvora para cohetes, ruedas y triquitraques.[19] Tiempo después se nombró a Juan de Chávez para que se encargara de organizar la fiesta, desde entonces se prefirió ceder la organización de las celebraciones a un individuo o una compañía que compraba el derecho a los cabildos y obtenía ganancias de las entradas a los espectáculos. En las procesiones de importancia como lo era el Corpus, ambos cabildos, el eclesiástico y el civil participaban en la procesión, incluso una vez concluida la Independencia aunque con menos rigor, pues iban en coche.[20] Cerraba toda columna la Compañía de Pardos, marchando con "uniforme de los caros", llevando armas para las descargas y cada suboficial con sable.[21]

La danza era para las autoridades eclesiásticas un elemento profano, ajeno al rito cristiano; por ello se le dejaba fuera de los recintos religiosos; en cambio, para el africano era parte fundamental de su ritual. En Africa, el sacerdote baila, canta y toca algún instrumento para indicar el término de ciertos pasajes de la ceremonia y el inicio de otros.[22] En los lugares donde las castas no eran numerosas, el individuo de herencia cultural africana estaba imposibilitado de actuar independientemente, existía a la sombra de las repúblicas de españoles e indios, agregándose a una u a otra, según sus pretensiones o conveniencia, aculturándose y creando formas sincréticas. Así la cofradía no sólo era una institución que cohesionaba étnicamente, también era una escuela cultural preservadora de la tradición, donde los

---

17.- Carpentier, Alejo, *La música en Cuba*, 2ª, México, FCE, 1984, p. 70: en 1573 el Cabildo de la Habana ordena a los negros libres participar en la Fiesta del Corpus como lo hacen los de Sevilla.

18.- Guijo, Gregorio de, *Diario 1648-1664*, México, Porrúa, T. II, 1953, pp. 54, 95, 135, 172; Robles, Antonio de, *Diario de sucesos Notables (1665-1703)*, 2ª Ed., México, Porrúa,1972: T. I: p. 158, T. II: p.158; T. III: p. 119.

19.- AHMM Actas de Cabildo, sesión del 8/junio/1610 ff. 215v, 215.

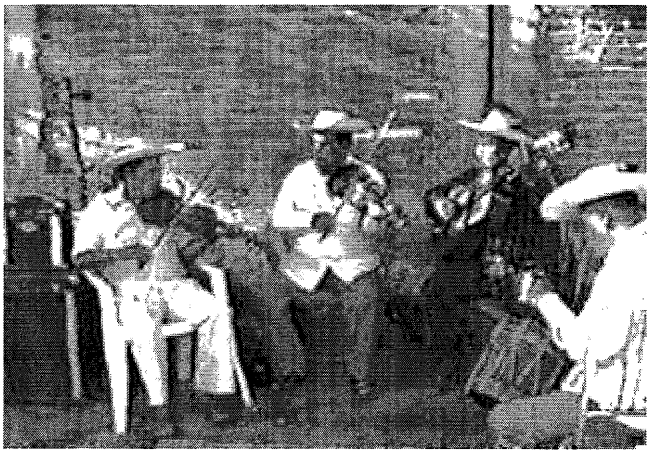
20.- AHMM Actas de Cabildo, sesión extraordinaria, 9 de Junio de 1830.

21.- AHMM Actas de Cabildo, libro #28, 29/Mayo/1770, ff. 152, 169.

22.- Jahn, Janheinz, *Las culturas neoafricanas*, México, FCE, 1978, pp. 40-50, 82-108.

miembros mas jóvenes y criollos se encontraban con el pensamiento africano.[23]

El día de Corpus Christi salían las cofradías de negros y mulatos en danzas de las que no queda mucha información. La cofradía de la Encarnación tenía como capitán de la danza a "Bernabé el de las monjas" dominicas, un esclavo que montaba la coreografía de las Danzas del Corpus en Valladolid.[24] En un cuaderno de gastos de la cofradía del Rosario aparecen enumerados lo empleado en la danza:[25] se habla de zapatos, pantalones y camisas (que serían de corte occidental); pero ¿cómo serían las máscaras, los escudos y las lanzas con las que bailaban? ¿Nada se dice de los colores o de las formas? Por ser la cofradía que tiene entre sus asociados a los mulatos es posible que fuera una variante de las danzas de Moros y Cristianos, ya que los negros imitaban muy bien a los moros almorávides que invadieron la península ibérica llevando apersonas de Mali y el Sahel. Incluso había un capitán de danza encargado de



poner la coreografía. La música de la danza era de cuerdas y aún cuando no se especifica que instrumentación tenía, suponemos que los músicos serían los mismos que contrataban las cofradías para las procesiones y rosarios, que siempre estaban compuestos por vihuelas, violines y arpa, a veces un bajón (antecedente del fagot).[26] En las procesiones de Semana Santa, en las milicias de mulatos, o cuando había que hacer un anuncio con pregonero siempre participaban tambores militares de doble parche, pífanos y chirimías que eran tocados por indios y mulatos no sería imposible que siendo esta una fiesta de regocijo se sumaran para animar la danza.[27]

23.- Carvalho, José Jorge de, *Op. Cit.*, p. 297: Los "reyes del Congo" en Brasil, eran elegidos entre las hermandades de Na. Sa. del Rosario de los Negros. Reid Andrews, George, *Op. cit.*, pp. 167-178: Las Cofradías religiosas dieron paso a las "naciones", organizaciones por etnia que conservaban tambores, toques, bailes, vestidos, y promovían reuniones para danzar primordialmente, aunque también eran clubs políticos, de ayuda financiera, etc.

24.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c3 e15 año de 165? *Cuenta de la limosna para la cofradía de la Encarnación y San Blas*. f. 3v.

25.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c4 e52 *Memoria del gasto del dia del Corpus Criste y de las danzas*. No dice la fecha ni la cofradía pero en AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c3 e44 1693 *Libro de la cofradía de Na Sa del Rosario*. f 15. aparecen los miembros de la mesa de la cofradía que están enunciados en la foja anterior a la *Memoria...*. como "rector de los morenos" y Jusepe Sánchez

26.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c4 e44 1733 *Libro de la Cofradía de Nuestra señora del Rosario de Españoles*[aunque también aparecen los cofrades pardos] f. 26, 31v, 38v, 85. Esa instrumentación se parece sorprendentemente a la que ahora forman los conjuntos de arpa grande en la región del sur de Jalisco (Tecalitlán, Jilotlán) y la cuenca del Tepalcatepec, que antiguamente llegaban hasta Uruapan; ambas zonas contaron con una numerosa población mulata.

27.- De hecho en la música tradicional de la Tierra Caliente de Huetamo (donde también hubo mucha población mulata) se emplea un pequeño tambor de doble parche que se usa como redoblante.

Las cofradías veían las danzas como una feliz obligación, era el momento propicio para mantener vivas sus expresiones culturales; pero también eran cargas económicas muy duras para el estrato más desprotegido de la sociedad de castas: en los pueblos, los indios podían sembrar alguna tierra para sustentar la fiesta; en cambio los esclavos no podían sino recurrir a la limosna. La más apurada de las cofradías afroides de Valladolid era la de la Encarnación, pues siendo sus miembros esclavos, y por ello pobres e imposibilitados de recoger las limosnas, necesitaban emplear demandantes pagados que algunas veces se iban con lo recolectado; lo cual causaba problemas "*porque las cofradías nos aprietan en las danzas*" y la participación era obligada.[28] Las hermandades grandes como la del Rosario incluso patrocinaba una danza cuando las demás no podían hacerlo en conjunto; como cuando en 1684 gasta "*cuarenta y cinco pesos del gasto de las danzas que se dan el Corpus Cristi; cuya cofradía las dio sola sin ayuda de otra cofradía como las demás que se juntan y convocan para poder costear el gasto de dichas danzas*".[29] Las otras como la de la Encarnación, San Nicolás, la Soledad y el Tránsito se reunían para afrontar los gastos en promedio cada una ponía 25 pesos para las danzas.[30] Tal vez aprovecharían las "limosnas" que el Dean les repartía para financiar los vestuarios; pues cuando las cosas no marchaban bien se empeñaban las cruces de plata del guión para pagar a los cantores.[31]

Montar las danzas requería de un buen número de días de ensayos en los que las bebidas como el chocolate y el aguardiente estaban siempre presentes, aliciente para que concurriera público. A la puesta de las coreografías concurrían las familias de los participantes, los hermanos cofrades y la broza de los barrios como espectadores que escuchaban la música de las vihuelas, violín y arpa; tal vez, cuando se animaba la concurrencia alguien del público se ponía en cuclillas y cacheteaba el arpa. En algún rincón los bozales hablaban en lengua kimbundu, mientras las *madres morenas* palmeaban y repetían responsorialmente la última estrofa de lo que cantaban los músicos. Los niños se colocaban en primera fila para imitar los movimientos y exageraban los meneos parodiando a los danzantes. Las muchachas se tapaban la boca riendo apenadas cuando un danzante se acercaba a ellas sudoroso y con vigoroso esfuerzo danzaba frente a ellas cortejándolas.

28.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Licencias c7 e25 1680 *El Mayordomo y Dip[utado]s. de la Cofradía de la Encarnación y St. Blas al Obispo* f. 4. Solicitan proceso contra Diego del Rincón, español, que salió a demandar para la cofradía y se quedó con las limosnas, a pesar de ser ministro de vara de la ciudad.

29.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c3 e29 1685 *Cuaderno de gastos de la cofradía del Rosario* f. 1v.

30.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c3 e30 1687 *Memoria de los gastos de la cofradía de la Encarnación*; e31 1687 *Descargo del año de 1687*[parece del Tránsito];*Libro de Cuentas de la cofradía de la Sangre de Cristo*, f. 2v, sólo pagan 21 pesos.

31.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c1 e2 1606 El Dean da 11.5 pesos a la Cofradía de la Soledad, la del Rosario, la del Tránsito (también de mulatos), Santa Cruz, Sacramento y Concepción. AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c4 e39 1693 *Memoria de gastos de la Cofradía de la Encarnación* f. 1v.

Las cofradías de los pueblos

Los cofrades se autodenominaban como esclavos del Santo, la Virgen o Cristo, se trataba de una fórmula reverencial que trasladaba al lenguaje el sistema estamentario colonial. Españoles, indios o negros en el ámbito de la cofradía se trataban como "hermanos", iguales ante los ojos de Dios aún cuando unos eran los mayordomos y otros cargaban las andas. En la cofradía, el español era "esclavo" del Señor Sacramentado y hermano del mulato esclavo; sin embargo, esa aparente igualdad se diluía desde las constituciones donde sólo los "hombres honorables" podían ser electos para la mesa de cofradía. Aún cuando todos los "esclavos" del santo estaban en una cofradía, no todos los esclavos de la hermandad eran cofrades; no fue raro que las cofradías tuvieran dentro de sus posesiones a individuos con el estatuto legal de esclavos, a verdaderos esclavos. Las cofradías podían ser creadas por esclavos y aún cuando no fueran exclusivas para ellos, en algunas se podían anotar como cofrades esclavos, aunque claro no podían llegar a ocupar un cargo directivo.[32] El empleo del término causa a veces confusiones para quien no observa atento; sobre todo cuando aparece en escritos donde los firmantes tienen el doble carácter de esclavos, como cuando la mesa de cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Pardos de Valladolid pidió permiso para demandar con una imagen: "*decimos por las almas de **los pobres esclavos nuestros padres** para socorro de enfermos que les asistimos y para cera en los entierros de pobres*";[33] de estos mulatos, muchos eran libres pero hijos de esclavos, aunque aquí parece que asumen un parentesco ritual con los antecesores que fundaron la cofradías, pues firman "*A los pies de Vuestra Señoría Ilustrísima sus esclavos*".

En Valladolid la cofradía del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora de la Concepción tenía un cochero esclavo a mediados del siglo XVIII, que ya era muy raro en la ciudad en ese tiempo, pues se gastaba más en mantenerlo y tenerlo en la cárcel que en pagar un cochero libre, pues como dice el mayordomo Don Joseph Fernández: *aun con todo eso esta el público muy mal servido de los libres, que será de los esclavos.*[34] Por esos mismos años el mayordomo de la cofradía de la Merced se queja de que su esclavo Nicolás de Escalada anda huido en los alrededores de Tarímbaro, y por eso pide se venda.[35] La cofradía de las Benditas Animas del Purgatorio de indios, sita en Cuitzeo, tenía hipotecados "*tres piezas de esclavos*" por un dinero que les debía Don Joseph Nicolás de Vargas.[36] En Uruapan Thomás

---

32.- AHMM Gobierno c49 e10 2/Agosto/1771 Valladolid María Lugarda mulata esclava de Don Miguel Gil muere y su entierro lo paga una cofradía. f. 4v.

33.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Solicitudes c7 e24 17/Agosto/1679 Valladolid Juan Francisco Mayordomo del Rosario al Obispo.

34.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Cuentas c1253 e26 1756 Valladolid *Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento, Nuestra Señora de la Concepción y Benditas Animas del Purgatorio* f. 31.

35.- AHMM Gobierno c49 e4 Noviembre/1759 *Manuel Martínez rector y mayordomo de la Cofradía...*

36.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Gastos c1259 e6 1/diciembre/1749 *La cofradía de las Benditas Animas del*

Gudiño, mulato esclavo de la Cofradía del Santísismo Sacramento, pagaba mensualmente a la cofradía 20 reales de su jornal.[37] En el valle de Mazamitla (jurisdicción de Jiquilpan) la Cofradía de la Virgen tenía unos terrenos en los que pastaba su ganado, cuidado por vaqueros libres y un esclavo.[38] Estos esclavos de las cofradías podían trabajar en las propiedades que éstas tenían como vaqueros o alquilarse a jornal en otros empleos.

Las cofradías de Jiquilpan

Las cofradías sirvieron como medios de integración de la población de pequeñas localidades aún cuando no procedieran étnicamente de los mismos troncos. A ellas concurren en torno a una devoción; pero también para recibir ayuda económica y moral, organizar una fiesta o aprovechar el dinero que manejan para ascender social y económicamente.

En el caso de Jiquilpan, existieron varias cofradías segregadas étnicamente en su origen y que paulatinamente fueron transformándose en multiétnicas. La primera fue de indios y dedicada a la Purísima Concepción de Nuestra Señora, que como todas las de su tipo estuvo situada en la capilla del Hospital y seguramente fue fundada en el siglo XVI, aunque no queda registro de ello.[39] Tenía como deber financiar una misa cada mes, y una para cada una de las festividades de Nuestra Señora (Encarnación, Ascensión, Purificación, Natividad, Desposorios, Visitación, Expectación y Concepción) pagadas por el Prioste (quien según el fraile doctrinero) manejaba el ganado como si fuera propio.[40] Además del ganado existían otras maneras de agenciarse recursos: vender cueros y quesos, alquilar su recua de mulas, o cobrar los puestos de la plaza en la fiesta de San Francisco. Varias imágenes de la Virgen recorrían la jurisdicción con el fin de colectar limosnas, adornadas con flores, papel, y velas; las tres imágenes eran llevadas por demandantes y limosneros a Quitupan, las haciendas del Valle o Mazamitla hasta el tiempo de las Carnestolendas.[41] Lo recaudado se empleaba en los gastos del hospital, como útiles (camas, frazadas, platos), dar de comer a enfermos, medicinas, etc.; pero otra parte (incluso mayoritaria) del dinero se gastaba durante las fiestas a la Virgen en misas, paranguas, cohetes, platos y manteles, comidas, frutas,

---

Purgatorio de indios, sita en Cuitzeo f. 2.

37.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Cuentas c1251 e6 21/junio/1748 Uruapan *Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento*. ff. 1v, 2v, 5.

38.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c1290 e413 1758 *Padrón de Xiquilpan. Cofradía*. f. 7v.

39.- Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*, "Fundaciones del siglo XVI", 2a., México, UNAM-Cruz Roja, 1990, t. I., pp. 72-73.

40.- AHMCR Diocesano/Gobierno/Sacerdotes/Informes c21 e 57 25/octubre/1692 Jiquilpan fr. Francisco de Covarrubias al Obispo.

41.- Archivo Histórico del Centro de Estudios de la Revoluciòn Mexicana: "Lázaro Cárdenas", en adelante: AHCERMLC Fondo José Dolores García c1 e17 1743 Jiquilpan *"Libro de cuentas de la cofradía de la Purisima Concepción de Nra. Señora sita en el Hospital"* ff. 6, 7, 8, 9.

chocolate y pan, ceras y adornos.[42] El juez eclesiástico de Sahuayo, quién revisó las cuentas asentadas en el libro de la cofradía y varias veces "alcanzó"al mayordomo,[43] le recomendó "*procure con todo esfuerzo el aumento de esta cofradía evitando qualesquiera cargo superfluo que hubiese de tener pues no se le pasara en cuenta*".[44] Las siguientes mesas de cofradía trataron de evadir las sanciones volviendo escuetas las cuentas y aumentando los gastos en otras partidas; pero el Lic. Joseph Marcos Chavarrieta, Juez Eclesiástico, se dio cuenta y estuvo "*atento a los crecidos gastos que el Mayordomo pone en los Mozos q ayudan dicho ganado, cuando estos los cuidan los q son Mozos sirvientes a la cofradía de la Limpia Concepción de este Pueblo y estar dicho Ganado junto con el de dicha Cofradía, y ser los que sirven Hijos del Pueblo, q de oficio lo hacen como tienen de costumbre, para excusar tan superfluos gastos*".[45] Dos años después, Chavarrieta pide al Obispo Don Martín de Elisacoechea que el mayordomo de la Virgen del Rosario sea también el de la Cofradía de la Concepción, y que los bienes se unan; así, Pedro de Torres (quien no es indio) se convierte en Prioste del Hospital, Mayordomo de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario y de la Cofradía de las Animas.[46] En 1765 es reelecto Pedro de Torres como Prioste, por el Gobernador, los Alcaldes y el demás común del pueblo; pero al año siguiente, Juan Francisco Martínez es electo mayordomo, tras un periodo breve vuelve a ser el Prioste como lo había sido desde 1747.

A fines del siglo XVII empiezan a aparecer otras cofradías en Jiquilpan, como la de las Benditas Animas que se constituyó legalmente hacia 1693, aunque aceptaba a cualquier individuo por cofrade sólo podían ser electos *los indios principales i de buena razón que hubieren sido Gobernadores, Alcaldes y Priostes*.[47] Por estos años, el cura y maestro de doctrina de Jiquilpan, fray Francisco de Covarruvias da cuenta de que el ganado de las cofradías de los indios (Concepción y Benditas Animas) había crecido de 300 a 827 reses, tenían mas de 2000 ovejas y 67 caballos, ganado que se juntaba con el de la Hacienda de Guaracha que era tan numeroso que pagaban 2000 pesos oro como diezmo anual;[48] lo que hacía difícil para los indios reclamarlo, por ello se remató, para que los indios sólo tuvieran el ganado que pudieran manejar (y que fueron 40 reses).[49] Con el correr del tiempo la cofradía tuvo como cofrades a las castas que vivían en Jiquilpan.

42.-AHCERMLC, *Doc. Cit.*, ff. 6, 8v, 16, 16v.
43.- Es decir, los obligó a pagar los gastos de los festejos que no deberían pagarse con el dinero de la cofradía.
44.-, *Ibid*, año de 1760 f. 19 .
45.- *Ibid*, 19/diciembre/1762 f. 20.
46.- *Ibid*, 1/diciembre/1764 ff. 22-22v.
47.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Fundaciones c6 e26 9/mayo/1693 "*Fundación de la Cofradía de las Benditas Animas del Purgatorio de Xiquilpan*".
48 .- Archivo del Cabildo Catedral de Valladolid, en adelante: ACCV Estante 2 Legajo 5 1614-1618 Edicto Tlazazalca 18/marzo/1632 *Información de los diezmos de las estancias de Guaracha, Huerta y Buena Vista pertenecientes a Da. Leonor de Andrada.*

Otra cofradía que inicia al concluir el siglo XVII es la Cofradía del Santísimo Sacramento; aunque se especificó para españoles e indios en sus constituciones, en la realidad se aceptaron personas de diversa procedencia étnica incluso en los cargos directivos; tal vez por el escaso número de españoles en la comarca, varios mulatos que se asentaron por cofrades desde su inicio fueron electos como diputados de la Cofradía. En 1684 fueron electos como mayordomo don Francisco Carriedo (obviamente un español), los diputados Anttonio de Ordas, Luis Bauptista y Melchor de los Reies, todos mulatos,[50] sólo cuatro años después de la fundación. Anttonio de Ordas se asentó junto con su hermana Melchora dando de limosna un potro y una potranca (que valían tres pesos) el primer día de diciembre de 1681.[51] Tal vez por ser "personas de razón", los mulatos son preferidos sobre otros cofrades que podrían tener mayor prestigio entre los naturales como Antón Rafael, el Prioste del hospital o Gaspar Pacheco, gobernador de la república de indios.[52] Esta tendencia se mantuvo en los primeros años del siglo XVIII, en 1702 ante el padre guardián fray Joseph Gutiérrez se eligió la mesa de la cofradía que tuvo por mayordomo a Juan Toscano, diputados: Agustín Toscano y Juan de Figueroa, y "Nicolás Ygnacio: Moreno".[53] No se trata de un apellido sino del eufemismo empleado para no decirle a una persona "negro" y esto queda claro cuando en 1708 se elige por mayordomo al capitán Diego Sánchez, pues "*no hubo persona a quien poder elegir por no haber asistido a dicha junta; sino fueron el Capitán Diego Sanches: Christobal de Cardenas; Josep Gil y Diego Amescua y el* ***moreno*** *Ygnacio*".[54] Nicolás Ignacio se asentó por cofrade el 8 de Septiembre de 1692, junto con su mujer María Rodríguez (ambos mulatos libres), pagando con un caballo que valuaron en 3 pesos.[55] Paulatinamente los cofrades mulatos que fueron numerosos durante los primeros años de existencia de la cofradía, fueron desapareciendo de los registros, en tanto que los "españoles" aumentaban. Los indios por las constituciones son fundadores de la cofradía, pues habían donado un potrero "con tierras de sembrar" y por ello, "*que todos los Hermanos que se asentaron naturales de este dicho Pueblo se asienten de balde así ellos como sus sucesores y el mayordomo o diputados que no quisieren asentarlos sean multados con dos libras de Cera de Castilla*".[56] A lo anterior se debe que no se asienten en los libros de cofrades indios, sino cuando son de fuera, como: "Marcos Sacatecas".

A fines del siglo XVIII las fiestas y devociones de los españoles y mulatos se habían acercado,

---

49.- ACCV, *Doc. Cit.*, f. 1.
50.- Archivo Parroquial de Jiquilpan, en adelante: APJ Diocesano/Cofradías c25 "*Libro en que se asientan los cofrades de la Cofradía del Divinísimo Señor Sacramentado*" 1680-1854 f. 6.
51 .- *Ibid.*, f 12.
52.- Asentados por cofrades en *Ibid.*, ff. 9 y 11.
53.- APJ Diocesano/Cofradías c25 *Libro de Cuentas de la Cofradía del Divinísimo Señor Sacramentado 1689-1755* f 170.
54.- *Ibid.*, f 174.
55.- APJ Diocesano/Cofradías c25 1680-1854 *Libro en que se asientan los cofrades...*, f. 21v.

incluso celebraban juntos a San José, San Antonio (patrón de rayos), San Cristóbal (como patrón de temblores), y la virgen de Guadalupe.[57] En cambio los indios celebraban a los Santos Reyes, San Sebastián, Santa Cruz, San Antonio, San Pedro, San Nicolás, San Miguel, Santiago, San Francisco, la virgen del Rosario, la Inmaculada y los Difuntos; por ello, aunque la cofradía de las Benditas Animas era de españoles los naturales ponían la ofrenda.[58]

Las cofradías de Uruapan

Los franciscanos que reagruparon a Uruapan le proporcionaron un hospital, en él se instituyó desde mediados del siglo XVI su primera cofradía, consagrada (como todas las de los hospitales de los pueblos de indios del Obispado de Michoacán) a la Purísima Concepción de María.[59] El hospital de Uruapan tenía a mediados del siglo XVII cuatro camas, cada una con dos frazadas y dos almohadas, además de algunos utensilios de cobre y una jeringa que servían para atender a los enfermos del pueblo de San Francisco y sus barrios dependientes. La atención a los enfermos y el servicio del culto mariano lo proporcionaban los mismos indios rotándose en el trabajo.[60] Para el mantenimiento del hospital y de las fiestas de la Virgen, la Cofradía tenía varias propiedades: una huerta grande de plátanos en Taretán; un terreno en el que sembraban trigo, que trabajaban cuatro yuntas con sus aperos; una vez hecha la trilla, la simiente pasaba al molino de su propiedad para hacer harina; complementaban el gasto, diez vacas chichihuas cuidadas por un vaquero, de donde seguramente sacaban leche para el consumo de los enfermos.[61]

A principios del siglo XVII surgieron otras cofradías en Uruapan debido a su crecimiento económico, comenzaron siendo sólo de indios y paulatinamente se transformaron aceptando a los criollos y mulatos como cofrades, lo que trajo problemas en la centuria siguiente cuando el poderío económico y el número de españoles creció. La Cofradía del Santísimo Sacramento fue fundada en 1658, aunque ya existía con anterioridad y fue en ese año cuando el entonces gobernador Don Diego Ja Cuinbe [Jacuide] pagó los derechos de fundación.[62] Habían aceptado entre sus cofrades algunos españoles lo cuales no sólo "*no nos ayudan en cosa alguna mas antes se quieren entrometer y juzgar e*

56.- APJ, *Doc. Cit.*, f. 1.
57.- AHMCR Diocesano/Gobierno/Parroquias/Obvenciones c137 e9 1781 Plan de los emolumentos que dejo este curato de Xiquilpan en el año de 81, 82, 83, 84, 85. f. 6.
58.- *Ibid*, f. 2v., 3, 3v, 4, 4v.
59.- Muriel, Josefina, *Op. Cit.*, pp. 89-92.
60.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c2 e12 1641 Uruapan *Libro de la Cofradía de la Concepción* f 17.
61.- *Ibid.*, f 17 v, 26v, 27.
62.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Fundaciones c6 e5 1658 Uruapan *Fundación de la Cofradía del Santísimo. Sacramento en Uruapan.*

imponer lo que no les toca",[63] lo cual tajo riñas y enemistades no sólo interétnicas, sino también intraétnicas; el obispo para restablecer la paz mandó que los españoles no pudieran acceder a ser mayordomos y oficiales en la cofradía.[64]

En un documento de 1664 se quejó Don Diego Jacuinde ante el Obispo de que, para la manutención de su cofradía pidieron prestado un terreno al prioste del Hospital de Uruapan, sembraron en él trigo, gastaron en barbechar y en el pago a los trabajadores; pero cuando habían sembrado la tierra, el prioste se arrepintió y se las quitó.[65] En este temprano informe vemos mencionado a Juan Luis español vecino de Uruapan como fundador de la cofradía, y el claro indicio de la existencia de dos grupos entre los naturales de Uruapan que seguiría durante cuarenta años, acusándose mutuamente de no estar capacitados para desempeñar cargos en las cofradías "*por ser un indio que todo el día anda embriagado, y esto es a costa del este pobre hospital*",[66] de abuso de autoridad, o de falta de respeto a la autoridad, incluso el cura prefiere evitar que se alborote el pueblo, aceptó que hicieran nueva elección y la admitió como válida.

A raíz de los levantamientos de 1763 en que indios y castas se levantan contra el gobierno colonial, y debido a la virulencia que tuvieron en Uruapan, las cofradías de indios (donde podían participar las castas) fueron prohibidas;[67] los españoles aprovecharon la ocasión para tomar el control y venderse algunas propiedades inmuebles dentro del pueblo en buenos lugares, alegando que tenían "*pocas esperanzas de que se componga por hallarse dicha Archicofradía* [del Santísimo Sacramento] *en poder de los Yndios y estos ser por naturaleza omisos, y dejados*".[68] Las cosas no cambiaron con la llegada de los españoles, pues en una visita a la Cofradía en 1780, el Lic. Don Felipe Benicio Martínez de Borja dice que posee mucho ganado en la Tierra Caliente y que ha sido desfalcada tanto por mayordomos como por administradores, pues se quedan con la mitad de las nacencias.[69]

La prohibición de las cofradías de facto no tuvo éxito, las formas de organizar las fiestas del pueblo siguieron la estructura de la cofradía aún cuando esta ya no existiera, pues los viejos habían memorizado el comportamiento ritual, los derechos y obligaciones que se especificaban en los libros de la parroquia donde se encontraban las Constituciones de la Cofradía y el Pindecuario.[70] Aún cuando

---

63.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Informes c7 e11 8/junio/1662 *Don Diego Taquinbe al Obispo.*
64.- *Ibid*, f. 2.
65.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Informes c6 e11 1664 *Don Diego Taquinbe al Obispo.*
66.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c2 e12 29/enero/1688 *Libro de la cofradía de la Concepción.* f. 35.
67.- Mendoza Briones, María, *Los levantamientos populares en Michoacán 1767-68*, Morelia, UMSNH, Tesis de Licenciatura, 1996, p. 45.
68.- AHMCR Diocesano/Justicia/Procesos contenciosos/Cofradías c585 e58 20/octubre/1763 Uruapan f. 7.
69.- AHMCR Diocesano/Justicia/Procesos contenciosos/Cofradías c593 e112 21/junio/1780 San Fco. Uruapan.
70.- Archivo Parroquial de Uruapan, en adelante: APU Diocesano/Providencias c126 1766-1858 *Libro de Pindecucario y Fábrica 1-2-3*, f. 26. "*Sabiendo todos los Indigenas viejos el pindecuario de memoria....*"

desapareciera la memoria escrita, la memoria oral de la comunidad mantenía viva la estructura de poderes religiosos y civiles que le daba sentido a su existencia.

En el primer tercio del siglo XIX es copiado el Libro de Pindecuario antiguo de la parroquia de San Francisco y que parece datar de mediados del siglo XVIII; en él aparecen referencias a las cofradías participando en el ciclo festivo de Uruapan.[71] El año litúrgico registrado en el Pindecuario comenzaba con las Carnestolendas en que festejaban en Xicalán (pueblo sujeto) a San Francisco para que no se empalmara con la festividad de la cabecera. Luego venía la Pascua que comenzaba con el Viernes de Dolores en que pagaban los Guarotas del Barrio de San Juan Bautista la misa. El Miércoles Santo la Cofradía del Santísimo Sacramentado hacía una función a la Sangre de Cristo pagando el dinero la mesa y si faltaba el mayordomo. El Jueves Santo pagaba la música, cantores y cera el mayordomo electo para San Antonio, los pueblos de Xicalán y Jucutacato daban ocho pesos cada uno para el vino, y dos reales cada Crusperi para que pudieran salir los Cristos en la procesión, más las cuelgas y la comida de los apóstoles. El Viernes Santo ardía el monumento y salía procesión de las madres que acompañaban a Nuestra Señora de la Soledad, quienes pagaban padre, sacristán, acólitos, cantores y música de una finca a rédito. Las Pascuas del Sábado, en la Noche de Gloria el gobernador, el cabildo y el mayordomo del hospital daban al cura gallinas y guajolotes, y los pueblos de Jucutacato y Xicalán dan 14 reales cada uno, por las misas de Resurrección. El Corpus pagaba el mayordomo de la Cruz la música y el gobernador paga la misa, la octava e infraoctava paga la Cofradía del Santísimo Sacramento; en Jucutacato y Xicalán hacían fiesta y procesión. Para las celebraciones colectivas se tenían casas en renta, tierras de sembradura con trigo, las gallinas, guajolotes, ollas, tecomates y bateas (seguramente maqueados), manteles y adornos con que cooperaba la comunidad más la ayuda económica y en trabajo de los pueblos sujetos.[72] Las fiestas de los Barrios las pagaban los indios de cada uno, como las de San Juan Bautista y la fiesta de San Miguel Arcángel.[73] La gran cantidad de festejos y el dinero que se otorgaba al cura en cada uno de ellos hacían de Uruapan un lugar deseado por sus beneficios económicos para los eclesiásticos; cosa contraria a lo que sucedía en los pueblos "indios" de sus alrededores.

Sin duda la fiesta principal en Uruapan era la del patrono San Francisco, ese día "*está obligado el Párroco a darles refrescos a todos los Indios e Indias tanto a los de este Pueblo como a los de Xicalán y Jucutacato*";[74] pero tampoco desmerecían los festejos de Todos los Santos, los de Aguinaldo

71 .- APU *Doc. Cit.*, ff.. 3, 6, 11, 12, 20v.
72 .- *Ibid*, ff. 7, 19, 20.
73.- *Ibid.*, ff. 11v, 22v, f26.
74 .- *Ibid*, f. 16v.

con sus misa de gallo (que pagaba el mayordomo de Nuestra Señora del Rosario), el ciclo del día de la Santa Cruz y del Corpus.[75] De éstas la de la Cruz se ha perdido; pero tiene una serie de rasgos que son interesantes describir para vincularla con la fiesta del Corpus (que en la actualidad es la principal en la ciudad).

Para celebrar a la Santa Cruz los participantes se dividían en dos grupos: uno de Moros y otro de Cristianos; cada uno con una estructura militar, alférez, capitán, sargento y soldados que contribuía económicamente en cada uno de los tres días que duraba la fiesta y que comenzaba el 1 de mayo, e incluso en festividades como las de San Marcos y San Felipe. Los Sargentos daban además comida y vino al cura, quien se podía quedar con los paños y cuelgas al terminar la fiesta.[76] Seguramente durante estos festejos los dos bandos se enfrascaban en una lucha simulada en danzas que ya no existen en Uruapan; sin embargo, hay noticias de que se continuaban bailando a principios del siglo siguiente.

En el Uruapan ilustrado, salían en la procesión del Corpus *diferentes danzas y los naturales con las insignias respectivas de sus oficios: además a uno, que representa al Arcángel San Miguel, y a otro visten de Demonio, forman un tablado y el que hace papel del Santo Arcángel, invocando las mismas palabras que en la caída de Lucifer, le da un golpe con la espada desenvainada y desciende por una reata hasta el suelo. La tarde del mismo día llevan en procesión al indio que representa a San Miguel a las casas reales y pide al Justicia las llaves de la cárcel y pone en libertad, si hay algunos presos de corto delito.*[77] Estos breves cuadros religiosos que muestran en escena algún pasaje bíblico o la vida de algún Santo fueron llamados "coloquios". Estaban supervisados por la Iglesia que trataban de ceñir a los actores a un pequeño guión elaborado por los religiosos. El caso contrario era el de las "farsas"; en ellas, el pueblo bajo o una casta se burlaba del "otro" mediante la representación de un estereotipo ridículo que era representado en una situación también considerada típica. Pongamos como ejemplo el caso de una farsa representada por los indios de Erongarícuaro, en que se imitaba a un negro bozal que apenas hablaba el castellano, era flojo, jugador, borracho, dicharachero y vihuelista que aparece junto con la muerte; en la representación se nos muestra tanto la visión que del "negro" tenía el "indio" de Erongarícuaro, como los estereotipos imperantes que manejaba a su conveniencia la elite colonial .[78] No era la verdad, aunque se le pareciera.

Aún cuando estaba expresamente especificado por la legislación colonial el que los cargos de las

---

75.- APU, *Doc. Cit.*, ff. 20, 20v, 21.
76.- *Ibid*, ff. 21-22v , 24v-25.
77.- Bravo Ugarte, José, *Inspección ocular en Michoacán*, "Regiones central y sudoeste", México, JUS, 1960, p. 111.
78.- Ciudad Real, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España: relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, México, UNAM, 1976, p. 86.

repúblicas indias deberían ser ocupados por la nobleza indígena, con el correr del tiempo y alentados por la Corona, los indios del común accedieron al cabildo indio.[79] Como hemos visto, tal apertura permitió el que personas no indígenas formaran parte del gobierno indígena, en contra del régimen de segregación de castas que deseaba la Corona. Varias bandos y ordenanzas prohibiendo que los mulatos, lobos y otras castas fueran electos para los puestos de la república india fueron promulgados constantemente durante los siglos XVII y XVIII, ratificados cada vez que llegaba a los oídos del gobierno virreynal el que se producía una transgresión.[80] Lo que evidenció la necesidad de hacer padrones donde estuvieran separados los macehuales, de los caciques y de las familias no indias de los pueblos,[81] la intención de lograr una clasificación clara tomando como criterio los troncos raciales originales era ya inalcanzable pues el mestizaje hacía imposible hacerlo.

En el capítulo anterior vimos que al final del periodo colonial en el área del pueblo de San Francisco Uruapan no había ya "indios puros". Al iniciar el siglo XIX, un mulato fue electo gobernador de la "república india" de Xicalan poblado muy próximo a Uruapan (y que hoy forma parte de la ciudad). Joseph Ma. Magaña a pesar de no ser "*Yndio puro, sino de calidad Lobo como descendiente de Esclava*",[82] llegó a ocupar el máximo cargo civil dentro de una comunidad indígena. No se trataba del extraño avecindado que manipulaba y utilizaba a los "indios" a su antojo que se convirtió en un lugar común para la legislación española y que se siguen reproduciendo en las historiografías del periodo colonial, era el hijo de un indio que (como él) ocupó todos los cargos de responsabilidad dentro de su comunidad, más para servirla que para servirse. Como prueba de ello hace un listado de los cargos que ha desempeñado para llegar a ser gobernador: comenzó por ser miembro en la danza de Moros (seguramente en su adolescencia o en su juventud), ascendió con el tiempo dentro de la organización festiva (que estaba ligada a la del gobierno tradicional) pues fue nombrado Capitán de los Soldados, luego de los Moros, Capitán de la danza para después ser carguero en el Hospital (mayordomo y prioste de la Virgen), miembro del cabildo civil (mandón, escribano y alcalde).[83] Los cargos religiosos y civiles de la

---

79.- Vázquez León, Luis, *Antropología política de la comunidad indígena en Michoacán*, México, SEP- Michoacán, 1986.
80.- AHMCR Diocesano/ Gobierno /Visitas/Informes c493 e24 23/agosto/1642 Ordenanza impresa en que el Obispo de Puebla Palafox y Mendoza Arzobispo electo de México, Virrey lugarteniente del Rey para que fueran electos a los cargos de república sólo "indios de padre y madre". Chance, John K., *Razas y clases en la Oaxaca colonial*, México, INI-CNCA, 1993, p.153; en 1678 se eligió un alcalde mulato en Jalatlaco y el año siguiente un mestizo; AHMM Gobierno c13 e21 19/Septiembre/1804 Acuitzio. Un lobo es Gobernador de la República.
81.- AHMM Gobierno c11 e8 25/Agosto/1773 Impreso con motivo de que un Coyote o Morisco es Alcalde de Coatepec; en él, el Virrey Bucareli establece el que se hagan censos de cada población aprobados por los curas.
82.- AHMM Gobierno c16 e19 9/Enero/1809 Xicalan *El común y naturales de Xicalan*....f 1v.
83.- En su prueba de méritos se ve claramente la función que cumplía y sigue desempeñando la danza en una cofradía. Aparentemente, sólo sirve como medio adoración al numen protector; sin embargo, la danza es un importante factor para la selección de los líderes comunitarios (además de la importante afirmación de la identidad). En el Jiquilpan actual, para ser "alguien" en la comunidad, hay que comenzar a bailar. Primero, de niño en la Danza de los "espejos o malinches", de joven

comunidad indígena se encontraban (como continúan en la actualidad) entrelazados formando una sola estructura de poder que regía a la comunidad; el individuo era observado desde la adolescencia por los ancianos y los miembros de la república india, los que mostraban cualidades eran probados en los cargos relacionados con algún segmento de la vida festiva de la comunidad indígena (como los de capitán de danza), cuando cumplían correctamente, podían ascender en la organización del gobierno local. A Joseph Magaña en el momento el juicio sólo le faltaba desempeñarse como mayordomo del Niño Dios y del Santísimo, es decir, cumplir con dos cargos religiosos y terminar su ciclo en el gobierno tradicional e incorporarse al grupo de ancianos que realmente tenían el control de Xicalan.[84]

A pesar de ser un "mulato", Magaña cuenta con atenuantes: su padre fue gobernador del mismo pueblo, y tanto el cura como el subdelegado del partido dicen: *Que entre los Yndios del Pueblo de Xicalán, no pasarán de cuatro, los que puedan serlo sin mezcla de otras castas, pues todos son tenidos, y reputados por Lobos y Mulatos, gozando del privilegio de Yndios, sólo por Estar reducidos como estos.*[85] Es obvio que a fines del periodo colonial ya no hay castas "puras" y que las instituciones que organizan a las comunidades son compartidas por todos los habitantes de estas sin excepción. Así, las formas en que se organiza la Mesa de Cofradía van permaneciendo, aún cuando la identidad étnica de los pobladores cambió.

Las cofradías de Capacuaro

En los pueblos indígenas que circundaban a Uruapan a principios del siglo XVIII no había más cofradías que las de los hospitales (dedicadas a la Concepción) y sólo en Capacuaro con decencia, pues los demás pueblos eran muy pobres.[86] En las visitas de los Obispos se le pedía "*al común de los pueblos la manutención de sus Hospitales, su reparo aumento de sus vienes y especialmente la devoción a la virgen Santísima y que procuren hacer sus fiestas con todo cuidado teniendo el mismo en las Misas de Sábado, y que ejerciten toda caridad con los pobres enfermos de los hospitales*".[87] Según los libros, entre los pueblos del partido de Capacuaro (que son Turícuaro, Arantepacua y Quinceo)

---

se entra en la Danza de "negritos" y ahí se comienza a recorrer un camino largo camino: negro, negro segundo, negro primero, provincia y mayordomo; este último cargo se detenta hasta la muerte. A la par, se van ocupando cargos en la Mesa: de Capitán de Moros, a Capitán de Soldados, a Mayordomo de Santos, a Madre Mayor, Mayordomo de San Francisco (patrón del pueblo) a Comisionado. La carrera de un dirigente comienza en la niñez, con la madurez y la responsabilidad se sube en la escala jerárquica.

84.- Este ciclo de servicio a la comunidad desempeñando cargos políticos y religiosos que necesitan erogar muchos gastos para atraer prestigio, se encuentra vigente en la actualidad en los pueblos indígenas de la región. Charla con Rodolfo Soto Rita.

85.- AHMM, *Doc. Cit.*, f. 16.

86.- AHMCR Diocesano/Gobierno/Visitas/Informes c490 e1 27/septiembre/1702 Capacuaro *Visita del Obispo Don García de Legaspi Velasco.*

87.- AHMCR Diocesano/Gobierno/Visitas/Informes c491 e8 7/junio/1717 Capacuaro *Visita qe hizo Dn Pedro Cienfuegos Provor. y Vitador.* f. 143.

deberían pagar a su cura por tasación: 183 pesos para las fiestas anuales, 77 pesos en géneros, manteles y colchas, 58 pesos 4 reales para las misas de los sábados, 25 pesos para el "Día de Finados", dos pesos para las cada una de las 9 festividades de la Virgen, 27 pesos y las limosnas de cada una de las 9 misas de Aguinaldo, un peso diario mas 6 reales y medio diarios para "*cosas y menudencias de cocina*", 36 pesos para el vino y 100 pesos de "contingencias"; aunque el Bachiller Ignacio Ramón de Arízaga Eleisalde dice "*pero esto se entienda de Iure, porque de facto, están los Indios muy pobres, y mal enseñados, y así mal y de mala manera acuden a muy poco de esta tasación*".[88] El Bachiller Arízaga se quejaba de que la mayoría de este pago se hacía en especie (sobre todo en pollos y gallinas). Pueblos pobres pero que representaban un total de 866 pesos y 4 reales de pagos al cura por sus fiestas; que prácticamente se reducían a las de la Virgen y las de Aguinaldo para celebrar el nacimiento de Cristo, éstas se regularon estrictamente en cuanto a horario y música a tocarse durante las misas.[89] Todavía a mediados del siglo XIX los gobernadores de la diócesis pedían que se siguiera celebrando la costumbre del Corpus sujetándose al Pindecuario en Capacuaro, pues los indígenas se resistían a pagar las tasaciones y aranceles al cura.[90]

Aunque las cofradías de los pueblos de indios fueron casi siempre pobres y no pudieron competir en esplendor con las de españoles y mulatos, su existencia y arraigo fueron mayores. En Capacuaro los registros escritos de la existencia del sistema cargos de la cofradía de la Concepción continuaron hasta fines del siglo pasado;[91] en la actualidad el fiscal mayor, los petapes, el prioste, el mayordomo, el fiscal de la Virgen y las huananchas mantienen vivo el cabildo indígena sólo con algunos cambios en los nombres.

