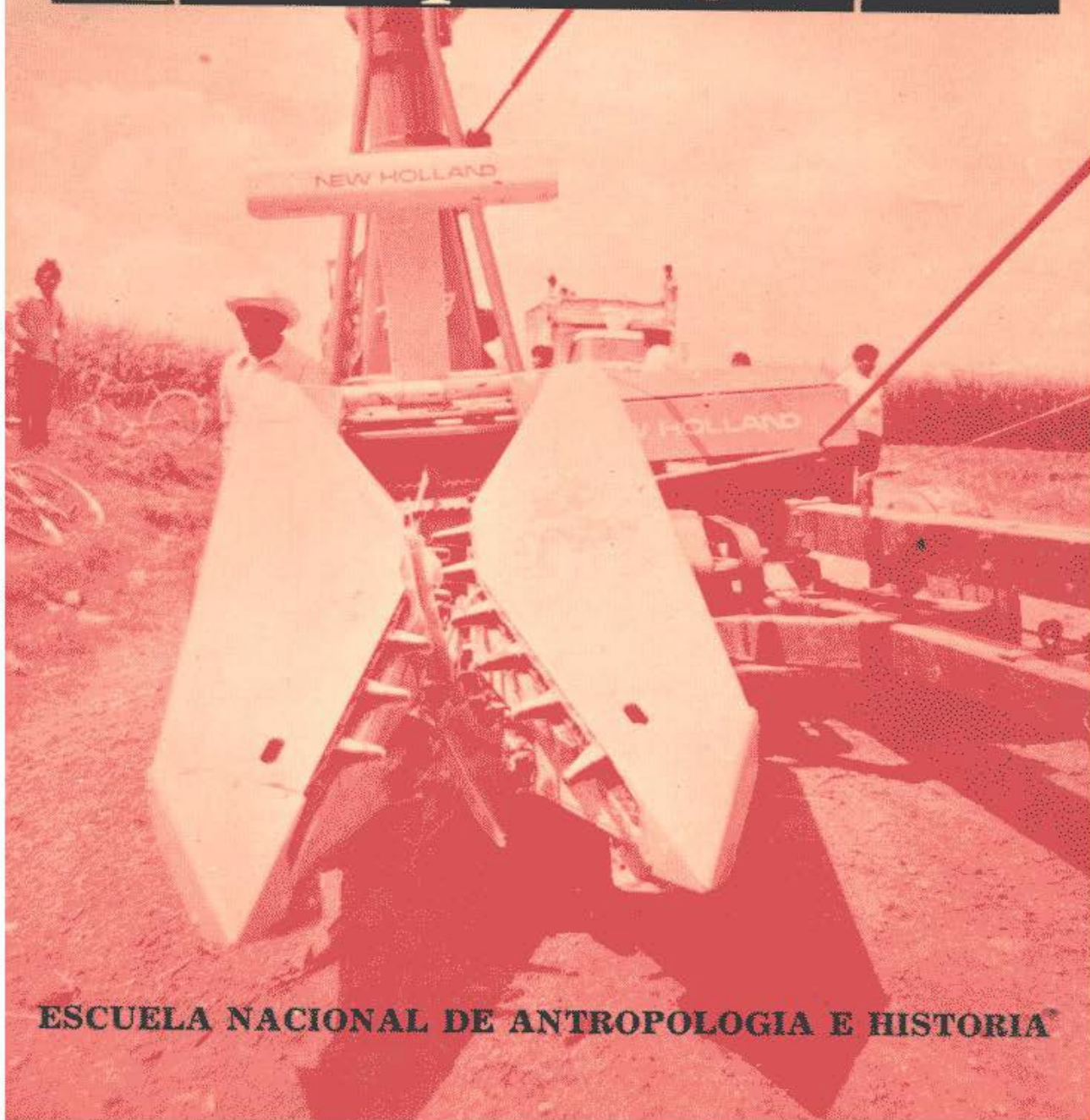


# Nueva Antropología

5



**ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA**

# Clase, raza y etnicidad en Brasil y México

Angela Gillian \*

Este ensayo constituye un intento inicial por estructurar una interpretación de la relación existente entre clase, raza y etnicismo. En este sentido, hemos incorporado el concepto que Anselm Remy llama "etno-clase". Esto es, en aquellas sociedades que han desarrollado rasgos sociales de la clásica economía de plantación, aún después de que la esclavitud fue abolida, se aceptaba comúnmente que la posición social de un individuo estaba determinada no sólo por su riqueza, sino también por el grado en que presentara características caucásicas, así como por su familiaridad con la cultura europea (Remy, 1970). Puede añadirse que el fenotipo, los índices culturales sociolingüísticos, la educación y la riqueza, todos contribuyen para determinar la posición social en Salvador da Bahía. Por lo tanto, aun cuando existe una relación entre clase social y fenotipo, la definición de raza es fundamentalmente social.

Salvador da Bahía es una ciudad de cerca de 800 000 habitantes, de los cuales el 50% fenotipo es africano occidental. Originalmente, fue la ciudad-puerto principal y la metrópoli nacional durante los años del cultivo del azúcar en los siglos XVII y XVIII, y, desde entonces, ha venido a ser un satélite de la zona industrializada del sur del Brasil, en donde Sao Paulo funciona como

\* Trabajo presentado, en la 73ava. reunión anual de la Asociación Americana de Antropología en la ciudad de México, como parte de la sesión intitulada "Raza, etnicidad, clase y marxismo: El punto de vista del nativo, 1974. Traducción de Luis Berruecos.

la metrópoli nacional. Salvador da Bahía tiene, entonces, todas las características de una metrópoli provincial dependiente del sur; pero, a la vez, es un punto focal regional (Gunder Frank, 1969). Aun cuando el anuario estadístico-censal brasileño (Anuario Estadístico do Brasil) no publica datos sobre migración interna (en realidad, la información que no publica es más importante que la que sí publica; sirve propósitos político-militares definidos para el régimen militar represivo del Brasil; por ejemplo, para negar la existencia de amerindios en Brasil), miles de hombres y mujeres de Bahía inundan el sur cada año en búsqueda de trabajo y, de hecho, el "metro" de Sao Paulo está siendo construido por obreros de Bahía.

