



Disponible en [www.sciencedirect.com](http://www.sciencedirect.com)

**Anales de Antropología**

Anales de Antropología 50 (2016) 199–215

[www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia](http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia)



Artículo

# El juego de pelota mixteca entre los afrodescendientes de la Costa Chica: relaciones interétnicas a través del juego

*The mixtec ball game among the afrodescendants of the Costa Chica: Interethnic relationships through the game*

Citlali Quecha Reyna

*Instituto de Investigaciones Antropológicas, Circuito Exterior, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Coyoacán, México*

Recibido el 11 de noviembre de 2015; aceptado el 31 de marzo de 2016

---

## Resumen

“El domingo tenemos compromiso” es una frase común entre los jugadores de pelota mixteca en las comunidades afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca. El compromiso consiste en ir a poblaciones indígenas para jugar partidos de pelota mixteca. De esta forma, los jugadores afrodescendientes establecen redes de diversa índole con sus pares indígenas. Históricamente, la dinámica interétnica entre los afrodescendientes e indígenas de la zona se ha caracterizado por distintas asimetrías, estigmas y prejuicios que derivan en procesos de exclusión y discriminación en distintos momentos. A través del juego de pelota, no obstante, ellos establecen mecanismos de interacción en donde la exclusión se matiza. En este artículo daré cuenta del tipo de redes que se establecen a partir del juego de pelota mixteca y la manera en que se refuerzan elementos de alteridad entre estos dos sectores de la población.

Derechos Reservados © 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la Licencia Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0.

*Palabras clave:* Sistema interétnico; Juego de Pelota; Población de origen africano; Redes

## Abstract

“On Sunday we have an engagement” is a common phrase between the players of mixtec ball in the afrodescendent communities in Costa Chica, Oaxaca. The engagement consists in going to indigenous towns

---

*Correo electrónico:* [quechary@unam.mx](mailto:quechary@unam.mx)

La revisión por pares es responsabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

<http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2016.03.003>

0185-1225/Derechos Reservados © 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la Licencia Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0.

to play mixtec ball game. The afrodescendant ball players develop different networks with their indigenous partners. Historically, the interethnic dynamics between afrodescendants and indigenous peoples of the zone has been characterized by different asymmetries, stigmas and prejudices that derive in processes of exclusion and discrimination in different moments. Through the game of ball, nevertheless, they establish mechanisms of interaction where the exclusion is erased. In this article I will present the type of networks that are established by playing mixtec ball, and the way in which elements of “otherness” are reinforced between these two sectors of the population.

All Rights Reserved © 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. This is an open access item distributed under the Creative Commons CC License BY-NC-ND 4.0.

*Keywords:* Interethnic system; Ball game; Afrodescendant peoples; Networks

---

## Relaciones interétnicas, perspectiva para su estudio

El tema de las relaciones interétnicas es inmanente a la discusión antropológica, toda vez que “la alteridad” y las repercusiones que tiene la interacción constante entre *las diferencias* es el eje en torno al cual se articulan nuestros fundamentos disciplinares. Además, el contacto interétnico “es uno de los fenómenos más comunes en el mundo moderno” (Cardoso de Oliveira, 2007: 47). En este sentido, los debates en torno a la identidad, las fronteras étnicas, grupos étnicos y diversidad han tenido un papel protagónico como conceptos centrales para nuestras pesquisas desde la ciencia antropológica en el contexto de la globalidad contemporánea.

Para el caso mexicano, el tema cobró una significativa relevancia en el marco de la política indigenista y el proceso de construcción del estado-nación (Stavenhagen, 1968; De la Fuente Chicoséin y Aguirre Beltrán, 1989; Bartolomé, 1997; Oehmichen Bazán, 2005). Los pueblos indígenas fueron el principal referente de alteridad y Razón de Estado. A la par, el desarrollo de las investigaciones daba cuenta de las asimetrías existentes entre los diversos grupos étnicos y sociales en continua interacción. Por lo tanto es posible advertir que el tema del poder es consustancial a las relaciones interétnicas, ya que la disputa por los recursos (naturales, simbólicos, territoriales, entre otros) generan procesos que derivan en inequidades para su acceso, y por ende, en fenómenos de exclusión basados a su vez en estigmas y prejuicios asociados a la pertenencia cultural. En este sentido retomo para este trabajo la definición de Federico Navarrete quien refiere que:

Para definir las relaciones interétnicas es necesario aclarar, en primer lugar, que son siempre relaciones sociales de poder, es decir que son relaciones de dominación política, de control social y de explotación económica. Ahora bien, si aceptamos que las relaciones interétnicas son a la vez políticas, sociales y económicas, queda por definir qué las distingue de las otras relaciones de este tipo. La distinción no reside en el tipo de relación que establecen (de dominio, de discriminación o de explotación, por ejemplo) sino en los sujetos que definen, es decir los grupos y categorías étnicos. En efecto, las relaciones interétnicas se basan en una distinción cultural e identitaria entre las personas o grupos que participan en ellas (Navarrete Linares, 2004: 31).

De esta manera, es posible argumentar que el poder, así como el manejo y control de recursos (materiales y simbólicos), constituyen los ejes que dinamizan la dinámica interétnica, y por tanto, las relaciones que están bajo la tríada referida (dominación política, control social y explotación

económica) solo adquieren el carácter “étnico” cuando apelan a nociones de identificación grupal que funcionan como marcadores de alteridad o fronteras.