Las cofradías de Acuitzio

A mediados del siglo XVI, Acuitzio dependía en los órdenes eclesiástico y civil de Tiripetío; por ello, los servicios religiosos, hospitalarios y por tanto los festivos se realizaban en la cabecera donde hubo un magnífico hospital sostenido con las minas de San Diego Curucupaceo.[92] Los indios de Acuitzio como sujetos, debieron contribuir con bienes y trabajo para el mantenimiento de las cofradías y las fiestas de Tiripetío. Es por eso que no encontramos en su parroquia libros o documentos que hicieran referencia a la existencia de tales instituciones; sin embargo, eso no quiere decir que les fuera

88.- AHMCR Diocesano/Gobierno/Parroquias/Informes c112 e24 10/mayo/1734 Capacuaro. El Br. Ignacio Ramón de Arízaga.
89.- APC Diocesano/Disciplinar c10 Libro de Providencias 1777-1840 (Inserto uno de 1855-1868) 29/Noviembre/1841 f. 3.
90.- APC Diocesano/Disciplinar c10 Libro de Providencias 1777-1840 26/abril/1855 ff. 1, 2.
91.- APC Diocesano/Disciplinar c10 Cartas pastorales 1852-1903 s/f *Lista de las personas que desempeñan para el año próximo.*
92 .- Muriel, Josefina, *Op. Cit.*, p. 98.

desconocida. Con el correr del tiempo, después de que el teniente de alcalde y el cura se trasladan a Acuitzio se establece (como todo pueblo de indios) una cofradía de la Concepción, cuyas fiestas y gastos se financiaban con un terreno al norte del pueblo; las "*tierras de la cofradía de la virgen*" las disputaron a fines del siglo XVIII con los agustinos, los Villegas de Uango y los Barreras de Huajumbo.[93] No quedan indicios escritos de la existencias de otras cofradías en el Archivo Parroquial, pues los únicos libros que hay se refieren a Bautismos, Matrimonios y Defunciones, los de Providencias, Gobierno y Cofradías han desaparecido; sin embargo, por la manera en que se celebran en la actualidad la fiesta y por los informes que tenemos de finales del siglo pasado podemos suponer que se sigue el modelo tradicional de organización que tenía la cofradía.

93.- AHMM Gobierno c20 e5 5/febrero/1777 Acuitzio. Los viejos del pueblo arrendan el Rancho de la Angostura a José Luis Gudiño de Tiripetío. f 1v.

Capítulo III. El cuerpo y la danza: la visión del africano.

¿Sabe usted qué?
¿Sabe usted qué?
Meneadora de culo
Le han puesto a usted.
El Chuchumbé
(Son colonial)

Hemos visto que la cofradía organizó la vida festiva de los pueblos coloniales, y que la danza cobró una especial relevancia para observar a los futuros dirigentes. La danza era y es en los pueblos que estudiamos un elemento fundamental de la cofradía; articula (como ella) varios aspectos de la vida en esas sociedades, es una práctica tradicional que inicia al niño y al joven en la participación de la vida comunitaria, les enseña desde la tierna infancia una serie de kinemas y próxemica que son acordes con el pensamiento tradicional. La danza es divertida y está cargada de significados, es a un tiempo diversión y llave hermenéutica para desentrañar a la cultura local.

A la mayoría de los mexicanos nos resulta difícil ver alguna raíz africana en nuestra cultura. El peso de lo hispano y sobre todo de lo indio, nubla nuestra visión. En la danza y en la música que le sirve de acompañamiento se acepta un mestizaje; pero se separa de ella lo africano. El origen de nuestras danzas tradicionales se fija en el baile popular andaluz, y en menor medida, en las danzas indígenas mesoamericanas. Nos interesa evidenciar que existe una influencia de origen africano en los movimientos coreográficos de nuestro folklore, y para demostrarlo recorreremos un tortuoso camino que espero se justifique. Comenzaré diciendo que aunque danza y música forman una unidad, el análisis de la música tradicional que acompaña al baile ya fue hecho por Rolando Pérez en su excelente libro: *La música afromestiza mexicana*; así que trataremos de centrarnos en otro binomio indisoluble: danza y cuerpo.

Los movimientos coreográficos que forman la danza de una sociedad tienen tras de sí un concepto de cuerpo, ésta construcción social nos dice que es el cuerpo de manera "natural", cuales son sus movimientos cotidianos, posturas para descansar, kinética de trabajo, de juego o de "danza"; pero también por ese concepto sabemos como se utiliza el cuerpo, si éste es en sí mismo un espacio de adoración o un lugar para el pecado. Para saber de cual manera se concebía en España, Africa y América el cuerpo (y por tanto en el México colonial) recurriremos sobre todo en la legislación hispana y a los religiosos que estudiaron a las culturas nativas, para después contrastarlo con la visión africana, finalmente veremos qué sucedía entre los mulatos de Nueva España que bailaban estos géneros protofolklóricos que persistieron durante el siglo XIX hasta la actualidad.

La Iglesia y el Estado coloniales ante la esclavitud y el cuerpo del negro

Debido a su escaso número y a que se trataba más bien de siervos domésticos, los esclavos africanos que acompañaron a sus amos en el descubrimiento y conquista de estas nuevas tierras, tuvieron un trato más benigno del que tendrían posteriormente. Entonces, la atención de los humanistas (casi siempre eclesiásticos) estaba centrada en mostrar la naturaleza humana de los indios, en hacerlos inhábiles para ser esclavos, en detener su exterminio y aún en algunos términos, favorecer la esclavitud del africano para disminuir la carga de los naturales de estas tierras. Estas disputas, reabrieron otras más antiguas en torno a las causas de esclavitud, que en el siglo XVIII serían reformuladas por los abolicionistas para intentar liberar a los africanos de esa pesada carga.

Las relaciones entre amo y esclavo del México colonial estuvieron tipificadas por los códigos civiles y eclesiásticos hispanos; ambos, forman parte de una rica tradición. Mientras la legislación romana temprana dejó al amo abusar en todos los sentidos incluso sexualmente de sus esclavos,[1] después como lo harían sus sucesores, los visigodos, permitieron al esclavo ser dueño de un patrimonio y reconocieron su derecho a la vida.[2] Así, el derecho español fue discurriendo a la inversa, de una posición benévola en las Leyes de Partida (donde se permitía al esclavo que se casara con libre ser libre) hasta un endurecimiento en la Pragmática Matrimonial de Carlos III que prohibía los matrimonios entre desiguales.[3] La Iglesia, preocupada por la moralidad de estos reinos, se dividió frente al tema de la esclavitud: órdenes como las de los agustinos o los jesuitas tuvieron ingenios con esclavos africanos la favorecieron; mientras que algunos de sus miembros, al contrario, lucharon por liberar a los esclavos, cuando esto no fue posible, buscaron aminorar la carga, trataron de facilitar en lo posible las prácticas matrimoniales de los esclavos, e incluso, permitieron la integración y el mestizaje al obligar (en lo posible) a los "españoles" amancebados con mujeres de otras castas a casarse.[4]

Ya desde la antigüedad la naturaleza de la esclavitud se había discutido por algunos humanistas. En los *Instituta* de los letrados del emperador Justiniano (527-565) se enuncia que la esclavitud es *contra natura.*[5] Más claramente aparece en las Partidas de Alfonso X (1263-65) donde dice que si bien los hombres eran libres, se sometían y hacía siervos al señorío de otro contra razón de natura, *e que la libertad*

1.- Rousselle, Aline, "Estatus personal y costumbres sexuales en el Imperio Romano", en: Feher, Michel (ed.), *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1992, Vol. 3.
2.- Pérez Munguía, Juana Patricia, *El proceso de liberación e integración social de los negros y los esclavos. Valladolid 1750-1810*, Tesis de Maestría, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997, p. 52.
3.- *Ibid.*, p. 160.
4.- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México*, 3ª, México, FCE, 1989, p. 247.
5.- Zavala, Silvio, *Filosofía política de la Conquista de América*, México, FCE, 1945, p. 44.

es la más preciada e cara.[6] Pero con el incremento de la trata negrera y la esclavitud extensiva en trabajos productivos, se fue desplazando la visión de un esclavo doméstico (casi parte de la familia) a la de un simple objeto. Entonces, aunque la ley especificaba que lo único que se poseía del esclavo era el servicio (su trabajo), el amo creía tener una libertad más amplia. La imagen del negro como objeto desde la perspectiva del amo queda claramente enunciada en la fórmula de compraventa: *porque en cuanto a su venta no le vendo más que un bulto con cabeza, alma en boca y huesos en costal.*[7] Para defender a la esclavitud, las sociedades barrocas hispana y mexicana religiosas pero esclavistas necesitaban una justificación a la servidumbre del negro y la encontraron en el texto bíblico. De los hijos de Noé (identificados con los grandes troncos raciales de la humanidad en la tradición bíblica) el menor, Cam (representante de los pueblos de piel oscura), fue condenado por ver a su padre desnudo: *Maldito sea Canaán. Que sea esclavo de los esclavos de sus hermanos.*[8] Los negros eran esclavos por mandato divino.

A partir de la célebre Junta de Burgos, teólogos y juristas disputaron sobre el Gobierno y conquista de las Indias, se dividieron en dos bandos. Por un lado, Palacios Rubios defiende la servidumbre legal de los obtenidos en Guerra Justa; para él, el problema es de barbarie y civilización, aunque en el fondo de su teoría hay una idea de menosprecio al "otro".[9] Como el anterior, Francisco De Vitoria distingue entre los negros salteados con engaño, de los esclavos de guerra entre sus naciones y comprados por conmutación de pena de muerte; dudaba con buena fe que existieran esclavos obtenidos mediante engaño, puesto que recaerían sobre la conciencia del Rey de Portugal.[10] El bando de los opositores, que incluyó a personajes de la talla de Las Casas y Quiroga, estuvo a punto de conseguir que la Corona aprobase una liberalización de los esclavos después de cierto tiempo de servicio (el 9 de Noviembre de 1526); el proyecto se frenó y sólo obtuvieron una serie de ordenanzas para protegerlos hasta 1784 cuando se estableció el Código Negro Carolino.[11] No obstante, la lucha de algunos miembros de las ordenes religiosas, de sacerdotes y de seculares piadosos por lograr emancipar a los esclavos no menguó. Es de resaltar que la mayoría de estos abolicionistas del siglo XVI estuvieron viviendo en México, lo cual nos muestra tanto la importancia numérica de los esclavos en ésta región, así como el maltrato a que eran sometidos. Bartolomé de Albornoz en una disputa a cerca de la esclavitud de los negros, afirma que la guerra que se hacía contra ellos era injusta, *ni según Aristóteles era justa y mucho menos según Jesucristo*; no cree en la barbarie fija

6.- Zavala, Silvio, *Op. Cit.*, p. 45.
7.- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El negro esclavo en Nueva España*, México, FCE, 1994 p.47
8.- *La Biblia*, Madrid, Ediciones Paulinas-Ed. Verbo divino, 1990, p. 55. Génesis 9,25.
9.- Zavala, *Ibid*, pp. 46,48.
10.- *Ibid*, p. 97.
11.- *Ibid*, p. 101.

e irreductible, ni en razones geográficas, ni influencias de los astros que la justifiquen.[12] Después de haber estado viviendo en Nueva España publicó en Valencia (en 1573) el *Arte de contratos*, donde aprobaba el tráfico de moros, pues también ellos hacían esclavos a los cristianos, pero rechazaba el de los negros: *el negro puede hacerse cristiano sin ser esclavo.*[13] En un manual para realizar contratos comerciales obra de fray Tomas de Mercado (publicada en 1569), llamado *Tratos y contratos de mercaderes*, en el capítulo XV estudió el comercio de negros en Cabo Verde, alegaba en su contra y termina pidiendo a los comerciantes no participen en el trafico.[14] Como ya expusimos, también civiles participaron en la pugna, ese fue el caso de Juan Suárez de Peralta, nacido en México; en su *Tratado del descubrimiento de las indias* (1586), comenta que los negros *no han tenido quien vuelva por ellos, como los indios, para que no se hagan esclavos.*[15]

Es cierto, en parte, como lo dice el padre Xavier Alegre, que *hubo algunos que aconsejaron al Rey que fueran enviados los esclavos etíopes a aquellas nuevas tierras. Así, aquellos buenos varones, que tenían celo por las cosas de Dios, pero no un celo iluminado y conforme a la razón, mientras protegían la libertad de los americanos, impusieron a las naciones de Africa una perpetua deportación y el durísimo yugo de la esclavitud*;[16] pero si tratamos de entender la situación en que vivió Bartolomé de las Casas, el hecho es falso. Las Casas reconoce que los portugueses tomaban por esclavos a los africanos y se arrepiente de su primera posición, *porque la misma razón es dellos que de los indios*;[17] pero ello ocurre, porque a las formas de servidumbre personal (no exentas de cierta carga afectiva) que eran propias de la Europa medieval y de estos primeros años de América, fueron sustituidas por el maltrato y la despersonalización de la esclavitud extensiva de las plantaciones. Las Casas pidió algunas mercedes para importar esclavos, para conseguir se terminaran las encomiendas con las *Leyes Nuevas*, a la vez que existíese un periodo más o menos estable, en que los antiguos encomenderos tuviesen fuerza de trabajo.[18] Él no podía preveer que habría un drástico cambio de actitud hacia el esclavo que movió las conciencias de los hombres con estudios; como, fray Alonso de Montúfar de la Orden de los Predicadores, Arzobispo de México, quien escribe el 30 de Junio de 1560 al Rey: *No sabemos qué causa haya para que los negros*

12.- Zavala, *Op. cit.*, pp. 81, 85.
13.- *Ibid*, p. 100.
14.- *Ibid*, p. 99.
15.- *Ibid*, p. 100.
16.- *Ibid*, p. 103.
17.- *Ibid*, p. 97.
18.- Zavala, Silvio, *Recuerdo de Vaco de Quiroga*, México, Porrúa, p. 49.

sean cautivos más que los indios, pues ellos, según dicen, de buena voluntad reciben el Santo Evangelio y no hacen guerra a los cristianos;[19] pide se le digan las causas de su cautiverio para acallar sus escrúpulos.

Ante la injusticia, el esclavo siempre buscó el amparo de la Iglesia para mediar con el amo, con mayor razón en los lugares donde la Iglesia tenía un afán integrador: es el caso de los Hospitales Pueblo del Obispo Vasco de Quiroga. Muchos esclavos escapados de los españoles, tanto indios como negros encontraban guarida y refugio en las montañas cerca de Santa Fe,[20] donde el patronato real les daba cierta inmunidad ante la justicia civil, al grado que "*cualquier esclavo de la región sentía que podía encontrar refugio en Santa Fe*".[21] La lucha que sostiene Vasco de Quiroga con los encomenderos en sus dos pueblos de Santa Fe favoreció el contacto de indios y negros; pues, los indios convivían con los esclavos huidos refugiados en los términos de los pueblos; al mismo tiempo, los esclavos negros de los encomenderos eran enviados a impedir que los indios usufructuaran las tierras y a cultivarlas ellos.[22]

A pesar de las numerosas ordenanzas que protegían en teoría al esclavo de la crueldad del amo y le permitían desarrollar en el papel una vida "normal", en la práctica, la colonización se apoyó en un sentimiento favorable a la separación de castas y al predominio de los blancos sobre las otras razas.[23] El mestizaje con el indio y el negro fue menguando los prejuicios pero no los terminó.

La infamia del negro, sus característica negativas, fueron consideradas hereditarias por la sociedad colonial; por ello, sus descendientes se veían aquejados de los mismos males. El negro es flojo "por naturaleza" se le debe obligar a trabajar y a vivir en casa de amos conocidos;[24] es peligroso y no puede portar armas,[25] ni andar de noche;[26] no pueden contenerse, y por tanto, se les prohibe beber;[27] sus mujeres son lascivas y deben cubrirse. Ya libre o esclavo el negro y sus hijos vivian en la indigencia, desnudos, al

---

19.- Zavala, Silvio, *La Filosofia...*, p. 97.

20.- Warren, J. Benedic, *Vasco de Quiroga y sus Hospitales pueblo de Santa Fe*, México, Porrúa, p. 73.

21.- *Ibid.*, p. 81.

22.- *Ibid*, pp. 89, 91, 92.

23.- *Ibid*, p. 65.

24.- *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681* tomo Segundo, (Facsímile correspondiente a la de Julián de Paredes, Madrid, 4 Volúmenes, 1681), Porrúa-Escuela Libre de Derecho, México, Tomo 2°. f 285v, Ley iii: Que los Mulatos, y Negros libres vivan con amos conocidos, para que se puedan cobrar sus tributos "*por ser gente, que no tienen asiento, ni lugar cierto, y para esto conviene obligarlos á que vivan con amos conocidos, y no los puedan dejar, ni pasarse á otros sin licencia de la Justicia ordinaria, y que en cada distrito haya padrón de todos, con expresión de sus nombres, y personas con quien viven, y que sus amos tengan obligación de pagar los tributos, à cuenta del salario, que les dieren pos s servicio, y si se ausentaren de ellos, den luego noticia á la Justicia, para que en cualquier parte donde fueren hallados, sean presos, y vueltos á sus amos con prisiones, y apremiados á vivir, de forma, que haya cuenta, y razón*".

25.- AHMM Actas de cabildo Libro 9 f6 18/agosto/1645 El Virrey prohibe "*que los negros mulatos chinos y sambaigos pudiesen tener ni traer ningún genero de armas ofensiva ni defensivas*"; sin embargo, el alcalde dice: f. 91 8/junio/1654 "*Por autoridad de dicho oficio de mis subersores cada uno en el tiempo que lo tuvieron hemos de poder traer en nra. compañía dos esclavos con espada dentro y fuera de la jurisdicción*".

26.- *Recopilación...*, f. 286v, Ley xij. *Que los Negros no anden de noche por las ciudades.*

27.- AHMM Gobierno c3 e12 19/abril/1622 Valladolid Prohibición de vender vino a negros, indios y mulatos.

grado que algún virrey propone medidas para vestir a la población.[28] El cuerpo del negro (incluso del libre) es sometido a estrecha vigilancia por las autoridades, por los amos, por los patrones.

No obstante, a fines del periodo colonial las barreras de color eran menos fuertes; incluso la Real Pragmática viene a evidenciar los cambios en la mentalidad de las generaciones. No son raros los pleitos entablados para contraer matrimonio entre desiguales. Criollos e indios principales con derecho al título de "Don" (que rebela nobleza y "limpieza" de sangre) instauran procesos contra sus progenitores para poder casarse con una mulata.[29]

La visión africana del cuerpo

El esclavo y sus descendientes responden a la clasificación por el color de la piel, invirtiendo el valor que tiene la pigmentación cutánea en el discurso del grupo dominante. Lo negro es "bello" como forma de resistencia no es un descubrimiento exclusivo del movimiento por la igualdad de derechos de los afronorteamericanos, parece ser una reacción "natural" (obvia) a la segregación colorida. Chata, india, negra, morena, mestizo, coyote son términos despectivos empleados por las autoridades coloniales para jerarquizar a los nombrados en un nivel social inferior; y por tanto, fácilmente se convierten en insultos. El empleo de tales términos en la vida cotidiana tenía dos valoraciones completamente opuestas: una con carga despectiva enunciada por el español, por el amo, el enemigo y que tiene la intención de herir; en el otro extremo, una carga afectiva que despolariza al término, lo neutraliza o convierte el insulto en un piropo. Para constatarlo, no hay más que poner el oído atento a la lírica popular, y sus:

Bonito San Juan de Dios
quién estuviera en el puente
en los brazos de su **negro**
borrachita de aguardiente.[30]

De los tres colores que hay
el moreno es el mejor
lo blanco se lleva el agua
y a lo colorado el sol.[31]

De la misma manera, los de "color quebrado" inventan un término clasificatorio y despectivo para los "bermejos" o "españoles": güero.

28.- Revillagigedo, Segundo conde de, *Instrucción reservada al Marqués de Braciforte (1794)*, Introd.: José Bravo Ugarte, México, Jus, 1966. Viste a los operarios de la casa de moneda y estancia del tabaco y prohibe la entrada de los desnudos en funciones públicas.

29.- AHMM Justicia c186 e22 23/abril/1784 Valladolid Don Simón Pérez trata de evitar que su hija se case con Marcos Loya indio de Tarímbaro; Justicia c186 e22 1788 Santa Clara Don Manuel Rodríguez para que su hijo no se case con María Guadalupe Sánchez mulata; Justicia c186 e10 1724 Zimapán Nicolás Otero, español, para impedir que su hija se case con Santiago de los Reyes, lobo. Son algunos ejemplos de los que llenan una caja.

30.- Campos, Manuel, M., *El folklore y la música mexicana*, "Investigación acerca de la cultura musical en México (1525-1925)", México, SEP, 1928, (facsímil), CNCA-INBA, 1991, p. 124.

31.- Versos del son de La Negra planeca, cantados en el valle de Apatzingan.

Güero güerumbo
de un pedo te tumbo,
güero güerinche
mata la chinche.[32]

Como muestra del origen colonial de esta valoración positiva de lo "negro" y sus características tomemos el caso de Joachin Salto, un mulato vallisoletano. El 18 de Julio de 1747 Salto apareció muerto en las Canteras del Barrio de San Juan en la ciudad de Valladolid; al tomarse las declaraciones se sabe que el día anterior anduvo en compañía de otros mulatos y lobos paseando a caballo por el barrio de Santiaguillo, tomando charape en las casas de María la "atolera" y María "la **Chatita**". Pidió Salto a Antonio Valdes, le acompañase a la casa de una mujer, éste le replicó: *que donde quería ir, y dejar por aquella **negrita** a su propia mujer el dicho Salto cuando podía ser Reyna en comparación de dicha **negrita**, le respondió el referido Salto, que no le dijera eso, y que ya se había granjeado un enemigo.*[33] En este ejemplo, "negrita" tiene las dos valoraciones opuestas, a pesar de ser enunciado por individuos procedentes del mismo grupo étnico, lo que revela de que manera la estética del grupo dominante podía influir en los gustos de los individuos de otras castas. En torno a la palabra que designa a la misma persona podemos ver dos redes semánticas que hacen referencia a dos polos opuestos del mismo universo simbólico. Uno que domina y otro que resiste por cualquier medio.



El término "negro" fue utilizado como genérico para que los extraños a dicho grupo se refirieran a los individuos afrodescendientes o al conjunto del grupo.[34] "Negros" eran llamados los mulatos cuando no se sabia que lo eran y por su apariencia tenían los fenotipos mas cercanos a los africanos; también era utilizado "negro" como término para insultar a una persona con algún ascendiente africano, aún cuando no fuera evidente en lo exterior. Cuando se trataba de personas del mismo grupo étnico, "negro" era un sustantivo empleado para designar al interlocutor o a un tercero que evidencia un deseo de reconocerlo y

32.- Mendoza, Vicente T. y Virginia Rodríguez, *Folklore de la región central de Puebla*, México, CNCA-INBA, 1991, p. 259.
33.- AHMM Justicia c172 e3 18/Julio/1747 Valladolid Declaración de Antonio Valdes, mulato, viudo, vaquero, f 25, 26.
34.- Pérez Munguía, Juana Patricia, *Op. cit.*, p. 158.

reconocerse como miembro de una comunidad (cuando menos en apariencia); así un mulato puede decirle a otro "negro" o preguntar "¿Quién es ese negro?" sin que por tal razón surja un conflicto. Para Salto el mulato amante, "negrita" es un termino de afecto, empleado para referirse a la mujer que siendo mulata y con evidentes características afroides parece ser "negra" y que es el objeto de sus sentimientos amorosos, que bien puede sustituirse por "chatita", "morenita" o "prenda querida" que se utilizan en tantos sones mexicanos. Se reconoce aquí, algo del orgullo y sentido de pertenencia, de identidad que tiene un mulato como miembro del grupo "negro"; un mulato casado con alguien que por su apariencia "sería una reina"



(según la estética dominante) tiene como amante a una "negrita" al margen de las características negativas asociadas al término y que se unen a la apariencia; se trata de un mulato que ama hasta la muerte a una mujer que no era considerada como "bella" en la sociedad de su tiempo. En el otro extremo tenemos a Antonio Valdes, también mulato y amigo de Salto hasta que cuestiona la validez de sus acciones: ¿Por qué dejar a la propia mujer por una "negrita"? Aun mas, si la propia mujer era una "reina" en comparación con la "negrita". En las reflexiones de Valdes vemos el dominio de los símbolos europeos que se utilizan para el control ideológico de los no bermejos en las colonias; una mestiza es bella, cuanto mas pueda pasar por "blanca", incluso se puede comparar con una "reina",[35] en contraste con la tan sobada fealdad de los "negros". La belleza de esta Venus negra no puede ser vista por alguien que acepta los valores del grupo dominante (aún cuando étnicamente pueda ser clasificado como mulato). Lo anterior no quiere decir que Valdes fuera un mulato sumiso y resignado con la posición que los bermejos le había asignado, al contrario, es desde la perspectiva de la justicia colonial agresivo, abigeo, borracho, es el mulato que comete desacatos a la autoridad y se insubordina ante la "nobleza" de los bermejos.

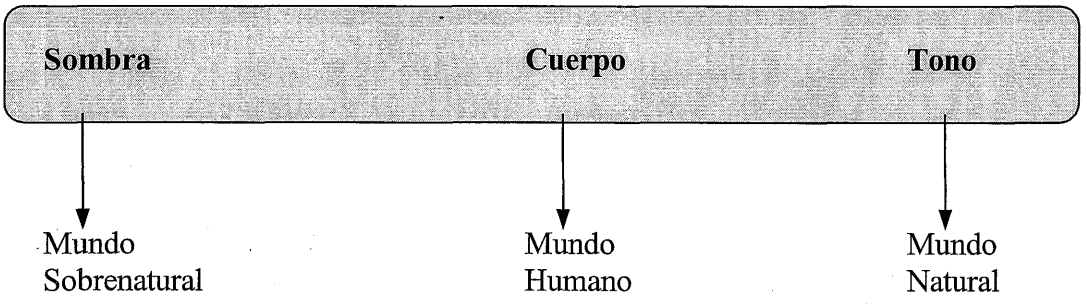
Un cuerpo, muchas almas.

Toda sociedad construye el cuerpo de sus individuos; al fijar parámetros de belleza o fortaleza va moldeando un físico ideal que es una o varias metáforas del pensamiento religioso o político de esa

35.- Lo cual es un eufemismo tan falso (sobre todo con relación a la familia real española) que sólo basta ver el retrato de la familia real pintada por Velázquez.

sociedad . Desde la perspectiva africana, el cuerpo de todo ser humano se constituye de la siguiente manera:[36]

Ser Humano



El cuerpo para el africano le permite al hombre relacionarse con otros, con los animales y la naturaleza; pero también con la divinidad y los espíritus de una manera distintiva, muy diferente al pensamiento europeo (sobre todo en el aspecto natural). El cuerpo propiamente dicho es el cuerpo social, mediante él entabla relaciones con otros individuos. El tono es el cuerpo de un animal con el cual cada individuo tiene un vínculo estrecho, comparten alma y las dolencias físicas de un cuerpo pasan al otro. La sombra es una imagen inmaterial que liga al hombre con el mundo de los espíritus, es la energía vital, y cuya característica principal es la timidez y pusilanimidad.[37] Existen individuos que son violentos, temerarios, desafiantes de la autoridad y que tienen como característica la "sombra pesada" y un animal tono fuerte. Este género de hombres son la representación viva de lo "deseable" en el marco cultural africano.

El pensamiento tradicional africano considera al mundo como un campo de fuerzas en continua tensión, cualquier alteración por mínima que sea en el orden establecido repercute en el individuo y en su comunidad. El concepto básico que emplean para explicarse esa interrelación entre naturaleza, individuo y sociedad es el de fuerza vital, ésta es poseída en mayor o menor grado por todos los seres (incluso minerales). La fuerza vital sólo se presenta en forma "pura" en los difuntos.[38] El muzimu (difunto) depende para existir de su fortaleza. En vida pudo acrecentarla mediante una actitud valiente. Muerto, depende de sus descendientes, realmente alguien muere (deja de existir) cuando ya no tiene descendientes.[39] El ritual que transmite el *magara* (fuerza vital) en África, siempre incluye una danza de máscaras que evita el castigo de la *sombra* del muerto a sus familiares, pues el difunto es más peligroso

36.- Gutiérrez Avila, Miguel Angel, *Corrido y violencia entre los Afromestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, Chilpancingo, UAG, 1988, p. 37.
37.- Gutiérrez Avila, Miguel Angel, *Op. cit*, p. 34. Para una definición más extensa: Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE, 1985, pp. 177-184.
38.- Jahn, Janheinz, *Op. Cit.*, México, FCE, 1978, p.153.

cuanto más próximo.[40] El rostro es acentuado mediante una máscara bazima, la representación idealizada del rostro del espíritu.[41]

> *La idea de la danza como la forma de movimiento peculiar de los muertos, se origina en la concepción más universal que supone que todo movimiento superior al mundo, que todo movimiento de otro mundo no es sino danza. Las estrellas, los dioses y los espíritus todos danzan.*[42]

Negro y danza

El negro ha estado asociado indisolublemente al baile para el europeo. El tratante de negros consideraba fundamental para conservar viva su cargazón de esclavos durante el viaje trasatlántico, el hacerlos bailar. Se estableció entonces, como regla, el hacerlos subir a cubierta y al son del látigo, obligarlos a moverse.[43]

El negro se incorpora a contextos religiosos desconocidos, lleva con él su movimiento, su danza.[44] Las congadas, el maracatú, las culebras, son comparsas procesionales que salen los días de fiesta en América y le permitieron recrear un poco el culto a los muertos que realizaban las sociedades secretas en Africa. Sus danzas tienen un carácter erótico en el movimiento, porque vida y muerte están ligadas.[45] Para darnos una idea, pongamos atención a una descripción contemporánea de una danza africana, bantú:

> *Tienen gran difusión las Danzas convulsivas atenuadas en el territorio de los bantu. El hombre de color se mueve desordenadamente, jadea y da puntapiés con la regularidad y la fuerza de una máquina de vapor. Saltan sus polleras y collares. A veces flexiona las piernas, alzando y bajando el cuerpo durante horas enteras. El vaivén y el balanceo son hasta tal punto características africanas...Al comienzo los participantes describen generalmente zigs zags de uno a otro lado, dando pasos cortos con los que arrastran los pies, o caminan de atrás hacia adelante, marcando los pasos con fuerza. Muy pronto entrados en calor, se quitan las livianas prendas exteriores, ajustándose más las interiores. No dan aún muestras de fatiga. Por el contrario, el "tempo" se aviva, el danzarín se comporta de modo cada vez más salvaje y apasionado. sepárase entonces del grupo un artista hábil se ubica en el centro y comienza ha hacer contorsiones convulsivas que afectan la parte superior de su cuerpo. Los movimientos se concentran particularmente en la musculatura abdominal. Salen luego dos hombres que se colocan en primer plano, y danzando uno hacia otro, ejecutan salvajes mociones de carácter erótico, exhibiendo la región pélvica. Después ambos bailarines, simulando la constitución de una pareja, se entregan a escenas amorosas cuya observación se hace desagradable. En la medida que aumenta el realismo de aquéllas*[46].

39.- Jahn, *Op. Cit.*, p.150.
40.- Parrinder Geoffrey, *La religión africana tradicional*, Buenos Aires, Lidium, 1980, pp. 76-77.
41.- Jahn, *Ibid.*, pp. 106-107.
42.- Sachs, Curt, *Historia Universal de la danza*, Buenos Aires, Centurion, 1986, p. 269.
43.- Aguirre Beltrán, *El negro...*, p. 39 cita a Humboldt.
44.- Léon, Argeliers, "Música popular de origen Africano en América latina", en: *América indígena*, México, III, trimestral, Vol. XXIX, No. 3, Julio/1969, p. 647.
45.- Sachs, Curt, *Op. cit.*, pp. 48,117.

Ante tal descripción es obvio que la lascivia del movimiento del negro quedara como estereotipo en la mente de las autoridades virreinales, quienes ajenas al mundo simbólico africano interpretaron las danzas desde su referente cultural. Las descripciones de bailes de negros enviadas a la Inquisición para que esta los prohibiese, son prolijas en detalles y coinciden con las hechas por los viajeros en Africa. La ocasión que tienen los esclavos para realizar sus bailes siempre es en un contexto religioso europeo, a él, negros y mulatos responden desde su propia tradición religiosa, donde la danza es parte fundamental, causa de escozor a las autoridades. El Viernes de Dolores, en Valladolid, se bailaba el son del Saranguandingo *y el baile reducido à meneos lascivos, y escandalosos.*[47] Este mismo son era bailado en las tepacherías de la ciudad de México unos años después, en 1771.[48] Lo que daba el carácter profano o religioso a una danza era la función que ésta desempeñaba en el contexto total de un festejo y del lugar: cuando se realizaba frente a un altar en honor de la virgen, tenía un carácter religioso; pero también se podía hacer en una tepachería en un ambiente profano. Se trató en ambos casos del mismo baile, cuyo sentido estuvo determinado por el contexto; para los descendientes del africano, los mulatos y las castas el índole sacro no era ni es inherente al objeto, la sacralidad es dada por la intensión.

El baile ritual o con mero afán lúdico sirvieron para la integración racial, indios, mestizos, mulatos y criollos participaban frente a frente en este tipo de reuniones.[49] El fandango se consolida claramente en el inicio del siglo XVIII, adquiere sus características definitorias y de aquí en adelante cualquier reunión de baile, bebida y comida cualquiera que sea el motivo, es un fandango;[50] los hay en honor de la bendición de una imagen familiar, por bodas o cumpleaños, en los "combates" que se organizaban para celebrar el término de la cosecha, en honor de los insurgentes y los que surgen sin motivo, nada más por gustar del fandango. Para los hijos criollos de la casta dominante el fandango se convirtió en un atractivo, en tanto que para las autoridades en motivo de preocupación. Los fandangueros eran mal vistos y las casas donde se hacían se consideraban lugares de perdición. Los principales de las repúblicas española e india renegaban del gusto que los jóvenes y las castas descendientes de los negros tenían por el baile. Manuel Gaspar Ramírez, un indio cacique de la ciudad de Valladolid, se oponía a que su hijo contrajera matrimonio con una mulata porque al irla a pedir: *no encontré a Romualda en su casa, y parecer de su misma Madre que estaba en un* ***fandango*** *en una casa tan sospechosa que llaman* ***El Paraíso*** *y la Madre*

46.- Sachs, *Op, cit.*, p. 34.
47.- AHMCR Diocesano/Gobierno/Justicia/Inquisición c1240 e83 Valladolid 1769 Denuncia anónima a la Inquisición.
48.- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El negro...*, p. 193.
49.- AHMM foja suelta encontrada en Libro 27 Gaveta #21. Sin fecha, Abila e Ybarra (el declarante) mulatos vaqueros de la Hacienda de Quinceo son invitados por varios indios a un Fandango.

con todo disimulo la envió â llamar para nuestra contesta.[51] Tanto la danza religiosa como el baile que realizan negros y mulatos tiene movimientos de mímica sexual que violentaban las concepciones barrocas del cuerpo. Baste colocar aquí el multicitado Chuchumbé, en el que además de los versos de doble sentido, *el baile es con ademanes, meneos, sarandeos, contrarios todos a la honestidad y mal ejemplo, de los que ven como asistentes, por mezclarse manoseos, de tramo en tramo abrazos y* ***dar barriga con barriga****, bien que también me informan se baila éste en casa ordinarias de mulatos y gente de color quebrado*[52]. En todas partes del país se encuentran referencias a estos bailes de negros y mulatos que muchas veces se realizaron como parte de un rito religioso, aunque ahora sea "cristiano".[53] El gusto del negro y sus descendientes por el baile quedó evidenciado en la tradición oral:

-Hija, ¿a qué llaman?
-Madre, a la misa.
-¡Ay, quién pudiera!
-Hija, ¿a qué llaman?
-Madre, al sermón.
-¡Ay, yo quisiera!
-Hija, ¿a qué llaman?
-Madre, al fandango.
-Tráeme mi bordoncito,
Me iré arrastrando[54].

Mientras el fandango mulato se transformó en los diversos bailes mestizos característicos de cada región del país ¿Qué pasó con la danza religiosa de los africanos en México? ¿Hubo alguna? ¿Desapareció? Supongo que no, que está presente en la multitud de danzas de negritos existentes en el país, danzas donde la máscara y el zapateo son fundamentales.

Danzas rituales afromestizas: oratorios y escapularios.

Las danzas y músicas realizadas por los africanos traídos a México estuvieron ligadas a las tradicionales africanas sólo durante un breve período de tiempo, fueron decreciendo en "pureza" y

---

50.-Alvaro Ochoa en su libro: *Fandango, Mitote y Mariacheros*, deriva el término de cierto palabra empleada en Ghana. Rolando Pérez Fernández ha localizado la palabra *fandango* en una traducción de la biblia al Kimbundu (lengua bantú de Angola) como sinónimo de caos, en contraparte a *huapango*: el orden de la creación.
51.- AHMM Justicia c184 e34 1792 Valladolid.
52.- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Op. cit.*, p. 193, de: AGN Inquisición 1057. f20.
53.- AGN México Inquisición Volumen 526, Expediente 24 Año de 1691. Testificación contra personas que asistieron a imponer un escapulario con música, baile y bebida; Guadalajara Inquisición 897 e10 1746 Igual al anterior; Inquisición 1178 e2 1779 Baile de los panaderos introducido por una mujer de Valladolid; Inquisición 1159 e9 1777 En Acapulco se da "el baile en ese puerto llamado **el congo**, deshonesto y provocativo"; Inquisición 1167 e16 1778 Contra el Pan de manteca; Inquisición 1272 e9 1785 En Querétaro se denuncia la Maturranga; Inquisición 1410 f328 1803 Carta de Jalapa para denunciar el Jarabe Gatuno.
54.- Mendoza, Vicente T. y Virginia Rodríguez, *Op. cit.*, p. 68.

sincretizándose paulatinamente hasta mediados del siglo XVII. Las prohibiciones fueron acabando con ciertas características tradicionales que había ellas, como el uso de tambores para producir la música de acompañamiento. Los europeos sabían de la importancia del baile para los pueblos africanos y trataron de restringir las manifestaciones culturales de sus esclavos a los ámbitos religiosos, esa fue la función que cumplieron las danzas de las cofradías negras en fiestas como el Corpus Christi, Santos Reyes, Día de la Candelaria y la Navidad.

Al mediar el siglo XVI en la ciudad de México los negros se juntaban a bailar en calles y casas particulares hasta que paulatinamente por el temor a la insurrección surgieron las reglamentaciones. La primera de ellas permitió los bailes siempre y cuando éstos no fueran de carácter procesional por las calles de la ciudad, sino que se hicieran solamente en la plaza pública de la ciudad. Se debía danzar con luz del día del cenit hasta las seis de la tarde para evitar las juntas de negros que ponían a temblar a los habitantes blancos de México, por el temor a un levantamiento de esclavos, puesto que en esos tiempos, los oscuros sobrepasaban en número a sus descoloridos amos. Las penas para los ansiosos bailarines infractores era de 200 azotes en la picota pública y 4 pesos a pagar a los delatores.[55] Otras ciudades con numerosa población africana adoptaron medidas similares a las de la capital y restringieron la actividad dancística de sus esclavos.[56]



Algunas de las danzas de los esclavos eran tradicionales en Africa, con un carácter ritual y fueron transplantadas a América en varios sitios a la vez; tal es el caso de las danzas pugilísticas que se practican entre los pueblos del golfo de Guinea y del Congo que en América se convirtieron en la *capoeira* brasileña, el *bastón tocuyano* de Venezuela y el *bambosá* o *maní* cubano, aún cuando no parece haber trasfondo religioso en ellas.[57] Una danza pugilística parecida al mambí cubano era practicada por los negros de la ciudad de México hacia 1570; se bailaba sobre la rueda de piedra del

55.- Saldívar, Gabriel, *Historia de la música en México*, México, FONAPAS-Gobierno del Edo. de México, 1981, facsímil de la edición de 1934, p. 220-221. Documento fechado el 2 de enero de 1569.
56.- Stevenson, Robert, "La música en el México de los siglos XVI a XVIII"; en: Estrada, Julio (editor), *La música de México*, I.Historia, 2. Periódo virreinal (1530 a 1810), México, UNAM, 1986, p. 35. En Puebla, en 1612 se publican leyes contra los bailes excesivos de los negros en publico. Tomado de: Libros de Cabildo de la Ciudad de Puebla.
57.- Ortíz, Fernando, *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, 2a., La Habana, Letras cubanas, 1981, pp. 395-396.

calendario azteca y consistía ésta danza: en que un púgil danzante colocado en el centro de un corrillo de negros trataba de derribarlos al son de la música y el canto mientras en la periferia trataban de eludir sus golpes.[58] Esta temprana manifestación de evidente carácter africano (del Congo para ser precisos) fue prohibida por el Arzobispo Alonso de Montúfar por los muchos heridos que resultaban de tal diversión, para evitar tentaciones ordenó enterrar el calendario.[59] El temprano sincretismo y el temor que tenían la Iglesia y la Corona de que los naturales regresasen a sus antiguas prácticas hizo que a fines del siglo XVI se conocieran mejor los tambores de los negros que bailaban en las plazas que algunos bailes tradicionales indígenas.[60] Temores bien fundados, pues no fueron raros los casos en los que negros e indios unieron esfuerzos para preservar sus rituales religiosos; no se trata solamente de una unión de la minoría africana a la religión mesoamericana mayoritaria, sino de la elaboración de cultos sincréticos en los que participan individuos de ambos grupos. Tal es el caso de la danza del *payá* de Pánuco, que tradicionalmente se consideraba "*este baile y superstición de sólo indios, es así que algunos negros, mulatos y mestizos, lo bailen*";[61] en 1624 un negro llamado Lucas Olola vestido en traje de indígena dirigió a un grupo de huastecos en esta danza que estaba bajo la advocación de siete deidades, tocando el teponaztle y el huéhuetl.[62] Caso nada extraordinario pues en 1582 hubo una denuncia ante la Inquisición contra un negro esclavo que participaba en los ritos de los indios mayas y en 1674 eran mulatos los que participaban en el ritual de siembra que ofrendaban los naturales de la península.[63] Y que decir de los lugares donde el español no tenía control sobre las poblaciones indígena y negra, como en la frontera septentrional, donde ambos grupos se oponían al avance "civilizador".[64] Siguió la influencia y participación de los negros y mulatos en la danzas "indígenas" hasta fines de la época colonial, en 1809 una compañía de danzantes voladores era dirigida por un mulato en Ciudad Real, Chiapas.[65]

58.- Ortiz, *Ibid.*, pp. 398-429. Amplia descripción.
59.- Stevenson, *Op. cit.*, p. 35. cita de Diego Duran, pp. 151-152.
60.- *Ibid.*, p. 35. Cita de Hernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, p. 87.
61.- Saldívar, *Op. cit.*, p. 220.
62.- Stevenson, *Op. cit.*, p. 35; es un caso que se encuentra en: AGN Inquisición volumen 303, 255bis-256v. Siete deidades que parecen ser las Siete Potencias de la Santería cubana.
63.- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Cuijla...*, p 219. Capítulo V Nota 66 se trata de dos casos del AGN Inquisición volumen 125 f. 69. y volumen 629 f. 4.
64.- Desde los levantamientos de la Guerra del Mixtón (1560) hay referencias a esclavos cimarrones peleando junto con los indios chichimecas contra los españoles; 100 años después los mulatos producto del intercambio son ya numerosos y forman una tribu: los "negritos", que habitan al norte de San Luis Potosí y los "pasitas" de Nuevo Santander Cfr. Valdés, Carlos Manuel, *La gente del mezquite*, "Los nómadas del noreste en la Colonia", México, CIESAS-INI, 1995, 199-200. Herrera Casús, María Luisa, *Presencia y esclavitud el negro en la Huasteca*, México, Porrúa-UAT, 1989, p. 25.
65.- Stevenson, *Op. cit.*, p. 40. AGN Inquisición volúmen 1283, 99v-101v.

En las ciudades el negro siguió otros derroteros con sus danzas y formas de devoción. La mezcla fundamental se dio entre los ritmos africanos con las melodías y métricas más comunes usadas por los españoles para el canto. La música mulata de las ciudades desempeñó papeles fundamentales dentro de las manifestaciones rituales híbridas, en ellas, la música y el baile eran las formas básicas mediante las cuales la población afrodescendiente buscaba congraciarse con la divinidad; formaban parte de su tradición religiosa.