Una de las consecuencias del funcionamiento de esta región, como colonia interna, es que los problemas de la sociedad brasileña se hacen mucho más visibles a primera vista. Las relaciones sociales, ya sea por distinciones de clase, de raza o de sexo, toman formas atávicas. Además la estructura paternalista y patriarcal de las leyes, hacen que la "militarización" de la cultura se manifieste, en términos generales, de manera más acentuada en el noreste. Así, el primer punto central para entender correctamente el problema de clase y de raza en Bahía como proceso sociológico, es a través del estudio de los roles del papel de la mujer en la cultura. Hay un dicho popular en Brasil que resume los aspectos básicos de etno-clase y de relaciones sexuales en Bahía: "una mujer negra para trabajar, una blanca para casarse, y una mulata para fornicar" (*Preta p'ra trabalhar, branca p'ra casar, e mulata p'ra fornicar*). Es evidente, entonces, que si utilizamos este estribillo como paradigma sociológico, podemos constatar la presión social que existe por lograr un "mejoramiento de la raza" (*melhorar a raca*) o "limpiar la sangre" (*limpar o sangue*), consecuencia lógica del patrón tradicional de mezcla de razas en la cual el participante más pasivo y vulnerable es la mujer negra o morena. Así, la movilidad social se concibe comúnmente como un proceso de "blanquearse", ya sea por las características fisiónómicas (por ejemplo, alaciarse el cabello chino), ya sea por la selección de la pareja que, entonces, ayudará a "mejorar" los hijos. El "blanquearse" a uno mismo se convierte entonces en un condicionamiento cultural a través de la adquisición de la educación formal o de la constante vigilancia para evitar africanismos, reales o imaginados, lingüísticos y/o paralingüísticos, en la fonología (acento), la sintaxis (gramática), el léxico (vocabulario) y la conducta. Estos valores y percepciones son