Considerar entonces el carácter conflictivo de las relaciones interétnicas nos implica retos metodológicos que es importante clarificar. En este sentido, considero vigente el modelo propuesto por Roberto Cardoso de Oliveira, quien consideraba que la comprensión de las relaciones interétnicas solo es posible si las integramos dentro de un “. . . sistema social de carácter interétnico que las condiciona, determinado por su propia estructura y desarrollo; en segundo lugar, que ese sistema interétnico, constituido por procesos de articulación étnica, no puede dejar de referirse a procesos de articulación social de otro tipo, como los que relacionan a otros sectores de la sociedad global, ya sean los interregionales, los interclase, o aun aquellos que vinculan a los sectores rural y urbano” (Cardoso de Oliveira, 2007: 111).

Desde mi perspectiva, esta orientación metodológica tiene la virtud de integrar distintos niveles de análisis para explicar las tensiones e, incluso, contradicciones que pueden presentarse en el sistema interétnico, donde no solo figuran las relaciones cotidianas entre dos o más culturas, sino también, las incidencias del estado-nación a través de sus políticas institucionales o los procesos de desequilibrios al interior de una sociedad y cultura por diferencias de clase.

Aunado a lo anterior, la configuración del sistema social también nos permite superar las visiones dicotómicas que por lo regular suelen referirse en los estudios de relaciones interétnicas, ya que comúnmente son las asimetrías que surgen del contacto entre “blancos” (o mestizos en algunos casos) e indígenas las que se ponderan. Sin embargo, poco se ha considerado a las poblaciones de origen africano en el estudio de las relaciones interétnicas en nuestro país. Con el modelo de Cardoso de Oliveira esta visión puede ser superada de manera exitosa a través de la noción de fricción interétnica; dicho concepto refiere “al carácter conflictivo de las relaciones interétnicas, modeladas por una estructura de sujeción-dominación [. . .] Significa que las unidades étnicas en contacto guardan relaciones de contradicción en el sentido de que la misma existencia de una de las unidades niega la existencia de la otra, por lo inconciliable de sus posturas en el interior del sistema interétnico” (*idem*: 116).

Como señalé, para el abordaje de la dinámica interétnica con poblaciones afrodescendientes me parece atinado recuperar estas directrices metodológicas, ya que las formas de interacción entre indígenas y personas de origen africano tienen matices particulares que no necesariamente son similares a sus relaciones con el sector “blanco” o mestizo de las regiones que habitan. Sin embargo, es necesario señalar que si bien la fricción existe, esto no quiere decir que las interacciones sean “inconciliables”; el sistema de relaciones interétnicas en este caso, sí provee de alternativas que permiten superar las fricciones a través de lazos de parentesco ritual generados por diversos medios, en algunos casos, a través de las actividades lúdicas, como veremos a lo largo de este artículo.

Por otro lado, me parece sugerente seguir el planteamiento de las condiciones estructurales que permiten el desarrollo de las relaciones entre culturas como refiere el modelo cardosiano. Considero que esto obliga a conocer con mayor profundidad los aspectos históricos. De esta manera es posible articular el pasado y presente para entender la casuística que motiva determinadas formas de interacción. Para el caso que nos ocupa, es necesario entonces conocer detalles de la presencia de los afrodescendientes en la región de estudio y cómo se fue asentando a lo largo de los años como un referente de alteridad para los indígenas y, asimismo, que su presencia fuese negada de forma sistemática. Al integrar a las poblaciones afrodescendientes en el estudio de la dinámica interétnica es posible combatir la invisibilidad de la que han sido objeto. Dicha invisibilidad coincide con la argumentación aceptada de una paulatina “asimilación” al mestizaje mexicano. Durante varios años se dio por válida esta tesis de su integración a la nación.

Sin embargo, desde los últimos treinta años contamos con trabajos que nos hablan de sus aportaciones pasadas y presentes, así como de un proceso de continuidad histórica que perdura hasta nuestros días en diversos puntos geográficos de la República Mexicana; sobre la manera en que han creado (y recreado) instituciones y formas de organización social que les dota de referentes identitarios concretos y que entran en contradicción con la noción de que son un grupo social asimilado (Velázquez Gutiérrez y Correa Duró, 2005; Velázquez Gutiérrez e Iturralde Nieto, 2012). En este trabajo pretendo poner en relieve la dinámica interétnica entre afrodescendientes e indígenas en la región de la Costa Chica de Oaxaca a través del juego de pelota.

### **La Costa Chica: territorio de afrodescendientes e indígenas**

Esta zona comprende los estados de Guerrero y Oaxaca, entre Acapulco y Huatulco. La presencia de los afrodescendientes en la región se dio con la llegada de los españoles a tierras americanas así como a través de diversos procesos de cimarronaje y deserción de las vigías marítimas que llegaban a Acapulco (Quecha Reyna, 2014). Para el caso que presento en este texto, la información está circunscrita a la zona de Oaxaca exclusivamente, en particular en comunidades del municipio de Pinotepa Nacional.

En esta zona, la presencia de indígenas mixtecos es mayoritaria y los pueblos con población de origen africano están ubicados principalmente en la zona que se ha denominado “la Llanada” (Lara Millán, 2012). De acuerdo con los datos de la Encuesta Intercensal 2015, en el estado de Oaxaca un 4.95% de la población se adscribe como afrodescendiente, mientras un 65.73% se autorreconoce como indígena, siendo los zapotecos el pueblo con mayor representación y los mixtecos el segundo (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2015). Existen intercambios comerciales dados principalmente a través del mercado de Pinotepa Nacional, que puede ser considerado el corazón del comercio en la región, ya que es un punto de congregación muy importante para la venta de mercaderías a las que asisten diariamente los indígenas, afrodescendientes y mestizos que habitan en la zona.