El primer *Oratorio* denunciado ante la Inquisición se dio en Puebla en 1669, en él tomaron parte varios negros, mulatos y mestizos en una mezcla de elemento rituales y profanos cristianos; pero con un sentido religioso distinto, pues si bien se trata de una reunión con el fin de orar a un Santo o Virgen, hay un gran concurso de arpas y guitarras para acompañar el canto y el baile que forman la parte importante de las manifestaciones de devoción era de origen africano. Desde ésta óptica, la participación de Melchor (un músico negro) apodado "el Cantor de la Virgen" no esta fuera de contexto en un baile con sentido religioso, antes por el puesto que desempeña era indispensable su participación para darle el sentido sacro. Por el contrario, para el denunciante se trata de un exceso puesto que la danza y la música tienen (desde su perspectiva) otros pesos específicos que las colocan fuera del ritual y dentro de la vida sensorial. La esfera secular y religiosa estaban definidas de manera diferente para la cultura africana y aún cuando se trata de un numen cristiano la adoración es a la manera africana. [66] Ambas tradiciones religiosas la española representada por el rito toledano y la africana eran inconmesurables, era imposible que el sacerdote europeo entendiera plenamente que: lo que hacía el esclavo de Angola era una forma ritual válida, que no se trataba del baile por el baile o tomado como pretexto; de ahí las prohibiciones civiles y eclesiásticas a las que el negro buscaba la manera de evadirlas.

Un curso similar al de los oratorios siguieron los *Escapularios*, llamados así por ser fiestas organizadas cuando se imponía uno de éstos artículos religiosos a una persona en una ceremonia con música y baile. No hay duda que la imposición del escapulario de un santo o virgen estuvo relacionado con el ingreso de un individuo a una hermandad o a una cofradía de negros y mulatos (que detallamos en el capítulo anterior), y que le permitía al cofrade ser reconocido y reconocer a sus "hermanos" conquienes tenía una serie de obligaciones y solidaridades. Aún cuando no estaba especificado ningún rito de ingreso para los nuevos cofrades en las constituciones para el gobierno de la cofradía que formulaban los sacerdotes, es muy probable que la función que tenían las sociedades secretas africanas

66.- Stevenson, *Op. Cit.*, p.40; Saldívar, *Op. cit.*, pp. 221-222. Es un proceso de AGN Inquisición volumen 671 fs. 18-26.

fue refuncionalizada por las cofradías; así, el ser miembro de una de ellas cambiaba el estatus al individuo que podía ser llamado "hermano" o "hermana", adquiría una serie de vínculos religiosos y sociales con otros miembros de su etnia. Por ello, un cofrade antiguo servía de padrino o madrina para recibir al neófito, explicarle sus obligaciones y los beneficios que adquiría al formar parte de una organización en la que recibían indulgencias tanto vivos como muertos. En las casas donde se realizaría la ceremonia de imposición del escapulario aparecían en un principio un petate o un papel "pintado en una y otras partes" con la efigie del Santo titular de la cofradía; posteriormente, con las restricciones a la devoción de carácter africano se sustituyeron por un papel pintado con una arpa y una guitarra, instrumentos fundamentales del baile y canto posteriores. Para las autoridades españolas censoras de la ortodoxia católica, todas estos festejos no tenían un carácter religioso, se trataba de "supersticiones".[67] Por ello, la Inquisición prohibió las reuniones donde se congregaban "*hombres y mujeres, a comer y beber demasiadamente, a jugar, cantar y bailar con gran deshonestidad e indecencia, tomando por capa y cubierta, de aquestos y otros mayores pecados, de obra y de palabra, la devoción al nacimiento de Jesucristo*".[68] Actividades que compartieron y comparten en la actualidad festejos de carácter tradicional como los nacimientos y levantamientos del niño Dios, los altares de Dolores, las pastorelas y las novenas a los santos donde siempre hay "*indecencia del lugar, banquetes, juegos, músicas, bailes y juntas*". El empeño de 300 años de la Inquisición no pudo con el fervor popular.

Las Danzas rituales mulatas en Valladolid

La dura experiencia de conquista, la derrota de algunos grupos, las múltiples inmigraciones (voluntarias o forzadas), la formación de nuevas etnias; creó cierto caos en los primeros años de la Colonia. Los desórdenes se minimizaron con la elaboración del sistema de castas; así, la Corona designó ocupación, legislación, derechos y obligaciones a toda persona que viviese en sus posesiones dependiendo de su procedencia étnica, color, sexo y edad. De manera paralela, la Iglesia otorgó a los diferentes grupos un símbolo en torno al cual agruparse y definirse frente a los otros, una devoción. Esos cultos cohesionadores necesitaban de una organización que les diera existencia, y a la vez, mostrara al resto de la

67.- Saldívar, *Op.cit.*, p. 222. Descripción de un escapulario de negros 1682 en la Ciudad de México y otro en Oaxaca de 1689.

68.- *Ibid*, p. 304, edicto impreso expedido en la ciudad de México el 5/diciembre/1643.

sociedad que adscripción tenían sus miembros; así, surgieron las cofradías: grupos de personas que organizaban y financiaban un culto común por etnia, ocupación lugar de residencia, etc.[69]

Como hemos visto, en Valladolid se establecieron desde fines del siglo XVI cofradías de negros y mulatos; pero ahora nos ocuparemos especialmente de la Cofradía de la Encarnación y San Blas, una hermandad formada con esclavos de los miembros del cabildo eclesiástico, de los conventos de religiosos y de las personas notables de la ciudad. Entre las cofradías de negros y mulatas existentes en la vida de Valladolid, la de la Encarnación no fue de las más numerosas, ni de las de vida más larga o de mayor devoción (como serían las del Rosario y la Soledad, ambas de mulatos), su importancia estriba en las formas devocionales que realizaban y que encontramos reseñadas en un registro revelador. Esta cofradía de negros y mulatos participaba junto con otras cofradías mulatas de la ciudad el día de Corpus Christi, en una procesión de danzas que en mucho guardarían prácticas africanas. Ese día salían los negros vestidos con ropajes a la española, máscaras, escudos y lanzas seguidos por música de cuerda; unas veces en numerosos grupos otras solamente tres o cuatro pues no había dinero suficiente; en esos casos, se unían todas las cofradías de negros para sacar una sola danza.[70] Gracias a los "cuadernos de gastos" que cada cofradía tenía sabemos algunas cosas sobre el vestuario, los músicos, las formas en que se preparaban las danzas, como se relacionaban los miembros de la cofradía; sin embargo, la coreografía, no está descrita, así que sólo podemos imaginarla. Qué tanta raíz africana tendrían la música y la danza del Corpus es difícil de saber; pero por la vestimenta de los danzantes, los instrumentos de los músicos y la atenta mirada del Comisario de la Inquisición que supervisó el cambio de la Mesa de Cofradía podemos esperar que en apariencia no lo fuera. Músicos y danzantes participaban lo mismo en los festejos profanos que en los religiosos, con movimientos y sonidos similares, pues desde la óptica africana la esfera secular y la religiosa no están separadas. Así, algo de ello quedó en nuestro propio pensamiento, en nuestra actitud festiva nada solemne, y un mucho en nuestros movimientos corporales, evidenciado en las danzas tradicionales, ya profanas, ya ceremoniales.

Aún cuando tuvieron una segregación por etnia, las cofradías coloniales siguieron un patrón dictaminado por la Iglesia. El texto fijado en las constituciones y que salvo variantes era el mismo para todass. Las mismas formas para constituir una Mesa de cofradía fueron dadas a negros, indios o criollos y las variantes fueron introducidas por las comunidades que las recrearon, pero conservaron cierto aire

---

69.- Es obvio decir que las cofradías españolas sirvieron como modelo a las novohispanas. Así encontramos: la de los Nazarenos flagelantes de Sevilla (siglo XIII), fundada por franciscanos; la del Rosario, fundada por dominicos e instituida como acción de gracias después de la Batalla de Lepanto contra los turcos; Bechtloff, Dagmar, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia*, Zinacantepec, ColMich-ColMex, 1996 pp. 37-39.

común. Para mostrar las coincidencias en las formas de organización, veamos como funcionaba una cofradía colonial de la que contamos con más información documental, a pesar de que dejo de existir y que función tenía en ella la danza.

Año con año, las cofradías elegían democráticamente a la mesa directiva encargada de realizar importantes funciones: pedir permiso al Obispo para salir a demandar, es decir, recorrer el territorio del Obispado pidiendo limosna; organizar con lo recabado las procesiones, fiestas y adoraciones estipuladas en las Constituciones de la Cofradía; pero, fundamentalmente, participar, según costumbre peninsular, el Jueves Santo y Corpus Christi con danzas,[71] siempre bajo la mirada vigilante del rector (que era un sacerdote).

Las cofradías fueron fuentes de riqueza, de la que en muchas ocasiones se aprovechan los dirigentes mulatos; por esa razón, cuando Pedro de los Reyes, mulato libre, Mayordomo de una Cofradía, quiere ser también "capitán de las fiestas", un grupo se le opuso por tener el oficio de *capitán ...y ser de gasto.*[72] Este capitán de danza podía ser mayordomo y a la vez conservar su cargo anterior, exactamente como sucede en la actualidad en Jiquilpan (y que detallaremos en el capítulo siguiente): al cargo en la danza le corresponde uno en la Mesa; así, el Mayordomo de Negros es Cabeza de Santiago, su hijo es la Madre y el Provincia.

En un principio, las celebraciones de las cofradías consistieron sólo en danzas y adorno de las iglesias, incluso en las constituciones se especifica: *encargamos a los oficiales q. se esmeren en su celebración con danzas músicas y otros regocijos.*[73] Algunas veces, el Obispo permitía que se matara una vaca y se repartiera entre la población (si eran indios); pero con el transcurrir del tiempo, se fueron adicionando otras costumbres: toros, comedias, torneos de sortija o juegos de cañas, comidas comunales, embriaguez. Las autoridades lucharon por erradicar los gastos profanos de las fiestas religiosas, por ello lanzaron una serie de prohibiciones advirtiendo que de realizarse cualquier actividad externa, debería correr a cargo de los mayordomos y no de los bienes de la cofradía.

No obstante la reiterada prohibición, en las visitas de los Obispos encontramos mandamientos para que en tal o cual pueblo: *se prohiba a las cofradías suspender so pena de excomunión, una fiesta solemne, con sermón y procesión toros lanzas, sortijas, y otras cosas profanas... ocasionando escándalo a el*

70.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c3 e16 1664 "Quaderno de los Vienen y limosnas...de la Cofradía del Rosario". f. 3v. "*mas gaste nueve pesos que dí para los dichos danzantes como hicieron las demás Cofradías*"

71- Carpentier, Alejo, *La música en Cuba*, 2ª Ed., México, FCE, 1984, p. 70: en 1573 el Cabildo de la Habana ordena a los negros libres participar en la Fiesta del Corpus como lo hacen los de Sevilla.

72.- AHMCR Diocesano/Justicia/Procesos legales/Cofradías/ c86 e16 1671 "Na. Señora de los Remedios en Guasindeo" f. 2v Ambrosio Basquez, mulato libre, se opone a Pedro de los Reyes.

pueblo, se prohibe que lo hagan y así mesmo no aya toros, correduras, farsas, ni cosa profana. [74] La descripción anterior corresponde a las que hemos visto para los oratorios que los afrodescendientes realizaban en otros lugares de la Nueva España y que fueron prohibidos en repetidas ocasiones por la Inquisición. Tan no surtieron efecto las prohibiciones, que las posas y permanencias de las imágenes sagradas en casa de mayordomos persisten. Claro ejemplo es el San Francisco en la casa de Don Jesús Cárdenas y su Fiesta de los siete platos en Jiquilpan, que veremos más adelante.

Como hemos visto, las fiestas y danzas de las cofradías negras y mulatas, indias o mestizas se organizaban de distintas maneras, dependiendo del número de cofrades, numen al que se dedicaba la festividad y dinero disponible; por lo general, no contaban con el fausto en el adorno interno de la iglesia, o en las ricas vestimentas y platería en las procesiones que tenían las de españoles. La relevancia de sus festejos, radicaba en las procesiones de penitentes y, sobre todo, en las "Danzas" que realizaban cada una o agrupadas cuando no había dinero suficiente. Una buena parte de la demanda se gastaba en la preparación de las conmemoraciones de la Semana Santa.

Un son afro en Valladolid.

Es obvio que una danza de africanos o sus descendientes necesitó de una música ligada su concepción tradicional, es decir, una música en donde el ritmo tuviese un papel preponderante. Podríamos pensar que puesto que se trató de música realizada por el pueblo bajo no dejó pruebas de su existencia; sin embargo, no es así. En el Archivo Musical del Colegio de Santa Rosa de Lima que encontró Miguel Bernal Jiménez, aparece un villancico fechado en 1723 y firmado por Francisco Moratilla, llamado ***Ha Negliyo***.[75] Del autor existen varias obras en el archivo: un villancico llamado *Dos licenciados gorrones* (1729), *Jesús mi Dulce amor* (1767); sin fecha: *Cuidados Mortales*, *A Belén esta Noche*, *Valla, Valla de Músicas*, *Una tropa de Gitanos*, *Venid Pastores*, *Ola pastorcillo*, *Misa a ocho con violines*. Por el número de obras, Don Miguel Bernal consideró primero que Francisco Moratilla era novohispano, después lo encontró en los ficheros del Instituto Español de Musicología como Maestro de la Capilla de la Iglesia Magistral de San Justo y Pastor de Alcala de Henares donde se

---

73.- AHMCR parroquial/Disciplinar/Cofradías/Fundaciones c6 e 16 1657 "Cofradía de San Nicolás Tolentino en San Agustín en Valladolid", Artículo 4°, f. 1v.

74.- AHMCR Diocesano/Gobierno/Visitas/Asientos c57 e13 "Visitas hechas por los Obispos. Don fray Franco. Sarmiento de Luna y Don Franco. de Aguiar y Seijas"; en Tzintzimeo f 118, .

75.- Bernal Jiménez, Miguel, *El Archivo Musical del Colegio de Santa Rosa de Santa María (siglo XVIII)*, Sociedad Amigos de la Música-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1939, pp. 21-22.

conservan unos villancicos de 1735.[76] Puede ser entonces que, Moratilla no sea novohispano ni que haya estado en América; sin embargo, también existe la posibilidad de que se trate de un homónimo del autor que dejó tantas obras en un periodo tan largo de tiempo en esta ciudad (1723-1767). El villancico de Moratilla es una fuente importante de información sobre la música híbrida con rasgos afroides de la época, a la que trataremos como producto de la confluencia cultural de la población africana en la ciudad de Valladolid, aún cuando no fuera así, en la misma península ibérica los esclavos, los negros y mulatos libres fueron numerosos.[77]

Aunque la participación del negro y otras "naciones" en los villancicos es un topos (un lugar común) que manejaban todos los autores, pues al aparecer juntos gallegos, negros, indios, mestizos, italianos o portugueses alabando a Cristo en los cantos de la Natividad se exaltaba el carácter universal de la Iglesia Católica. Todos los grupos representados eran descritos basándose en los estereotipos que la sociedad colonial española había creado: los negros bozales hablaban en una jerigonza de español cortado en que las erres se cambiaban por eles, se comían sílabas o se trastocaban; los negros representados en los entremeses del teatro o que aparecían cantando en los villancicos era alegres (pese a su condición de esclavos), un poco brutos, tocaban instrumentos musicales (como tambores, calabazos y sonajas).[78] Aún cuando los villancicos eran invenciones o se basaban en generalizaciones ideologizadas y burdas, la realidad influyó de alguna manera en los creadores de éste género lírico musical; por ejemplo, cuando Moratilla hace decir a sus dos negros: "*cantamo la gente negla como en Angola un toniyo*" habla con verdad de la procedencia de la mayoría de los esclavos vallisoletanos de su tiempo. Aunque para entonces había disminuido el intenso tráfico esclavista que trajo a muchos africanos de Angola a Michoacán no había cesado del todo. Durante la segunda mitad del siglo XVII la mayor parte de los africanos traídos a Michoacán fueron bantú que provenían del Congo, Mozambique y sobre todo de Angola; de los esclavos vendidos



76.- Bernal Jiménez, Miguel, *La música en Valladolid de Michoacán, México*, Morelia, Schola Cantorum, 1962, p. 39. Lamentablemente y pese a los esfuerzos del personal del Conservatorio de las Rosas no fue posible localizar el original en el archivo, donde si estaban otras obras de Moratilla.

77.- Franco Silva, Alfonso, *Los esclavos de Sevilla*, Sevilla, 1980, p. 39-41.

78.- Fra Molinero, Baltasar, *La imagen de los negros en el teatro del siglo de oro*, Madrid, Siglo XXI, 1995.

registrados en los Archivo de Notarías de Michoacán el 65% eran de Angola,[79] y en las haciendas cercanas a Valladolid y en los obrajes la mayoría de los esclavos venían también de de ahí.[80]

En 1720 (tres años antes de que Moratilla compusiera su villancico) se levantó un censo de la ciudad que nos muestra cuan abigarrada étnica y culturalmente era nuestra ciudad: vivían entonces en Valladolid unos 1564 españoles criollos (el 59% de la población total sin contar al clero, del que seguramente formaba parte Don Francisco Moratilla); entre ellos había 256 nobles o personas con poder para ser llamados Don o Señor, es decir, el 10% del total; 56 indios laboríos (un 2%) que trabajaban como sirvientes y vivían en la ciudad; 139 mestizos (un 5%) y 658 Afromestizos, es decir, el 25% de la población de la Valladolid que estaba por construirse eran negros, mulatos, lobos, chinos, coyotes y otras castas con un ancestro africano.[81] Entre aquellos de nuestros abuelos residentes en la ciudad y anotados en el censo son de señalar *Lorenso Samacona español músico de la Santa Yglecia casado con Mathiana de Guevara con una hija grande nombrada María Samacona*,[82] Joseph de Zamacona (mulato libre) y Miguel de Villegas (chino)[83] también músicos, y Agustín de Pedraza mulato libre casado con española que era "*cantor*". Con ellos, necesariamente debió Moratilla alternar para ejecutar sus villancicos compuestos en las fiestas de la Navidad de 1723.

El trato diario en la capilla musical de Francisco Moratilla con sus músicos mulatos y chinos le trajo el conocimiento (aunque fuera superficial) de los ámbitos en que ellos vivían e interactuaban y se desenvolvían. Por tratarse de una pequeña zona urbana la de Valladolid, los músicos mulatos debieron alternar la ejecución de la música sacra con la popular en las fiestas de la ciudad.[84] Esto queda claro cuando se hace referencia a un canto que debió ser común en ese tiempo en la ciudad: el Sanguangüé. Los instrumentos que nombra para cantar la "*la tonadiya del **Zanguangué***" son los sacabuches, pífanos, tambores y violines que aparecen frecuentemente enumerados por las cofradías de la ciudad cuando se Canta el Rosario por las calles o en los servicios religiosos y que aparecen tocados por músicos mulatos en el cuadro del traslado de las monjas de Santa Catalina de Siena unos 13 años

---

79.- Chávez Carbajal, Ma. Guadalupe, *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán 1600-1650*, Tesis de licenciatura, Morelia, UMSNH, 1994, p. 79. Compárese las procedencias y porcentajes con: Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México*, 3a., México, FCE, 1989, p 240; Naveda Chávez-Hita, Adriana, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba Veracruz 1690-1830*, Xalapa, Universidad de Veracruz, 1987, pp 26-31; Ngov-Mve, Nicolás, *El Africa bantú en la colonización de México 1595-1640*, Madrid, CSIC, 1994.

80.- AHMM Gobierno c5 e4 21/Noviembre 1636 "Visita de los obrajes de esta Çiudad de Vallad y sus términos" ; Chávez Carbajal, Ma. Guadalupe, *Op. cit.*, p 133.

81.- AHMM Hacienda c7B e1 1720 Censo de la ciudad de Valladolid

82.- *Ibid.*, f 7v.

83.- No se trata de un oriental, sino de una casta del México colonial producto de la unión entre un mulato y un indio.

84.-Carpentier, Alejo, *Op. cit*, pp. 41-42; Martínez Ayala, Jorge Amós, *El toro de petate. Una danza de origen africano traída por los esclavos bantú en el siglo XVII*, Morelia, UMSNH, tesis de licenciatura en historia, 1999.

después;[85] pero también aparecen los de influencia africana (que no serían desconocidos para Pedraza, Villegas y Zamacona): "*con sonaxa tocalemo y* ***Sanguangue*** *cantalemo que sa famosa letliya*". Estos músicos debieron asistir a las fiestas en que los miembros de su casta tocaban y bailaban a la manera africana en las fiestas de las cofradías donde las creencias de Angola, Congo y Mozambique eran mayoritarias. Esta abrumadora mayoría de personas de lengua bantú marcó los patrones festivos y musicales de América, desde Estados Unidos hasta Argentina, las fiestas procesionales en Carnaval y gran parte de la música tradicional de éstas tierra tienen una ascendencia bantú.[86]

Para mostrar que el son citado por Moratilla tiene un nombre de procedencia africana y no se trata de una invención onomatopéyica de Don Francisco y a la que se recurría de manera común por los escritores de villancicos para darle el "carácter de africano,[87] veamos la coincidencia con algunos vocablos de origen bantú aún empleados por los cubanos que pratican el rito del Palo de Monte o Mayombe (una variante de la santería). En el ritual cubano se emplean palabras procedentes del tronco lingüístico bantú; así, collar se dice, *nsanga*, y luna, *nguandé*, junto *nsanganguandé*, significa "el collar de la luna".[88] Ahora bien, en esa misma religión afrocubana (que tiene origen Congo) existe una diosa llamada Chola Ungüengüe (o Ashola Anguengue) dueña del agua dulce, el oro, la rumba, las calabazas y el amor, que está sincretizada con la Virgen de la Caridad del Cobre, la patrona de Cuba. Dentro del mismo panteón de deidades se encuentra Zarabanda Briyumba, dios de la guerra y los metales asociado a San Pedro.[89] Así pues, el *Sanguangué* fue una danza de los esclavos de habla bantú que estuvo presente en Valladolid para reverenciar a Ashola Anguengue junto con la de Zarabanda Briyumba, aunque no tuvo el impacto que la danza a Zarabanda en la cultura afrohispana,[90] pues no generó el furor en los ámbitos europeos. La Nueva España (y el obispado de Michoacán en particular) exportaron durante los siglos XVI y XVII música mulata al mundo hispánico; con base en los ritmos africanos la Zarabanda, la Chacona y la Guaracha llegaron a Sevilla junto con las flotas de Indias.[91] No se trató de un préstamo cultural afrocubano, pues la Nueva España y Valladolid (en especial) tuvieron

---

85.- Martínez Ayala, Jorge Amós, *Op. cit.,* cap. III. El Cuadro del traslado se encuentra en el Museo Regional Michoacano.
86.- Acosta, Leonardo, *Música y descolonización*, La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1982, pp. 197, 202.
87.- Moreno Rivas, Yolanda, *El rostro del nacionalismo en la música mexicana*, "Un ensayo de interpretación", México, UNAM, 1995, p. 46.
88.- González Huguet, Lydia y Jean R. Baudey, "Voces bantú en el vocabulario palero"; en: *Estudios afrocubanos*, La Habana, Universidad de la Habana, 1998, tomo II, pp. 147, 173, 176. Voces del idioma lari de la región de Pool en el Congo.
89.- Moliner, Israel, "Los ritos fúnebres en el ritual matancero"; en: *Estudios afrocubanos*, La Habana, Universidad de la Habana, 1998, tomo II, pp. 376-377, 374, p. 186.
90.- Pérez Fernández, Rolando Antonio, "El chuchumbé y la buena palabra"; en: *Son del sur*, Coatzacoalcos, Chuchumbé A.C., #3, Noviembre/1996, p. 25.

en ese momento un número no despreciable de personas de procedencia africana,[92] traídas de la misma zona que aquellas que en Cuba desarrollaron después el culto de Palo Mayombe; era la misma religión de los esclavos de lengua bantú que se manifestaba en nuestra ciudad.

Como sabemos, durante los rituales afroamericanos cada dios es invocado mediante un patrón rítmico característico, que está asociado a una deidad; mientras los músicos se encargan de hacer el toque de llamada los creyentes entonan un canto en cuyas palabras se hace referencia a características del numen:

Sarabanda, Sarabanda
Sarabanda.
Cabeza que me duele,
yo llama mi guerrero.[93]

Sarabanda me dá..
Mi Sarabanda para curá.
Sarabanda me vá..
Mi Sarabanda para curá.
Sarabanda me verá..
Mi Sarabanda para curá.[94]

Entonces el dios elige a uno de sus devotos como "caballo" y se le "sube a la cabeza"; el feligrés se transforma y comienza a bailar comportándose de acuerdo con las características que la religión a designado como particulares de ese numen. En éste caso, Sarabanda es un guerrero, poseedor del rayo, de la habilidad de forjar el hierro, es la parte masculina de la naturaleza. Después de él, se manifestará su complemento, Ashola Anguengue, que es la parte femenina de la naturaleza. Ambas deidades en sus bailes incluyen movimientos pélvicos que son una mimesis de la sexualidad humana y que en realidad, alientan la fertilidad de la naturaleza. En éste mismo rito, el sol (un astro importante en las concepciones religiosas) es llamado Tango.[95] Cada dios se manifiesta en una sucesión lógica y conocida para el creyente; es lógico suponer que para criollos e indios el trasfondo litúrgico de los bailes de los negros y mulatos les era desconocido, así que la música, el canto y la danzas rituales de origen africano para ellos eran totalmente seculares y podían participar en ellas sin percatarse de estar participando en un rito religioso. De los "toques de llamada" existentes en los ritos religiosos afroamericanos algunos causaron sensación, fueron adoptados y recreados incluso en Europa (como el de Sarabanda), otros se perdieron o continúan ligados al culto (como el de Chola Ungüegüe), y por

---

91.- Pérez Fernández, Rolando, *Art. Cit.*, p. 35; Stevenson, Robert, *Op. cit.*, p. 27; Ortiz, Fernando, *Africanía de la música en Cuba*, La Habana, Universidad Central de las Villas, 1965, p. 236.
92.- Hacemos nuestra la tesis de Rolando Pérez Fernández, en: *La música afromestiza mexicana*, Xalapa, UV, 1990, pp. 229-232.
93.- Moliner, Israel, *Op. cit.*, p. 398.
94.- Ortíz, Fernando, *Africanía..*, p. 236.
95.- González Huguet, *Op. cit.*, p. 159. Tango ya lembe (sol cansado) es la puesta del sol.

último, otros sirvieron como fuente común y crearon tradiciones distintas pero semejantes en diversos lugares de América a donde los bantús llegaron como esclavos, ese es el caso del Tango.

Las "nuevas" formas dancísticas rituales: conventículos y procesiones.

Aún cuando cambiaban de nombre los festejos devocionales de carácter africano, el patrón que siguieron en cuanto a las actividades desarrolladas fue común. Se trataba de un altar en el patio de una casa o en la esquina de algún barrio de negros o mulatos, el altar se iluminaba con muchas velas e imágenes de Santos o personas difuntas, en estos festejos no podía faltar ni la música ni el baile "profanos". Para muestra veamos una descripción de los inicios del siglo XVIII en la ciudad de México, donde el denunciante: "*oyó estar tocando instrumentos y cantando unos músicos, que no conoció éste más que a uno que parecía ser el de la casa, el cual* ***cantó unas copas a Jesús Nazareno,*** *y el que tocaba el arpa era un mozo que éste no sabe cómo se llama". Otro dice que "vió un altar puesto en que estaba la* ***imagen del santo Sr Nicolás Tolentino*** *con más de ciento y* ***tantas luces incendiadas,*** *de sebo, torneadas, y tocando un arpa y una guitarra, al principio* ***un moreno,*** *que llaman vulgarmente Concepción, que* ***tocaba el arpa y un indio*** *que éste no conoció, ni supo como se llamaba,* ***la guitarra,*** *y oyó que el dicho moreno Concepción* ***cantó unas coplas humanas;*** *que poco después entró una mujer* ***española*** *llamada Isabel que vive hacia santa Catalina de Sena, cuyo apellido, estado, ni oficio no sabe y tocó el arpa, y también cantó coplas humanas,* ***tocando la guitarra un mestizo*** *que éste no conoce", bailando después de la cena hasta la una de la mañana".*[96] Aunque se trata de una reunión interétnica, en la que participan individuos que representan todo el espectro de la sociedad de castas novohispana y el festejo es sincrético, la raíz africana predomina; pongamos por ejemplo la denuncia que se hace un año después en Guatemala: "*entre la gente común y ordinaria, la cual con pretexto de devoción y culto al misterio del nacimiento de nuestro redentor y de otras festividades... en los lugares sagrados, como son los compases y cementerios de las iglesias*".[97] Violando incluso el capítulo XXIX del Primer Concilio Provincial de la Iglesia mexicana, realizado en 1555 y que dice: "*Que en las iglesias no se hagan consejos, ni ayuntamientos, ni en los cementerios*

96.- Saldívar, *Op. cit.*, pp. 304-305; la primer denuncia de velación se da en Sombrerete, Zacatecas en 1684 AGN Inquisición volumen 723 ff. 193 y siguientes; la descripción que pone Saldívar es de la Ciudad de México en: AGN Inquisición año 1703 volumen 728 ff. 258-267. Cfr. con: Stevenson, *Op. cit.*, p. 40.

97.- Saldívar, *Ibid.*, pp. 305-306 25/febrero/1704 Guatemala AGN Inquisición volumen 759 ff. 187 y siguientes.

juegue nadie..., ni hagan bailes ni danzas".[98] Se trata de los bailes que en Africa y América las sociedades secretas realizan en honor de los ancestros.

Las devociones tradicionales africanas no sobrevivieron "puras" puesto que las condiciones a que estaban sometidos los esclavos no eran propicias; pero sincretizadas con la religión oficial crearon formas rituales mixtas que continúan hasta nuestros días. Los actos de índole religioso que se realizaban fuera de los recintos religiosos aunque gozaban de ciertas libertades, tenían mayor posibilidad de ser prohibidas que aquellas realizadas bajo el antifaz de la ortodoxia religiosa. Las cofradías o las hermandades religiosas no registradas ante las autoridades fueron una buena pantalla para manifestar la religiosidad popular con tintes africanos. Los negros y mulatos imposibilitados por la legislación colonial de acceder a las órdenes sacerdotales, pero necesitados de expresar sus relaciones y sentimientos con la divinidad crearon como respuesta cultos dirigidos por individuos de su misma castas, con una manera propia de entender el culto católico y una serie de rituales que para la mirada del sacerdote son "un remedo", "una simulación" de la "religión verdadera" que ellos representan. Veamos como ejemplo, las procesiones y conventículos denunciadas por un dominico de Guadalajara el 19 de septiembre de 1746 "*entre los negros y mulatos de esta tierra se ha erigido unas comunidades, que aunque para los señores de la ciudad es una lícita diversión, razón por la que no acudo a los que (aquí) pudieran poner remedio, para otros y para mi no lo es; pues simulando las sagradas Órdenes de nuestros Padres Sto. Domingo, San Francisco, San Agustín, San Pedro Nolasco y San Juan de Dios, tienen sus horas de coro, sus pláticas ocultas, y sus fiestas con sermones, para lo cual han hecho ornamentos de papel dorado y mandado hacer retablos. La segunda que en la semana de nuestra Señora de los Dolores, y especialmente desde el día tres de mayo hasta el día once, en que hacen los incendios de la invención de la santa cruz, son éstas con tal desorden que, remitiendo el convidado para él, a las tres de la tarde, muchas luces con caja y trompeta, van por delante las botijas de vino, con el que a las noches es muy crecida la embriaguez y por consiguiente en las músicas y bailes, grandísimo el desorden*".[99] Las formas en que se manifestaron las devociones de los negros y mulatos no variaron demasiado con el paso del tiempo.

98.- Guzmán Bravo, José Antonio, "la música intrumental en el virreinato de la Nueva España "; en: Estrada, Julio (editor), *La música de México*, I.Historia, 2. Periodo virreinal (1530 a 1810), México, UNAM, 1986, p. 98. cita de: fray Alonso de Montufar, *Concilios Provinciales Mexicanos*, Lorenzana, Hogal, 1769, pp. 146-147.

Danzas decimonónicas. De los panaderos al tango moreliano

En el último tercio del siglo de las luces (1769) en otro censo de población de Valladolid encontramos apodos o apellidos que hacen referencia a la procedencia étnica de sus poseedores, como "*Juan Melchor Yndio de Teremendo casado*"; o bien, en la calle de la Cruz hacia Señor San José. (uno de los lugares donde vivían las castas) vivía "*María Antonia,* ***La Matanba*** *viuda con una hija grande*", apodada así por su procedencia étnica. Matamba fue un reino del norte de Angola que durante el siglo XVII mantuvo cierta autonomía bajo el mando de su reina doña Ana de Sosa Nzinga, cuya capital se conoció como Santa María de Matamba.[100] Vivía también por aquel tiempo en Valladolid en el Barrio mulato de las Capuchinas, "*Joachin* ***Tango****, soltero*"; apellido que bien puede ser debido al ritmo de origen africano, o quizás, se trate de una referencia étnica: pudo ser un bantú cuyos ancestros tenían por deidad a Tango, el sol.[101]

Justo en el año que se levantó el censo se inició también la construcción de la capilla del Señor de la Columna (construida por una mulata libre) en el corazón de uno de los barrios mulatos de Valladolid; ese mismo año es denunciado el Sanranguandingo, baile que como hemos visto era danzado por las personas con ancestros africanos de Valladolid. Denunciado ante la Inquisición en 1769 como "*un son que llaman el Saranguandingo, que entre la gente vulgar es de mayor gusto, lo bailan y cantan en fandangos, por lo común en las calles de la gente baja*",[102] tocado tal vez, en las velaciones a la Virgen de los Dolores que se hacían en el Barrio de San Francisco, el barrio de los negros y mulatos, en cuya iglesia estaba establecida la importante Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de los Pardos, que existió desde el siglo XVII al XIX.[103] Este son vallisoletano fue llevado a la ciudad de México para ser cantado en tepacherías por



99.- Saldívar, *Op. cit.*, p. 224. AGN Inquisición vol. 897, ff. 375, 378.
100.- Aguirre Beltrán, *La población negra...*, p. 143.
101.- AHMCR, *Doc. cit.*, "3er. Quaderno" f. 11; Reid Andrews, *Op. cit.*, p. 196. No sólo pudo tratarse de un bantú, pues hubo un momento en que los Tangomaos dominaron el reino de Biguba habitado por los biafaras que se trajeron en grandes cantidades a México; o bien existe la posibilidad de que se trate de un individuo Zape de la subtribu de los Tanguchos de Sierra Leona ; Cfr. Aguirre Beltrán, *Ibid.*, p.118, 121.
102.- Pérez Munguía, Juana Patricia, *Op. cit.*, p. 275; completo en: AHMCR Diocesano/Gobierno/Justicia /Inquisición c1240 e83 1769.
103.- Pérez Munguía, *Ibid.*, pp. 291-295. ; Martínez Ayala , *Op. cit.*, cap. III.

prostitutas, soldados y trapientos como también se hizo con el baile de los panaderos y que llegó hasta nuestros días.[104]

A fines del siglo ilustrado inicia un cambio en la mentalidad en las sociedades barrocas de Europa y América de la que la novohispana no era una excepción, se comienza a dejar de lado la religiosidad y la estratificación rígida en castas por el individualismo y la sensualidad propias de la nueva era; el discurso religioso es deconstruido y reelaborado por las clases bajas quienes lo llenan de alusiones sexuales, de música y bailes obscenos que sirven como armas ideológicas contra el clero y la aristocracia.[105] Antes, o la par que arriban a estas tierras las ideas revolucionarias de la "Francia decadente", los vestidos escotados y sin mangas, o el impúdico vals[106] el pueblo bajo creó multitud de bailes y coplas provocadores en todos sentidos; para ello, recurrieron a su propia tradición. Más que tratarse de una crisis de valores, o una degeneración de las costumbres como pensaron las autoridades coloniales ilustradas y algunos autores modernos, se trató del arribo de una nueva manera de ver el mundo. La música y el baile tradicional afromexicano tienen referencias tanto veladas como explícitas a la sexualidad humana pues se trata de una manera de invocar a la fertilidad de la naturaleza; el hedonismo que llegó con la nueva era quitó de su contexto religioso a las expresiones culturales de origen africano y con ello varió el sentido, donde antes se veía invocación a las fuerzas naturales para favorecer las cosechas entonces se vió simple y puro sexo. Incluso ciertos pasajes de las coplas suenan muy duros y no aparecen citados por los autores de éste siglo que se han ocupado de tales versos, por el uso "fuerte" del lenguaje que no se acostumbra en medios académicos:

> ¿Sabe usted qué?
> ¿Sabe usted qué?
> meneadora de culo
> le han puesto a usted.[107]

Los versos se atreven a decirle al pan, pan, y al vino, vino, mientras las descripciones de los ilustrados de la época se refieren a movimientos torpes y lascivos que dejan mucho a la imaginación, la letra del baile describe muy bien y con tres palabras la característica primordial de los bailes herederos de la tradición africana, "*menear el culo*".

104.- González Casanova, Pablo, *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*, México, SEP, 1986, p. 65, 66. Ochoa, *Fandango...*, p.

105.- Rivera Ayala, Sergio, "Lewd Songs and Dances from de Streets of Eighteenth-Century New Spain", en: *Rituals of rule, rituals of resistence*, editado por Wiliam H. Beezley et. al., Wilmington, SRBooks, 1994, p. 30; González Casanova. *Ibid.*, p. 74.

106.- Las primeras denuncias de la "valsa" se dan a principios del siglo XIX. Cfr. Saldívar. *Op. cit.*, p. 178.

107.- Pérez Fernández, Rolando Antonio, "El chuchumbé y la buena palabra"; en: *Son del sur*, #3, p. 30.

Los mismos insurgentes (transgresores en lo político) llevaron su descontento a otros ámbitos como el "moral" y el kinético; organizaban fandangos en honor de los rebeldes y bailaban en ellos los bailes prohibidos por las autoridades, como el jarabe gatuno. Asumieron las transgresiones populares como formas de rebeldía, igual que aquellas que estaban destinadas a las elites, por eso, bailaban tanto como leían libros prohibidos, escribían discursos contra la escolástica, montaban a Molier, sembraban vides y moreras.[108] La inconformidad se manifestó de muchas maneras contra el sistema colonial.

Fandangos decimonónicos en honor de los santos.

Ya hemos visto que la danza fue uno de los medios predilectos por los afrodescendientes; cuyas ceremonias tradicionales tuvieron diferentes nombres oratorios, velaciones, conventículos y procesiones. En Michoacán tales formas también existieron y fueron tan comunes que ni siquiera fueron denunciadas ante la Inquisición; sin embargo, su existencia aparece registrada continuamente en los procesos penales del siglo XIX en toda la geografía del estado. Algunas de las descripciones ya no tienen la carga ideológica que les imponía el inquisidor, aunque tampoco son muy amplias.[109] Hemos dividido las formas dancísticas decimonínicas en dos: aquellas que se realizaban en un contexto religioso y aquellas que lo hacían en un ámbito profano; recordemos que en la tradición africana el contexto es lo que dá el carácter religioso. En la primera parte se trata únicamente de reconstruir el contexto sacro; pues los jarabes, sones y tangos eran bailados en los fandangos michoacanos sin importar el motivo del festejo.

En las laderas de la Sierra que son punto de enlace entre la Tierra Caliente y los pueblos de la Meseta Tarasca la presencia afromestiza en la cultura es evidente. Los fandangos en honor a las imágenes familiares o por mandas no eran ni son raras en la región, están presentes desde la época colonial y sobrevivieron a las revueltas entre centralistas y federalistas, y hasta a la intervención francesa.[110] En los fandangos para agradecer la cosecha, bendecir imágenes, levantar niños Dios, velar coronas o angelitos y hacer novenarios la música, el baile, la comida y la bebida eran imprescindibles

---

108.- De la Fuente, José Ma., *Hidalgo Intimo, Morelia*, UMSNH, 1985, p. 146, en la denuncia ante la Inquisición de 1800 se habla de las actividades de Hidalgo entre las que destaca el baile; Saldívar, Gabriel, *Op. cit.*, p. 278, los conspiradores de Valladolid bailaron el Jarabe gatuno en 1813 en honor de Morelos.

109.- AHPJ Penal Distrito de Morelia 5/septiembre/1857 San Nicolás Contra Florencio Mulato por heridas f. 2v. pelean en un fandango organizado por él, el Domingo de Resurrección; Distrito de Uruapan 26/noviembre/1839 Aranza f. 11 "*llegó á un fandango en un combate de cosecha de maíz*". En este caso el "combate" es una fiesta por el fin de la cosecha.

110.- AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1880 Los Reyes Contra Pablo Chavarría por la muerte de un Guaracheño f. 14v. El proceso ocurrió durante la ocupación francesa.

para estas celebraciones populares.[111] Festejos que no fueron desconocidos para los pueblos indios; pero con una diferencia, las fiestas tenían un carácter comunitario y formaban parte del sistema de cargos que rige al gobierno tradicional.[112] La música para el baile era proporcionada comúnmente por una guitarra y un violín tocados por músicos de la localidad; pero cuando *el dueño del fandango* tenía dinero aparecían aquellos instrumentos junto con el arpa.[113]

Una descripción típica de un fandango tradicional celebrado por la bendición de la imagen de un santo casero, la encontramos en una denuncia por haberlo realizado sin permiso en el Rancho de la Soledad cercano a Tancítaro en 1845. El jueves en la mañana Eusebio Montiel labrador del Rancho fue al pueblo "*a bendecir un señor San Ysidro, por una manda que a este santo le hizo su mujer*".[114] Había invitado a una persona para que fuera su compadre y le bendijera al Santo, exactamente como hemos visto que se hacía en la época colonial. Aunque ante la autoridad dijo que él no tenía pensado hacer una fiesta, en la noche su mujer "*le estuvo instando a que pusieran al Santo un ratito de música porque así se lo había prometido en su manda y que ya muy a deshora convinieron en que llamaría a los músicos*". Los actos rituales con motivo de la bendición se dividía en dos secciones: uno público acorde con la liturgia católica en donde la imagen familiar es llevada en unas andas adornadas por el "compadre" hasta la iglesia del pueblo donde era bendecida por un sacerdote; como contra parte, la familia realizaba un acto íntimo, un "festejo" profano para la mirada de la ortodoxia. De regreso en la casa el santo era colocado en el altar iluminado con veladoras que la familia le destinaba e iniciaba un ciclo de adoración con oraciones dirigidas por un miembro de la familia o por una rezandera reputada de la localidad; ya en tarde, la celebración toma otro carácter "*a media noche ó mas, del referido jueves comenzaron a tocar solo un violín y una guitarra y que no había ni gente ni aguardiente y en la noche comenzaron a venir algunos de los vecinos al fandango*". Después de la cena "*un comidero que era cosa muy trivial*" en el que se podían servir tamales, entonces venían la música y la danza ante el

---

111.- AHPJ Penal Distrito de Zamora 1827 Numarán Muere Martín Cruz en un fandango por un bautizo f. 12 en las pizcas "*empezó á cantarle versos de jarabe, ya hablan de ella y de su hija Mariana, expresiones que ofendían el honor*". AHPJ Penal Distrito de Uruapan 25/junio/ 1853 Tancítaro f. 2 "*en un Fandango que hubo en la casa de Da. Lugarda Bucio á onrra del dia de Sor. San Juan*"; 1872 Apo se altera el orden en f. 1v, "*una diversión de música con motivo de velar una corona*"; 11/julio/1885 Urapicho riña en un fandango de Angelito.

112.- AHPJ Penal Distrito de Uruapan 8/enero/ 1869 Parangaricutiro f. 4 Riña en un baile por el Levantamiento de un Santo Niño; 1873 Uruapan riña en "*los soldados de Carnaval*"; 1885 Parangaricutiro, en Sicuicho hay un asesinato en "*la fiesta de la Asención del Señor, los cargueros formaron sus comelitones en sus casas*"; 1884 Pomacuaran asesinato en el Carnaval en el baile de las vaqueras; 1887 Ziracuaretiro robo de animales durante un coloquio.

113.- AHPJ Penal Distrito de Uruapan 8/enero/ 1869 Parangaricutiro f. 4 Riña en un baile por el Levantamiento de un Santo Niño.