compartidas por todas las clases sociales y grupos raciales de la sociedad de Bahía aun cuando hay mucha resistencia por parte de los negros y/o mulatos hacia la absorción total e internalización de esos valores. Según conceptos de Fernando Solana referidos a muchos americanos nativos neocolonizados, al bahiano "se le hace sentir inferior (por un proceso externo fuera de sí mismo), pero no se le llega a convencer de su inferioridad" (Solana, 1968).

En términos funcionales, ha habido una proliferación de folklore de los propios negros, que refleja esta dicotomía. En términos generales, cualquier cosa relacionada o ligada con la esclavitud, es vista de manera negativa. Lo anterior significa que, si los que fueron esclavos tenían el pelo lanudo, entonces esta categoría se asocia con lo "malo", etc, a pesar de que los negros de Bahía también hablan con orgullo de las numerosas rebeliones de esclavos y movimientos de resistencia ocurridos en Bahía.

Dado que la institución del matrimonio refleja esta estructura social, no extraña el que muchos negros o mulatos profesionistas de Bahía procuren lograr matrimonios con blancos pobres. De este modo, las dos partes participan en un contrato que les promete a ambos movilidad vertical. Sin embargo, esto, de todas maneras, no es constante.

En contraposición con lo anterior está el hecho de que Bahía presenta una cultura predominantemente afro-accidental y/o afro-brasileña. Los bahianos, negros o blancos, ricos o pobres, comen comida africana, tienen una fonología relacionada con hábitos de articulación física del oeste africano (en acento y lenguaje). En cierto sentido, se enorgullecen de la continuidad de la tradición original africana. Es más, aun cuando muchos de ellos digan que son católicos, no ven una contradicción en el hecho de que una nueva clínica dermatológica tenga al frente una gran estatua que simboliza a Omolu, el Orixá (dios) Yoruba de la viruela y de las dolencias de la piel.

La cultura popular inconsciente es, en muchos casos, africanizada, aunque muchos bahianos han absorbido algunas características de la ideología neocolonial acerca del Africa contemporánea transmitida a través de los medios de comunicación; por ejemplo, el papel "noble" de Portugal en Africa, etc. (Dzidziyeno, 1973).

Al igual que en otras culturas dependientes, el bahiano *burgués* es "super-correcto" y "super-europeo", especialmente si percibe inconscientemente que su fenotipo es nocivo para el status que desea. El bahiano de clase media sufre de "amnesia adaptativa",

fenómeno también conocido en los Estados Unidos y el Caribe. En él, el negro de clase media “olvida” los incidentes humillantes de la discriminación racial. Con palabras de un negro brasileño: “El profesionista negro se avergüenza de ser discriminado, aún después de haber cumplido con los requisitos de “blanquearse.” Si examinamos otros fenómenos verbales, desde un punto de vista sociolingüístico prevaecientes en Bahía, podemos notar cómo ayudan a definir este proceso, que aparece a la vez paradójico y lógico. Por una parte, uno oye decir “branco da terra) (blanco originario del lugar), “branco da Bahía” (blanco de Bahía), “saruaaba” y “sará” (mariney” o “riney” —una expresión sureña negra que se emplea en describir a una persona con piel ligeramente coloreada y con pelo y ojos de características africanas—), todo ello para significar que “no se es *realmente* blanco”. Por otra parte, también se escucha “nego” “querido”, como una palabra de cariño hacia cualquiera, en un país en donde la palabra “negro” es ofensiva. Las formas diminutivas “neguinho” y “negrinho” pueden añadir, ya sea afecto, ya sea paternalismo, según fuere la situación. Quizá el término más fuerte para el fueño es el de “barriga suja” (“barriga sucia”) y su antónimo “barriga limpa” (barriga limpia). Cualquier hijo de piel más blanca (o con pelo menos quebrado) que cualquiera de sus hermanos, se dice que viene de una “barriga más limpia” que los otros. El contrario también se aplica cuando uno ha nacido de una “barriga sucia”. Muchos de estos valores y actitudes también los comparten los afroamericanos de Estados Unidos, con la diferencia de que las actitudes de muchos bahianos *socialmente blancos*, son también llevadas a cabo por los *socialmente negros* (piel ligeramente oscura o cualquier otra característica europea) en los Estados Unidos, donde supuestamente el genotipo define al “blanco” y al “negro”. De ahí que, en muchos lugares, Bahía y Píno-tepa no sea anacrónico escuchar a una persona decir: “se casó con un hombre negro, pero todos sus hijos salieron blancos”.