Entre indígenas y afrodescendientes existen diversas expresiones de rechazo y discriminación mutua. Estudios etnohistóricos han referido este proceso, el cual deriva de una posición asimétrica de poder entre estos sectores, en los cuales, los afrodescendientes ocuparon un papel de subordinación ante los españoles, pero también de “superiores” ante los indígenas (Martínez Montiel y Reyes González, 1993). Actualmente, la principal muestra de rechazo de los indígenas hacia los afrodescendientes se fundamenta en su color de piel. Por su parte, estos últimos suelen señalar la diferencia cultural como el principal motivo de exclusión y estereotipo, sobre todo, el uso del idioma indígena es considerado un marcador distintivo “de atraso”.

Es posible advertir que existe un proceso de racialización en la dinámica interétnica desarrollada en la Costa Chica. Este concepto es entendido por Julio Arias y Eduardo Restrepo como un “proceso de marcación de las diferencias humanas de acuerdo con los discursos jerárquicos fundados en los encuentros coloniales y en sus legados nacionales” (Arias Vanegas y Restrepo, 2010: 50). Es decir, las expresiones de rechazo y estigma que socializan, viven y con la cual interactúan los indígenas y afrodescendientes derivan de un proceso histórico particular, en el cual, los afrodescendientes fueron vistos como parte de los colonizadores (Alberro, 1979; Restall, 2005: 59) y más adelante, como un sector asociado a las haciendas ganaderas que motivó la salida de los indígenas hacia la zona alta de la región, ubicando a los afrodescendientes en la zona costera. Si bien es cierto que ambos sectores tienen un lugar subordinado en la región por sus condiciones de vida marginalizadas, los indígenas son considerados más “atrasados” por los mestizos y afrodescendientes debido a sus claras diferencias culturales. Sus formas de organización social

y cosmovisión están relacionadas con un bagaje que no coincide con las nociones de “progreso” y desarrollo que discursivamente han sido imperantes desde la construcción del estado-nación mexicano.

Ya desde 1989 Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Barabas habían definido a los afrodescendientes de la Costa como un grupo étnico. Reconocían los autores que no había una lengua o cultura completamente diferenciada que los distinguiera, pero sí un sólido tejido de relaciones que a través de redes sociales lograba mantener un sentido de pertenencia (y diferencia) frente a los otros componentes sociales con quienes interactúan (Bartolomé Bistoletti y Barabas Reyna, 1989: 25). Es preciso tomar otros elementos para comprender la dinámica identitaria por la que atraviesa la población de la zona. En primera instancia, debemos recordar que la población de origen africano en América atravesó por un proceso de etnogénesis. Dada la diversidad cultural de los primeros esclavos, fue preciso articular elementos culturales ajenos para poder asirse a referentes que dotaran de sentido a la nueva realidad vivida. Sin embargo, como señalaban atinadamente Sidney Mintz y Richard Price, la población de origen africano en América “tuvo que establecerse patrones normativos de conducta, y estos patrones solo podían crearse con base en formas particulares de interacción social” (Mintz y Price, 2012: 62), a través de la creación y la reproducción cultural de sus formas de organización generaron un sentido de unidad que los establece en la región como un sector diferenciado, ya que si bien hubo “préstamos culturales”, las condiciones históricas que motivaron su presencia en tierras americanas tuvo también un peso central para configurar las nuevas instituciones que normarían sus vidas cotidianas de acuerdo con los diversos contextos regionales, y más adelante, nacionales.

En la Costa Chica, la población afrodescendiente abrevó de elementos culturales indígenas y se apropió de ellos para marcar una frontera identitaria, principalmente para con los indígenas, tal es el caso de los *tonos*.

Tener un par animal es un hecho frecuente. Sin embargo, entre los afrodescendientes la apropiación de este elemento cultural indígena es un diferenciador, un marcador de pertenencia. Por ejemplo, en Collantes y Corralero, comunidades pertenecientes al municipio de Pinotepa Nacional, Oaxaca, pude escuchar de las diferencias entre los *tonos* de los indios y de los afrodescendientes, puesto que las características geográficas de los lugares donde habitan diferencian mucho a los animales en los que pueden convertirse tanto unos como otros. Los afrodescendientes son lagartos, iguanas, culebras, tigres, toros y hasta sapos, a diferencia de los indios, que pueden ser aves, gatos monteses e inclusive rayos. Veamos algunos testimonios relativos a este hecho y la insistencia en señalar las diferencias con los indios<sup>1</sup>:

No, los indios y los morenos no tenemos los mismos tonos. Es patente que los animalitos viven en la sierra o en la costa, como nosotros, la negrada no está impuesta a la sierra ni a tanto frío, los indios están mejor allá, allá viven, allá tienen sus casitas, sus milpitas. Por eso los morenos muchos somos lagartos, porque estamos aquí nomás, en las lagunas (José Velázquez).<sup>2</sup>

Un negro de por aquí no es rayo, los tacuates sí son rayos, hacen daño cuando hay lluvias fuertes, luego hasta queman casas, los morenos no podemos ser rayos porque los animales

<sup>1</sup> Los extractos de las entrevistas mencionadas a lo largo de este artículo derivan de diferentes estancias de trabajo de campo entre el año 2010 y marzo de 2015.