114.- AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1863 Apo Hacienda del Pilón Contra Mariano Losoya por heridas. f. 8v. Declaración del músico Rosalío Ríos.

altar del Santo.[115] Esto molestaba a las autoridades religiosas coloniales quienes se valían de la autoridad real para impedirlo; en la época republicana, con la separación de la justicia eclesiástica de la civil el cura únicamente podía imponer censuras en el púlpito sin poder evitar estos actos rituales de manera efectiva. El festejo religioso familiar no estaba restringido, generalmente en tales ceremonias participaban vecinos y amigos e incluso atraídas por el fandango personas desconocidas que "*van a gustar un rato*" o a vender comida y aguardiente.[116] El baile duró hasta mientras el cuerpo aguantó; el fandango en honor de San Isidro que estamos describiendo duró de la noche del jueves "*hasta el amanecer del viernes en que se acabó la música y por instancias de algunos participantes volvió el encargado del orden a conceder otro rato que duro como a las ocho de la mañana*". Los fandangos fueran profanos o religiosos contenían bailes heredados de la colonia, en el siglo XIX los sones del país, los jarabes, tangos, tiranas y malagueñas no tenían ya restricción alguna;[117] incluso algunos bailes son herederos de las danzas pugilísticas africanas y las danzas de esgrima europeas con los que se iniciaban las riñas y se acababa la fiesta. Llegado el momento, alguno de la concurrencia desenvaina el machete y grita: -¡Uno que la quiera con esgrima! Entonces los retadores juegan puntas y se enlazan en una serie de suertes de combate que definen un verdadero arte marcial, en que se sigue el ritmo de la música con el golpe de los aceros; los lances con las armas blancas pasan de ser un juego y de un tajo cortan las cuerdas de los músicos.[118] Y*a se había acabado el fandango,* [los del rancho de la Soledad] *hacían combate con los de Arapasícurao.*[119]

Bailes "profanos" del siglo XIX.

Como hemos visto, la ciudad de Morelia cuenta con una amplia tradición como creadora de música popular desde la época colonial. Sones prohibidos por sus meneos y coplas de alusión sexual

---

115.- AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1880 Los Reyes Hacienda de San Marcos Contra Pablo Chavarría... f. 14v "*cuyos tamales eran para festejar la bendición de un Santo*"

116.- AHPJ Penal Distrito de Uruapan 25/junio/ 1853 Tancítaro f. 27 "*en un Fandango que hubo en la casa de Da. Lugarda Bucio á onrra del dia de Sor. San Juan*" maltratan a una mujer que van a vender aguardiente. Edurdo Ruiz

117.- AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1863 Apo Contra Mariano Losoya por heridas. f. 7v. "*serían las doce de la noche cuando Tomás Aguilera mando tocar un jarabe para bailar*"; 1869 Parangaricutiro Riña en un baile por el Levantamiento de un Santo Niño f 5. "*a poco rato que llegaron tocaron un sonecito los músicos*"; 23/enero/1884 Zirosto f. 4 "*que le cantara unos versos de jarabe mientras él bailaba*".

118.- Riva Palacio, Vicente, *Calvario y Tabor*, México, Ediciones León Sánchez, 1930, I, pp. 78-80; citado por: Ochoa Serrano, Alvaro, "Anexo II"; en: *Afrodescendientes: sobre piel canela*, Zamora, Colegio de Michoacán, 1997; AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1825 Uruapan f. 2 "*no seas tosco que me rebentaste las cuerdas*"; 1851 Uruapan Ygnacio Vázquez por el homicidio de Thomás Padilla, f. 10: "*..que tenía muchas ganas de jugar unas puntas con el más hombre*"; AHPJ Penal Distrito de Morelia 20/mayo/1859 Morelia Contra quien resulte responsable de herir a Rosario Guzmán f. 3 "*que en seguida se dirigió al arpero y le cortó las cuerdas del arpa con un cuchillo*";

119.- AHPJ Penal Distrito de Uruapan 31/mayo/ 1845 Tancítaro Contra Pascual Hernández por la muerte de Toribio Avalos. f. 3v, 48 v.

como el Sanguangüé, el Saranguandingo, los Panaderos, el San Juan de Dios nacieron aquí.[120] Jarabes, sones y coplas del occidente de México e incluso de otras regiones hacen referencia a la ciudad (como el Ahualulco o el Gavilancillo); todavía al final del siglo anterior recorrían las charaperías, casas de cita y cantinas músicos de arpa grande y vihuelas tocando música bailable, o canciones charaperas con sétima y bandolón.[121] Músicos y orquestas de raigambre popular y calidad como la Orquesta Típica de Lerdo de Tejada salieron de Morelia a conquistar la capital. Tradición musical que se finca en la mezcla de raíces en las que la tradición africana no juega un papel secundario. Ciudad barroca construida y decorada por mulatos, en cuyos espacios la música daba un carácter distintivo a los rosarios, velaciones y fandangos en que participaba activamente esa cuarta parte de la población que con sangre africana y a ritmo de tango tenemos por abuelos.

En la tercera década del siglo XIX aparecieron los tangos como sinónimos de ritmos y melodías que se confundieron con los sones y los jarabes; se tocaban tangos en Morelia lo mismo que en la región costera de Veracruz aunque, tal vez se trató de ritmos diferentes, aunque podrían tener una raíz africana tradicional bien afianzada.[122] A mediados de la centuria pasada, justo antes de la llegada del nuevo Imperio, llegaron a México las danzas de Cuba, las famosas Habaneras (que allá también se llamaban tangos); es tal su auge, que durante 35 años de Tamaulipas a Campeche se produjeron temas deslavados en el tono, *La Paloma* por ejemplo, o subidos de color como *Mi madre fue una mulata y mi padre un carabalí.*[123] Entre la música con influencia rítmicas del tango se dividen dos grupos: uno en tiempo de 2/4 que don Vicente T. Mendoza llama "ritmo de hamaca", es decir, lánguido que considera como unido al romanticismo imperante en el mundo europeo y sus satélites; el otro es un ritmo en 6/8 muy vigoroso que considera unido la influencia del zapateado afroandaluz.[124] Sea como fuere, lo cierto es que el ritmo del tango había pegado con tubo en el gusto musical mexicano. Este segundo arribo del tango a México es el más recordado, por ello algunos autores consideran que es el tanguillo andaluz y el zapateado que volvieron a poner de moda las compañías de teatro españolas que pisaban tierra americana desde fines del siglo XVIII y que lo hicieron con mayor ímpetu en la segunda mitad del siglo pasado hacia 1870; pero que tuvo su antecedente con los **tangos** de negros.[125] Es

---

120.- Saldívar, Gabriel, *Historia de la música en México (Epocas precortesiana y colonial)*, Edición facsimilar de la de 1934, México, Gobierno del Edo. de México-FONAPAS, 1981, pp.

121.- Campos, Ruben M., Torres, Mariano de Jesús,

122.- *Colección de 24 canciones y jarabes mexicanos arreglados para piano*, Hamburgo, Almacén de música de J. A. Bóhne, circa de 1830. "Varios Tangos"; en: Cubas, Antonio, *The Republic of Mexico*, México, 1876. Dejamos la puerta abierta a los etnomusicólogos.

123.- Mendoza, Vicente T., *Panorama de la Música tradicional de México*, México, UNAM, 1984, p. 100.

124.- *Ibid.*, p. 101.

125.- *Ibid.*, p. 86, 101. Lauro Ayestarán, *Op. cit.*, p. 124, se opone al origen único y español.

entonces que el tango tradicional mexicano desapareció como género independiente, para formar parte de los largos jarabes; éstas composiciones musicales unían varios bailes que en el pasado fueron independientes para conformar una serie coreográfica que muestra toda una escena de cortejo danzado. Aparece primero en ciertas frases de la estructura rítmica de la sandunga; después como la segunda parte del Jarabe Michoacano siguiendo al *pasacalle.*[126] Ya hemos visto que durante el periodo colonial, numerosos bailes realizados por los negros y mulatos novohispanos fueron prohibidos por que las autoridades coloniales consideraban sus versos escandalosos, y a sus movimientos lascivos y poco honestos. Una denuncia hecha en Veracruz a principios del siglo XIX dice que al baile de negros "*lo hacen torpe escandaloso y profano, el modo con que lo ejecutan las personas de ambos sexos, que sin respeto a la ley santa, muestran en él todo el desenfreno de sus pasiones, usando de los movimientos, acciones y señas más significativas del acto carnal,* ***hasta llegar a enlazarse con los brazos***".[127] Para el denunciante el son es "*deducido del antiquísimo* ***tango***" aunque confiesa "*que no he visto bailar*".[128]

La primera referencia al **tango** en América del Sur está en una solicitud que hicieron los vecinos de Montevideo para que se restringieran "*los* ***tambos*** *de los negros*" en 1808.[129] ¡Un baile de negros! ¿En Argentina? Pues sí, Buenos Aires fue el principal puerto introductor de esclavos africanos para América del Sur y Montevideo se adueño del tráfico de contrabando. La mayoría de estos africanos fueron destinados a trabajar como vaqueros y soldados en las pampas, y como barreteros en las minas del Potosí en el Alto Perú (la actual Bolivia); muchos se quedaron en la ciudad como esclavos de servicio para las ricas familias de criollos y representaron un nada despreciable 30% de la población total de la ciudad desde finales del siglo XVIII hasta 1840 en que fueron disminuyendo por su activa participación en el ejército y por la masiva llegada de inmigrantes europeos.[130] En la actualidad, todavía hay organizaciones de afroargentinos y afrouruguayos que se reúnen a tocar sus tambores rituales y que durante el Carnaval bailan el candobe.

126.- Mendoza, *Op. cit.*, pp. 86, 88, 125; cfr. con: Guerrero Monje, S. "Los Jarabes de Michoacán"; en: *Papel y Humo*, México, 1935. Ambos ejemplos pueden ser más antiguos que el siglo XIX.

127.- Saldívar, Gabriel, *Op. cit.*, p.202; hace referencia a una denuncia de la Inquisición de los sones del Toro Viejo y el Toro Nuevo en A.G.N. Inquisición t. 1410 ff. 73-73v 1803 Veracruz; citada en: González Casanova, Pablo, *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*, México, SEP, 1989, p. 62.

128.- *Ibid.*, p. 193; denuncia inquisitorial del *Torito*, bailado en Veracruz en 1803.

129.- Sareli, Jorge, *El tango a través del tiempo*, México, Diana, 1992, p. 20; Ayestarán, Lauro, "Danzas negras desde el coloniaje hasta 1816"; en: *Ensayos de música latinoamericana*, "Selección del Boletín de música de la Casa de las Américas", La Habana, Casa de las Américas, p. 124-125. La palabra tango y tambo aparecen como sinónimos en el documento.

130.- Andrews, George Reid, *Los afroargentinos de Buenos Aires*, Buenos Aires, Ediciones de la flor, 1989, p. 81. Para fines de siglo eran sólo el 2% de la población.

En cuanto al origen de la palabra *tango*, se le ha buscado en el nombre de cierto tambor de los indios hondureños, en una antigua copla española y en voces latinas; pero el origen africano queda evidenciado en las variantes de algunas palabras africanas que se aplican al baile y al tambor utilizando palabras como tanga, tamtango, tangana y tangú, y que han quedado en la música y bailes de los afroamericanos, y al hecho de que llamara *tango* a la habanera en Cuba y a los bailes de negros en Veracruz, incluso los distritos del jazz en Nueva Orleans eran llamados el Cinturón del *Tango*.[131] El tango es pues, un baile y un ritmo de origen africano que se encuentra diseminado en los lugares donde hubo población esclava y sus descendientes, y por ello, no debe sorprendernos el que las primeras referencias de su existencia estén ligadas a los negros.

En México, una vez consumada la Independencia, los vetos morales que la Inquisición imponía no fueron ya barrera insalvable y muchos bailes locales, los "sonecitos de la tierra" se arraigaron:

> *marcando sus huellas a través del **tango**, que en ocasiones recibió el nombre del lugar donde se componían de preferencia, como cuando se le denomina **Tango Moreliano**, de los que se han conservado preciosos ejemplares que ya estaban en boga en el primer tercio del siglo pasado y que en la actualidad figuran en colecciones de sones y jarabes.*[132]

Don Gabriel Saldívar seguramente se refiere a la *Colección de 24 canciones y jarabes mexicanos arreglados para piano*, publicada hacia 1830 en Hamburgo por el almacén de música de J. A. Bóhne.

El "***tango** mecido*" de Tacámbaro y sus jarabes recorrieron la capital del estado, siguiendo a los bebedores de Charape.[133] Ya hemos visto que aparece la palabra Tango refiriéndose a un apellido en la Valladolid colonial; así también, en 1859 encontramos a otro interesante personaje: Francisco Molina también apodado el "*Tango*"; quien en ese año tenía 36 años, cuerpo regular, color trigueño, pelo trenzado, cejas y ojos negros, nariz y boca regulares, barba poblada; vestía camisa y calzón de manta, sarape pinto de colorado, zapatos de vaqueta y sombrero de palma.[134] Aunque trabajaba de carpintero ya para entonces había desertado de alguna de las numerosas levas que hacían liberales y conservadores, había estado preso por heridas públicas, por jugador, por riña y por ebrio varias veces desde 1845. Este hombre que "vivió del tingo al tango", una vida ajetreada de arrabal, en trastiendas de establecimientos como "Los negros" donde se vendía catalán y aguardiente, bailando con las coimas los jarabes y sones de la tierra que tenían su tango, recibió ese sobrenombre de sus compañeros de parranda; quién sabe si por ser un buen zapateador, o por ser lento y machacón como el ritmo.

131.- Sareli, *Op. cit.*, p. 20, 26; Andrews, *Op. cit*, p. 196, es una cita de Nestor Odérigo.
132.- Saldívar, Gabriel, *Op. Cit.*, p. 228.
133.- *Ibid.*, pp. 125, 249. Supone que el nombre de Xarab pudo influir en el de Charape.
134.- AHPJ Penal Distrito de Morelia/Morelia 1859 "*Criminal Ynstruida de oficio contra el reo Francisco Molina (á) **el tango** por homicidio*" f. 42.

El ritmo de *tango* no desapareció de la música michoacana; detrás del mudéjar *jarabe* se esconde con sus frases africanas, amulatandonos el gusto. Su nombre distintivo, de género si lo hizo en nuestros fandangos ya no se piden ni se sabe de los tangos. Algo similar ocurrió con los negro coloniales que trajeron su música y danza a Michoacán, no han desaparecido genéticamente; en la Tierra Caliente, en los Ranchos del Bajío, y como hemos visto, aún en los mismos pueblos "indígenas" de la Meseta Tarasca podemos encontrar a individuos que evidencian claramente su origen africano; su familia y sus amigos le apodan "el negro", cuando lo describen dicen: "es ese prieto"; sin embargo, nadie dice en voz alta: yo soy negro. Nadie ha verbalizado esa identidad que flota en las culturas locales.

Capítulo IV. Las danzas de "negritos"

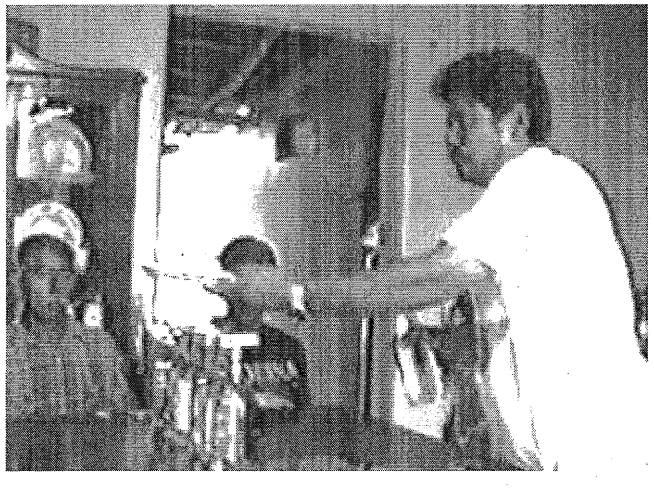
Hemos visto que para el sudsahariano y sus descendientes las danzas adquirían un carácter profano o secular en concordancia con el contexto en que se realizaban, aún cuando se tratase del mismo baile. También nos percatamos de la permanencia de los bailes "profanos" en espacios rituales tanto íntimos como públicos. Encontramos esos bailes en oratorios e imposición de escapularios a los miembros de las cofradías de afrodescendientes; pero esto no quiere decir que los esclavos sudsaharianos no pudiesen reproducir en alguna manera los bailes específicos relacionados con su culto a los espíritus de los ancestros, pues también sabemos de la existencia de bailes que las cofradías de negros y mulatos realizaban con máscaras y actitudes grotescas de los danzantes en lugares con fuerte presencia africana hasta la actualidad, he incluso en Valladolid (ahora Morelia) donde hemos perdido la noción de esos ancestros africanos. Estas danzas son interpretadas como las representaciones que hacen los afrodescendientes del comportamiento de los espíritus y de la necesidad de honrarlos en determinadas épocas del año, concepción muy extendida en el África sudsahriana. Hemos visto como la cofradía fue un espacio de intercambio entre individuos de diferentes procedencias étnicas y como unió las esferas secular y religiosa de la vida de las comunidades mediante los cargos, además, la cofradía reglamentó y administró ciertas prácticas culturales que consideraron importantes para relevar a los individuos en los puestos de dirigencia comunitaria. Si la cofradía como modelo organizativo ha subsistido hasta nuestros días a pesar de su desaparición formal con la instauración de las leyes de reforma, el reparto de bienes de manos muertas e incluso a la desaparición legal de las "comunidades indígenas" durante el siglo XIX; no debe extrañarnos entonces que las danzas como parte fundamental de la vida de la cofradía también susistieran. Aún cuando fue muy difícil encontrar referencias explícitas a las danzas realizadas en los pueblos indígenas a no ser algunos renglones en los libros de cuentas de las cofradías, supongo que las danzas de "negritos" son parte fundamental en el ciclo festivo local desde la refundación de la comunidad indígena. Por la temática de las danzas podemos ubicar el periodo en que se arraigaron en estos pueblos en el siglo XVI o en la primera mitad del siglo XVII cuando había población de origen sudsahariano viviendo en ellas; aún cuando en Jiquilpan, Acuitzio o en Uruapan en un inicio se trató de una danza de Moros y Cristianos llevada por los frailes de la conquista espiritual, la coreografía actual nada tiene que ver con las morismas que se bailan en otros lugares de México. Si miramos atentamente las evoluciones y las secuencias coreográfica podemos descubrir en esos rasgos característicos de cada danza parte de la historia de la comunidad, entre los cuales está el arribo de personas de color oscuro procedentes del sur del Sahara. Para vincular a la historia local con la tradición actual primero debemos describir la relación que existe entre la danza, la cofradía y el

gobierno local en los pueblos que estudiamos.

El *Provincia* y la "negrada" de Jiquilpan

La fiesta de los 7 platos y la "Mesas" de Cofradía.

El primero de Noviembre se celebra el cambio de "Mesa" de la Comunidad Indígena de Jiquilpan. En entrevistas previas me había percatado de la existencia de este acto ritual; pero no de su importancia. La cofradía de la comunidad indígena funciona tal como describen los libros de cofradías a las hermandades durante la época colonial. Cuando llegué no vi personas. En una esquina de la sala de Don Jesús Cárdenas estaba San Francisco, parecía que predicaba a los sillones puestos en círculo, o a la mesa de centro. Dos veladoras colocadas sobre una caja para las limosnas y dos floreros con cempaxúchil, adornaban el improvisado altar. La talla no es excepcional, ni siquiera vieja; pues la original, se quemo junto con la casa del mayordomo en los años cincuenta. No obstante me llamaron la atención dos cosas: tenía prendido a la ropa numerosos ramitos de flores artificiales y de su mano colgaba un chicote. Me senté a esperar un tanto desilusionado. Tronaban los cohetes, recordando a los que tienen cargos su deber.



Una hora después llegaron los músicos, media hora más tarde la comida y el principal personaje de la comunidad, el *Comisionado*,[1] nunca llegó (cosa insólita y nunca vista-según me dijeron). De manera un tanto apresurada se procedió a instalar la mesa, "*pues la musica'sta cobrando desde que llegó*".

El *Pasionero*[2] de ese año, comenzó diciendo:

-Ave María.

El resto de la Comunidad contestó:

-En gracia de Dios concebida.

Después, rápidamente dijo el *Pasionero*:[3]

- Comisionado, Mayordomo, Madre Mayor, Cabezas, Principales y demás personas comunes que nos acompañan en esta Santa Mesa ¿Cómo ven si procedemos a la instalación?.

- Que así sea. Respondió a coro la Mesa.[4]

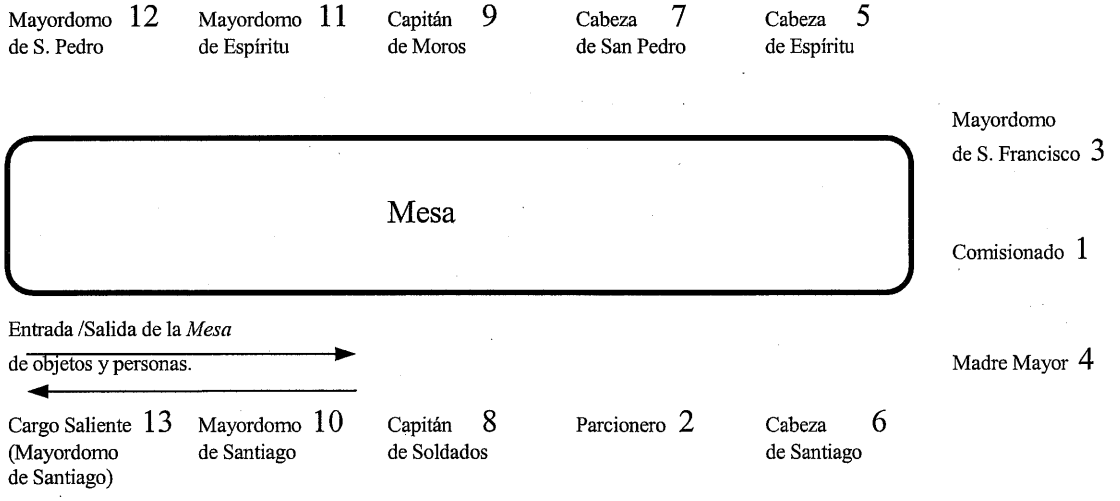
1.- Encargado de la administración de los bienes de la Comunidad.

2.- La descripción del cambio de la "Mesa" de la Comunidad Indígena de Jiquilpan se realiza con lo observado el día 1 de Noviembre de 1998; se citará la primera vez con el nombre del participante y después con sus iniciales. El *Pasionero* de este año J. Jesús Villa, tuvo a San Francisco y lo entregó en la ceremonia.

Los que recibían los nuevos cargos o sus representantes se colocaron por jerarquías, intercambiaron una botella de tequila y una caja de cigarros diciendo: "lo que de la mar sale, a la mar se regresa y sus olas me



rebozan", a la par que se estrechaban la mano derecha y terminaban con un abrazo. Regresaron botellas y cigarros al *Pasionero*, y una vez colocados en sus sitios, este dijo la fórmula responsorial (que saluda a los miembros de la *Mesa* y sirve como una petición ritualizada de la palabra). Después dijo: *"la Comunidá me a traído esta agüita y estas lucecitas ¿cómo ven si las usamos?"*; las personas reunidas contestaron otra vez a coro: "esta bien" o "que así sea"; sirvió entonces una copa con tequila, la puso en el centro de un plato plano y la sostuvo frente al *Comisionado*, este la persignó, después tomó el plato con la mano derecha, hizo una cruz con frente a su cara inclinada y lo regresó al *Pasionero*, este se persignó con el plato y al terminar bebió el tequila. Se repitió la serie de movimientos; pero al llegar otra vez al *Pasionero*, este paso el plato al *Mayordomo de San Francisco*, quien no quiso beber, se persignó con el plato y regreso el plato al *Pasionero*.



El ir y venir del plato con la copa de tequila (de la que todos bebían) duró más de una hora. Se sirvió entonces la comida, llevada por cada uno de los Mayordomos: de San Pedro, Espíritu, Santiago; consistente en dos platos: uno de sopa y otro con guisado, al finalizar, se comieron los tamales que llevó

3.- Tal vez, el término hace referencia al Racionero (un tanto deformado) y no al que se encarga de la Pasión.
4.- La *Mesa* no sólo es el objeto físico, al cual se considera sagrado y al que nadie puede tocar con excepción del *Pasionero* (según nos dijo Don José Luis Morales Ceja, Comisionado del año de 1997); también, designa al conjunto de integrantes

la Madre. Así se sumaron los 7 platos, hecho que da nombre a la fiesta. Primero comió la *Mesa* y después los asistentes (que nos encontrábamos en la sala junto a San Francisco). Durante la comida, todo utensilio o plato de comida fue proporcionado por las esposas de los Mayordomos al *Pasionero*, y éste, lo dio respetando el orden y la jerarquía. Nadie bebió durante la comida; solamente el agua esta permitida y la jarra para servirla en manos del *Pasionero.*



Después de la comida, se procedió al *beso*, que consiste en colocar a San Francisco un par de ramilletes de las flores artificiales, en incarse y persignarse con el extremo de su cordón. Primero el *Comisionado*, luego el *Pasionero* y así el resto de la *Mesa de Cofradía*. Regresaron a la *Mesa y* se juntó el dinero con que se pagó a los músicos. Para terminar, se rezó un Ave María y un Padre Nuestro. Se despidieron en orden, primero el Pasionero tomó con sus dedos los del Comisionado y fingió besarlos y sin soltarse, el Comisionado fingió besarlos, después el *Pacionero* realizó el mismo acto en el sentido acostumbrado, cada uno de los presentes se despidió de la misma manera de los otros miembros de la *Mesa*. Entonces, el objeto sagrado se transformó otra vez en la mesa del comedor de Don Jesús Cárdenas, padre del Mayordomo de San Francisco; así, frente a las botellas de tequila que quedaron, me contaron lo siguiente: " *antes, cuando alguien golpeaba la mesa se le imponían un castigo en días de cárcel. Un año era una botella de vino, el mes de arresto una caja de cigarros. Luego de adrede, alguien la golpeaba*".[5]

A las siete de la noche, luego de persignarme ante la imagen y dejar una limosna en la caja para la fiesta de San Francisco, regresé a Zamora. Al subirme al autobús, me di cuenta de que había visto viva una tradición centenaria. La *Mesa* había sufrido más de una transformación, esa comunidad imaginada que es la Indígena de Jiquilpan, esta organizada de manera idéntica a los cambios de las mesas de cofradía coloniales que había visto en el Archivo del Antiguo Obispado de Michoacán.

El texto inicial

Como hemos visto, una cofradía, era una organización religiosa reconocida por la Iglesia. En ella, personas agrupadas según su procedencia étnica, actividad laboral o devoción se reunían para organizar y celebrar la adoración a un numen. Es obvio decir que las cofradías españolas sirvieron como modelo a las novohispanas. La Iglesia mexicana vio en las cofradías un excelente medio para estrechar los vínculos

---

que detentan un cargo cívico-religioso en la Comunidad.

entre sus fieles, y éstos, una manera de conseguir fondos para las numerosas fiestas que se fueron creando. El primer Obispo de Michoacán, Don Vasco de Quiroga, puso sus hospitales bajo la protección de la Inmaculada Concepción; así, en cada pueblo indio surge la Cofradía de la Virgen y Jiquilpan no estuvo excento. No podemos saber con precisión cuando se estableció la primera cofradía en el pueblo, primero; sin embargo, en la fundación de la Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Xiquilpa, en 1693,[6] fray Francisco de Covarrubias, maestro de doctrina del pueblo, informa al Obispo que los naturales tienen una fundada en el Hospital (tal vez de la Concepción) y que son incapaces de mantener el ganado de la Cofradía (robado por las haciendas del valle de Guaracha), por lo que sería mejor venderlo. Ya hemos visto en el capítulo segundo las vicisitudes y vida de las cofradías coloniales.

La población catalogada como india en Jiquilpan se incrementó en casi el 50% en el número de individuos entre 1683 y 1778 de acuerdo con dos censos; pero proporcionalmente en realidad decreció al compararse con otras castas, al pasar de ser el 87% al 48.5% de la población total. Por el contrario, la población afrodescendiente tuvo siempre una proporción semejante a la catalogada como española (que no siempre lo era o dejaba dudas) y creció sorprendentemente en el siglo XVIII.[7] Es obvio que el mestizaje no fue solo genético. Prueba de ello, es que varios miembros de la actual "Comunidad Indígena de Jiquilpan", como la Cabeza de Santiago: Ignacio Figueroa, la Madre: Ignacio Figueroa hijo, o la Cabeza de Espíritu: José Luis Martínez y sus hijos son afrodescendientes evidentes. No obstante la reiterada prohibición, en las visitas de los Obispos encontramos mandamientos para que en tal o cual pueblo se prohiba a las



cofradías suspender so pena de excomunión: *una fiesta solemne, con sermón y procesión toros lanzas, sortijas, y otras cosas profanas.*[8] Tan no surtieron efecto las prohibiciones, que las posas y permanencias de las imágenes sagradas en casa de mayordomos persisten. Claro ejemplo es el San Francisco en la casa de Don Jesús Cárdenas y su *Fiesta de los siete platos.*

Como hemos visto, la *Mesa* de la Comunidad Indigena de Jiquilpan tiene un origen colonial; como organización social, su estructura esta basada en la

---

5.- Don José Luis Morales y Don Jesús Cárdenas.

6.- AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Fundaciones c6 e26 9/Mayo/1693 f 1.

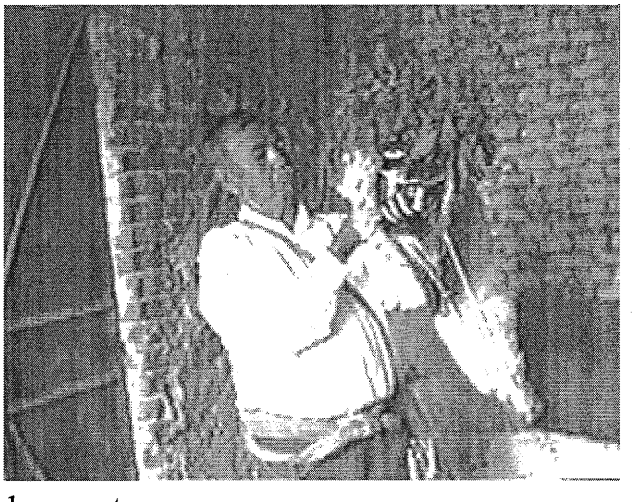
7.- Estos cuadros nos dan una idea de la situación de enunciación al producirse la danza (es decir, del conjunto de circunstancias que rodean el discurso y son conocidas por los interlocutores); ligada a un espacio-tiempo y en un ambiente (haciendas ganaderas y cañeras) cuyo lenguaje es empleado como terminología dentro de la danza. Ver: Coserio, Eugenio, "Determinación y entorno", en: *Teoría del lenguaje y lingüística general,* Siglo XXI, México, p. 309-310.

8.-AHMCR Diocesano/Gobierno/Visitas/Asientos c57 e13 Visitas hechas por los Obispos Don fr. Francisco Sarmiento de

danza. La mayoría de lo que se puede ver en un cambio de *Mesa* en Jiquilpan tiene un origen colonial y no depende de la filiación étnica actual de sus pobladores. El estereotipo que hace a los "indios" conservadores de sus tradiciones, no encaja en la realidad. No hay indios "puros". La etnicidad es asumida por distintas causas y de distintas maneras en cada lugar; sin embargo, si existen comunidades más cerradas, que ciñen su existencia, su vida, en torno a viejas prácticas de las que han perdido muchos sentidos o los han refuncionalizado. Estos mulatos "indios" de Jiquilpan, su danza y su *Mesa*, tienen un antecedente colonial en Joseph Ma. Magaña, como él, cambiaron algo de su identidad para sobrevivir, para acceder a la tierra que es uno de los criterios de membresía que en la actualidad existen en Jiquilpan para determinar quien es miembro de la Comunidad Indígena y de la Cofradía, y que son empleados para el control político por los regímenes priistas que mediante créditos controlaron electoreramente a los "indios", es decir, a los que fueron registrados como tales durante el reparto agrario cardenista lo fueran étnicamente o no. Bajo el "indio" mexicano, esta agazapado el mulato.

La "danza de los negros"

La danza de los "negros", así como todo el ciclo festivo de Jiquilpan, está organizada por la Comunidad Indígena y por su dirigencia agrupada en la Cofradía; en la danza participan fundamentalmente como danzantes los hijos de los comuneros. Aunque en la actualidad cualquier jiquilpense puede bailar, no puede formar parte de la cofradía, es decir no puede tener decisión sobre la tradición o la manera en que se organiza la fiesta; puede manifestar su fe y su devoción corporalmente como individuo, pero sin participar de los ritos comunitarios vinculados al gobierno tradicional de la Comunidad; así como tampoco tiene tierras comunales y no recibe los apoyos finacieros del tipo de PROGRESA o PROCAMPO, no es miembro de la "Comunidá".



Los negros de Jiquilpan visten parecidos a los chinacos o a los charros (es decir, como la gente del Bajío), pantalón ceñido con una faja roja o negra, camisa blanca con corbata de moño y botas. Llevan una máscara tosca de madera de colorín, pitada de negro y con las marcas tribales en rojo y blanco. Se colocan una azalea de borrego para simular el cabello y la adornan con flores de nochebuena (*pascuas*). Llevan en la mano un látigo formado con el trenzado de mecates.

Luna y Don Franco. de Aguiar y Seijas; en Tzintzimeo f 118, .



El único personaje que se distingue por la vestimenta es el *Provincia*, quien viste una *cuera* (gabardina de cuero crudo empleada en Tierra Caliente por los vaqueros); además, como emblema de su autoridad porta un pequeño "toro" de madera que agita al bailar y con el que cornea a los demás negros.

La danza de "negros" de Jiquilpan espacialmente está segmentada en dos áreas cada una con su propia corporalidad:

1).- Área ritual: Frente a la casa de la carguera o chichigua, salida del panteón.

2).- Área de convite: Recorrido por las calles y *posas* en las casas designadas por la chichigua.

El área ritual a su vez, se divide en dos, Adentro y Afuera; cada una con sus propias posturas, kinesis y gestualidad, sus reglas de comportamiento para los "negros".[9]

Adentro	Afuera
Lugar para Descasar (No desplazarse).	Lugar para "Trabajar" (Desplazarse).
Se sientan en objetos, en el suelo, se recargan.	"Trabajan" (Danzan, "brincan").
Se habla. Se conversa.	No se habla. Sólo están permitidas: ¡Uhjuu! ¡Hjey! ¡Toro!
Se come y se bebe.	No se come ni se bebe.
Se anda sin máscara.	No se puede andar sin máscara.
Se camina para desplazarse.	Se *valsea* para desplazarse.

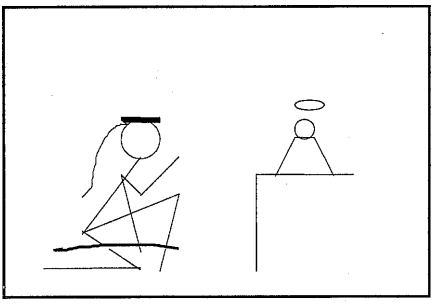
Puerta
Medio de tránsito entre uno y otro espacio.
Persignarse es el rito de tránsito.

Cuatro son los sujetos que participan en la danza: Los *negros*, el *provincia*, y los *espectadores*

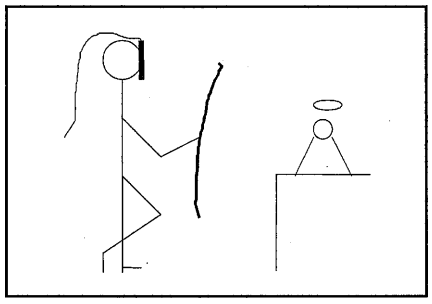
9 .-Para realizar esta reconstrucción se recurrió principalmente a: Kimbal, John, *La teoría formal de la Gramática*, Madrid, Gredos, 1978 y Stockwell, Robert P., *Fundamentos de teoría sintáctica*, Madrid, Gredos, 1980. Ambos se basan en Noam Chomsky.

vivos y el divino *Santo Niño*.

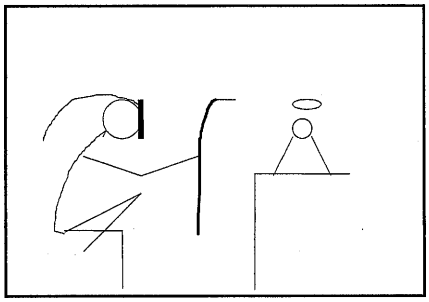
Vocabulario corporal



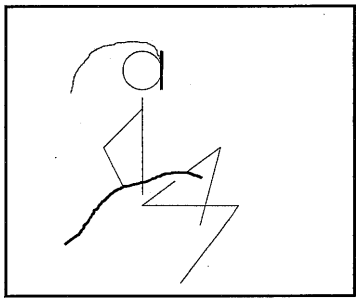
Persignarse mostrando la cara al Santo Niño. **(P)**



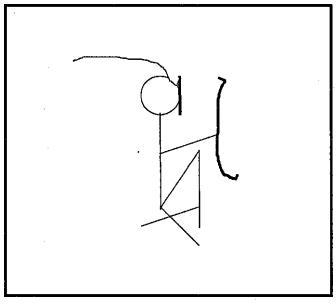
Caminar hacia atrás, Para comenzar a bailar **(C)**



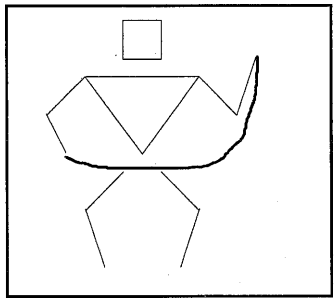
Se danza encorvado se reverencia al niño **(D)**



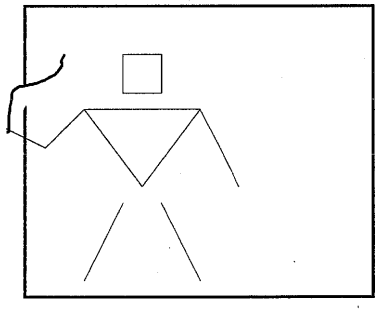
Se zapatea balanceando el chicote. Cuando es el de la cuera, se sustituye chicote por toro. **(Z)**



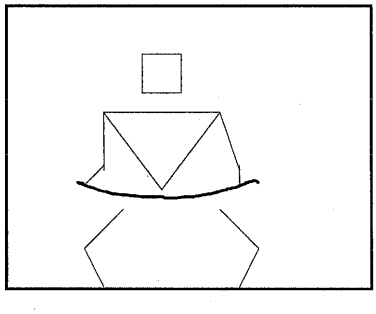
Se brinca, gritando: ¡Uhjuu! **(U)**



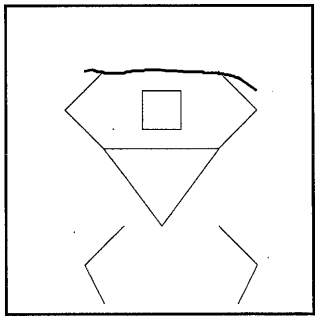
Se valsea, moviendo los hombros. **(Vs)**



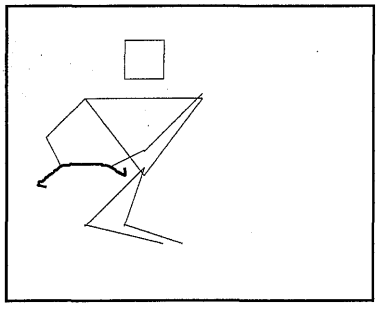
Se chicotea. **(Ch)**



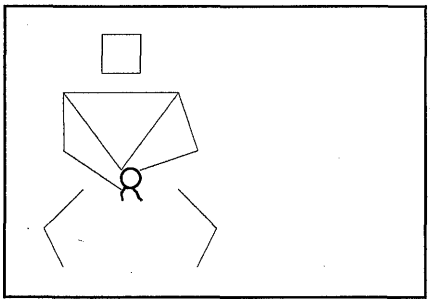
Se prepara para torear. **(Ppt)**



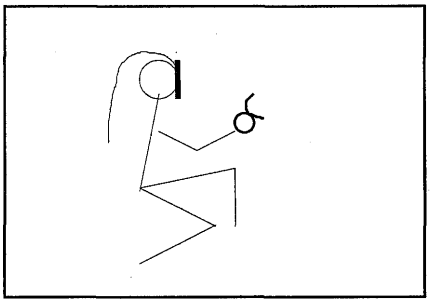
Llama al toro: ¡Hjey! ¡Toro! ¡Hjey! **(Ll)**



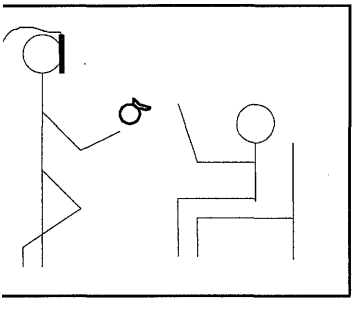
Esquiva al toro, grita: ¡Uhjuu!**(E)**



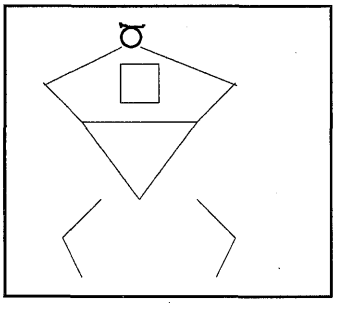
La cuera se prepara para cornear con el toro, muge: ¡mhmuu! **(Ppc)**



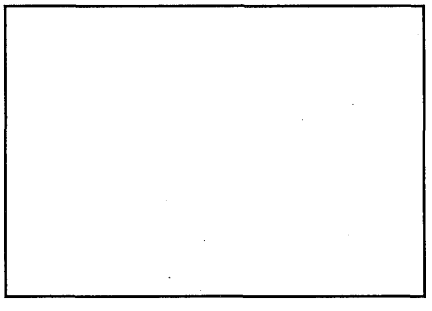
Cornea a negros y espectadores: ¡mhmuu! **(Cr)**



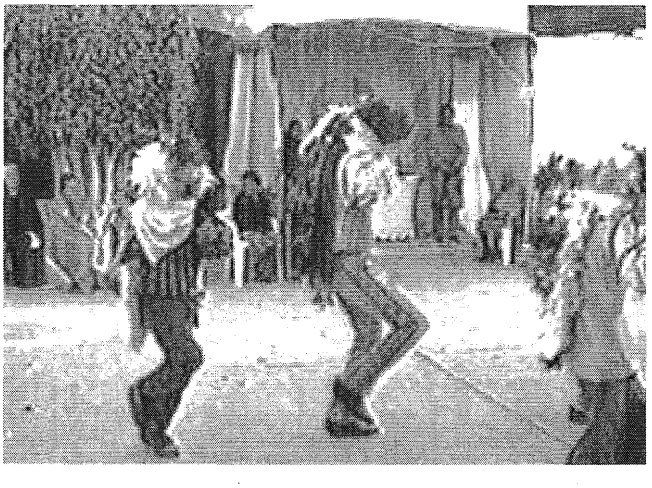
Ofrece el "toro" para que el el espectador le soba la testa y se persigna **(Of)**



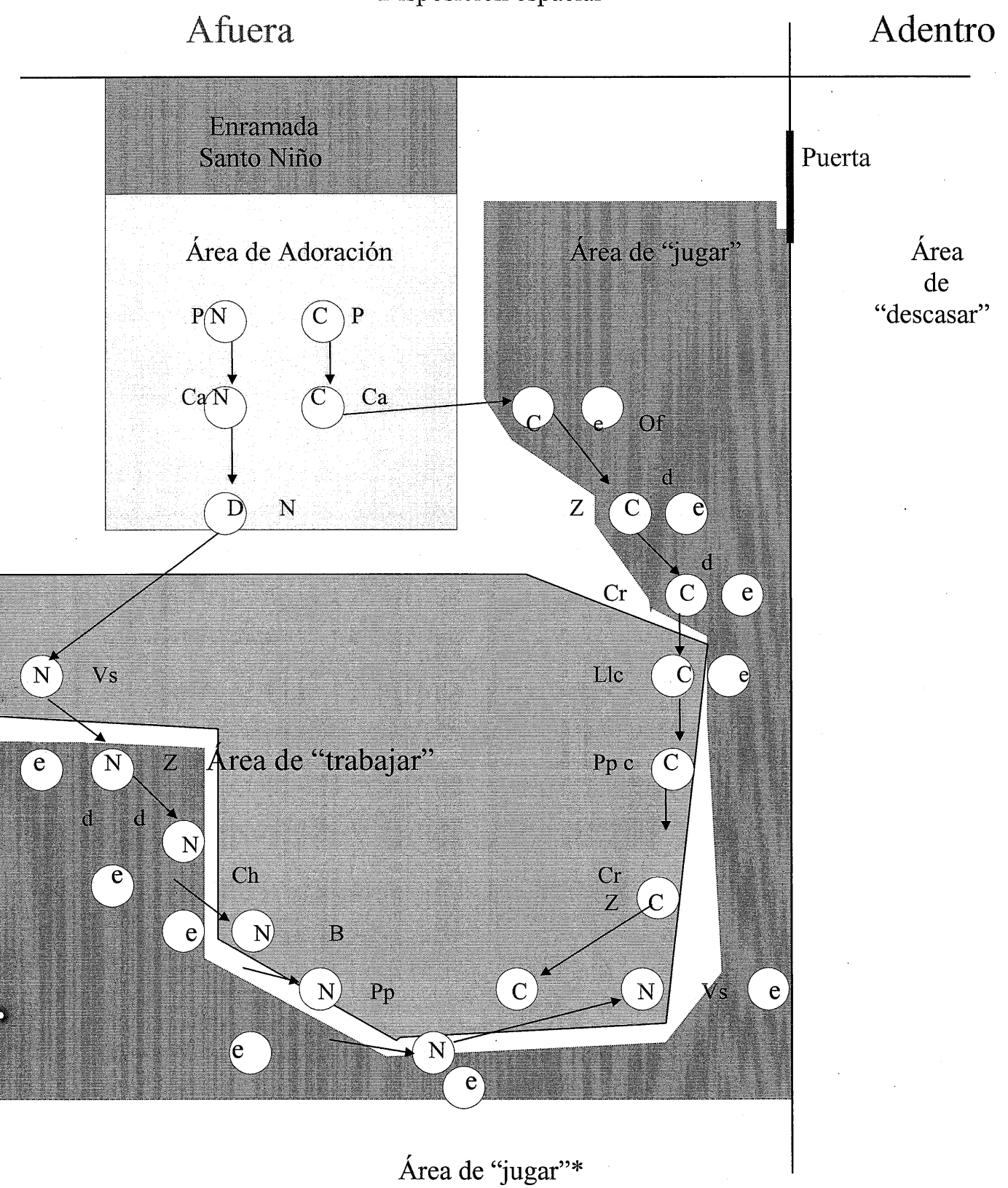
Llama al Negro para torear **(Llc)**



Bromear **(B)**



Disposición espacial



Área de "jugar"*

nto al polígono irregular sombreado, aunque depende de la interacción entre N ("negro") y e (espectador).