Hay algunos amerindios en el puerto de Salvador da Bahía: las concentraciones más grandes de afroamerindios se localizan en el interior del estado. Ambos grupos encuentran razones para denigrar al otro; pero, a pesar de ello, existen toda clase de relaciones sociales entre ellos. Generalmente, la mayoría de los no indígenas brasileños sienten que el indígena es el “menos civilizado” de los tres grupos étnicos mayores, y es notable observar cuán seguido el negro brasileño habla con orgullo de haber ayudado al portugués a “domesticar” al amerindio. Este lamentable

valor no solamente se refleja entre los afroamericanos de los Estados Unidos, quienes aún recuerdan con romanticismo los roles históricos de grupos tales como los "soldados búfalo" (famosos soldados negros que luchaban contra los "guerreros indios" en el siglo XIX, sino que también forma parte del esquema ideológico de los "morenos" o los afromestizos de la Costa Chica en México. Lo anterior indica que, aun cuando el tipo de cabello es un indicador importante de etno-clase, en aquellas regiones, como el Amazonas, donde los amerindios representan el estrato más bajo de la sociedad, la definición de la movilidad ascendente coloca a la "africanidad" (física o cultural) en un punto intermedio entre lo europeo y lo indígena.

La Costa Chica mexicana es una región que se ha caracterizado por una relación de colonialismo interno, tal y como lo describe Pablo González Casanova (González Casanova, 1970). Es una región que exhibe todo el rango de relaciones de dependencia: como Bahía, las leyes y el control social tienen una forma más paternalista. De hecho, la Costa Chica tiene fama nacional por ser una región particularmente belicosa. Mientras que en Bahía existe una imagen ilusoria de "simbiosis cultural" entre los blancos y los negros, en la Costa Chica hay tres grupos étnicos definidos y algunos otros grupos que cruzan a aquellos. Los primeros son las comunidades mixtecas, los pueblos de "morenos" y los pueblos mestizos. Para los propósitos de este estudio, examinaremos detenidamente las características de Pinotepa Nacional, pueblo que funciona como una minimetrópolis provincial respecto de otras pequeñas comunidades ("cuadrillas"), tales como Piedra Ancha, Río Grande, Cuijla (también conocida como Cuajinicuilapa), etc., en dicha región. Todas las minimetrópolis provinciales, como Pinotepa o como Ometepec, más al norte, son de mestizos; esto es, los euromestizos mantienen posiciones de poder regional y se les designa como "gente de razón". No hay poblados de indígenas mixtecos o de afromixtecos o de "morenos" que funcionen como minimetrópolis.

Al igual que en Bahía, la palabra "negro" tiene una connotación de agresividad en la Costa Chica, por lo que la palabra "moreno" y sus derivados lingüísticos (aumentativo, diminutivo y repetitivo) se usan como eufemismos para referirse al negro. Los individuos que ostentan el poder y la riqueza regional son mestizos, fenotípica y culturalmente; pero socialmente se les considera blancos, o sea "gente de razón", término utilizado desde tiempos de la Colonia. La gente que se considera "de razón"