<sup>2</sup> Testimonio recopilado en la localidad de Collantes.

de nosotros están por aquí cerca nomás, pero de los indios como están bien arriba, también pueden ser rayos (Ernesto Toscano).<sup>3</sup>

Aquí entre las morenas hay mujeres que hasta son “sapas”, y sí parecen las mujeres, con sus grandes ojos y sus cuellos, luego cuando llueve les da por cantar, como los otros sapos (. . .) no hay tonos de indios sapos, a lo mejor a veces uno se puede ir a meter a la casa de los indios cuando anda de animal, pero no, ellos no pueden ser sapos, ni sapos, nomás los negros que yo sepa podemos ser sapos (Epifanio Mariche).<sup>4</sup>

Es malo eso de enfermarse de animal, luego anda uno lastimado, o llorando, o golpeado porque su animal anda peleando, luego los animalitos se pelean por allá en los cerros, en el monte, con los tonos de los indios. Pues es que así es, nosotros no nos peleamos, pero tampoco le voy a decir ¡cuánto nos queremos!, es que los indios son necios, son chiquitillos, y hablan en su idioma, no hablan español como uno, son más atrasados, luego por eso los tonos de los negros ganan, salen lastimados y uno también se lastima, pero ya le ganó al indio (Cipriano Pérez).<sup>5</sup>

Con estos ejemplos, podemos observar otro elemento importante en la construcción de la diferencia y es el referente a la cuestión del territorio al que se circunscriben. Queda claramente asentado que los afrodescendientes son personas “de la costa”<sup>6</sup>. La dotación agraria en la región ubicó de manera más o menos clara los límites donde se ubica la población afro, sobre todo a principios del siglo xx que fue el periodo en el cual se crearon varios de los ejidos que hoy día son parte de la región. Es pertinente mencionar aquí que las oleadas migratorias hacia distintos lugares tanto dentro de la geografía nacional, así como a los Estados Unidos, han incidido de manera importante en la dinámica de población en los últimos años. La migración interna es constante y esto también permite la generación de relaciones interétnicas; en algunas comunidades de la Costa Chica hay colonias o barrios de pueblos indígenas, destaca de estos sitios la agrupación a manera de “enclave”, lo que nos permite pensar en los límites que (auto) establecen los integrantes de un pueblo indígena en el momento de establecer vivienda en las comunidades de la Llanada,

Sí, aquí viven también los indios, es que somos un ejido, y la gente vende sus terrenos, y ellos compran, como aquí hay para pescar, para vivir pues. . . los indios se vienen, y ahí andan trabajando, y se acostumbran aunque no es su tierra, pero se acostumbran y traen a sus familias, y ahí viven, unos sí conviven más, otros no, es que tienen otras costumbres, pero aun así se vienen y mire, ahora ya hay en la entrada del pueblo varias casitas de los mixtequitos. . .(Gregorio Torres).<sup>7</sup>

Si, ya tengo seis años viviendo aquí entre los negros, es que aquí es más fácil pescar y salir a trabajar y el terreno no era tan caro, pero a veces es difícil, el negro es bebedor y escandaloso, como son borrachos luego no trabajan y andan las mujeres buscando para las

<sup>3</sup> Testimonio recopilado en la localidad de Collantes.

<sup>4</sup> Testimonio recopilado en la localidad de Corralero.

<sup>5</sup> Testimonio recopilado en la localidad de Corralero.

<sup>6</sup> Es preciso aclarar que esta es la característica para la zona de estudio. Diversas investigaciones han mostrado que la presencia de las personas de origen africano en la Nueva España estuvo diseminada por todo lo que hoy es el territorio mexicano, tanto en zonas rurales como también con una fuerte presencia en las ciudades, realizando diferentes oficios, por lo cual, estas pesquisas permiten superar la noción que delimita a los afrodescendientes en las zonas costeras (Velázquez Gutiérrez y Correa Duró, 2005).

<sup>7</sup> Testimonio recopilado en la localidad de Corralero.

tortillas, pero aquí ya tenemos la casa, viene nuestra familia de allá por Putla, y hay de todo, pero más veces los negros son pesados pues. . . (Ignacio Pérez).<sup>8</sup>

Ahora bien, otro de los aspectos nodales en la identidad afrodescendiente de los costachiquenses es el relativo al sistema de parentesco. El tema de la matrifocalidad ha sido demostrado y analizado para dar cuenta de los procesos que regulan las unidades domésticas entre esta población (Díaz Pérez, 2003), a decir de Antonio Machuca: “La identidad de las comunidades afroestizas de la Costa Chica se finca en la cohesión socioparental que se verifica en las constantes de la reproducción demográfica y se basa en las alianzas que entablan los habitantes de grupos de poblados que se rigen por estructuras y reglas de parentesco muy precisas” (Machuca Ramírez, 2008: 187). Específicamente los matrimonios constituyen un elemento de análisis útil para comprender el entramado parental de los afrodescendientes. Gracias a estos, Cristina Díaz (Díaz Pérez, 2003) por ejemplo pudo conocer la manera en la cual el *queridato* es una institución paralela al matrimonio ideal, la cual, a pesar de las sanciones, constituye también un elemento cultural importante para la circulación de niños, donde las mujeres mayores tienen un papel central en la organización del grupo.

Si bien las prácticas exogámicas son frecuentes entre los afrodescendientes, esto no significa que sean valoradas siempre de manera positiva. En un trabajo que realicé en la localidad de Collantes (Quecha Reyna, 2006), pude observar que a pesar de que existen matrimonios interétnicos, es decir, entre afrodescendientes e indígenas, o afrodescendientes con blancos y mestizos, existen distintos grados de aceptación entre una u otra alianza. Mientras que casarse con un indígena es considerado un “retroceso”, el segundo tipo de unión se percibe como ventajosa, entre otras cosas porque se considera que la progenie tendrá un color de piel más claro que le permitirá evadir los estigmas que acarrea ser parte “de la negrada”; el caso de una mujer cuya hija contrajo nupcias con un indígena resume lo anterior:

¿Pues yo que le puedo decir?, mi hija se fue con un indio, nosotros no queríamos, pero ella lo vio así y así lo quiso, ni modo. Que se quería casar y ya tenía esa idea en la cabeza, nosotros le insistimos en que sus hijos iban a ser chaparros y gorditos, pero fue por demás. Si se hubiera ido uno de nosotros ¿Cuál cosa?, fuera más fácil, pero es que los indios tienen costumbres diferentes, y pues nosotros no, ya no hicimos por convencerla, nomás puros corajes, si se hubiera casado con un hombre de Pinotepa a lo mejor le iba bien, pero no quiso, solita buscó su suerte (María Luisa Guzmán).<sup>9</sup>

Bueno, yo sí tengo mis comadres mixtequitas de por allá en el cerro, son buenas gentes y nos hemos hecho compadres por Tata Chú y luego cuando yo tengo alguna necesidad ellos también me han apoyado, más que aquí mis paisanos o mi misma familia, sí para emparentar como compadre con ellos está bueno, pero luego cuando se casan los muchachos ahí sí está más malo, porque luego se parecen a ellos en que hablan idioma y eso es difícil, como no hablan bien español luego es difícil, hay que saber con quién se casa uno, hombre negro y mujer india no. . . mejor nos casamos entre nosotros los negros, pero bueno, a veces una negra corre con suerte y se casa con alguien de Pino (Pinotepa) o de otro lugar, y así los niños ya no nacen negritos, ni son como los inditos, mejora la cosa. . .<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Testimonio recopilado en la localidad de Collantes.

<sup>9</sup> Testimonio recopilado en la localidad de Collantes.

<sup>10</sup> Tata Chú es la advocación del Cristo Negro cuyo santuario en la región se ubica en la comunidad de Huazolotitlán.



Este tipo de comentarios suelen decirse con frecuencia, sobre todo cuando se pretende hablar de las desventajas que conlleva el hecho de emparentar de manera cercana con los indígenas, ya sea con mixtecos, tacuates o amuzgos. Hacer hincapié en las diferencias es lo que permite tener toda una construcción de la alteridad, “las diferencias representadas entre morenos e indígenas –por discutibles que puedan ser– refuerzan no obstante las posiciones del grupo socio-cultural con la consecuencia de afianzar las características del habitus que sirve de soporte a las referencias imaginarias” (Martínez Montiel y Reyes González, 1993: 35).

Lo que nos deja ver el ámbito discursivo de los matrimonios interétnicos es la preferencia que se tiene por la gente “que es como uno”, por otro afrodescendiente, como nos dice Natalia Gabayet a propósito de su investigación en la Costa Chica: “el casarse de una u otra manera tiene tantas implicaciones en el deber ser, que imprime una identidad, construida con base en una serie de reglas e instituciones sobre las que descansa el matrimonio y que componen la estructura social afro mestiza” (Gabayet, 2002: 52). Pero, todavía se sigue considerando ventajoso contraer nupcias con una persona mestiza y con color de piel más claro. Es interesante que las nociones de blanqueamiento se socialicen y constituyen una aspiración, lo cual nos obliga a pensar en la manera en que el racismo es internalizado por este sector de la población.

Otro aspecto importante entre la reproducción social y cultural de los afrodescendientes de la Costa se ciñe a la cuestión de las festividades. A diferencia de las comunidades indígenas, los afrodescendientes organizan sus fiestas a través de Hermandades. Éstas se integran por diferentes personas de una comunidad en torno a un santo, el encargado de dirigir las acciones concretas (como un mayordomo) es nombrado por el resto de los fieles con el título de Hermano mayor. “La figura del mayordomo tiene un significado distinto al del mayordomo indígena o mestizo. Aquí el mayordomo es un hermano con una carga pesada al que hay que apoyar. Como no existe el deseo de hacer “una carrera de cargos”, lo que el hermano mayor obtiene es cierto prestigio dentro de la comunidad, pero sobre todo dentro de la iglesia y la hermandad” (Castillo, 2000: 134).

La convivencia originada en estos momentos afianza de manera significativa el sentido de comunidad y reciprocidad entre los pobladores, no solamente por compartir un momento de esparcimiento, sino porque también se comparten elementos importantes como lo suponen los iconos religiosos, de igual forma los “apoyos” recibidos en la festividad generan lazos de parentesco ritual en algunos casos. También podemos ver en las festividades de los afrodescendientes la presencia de personas indígenas que, en un sentido de reciprocidad, también invitan a las suyas a las personas afrodescendientes.

Pues sí, me tocó ser hermana este año, y yo invito a todos, hasta los inditos mire, y sí vienen, porque como quiera viven aquí entre nosotros, y aquí se están, y es que también son devotos, ahí no hay diferencias, en las creencias todos somos iguales, y si ellos también creen como yo en el santo, pues hay que invitarlo, aunque sean indios, no importa, porque todos somos hijos de Dios y no podemos decirles que no vengan a la fiesta. . . (Rosaura López).<sup>11</sup>

Como pudimos observar con los ejemplos referidos, hay elementos organizacionales que los afrodescendientes consideran propios, en los cuales, la presencia de los indígenas está presente de manera constante. Es una relación ambivalente la que impera, toda vez que a pesar de que existe interacción, el peso histórico de los prejuicios construidos históricamente, ya sea por cultura o por fenotipo, imprimen el carácter racializado a los procesos de convivencia cotidiana (fig. 1).

<sup>11</sup> Testimonio recopilado en El Ciruelo.





Figura 1. Zona en que se juega la pelota mixteca. Elaboración propia con información etnográfica.