Existen en la indumentaria varios **objetos** que son fundamentales para caracterizar a los negros: la máscara y la azalea (que ocultan al individuo pero revelan al espíritu[10]), la maleta (un morral con "guajitos" y collares), el chirrión. Hay otros que sólo ostenta el provincia (es decir, el negro de mayor jerarquía): la *cuera* y *el toro*, estos son atributos del poder.

Descripción de un sintagma.



Los negros llegan de "civiles", una vez ADENTRO de la casa de la *chichigua* se visten de ***negros*** N:

1).- *Salen* caminando y antes de realizar cualquier actividad se *persignan* (P).

2).- Retroceden sin dar la espalda (Ca).

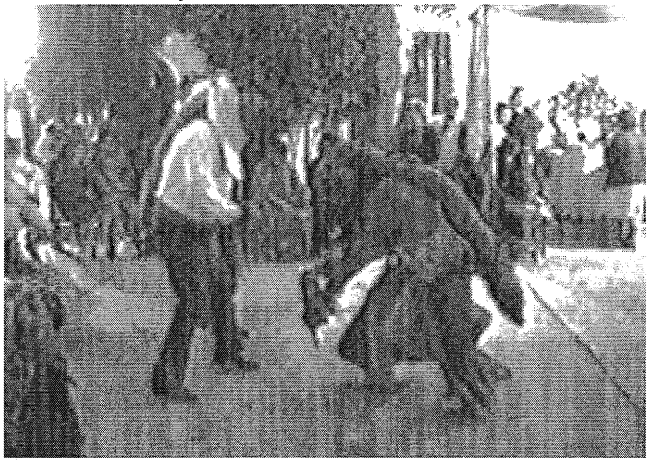
3).- El negro *danza* encorvado (D) frente a la enramada, acercándose y alejándose; en tanto, el de la "Cuerita" C no va al área de *trabajar* sino a la de *jugar* donde *ofrece* al "toro" (Of) a los espectadores e para que lo acaricien y se persignen; pero bien puede *cornearlos* (C), *zapatear* (Z), *Valsear* (Vs) para desplazarse y todo sin un "orden" aparente.

En cambio, el negro pasa del área de *adoración* a la de *trabajar*, usualmente primero *valsea* (Vs), aunque puede comenzar *zapateando* (Z); a partir de aquí, el orden de las actividades "aparentemente" no importa: puede *chicotear* (Ch) a un espectador, *brincar* (B), *zapatear* (Z) o Valsear (Vs), *jugar* bromas no codificadas (Br) en la secuencia que quiera.

La única acción concertada es el *diálogo ritual* entre negro y cuerita conocida como *torear*. Ambos *se preparan* (Pp) no importa tanto quién toma la iniciativa, la *cuerita* enviste con el *toro* y el

10.- Se utiliza la concepción africana que describe Jahnheinz Jahn en su libro *Muntu: culturas neoafricanas*, México, FCE, 1976, pp. 215, 234-238.

negro *esquiva* (E). Para realizar el toreo ambas partes deben estar de acuerdo y no se altera el orden. El negro puede comenzar el diálogo poniéndose en la *postura de preparación* (Ppt y *llamando* a la cuera (Ll): ¡Jey! ¡Toro! Entonces, si la cuera acepta se coloca en su propia *postura de preparación* (Pp) y comienza el *diálogo kinético*. Cuando es la cuera la que quiere comenzar el juego, se coloca en su *postura para torea* (Ppc) y *llama* al negro (Llc) mugiendo (¡mhmuuu!). Entonces el negro se *prepara* (Pp). Una situación parecida en cuanto a posturas de ambas partes es el *regaño* y *castigo* que hace la cuera a los negros que *trabajan mal*. Sin avisarles, la cuera se *prepara* (Pp) y los *enviste* (Cr), el negro puede *esquivar* (E) si se da cuenta y entonces es forzado a *torear*; de no darse cuenta el negro recibe una corneada.



Toda acción debe realizarse en el área apropiada, en la secuencia establecida, con los kinemas, gestos y palabras establecidos por la danza, a esto se llama *andar trabajando bien*. Cuando se altera alguno de las situaciones entonces el negro *trabaja mal* y debe ser *regañado* por la "cuerita". El *regaño* es gradual, comienza con un llamado a que toreé repetidas veces; de no atender, puede ser una cornada del toro mientras está *trabajando mal*; por último, el *Provincia* puede intervenir y meterlo ADENTRO en la casa de la *carguera* y regañarlo verbalmente. Para diferenciar el diálogo del regaño, se debe atender a la intensidad del toreo y de las cornadas en este. Jugueteando, la cuera puede picarle el trasero a un negro, sin afán de herirlo; en cambio, cuando se trata de un castigo, la cornada es dolorosa.

En el desarrollo de la danza podemos establecer tres diálogos:

1).- El primero es uno indirecto y ritualizado (es decir invariante) con el Santo Niño. Se le danza, se le hacen paseos; él responderá en el transcurso del año tanto al pueblo como a los individuos que participaron en la fiesta al numen. La danza de los negros encorvados es un saludo y una petición tanto individual como colectiva. No es una charla entre iguales, por eso las actitudes de sumisión y respeto (no dar la espalda, no zapatear, no erguirse). Por ese respeto, los negros *deben trabajar bien*.

2).-. Diálogo entre los danzantes (los *no vivos*) y los espectadores (*vivos*). En esta relación la parte activa la llevan los *negros*, los *muertos* o mejor dicho los *no vivos*.[11] Los negros hacen (cada vez más restringidos por los bandos municipales) travesuras, castigan *chicoteando*, roban objetos a los

11.- Jahn , *Op. cit.*, pp. 148-150.

espectadores. Los vivos tienen un doble sentimiento hacia los negros de cercanía y de temeroso respeto, en general rehuyen al enmascarado, al que representa a los ancestro, es una relación tensa.[12] Sin embargo, existe un momento de charla afectuosa y es cuando la cuerita *ofrece* el *toro* para que se persignen los espectadores.



3).- Diálogo entre danzantes. Aunque exteriormente no se vea, existe una jerarquía casi militar en el grupo de danzantes: Mayordomo, Provincia, Negro Primero, Negro Segundo y Negros que durante la danza solo es distinguible entre *cuera* y *negros*. Existe un diálogo ritual invariante *torear* que es parte de esa jerarquización; pero también existe uno mas libre, de bromas y saludos entre ellos.

Tal vez, la característica primordial de las relaciones entre vivos y no vivos, y entre no vivos es la repentina violencia que surge sin motivo. La risa del espectador se puede transformar en mueca de disgusto por lo que le hace el negro.

Al finalizar la danza, la Chichihua carga sobre su cabeza al Santo Niño y comienza un recorrido que procesiona por las capillas de Jiquilpan, las casas de parientes enfermos de la Chichihua, por la iglesia parroquial y por el palacio municipal. Durante el trayecto se cantan villancicos como los siguientes:

Esta noche es Noche Buena,
Todos los pastores
Vamos a Belen,
A ver a la Virgen
y al Niño también (bis). [13]

Entre la escarcha y el hielo
Entre el agua y el rocío
Ha nacido el Niño Dios
"Titiritiando" de frío (bis).

Que niño tan hermoso
Que ojos tan azules
De piel nacarada,
Llena de virtudes.(bis)

Que noche tan deliciosa
Que nunca la habíamos visto (bis).
Hoy será la profecía
Del nacimiento de Cristo
Del nacimiento del Niño.

12.- Jahn, *Op. Cit.*, p. 106.
13.- Trabajo de campo en Jiquilpan 1/febrero/98 Villancicos de cantados durante el recorrido con el Santo Niño. Es el verso con que se inicia la marcha de la procesión, cada vez que reanuda su camino.

Esta noche es Noche Buena
Noche de cenar buñuelos (bis)
Que rico como los hacen [¿Negrito como los hacen?]
Con pasta de harina y huevo (bis).

Variante

Esta noche es Noche Buena
Noche de cenar buñuelos (bis)
En mi casa no los hacen
Por falta de harina y huevo (bis).

Señora Santa Ana
¿Por qué llora el Niño?
Por una manzana
Que se le ha perdido (bis).
La Virgen lavaba
San José tendía
El Niño lloraba
De hambre que tenía (bis).

No llore por una,
Yo le daré dos
Una para el Niño
Y otra para Dios (bis).
.....
.....
se encuentran los "burros"
de los Reyes Magos.

Los tres Reyes Magos
Al portal llegaron
Pusieron coronas [hicieron coronas]
Y se arrodillaron (bis).
San José y la Virgen
Se van a embarcar
En chalupa de oro
Y en agua de azahar (bis).

El Infierno tiembla
El demonio llora
Desde que ha nacido
El rey de la gloria (bis).

Ándale Angelita
Ya vendrás cansada,
Pica tu lechuga
Para la ensalada (bis).

Al pie de ese risco
Haremos posada
Y de sus corrientes
Tomaremos agua (bis).



Todos los pastores
Vamos a Belén,
A ver a la Virgen
y al Niño también (bis).

La "zafrita" en Totolan

Muy cercano a Jiquilpan se encuentra San Martín Totolán, un antiguo barrio dependiente en lo administrativo y en lo religioso de su cabecera: San Francisco Jiquilpan. Sin embargo para Don Brígido Zacarías encargado del Santo Niño, Totolán era más antiguo que Jiquilpan: "Jiquilpan es arrimao".[14]

14.- Entrevista con Don Brígido Zacarías Méndez (encargado de la reliquia del Santo Niño), en su familia todos salieron de *Negros*, hasta que él fue *Monarca*; y con Don Jorge Segura Méndez (Parcionero), en su familia salieron de *Provincias*, Totolán 30/enero/99.

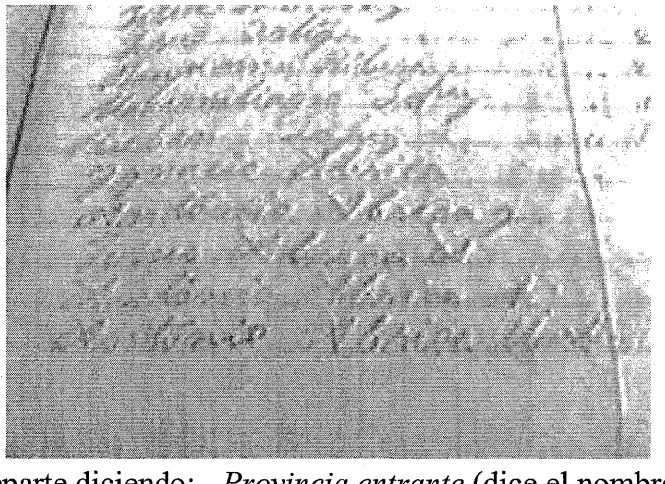
En Totolán existen (como en Jiquilpan) las danzas de "negros" y de "monarcas", una mesa de cofradía; pero también tiene "variantes" que bien pueden ser fragmentos olvidados de la tradición en Jiquilpan.

En el pueblo, durante la "zafra" (época) de Navidad, se hacen tres enramadas: la primera es de la *Chichihua*, la segunda es del *Huaylaca* y la tercera es la del *Provincia*. Del día 15 de diciembre hasta el día 23 a las once y media de la noche es la del *Chichigua*, a esa hora se lleva al Santuario para la misa y ahí permanece. El día 24 "*es la entrada de los negros*" y desde el día 25 el *Provincia* es el encargado de los negros quien hace la enramada.



El día 18 de diciembre se conoce como el *asentamiento*, es un ensayo: "*cuando el Monarca y la Malinche enseñan a los danzantes a bailar*", desde ese día hasta el 23. Al finalizar el ensayo se reparte de cenar frijoles a los niños; *como* la negrada *es de grandes ya no ensayan*.

El 27 bailan frente a la casa del *Huaylaca* en la enramada, hasta las 12 de la noche, en que se mete la reliquia a la casa. Al otro día se lleva a misa, luego lo regresan a la casa. En esa fecha el *Huaylaca* pide permiso a la Mesa para "*el Pañito*", es el son tamalero; que lo baila la gente que quiere, agarran el Paño (pañuelo) de una punta y le bailan al Niño. Luego dan el *Huaylaca* y sus ayudantes atole y tamales primero a la mesa, luego a los músicos y al final al resto de la gente. Los tamales los hacen y regalan el Huaylaca y sus ayudantes: del 2° Huaylaca hasta el 10° Huaylaca, cada uno hace una olla de atole y una tina de tamales. A las 6 o 7 de la noche se cambia la música de cuerda por un conjunto para el baile. A las 8 de la noche, el *Huaylaca* y sus ayudantes dan picadillo con sus tortillas.

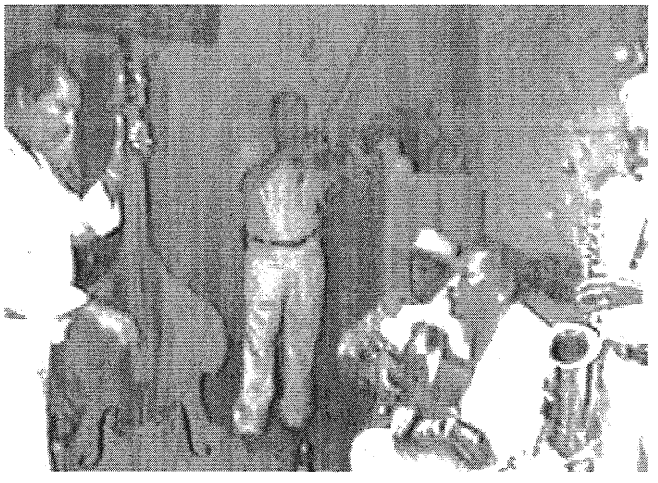


El día 30 saca el *Provincia* al Niño del Santuario y lo lleva a su enramada, a las 12 de la noche lo pasa a su casa, y se repite el acto: primero danzan y luego dan de cenar. La última tina de tamales en este caso ya no se da a la gente, sino que se reparte entre los que reciben el nuevo cargo. El *Parcionero* le dice: - *Provincia* entrante, preséntenme su lista, para darle el recorrido a todos sus ayudantes. Luego les reparte diciendo: - *Provincia entrante* (dice el nombre); y le entrega 6 o 7 tamales, luego va nombrando

a los demás cargos entregando los tamales.

Don Brígido saca una coronita de la virgen en un plato y salen a recorrer las casas. Brígido dice que cuando sacaban y metían la coronita de la virgen del Santuario, los negros tronaban sus chicotes.

La danza de "negros"



La música de la danza era interpretada con una guitarra y un violín, luego se sumaron un guitarrón y una mandolina (es decir un mariache), ahora es con conjunto. Cada *Huaylaca* y sus ayudantes ponen un danzante (es decir un niño); aunque ahora, piden otras personas permiso para que bailen sus hijos por mandas, así salen 30 o 40 danzantes. El *Huaylaca* es el encargado del *Monarca*, la *Malinche* y los danzantes. Según Don Brígido: "el *Monarca* traía su esposa que le llamaban la *Malinche*". El Monarca lleva un tocado que llaman "*cupidos*" en Jiquilpan, y en Totolán "*cupiris*".

Tanto para Don Jesús (de Jiquilpan) como para Don Brígido (de Totolan) y la danza era de Moros y no "Negros". Es decir, originalmente en la época colonial cuando la trajeron los frailes franciscanos se trataba de una morisma, a la cual se le fueron agregando elementos autóctonos e históricos, así aparecieron: la *Malinche*, traída tal vez por los tlaxcaltecas y otros nahuas que pasaron por estas tierras para colonizar la chichimeca, personaje que aparece lo mismo en las danzas de Moros y Cristianos, el centro y sur del país; como en las danzas de Matachines en el norte de México. Después, cuando los señores de Salceda trajeron esclavos negros para cuidar sus ganados los Moros se transformaron en "Negros"; pues la vestimenta que utilizan los "negros" es la de los vaqueros de la región (incluida la cuera).

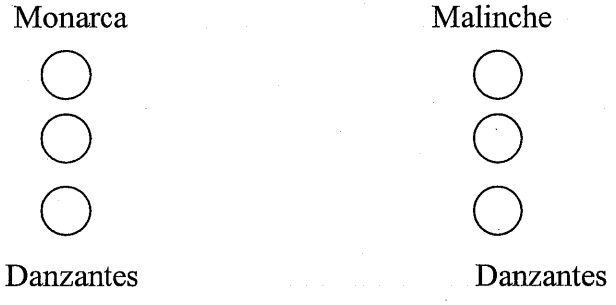
Tanto el Monarca como el Provincia traen su Malinche. El Monarca tiene su danza y al terminar empiezan los sones para los negros: "*los negros no* [tienen una música especial], *el son que les toque eso bailan*"; "los sones de los negros son libres", es decir, bailan con cualquier son tradicional del occidente Michoacano (en especial el de *La Loba*).

Los danzantes son dirigidos por una sonaja sorda que toca el *Monarca*, según cambie el ritmo o la sacuda se cambia de evolución, se alarga la que se esta bailando o se hace con más energía. La misma función de instrumento de poder y dirección de los danzantes es el "toro" que trae el *Provincia* y

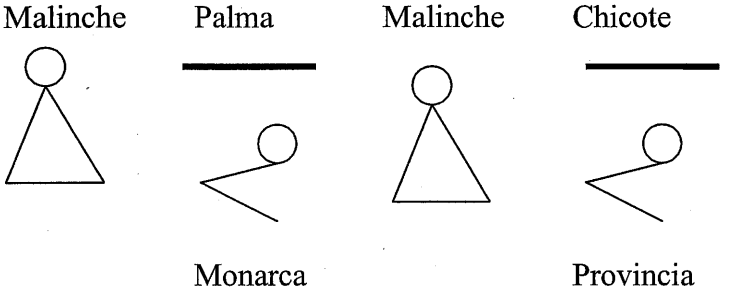
al que siguen los "negros".



Puesto que los "negros" son adultos y no siguen una coreografía establecida, estos no ensayan. "*El* Provincia *trae su negrada*" que usa su *montera* (azalea de borrego), la *montera* no trae flores de Noche Buena o *pascuas*, como en Jiquilpan, sino unos listones de papel como en Uruapan; tampoco utilizan la maleta. Las máscaras de negros en Jiquilpan tienen la boca abierta y con un hueco que ayuda a respirar al danzante, en Totolán la máscara tiene cerrada la boca, sonriendo pero sin hueco.



Enarcar:



En Totolan les tocan a los "negros" el *son del toro* cuanto tienen que torearlo, y se *juega* (torea) hasta que tiran a uno de los "negros"; incluso el *Provincia* para acelerar el trance le mete el pie, entonces lo cornea, a ese negro antes le llamaban *María*. Antiguamente, cuando corneaban al *María*, los otros negros lo lloraban y representaban una farsa, lo llevaban al doctor para curarlo y con un padre para confesarlo (personajes representados por los mismos "negros"), al final moría, entonces los "negros" se lo llevaban llorando, lo cargaban y "*lo iban a tirar por allá*". Lo que causaba la risa de los

concurrentes. Esto ya no lo hacen.

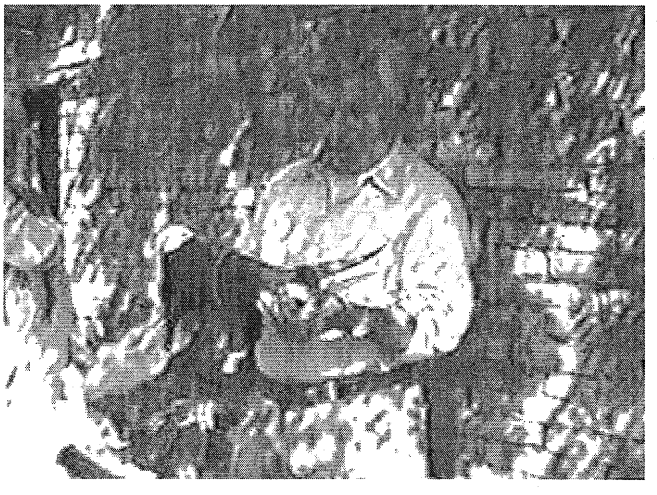
Nos cuenta don Brígido que el *son del toro* es ese que dice:

Torito de la Barranca,
Vuelate la tranca.
Para ira a comer salitre.

Esta copla pertenece a varios sones que hablan de "toros" y vaqueros desde la época colonial por todo el Occidente de México, y que cantan los mariaches de jalmich (Jalisco-Michoacán), los conjuntos de arpa grande planecos (en la Tierra Caliente del Sur), los de arpa de la Costa Michoacana (lo mismo entre los mestizos Coalcomán y los nahuas de Aquila) hasta Colima.

La mesa de "los viejos"

A diferencia de lo que ocurre en Jiquilpan donde se diferencia entre La *Cuerita* (el que dirige a los "negros" en la danza y trae al "toro") y el *Provincia*, que es un cargo en la *mesa* que incluso puede no bailar; en Totolán se llama *Provincia* al que trae al "toro". "Como es puntal *el toro* tiene que traer el pendiente de no pegarle a una gente" por eso el Provincia cubre con una de sus manos "*le cuida siempre las llaves* (cuernos)". El *Provincia* trae cuadrilla, que es *la negrada*. Antes de empezar la danza, hay una pequeña representación en que la *mesa* pide una constancia de la propiedad del "toro" antes de comenzar la danza.[15] La *mesa de los viejos* se coloca al lado derecho de la enramada. En la mesa se sientan 12 personas, por jerarquías: El *encargado* del Niño (que es llamado *Comisionado*) es usualmente Don Brígido, al lado derecho el *Jefe de Tenencia*, al lado izquierdo el *Segundo Jefe de Tenencia*, luego el *Parcionero* (Don Jorge Segura), luego los *Jueces*. Todos representan a los doce apóstoles. Nadie puede tomar lo que hay en la mesa "*que les brindan*" los que reciben al Santo Niño, sólo el *Parcionero*, quien al decir: Santa María..."Con atención de sus buenas personas"; da permiso para que los demás puedan tomar lo que hay en la mesa.



Una vez instalada *la mesa*, se acerca *El Provincia*, mayordomo de los negros, quien pide permiso:

15.- Una situación similar ocurre en la representación que se hace con el "Toro de Harina" en Santa Mónica Ario (muy cerca de Zamora), y con la que se realiza en Tarímbaro en "La Garita del Toro", en todos esos lugares hubo presencia de esclavos negros y sus descendientes los mulatos vaqueros; sin embargo parece que se trata de una representación colonial de lo que sucedía al mover el ganado de las haciendas ganaderas (como lo fue Guaracha). Véase: Martínez Ayala, Jorge Amós, *Op. Cit.*, cap. II.

- Señores, vengo a pedirles permiso para que me den todas las garantías, para mi animal, para que cuando se trate de jugarlo no haya inconvenientes.

El *Personero* (Pasionero) le contesta:

- A ver Provincia, quiero que ante este Tribunal de Justicia me presentes la constancia de tu animal, porque si tu animal fue robado, tienes que traer una constancia.

El Provincia le entrega la constancia, el *Parcionero* lee la constancia, y le pide el toro:

- Para ver las cualidades que tiene tu animal, si es legalizado o no es legalizado.

Le entrega el "toro" al *Jefe de Tenencia*, y el *Parcionero* le lee la constancia. El *Jefe de Tenencia* debe decirle una falla del animal: "*para estar dialogando*", nos dice Don Jorge Segura. El *Jefe de Tenencia* se levanta y dice:

- Ave María Santísima.

Se paran todos y contestan:

- Sin pecado concebida.

Él les contesta:

- Sigan sentados. Al toro le falta ésta característica que está en la constancia.

Así sigue el alegato, hasta que les dan permiso; bailan, luego van a cenar y siguen bailando.[16]

Don Brígido como encargado de *la reliquia* (el Santo Niño) tiene un libro donde se anotan los cargos, hay un libro "viejo" que tiene los cargos desde 1930 hasta finales de los años 50 y que heredó don Brígido del anterior encargado de la reliquia. El nuevo libro que comienza en los años 70 tiene ya ocupados los cargos hasta para el año 2009. "*Las señoras no pueden hablar por delate de la Mesa*", es decir que no pueden tomar un cargo, lo hace por ellas un familiar masculino. Sólo se anotan el *Huaylaca*, *Provincia* y *Chichigua*, luego, ellos buscan al resto de sus ayudantes, danzantes, etc.

Se baila primero en el Santuario, luego con Brígido por ser el *encargado de la reliquia*, luego con el *Parcionero*, después frente a la casa del *Jefe de Tenencia*, *Segundo Jefe de Tenencia*, *Primer Juez*, *Segundo Juez*.

Este año le tocaba el cargo al hijo de Don Jorge, José Luis Segura; pero como murió lo tomó Don Jorge. Como las señoras no pueden recibir un cargo, Don Jorge será por su sobrina *Chichigua* en diciembre. El *Chichigua* no tiene ayudante. "*Nomás que el niño le de licencia de hacerlo*", "*si el Niño*

16.- Don Brígido contó varias anécdotas de como: él era mejor para la danza que los de Jiquilpan. Pues cierta vez que fue a Jiquilpan a bailar: arrincona a los negros cuando sale de *Cuera*, se *enarca* hasta tocar el suelo con el *cupiris* y por ello le regalan una botella entera; cuando sale de "negro" hace que el *Cuerita* se caiga en una zanja y le quiebre una pata al toro. Los de Jiquilpan le piden les haga un "toro" nuevo; pues tienen que ir a Totolan (como antes se hacía), el se compromete pero no puede pues se "enferma", así que le arregla nada más la pata. Les garantiza la compostura ya verán "*cuando salga la zafrita*". Sin embargo cuando él era niño, el *Monarco* era de Jiquilpan, pero ya estaba viejo; en cambio su primo y él se enarcaban hasta poner el "*cupiri*" en el suelo.

me da licencia" son expresiones comunes. Para cargar al Niño puede ser cualquier persona: hijo o hija del *Chichihua* quien lo lleva a la enramada. Se le reza un Rosario y al terminar se regala agua fresca, se hacen tinas. Como con cualquier alimento o bebida que se ofrezca, primero se sirve a la mesa y luego a los demás. La *mesa* da las gracias por lo que se les ofrece, no a la familia que lo otorga sino a Dios: "*Nosotros representamos a los 12 apóstoles ante esta Santísimo Mesa de esta Noble Comunidá, Señores vamos a dar Gracias*"; rezan un Padre Nuestro, un Ave María, se persignan.

Al pedir un cargo, los que lo demanda tienen que llevar un brindis a la *mesa*, antes lo más común era café con alcohol, ahora es un refresco, un litro de mezcal, o una "*botellita de presidente*". La *mesa* no aceptan a gente en los cargos si son de la carretera para arriba, pues ya son de Los Remedios; del asfalto hacia abajo es Totolán San Martín.

En la *mesa* se sientan "los viejos"; no le llaman de cofradía como lo hacen en Jiquilpan, aunque todas las acciones rituales que hacen son muy parecidas.

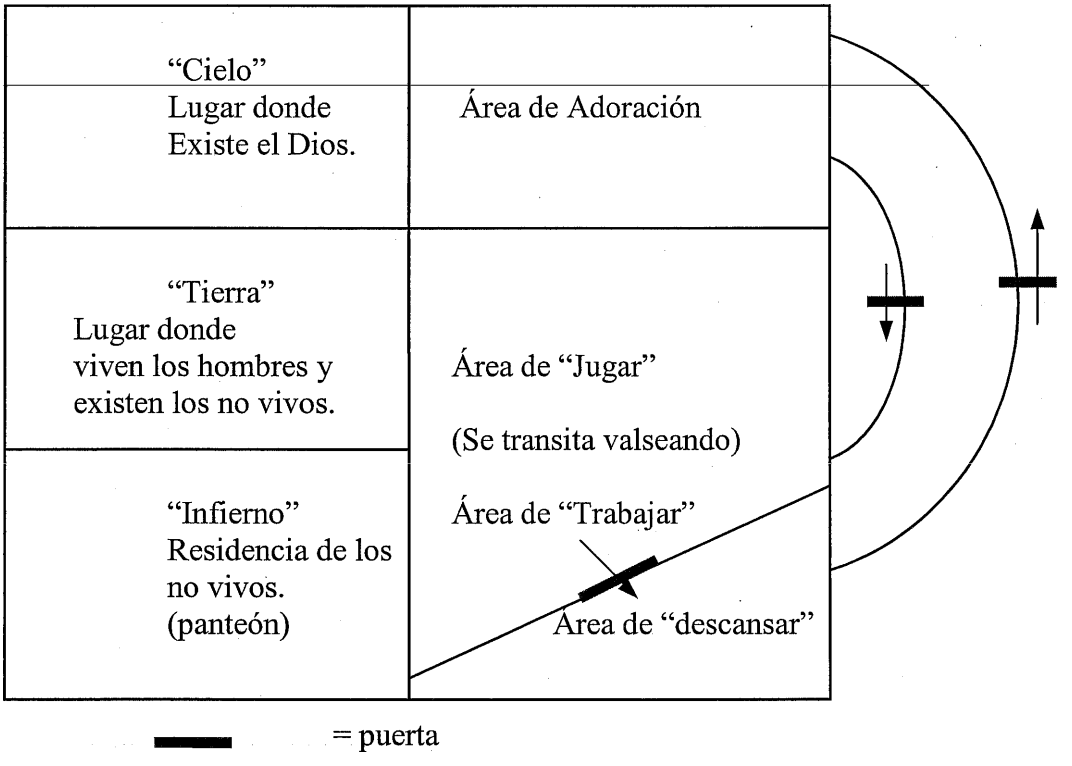
Una interpretación

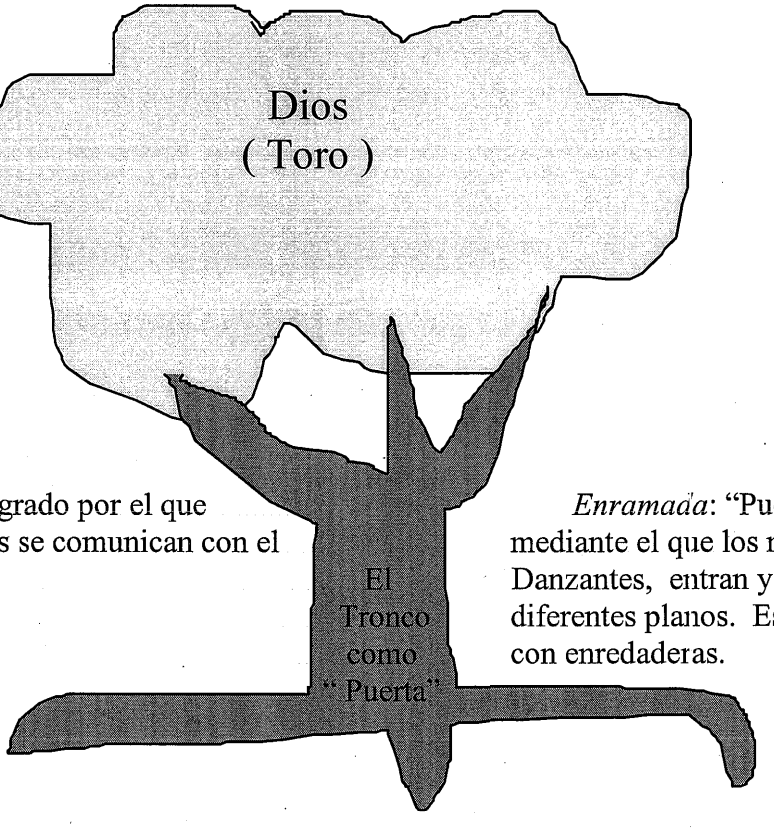
Una interpretación histórica de la danza de negritos de Jiquilpan sería: Todo aquél que cruzaba las tierras de la Hacienda de Guaracha sin ser miembro de ella (Negro esclavo, "trabajador" mulato) era castigado por los negros. Así, el área de "trabajar" representa en realidad el territorio de la hacienda y las actitudes de los "negros" son las que tenían los guaracheños con los indios del pueblo, indios de Jiquilpan (y sus barrios, como Totolán).[17] La danza muestra la visión que tenían los indios de los negros y su comportamiento. Los "negros" en la danza saludan al amo blanco (representado por el Santo Niño) y castigan al indio (los espectadores). A uno se inclinan y a otros *chicotean.*

Para mí una interpretación acorde con la religión africana estaría más cercana al verdadero sentido de la danza. En ciertos periodos de tiempo, los no-vivos son representados por grupos de danzantes que salen en procesión por las calles portando máscaras. Estos danzantes (Engungun o Ñáñigos)[18] realizan todos los actos que se atribuyen a los no vivos y que no están permitidos para los vivos: roban, juegan "bromas", hacen farsas.

17.- Ochoa, Alvaro, *Jiquilpan*, Gob. del Edo, Morelia, 1978, p. 56. El administrador de la hacienda quema ranchos de indios.
18.- Janheinz, Jahn , *Op. cit.*, p. 93.

La danza como mapa espacial del universo

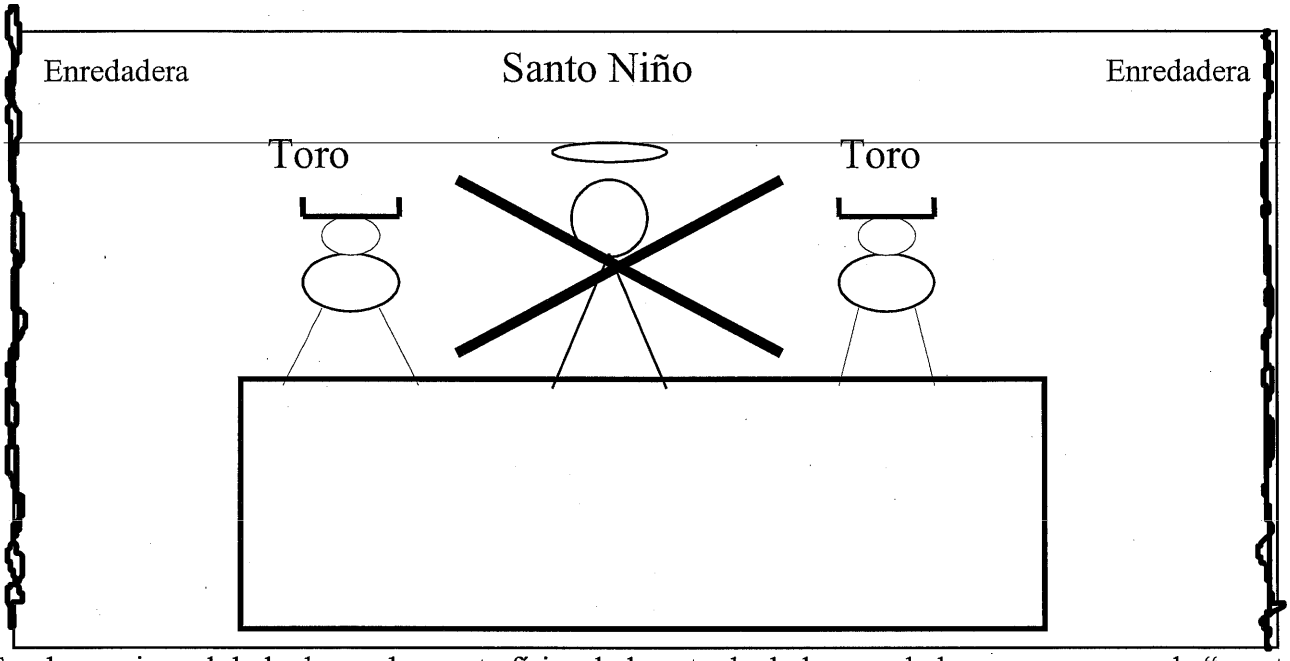




Imbondeiro: Baobab sagrado por el que los dioses y los espíritus se comunican con el mundo de los vivos.[19]

Enramada: "Puerta" o acceso mediante el que los no vivos o Danzantes, entran y salen de diferentes planos. Está adornada con enredaderas.

19.- Parrinder, Geoffrey, *La religión africana* tradicional, Lidiun, Buenos Aires, 1980, p. 69.



En el espacio real de la danza, la puerta física de la entrada de la casa de la carguera, no es la "puerta" mítica del universo representado por la danza, éste papel lo desempeña la *enramada*, que por eso se adorna con enredaderas (aunque sean de plástico) y flores. La planta, el árbol, son el vehículo ideal para que se comuniquen los diferentes planos de la existencia de los seres. Para realizar el tránsito entre los diferentes planos, se debe realizar un rito, el persignarse.[20]

Dioses, Vivos y no vivos coexisten en un mismo espacio-tiempo, en el mismo pueblo existe un lugar asignado para el *descanso* o para que residan los no vivos; el panteón se convierte en ese depositorio de los no vivos a los que el día 24 en la mañana está permitido *salir* y tener contacto en el lugar ritual destinado para ello. Son representados por sus descendientes, aquellos con los que comparten el buzima y el muntu (la fuerza vital y el espíritu),[21] quienes utilizan máscaras para representar a los ancestros.

La tradición como preservadora de la religión africana dentro del proceso desmitificador (promovido por la Iglesia colonial y el estado español) deja el rito y sobre impone lo cristiano. La adoración ya no es al numen africano, es ahora al Santo Niño; pero, ¿qué pasa si quitamos la figurilla de pasta de caña?

Ahora es el Santo Niño (dios vaquero) quien posee un rebaño de toros y que domina al dios de los africanos. Sin esa figurilla adquieren sentido actos que no lo tenían plenamente: el que la "cuerita" ofrezca el toro para que se persignen los espectadores, el que existan dos o más toros en el "altar", el

20.- Jahn, *Op. cit.*, pp. 53, 54 140, 215. Sobre el poteau-mitan de vudu, el árbol divino y la madera residencia de los espíritus.

que haga una cruz con sus cuernos en la rodilla enferma de un asistente, etc.



Hasta aquí hemos establecido parte del texto y de su lectura, necesitamos analizarlo ahora como discurso. Es entonces cuando la explicación histórica se imbrica con la religiosa; pero justamente, cuando el discurso es redirigido por la comunidad de Jiquilpan como argumento de su identidad *indígena*, es en ese momento que presenta los mayores problemas de interpretación.

Como se ve el "ser negro" tiene para los participantes una carga positiva. Aunque el comportamiento del negro (representado en la coreografía) era y es socialmente reprobable, en el entorno de la danza es correcto; quiero "ser negro" para hacer todo lo prohibido. Se podría argumentar que es una manera de institucionalizar la rebeldía, controlarla en la fiesta para evitarla en la vida cotidiana, y que por tanto, esta también es una forma de consolidar los estereotipos: es bueno ridiculizar a los negros, porque estos "en realidad" así se comportan. Sin embargo, si vemos el texto como un discurso alternativo de resistencia y contestatario, producido por los mismos "negros" adquiere un sentido que fortalece la interpretación desde la religión africana.

El discurso desacreditador para ser descubierto, cuestionado y deslegitimado primero debe ser evocado.[22] La evocación permite al individuo marginal interiorizar una imagen de sí (y obviamente de su comportamiento). En África, no existía esa preocupación sobre el "ser negro", se era yoruba, wolof, mandingo pero no negro.

En América el africano se vio forzado a coexistir al margen de las rivalidades étnicas, las diferencia lingüísticas, incluso de las tonalidades del color en la piel; todos eran negros. No son individuos, son miembros de un grupo con características bien definidas por los códigos de justicia: no son confiables (prohibido salir de noche,[23] prohibido portar armas,[24] estarán con amos[25]), son licenciosas sus mujeres (no usarán sedas y cubrirán su pecho[26]), son violentos (no usarán armas[27]), no son hábiles para ciertos trabajos (no serán plateros), deberán servir (como lo manda el precepto

---

21.- Janh, *Op. Cit.*, pp. 149-158, relación entre vivos y muertos.
22.- Martín Rojo, Luisa, "El orden social de los discursos"; en: *Discurso*, otoño 1996-primavera 1997. p. 28.
23.- Paredes, Julián de, *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias (facsimile)*, Porrua-Escuela Libre de Derecho, México, vol. II, f. 286v. Libro VII Título Quinto. De los Mulatos, Negros.... Ley xij.
24.- Zorita, Alonso de, *Leyes y Ordenanzas Reales de las Indias del Mar Océano 1574* (Fasímile), SHCP, México, 1984, Libro VI Título III, Ley 3 El príncipe en Monzón 11/agosto./1552 p. 310.
25.- *Ibid*, LI./TXV/L 1ª. El emperador en Fuensalida 9/septiembre/1541 p. 125.
26.- Paredes, Julián de, *Op cit*, f. 290v Ley xxviij.
27.- *Ibid*, f 286v-287v Leyes xiiij, xv, xvj, sviij.

bíblico[28]).

El *negro* responde a los estereotipos en tres formas básicas que claramente aparecen en la danza: es sumiso con el amo, acepta su esclavitud (*Adora*); trata de integrarse a la sociedad colonial para ser libre (*Trabaja*); reclama su libertad, se aparta y responde violentamente al sistema, se vuelve cimarrón o delincuente (*Juega*). Actitudes que se combinan dependiendo de la situación en un mismo individuo. El *negro* de la danza como el negro colonial, sabe que para sobrevivir no siempre se recurre al enfrentamiento: a veces se finge aceptar la sumisión mientras se trabaja y después el relajo.

El texto de la danza de *negros*, visto desde la perspectiva del negro e históricamente es una representación de las actitudes con que los individuos responden al discurso del poder. El predominio del juego sobre el trabajo y la adoración muestra la importancia que la rebeldía tuvo en el espíritu de las castas y sus descendientes. El mismo texto es empleado por el mulato insertado en la cofradía india como medio para transmitir un discurso alternativo y contestario. El mulato se asume "negro", realiza en la danza los estereotipos que el poder colonial le ha impuesto, pero los desacredita con su actitud lúdica. Ironiza el texto. Magnifica las actitudes que para el son las correctas ante el poder y se recrea en ellas. El *negro juega*. No sólo esta actitud es visible en lo coreográfico, el carácter positivo de "*ser negro*" que existe entre los que son miembros de la *Comunida Indígena* nos muestra que el discurso no debe leerse en un sentido literal, la situación de enunciación a cambiado el significado. Aunque en el texto no existen referencias kinéticas abiertas al trabajo (si descontamos el *torear*) en el universo léxico empleado para referirse a la danza si las encontramos. Las frases y conceptos que definen verbalmente a la danza, su coreografía y sus actitudes también sirven para contrarrestar la depreciación que hace el poder sobre el negro: *el negro se prepara para la zafra, trabaja bien, le da duro, torea*; son términos que se emplean en las labores del campo, por gente trabajadora como los negros.