afirma que los negros y los mixtecos no son "de razón". Los negros, a su vez, se consideran ellos mismos "de razón"; pero no así los mixtecos. Y los mixtecos, mientras hablen su lengua y vistan su indumentaria aceptan no ser "de razón". El ser "de razón" se determina, entonces, por una combinación de lengua, indumentaria, educación y otras características étnicas. Cuando un hombre mixteco abandona el "calzón de manta" y se pone zapatos, puede llegar a ser "de razón", siempre y cuando salga de su comunidad y adopte las características de la cultura nacional. Sin embargo, corre el riesgo de ser considerado como "indio revestido". En cambio, un hombre mixteco que ya no usa calzón blanco, pero que aún vive en una comunidad mixteca, mantiene su identidad étnica. Esta fue la posición de dos de los maestros del Centro Coordinador Indigenista que rehusaron abandonar su identidad mixteca, aun cuando su trabajo de maestros les facilitaba usar el tipo de indumentaria que llevan los empleados. En ellos, el trabajo les produjo problemas psicológicos, dado que sintieron que funcionaban como agentes desculturizantes para los niños mixtecos. Se percibían a sí mismos como atrapados en el dilema tan familiar para todo colonizado: que tienen que aprender el lenguaje colonial para conseguir trabajo; pero con cada año de estudio formal se iban sintiendo más separados de sus comunidades.

Los patrones de mestizaje son:

1. El tradicional, en el que los representantes del poder ejercen control de las mujeres campesinas, y 2., cuando la mujer mixteca se casa con un "moreno". (Todas las personas entrevistadas especificaron que el casarse con un "moreno" es la manera tradicional para una mujer mixteca de llegar a ser "de razón".) El hombre mixteca rara vez se casa de manera exógama.

También se oye decir en Pinotepa que la mujer negra prefiere tener un hijo ilegítimo, con un hombre blanco, a estar casada legalmente con un hombre negro. Davidson, en su artículo sobre las rebeliones de esclavos en México, cita una carta enviada a Felipe II, y escrita por el virrey en 1574, en donde éste especifica que "las mujeres indígenas prefieren casarse con negros y no con indígenas y, ni más ni menos, los negros prefieren casarse con mujeres indígenas que con mujeres negras, ya que así sus hijos serán libres" (Davidson, 1973). Aguirre Beltrán ha mostrado que el matrimonio o la cohabitación entre los negros de México usualmente estaba prohibida de manera indi-



recta por los dueños de esclavos que, de acuerdo con la Iglesia, fijaban días y horas para la unión conyugal, a fin de controlar el pecado y el adulterio (Aguirre Beltrán, 1972). Lo anteriormente citado hace ver claramente que las bases no sólo de las relaciones históricas entre indígenas y negros, sino también de la propia estructura matrimonial y las uniones conyugales, están relacionadas con cuestiones de poder y de control. Se ha dado, por tanto, más una *reinterpretación* de uno de los modelos culturales africanos que una transferencia cultural directa, en parte debido a que la mujer indígena pasa sus tradiciones a sus hijos.

En cierto modo los negros o afromixtecos tienen más prestigio social entre aquellos que detentan el poder en La Mixteca, aunque la fisonomía y la cultura del negro tienen menos valor que el del mixteco. Esto es, los mestizos, ya sean afromixtecos, ya sean afroeuromixtecos, se encuentran culturalmente aislados de aquellos que viven en las comunidades mixtecas, hecho que es un motivo de orgullo para muchos mixtecos. Por lo anterior, la mujer mixteca que se casa con un hombre que no es también mixteco, se enfrenta a una decisión difícil: tiene que dejar atrás cierto tipo de vestimenta, lenguaje, costumbres, etcétera.