## El juego desde la antropología y la pelota mixteca

Las actividades lúdicas se reportan en distintos estudios antropológicos desde los primeros años del siglo xx. Así lo demuestra Jaume Bantulà en su extraordinaria síntesis en torno a los estudios socioculturales sobre el juego tradicional. En este trabajo, el autor muestra las taxonomías y morfologías que diversos etnólogos desarrollaron para tener un registro de las actividades lúdicas que tienen múltiples pueblos del mundo, desde los Inuits del Ártico hasta los Mongoles. De acuerdo al punto de partida teórico, podemos conocer en este trabajo las descripciones de múltiples juegos, (también asociados al “folklor”), los momentos en que se llevan a cabo, pero, destaca como eje argumentativo central la importancia de estos juegos como actividades para “la adquisición de pautas de comportamiento, esenciales para la cohesión grupal y su defensa” (Bantulà i Janot, 2006: 24).

Por su parte, para Noelia Enriz, el juego desde la antropología ha tenido tres vertientes analíticas: 1) enfoques centrados en los procesos de formación y desarrollo; 2) perspectivas que ponderan los procesos simbólicos presentes en el juego y 3) el énfasis en las taxonomías del juego como práctica (Enriz, 2011: 95). Destaca la autora que el interés particular por el estudio y análisis del juego obedece a la dimensión social del mismo (Enriz, 2011: 106). Si bien en su análisis detalla cuáles han sido los principales aportes de las ciencias sociales a la materia, también llama la atención sobre la necesidad de generar mayores investigaciones desde la antropología contemporánea.

Los estudios sobre la infancia también han puesto un especial énfasis en las actividades lúdicas, sobre todo por el carácter socializador y de incorporación de pautas de comportamiento que los niños adquieren a través de la cotidianidad. “El poder del juego como actividad es enorme y fundamental en el desarrollo del sujeto humano. En el trasfondo del pensamiento y de la creatividad humana, está el juego” (Quinteros Sciurano et al., 2003: 3). Por tanto, en diversas pesquisas, el tema se asocia a los niños. Es preciso anotar que el juego visto desde la mirada antropológica



Figura 2. Partido en Collantes. Fotografía de la autora.

permite profundizar en las “instancias de circulación de este saber (el juego), en las que aparecen aspectos identitarios” (Enriz, 2011:107-108). En este sentido, la perspectiva de la antropología del juego es de mayor utilidad heurística para el caso de los afrodescendientes que juegan pelota mixteca, ya que a través de esta actividad podemos observar efectivamente los diversos procesos identitarios, lúdicos y de representación de prácticas sociales que se ponen en marcha tanto en niños como entre adultos.

El juego de pelota ha sido un tema de indagación importante para la antropología, la historia y en particular para la arqueología. Los planteamientos desarrollados desde esta última versan sobre las dinámicas políticas, religiosas y de organización social que las sociedades prehispánicas desplegaron como parte de sus estructuras sociales, así como las paulatinas adecuaciones que se gestaron durante el periodo colonial (Aguilar Moreno, 2015; Carreón Blaine, 2015). Con estos antecedentes, otros especialistas en la pelota mixteca particularmente señalan su posible rastreo histórico entre fines del siglo XIX y principios del XX, con una clara influencia de juegos de pelota europeos (Uriarte Castañeda, 1992; Berger, 2010) (fig. 2).

La pelota mixteca se juega principalmente en el estado de Oaxaca, y debido a los flujos migratorios de la población de aquel estado sureño, su ejecución la han llevado consigo los migrantes a la ciudad de Oaxaca, a la de México e incluso allende la frontera norte, en los distintos estados de la Unión Americana donde se han establecido. Es interesante lo que destaca Berger en su investigación sobre el juego de pelota mixteca, quien señala que:

Según la Enciclopedia de los Municipios de México (EMM), hay 55 municipios en el estado de Oaxaca que cuentan con un pasajuego para pelota mixteca. Todos estos municipios se ubican en el área “Mixteco- Zapoteca”; la gran mayoría en los distritos de la Mixteca y Valles Centrales. En los distritos donde tradicionalmente no había poblaciones mixtecas o zapotecas, como la Cañada y Papaloapam, no encontramos ningún municipio que cuente con un pasajuego para pelota mixteca. Esto no significa que nunca se haya jugado a este juego en estas regiones, pero sí implica que no hay una tradición tan extensa como en otras partes del estado de Oaxaca (Berger, 2010: 162).

En la región de la Costa Chica es el día domingo cuando podemos observar los juegos de pelota mixteca. En comunidades como Corralero, El Ciruelo, o Collantes; el pasajuego (cancha) está ubicado en las afueras de las comunidades, en algunos casos cerca de las escuelas. Los pasajuegos son delineados por los propios jugadores con cal. Cabe señalar que aunque no todas las comunidades tienen pasajuegos, sí hay equipos de pelota mixteca como en Mancuernas, Lagunillas o Lo de Candela. Las “quintas” son los equipos integrados por cinco personas, y las partidas se organizan con antelación. Es importante señalar que en estos juegos las apuestas están siempre presentes entre los que van a disfrutar de los partidos, hecho que ha sido registrado como un factor importante para la persistencia de este tipo de juego

Las apuestas, a pesar de ser mal vistas y prohibidas, son y han sido factor determinante en la supervivencia del Juego de Pelota; realmente no lesionan la economía de los jugadores, pues, en gran parte, los ganadores “reinverten” las ganancias en brindis o convites a los que invitan a sus rivales y amigos peloteros. Entre los mixtecos y zapotecos, el Juego de Pelota constituye un elemento cultural que dinamiza y reproduce el orden social tradicional (Museo Nacional de Antropología, 1986: 45).