Los "negritos frasicos" de Acuitzio.

A fines del siglo XIX la danza de negritos estuvo a punto de fenecer en Acuitzio; algunas de las personas "importantes" de la población, como el presidente municipal de Acuitzio, Domingo Ponce de León, se oponían a continuar otorgando la licencia. La principal razón para la negativa era la infinidad de "abusos" que los "negros frasicos" cometían en las calles y casas protegidos por la impunidad de las máscaras y el número de danzantes que llegaba a ser de 50 a 60 personas. El número de agentes de la autoridad municipal no podían controlarlos.[29] Por su parte, un grupo de viejos del pueblo alegaron en

28.- Colunga, Nácar (notas), Génesis, 9: 26, *Sagrada Biblia.*, BAC, Madrid, 1952.

29.- Villaseñor Gómez, Arturo, *Acuitzio del Canje. Historia, fiestas y vida cotidiana*, Morelia, CNCA, 1998, p.49. Cfr. AHMM siglo XIX c287 1895 Cinta verde #8 Licencias *Licencia sobre la que piden algunos vecinos de Acuitzio para organiza una danza en la prosima noche=buena.* El presidente Domingo Ponce de León al Prefecto del Distrito de Morelia.

defensa de la tradición que "*desde tiempo inmemorial, se ha observado la costumbre de parar y pasear una danza compuesta de varios jóvenes, en el tiempo de la Noche Buena, en honor del Santo Niño*",[30] que su danza en nada se contrapone a las Leyes de Reforma pues no es una procesión ni nada tiene de religioso, que con la danza no se pretende lucrar y que los que salen son jóvenes a los que se cuida para que no hagan abusos. El prefecto falló a favor de la tradición, advirtiendo que el permiso se concedería siempre y cuando no se violaran: el orden publico y las leyes de Reforma.

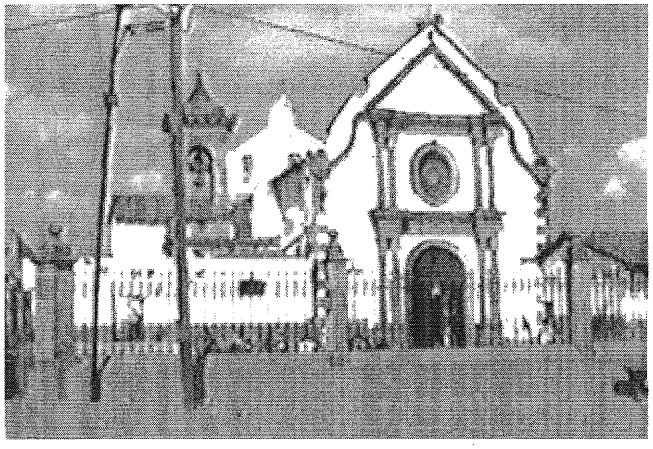


Preguntémonos que hubo detrás de esta pugna entre las autoridades y el pueblo, es obvio que ambos grupos ocultaron parte de la verdad para conseguir sus fines. Como hemos visto, desde fines de la época colonial el pueblo había luchado contra el cerco territorial de las haciendas que lo rodeaban, y también en contra de los abusos de las autoridades coloniales que so pretexto de gobierno les robaban. La comunidad indígena de Acuitzio creó una resistencia hacia las autoridades civiles y eclesiásticas que perdura hasta nuestros días. El crecido culto a la imagen del Santo Niño dio al gobierno tradicional (sobre todo a sus mayordomos) un poder y prestigio mayores que los que tienen el sacerdote o el presidente municipal. La persona que recibe al Santo Niño en su casa, le organiza sus novenarios, se encarga de convocar a los jóvenes que salen en la *danza de negritos* y a las niñas y niños de la *danza de malinches*, es quien detenta el mayor prestigio. No debe extrañarnos que detrás de la prohibición se encuentre la lucha entre la autoridad civil reconocida por el gobierno del estado, controlada por esa elite local heredera de los administradores criollos de las haciendas y de los burócratas coloniales que quieren someter, como en el pasado, a la mayoría de la población local descendientes de la comunidad "indígena" y de los gañanes mulatos de las estancias ganaderas. Es la autoridad tradicional la que controla efectivamente a la mayoría de la población de Acuitzio, poder que les da el determinar quien tiene acceso a la tierra y quien no. El dominio del suelo desencadenó una serie de luchas por mantener las posesiones coloniales durante la reforma liberal de Juárez y el Porfiriato, lucha que llegó a su fin con el reparto agrario; después de una serie de disputas legales en que los antiguos comuneros indígenas trataron de que se les entregaran terrenos de las haciendas de Coapa y que tomó ocho años, hasta que un grupo de campesinos sin tierra encabezado por Don Isidro Huacuz, heredero de las últimas familias indígenas del pueblo, logró se creara el ejido de Acuitzio y se les repartieran parcelas de 3 hectáreas de riego a 108

30.- AHMM, *Doc. Cit.*, "Paulino Ramírez, Abraham Piñón, Francisco Cervantes y Alberto Rojas vecinos de la Villa de Acuitzio...al Prefecto de Distrito".

familias cuyos apellidos muestran todavía la integración de indios y mulatos, representados ambos grupos por las familias Huacuz y Color.[31]

El último presidente municipal de Acuitzio del siglo XIX se oponía a la danza por los abusos que *"consisten en ofender el pudor de las mujeres con groseras palabras y tomar de las tiendas lo que pueden sin la voluntad de los dueños"*.[32] Que son los mismos abusos que cometían los "negros" que salían a bailar en Jiquilpan. Los robos y los actos procaces fueron parte fundamental en las danzas de "negritos"; todavía en la actualidad al terminar la danza que realizan los negritos de Acuitzio el día de Navidad por la mañana en el atrio de la iglesia, forman una procesión que entra a las tiendas para pedir dulces o aquello que tengan a bien otorgar los comerciantes.[33]



Acuitzio

Descripción de la Noche Buena en Acuitzio

La danza de "negritos" de Acuitzio a perdido su denominación original de "Frasicos", uno de los nombres que se daban en los villancicos, coloquios y pastorelas a los negros. La pérdida del nombre tal vez se deba a que el conflicto Iglesia-Estado que desembocó en el cierre de templos y las negativas a las representaciones religiosas fuera del recinto eclesiástico en los lugares cercanos a Morelia fue muy álgido; los grupos agraristas, las sociedades y ligas anticatólicas cercanas a la capital del estado tuvieron muchos apoyos del gobierno estatal, lo que motivó la polarización de los habitantes de las comunidades rurales dos bandos; las quemas de templos y la destrucción de imágenes en el período no fueron raras. En ese contexto, una señora se encargó de ocultar al Santo Niño tan bien, que al terminar el conflicto religioso no quiso reintegrarlo a la iglesia parroquial; entonces, un grupo de personas de edad empezaron a presionarla hasta llegar a formar un plantón frente a su casa para que regresara la imagen, que volvió a las manos de la comunidad, pero no de la iglesia.[34]

En la actualidad el sacerdote de la villa se opone abiertamente al culto del Santo Niño, a quien coloca el adjetivo de "casero"; porque la mayor parte del año es custodiado por una familia que le forma altar en una de las habitaciones de su casa. El Santo Niño sólo pasa una noche en la iglesia de la localidad

---

31.- Villaseñor Gómez, Arturo, *Op. cit*, pp. 101-105.
32.- AHMM siglo XIX c287 1895 Cinta verde #8 Licencias *Licencia*.... El presidente Domingo Ponce de León al Prefecto del Distrito de Morelia.
33.- Observación del 25/diciembre/1998 en Acuitzio.
34.- Entrevista con la Señora Salud Rangel.

y es la Noche Buena; poco antes de las doce de la noche, es llevado en procesión por la familia que lo custodia, las familias de mayordomos, los danzantes y el pueblo en general al recinto religioso, es colocado en una hornacina en el altar mayor de la iglesia para presidir la misa de gallo (que este año se celebró a las diez de la noche). Al terminar la ceremonia religiosa comienza la danza que en los últimos

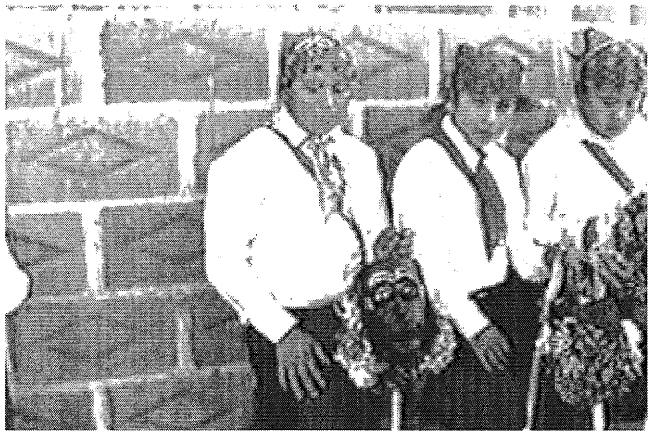


años a sido frente a la puerta cerrada de la iglesia, por la abierta oposición entre el sacerdote y la comunidad. Al terminar de danzar los "negros" y "monarcas" comienza la interminable danza de aquellos que le tienen prometido o le deben un favor al Santo Niño, tal manifestación de fe se puede prolongar por horas casi hasta el amanecer.

Aunque el Santo Niño a quedado encerrado en la parroquia, el grupo de exmayordomos y danzantes concurren a un baile donde es electo el nuevo mayordomo, cargo que ya esta concedido con años de anticipación; en tal reunión deciden las personas de mayor prestigio en la comunidad entre las que está la familia Rangel, de quienes nos ocuparemos más adelante. Una vez electo el nuevo mayordomo, se anuncia el cargo mediante una descarga de cohetes y después se procede a cenar y bailar música moderna.

El vestuario

El vestuario de la danza de negritos se compone de:



a).- Una máscara de madera, casi plana, en la que se hacen los rasgos sacando franjas de madera. Está pintada de negro con la boca en rojo, y líneas de expresión de color blanco. Los ojos son redondos (agujerados sobre las cejas para permitir la visión); la boca también es redonda (sin perforar). Tienen además, unas líneas blancas que representan las marcas tribales tatuadas en el rostro de los negros esclavos. La máscara de ésta danza es la que más coincidencias muestra con las que utilizan ciertas sociedades secretas africanas, de las

cuales hablaremos después.

b).- Los bailarines normalmente iban vestidos de blanco (calzón y camisa de manta) y huaraches. Ahora usan pantalón de color azul marino y zapatos negros; sólamente el "negro" que recita la loa, quien es llamado *Capitán*,[35] es el único que viste de blanco.

c).- Todos los bailarines llevan una faja roja en la cintura, el C*apitán* lleva además una banda pendiente del hombro. Usan además, un paliacate anudado en la cabeza que cubren con una gorra (llamada *boina*) adornada con moños de colores. Utilizan una mascada anudada al cuello de diferentes colores.



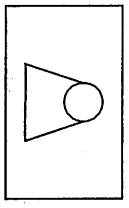
d).- Sostienen entre sus brazos y tras el cuello un par de varas (*jaras*) que se anudan con hilo cáñamo y algunas veces se adornan con flores. Al cargarla parece que cargan algún objeto con una "maroma", o un haz de cañas.

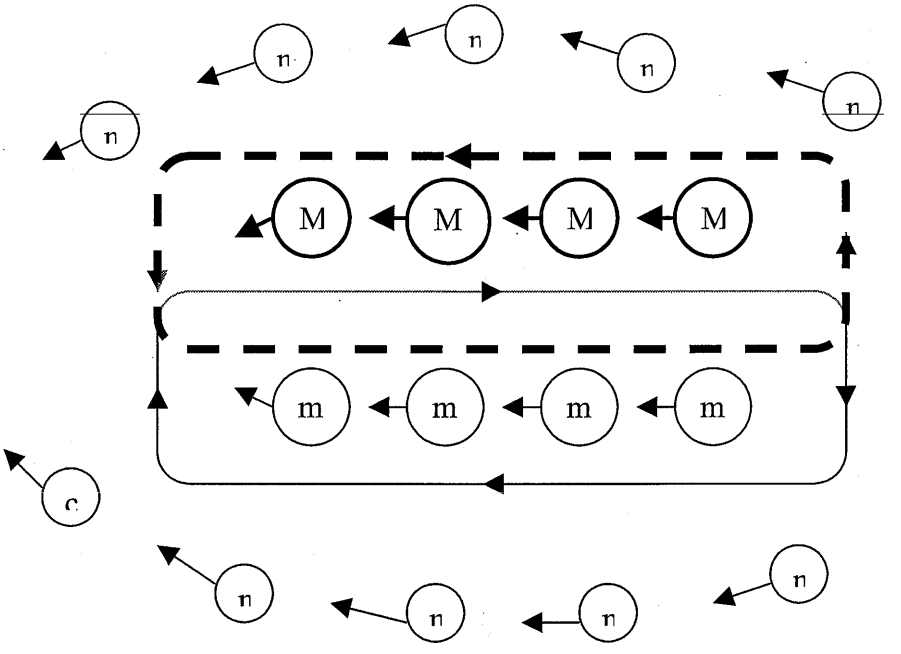
En la primera parte: danzan en dos filas indias encontradas; van uno tras de otro, para formar un semicírculo que separe al publico de la danza de niños. Son pasos simples, se arrastran los pies al dar un paso y a cada uno de ellos, se balancean ambos brazos (sostenidos por el par de varas). Dan la impresión de cargar sobre sus espaldas un objeto pesado, pues los movimientos son rítmicos y lentos.

35 .- Las palabras en cursivas son expresiones locales que se recogieron en la entrevista con doña Salud Rangel y don Miguel Hernández (Mayordomos del Santo Niño Salvador) el 24 y 25 de diciembre de 1998.

Coreografía de la danza de "negritos" de Acuitzio

Santo Niño

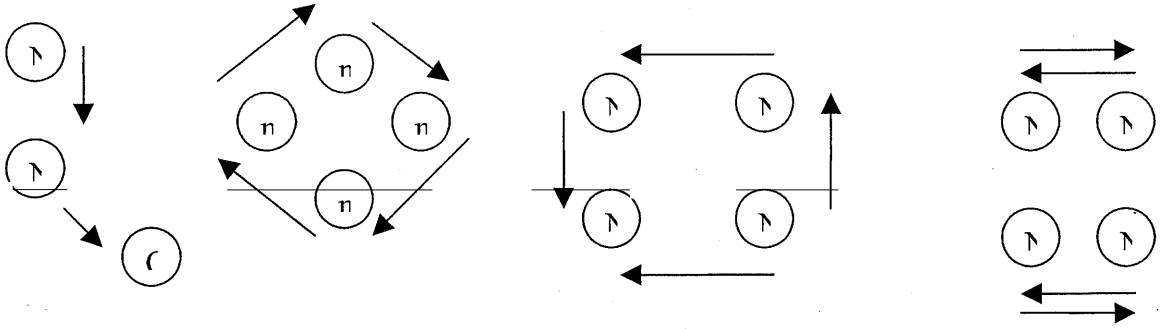




n=negritos, c=capitán, m=malinches, M=monarcas.



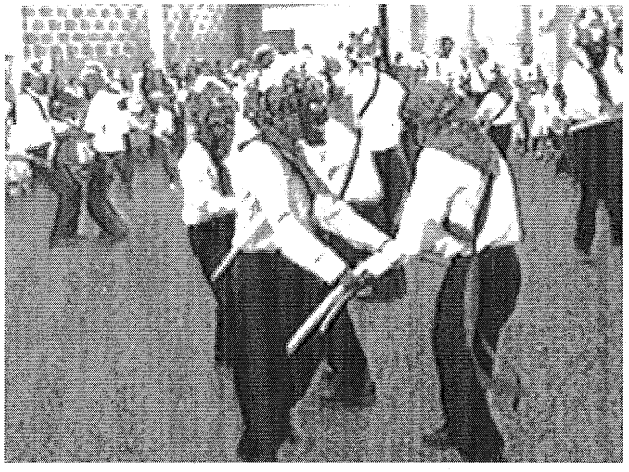
En la segunda parte: bailan sólo los negros con los siguientes movimientos coreográficos: comienzan haciendo una *reverencia*: toman las varas con la mano derecha y saludan a la derecha y a la izquierda agitando las *jaras*, para después hincarse. Vuelven a danzar en semicírculo y al terminar , bailan cuatro "negros" hacia el centro (mientras los demás han formado un corro), una vez ahí, bailan formando una hélice de cuatro aspas, zapateando. Después, se colocan uno frente a otro, toman las *jaras* con ambas manos separadas la distancia del tórax y las entrechocan mientras brincan, formando cruces y llevando el ritmo de la música con el golpeteo de sus varas. En seguida, se colocan por parejas, uno frente a otro, cada uno toma las varas del otro y fingen disputarlas saltando adelante y atrás. Vuelven a zapatear dando vueltas en forma de hélice y se retiran para que bailen los niños.



1ª secuencia
Niño=n

2ª secuencia
Negro=N

3ª secuencia.
Capitán=C



En ningún momento los danzantes interactúan con el público (aunque según consta en los archivos) hace cien años molestaban a las mujeres, entraban en las tiendas a robar y se emborrachaban.

La danza se da en el marco de una fiesta que sigue la estructura de la fiesta barroca. En ella, las artes se entrelazan. La danza conserva parte de una *loa*. Antes de iniciar la danza, el *Capitán* (un negro vestido de blanco y con una banda roja en el pecho) recita el siguiente texto:

I

Gloria a Dios en las alturas;
Paz al hombre en la tierra;
Y alégrense las criaturas,
Que hoy nació la omnipotencia.
Venid flores, venid fuentes,
Venid prestos a adorar a Dios
de misericordia al centro.

VII

A nuestro cura señor,
te pido con humildad,
nos lo guardes por muchos años.
Y a nuestras autoridades,
como padres de menores;
dales constancia en la fe
y corónalas de flores. [36]

El texto tiene la forma de los antiguos villancicos coloniales, en que todo el mundo (social) es invitado a "adorar" a Dios. Para la Corona, los españoles, indios y castas se reúnen fraternamente en esos días; por ello, son muy comunes los villancicos en que cada una de las castas de la Nueva España canta en versos su "alegría". También se percibe que el discurso es enunciado por un miembro de una comunidad "indígena" que pide a Dios conserve al cura y sus autoridades civiles "como padres de menores", de los naturales, "los

36 .-Villaseñor Gómez, Arturo, *Op. cit.*, p. 45.

indios".

La danza de "negritos" de Acuitzio sigue un patrón que se encuentra en Uruapan y Jiquilpan, sirve para proteger una danza realizada por niños. La danza de niños (llamada de *monarcas*) tiene sujetos de ambos sexos, que realizan evoluciones más complicadas aunque menor número de pasos; niños y niñas van disfrazados de reyes, con capas y maracas de metal que simulan cetros. En las dos danzas juntas, vemos presente la división estamentaria de la sociedad española: frente a la iglesia parroquial (con un cura español y una serie de deidades rubias) se realizan con la misma música, dos danzas en una; la de los negros, fuertes, violentos, sin mujeres que protegen a los indios "como padres de *menores*" y que incluso en el siglo XVIII fueron autoridades de la república de indios y lucharon por proteger a la comunidad de las expansionistas haciendas.[37]

Las *jaras* que sostienen los negros son cañas, sus movimientos de balanceo son semejantes a los que se realizan cuando se cortan y se cargan durante la zafra.[38] Es el negro esclavo del español, el que cuida al indio. Las mismas *jaras* cuando se disputan o se hace *reverencia,* parecen ser arcos u otro género de armas; entonces es el mulato miliciano que evita la insubordinación del indio, éste es un *monarca* representado por un infante que se conduce dócilmente.

La "danza de los negros *frasicos*" (como era llamada la danza en el siglo XIX[39]) termina el día 25 de diciembre cuando los "negros" entran en las tiendas y piden cooperación en especie. En el siglo anterior además de emborracharse, molestaban con "deshonestidades" a las mujeres, entraban a robar en los comercios se producían desmanes que motivaron críticas. Era la representación de los negros y mulatos cimarrones, rebeldes que se oponían violentamente a la sociedad colonial y a sus injustas leyes.

¡Qué bailen los negros! En Uruapan

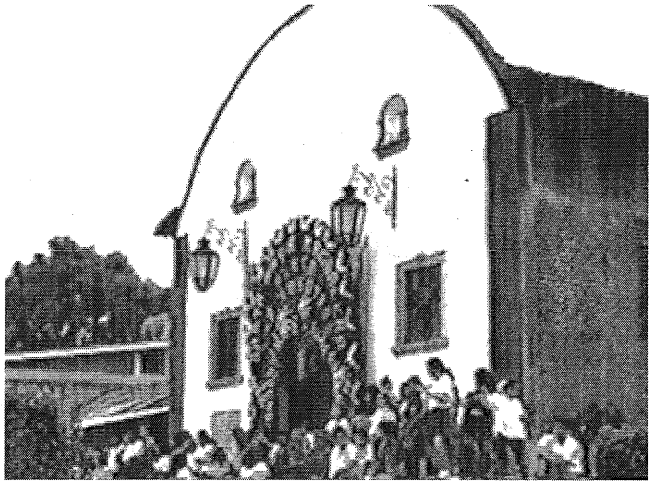
En Uruapan como en otras poblaciones indígenas la danza fue un importante medio para que los jóvenes iniciaran en el servicio comunitario. A pesar de la prohibición a organizarse en "República de Indios" y la desaparición de sus cofradías por haber participado en los levantamientos contra las milicias provinciales en 1767, Uruapan mantuvo sus formas tradicionales de organización. El caso que presentamos con anterioridad de José María Magaña, Gobernador de Xicalán a principios del siglo XIX, que inicia su carrera como Soldado Capitán y Moro Capitán, para ser después Capitán de Danza es típico en pequeñas comunidades.[40] Uruapan ha cambiado mucho, se convirtió en un ciudad, núcleo económico

37.- AHMM Justicia c184 e15 14/agosto/1776 Contra José Morales gobernador por ser lobo.
38.- No olvidemos que en Etúcuaro (lugar que también pertenecía a la jurisdicción de Tiripetío) se sembró caña de azúcar y que fue uno de los primeros en importar negros.
39 .-Villaseñor Gómez, Arturo, *Op. Cit.*, p. 49; Villaseñor tiene un error en la lectura del documento del AHMM Siglo XIX, caja 285, 19/dic./1895, cinta verde #8 Licencias *Licencia...* Lee "*Irásicos*" en lugar de "*Frasicos*".
40.-AHMM Gobierno C16 E19 9/Enero/1809 Xicalan *El comun y naturales...*f. 6.

de una importante región; en esta urbe el gobierno tradicional de los barrios ya no juega un papel principal, de hecho el crecimiento demográfico llevó a personas de otros pueblos a vivir a la ciudad, algunos de ellos se integraron al barrio participando en sus fiestas, otros sólo se convirtieron en espectadores.

El Cabildo

Los levantamientos de la plebe por la instauración de las milicias provinciales y la expulsión de los jesuitas fueron particularmente violentos en Uruapan. La corona española encarceló y ejecutó a los principales dirigentes de la rebelión, entre los cuales (como sucedió en otros lugares) estaban varios miembros de la República de Indios, así que también decretó su supresión. No obstante el pueblo mantuvo su organización tradicional hasta entrado este siglo. En Uruapan el cabildo lo formaban los regidores, uno por cada barrio.[41] El cabildo en los años 30 estaba formado entre otras personas por Narciso Galván, Bernabé Miranda y Pascual Gómez.[42] Don Pascual formó parte de una de las familias principales, de aquellas que siempre formaban parte del cabildo y eran prestigiados por su elección para desempeñarse como cargueros. La familia Gómez conserva tallas en madera de algunos santos y pinturas de origen colonial que evidentemente fueron depositadas en su casa por ser cargueros y "olvidadas" después de alguna revolución.



El cabildo de Uruapan organizaba las fiestas en cada barrio. Andaban los regidores "*con sus bastoncitos para demostrar que eran los jefes*".[43] Previo al fin de cada ciclo festivo hacían una junta para repartir los cargos, elegían a las personas idóneas y en conjunto acudían a la casa del prospecto, a quien se le preguntaba: "*¿sabes? Para el próximo año es acuerdo del cabildo* [que seas carguero] *¿puedes? Si no, nosotros te ayudamos. La cuestión es que quedastes elegido para que el próximo año levantes el cargo*". Así se designaban cargueros para la portada, para cada danza, y al carguero mayor que se encargaba de organizar la fiesta del barrio.[44]

El día de la fiesta, al terminar el recorrido por la ciudad de las comparsas de bandas de música,

---

41.- Entrevista Luis Pirita, Uruapan 24/mayo/97. Su padre formó parte del cabildo.

42.- Entrevista con don Ubaldo Sandoval, del Barrio de San Juan "Quemado". Uruapan 24/mayo/97. Nació de 1911, bailó de chiquito en la "dancita", como los "soldaditos de la Magdalena". Junto con su compadre Jesús Escobar, formaron un grupo de danza, también participó con "Los maestros del folklore Michoacano" con el arquitecto Macías. Es compadre de Don Bulmaro Paleo.

43.- Luis Pirita.

44.- Entrevista con la Señora Juana Villagómez, esposa de don Ubaldo Sandoval. Uruapan 24/mayo/97.

danzantes y yuntas de bueyes adornadas con flores y papel picado (llamado paseo) se entregaban los cargos a los nuevos cargueros. El cabildo frente a todo el barrio decía quienes eran los elegidos. Cuando estos aceptaban, les tocaban una diana y luego se tomaban una copa. "*La comunidad se veía como una familia*".[45]

Las fiestas

"*La función primera comenzaba en San Francisco*".[46] El ciclo festivo de Uruapan comenzaba en San Francisco, pues era el pueblo y ahí terminaba el 4 de octubre.[47] Las fiestas de cada barrio se dividían en: Víspera (es decir, un día anterior a la fiesta), Fiesta (día en que se celebra al Santo), y Despedida (un día después). La Víspera llegaba dos músicos, que tocaban la chirimía y un tambor, recorrían el barrio recordando a los vecinos que era día de Fiesta, que se prepararan.



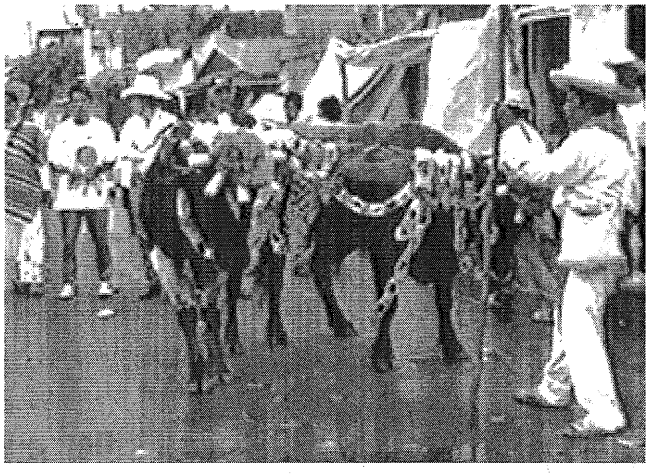
Como hemos visto antes, durante la época colonial el primer cargo que ocupaba un joven que quería iniciar una carrera política en el interior de su comunidad indígena era el de Capitán de Danza. Hay referencia al cargo en documentos coloniales donde se habla de los cargos de gobierno de la República de Indios de Uruapan, por eso no debe extrañarnos que el cabildo de este siglo designara un capitán de danza. Decía: "*Tu vas a ser **Capitán de Danza**, el que era **Capitán de Danza** era el encargado de invitar a los niños y niñas que iban a salir en la danza*".[48]

Los vecinos ponían a madurar racimos de plátanos y frutas en sus huertas para regalarle a los cargueros de las danzas. El capitán de danza llevaba un ayate e iba recogiendo lo que les regalaban los vecinos del barrio: pan, chocolate, aguardiente o fruta que al final del día se repartía entre los danzantes. "Es que era un gasto muy pesado, mucho muy pesado".[49] El encargado de las danzas tenía que dar de desayunar, comer y merendar a los danzantes y a los músicos, además de pagar a los músicos. Aún así al terminar la cena se repartían lo que se juntaba en los recorridos por el barrio.

Muy temprano el día de la fiesta se iban a bañar las muchachas, antes se llevaban las mañanitas,

45.- El matrimonio Sandoval-Villagómez añoran ese pasado que se rompió con el crecimiento urbano.
46.- Luis Pirita
47.- Luis Pirita.
48.- Luis Pirita.
49.- Luis Pirita.

a las 3 o 4 de la mañana.[50] Hacia el medio día se organizaba un recorrido que partía de la capilla del barrio e iba a dar la vuelta a la plaza principal, para pasar frente a la Huatapera, es decir, el antiguo hospital del pueblo de San Francisco Uruapan y regresar al barrio. Es una forma de participar al resto del pueblo de la fiesta, de invitarlo. Uruapan como centro regional de intercambio económico combinaba y en cierta medida combina, el carácter urbano y el rural de una manera equilibrada, ciertas familias de los barrios que se desempeñaban en oficios manuales también cultivaban eran sastres, zapateros, carpinteros, jicareros, fabricaban objetos de madera, laqueaban con maque; pero también, muchas familias cultivaban huertos con flores y frutas, café, caña de azúcar y una extensa variedad de



cultivos favorecidos por el clima templado y el abundante agua. Al perder Uruapan su carácter rural, las yuntas que tiraban de carretas adornadas con papel picado, flores y frutas que transportaban a jovencitas o con la imagen del santo del barrio fueron sustituidas paulatinamente por camiones adornados que cumplen la misma función.[51]

Las yuntas eran proporcionadas por los miembros de los barrios que aún se dedicaban a la agricultura; pero en algunos casos se recurría a tratos que tienen un origen anterior. Para la fiesta las yuntas que se traían a la fiesta de San Juan "Quemado" (Bautista) eran del rancho de la Basilia, participaban en la fiesta a cambio del agua que salía de un manantial; ahora han querido los del barrio quitárselos, pero don Ubaldo se opone "*porque hay un papel firmado por los antepasados*",[52] donde se especifican las condiciones del trato.

Durante los tres días de fiesta se quemaban fuegos artificiales, se jugaba al palo ensebado o "*Pitakuri*", se bailaba al ritmo de la Orquesta de Sevina y de las Bandas de la sierra que debía pagar el carguero mayor. El último día, el de "la despedida" en la casa de los "patrones" o los cargueros se hacía un baile.

Las Danzas.

Uruapan era un lugar rico en danzas para diferentes festividades que paulatinamente se han perdido. Antes durante el carnaval sacaban un *toro de petate* llamado *"El Confitillo" que peleaba con*

50.- Señora Juana Villagómez..
51.- Mendoza Arroyo, Juan Manuel, *Comunidad, historia y narrativas. La construcción social del ejido San Francisco Uruapan, 1916-1997*, Zamora, Colegio de Michoacán, Tesis de Maestría en Estudios Rurales, 1999.
52.- Ubaldo Sandoval.

el de San Francisco llamado "La Polvareda", se daban y agarraban duro,[53] junto con ellos bailaban las Caporalas que con sus garrochas y reatas "terciadas" en el pecho dirigían *al toro*; también había danza de moros que fue de las más importantes en la época colonia, y las aguadoras con su cántaro adornado con dulces.

Las danzas que salían durante las fiestas de los barrios de Uruapan eran: la dancita llamada en el barrio de la Magdalena "Los Soldaditos", los "negritos", los "hortelanos", los "ishingos", las "unanchas" y los "arrieros". La mayoría de ellas se han mantenido; pero han existido algunas modificaciones. En la actualidad sólo en algunos barrios continúan saliendo los hortelanos con sus vestidos tradicionales hechos de fibras vegetales y máscaras deformes hechas con guajes y sin pintar;



los ishingos se vestían como los hortelanos, eran los primeros, los que iban delante de los arrieros bailando, con sacos y pantalones de "sicuas".[54] Al terminarse la arriería como actividad económica en Uruapan, la representación danzada que narraba tal actividad desapareció. Los arrieros adornaban con flores, frutas y papel picado sus recuas, formaban parte de las comparsas que hacían el recorrido, cuando llegaban a "*la Flor Azul, ahora Hotel Luis Solar salían los ladrones y robaban a los arrieros "haciendo esa insignia ahí les quitaban la carga".*[55]

El capitán de danza solicitaba casa por casa a los danzantes, pedía a los niños a los padres para que fueran soldaditos y a los jóvenes para que fueran *negritos* o *Unánachas*, de la siguiente manera: – *Préstame tu niño, ya sabes que no es para mí, es para el santo" pues "ya se esta llegando" la fiesta.*[56] El capitán llamaba también a un encargado que ensayaba las danzas, ese señor llegaba un mes antes para empezar a ensayar; contrataba la orquesta para las danzas, porque la banda era para la gente del barrio que hacía el recorrido, las yuntas y para que en ciertos momentos bailaran *los negritos.*[57] A los niños era a los únicos que se ponía un maestro de danza, para los jóvenes, como los que bailaban de *negritos* se aprendía viendo e intentando bailar: "*primero uno se fijaba, luego le pedía a uno que sabía*

53.- Luis Pirita, Ubaldo Sandoval y Señora Villagómez.
54.- Ubaldo Sandoval.
55.- Señora Villagómez.
56.- Señora Villagómez.
57.- Luis Pirita.

que hiciera los pasos y uno imitaba".[58]

La vestimenta de los danzantes o "ajuares" la conseguían prestada los jóvenes, pedían, alquilaban o compraban la máscara y vestuario a los viejos del barrio fueran de su familia o no, que habían participado antes en la danza los "***criollitos*** de aquí".[59] En la actualidad se puede rentar con maestros de danza en los barrios como Don Bulmaro Paleo en San Juan Bautista y Miguel Escobar en San Miguel. La víspera de la fiesta las danzas se llevaban por las calles del barrio a las familias que habían prestado a su hijos para darles las gracias.

"Era como una cuelga que agarraban".

La "dancita" de los soldaditos



Para algunas personas "la dancita de los niños era la principal",[60] aún así, ha desaparecido en todos los barrios excepto en la Magdalena. El vestuario de los danzantes (llamados "soldaditos" en la Magdalena) es el siguiente un sombrero de fieltro con una ala doblada "y zarcillos colgando" por el lado, vestidos de color de color de rosa, con una valona de mangas anchas estrechada en los puños con olanes, pantalones abombados que terminan abajo de las rodillas con olanes, medias, zapatos negros y un peto. Los danzantes iban casa por casa, acompañados de los *negritos*.

Los negritos

Existen dos clases de "negros": los finos y los corrientes. Los negros corrientes: visten calzón blanco bordado y *encimas*[61], faja colorada, camisa de manga larga con los puños bordados y chaleco negro, usan botas en cuyos tobillos se enrollan una serie de sartas de cascabeles, en la cabeza llevan un máscara y una zalea de borrego que esta adornada con listones; estos son *los negros* más comunes en las fiestas de los barrios. Los *negros finos*: visten traje negro, corbata, una pañoleta o una banda atravesándoles el pecho, y su máscara de *negro*.

Las máscaras que usan ambos grupos son idénticas. Es una talla realista, que representa a un

---

58.- Ubaldo Sandoval.

59.- Ubaldo Sandoval y Juana Villagómez.

60.- La Señora Villagómez (del barrio de San Juan Bautista) nos dijo que de la dancita de los soldaditos se encargó primero Arcadio Sosa, luego su madrina Julia y finalmente su tía María Lemus.

61.- *Encimas*: son unos pantaloncillos cortos que terminan en punta en la mitad de la pierna, se elaboran con paño negro o terciopelo, se adornan con lentejuelas, cascabeles y espejos. Se colocan sobre los calzones blancos de manta.

hombre con nariz ancha y aguileña. La máscara se cubre con maque negro. La boca esta pintada de rojo, tiene un hueco que permite respirar al danzante. Sobre los ojos, en las cejas, hay un par de hendiduras que permiten ver al danzante. La barbilla termina en punta y tiene una barba que puede partirse en dos. La máscara puede tener varias expresiones faciales: risa, seriedad, chiflando. Sobre ella, se cubren con una azalea de borrego adornada con listones que se anudan en el adorno de flores y espejos que cubre la parte superior de la máscara y caen sobre la espalda.

Además en ambos grupos de *negros* cada uno porta un pequeño chicote, que tiene un mango de madera de unos 20 centímetros que termina en varias puntas de cuero.

El baile de ambos grupos de *negros* es muy semejante.

N N

N N

N N

NMayor Maringía

Antes salían a la cabeza de las dos hileras de negritos: la Maringuía y el Negro Mayor. La Maringuía es un hombre que representa a una mujer blanca vestida con la ropa tradicional de las indígenas de la región, usa una máscara y sostiene en ambas manos una cinta bordada.[62] El Negro Mayor era un jefe de la cuadrilla, que ahora a sido desplazado por el Tata K´eri, un personaje cuya máscara representa a un hombre blanco que tiene la misma vestimenta que los negros; pero lleva en sus manos un bastón de madera que tiene en la punta una cabeza de burro.



El Tata K´eri participa en otras danzas de negritos de la región como en San Juan de las Colchas (San Juan Nuevo), y puede ser una adición que introdujo el respetado maestro de danza Don Bulmaro Paleo (nativo de Nahuatzen).

Los negros nunca agitaban en círculos su chicote, sólo lo sostenían con ambas manos sobre su cabeza, zapateando y valseando alrededor de

62.- La Maringuía viste con falda larga negra y lisa, delantal de color oscuro y adornados los bordes con encaje plisado y blanco. Usa una blusa blanca de mangas largas y abombadas que terminan en puño; con una pechera adornada con plisados y con encaje. Tiene collares de colores y sostiene una banda con ambas manos como ofreciéndola.

los soldaditos. La música para los negros eran "puros abajeños" que zapateaban, y marchas para la dancita.

La danza actual de los negritos ha perdido la variedad que tuvo antaño. Durante los recorridos por el barrio, en las casas donde los danzantes daban las gracias, "los negritos eran muy travesurientos"[63] se metían a las cocinas y sacaban las ollas y se las ponían en la cabeza; llegaban a donde estaban las corunderas, les quitaban los canastos con las corundas y salían bailando con ellos en la cabeza.[64] Cuando bailaba en la calle "os negros traían un chile de mata y al que estaba abriendo la boca ¡voytelas! Le daban una embarrada y era el costumbre y no se enojaba la gente".[65] "Ahora hacen muchas "travesuras malas", se meten a las tiendas y roban";[66] sin embargo, como hemos visto para el caso de Acuitzio y de Jiquilpan esa también parece ser una característica de los bailes de *negritos*.

Los danzas en contexto

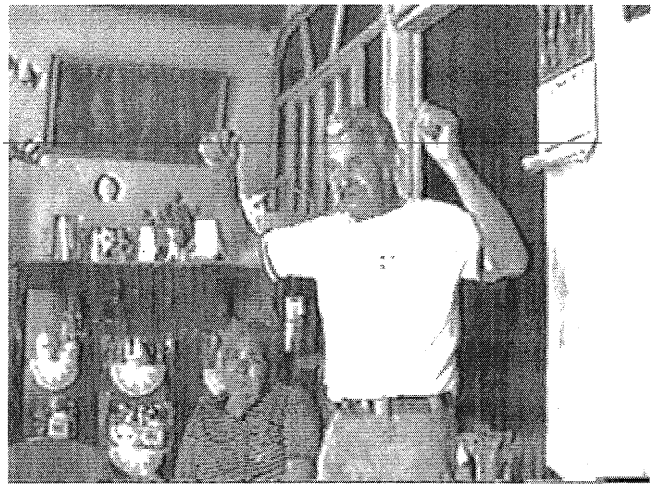
Un grupo de niños, cada uno ataviado con medias rosas, calzón corto, valona, y capa de paño rosa con una flor de liz, forman círculos y ochos; al evolucionar las plumas largas y de colores vivos de sus pequeños sombreros de fieltro negro, se balancean rítmicamente. Son los *soldaditos*, ocupan el centro del



atrio y danzan al Santo patrono del Barrio. La concurrencia empuja, se apretuja por ver mejor las danzas, pero ninguno se acerca demasiado... por allá se atraviesa un chiquillo corriendo y se oye un chicotazo....chasss... uno de los "negros" a escarmentado y puesto ejemplo, para que no vuelva a ocurrir. La cuadrilla de "negritos" comienzan un zapateo vigoroso; remolinean en lo alto sus *cuartas* y bajan la mano azotando, al aire o a los que estorban. No cuando se trata de mujeres y menos si son jóvenes, entonces toman los extremos de su látigo y levantan los brazos manteniéndolo sobre su cabeza; sin dejar de zapatear, cambian de paso y adelantan una pierna; acercan su región pélvica a la de la muchacha, que sonrojada se hace para atrás; el "negrito" da giro. Por cada lance victorioso, de golpe o de sandungueo, el "negro" jubiloso grita ¡uuhuuu! algunas veces parecido al del arreado del ganado, al sonido de las palomas; pero con un matiz diferente, pues la máscara que porta, ahueca el sonido, lo hace extraño... porque lo que causa curiosidad, extrañeza y miedo a los niños, es la máscara y el chicotillo.

63.- Luis Pirita.
64.- Ubaldo Sandoval.
65.- Luis Pirita.

Al terminar de evolucionar las danzas de mujeres o "Uanánchecha" y la de "soldaditos", el público



comienza a gritar:

-¡Ahora que baile el "negro"!
-¡Que bailen los "negros"!
-¡"Negritos"![67]

Entonces la "cuadrilla de negritos" que durante horas han mantenido a raya a la concurrencia, dejan su formación circular y se alinean en dos hileras en el centro del atrio. Los músicos se mojan los amoratados labios con charanda y respiran hondo; los negros hacen travesuras e innumerables ¡uuhuuu! ¡uuhuuu! llenan el aire... hasta que un redoble y la cruza de ritmos entre bajón y tambora les incitan a bailar, comienzan sin concierto, cada uno trata de mostrar sus habilidades en el zapateo, cambian de paso, dan giros azotan al aire, remolinean sus cuartas, gritan, adelantan las pelvis... y así hasta el atardecer, cuando entran al templo y bailan frente al Santo Patrón, para despedirse. Después de bailar, de hincarse y orar salen todos los grupos de danzantes.

Toda fiesta religiosa es en sí un aniversario memorable; bien sea trágico como la Semana Santa o por el contrario alegre como la Navidad. En general, las danzas de "negritos" aparecen en fiestas religiosas



de carácter festivo: la Natividad del Señor, los días del Santo patrón del pueblo o el día de la Epifanía (día de Reyes); todas tienen en común que son fiestas de "cumpleaños". En ese sentido, el día del Santo se establece una situación de etiqueta premeditada y altamente ritualizada, puesto que se trata de "saludar y felicitar" a un superior sobrenatural.

La función referencial de los actos realizados durante la fiesta es la de mostrar la veneración al numen protector de la población, para evitar su enfado y el envío de males a la comunidad. La procesión de danzas es una invitación al pueblo para que vaya a saludar al Santo y por ello, debe terminar con una danza en el interior del templo que sirva de "despedida".

Para una sociedad tan estratificada por el color, la posición económica, el estatus social, el sexo y

---

66 .- Juana Villagómez.
67.- Descripción de la danza basada en la Fiesta de la Magdalena y entrevista a Don Victoriano Salgado, mascarero de ese barrio, Uruapan 1994.

la edad como la novohispana, la Corona creó una serie de comportamientos institucionalizados con el fin de determinar en cada momento y lugar, el sitio que ocupaba cada individuo respecto a los demás; en este sentido, la función social principal de la fiesta colonial era la de mantener la estructura de castas y evidenciarla. Con el tiempo, la sociedad refuncionalizó a la fiesta, indios y negros vieron la posibilidad de recrear en parte sus propias culturas y de una participación obligada pasaron a la necesidad de participar; utilizaron entonces la fiesta para identificarse con su grupo étnico y diferenciarse del resto de la población. Al consumarse la independencia y abolirse las desigualdades de color, la fiesta se transforma en un cohesionador de toda la población, es ahora por primera vez la fiesta del barrio; el por qué, aún se mantiene la separación, lo trataremos de explicar más adelante.