Las siguientes expresiones y definiciones verbales aun cuando son manifestaciones ideológicas, nos ayudan a aclarar la relación entre movilidad social ascendente y la etno-clase:

1. *Igualado*: indígena o negro que presume de ser "de razón".
2. *Morena limpia*: mujer de piel negra con fisonomía europea y/o pelo lacio.
3. *Güera sucia*: mujer blanca con fisonomía africana y/o pelo quebrado.
4. *Chanda*: pelo quebrado (peyorativo).
5. *Acotejado*: hombre de piel oscura que sólo se relaciona con mujer de piel más clara.
6. *Chango vestido*: hombre negro vestido con ropa muy cara.
7. *Labio volteado*: el de labios grandes con una pequeña división entre cada lado del labio.
8. *Medio-lavado*: mulato.
9. *Juego (también fuego)*: labios de color rosa o rojo vivo.
10. *Tizón*: color carbón de piedra, negro.

Otra característica de Pinotepa Nacional es el gran número de albinos a los que se conoce como "hijos del Sol". Dado que el color rubio es visto como fenotípicamente deseable, muchos de los negros entrevistados afirmaron que hubiesen preferido ser hijos del Sol. Lo anterior quizá se deba al hecho de que la mayoría de los albinos son indígenas sin pelo quebrado, tipo africano. Esto lo refuerza una característica geográfica clásica de la colonización interna, que es la presencia de periódicos de segunda clase, revistas y tiras cómicas, las cuales reafirman la dependencia cultural de la región. Específicamente en éstas, el rubio aparece como el estereotipo ideal, tanto en este lugar, como en la ciudad de México.

Uno de los aspectos de la cultura que se dice derivada de los "morenos" es hablar como "pallo". Esta palabra particular se refiere no solamente a la fonología africanizada; por ejemplo, la supresión de la s antes de las consonantes, sino también a la manera pesada y lenta de pronunciar el lenguaje con un ritmo peculiar. Otra identificación del lenguaje "pallo" es el uso de un léxico particular; por ejemplo, la voz "mba" que se sitúa entre el sí y el "umhmm" del lenguaje afroamericano, tanto en uso, como en significado.

Uno de los miembros de las familias poderosas de Pinotepa afirmó que el hombre negro deforma toda lengua civilizada que trata de hablar. Así, no es sorprendente que el afroestizo, sobre todo el campesino, manifieste el mismo sentimiento de inseguridad lingüística al hablar con una persona que considera "de razón".

Ni siquiera en los archivos municipales hay indicaciones acerca del origen y/o fechas de llegada de los "morenos" a la región. A las comunidades que son supuestamente de "morenos" se les llama "charcos chocos de negros mostrencos". Aun los "morenos" que viven en comunidades mestizas dicen que "la brosa" vive en comunidades negras: "no vaya allá; la negrada le secuestrará", es el aviso y la advertencia a los extraños que se acercan a la región.

El matrimonio por secuestro o rapto no es raro ni para la "gente de razón", aunque se supone que es una característica de los "morenos". Muchos campesinos afirman que, originalmente, la "brosa" ayudó a la gente a conseguir terrenos de aquellos que eran grandes latifundistas; pero que "ya no se les necesita más porque cada quien tiene su ejido". En un trabajo pionero de Luis González Obregón, *Rebeliones indígenas...* hay referen-

cias acerca de las instrucciones que los virreyes de la Colonia dejaron a sus sucesores acerca del "peligro en el orden plebeyo, debido a que incluye toda una variedad de tipos raciales mixtos... dadas sus necesidades y sus vicios y también a raíz de la falta absoluta de toda esperanza de ascenso a mejores oportunidades de empleo, dado que la naturaleza impuso sobre ellos el carácter del servilismo". (González Obregón, 1951).

Parecería entonces que buena parte del carácter sociocultural de todos los habitantes "morenos" proviene de un tipo de esclavo casi cimarrón, localizado a todo lo largo de la Costa Chica en pequeñas ínsulas, algunas de las cuales están aún tan aisladas, que en la época de lluvias (junio a septiembre), es imposible llegar a ellas por tierra tales como Río Viejo, Cuyuche, Collantes, etc. Estos agregados sociales mantienen una paz intranquila con las comunidades mixtecas y ambas han estado sujetas a las formas clásicas del poder regional colonial en la zona.