Son los jugadores quienes realizan sus propios guantes, no así las pelotas, las cuales son elaboradas en la comunidad de Collantes. El especialista en su elaboración es el Sr. Leovigildo Mejía, alías “Don Cosme”, quien fue jugador y con base en sus experiencias y necesidades, “creó” pelotas con buena capacidad de rebote que son muy apreciadas entre los jugadores, los pedidos se los hacen directamente vía telefónica o aprovechando cuando hay partidos en esta comunidad (fig. 3).

Los afrodescendientes comienzan a jugar a la pelota mixteca alrededor de los 11 o 12 años, se integran a los juegos de fines de semana y por las tardes hay prácticas sin un día pre-establecido, más bien, es ante la inminencia del encuentro cuando se practica con mayor frecuencia. Es importante destacar que hay partidos que tienen un especial matiz y son aquellos que son conocidos como “de compromiso”. Se circunscriben en el marco de ferias y festividades religiosas, y es donde hay mayores cantidades de dinero en juego, mismas que se adquieren por gestiones que se realizan ante las autoridades municipales en turno y comités organizadores de las fiestas, quienes cooperan para este tipo de actividades, toda vez que constituyen también una derrama económica importante por la venta de bebidas alcohólicas y comida.

Es por eso frecuente escuchar en las distintas comunidades la frase: “el domingo tenemos compromiso”, esto significa que existe la obligación de ir a jugar a la comunidad anfitriona y hacer un buen papel para la obtención de los premios, estos últimos son de cantidades variadas, por ejemplo, en el caso de un torneo sin contexto festivo, el primer lugar puede obtener \$3 000 pesos, el segundo \$2 000 y el tercero \$1 000. El monto debe ser repartido entre los cinco jugadores, mientras que en otros partidos las cantidades pueden aumentar hasta los \$10 000 pesos para el primer lugar. En el argot de los jugadores, aquellos veteranos que se dedican a organizar los



Figura 3. “Don Cosme” mostrando una de sus pelotas. Fotografía de la autora.

torneos dicen que hay que “conseguir la jugada”, es decir, hay que convencer a otros de jugar por el beneficio del premio en efectivo, aunque también se dan casos en los cuales se organizan los partidos para destinar los recursos para otros fines, tal es el caso de los torneos que se organizan para apoyos a las escuelas u otro tipo de obras. Entre las divisiones de los partidos, sobresalen los partidos de “primera” y de “segunda”; los de primera son aquellos en donde juegan los más jóvenes y rápidos, en los otros, están aquellos jugadores experimentados que no son tan ágiles y gráciles como los demás, en estos últimos es donde los montos de los premios son menores.

En los partidos de pelota mixteca la presencia de las mujeres es mínima, no hay jugadoras y las que asisten lo hacen en su calidad de comerciantes, o hay niñas que van en calidad de acompañantes de primos y hermanos pero es escasa su presencia<sup>12</sup>. Aunque cuando hay partidos “de compromiso” es posible ver a más mujeres (indígenas), toda vez que acompañan a los jugadores por ser familiares directas. Ellas no necesariamente se quedan a ver el desarrollo de los partidos, más bien aprovechan la estancia para la compra de pescado (salado principalmente) u otros mariscos, así como quesos y algunas frutas que se venden al menudeo en las comunidades costeñas (papaya o sandía, de acuerdo con la temporada). De esta manera se establecen lazos de amistad, aquellas que tienen redes de parentesco ritual más consolidadas aprovechan estas ocasiones para hacer visitas a sus comadres.

Algunos de los jugadores de pelota mixteca fueron migrantes y vivieron en la ciudad de México en los años ochenta, ellos tuvieron la posibilidad de continuar con la práctica de este deporte gracias a la red de mixtecos radicados en esta ciudad y que habilitaron un pasajuego en la Colonia Balbuena, muy cerca de la delegación Venustiano Carranza, el cual actualmente ya

<sup>12</sup> Existen investigaciones en las cuales se habla sobre el papel de las mujeres en el juego, tal como refieren María Isabel Ramos y César Espinosa para el caso del Ulama en Sinaloa (Ramos y Espinosa, 2004).





Figura 4. Señor Tarciso Clavel con sus diplomas. Fotografía de la autora.

no existe (fue cerrado en el año 2010), pero que contribuyó a forjar lazos de amistad y paisanaje entre afrodescendientes e indígenas en calidad de “oaxaqueños”.

El hecho de ser jugador de pelota mixteca obliga a salir frecuentemente, estableciendo así circuitos y redes a través de la geografía estatal (la Mixteca principalmente) y en los lugares de nuevo asentamiento fuera de la región de la costa. Aquellos que tuvieron la experiencia de jugar en el pasaje de la colonia Balbuena y regresar a sus comunidades siguieron estableciendo contacto con sus antiguos compañeros de juego, de tal forma que las invitaciones para asistir a los torneos o festividades obligaba a salir prácticamente cada quince días hacia las comunidades vecinas e incluso llegando a jugar en Acapulco con los mixtecos.