La diferencia no sólo era externa y física, los kinemas, los accesorios y los lenguajes (en el sentido verbal) eran diferentes para cada grupo e incluso estaban reglamentados. Para comunicarse entre sí los indios utilizaban el p'urépecha, que también era comprendido por los otros grupos; sin embargo, la comunicación ante los superiores (autoridades civiles o eclesiásticas) debería ser en castellano; necesitados de un intérprete, recurrían a mulatos y mestizos, que por haber nacido de madre india y estar excluidos de vivir en pueblos de indios, se movían libremente entre ambos mundos. Los indios no podían usar paño, portar espada y montar a caballo, reservados para los españoles; en cambio, aunque los negros no podían



vestirse como indios, si se les permitía montar a caballo, pero no usar espada. Más difícil de determinar y menos estudiados son los kinemas (gestos, posturas y actitudes corporales) que cada grupo tenía, y que seguramente conservamos inconscientemente sus descendientes; a los movimientos cortos y suaves de los indios, y la esperada actitud sumisa por ser miembros del grupo dominado y sometido a servidumbre, se contrapondrían los movimientos desganados y lentos de los esclavos; o rápidos, lúdicos y sexuales de los mulatos libres que eran considerados como desvergüenza, insolencia y enfrentamiento al dominador, éste, seguramente quería marcar su estatus superior, con una rigidez propia de su pretendida nobleza y una lentitud gestual más de hombre de dignidad, quien condescendientemente y con enfado trata con inferiores. Las danzas que representan a cada grupo étnico colonial, muestran en su coreografía tanto los kinemas, las actitudes y los accesorios estereotipados a negros, indios y españoles.

El tiempo y el mestizaje comenzaron a diluir las diferencias raciales, a la par, los españoles dejan de participar en las danzas; éstas pierden fuerza en las ciudades, en tanto que se fortalecen en los

pueblos.[68] A partir de las formas culturales originarias, los mestizos, indios y mulatos de las poblaciones rurales mantienen viva la fiesta; para representar al español aparecen las máscara, en tanto que al desaparecer el negro como elemento diferenciado por el mestizaje, las danzas de negros refuncionalizan sus antiguas máscaras.

Actualmente los vecinos del lugar actúan como un solo grupo que cumple la función de emisor (A), en tanto que el Santo (representaba en realidad a la Iglesia y al Estado español) cumplía la del receptor(a); en la actualidad el público de la comunidad (y cada vez más el turismo) están siendo los receptores. Como vimos no siempre fue así, en realidad, se percibe aún la antigua existencia de varios grupos que eran los emisores.

Durante la época colonial existía una separación por estatus social y sexo, que se percibía en cualquier acto social; el principal en los pueblos era la procesión con el Santísimo que se hacía el Corpus o bien aquellas que realizaban las cofradías de cada población para celebrar a su titular y las fiestas estipuladas en las constituciones; cuando la hermandad agrupaba a los cofrades sin distinción, cada grupo étnico ocupaba una posición con respecto importante (generalmente el de negros y mulatos) era colocado en la procesión lo más alejado, le seguía el grupo indio (la "república de naturales") y el hispano (o "república de españoles") rodeaba la imagen del Santo. En el interior de cada conjunto existía un orden estricto, al frente del contingente indio marchaban las mujeres (en caso de que a la imagen del titular de la cofradía. El grupo menos fuera necesaria su presencia) seguidas por los hombres y después por los principales (descendientes de la antigua nobleza), la mesa directiva de la Cofradía y los oficiales de la república.



En la actualidad la separación esta dada en el sentido sexual, de estatus, edades y nexo religioso. El lugar que ocupaba el grupo étnico indio, en la actualidad es propio de las "uananchechas" o mujeres jóvenes, que bailan lentamente como sucede en todas las danzas femeninas p'urépechas; los "negros" son siempre hombres jóvenes (en algunos lugares recién casados), con el vigor y fuerza necesarios para realizar los rápidos zapateos durante varias horas; en tanto los "soldaditos" son grupos de niños en rondas muy simples.

68.- Warman, Arturo, *La danza de Moros y Cristianos*, México, SEP, 1972, pp. 103-116. El autor explica como se da el paso de la cultura de conquista a la cultura colonial, y como los grupos mestizos van ocupando los lugares en las fiestas corporativas anteriormente reservados a los europeos, quienes comienzan a aficionarse a los espectáculos de la metrópoli, como el teatro, los

Las mascaradas y los bailes fueron vías de interlocución entre los "sentimientos" del pueblo bajo y las autoridades siempre observantes de las mofas que se hacían de ellas. La fiesta era un marco propicio para que se mostrara la rigidez de la estructura social, pero también era un ambiente favorable para que el lugar central ocupado por el lenguaje (o cultura oficial) del grupo dominante fuera mandado a la periferia de la semiósfera colonial y adquiriera un papel central alguno de los lenguajes periféricos.[69]

Cada miembro del grupo, esta ceñido a un código de saludo acorde con la situación y establecido durante la época colonial, aunque en la actualidad cumple con otro sentido. Este código reglamenta la ejecución y el comportamiento de cada grupo al realizar el saludo "común" al Santo. La situación de etiqueta que genera el saludar al Santo hace que todas las acciones adquieran un significado semiótico.



Los comportamientos de la Condición de Etiqueta, están sancionados por varios factores impuestos desde fuera y que sólo eventualmente llegan a convenir con los deseos de los participantes y que Civ'jan llama el Equipo Fundamental de Contraseñas Diferenciales. Quién ocupa qué lugar en el saludo, cómo debe vestir y qué actitudes tomar, dependen de una serie de parejas, donde lo posición preeminente la ocupa el primer puesto:

1.- Femenino sobre lo masculino: Durante la época colonial fue al contrario, en la actualidad la predominancia es la de las mujeres, puesto que ellas siguen a la imagen y detrás van los hombres con los niños.

2.- Anciano sobre joven: Son escasos los ancianos que participan, pero cuando lo hacen alguno porta el estandarte que representa a la "comunidad", en tanto que las ancianas bailan al frente de las Uananchas ordenadas por edad. Los "negros" también se forman por estaturas, así que los últimos sitios son ocupados por los más jóvenes.

3.- Superior sobre el inferior: la participación está limitada por la capacidad de adquirir o rentar el vestuario, además de la habilidad para la danza. Los negros que "protegen" a los niños tienen incluso la autoridad para golpear a los espectadores

4.- Familiar sobre extraño: la pertenencia a un barrio, o familia otorgan derechos sobre los extraños, que no pueden participar en el saludo, sólo observar.

---

bailes de salón, etc.

69.- Rivera Ayala, Sergio, "Lewd Songs and Dances from de Streets of Eighteenth-Century New Spain", en: *Rituals of rule, rituals of resistence*, editado por Wiliam H. Beezley et. al., Wilmington, SRBooks, 1994, p. 30.

Importantes son también las Características de la CE, pues ya dijimos que esta fiesta es de género premeditado en un tiempo específico, pero el área o lugar en que se realiza el "saludo" es determinante para la danza; pues mientras se baila afuera del recinto religioso, incluso en el atrio, los negros pueden hacer sus movimientos más procaces, pero al realizar la danza de despedida en el interior del templo tienen moderación; en cambio, los hortelanos que hicieron el recorrido no entran al atrio.[70]

Todo comportamiento es un texto, así que en la fiesta de Uruapan tenemos cuatro danzas que constituye cada una un subtexto. Cada una tiene su léxico, formado por tres categorías o paradigmas: los



kinemas, las fórmulas verbales y los accesorios. Para formar un sintagma, debemos reunir según una gramática del comportamiento los elementos de los tres paradigmas. Leamos primero los subtextos. No olvidemos que los grupos afroides y europeos buscaron la unión con la mujer india (de manera forzada o libre), con el fin de suplir la desproporción del sexo masculino entre sus grupos, tal vez, esta sea una de las razones por las cuales no hay "indios" en ese grupo, como un reflejo del deseo colectivo. Aunque también podría ser que sólo las mujeres están permitidas en el grupo "indio" porque el comportamiento esperado de estas es acorde con la actitud estereotipada del "indio" colonial: la sumisión, ésta sería la gramática del comportamiento del subtexto "indio". Los movimientos suaves y lentos al bailar, corresponden a la kinética estereotipada[71] del "indio", reforzada por los accesorios y la actitud de arrojar granos de maíz o dulces a la concurrencia, es el estrato productivo de la colonia que prodiga a los demás.[72]

En cambio, sólo varones se permiten en la danza de negros, porque las actitudes del hombre corresponden al estereotipo del "negro", ímpetu, sexualidad manifiesta abiertamente. No hay "negras" porque está mal visto que la mujer exprese libremente sus deseos, en ese sentido en el léxico de los "negros" no existe un paradigma kinético para mujeres, aún cuando históricamente esté referenciado.[73] Se

70.- Lo cual es reciente, pues los informantes (como Victoriano Salgado, mascarero del barrio de la Magdalena) se acuerdan que realizaban una pequeña escena parodiando la misa o un juzgado en el interior el atrio.

71.- Llamaremos estereotipos a la kinesis, actitudes y comportamientos de las etnias coloniales, a los que la gente reproduce y por lo que dicen algunas prohibiciones con respecto al vestido; obviamente un tanto modificados por nuestras intuiciones, puesto que no encontramos un estudio al respecto.

72.- No podemos soslayar el que subyace en esa actitud un antiguo rito de la fertilidad.

73.- Gamelli, Carrieri, *Viaje a Nueva España*, México, UNAM, 1977. Nos hace una descripción del vestido y actitud lasciva de las negras y mulatas coloniales, que kinéticamente sustentaría su existencia. En San Lorenzo, un pueblo muy cercano a Uruapan y a Capacuaro, su danza de negritos si tiene una "negra", se trata de una maringuía con una máscara que representa a una mujer de rasgos europeos, pero de color oscuro; es representada por un hombre y sus movimientos son iguales a los que caracterizan a las maringuías que aparecen en otras danzas.

puede buscar una interpretación de corte histórico, pues en relación numérica la población masculina esclava fue predominante sobre la femenina. Los accesorios del negro corresponden a las referencias coloniales, así como las actitudes, incluso el empleo de chicotes como capataces de cuadrillas de indios y su actitud prepotente en muchos casos.

Indios y negros, vieron como inútiles y desvalidos a los siempre exigentes europeos, el amo siempre fue el "niño", el improductivo, el incapaz de proveerse de su sustento; así que parodiaron a esos señores con derecho a portar armas, con acceso al ejército como defensores del Rey, representándolos con niños; esos "soldaditos" torpes que los negros fuertes deben cuidar para que no los atropellen la multitud india o los espíritus de los antepasados representados por los hortelanos. En este caso, el paradigma kinético no hace diferencia entre niños y niñas, ni tampoco el de accesorios puesto que ambos participan con los mismos vestidos; ni hay distinción en las coreografías y los niveles de autoridad entre sí, puesto que todos son dirigidos por adultos.

Llegamos "negritos" a Capacuaro

Descripción de la Noche Buena

El *ensaye* es el 24 en la noche. Ese día en cada una de las casas de los cargueros se coloca el tronco muy alto de un pino que tiene una estrella con luces intermitentes y que antes era iluminada con una vela. Los cargueros deciden si quieren sacar una danza de "viejitos", una de "negritos" o una pastorela. Debido a lo caro que resulta la pastorela sólo hubo una el año en que presenciamos la fiesta (1998) y no completa como los indican otros reportes del mismo lugar en años anteriores.[74] La mayoría de los 16 cargueros de ese año sacaron danzas de "viejitos", sólo dos decidieron sacar tanto "viejitos" como "negritos".



En la casa del carguero bailaron primero los "negritos" y después los "viejitos" frente a un nacimiento muy adornado con musgo y figuritas de animales, globos, "escarcha" plateada y luces intermitentes de colores, "navideñas"; ahí en tres cunas, estaban tres imágenes del Santo Niño de tamaño natural: dos que representaban a niños de color blanco (con la apariencia de ser antiguas) y una que representaba a un niño de color

74.- Sassoon, Yolanda, "La pastorela en Capacuaro: apropiación del personaje del ermitaño como expresión del pueblo"; en: UNIVERSIDAD MICHOACANA de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Coordinación de la Investigación Científica, # 2 Nueva época, cuatrimestral, noviembre de 1982-febrero de 1983, p. 36

"moreno".[75] Las imágenes son de la familia, uno era de la danza de los viejitos y otra de los negritos (el Santo Niño negro); esa imagen la trajo un compadre de Don Domingo Jiménez de Atotonilco, la compró en una casa a donde van a hacer ejercicios espirituales por el mes de marzo y la llevó a bendecir con el padre.[76] El Santo Niño antiguo (que él conoció) era uno chiquitito que era de la Iglesia; "*ya ahora todos tienen*" imágenes del santo niño en su casa, de hecho en el lugar donde se realizó la entrevista estaba uno de tamaño menor al de la Noche Buena con su "*camita*" (cuna).

Después de bailar, las mujeres de la casa repartieron atole negro de cáscara de cacao o de tamarindo y buñuelos sin la miel de piloncillo. Los danzantes bailaron con sus evoluciones completas, luego se dirigieron a otras casas: "*con la muchacha encargada de la virgen, con los demás cargueros y pasada la misa, se baila en el curato*". En la casa parroquial en un tablado levantado para la ocasión fueron subiendo una a una las danzas y la pastorela, hasta que acabaron en la madrugada. Los danzantes fueron a dormir y en la mañana a desayunar a la casa del carguero. Luego bailaron en las casas de los *Cabildos* (la autoridad tradicional local). Ahora con el concurso de danza organizado por las autoridades locales salen hasta el día 26, en que bailan en la Pérgola del pueblo [un kiosko cuadrado que imita al de Uruapan].





Antes cuando el pueblo era pequeño (había como 200 jefes de casa según recuerda Don Domingo) nada más se hacían dos danzas y cuando había carguero, se hacían las pastorelas. "*Era poca gente... orita vive mucha gente*".

Los sacerdotes inteligentes no se meten en las tradiciones de los pueblos en que dirigen los servicios religiosos; como dice Don Domingo: *preguntan ¿cómo le vamos a hacer? Para saber que costumbres tenemos.* Aunque hay algunos que movidos por el celo religioso se oponen a prácticas que consideran alejadas de la ortodoxia y generan

75.- Observación hecha el 25/diciembre/1997.

76.- Entrevista con Domingo Jiménez Capacuaro 23/mayo/97. Él salió a bailar ya grande, como a los 60 años. Su tío se encargaba de la danza, quien le pidió que apuntara los cantos para que cuando el falleciera no se perdieran. Siguió con la

problemas que tiene que resolver la diócesis.

En Capacuaro existen dos fiestas importantes donde se bailan danzas para la ocasión; en Navidad bailan los "viejitos", "negritos" y los personajes de la pastorela; el día de San Juan Bautista (patrono del pueblo) bailan los moros. Antes, durante el Corpus (que ya no se celebra "quitaron ese costumbre" dice Don Domingo) se representaba el trabajo de los hombres en la siembra, se jugaba a sembrar en el atrio de la iglesia; "*ya casi no hay yuntas*" porque el pueblo es maderero se dedican a fabricar trojes, tejamanil y sobre todo muebles de madera. En cada fiesta van los danzantes a la iglesia, "*pa presentarse uno*".



La danza que nos ocupa, la de los "negritos" de Capacuaro está a punto de perderse, pues sale de manera intermitente, el año en que presenciamos su presentación tenía 3 o 4 años de no haber salido; antes había salido uno o dos años, después de otros 3 o 4 de no hacerlo. En esta ocasión Domingo Salmerón, sobrino de Don Domingo Jiménez sacó las dos danzas porque le gustan, por eso llamó a su tío y a su compadre quienes han formado una cuadrilla llamada "Los dos alegres compadres".

Para ser carguero de una danza hay que ir con el Padre y pedirle el cargo. Hay unos que lo agarran por gusto *y hay otros que agarran el cargo para pagar una manda, porque le piden al Santo Niño que cure a sus hijos*. No hay pago, los danzantes salen por gusto, muchos son parientes (en la comparsa de Don Domingo sólo sale su nieto); pero con el crecimiento de población la mayoría no lo es. El carguero que quiera sacar "negros" y "viejitos", les va a pedir a los jóvenes que salgan en la danza, a veces les envía al Santo Niño a los padres de los danzantes y les extiende la mano, si se la toman es que aceptan. Los cargueros contratan y pagan la música, y se encargan de buscar *al que sabe bailar más* (el que baila mejor) para que "*no se acabe el costumbre*". La manera en que los jóvenes y niños aprenden a bailar es por imitación: *"teníamos que primero bailar nosotros para que ellos igualmente lo hicieran para* [aprender a] *bailar*".

En la actualidad ningún danzante confecciona su vestuario, lo piden prestado o lo rentan en Uruapan a Don Bulmaro Paleo; pero por el costo ya lo quieren hacer los maestros de danza, pues cuesta $100 pesos diarios la renta por cada vestuario. Según Don Domingo, las máscaras las quiere mandar hacer en Ahuiran o a Sevina.

---

tradición ayudado por su amigo y compadre, Aurelio Mariscal.

La danza de "negritos"

En Capacuaro el vestido de la danza de "negritos" es muy similar a la de Uruapan, aunque existen variaciones que pueden ser significativas. Primero, no existe un *Tata K'eri* y hay dos *Maringuías* que son representadas por jovencitas que usan su vestido habitual de fiesta. Los negritos eran 12, seis en cada fila y dos maringuías, en la fiesta que presenciamos salió un número más grande de negritos y cuatro maringuías; pero se trató de una excepción. En la danza siempre salen niños, jóvenes y adultos.



También existe diferencia en la música, pues en Capacuaro no es una banda de alientos ni una orquesta quien interpreta la música, sino por un par de vihueleros, a pesar de que para la danza de los *viejitos* (que se baila en la misma fiesta y en este caso en la misma casa del carguero) si se emplea una Orquesta de cuerdas y metales. Es también significativo el hecho de que los "negritos" cantan y palmean en determinados pasajes de la danza.

Según nos explicó Don Domingo, el sonido que hacen tanto el y su compadre los "negros mayores": ¡rrruuuh! es un anuncio para que se pongan listos para bailar los demás "negros", si se tardan, les dan un chicotazo. Es también un llamado cuando *se arrima* el otro (acude). Dice el "negro mayor" en p´urhépecha:

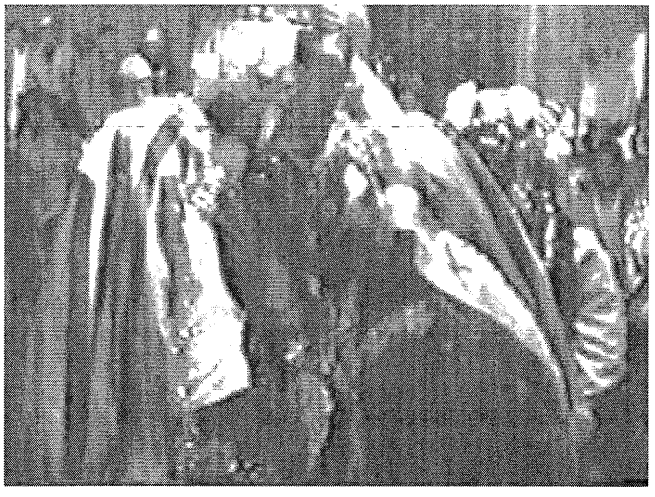
- *Apriétale el zapato compadre, pa poner otro.*
- *¡Sí, si, si, sí! (dan la vuelta, si se tarda en bailar, se les da el chicotazo).*

Mientras hacen una vuelta bailando los dos danzantes, el resto de los negritos palmean rítmicamente y cantan así (traducción de don Domingo):

Llegamos negrito,
Llegamos negrito;
Llegamos para adorar
Al Santo Niño Dios.

La primera evolución del baile es "hacer una caminata", desplazándose con una pierna rígida (la derecha) primero hacia el frente donde están los negros mayores, brincan, gritan: ¡rrruuuuh! y agitan la cabeza de izquierda a derecha para que se agiten los listones y la zalea de borrego. después regresan a su lugar los dos negritos con la segunda evolución que es zapatear. Siembre *oyendo "la guitarrita" con esos tonos, nosotros hacemos la figura. Tono* le llama Don Domingo a la tonada, la melodía de la música que acompaña a la danza. Para iniciar a bailar, o para hacer la caminata, los negritos que acuden al llamado

primero brincan.



En la danza de Capacuaro también se emplean zapateos, movimientos pélvicos y del chicote similares a los de Uruapan; sin embargo, las evoluciones que realizan en la coreografía varían. Comienza con cantos y palmeos, durante los cuales, el negro más viejo (representado por el maestro de la danza) inicia el baile. Consiste el primer paso en poner la pierna derecha rígida y acercarse al frente (donde se hayan los vihueleros), avanza por pasos cortos mientras hace una cruz con el pie estirado en el piso. Al llegar al frente grita el característico: rruuu rrrruuuuu! Que los lugareños identifican con el sonido que hacen las palomas. Mueve entonces la parte superior del tronco como quitándose el polvo, se regresa caminando a la parte trasera y vuelve al frente, se coloca en uno de los extremos. En seguida repiten el paso dos de los negros que siguen y así hasta terminar. Después comienzan un recorrido en dos filas, que encabezan las Maringuías, zapateando. Luego de una pausa, se forman en grupos de cuatro, se toman de las manos y giran a manera de hélice, primero en un sentido y luego en otro. Finalizan haciendo otro recorrido en filas con las Maringuías al frente, el baile de estas se caracteriza por llevar zapateo y agitar la falda de una manera que resulta violenta en comparación con las maringuías de otros lugares de la Meseta.



La música de la danza de los negritos de Capacuaro es proporcionada siempre por dos vihuelas o por guitarras, instrumentos que se consideraban característicos de los negros y mulatos coloniales.[77] La cuadrilla de Don Domingo antes bailaba con el acompañamiento de dos músicos viejos: Lorenzo Salmerón y su hijo Felipe Salmerón, quienes heredaron la melodía de su padre, Don Trinidad Salmerón. Don Lorenzo ésta vez salió con otra cuadrilla y los acompañó con su vieja guitarra de pijas (en lugar de las manijas de hierro para afinar). Entonces los

77.- Martínez Ayala, Jorge Amós, *Op. Cit.*, cap. III.

compadre llamaron a un hombre más jóven que tocó la vihuela, y que es sobrino del viejo Lorenzo; y aunque ellos le dijeron cómo, no le salía el "tono", así que le pidió a su tío que le enseñara. En cambio, las músicas de los "viejitos" las traen de otras partes, porque ya hay muchos cargueros: de San Felipe de los Herreros y de Quinceo, donde hay orquestas.

Antes, nada más salían 2 maringuías, una en cada lado, ese año las sobrinas del carguero quisieron salir, por eso salieron 6. Ellas no llevan ningún disfraz o vestido característico (como si lo llevan las del pueblo vecino de San Lorenzo), van ajuareadas con su vestido de fiesta. Ellas encabezan las dos hileras de "negritos" en la segunda parte de la danza, cuando comienzan a desplazarse ambas filas hasta formarse en círculos o elipses que se encuentran; a diferencia de otras danzas o de otros movimientos femeninos p´urhépechas, las *maringuías* de los "negritos" se desplazan agitando su vestido con las manos, en un movimiento acompasado pero no casi inmóvil (como sucede en la mayoría de las danzas de mujeres purhépechas).

La interpretación

Este breve análisis, no estará completo hasta contrastarlo con la forma en que la misma danza colonial es refuncionalizada de diferente manera en otras sociedades del área p´urhepecha; puesto que no hemos realizado una observación de la danza en otros pueblos indígenas que varían en personajes y coreografía, a pesar de ser vecinos próximos (como es el caso de San Lorenzo). Sin embargo, la función de la máscara es reveladora de la necesidad de continuar con la tradición que los cohesiona y de una refuncionalización de la misma.

La máscara en Africa representa a los ancestros africanos, a los espíritus, por ello no habla, solo profiere ruidos;[78] es obvio que esta era la función primigenia en las cofradías negras. Es durante las primeras disputas por el control de la cofradía, cuando los negros han desaparecido y los mulatos deben enfrentarse a españoles e indios para afirmarse, cuando las "danzas de negros" son los bailes en que los mulatos recrean y reinterpretan una tradición heredada para fincar la propia. A la par, evitan mediante la máscara, se les relacione con los "bozales" negros traídos directamente de Africa, que por no conocer los códigos de conducta de la sociedad en que son inmersos forzadamente, comenten siempre errores que los hacen ver como tontos o como salvajes. Fueron resignificadas las máscaras en las danzas que las cofradías



78.- Jahn, Janheinz, *Op. Cit.*, pp. 235-238.

negras bailaban durante el Corpus, Navidad y Reyes, y después utilizada con el fin de ocultarse por los mulatos. Detrás de las máscaras de la "danza de negros" están los mulatos, no olvidemos que Capacuaro fue un pueblo con familias de negros y mulatos asentadas en el pueblo y matrimoniándose con los indios desde el siglo XVII.

Un poco ante de la independencia se dio otro cambio de adscripción étnica de muchos mulatos, unos a la casta de "mestizos", y otros a la de los indios. La transmutación étnica tuvo sus ventajas, los de color más claro evitaron el tributo al ser ahora "mestizos", los oscuros continuaron tributando pero ahora tuvieron acceso a la tierra. Viviendo en las comunidades de indios desde hacía dos siglos, las familias de mulatos en estas condiciones eran parientes consanguíneos de muchas personas del pueblo, hablaban su misma lengua, la cultura se había unificado, el único problema que tenían el acceso a la tierra de la comunidad (a la cual no debían pertenecer legalmente);[79] sí la comunidad les daba tierra entonces claramente eran miembros de ella y podía alegar al empadronador que eran "indios".[80]

Esta metamorfosis para la población afrodescendiente no fue la creación de una nueva etnia, no hubo continuidad, con el cambio de adscripción étnica se perdió la identidad propia al aceptar la nueva.



Sin embargo el cambio en la conciencia étnica trajo una modificación y readaptación de la danza, puesto que el grupo recién integrado a la "otra" comunidad no podía renunciar totalmente a las tradiciones que lo habían sustentado y dado identidad durante doscientos años. La "nueva", pero a la vez vieja "danza de negros", sirvió para mantener durante las primeras décadas después de la independencia la unidad del antiguo grupo en el interior de la etnia; con el tiempo y dado que fueron realmente incluidos, en la memoria colectiva y consciente de la comunidad no quedaron huellas de la existencia de ese grupo distinto; no pasó lo mismo con la danza, que fue aceptada como parte de la tradición de la comunidad y entonces adquirió nuevamente otra función, pero ahora integrada al resto de la cultura comunitaria. El mestizaje que había brincado las barreras impuestas por el Estado español, se vio facilitado con la igualdad legal de los mexicanos; así, los mulatos integrados a las comunidades de mestizos o de indios diluyeron en la población receptora sus genes. En tanto, la danza étnica colonial que les era propia pasó a formar parte de las tradiciones de las etnias receptoras.

79.- Si vemos los censos coloniales de Capacuaro veremos aparecer y desaparecer de ellos a los individuos clasificados como mulatos; sin embargo, en los libros parroquiales se ve que existían al menos tres familias consideradas como tales.

80.- Ver: APC Parroquial/Sacramental/Matrimonios c8 *Libro de Casamientos de 1717-1840* ; y contrastar con los siguientes censos: AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c1285 e209 Padrón de Capacuaro en 1747 donde no aparecen mulatos a pesar de estar registrados matrimonios y bautizos de esa etnia en el libro).

Capítulo V ¡A ése *negro* nomás préstale las pascuas!

El corazón sin el cuerpo
para que lo quiero yo...
***El perro* (son jarocho).**

Hasta aquí hemos visto como la cultura y la filosofía forman parte de un mismo sistema que explica las relaciones que existen entre los hombres, entre los hombres y su medio ambiente, los vínculos entre dios y su creación. Estas reflexiones que llamamos filosofía son realizadas por cada pueblo en condiciones especificas tanto materiales como espirituales, no se dan aisladas del diálogo con los pueblos vecinos; es decir no existen independientes. Pensamiento y ambiente se interrelacionan, ambos se condicionan y modifican.

Toda cultura y todo pensamiento tienen explícita o implícitamente una noción de cuerpo que es característica de la sociedad que filosofa, esa noción crea una serie de valores positivos y negativos en torno a como el hombre de ver y vivir su cuerpo que acotan la manera en que se representa, marca su kinética, el vestido que lo cubre y lo descubre, la alimentación que lo mantiene, la estética dominante que dice si es "bello" o "feo", las etapas en que se divide la vida y hasta los ritos mortuorios. Esas nociones de cuerpo, de vida y muerte son construcciones en que se manifiestan el poder y la hegemonía, formas poderosas en las que el hábito es convertido en "natural", no impugnable y eterno.[1] En el caso de las sociedades pequeñas (como los pueblos que estudiamos), estas formas hegemónicas son ya híbridas y no responden a las necesidades de dominio y control que el estado tarasco tenía hace 600 años, han sido resignificadas en cada encuentro con otros sistemas-mundo.

Comunidad y cambio social

Cuando dos culturas entran en contacto las diferencias entre las nociones de cuerpo que ambas poseen son unas de las áreas que más conflicto acarrean; no sólo por la diferencia física entre los individuos (a veces imperceptible) sino por todo lo que implica, desde la simple separación por el vestido (que sirve para diferenciar a las personas por su pertenencia a una etnia) hasta las concepciones en torno a la muerte (que están directamente relacionadas con la religión); se trata de una lucha entre signos y prácticas, mediante los cuales, cada una busca expandirse sobre la otra, transformarla aún cuando cambien las circunstancias y se genere un nuevo orden.[2] En determinado momento en los pueblos que estudiamos o en su vecindad coexistieron tarascos, nahuas, filipinos,

1.- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1986.
2.- Comaroff, John y Jean, "*Etnography and the Historical Imagination*", Boulder, Westview Press, 1992, p. 18, cap. IV.

chinos, hindúes, papuas, bantús, individuos islamizados del sahel sudsahariano, criptojudíos, españoles, lusitanos, franceses, holandeses y hasta algún príncipe de Dinamarca, tal confluencia de individuos, de culturas, de sistemas-mundo no pudo ser imperceptible para los primeros pobladores, no pudo pasarles desapercibido a ninguno de los implicados, los enfrentó como individuos formados en una sociedad en particular, como representantes de cosmovisiones distantes; les mostró coincidencias asombrosas y divergencias insuperables. Ese encuentro trajo una serie de malentendidos por la inconmensurabilidad de los sistemas culturales enfrentados. Para los europeos la desnudez de los indígenas, orientales y negros era una muestra de su falta de civilización, de su tendencia a la voluptuosidad y de la necesidad que tenían de ser educados y ordenados de acuerdo a la razón. En cambio, esos frailes vestidos con sus gruesos hábitos de paño de lana en las tierras tórridas del sur o en los desiertos del norte fueron tan absurdos para sus desnudos catequizados como las prédicas sobre el castigo al final de los tiempos para quienes gozaran de sus cuerpos.

Cómo suponer entonces que éste encuentro fue irrelevante para los oriundos, cómo afirmar que existe continuidad estructural en la mayoría de los ámbitos de la vida de las comunidades; hacerlo, implica tener una noción asíncrona de los procesos que analizamos, suponer que todo es una reproducción de los sistemas de dominación primigenios, aún cuando se cambia de grupo dominante y su ideología ocupa el estatus de hegemonía.[3] Por ello, cuando decimos que las localidades que estudiamos son comunidades "tradicionales" no implica entender que se trata de "preservadoras de la tradición", no son lugares donde los impactos globales no hayan influido buscando cambiar los símbolos locales dentro de la corriente universalizadora de la modernidad, al contrario, en las fiestas y danzas que estudiamos aparecen siempre elementos que nos sitúan en este presente de tenis Nike, Cocacolas, videocámaras para enviar en imagen la fiesta a los migrantes en E.U. y Canadá. Incluso, una de las instituciones fundamentales para la vida comunitaria: la iglesia católica, detenta en su nombre ese afán universal que se posibilitó realmente con el descubrimiento de América y que se plasma en la adoración de los reyes magos representantes de la diversidad del género humano.

En las poblaciones que hemos estudiado está muy presente esa ingerencia externa en instituciones centrales para la vida comunitaria, la primera es en el gobierno local organizado mediante: los "cabildos" para el gobierno relacionado con la esfera civil y la "cofradía" para el control religioso; ambos son de origen colonial y siguieron en la forma a sus modelos europeos incluso en los rasgos mas nimios, sobre todo cuando se trataba de coincidencias con otras cosmovisiones, tal es el caso del bastón empleado como signo de la autoridad que se asignaba al poseedor del cargo. Así podemos seguir enumerando: la traza urbana y la arquitectura tanto en los espacios íntimos como en los públicos, el vestido, la organización de la fiesta parroquial (descrita

en los pindecuarios) y un largo, etc. Por ello cuando hablamos de la cofradía como una institución local que mantuvo su existencia de manera formal y logró persistir hasta la actualidad por ser la depositaria del conocimiento religioso local, no queremos decir que el contenido, aquello que resguardaba era invariante: se trató desde el inicio de su existencia de un híbrido cultural. Aún cuando se buscó segregar a los cofrades según su adscripción étnica (las cofradías de la Concepción para los indios, las cofradías del Rosario para los mulatos y las del Santísimo Sacramento para los españoles) fue muy común que ingresaran como cofrades individuos de diferentes castas. La cofradía, sobre todo en los primeros años de su existencia, se convirtió en una arena donde se enfrentaron simbólicamente (y ha veces con los puños) los sistemas religiosos que cada individuo llevaba consigo; por ello, aún cuando se mantiene con vida en esos pueblos la "cofradía colonial" no hay que suponer lo mismo para su contenido.

El gobierno civil local tuvo una situación diferente, pues los cabildos de la república de indios evolucionaron de acuerdo con la nueva distribución de los cargos administrativos del gobierno mexicano. Si bien existen "comunidades indígenas" con diferentes status en lo geopolítico, pues algunas son cabeceras municipales, tenencias o agencias municipales con una mayoritaria población india, o por el contrario, en ellas una fracción de la población se asume como indígena; sea cual fuere la situación, en las comunidades, la toma de decisiones no puede recaer totalmente en un individuo (sea un presidente municipal o el comisionado de bienes comunales), éste debe someterse a la validación de sus acciones por un grupo de personas, o quienes en realidad, disciernen que es lo que se debe hacer. El individuo que ocupa el cargo es un mero intermediario entre los dirigentes de la comunidad (aquellos que la representan) y el estado mexicano; éste grupo que gobierna en el ámbito local, se compone generalmente por personas de edad avanzada, o por aquellos que han demostrado su capacidad de servicio comunitario ocupando la mayoría de los cargos importantes en el gobierno civil y eclesiástico comunitario; es muy común que se trate de individuos que pertenecen a familias extensas caracterizadas por haber tenido en el pasado a alguno de sus miembros en cargos de gobierno, se trata de los "ricos" locales, tanto en el sentido material como en el prestigio (que es muy común que vayan juntos). Para llegar a ser un Tata k'eri, un anciano debe haberse desempeñado en cargos religiosos y de gobierno; pero que también, haber demostrado su eficiencia. Así, aunque el gobierno local ha cambiado de forma, no lo ha hecho con muchas de sus prácticas; sobre todo, con aquellas que mantienen una relación entre la cofradía y el cabildo de notables, vínculo impuesto durante los primeros años de la administración colonial.

De esta manera, la comunidad mantiene estructuras llamadas "tradicionales" que se refieren al pasado la tradición se recrea; pero a la vez, los contenidos y significados cambian, la tradición funciona. Las comunidades que estudiamos son tradicionales porque en su concepción espacio-

---

3.-Comarorff, *Op. Cit.*, pp. 21-24.

temporal, la vida es regida y explicada por la tradición, son comunidades en que las relaciones sociales están restringidas por la tradición, y ésta tienen un origen mítico, es decir no es cuestionada;[4] a diferencia de las sociedades modernas donde la tradición es continuamente impugnada, reinventada e incluso negada y de las sociedades tradicionalistas donde la tradición es empleada como discurso sobrevaluado para generar grupos de identidad y apelar de manera chauvinista al sentimiento de unidad.

En las sociedades tradicionales el mito sigue cumpliendo un papel relevante como explicación coherente del mundo, y recurre a las prácticas tradicionales para determinar las acciones humanas, mantener un punto de vista dominante, una hegemonía que busca hacer de la costumbre una segunda naturaleza.[5] El mito no apela a la razón sino al sentimiento; su lenguaje es para expresan la emoción y no el pensamiento.[6]Ahora bien, aprendemos a sentir y la tradición tiende a enseñarnos el comportamiento correcto en una comunidad y una cultura local (de relaciones diría Lomnitz); a la vez que se nos revela la identidad y la historia de nuestro grupo humano.[7] Hay sistemas estructurados de sentimientos que se expresan en una sociedad determinada; las tradiciones locales (entre ellas la danza y el movimiento) son "historiografías" o "historiokinésis" y muestras vivas de conocimientos que expresan a esa cultura. Aún así, la tradición como instrumento para recrear el mito no va dirigida sólo al consciente, al logos, a la razón muchas veces se centra en impresionar el sistema del sentir del individuo en experiencias colectivas como la fiesta, la ceremonia o el rito.

Danza e historia.

La cofradía y el cabildo son construcciones sociales coloniales en las cuales la hegemonía del poder colonial penetró hondamente, pues se asumen de manera natural e incuestionable por los habitantes de las comunidades tradicionales como las instituciones que rigen su vida.[8] Si bien tales instituciones son uno de los muchos cambios que afectaron desde fuera la vida comunitaria, esto no quiere decir que tal imposición fuese aceptada sin reticencia, que en cada pueblo no hubiera un proceso de lucha interna para generar consensos y reconstruir la función que desempeñaría en su sistema social, político, de valores y sígnico. Así, el caos producto de la conquista se trató de ordenar desde afuera mediante las disposiciones coloniales para el gobierno, y desde adentro, con la organización de la nueva realidad, para ello fue necesario la construcción mítica de la nueva sociedad, de su pasado-presente buscando darle coherencia mediante la resignificación de las diferentes prácticas culturales y de los signos aportados por cada uno. Cada pueblo reconstruyó su

4.- Jacinto Zavala, Agustín, *La filosofía..*, p. 111.
5.- Comaroff, *Op. Cit.*, p.27; Jacinto Zavala, Agustín, *Ibid*, p.113.
6.- Jacinto Zavala, *Idem.*
7.- Heller, Agnes, *Teoría de los sentimientos*, México, Fontamara, 1989.
8.-Comaroff, *Ibid*, p. 27. Luckman, Thomas y Berger, Peter, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

pasado mitificándolo, es decir creó un modelo para regir las relaciones sociales ideales para la coexistencia en ese espacio tan reducido entre diferentes grupos sociales y étnicos. [9] En ese modelo, los africanos, los europeos y los indígenas recibieron un lugar en la estructura social asignado mediante consensos entre lo externo, es decir la corona que dictaba leyes que prohibían el asentamiento de "extraños" en los pueblos de indios para "protegerlos", y lo interno, el modelo idealizado de la sociedad recién creada donde el grupo indígena era mayoritario. Esa nueva comunidad recién construida, necesitó organizar a la nueva realidad social en la que estaba inmersa, y para ello, el pasado fue construido ritualmente en aquel presente (ya pasado para nosotros) eligiendo entre varios posibles; así, el pasado fue esgrimido como discurso no verbal de identidad étnica.[10] Después de las congregaciones de pueblos de indios en que la Corona impuso el modelo del cabildo hispano para el gobierno local y la Iglesia insertó a la cofradía para regir el ciclo ritual, en ese momento crucial que varia temporalmente para cada pueblo (pero debió ser a fines del siglo XVI y principios del XVII cuando se intensifica la trata): negros, mestizos, zaramullos e indígenas se integraron en una comunidad en la cual se dio un proceso de lucha entre los símbolos de varios proyectos culturales en principio irreductibles, cada grupo humano llevó a la nueva sociedad sus prácticas y en la lucha algunas fueron desechadas, otras reelaboradas y unas más resignificadas.[11] Entre las prácticas reelaboras estuvo la danza de "negros", llevada por familias de africanos y mulatos asentadas en los pueblos de indios que fuera de su contexto original perdió, mantuvo y reelaboro sus significados. Así, en la fiesta de cada comunidad se fue forjando un espacio común que no estuvo exento de la contradicción y el enfrentamiento entre los diferentes grupos de identidad étnica y social; por ello, podemos observar en el transcurso de las fiestas las fronteras sociales imaginadas para y por la sociedad local que se expresan mediante ciertos rasgos de identidad en la indumentaria, en los movimientos y en la máscara.[12] La fiesta es la puesta en escena de ese momento crucial de reelaboración de la comunidad; es una historiokinética mediante la cual los niños y los jóvenes se introducen de manera simultánea en varios espacios mediante tal práctica: son observados para identificar a los líderes potenciales, aprenden los bienes culturales que les identifican entre los que está el pasado, y son ellos quienes, al recrear una danza tradicional reelaboran su pasado frente a la comunidad expectante. Es al mismo tiempo una interpretación no verbal de su historia, de sus símbolos y de su identidad, que sirve para preservar ese pasado mítico; es objeto un objeto mnemotécnico que preserva mediante el movimiento acontecimientos fundamentales del pasado local, y a la vez, es discurso vivo y resignificado de acuerdo a las condiciones del presente.

9.- Comaroff, *Op. Cit.*, pp.. 12, 27; Uzeta, Jorge, *El diablo y la santa: imaginario religioso y cambio social en Santa Ana Pacueco, Guanajuato*, Zamora, Colegio de Michoacán, 1997, pp. 202, 201.
10.- Sahlins, Marshal, *Islas de historia*, México, Gedisa, 1988p. 144.
11.-Uzeta, *Ibid*, p. 201, 211.

Un aspecto importante de los sentimientos es que son información que tiene como fin la preservación del individuo y de su comunidad, forman parte de nuestro organismo social (nuestro Ego), ellos expresan y dan información sobre lo que realmente somos, de lo que creemos y queremos ser; así, la danza va dirigida fundamentalmente a la emoción del espectador y a la del propio danzante.[13] Por ello cuando decimos que ella expresa el pasado, explica el mito, es base del gobierno tradicional, forma parte del ritual religioso y medio para adquirir prestigio no queremos dejar fuera la parte no racional de ella; ésta función emotiva es fundamental para la preservación de la danza como tradición, como práctica de identidad, y a nivel individual, como expresión.

La memoria humana es selectiva, la memoria social también lo es; en ese sentido, la tradición dancística (como memoria social) es selectiva. Conserva sólo parte de ese pasado, aquel que sirve a la comunidad para explicarse su realidad; por ello, para tratar de entender a una comunidad es necesario entender su fiesta donde la danza tiene un papel fundamental, y para entender a la danza es necesario hacer una historia de la comunidad formada por distintas etnias; esta relación entre diferentes problemas y objetos de estudio necesita de una historia etnográfica (una etnohistoria), que desde la perspectiva de una historia cultural busque explicar como la comunidad misma organiza de manera dinámica la realidad, como construye el mundo, cómo le dota de significados y cómo los cambia. En determinado momento, los diferentes grupos de identidad elaboran y consumen símbolos que, en determinado momento, al volverse uno de ellos hegemónico busca que sus significados sean asumidos por todos (cosa que no se logra), sin embargo, se genera una coherencia social que construye una identidad en que los grupos se reconocen mutuamente.[14]

La corona española y las elites gobernantes ya habían creado imágenes idealizadas en torno al "negro" para favorecer su explotación. El "negrito" alegre y sensual es un estereotipo de origen colonial expresado verbalmente en los villancicos y en el teatro desde el siglo XVI; es la parte "noble" de la esclavitud, de la idealización paternalista fomentada por la corona, la Iglesia y los grupos hegemónicos novo-hispanos para evitar la rebelión de los "negros", para hacerles ver lo natural" e incuestionable de su sino. Ese "negro" cariturizado aparecía en las comedias cumpliendo la función del "gracioso" en el teatro de la época,[15] y fue trasladado a los coloquios populares (como la Pastorela y la Adoración de los Reyes) representados por actores no profesionales en los pueblos. En las danzas de "negritos" actuales, los danzantes realizan gracejadas que suponemos eran propias del estereotipo del "negro" representado en el teatro. De lo anterior se deriva que, debemos ser precavidos al realizar el análisis de la danza para evitar confundir el estereotipo

12.- Uzeta, *Op. Cit.*, p. 211.
13.- Heller, *Op. Cit.*, pp. 79, 80.
14.- Uzeta, *Ibid*, p. 208.
15.- Fra Molinero, *Op. Cit.*, p. 19-51.

(aunque esté matizado con la realidad). El trauma de la esclavitud fue olvidado en el ámbito local con la abolición, incluso, el recuerdo de los africanos, porque hacía referencia a un pasado desagradable sobre todo para sus descendientes "mulatos". El ser "negro" dejó de existir como identidad asumida y verbalizada por las presiones y estigmas que durante la colonia sufrieron los individuos identificado como tales. No pasó lo mismo con las prácticas culturales que llevaron los hombres del sur del Sahara, no se perdieron del todo, muchas de ellas fueron seleccionadas para formar el nuevo repertorio cultural de la sociedad "india" colonial y borraron su origen.