En conclusión, notamos que:

1. Se justifica el acuerdo con Paulo do Carvalho-Neto que en sus trabajos acerca del folklore en la lucha de clases afirma: "Hay muchas restricciones hacia los negros que aparecen de manera idéntica hacia el pobre, y viceversa, por lo que se les puede calificar de *socio-raciales*; que hay otras que son exclusivas hacia el negro (o exclusivas hacia el indígena), por lo que se trata aquí de consideraciones *raciales*; y que un tercer grupo se aplica en general a los pobres, y por esto es *social*" (Carvalho-Neto, 1973).

2. Aunque existen vínculos claros entre la etnicidad, la clase y el fenotipo, estos no son uniformes. La definición del color de la piel es, pues, una construcción social, tanto en Salvador da Bahía como en Pinotepa Nacional y en los Estados Unidos. Así como hay blancos sociales en las dos últimas regiones, también hay negros sociales en los Estados Unidos; esto es, personas que, siendo rubias, aun cuando sean social y culturalmente negras, hayan crecido dentro de las fronteras étnicas de las comunidades negras. También podría decirse que en Pinotepa y Salvador hay fenotipos negros que comparten, de manera generalizada, la cultura nacional, y que conciben sus intereses de clase como los de la cultura oficial y del poder regional. Más aún, la definición de amerindio a través del hemisferio, manifiesta el mismo paradigma.

3. Estamos de acuerdo con Verena Martínez Alier, quien toma la posición de que en la mayoría de las sociedades en el continente americano, el matrimonio ha tenido esencialmente funcio-

nes de clase y la unión conyugal con frecuencia ha tenido un carácter de explotación. Dado que existe una "interdependencia de estructura social y tipo de unión conyugal... las mujeres de la clase baja carecen de honor y sus uniones con hombres de clases superiores generalmente son relegadas al ámbito de la ilegalidad" (Martínez Alier, 1974). Esta realidad se complica cuando la mujer negra no tiene absoluta libertad para "enamorarse" de un hombre negro, o la mujer amerindia se siente forzada a casarse siguiendo las reglas de la exogamia. La mujer pobre, en general, es la que lleva el peso estructural de las relaciones sociales y sus consecuencias, en cualquier sociedad dependiente.

4. Aun cuando estamos de acuerdo con aquellos colegas que critican la cultura racista de los Estados Unidos como socio-patogénica, vemos una deformación correspondiente en el sistema cultural latinoamericano que identifica a lo que es africano o amerindio, como una enfermedad social, cuyo remedio está en la mezcla e incorporación de sus elementos psicológicos y culturales. Como Stavenhagen ha mostrado, dicho proceso no constituye, de ninguna manera, un proceso de reestructuración del orden social (Stavenhagen, 1972). O, parafraseando las palabras de Eduardo de Oliveira e Oliveira sociólogo afrobrasileño, en su crítica al trabajo de Degler: "El mulato intenta escaparse de su posición discriminada, pero esa famosa huida es también una trampa preparada por el propio sistema social brasileño, que culmina con un aprisionar al mulato que se encuentra incapacitado para conceptualizar y adquirir su propia identidad" (Oliveira e Oliveira, 1974).

5. Sorprende cada vez más que el científico social mexicano no se interese en estudiar la asimilación, la etnicidad y la lucha de clases en las comunidades afromestizas de las dos costas del Atlántico y el Pacífico. Contrariamente a las versiones convencionales sociológicas, la total integración de los negros *no ha ocurrido*, y el proceso a través del cual es supuestamente *integrado*, tiene los mismos problemas ideológicos de base que las políticas indigenistas de asimilación. El problema de los valores coloniales y la subsecuente ideología neocolonialista deben ser atacadas dondequiera que se presenten, incluyendo la propia ciudad de México. De hecho, las hijas de Tonantzin (la figurilla diosa precolombina), quieren ser "rubias de categoría" (texto de un comercial de cerveza) por la misma razón que algunas mujeres afroamericanas en los Estados Unidos creen que las "rubias la pasan mejor" ("blondes have more fun").