El negro pasado del p'urhépecha

En muchos p'urhépechas (incluso con estudios universitarios de historia –que son con quienes he tratado) persiste la idea de una sociedad p'urhépecha prehispánica que permanece incólume pese a la "conquista", para ellos su cultura es una sólida serie de tradiciones prehispánicas que subsisten en el ciclo festivo de cada pueblo, invariantes como el idioma (sic); cuando se les sugiere la posibilidad de que las tradiciones, la etnia, la lengua y la historia de su pueblo fueran producto de la confluencia de varias fuentes prehispánicas, europeas y africanas el rechazo es casi inmediato: sugerir tal cosa, es negar la "pureza" y lo "peculiar de "lo p'urhépecha", los convierte en mestizos, en "turis", en sus antípodas.

El indígena se resiste a ser catalogado como híbrido, aún en las regiones donde es evidente la influencia del negro, como en la Costa Chica; en varios pueblos, a pesar de las evidencias, sus habitantes se llaman a sí mismos "mixtecos", no se reconocen como afromixtecos. En la región costanera el indio y el negro siguen enfrentados, reproducen la separación étnica colonial que era útil a la corona y que ahora sirve a los caciques locales. En los ámbitos serranos de tierra adentro el "negro" *no existe*, el indio se enfrenta al "mestizo" como al "otro" para definirse; por ello, la respuesta más inmediata a la existencia de las danzas de "negritos" es la de un contacto fuera de los pueblos: durante los repartimientos de indios para trabajar en minas, obrajes y cultivos; sin embargo, hemos mostrado que los habitantes "indios" esas poblaciones no necesitaron salir de ellas para encontrarse con los "negros", puesto que estos vivían en sus mismas comunidades, incluso se podía tratar de danzas realizadas por los mismos africanos.

Hablar de heterogeneidad, de grupos minoritarios y diferentes viviendo en las comunidades indígenas tiene muchas aristas, la primera (y aquella que más problemas causa a quien lo enuncia) es el del prejuicio y el conflicto interétnico. Si se pregunta a los miembros de una comunidad india directamente sobre la existencia del prejuicio o la discriminación ha ciertas familias de acuerdo a su origen o rasgos físicos la respuesta será: ¡No! Pero si se analizan cuidado ciertas expresiones de insulto, o de descripción física en el pelo o el color de la piel se tendrá que admitir que no están exentas del prejuicio. Un caso obvio y que no admite dudas está en el término que se utiliza para designar al mestizo y que era el empleado en el siglo XVI y XVII para designar a los africanos:

turisï. Debido a las limitantes que tengo por desconocer el idioma y a que la información que obtuve de ciertos amigos que no corresponden a los pueblos estudiados (aunque si a la etnia) no me atrevo a citar ejemplos, aunque dejo en claro que corresponde a los hablantes del idioma reconocer estas marcas del prejuicio en su lengua.

Puesto que la danza de "negritos" no es una imitación, y se trata de una danza de negros que subsiste en varios pueblos indios ¿cuál es su función? La respuesta la esboza Enrique Florescano en su *Memoria indígena mexicana*,[16] donde muestra algunos mecanismos mnemoténicos que utilizan los pueblos sin escritura para preservar el pasado. Florescano sigue en la exposición de sus ideas a teóricos de la historia oral como Vansina y Ong quienes trabajaron con pueblos africanos; para don Enrique el mito de origen crea una explicación coherente del mundo, al ser recreado durante el ciclo festivo (fundamentalmente agrícola) el mito preserva mediante el ritual el pasado. Sin embargo, Florescano no escapa a la idea de pureza cultural e inmovilidad de las sociedades indígenas mexicanas. Para él, los mitos fundamentales para los pueblos indígenas mexicanos tienen un origen prehispánico y aún cuando se les adhieren eventos históricos (como la Conquista, la Intervención francesa o la Revolución) la cosmogonía que subsiste en el mito es "mesoamericana"; la manera en que el "indígena" actual se explica la formación del mundo y la idea que tiene de historia es fundamentalmente una y la misma desde hace 3,000 años en el amplia área mesoamericana. Yo creo que no, cuando menos las evidencias que he recabado para los pueblos estudiados (aún cuando sólo uno se autodefine como "indígena", y en él, hablan una lengua indígena) muestran que el drama de la Conquista es fundamental para entender a las sociedades indias. Aun cuando en Michoacán prácticamente no hubo "guerra de conquista", las epidemias, las congregaciones de pueblos indios, el tributo, las encomiendas, el repartimiento fueron tan violentos y causaron tantas muertes como una guerra formal; pensar que la tremenda mortandad y vejaciones a que estuvieron sujetos los indígenas no alteró en nada su organización social, su sistema de valores, su sistema del sentir y sicología ya sea como individuos o como grupos es suponerlos inermes como las piedras. Durante el siglo XVI y XVII la sociedad indígena se transformó radicalmente, el caos imperante fue superado en parte por la consolidación del dominio colonial, de las instituciones que la Corona y la Iglesia transplantaron al Nuevo Mundo; pero también mediante la construcción de un mito de origen, en la creación de una cultura que explicara el orden emergente. Ese génesis se dio primero en un ámbito local muy reducido, en él intervino el pasado prehispánico (los 3,000 años que no se pudieron borrar) y la cultura local (de la cual la lengua fue una parte fundamental); pero para lograr la ansiada estabilidad fue necesario incorporar en la explicación una serie de elementos que habían

16.-Florescano, Enrique, *Memoria indígena*, México, Taurus, 1999.

sido ajenos a la realidad prehispánica y que ahora eran cotidianos.[17] La hibridación en lo genético y en lo cultural fueron factores fundamentales en la reconstrucción del mito, en la explicación del mundo que forjaron los pueblos indios coloniales.

La danza de "negritos" forma parte de esa nueva cosmogonía que explica la fundación de la comunidad india local, no está sola, forma junto con otras danzas, con las leyendas y consejas locales, con el habla local, con el ciclo ritual, con las prácticas una semiósfera.[18] No obstante, esto no quiere decir que la explicación que da la danza sea "conocida" por todos los miembros del grupo social que la necesita (pues hemos visto que el lenguaje del mito es el de la emoción y no el del logos); si bien casi todos los adultos de la comunidad son capaces de describir las costumbres que se deben llevar a cabo durante el ciclo ritual de la comunidad o en cada etapa de la vida de un individuo, muy pocos son los que pueden revelar las relaciones que existen entre las prácticas que forman "el costumbre" y el mito de origen. Tal conocimiento, el de los "porques" se reserva a aquellos que han ocupado los puestos de dirigencia tanto religiosos como civiles, es para los cabildos de las cofradías religiosas que reparten sus cargos entre los ancianos.

La danza entre los p´urhépecha (como en otros pueblos fundamentalmente ágrafos) es una herramienta mnemotécnica que puede leerse en varios niveles, sirve para recordarnos eventos del pasado vistos desde varias perspectivas. Algunos de los sucesos son muy generales, por ejemplo:

a).- En el pueblo hubo "negros", son nuestros ancestros uno de los que formaron al pueblo "indio".

b).-Los "negros" se empleaban fundamentalmente la ganadería.

c).- Se comportaban de ésta manera: eran "alegres", y violentos "golpeaban".

Pero la danza también nos recuerda eventos muy particulares: la incursión de los mulatos de la hacienda de San Juan Guaracha en Jiquilpan hacia 1606, o la situación que vivió el pueblo de Uruapan después de los levantamientos de 1767. Como herramienta hermenéutica que explica un sistema de significados, la danza se vincula entonces con las filosofías tradicionales que le dan origen: si la danza la hacen los negros y mulatos que viven entre los indios no puede ser la danza prehispánica de los señores del viento que describe Esser,[19] tal vez se trata de una danza de culto a los ancestros (que es muy común en Africa) donde la máscara adquiere el poder de representar a los espíritus; es por eso que el comportamiento del "negrito" es el del "espíritu", del "no-vivo" y que se preserva en las cofradías "cristianas".

17.- Tal es el caso de Charapan estudiado por Carlos Garcia Mora, "Cultura serrana: motivo y huella de la disputa por la sierra tarasca (siglos XIX y XX), en: Mijangos Díaz, Edurdo N. (coord..), *Movimientos sociales en Michoacán*, siglos XIX y XX, Morelia, UMSNH, 1999, pp. 113-117.

18.- En el sentido de Iuri M. Lotman, *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Frónesis Cátedra-Universitat de Valencia, 1996, pp. 22- 42.

19.- Esser, Janet Brody, *Op. Cit.*., p. 123-178.

La danza de "negritos" es una representación realizada primigeniamente por los africanos y sus descendientes, en ella se conserva parte del pensamiento tradicional africano en torno a los "ancestros" y se vale de la forma católica de la cofradía (muy parecida en cuanto a fines con la sociedad secreta africana). Es por ello que la danza muestra rasgos de una identidad latente, la del "negro" colonial. Durante el trabajo de campo encontré de manera fortuita marcas perceptibles de una identidad "negra" que fue negada por la autoridad del doctor Aguirre Beltrán, para él, los negros y mulatos coloniales no generaron una identidad razón por la cual prácticamente se diluyeron en el torrente de la "mexicanidad" mestiza; aún cuando reconoce que durante cierto periodo de conflicto entre las milicias de pardos y de criollos en Veracruz y Acapulco se manifiesto en los versos de ciertos cantos registrados por las autoridades. No obstante, si uno revisa la rica lírica que recorre la música mestiza mexicana (y aún la indígena en ciertas regiones) puede encontrar referencias explicitas a lo bello de ser "moreno", metáforas que resaltan las virtudes que se identificaban con el "negro" y sus descendientes. Como ejemplo citemos el conocido verso de *La Llorona*, cantado en español, mixteco y zapoteco en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca hasta el Istmo:

Todos me dicen negro llorona,
negro pero cariñoso.

Para no irnos tan lejos en el ámbito de la Tierra Caliente de Michoacán, el son de *La morena*:

Morena morena del mar
préstame tus ojos para enamorar.

Recordemos que los principales generadores de los disturbios de 1767 en Uruapan eran negros y mulatos de Apatzingan y que los conjuntos de arpa grande eran muy comunes en las estribaciones de la sierra a mediados de siglo.[20] Estas marcas de identidad que son palpables en regiones con un buen número de afrodescendientes tienen su equivalente en las tierras de indios:

Eran las cuatro de una tarde perezosa en una calle vacía de Jiquilpan. Nada se movía. Del pavimento se levantaba el aire caliente y seco que hace ondular los cosas como el ombligo de las odaliscas. En una esquina, el calor zumbaba con las moscas alrededor de las tripas colgadas de un gancho de fierro; tras la mesa estaba un vendedor panzón con la camisa abierta, sus ojillos oblicuos de indio teco vigilaban a tres muchachos sin camisa que se reían con todo el cuerpo, el sudor hacía brillar su piel oscura como el sol a las arracadas de plata que colgaban de sus orejas. Cuatro prietos en una banqueta esperando que pasara el tiempo. Calle abajo comenzó a crecer lentamente la figura de un charro viejo, sobre el hombro traía una zalea de borrego adornada con flores de Nochebuena y una máscara de color negro. Al llegar a la esquina uno de los vagos, cualquiera, gritó: - ¡A éste

20.- Ochoa, Alvaro, *Fandango, Mitote y Mariacheros*, Zamora, Colegio de Michoacán, 2000, pp. 43-46 vèase la foto de la p. 115; y Storm, Maria, *Enjoying Uruapan*, México, s.i., 1945.

nomás préstale las pascuas, primo! Todos reímos porque es lo único que se puede hacer con el calor. Un año después, en otro pueblo, en otra danza de "negritos" un espectador me dijo comentando un ensayo: fulanito ¡ni necesita máscara!

En el color, en los rasgos físicos de algunos de los danzantes se puede reconocer el ancestro africano, un poco en broma (para no ofender) un poco en serio los mismos bailarines y los espectadores sustituyen el término de "negrito" y "negro" (empleado para designar al danzante) por el del sustantivo que hace referencia al color de la piel, la casta y el ancestro de un individuo. Claro que el referirse a una persona como el "negro" en atención a su color de piel o a sus rasgos físicos no es exclusivo de los pueblos que poseen una danza de negritos, sin embargo, es en éstos pueblos donde se puede hablar de los "negros" como grupo y estos se pueden referir en primera persona del plural: "nosotros los negros" (un rasgo de identidad) que sólo es empleado en pueblos con una parte de la población diferenciada étnicamente y con una identidad como en la Costa Chica. Es en esos días de fiesta en que se recrean a los grupos que dieron origen a la identidad danzante del "indio" cuando pueden surgir los "negros"; la comunidad que parece y se muestra sólida al exterior, cuando reclama y defiende sus tierras, en los días de fiesta se ve fraccionada, las identidades latentes aún no disueltas de los mestizos y mulatos que viven en su seno se dan un descanso, aquellos que se incorporaron buscando la seguridad del derecho a usufructuar las tierras comunales salen en las calles y recuperan por dos o tres días su "identidad".

¿Existe una identidad afroide en los pueblos estudiados? Sí y no. No si se busca una identidad consciente y verbalizada; pero si asumimos a la identidad como una serie de prácticas que incluye lo corporal, desde la actitud hasta las ideas que se tienen del cuerpo en el pensamiento tradicional se puede hablar de identidad o de las bases materiales de la identidad; la "conciencia para sí" que evidencia una identidad asumida[21] esta en formación, como lo estuvo a fines del siglo XIX y principios del XX en el Caribe y en Estados Unidos.

La identidad del "negro" fue construida por los grupos dominantes europeos durante los primeros contactos con África. El individuo esclavizado fue despojado de su peculiaridad étnica el wolof, el mandingo, el luba y fueron transformados en "negros". El cuerpo, el color de la piel, el ancho de los labios, el rizo de los cabellos se convirtieron en rasgos de una identidad primero impuesta y luego asumida, son marcas que hacían posible la solidaridad del hermano, del que es como "yo", el manito, el valedor. El cuerpo que caracterizaba a la etnia se volvió criterio de pertenencia, valor estético:

> Tiene mi prenda querida
> sus chinitos en la frente
> parece caña florida
> sembrada en tierra caliente.

21.- Alberto Bartolomé, Miguel, *Gente de Costumbre y gente de Razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI-INII, 1997 , pp. 62-63.

El negro tiene que asumir su cuerpo, éste es el que genera los criterios estamentales en la sociedad de castas, es su calimbo, su cruz, no lo puede cambiar entonces lo asume, pero también sabe que el cuerpo sin emoción no es nada, como dice *El perro* (un son jarocho):

> El corazón sin el cuerpo
> para que lo quiero yo.

No obstante la identidad no se queda restringida y expresada en el cuerpo, trasciende a la lírica, a la danza, a la filosofía (el pensamiento tradicional). Cuando "desaparece" la evidencia física, cuando se alacia el pelo, la nariz es aguileña o se diluye el color el "negro" cambia de status, salta la línea de color y se vuelve criollo o indio, se adhiere a la república colonial de indios o españoles, diluye su identidad y adopta una ajena; pero éste cambio consciente no puede transformar el entramado de su cultura, de realizaciones materiales y mentales donde expresaba su antigua adscripción étnica, su identidad ésta compenetrada con su cultura, con la danza, la comida, las concepciones ontológicas, la vida y la muerte. Se niega la identidad impuesta desde el exterior por la corona española, por el otro; pero en la vida cotidiana, en el sistema del sentir las cosas no cambian, al contrario se asume con orgullo:

> El cuerpo con ser tan negro
> relumbra más que la plata,
> las nubes suben tan alto
> y el viento las desbarata.

Esa identidad se oculta, se pierde, se olvida de manera consciente, deja de ser asumida de manera verbal, de enunciarse frente al otro, frente a la hegemonía que la cerca y nulifica; sin embargo, cuando las condiciones varían puede resurgir y asumirse otra vez, plena y razonadamente como discurso. En un siglo de reivindicación de las identidades étnicas tal vez vuelvan a surgir el orgullo de "ser negro", tal vez las familias afroindígenas ocultas en México puedan decir:

> De los tres colores que hay
> el moreno es el mejor,
> lo blanco se lleva el agua
> y a lo colorado el sol.

Bibliografía:

Acosta, Leonardo, *Música y descolonización*, La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1982.
Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE, 1985.
Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El negro esclavo en Nueva España*, México, FCE, 1994.
Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México*, 3a., México, FCE, 1989.
Alberto Bartolomé, Miguel, *Gente de Costumbre y gente de Razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI-INII, 1997 , pp. 62-63.
Andrews, George Reid, *Los afroargentinos de Buenos Aires*, Buenos Aires, Ediciones de la flor, 1989.
Ayestarán, Lauro, "Danzas negras desde el coloniaje hasta 1816"; en: *Ensayos de música latinoamericana*, "Selección del Boletín de música de la Casa de las Américas", La Habana, Casa de las Américas, s/f.
Bechtloff, Dagmar, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia*, Zinacantepec, ColMich-ColMex, 1996.
Bernal Jiménez, Miguel, *El Archivo Musical del Colegio de Santa Rosa de Santa María (siglo XVIII)*, Sociedad Amigos de la Música-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1939.
Bravo Ugarte, José, *Inspección ocular en Michoacán*, "Regiones central y sudoeste", México, JUS, 1960.
Campos, Manuel, M., *El folklore y la música mexicana*, "Investigación acerca de la cultura musical en México (1525-1925)", México, SEP, 1928, (facsímil), CNCA-INBA, 1991.
Carpentier, Alejo, *La música en Cuba*, 2ª Ed., México, FCE, 1984.
Carrillo Cázares, Alberto, *Partidos y padrones del Obispado de Michoacán 1680-1685*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.
Carrillo Cázares, Alberto, *Michoacán en el otoño del siglo XVII*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1993.
Chance, John K., *Razas y clases en la Oaxaca colonial*, México, INI-CNCA, 1993
Chávez Carbajal, Ma. Guadalupe, *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán 1600-1650*, Tesis de licenciatura, Morelia, UMSNH, 1994.
Ciudad Real, Antonio, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España: relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, México, UNAM, 1976.
Colección de 24 canciones y jarabes mexicanos arreglados para piano, Hamburgo, Almacén de música de J. A. Bóhne, circa de 1830.
Comaroff, John y Jean, "*Etnography and the Historical Imagination*", Boulder, Westview Press, 1992, p. 18, cap. IV.
Corona Núñez, José, *Estudios de Antropología e Historia, Morelia*, UMSNH, 1992.
Cubas, Antonio, *The Republic of Mexico*, "Varios Tangos", México, 1876.
De la Fuente, José Ma., *Hidalgo Intimo, Morelia*, UMSNH, 1985.
Esser, Janet Brody, *Máscaras ceremoniales de los tarascos de la sierra de Michoacán*, México, INI, 1984.
Florescano, Enrique, *Memoria indígena*, México, Taurus, 1999.
Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1986.
Fra Molinero, Baltasar, *La imagen de los negros en el teatro del siglo de oro*, Madrid, Siglo XXI, 1995.
Garcia Mora, Carlos, "Cultura serrana: motivo y huella de la disputa por la sierra tarasca (siglos XIX y XX), en: Mijangos Díaz, Edurdo N. (coord..), *Movimientos sociales en Michoacán*, siglos XIX y XX, Morelia, UMSNH, 1999, pp. 113-117.
Gilberti, Fr. Maturino, *Vocabulario en lengua de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Fondo Teixidor, 1997.
González Casanova, Pablo, *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*, México, SEP, 1986.
González Huguet, Lydia y Jean R. Baudey, "Voces bantú en el vocabulario palero"; en: *Estudios afrocubanos*, La Habana, Universidad de la Habana, 1998, tomo II.
González Sanchéz, Isabel, *El Obispado de Michoacán en 1765*, Morelia, Gob. del Estado, 1985.
Guerrero Monje, S. "Los Jarabes de Michoacán"; en: *Papel y Humo*, México, 1935.
Guijo, Gregorio de, *Diario 1648-1664*, México, Porrúa, T. II, 1953.
Gutiérrez Avila, Miguel Angel, *Corrido y violencia entre los Afromestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, Chilpancingo, UAG, 1988.
Guzmán Bravo, José Antonio, "la música intrumental en el virreinato de la Nueva España "; en: Estrada, Julio (editor), *La música de México*, I.Historia, 2. Periodo virreinal (1530 a 1810), México, UNAM, 1986.
Heller, Agnes, *Teoría de los sentimientos*, México, Fontamara, 1989.
Herrera Casús, María Luisa, *Presencia y esclavitud el negro en la Huasteca*, México, Porrúa-UAT, 1989.
INI, 1995.
Israel, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670,*, México, FCE, 1980.
Jahn, Janheinz, *Las culturas neoafricanas*, México, FCE, 1978.
La Biblia, Ediciones Paulinas-Ed. Verbo divino, Madrid, 1990.
Léon, Argeliers, "Música popular de origen Africano en América latina", en: *América indígena*, México, III, trimestral, Vol. XXIX, No. 3, Julio/1969.

Lotman, Iuri M., *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Frónesis Cátedra- Universitat de Valencia, 1996, pp. 22- 42.
Luckman, Thomas y Berger, Peter, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
Martínez Ayala, Jorge Amós, *El toro de petate. Una danza de origen africano traída por los esclavos bantú en el siglo XVII*, Morelia, UMSNH, tesis de licenciatura,1999.
Mendoza, Vicente T. y Virginia Rodríguez, *Folklore de la región central de Puebla*, México, CNCA-INBA, 1991.
Mendoza, Vicente T., *Panorama de la Música tradicional de México*, México, UNAM, 1984, p. 100.
Miranda , Francisco, *Uruapan*, "Monografía municipal", Morelia, Gobierno del Estado, 1979, p. 107.
Moliner, Israel, "Los ritos fúnebres en el ritual matancero"; en: *Estudios afrocubanos*, La Habana, Universidad de la Habana, 1998, tomo II.
Moreno Rivas, Yolanda, *El rostro del nacionalismo en la música mexicana*, "Un ensayo de interpretación", México, UNAM, 1995.
Moreno, Heriberto, *Guaracha. Tiempos nuevos tiempos viejos*, Zamora, Colegio de Michoacàn, 1994.
Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*, "Fundaciones del siglo XVI", 2a., México, UNAM-Cruz Roja, 1990, t. I.
Naveda Chávez-Hita, Adriana, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba Veracruz 1690-1830*, Xalapa, Universidad de Veracruz, 1987.
Nettel Ross, Margarita, *Colonización y poblamiento del Obispado de Michoacán*, Morelia, IMC, 1990, pp. 282, 286,
Ngov-Mve, Nicolás, *El Africa bantú en la colonización de México 1595-1640*, Madrid, CSIC, 1994.
Ochoa Serrano, Alvaro, "Los Cárdenas de Jiquilpan, la Danza de los Negros"; en: *Afrodescendientes: sobre piel canela*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997, pp. 91-112.
Ochoa Serrano, Alvaro, "Los negros diluidos de la ciénega de Chapala"; en: *Afrodescendientes*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997.
Ochoa Serrano, Alvaro, *Jiquilpan-Huanimban*. "Una historia confinada", Morelia, Morevallado-IMC, 1999.
Ochoa, Alvaro, *Fandango, Mitote y Mariacheros*, 2ª. Zamora, Colegio de Michoacán, 2000.
Ortiz, Fernando, *Africanía de la música en Cuba*, La Habana, Universidad Central de las Villas, 1965.
Ortíz, Fernando, *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, 2a., La Habana, Letras cubanas, 1981.
Paredes Martínez, Carlos (editor), *Y por mi visto...* , "Mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales sobre Michoacán en el siglo XVI", México, CIESAS-UMSNH, 1994
Parrinder Geoffrey, *La religión africana tradicional*, Buenos Aires, Lidium, 1980.
Pérez Fernández, Rolando Antonio, "El chuchumbé y la buena palabra"; en: *Son del sur*, Coatzacoalcos, Chuchumbé A.C., #3, Noviembre/1996.
Pérez Fernández, Rolando Antonio, "El chuchumbé y la buena palabra"; en: *Son del sur*, #3.
Pérez Munguía, Juana Patricia, *El proceso de liberación e integración social de los negros y los esclavos. Valladolid 1750-1810*, Tesis de Maestría, Colegio de Michoacán, 1997.
Piñón Flores, M. Irais, "La tenencia de la tierra en la región de Tlazazalca-Zacapu-Huaniqueo"; en: Paredes Martínez, Carlos et al., *Michoacán en el siglo XVI*. Morelia, Fimax, 1984.
Pulido Solís, María Trinidad, "El trabajo indígena en la región de Zinapecuaro-Taximaroa-Maravatío"; en: Paredes Martínez, Carlos et al., *Michoacán en el siglo XVI*. Morelia, Fimax, 1984.
Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681 tomo Segundo, (Facsímile correspondiente a la de Julián de Paredes, Madrid, 4 Volúmenes, 1681), Porrúa-Escuela Libre de Derecho, México, Tomo 2.
Revillagigedo, Segundo conde de, *Instrucción reservada al Marqués de Braciforte (1794)*, Introd.: José Bravo Ugarte, México, Jus, 1966.
Riva Palacio, Vicente, *Calvario y Tabor*, México, Ediciones León Sánchez, 1930, tomo I.
Rivera Ayala, Sergio, "Lewd Songs and Dances from de Streets of Eighteenth-Century New Spain", en: *Rituals of rule, rituals of resistence*, editado por Wiliam H. Beezley et. al., Wilmington, SRBooks, 1994.
Robles, Antonio de, *Diario de sucesos Notables (1665-1703)*, 2ª Ed., México, Porrúa, 1972.
Rolando Pérez Fernández, en: *La música afromestiza mexicana*, Xalapa, UV, 1990.
Romero Piñón, Gerardo, *Extinción de la Esclavitud en Michoacán 1700-1810*, Tesis, Morelia, UMSNH, 1985, pp. 33, 50.
Rousselle, Aline, "Estatus personal y costumbres sexuales en el Imperio Romano", en: Feher, Michel (ed.), *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*, Taurus, Madrid, Vol. 3, 1992.
Sachs, Curt, *Historia Universal de la danza*, Buenos Aires, Centurión, 1986.
Sahlins, Marshal, *Islas de historia*, México, Gedisa, 1988p. 144.
Saldívar, Gabriel, *Historia de la música en México (Epocas precortesiana y colonial)*, Edición facsimilar de la de 1934, México, Gobierno del Edo. de México-FONAPAS, 1981.
Saldívar, Gabriel, *Historia de la música en México*, México, FONAPAS-Gobierno del Edo. de México, 1981, facsímil de la edición de 1934.
Sareli, Jorge, *El tango a través del tiempo*, México, Diana, 1992.
Stevenson, Robert, "La música en el México de los siglos XVI a XVIII"; en: Estrada, Julio (editor), *La música de México*, I. Historia, 2. Periodo virreinal (1530 a 1810), México, UNAM, 1986.

Storm, Maria, *Enjoying Uruapan*, México, s.i., 1945.
Torres, Mariano de Jesús, *Costumbres y fiestas morelianas del pasado inmediato* ,compilación y notas de Juan Hernández Luna y Alvaro Ochoa Serrano, Morelia, UMSNH-El Colegio de Michoacán, 1991.
Uzeta, Jorge, *El diablo y la santa: imaginario religioso y cambio social en Santa Ana Pacueco, Guanajuato*, Zamora, Colegio de Michoacán, 1997, pp. 202, 201.
Valdés, Carlos Manuel, *La gente del mezquite*, "Los nómadas del noreste en la Colonia, México, CIESAS-
Vázquez León, Luis, *Antropología política de la comunidad indígena en Michoacán*, México, SEP- Michoacán, 1986.
Velázquez Pahuamba, Juan et al., *Vocabulario práctico bilingüe p'urhepecha- español, Morelia, INEA-Mich.*, 1997.
Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio, *Theatro americano*, "Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones", México, Trillas, 1992.
Warren, J. Benedic, *Vasco de Quiroga y sus Hospitales pueblo de Santa Fe*, Morelia, UMSNH, 1997.
Warren, J. Benedict, *La conquista de Michoacán 1521-1530*, 2ª. Ed., Morelia, Fimax, 1989,
Zavala, Silvio, *Filosofía política de la Conquista de América*, México, FCE, 1945.
Zavala, Silvio, *Recuerdo de Vaco de Quiroga*, México, Porrúa, 1965.

Archivo General de la Nación: AGN
(citado en fuentes biblio-hemerográficas)

AGN Inquisición volumen 1410 1803 Veracruz ff. 73-73v.
AGN Inquisición volumen 1167 e16 1778 Contra el Pan de manteca;
AGN Inquisición volumen 526 e24 1691 México
AGN Inquisición volumen 1057 f20.
AGN Inquisición volumen 1159 e9 1777 Acapulco
AGN Inquisición volumen 1178 e2 1779 México,
AGN Inquisición volumen 125 f. 69.
AGN Inquisición volumen 1272 e9 1785 Querétaro
AGN Inquisición volumen 1283 ff. 99v-101v.
AGN Inquisición volumen 1803 Jalapa f. 328
AGN Inquisición volumen 303 ff. 255bis-256v.
AGN Inquisición volumen 629 f. 4.
AGN Inquisición volumen 671 ff. 18-26.
AGN Inquisición volumen 723 Zacatecas 1684 ff. 193
AGN Inquisición volumen 728 1703 ff. 258-267
AGN Inquisición volumen 759 Guatemala 25/febrero/1704 ff. 187.
AGN Inquisición volumen 897 e10 Guadalajara 1746

Archivo Histórico "Manuel Castañeda Ramírez": AHMCR

Parroquial

AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c1 e2 1606
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c3 e29 1685 *Cuaderno de gastos de la cofradía del Rosario.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c3 e30 1687 *Memoria de los gastos de la cofradía de la Encarnación;*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c3 e31 1687 *Libro de Cuentas de la cofradía de la Sangre de Cristo.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c1 e1 *Libro donde se asientan los cofrades de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c2 e12 1641 Uruapan *Libro de la Cofradía de la Concepción.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c2 e12 29/enero/1688 *Libro de la cofradía de la Concepción.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c3 e15 año de 165? *Cuenta de la limosna para la cofradía de la Encarnación y San Blas.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c3 e15 año de 165? *Cuenta de la limosna para la cofradía de la Encarnación y San Blas.* f. 3v.
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c3 e16 1664 "Quaderno de los Vienen y limosnas...de la Cofradía del Rosario".
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c3 e44 1693 *Libro de la cofradía de Na Sa del Rosario.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c4 e39 1693 *Memoria de gastos de la Cofradía de la Encarnación.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c4 e44 1733 *Libro de la Cofradía de Nuestra señora del Rosario de Españoles.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c4 e50 Valladolid *Cuaderno de asiento de Na Sa del Rosario 1705.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c4 e52 *Memoria del gasto del dia del Corpus Criste y de las danzas.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Asientos c1246 e9 *Libro de elecciones y constituciones que deben guardar los mayordomos de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Cuentas c1251 e6 21/junio/1748 Uruapan *Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Cuentas c1253 e26 1756 Valladolid *Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento, Nuestra Señora de la Concepción y Benditas Animas del Purgatorio.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Fundaciones c6 e 16 1657 "Cofradía de San Nicolás Tolentino en San Agustín en Valladolid"
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Fundaciones c6 e26 9/mayo/1693 "*Fundación de la Cofradía de las Benditas Animas del Purgatorio de Xiquilpan*".
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Fundaciones c6 e3 1645 *Nueva erección de la Cofradía del Tránsito de Nuestra Señora en San Agustín de Valladolid.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Fundaciones c6 e5 1658 Uruapan *Fundación de la Cofradía del Santísimo. Sacramento en Uruapan.*
AHMCRParroquial/Disciplinar/Cofradías/Fundaciones c6 e16 1657 Valladolid *Constituciones de la Cofradía de San Nicolás Tolentino sita San Agustin.*

AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Gastos c1259 e6 1/diciembre/1749 *La cofradía de las Benditas Animas del Purgatorio de indios, sita en Cuitzeo.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Informes c6 e11 1660 *Elección del año de la Cofradía de Nuestra Señora de la Encarnación y Señor San Blas.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Informes c6 e11 1664 *Don Diego Taquinbe al Obispo.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Informes c6 e20 2/mayo/1698 Huaniqueo
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Informes c7 e11 8/junio/1662 *Don Diego Taquinbe al Obispo.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Solicitudes c7 e24 17/Agosto/1679 Valladolid
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Licencias c7 e2 15/enero/1664 *Jun. Bapta. Mdo. de la Encarnacion de la Yga. Cathl pide permiso para demandar.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Licencias c7 e4 24/agosto/1674 *Hermandad de Na Sa de la Paz de Indaparapeo.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cofradías/Licencias c7 e25 1680 *El Mayordomo y Dip[utado]s. de la Cofradía de la Encarnación y St. Blas al Obispo*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c1281 e37 1742 Censo de Capacuaro
AHMCR Parroquial/ Disciplinar / Padrones/Asientos c1287 e304 8/abril/1758 Uruapan
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/ Asientos c1288 e360 1758
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c10 e19 f2 1683 Acuitzio.
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c1281 e1 29/abril/1709 Padrón de Sn. Jn. Bta. Tiripitio.
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c1285 e 209 3/abril/1747 Padrón de Capacuaro.
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c1286 e255 8/mayo/1747 Padrón de Uruapan
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c1287 e304 1747 Uruapan
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c1290 e413 1758 *Padrón de Xiquilpan. Cofradía.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c1310 e1027 1770 *Padrón de Sn.Jn. Baptista Tiripetío.*
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c1322 e1183 12/abril/1782 Padrón de Capacuaro.
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c9 e1 1660 Padrón de San Juan Huaracha.
AHMCR Parroquial/Disciplinar/Padrones/Asientos c9 e2 13/abril/1668

Diocesano

AHMCR Diocesano/Gobierno/Justicia/Inquisición c1240 e83 1769.
AHMCR Diocesano/Gobierno/Mandatos/Notificaciones c7 e40 30/septiembre/1667 *El Dean y Cabildo a los Demandantes.*
AHMCR Diocesano/Gobierno/Parroquias/Informes c112 e24 10/mayo/1734 Capacuaro.
AHMCR Diocesano/Gobierno/Parroquias/Obvenciones c137 e9 1781 *Plan de los emolumentos que dejo este curato de Xiquilpan en el año de 81, 82, 83, 84, 85.*
AHMCR Diocesano/Gobierno/Sacerdotes/Correspondencia c19 e21 5/febrero/1661.
AHMCR Diocesano/Gobierno/Sacerdotes/Informes c21 e 57 25/octubre/1692 Jiquilpan fr. Francisco de Covarrubias al Obispo.
AHMCR Diocesano/Gobierno/Visitas/Asientos c57 e13 "Visitas hechas por los Obispos. Don fray Franco. Sarmiento de Luna y Don Franco. de Aguiar y Seijas".
AHMCR Diocesano/Gobierno/Visitas/Asientos c57 e14 29/julio/1694 *Visita del Obispo Dn. Juan de Ortega Montañez* f. 12v. Visita las cofradías de Valladolid.
AHMCR Diocesano/Gobierno/Visitas/Informes c490 e1 27/septiembre/1702 Capacuaro *Visita del Obispo Don García de Legaspi Velasco.*
AHMCR Diocesano/Gobierno/Visitas/Informes c491 e8 7/junio/1717 Capacuaro *Visita qe hizo Dn Pedro Cienfuegos Provor. y Vitador.*
AHMCR Diocesano/ Gobierno /Visitas/Informes c493 e24 23/agosto/1642 Ordenanza impresa en que el Obispo de Puebla Palafox y Mendoza Arzobispo electo de México,
AHMCR Diocesano/Justicia/Procesos contenciosos/Cofradías c585 e58 20/octubre/1763 Uruapan.
AHMCR Diocesano/Justicia/Procesos contenciosos/Cofradías c593 e112 21/junio/1780 Uruapan.
AHMCR Diocesano/Justicia/Procesos Contenciosos/Cofradías c68 e4 1584 Valladolid "*Constituciones de la Cofradía de la Soledad de Nra. Sa.*".
AHMCR Diocesano/Justicia/Procesos legales/Cofradías/ c86 e16 1671 "Na. Señora de los Remedios en Guasindeo"

Archivo Histórico Municipal de Morelia

Gobierno

AHMM Gobierno c49 e7 15/junio/1763 Uruapan
AHMM Gobierno c17 e1 2/diciembre/1767 Uruapan
AHMM Gobierno c49 e9 18/enero/ 1768 Uruapan
AHMM Gobierno c49 e20 17/abril/1797 Uruapan
AHMM Gobierno c16 e19 9/Enero/1809 Xicalan *El común y naturales de Xicalan...*
AHMM Gobierno c11 e8 25/Agosto/1773 Impreso

AHMM Gobierno c20 e5 5/febrero/1777 Acuitzio.
AHMM Gobierno c13 e21 18/abril/1804 Acuitzio
AHMM Gobierno c13 e21 19/septiembre/1804 Acuitzio.
AHMM Gobierno c8 e7 6 /abril/1617 Pátzcuaro
AHMM Gobierno c3 e12 19/abril/1622 Valladolid
AHMM Gobierno c5 e4 21/Noviembre 1636 "Visita de los obrajes de esta Çiudad de Vallad y sus términos".
AHMM Gobierno c5 e10 1666 Valladolid.
AHMM Gobierno c49 e4 Noviembre/1759 *Manuel Martínez rector y mayordomo de la Cofradía...*
AHMM Gobierno c49 e10 2/Agosto/1771 Valladolid.

Hacienda

AHMM Hacienda c6 e2 19/mayo/1794 Cuenta y Matrícula Original de tributarios del distrito de Valladolid.

Justicia

AHMM Justicia c184 e15 14/agosto/1776 Acuitzio.
AHMM Justicia c114 e12 5/mayo/1809 Cherán.
AHMM Justicia c171 e1 19/enero/1717 Pátzcuaro.
AHMM Justicia c186 e22 1788 Santa Clara.
AHMM Justicia c33 e7 1650 Valladolid
AHMM Justicia c164 e6 1716 Coapa y Tzintzuntzan.
AHMM Justicia c172 e3 18/Julio/1747 Valladolid
AHMM Justicia c169 e21 23/mayo/1750 Valladolid
AHMM Justicia c186 e22 23/abril/1784 Valladolid.
AHMM Justicia c184 e34 1792 Valladolid.
AHMM Justicia c176 e14 1794 Valladolid
AHMM Justicia c163 e7 1806 El común y naturales de Santa María...
AHMM Justicia c186 e10 1724 Zimapán.

Actas de cabildo

AHMM Actas de Cabildo, sesión del 8/junio/1610.
AHMM Actas de cabildo Libro 9 f6 18/agosto/1645
AHMM Actas de cabildo Libro 9 f. 91 8/junio/1654
AHMM Actas de Cabildo, libro #28, 29/Mayo/1770.
AHMM Actas de Cabildo, sesión extraordinaria, 9 de Junio de 1830.

Documentos sueltos

AHMM foja suelta encontrada en Libro 27 Gaveta #21. Sin fecha,

Siglo XIX

AHMM siglo XIX c2 e19 31/agosto/1776 El común y naturales de Santa María contra las haciendas del Rincón...

Archivo Historico del Poder Judicial de Michoacán: AHPJ

Distrito de Morelia

AHPJ Penal Distrito de Morelia 25/diciembre/1824 Guarachita
AHPJ Penal Distrito de Morelia 5/septiembre/1857 Morelia.
AHPJ Penal Distrito de Morelia 20/mayo/1859 Morelia.
AHPJ Penal Distrito de Morelia 7/Febrero/1871 Tiripetío

Distrito de Uruapan

AHPJ Penal Distrito de Uruapan 28/noviembre/1825 Uruapan.
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 27/abril/1843 Uruapan
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1872 Uruapan.
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1873 Uruapan.
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 23/julio/1871 Taretan.
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1869 Zurumucapio
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1882 Zurumucapio
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1887 Ziracuaretiro.
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 26/noviembre/1839 Aranza.
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 18/enero/1863 Paracho
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 10/diciembre/1876 Capacuaro
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 22/septiembre/1837 San Lorenzo
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 11/julio/1885 Urapicho.
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1884 Pomacuaran.
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1885 Sicuicho.
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 8/enero/ 1869 Parangaricutiro.

AHPJ Penal Distrito de Uruapan 23/enero/1884 Parangaricutiro .
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 23/enero/1884 Zirosto.
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 25/junio/ 1853 Tancítaro.
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 31/mayo/ 1845 Tancítaro.
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1863 Apo Hacienda del Pilón.
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1872 Apo.
AHPJ Penal Distrito de Uruapan 1880 Los Reyes Hacienda de San Marcos.

Distrito de Zamora

AHPJ Penal Distrito de Zamora 1827 Numarán.

Archivo del Cabildo Catedral de Valladolid: ACCV

ACCV Estante 2 Legajo 5 1614-1618 Edicto Tlazazalca 18/marzo/1632 *Información de los diezmos de las estancias de Guaracha, Huerta y Buena Vista pertenecientes a Da. Leonor de Andrada.*

Archivo Histórico del Centro de Estudios de la Revolución Mexicana "Lázaro Cárdenas": AHCERMLC

AHCERMLC Fondo José Dolores García c1 e17 1743 Jiquilpan *"Libro de cuentas de la cofradía de la Purisima Concepción de Nra. Señora sita en el Hospital"*.

Archivo Parroquial de Acuitzio: APA

APA *Libro Segundo donde se asientan las disposiciones diocesanas mandado trasladar, por el presbítero Don Francisco A. de Medina 27/enero/1861* f. 26v.
APA, *Libro de Bautismo #1*,f. 84/marzo/1684, f 20. 23/agosto/1687, f20v. 29/septiembre/1687, f 31v. 1/mayo/1690, f 34 9/marzo/1691, f 66v. 20/nov./1697, f 67v.1/enero/1698.

Archivo Parroquial de Capacuaro: APC

APC *Libro de Casamientos 1717-1840* f 16v. 12 de octubre de 1728 f 34 8/agosto/1736.
f. 21, f36 21/mayo/1737
APC Diocesano/Disciplinar c10 *Cartas pastorales 1852-1903* s/f *Lista de las personas que desempeñan para el año próximo.*
APC Diocesano/Disciplinar c10 *Libro de Providencias 1777-1840* (Inserto uno de 1855-1868) 26/abril/1855.
APC Diocesano/Disciplinar c10 *Libro de Providencias 1777-1840* 29/Noviembre/1841.

Archivo Parroquial de Jiquilpan: APJ

APJ Diocesano/Cofradías c25 1680-1854 *Libro en que se asientan los cofrades....*
APJ Diocesano/Cofradías c25 *Libro de Cuentas de la Cofradía del Divinísimo Señor Sacramentado 1689-1755.*
APJ Diocesano/Cofradías c25 *"Libro en que se asientan los cofrades de la Cofradía del Divinísimo Señor Sacramentado"* 1680-1854.

Archivo Parroquial de Uruapan: APU

APU Diocesano/Providencias c126 1766-1858 *Libro de Pindecucario y Fábrica 1-2-3.*

Historia Oral

Jiquilpan

Entrevista con Don José Luis Morales Ceja, Comisionado del año de 1997,en Jiquilpan.
Varias entrevistas entre 1997-98 con Don Jesús Cárdenas, Provincia, mayordomo de los "negros".
Varias entrevistas con Don Jesús Magallón, "negro".
Varias entrevistas con Ignacio Figueroa, Provincia.
Entrevista con Don Ramiro Aguilar, febrero de 1998.

Totolan

Entrevista con Don Brígido Zacarías Méndez y con Don Jorge Segura, Totolán 30/enero/99.

Acuitzio

Varias entrevistas con doña Salud Rangel y don Miguel Hernández (Mayordomos del Santo Niño Salvador), 1998.
Varias entrevistas con Arturo Villaseñor, cronista de Acuitzio.

Uruapan

Entrevista Luis Pirita, Uruapan 24/mayo/97. Su padre formó parte del cabildo.
Entrevista con don Ubaldo Sandoval, del Barrio de San Juan "Quemado". Uruapan 24/mayo/97.
Entrevista con la Señora Juana Villagómez, esposa de don Ubaldo Sandoval. Uruapan 24/mayo/97.
Entrevista a Don Victoriano Salgado, mascarero del barrio de La Magdalena, Uruapan 1994.

Varias entrevistas con la familia Gómez, una de las principales del Barrio de San Juan Quemado, Uruapan 1998-1999.

Capacuaro

Entrevista con Domingo Jiménez Capacuaro 23/mayo/97.

Entrevista don Domingo Mariscal, sobrino de Don Domingo Jiménez 24-25/diciembre/1998.