6. Sostenemos la posición del colega Guillermo Bonfil Batalla en el sentido de que es necesario reforzar el análisis estructural de las relaciones existentes entre etnicidad, clase, minorías nacionales y colonias internas (Bonfil, 1974). Estamos aún en la controversia pionera en cuanto a estos temas.

7. También estamos de acuerdo con aquellos que afirman que la lucha de clases en el continente americano debe teorizarse como un esquema triangular teniendo en el vértice superior del triángulo el problema de la lucha de clases, y en los inferiores, claramente delineados los conflictos de identificación cultural y de raza. Si los científicos sociales encontramos dificultades en el tema, también los campesinos Quechua y Aymara de Bolivia han afirmado, justa y explícitamente, sus preocupaciones. (Manifiesto de Tiahuanaco, 1973). Dicho con palabras de Norman Girvan, un economista jamaicano: "La ideología revolucionaria debe hablar por necesidad de la cuestión racial; esto es obvio, dada la existencia de dos o más grupos raciales en muchos países del hemisferio, que se encuentran en una situación similar ante la propiedad y el poder, pero que a la vez también están divididos entre sí por antagonismos generados históricamente a la vez estructurales e ideológicos." (Girvan, 1974).

Sólo si confrontamos, explícita y valientemente, el problema de la internacionalización operacional de los valores imperialistas en nosotros mismos, podremos llegar a una teoría y a una praxis que nos permitirán alejarnos de tales valores ideológicos.

## BIBLIOGRAFIA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población negra de México*, págs. 248-259, Fondo de Cultura Económica. México, 1972.
- Bonfil Batalla, Guillermo. Trabajo presentado al 73 - Reunión Anual de la American Anthropological Association en México, traducido al inglés por Angela Gilliam.
- Carvalho-Neto, Paulo. *El Folklore de las luchas sociales*, pág. 62, Siglo XXI, 1973, México.
- Davidson, David. "Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico 1519-1650" en Price. R. *Maroon Societies*, 1973. Anchor Books, Garden City.
- Dzidziengo, Anani. Trabajo presentado en la "Black Brazil Conference at Harvard", Mayo, 1973.

- Frank, Andre Gunder. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. New York: Monthly Review Press, 1969. págs. 143-213.
- Girvan, Norman. Aspects of Political Economy of Race in the Caribbean and the Americas: A Preliminary Interpretation. Trabajo presentado en la Conferencia sobre el Caribe, organizada por CLACSSO-UNAM. México, octubre, 1974.
- González Casanova, Pablo. *Democracy in Mexico*. New York: Oxford University Press, 1960, págs. 67-120
- González Obregón, Luis. *Rebeliones indígenas y precursores de la Independencia Mexicana*. Ediciones Fuente Cultural, 1951, México.
- Lewis, Diane. Anthropology and Colonialism en: *Current Anthropology*. diciembre, 1973. Vol. 14, Núm. 5, pág. 581.
- Martínez-Alier Verena. *Marriage Class and Colour in Nineteenth Century Cuba*. Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- Oliveira e Oliveira, Eduardo. "O Mulato: Um Obstáculo Epistemológico. en *Argumento*, Ano 1. Núm. 3. Enero 1974, Sao Paulo, Brazil.
- Remy, Anslm. Ethno-Class and Worker's Consciousness in a French Caribbean Island: Martinique. Unpublished paper, 1970.
- Solanas, Fernando. *La Horna de los Hornos*, film. Argentina, 1968.
- Stavenhagen, Rodolfo. *Sociología e Subdesarrollo*. Editorial Nuestro Tiempo, México, 1972.
- Manifiesto Tiahuanacu. Trabajo enviado a INDIGENA por el grupo boliviano campesino indio MINK'HA. julio, 1973.
- Warman, Arturo. "Todos Santos y Todos Difuntos" en: *De eso que llaman la antropología mexicana*, por A. Warman, M. Nolasco. y col., Editorial Nuestro Tiempo. México, 1970, págs. 9-38.