Las personas afrodescendientes de la llanada asisten con regularidad a las comunidades mixtecas de Juxtlahuaca, Huajuapán, Tecomaxtlahuaca y Putla principalmente, además de a localidades vecinas en donde se practica el juego (delimitadas a los municipios cercanos pertenecientes al municipio de Pinotepa Nacional, Distrito de Jamiltepec). Los anfitriones brindan hospedaje y alimentación para los jugadores visitantes, quienes por lo regular juegan sábados y domingos en los partidos de compromiso. De esta manera se llegan a establecer lazos de camaradería que pueden derivar en compadrazgos o sólidas amistades a las que se puede recurrir en momentos de necesidad de apoyo concreto, sea monetario o de cualquier otra índole. El señor Tarciso Clavel, alías “la lumbré” por la rapidez, fuerza y atino de sus “saques”, es un jugador retirado originario de El Ciruelo que narra con alegría y nostalgia su fuerte vínculo con un jugador mixteco (fig. 4),

En Tecomaxtlahuaca, había un amigo ahí que tenía mucho dinero, un día él me dijo: tú eres mi hijo, así dijo a los demás, porque todos los demás decían “¿para qué quieres a ese negro?”, pero como yo jugaba muy bien, era “la lumbré”, pues él me tenía confianza porque

yo ganaba. Me daba las llaves de su casa y cuando iba a jugar ahí yo me quedaba, así me decía, que yo era su hijo y lo aprecié mucho al hombre. . .<sup>13</sup>

Otros jugadores han tenido experiencias de esta naturaleza, razón por la cual sus estigmas en contra de los indígenas se relativizan o matizan,

Bueno, es que sí, yo llegué a tener buenos amigos entre los indios, después de los partidos invitaban a sus casas a comer y beber, y sí, éramos amigos, aunque también, bueno, a veces había peleas porque a veces empezaban los insultos: “indio del cerro”, “negro borracho”, así a veces nos decíamos, pero yo conocí a mucha gente, mucha, y ahí ve uno cómo los indios se apoyan, por ejemplo cuando íbamos a los compromisos había comida para todos, nadie se quedaba sin comer, y luego nosotros los negros no somos así, deberíamos aprender algunas cosas de los indios, se ayudan pues. . .<sup>14</sup>

Por su parte, un jugador indígena señaló:

Sí, ya tiene bastante que andamos siguiendo la pelota, vamos a otros pueblos de la región, algunos de los paisanos que ya tienen la verde (greencard) cuando regresan también juegan la pelota, porque ahí en el norte también ya hicieron sus pasajuegos y luego hay partidos muy buenos porque se ganan premios en dólares. Pero los de aquí vamos a otros pueblos y venimos también aquí con los negros, hacen sus torneos en las fiestas y son buenos para los “saques”. Luego en el pueblo la gente no sabe y dice “¿pa’ qué vas con esos negros? ¡Te van a matar!” porque luego uno tiene la idea que los negros matan ¿no? Pero yo les digo: “No hombre, si vieras que esos negros son buena gente, es pura fama la que tienen, pero no hacen nada”

A través de los juegos de pelota mixteca es posible encontrar la manera en que se estructuran las relaciones cotidianas entre afrodescendientes e indígenas. Ha sido una veta de indagación poco analizada que constituye una de las esferas de análisis de la dinámica interétnica. El proceso de racialización que caracteriza sus formas de interacción asume un papel distinto a través de esta acción lúdica, la cual tiene una fuerte carga de honor, prestigio y sobre todo, compromiso y reciprocidad. Éste último aspecto destacó entre los distintos testimonios y entrevistas que pude realizar en torno al tema; el sentido de “compromiso” con el que se asocian los juegos de pelota se ciñen a una obligación moral ligada a cuestiones religiosas por un lado, así como a responder en igualdad de condiciones ante aquellos que *de facto* no son considerados “iguales”. No se desea asumir una posición desventajosa ante los indígenas, por lo cual hay que ser dignos (o mejores) competidores y procurar buenos premios. En este sentido la asimetría histórica se hace presente.

## Reflexiones finales

A través de la perspectiva del sistema interétnico, es posible entender la multidimensionalidad que engloba las relaciones interétnicas en la región de la Costa Chica. En esta ocasión se dio mayor énfasis a las formas de interacción a través del juego entre afrodescendientes e indígenas. El sector mestizo no necesariamente participa de esa actividad, lo cual también es un dato

<sup>13</sup> Testimonio recopilado en El Ciruelo.

<sup>14</sup> Testimonio recopilado en Corralero.

relevante. De acuerdo con la información de campo que pude recopilar, no observé en ningún momento que se organizaran partidos con “quintas” de mestizos, tampoco encontré aspectos históricos que informaran si en algún momento practicaron la pelota mixteca. Los procesos de “fricción” en todo caso se verían más agudizados frente a los mestizos y blancos. Como pudimos observar a través de los distintos testimonios, cuando hay trato continuo, los estigmas y estereotipos se integran en un nivel discursivo de mayor inclusión y comprensión; es un buen tema para reflexionar sobre los alcances de la interculturalidad en regiones interétnicas y en la manera en la cual encontrar directrices que puedan generar formas de interacción respetuosas de las diferencias.

El juego de pelota mixteca se constituye en una actividad compartida entre afrodescendientes e indígenas, y a través de su práctica establecen formas de relación más horizontales. La perspectiva de género tiene un papel importante en estas relaciones, ya que si bien el juego es una actividad eminentemente masculina, las mujeres tejen redes sociales en su calidad de visitantes, a través de los intercambios y compra de alimentos, aunque también en algunos casos aprovechan las estancias en las comunidades afrodescendientes para curarse con los médicos tradicionales o simplemente ir a las playas cercanas. El hecho de generar alianzas, compadrazgos o sólidas amistades con los pueblos indígenas en algunos casos se constituye como un paliativo para enfrentar las condiciones de pobreza, exclusión y marginación. Es decir, el resultado de estas formas de contacto deriva en hechos concretos que benefician los escenarios difíciles en la vida en alguna coyuntura específica.

Así como la cuestión de género es importante, considero que la edad es también un tema central para abundar en el trabajo con los niños y adolescentes que se inician en el juego de pelota mixteca y que se deja para otra ocasión. Es preciso considerar esta veta de análisis en el tema de las relaciones interétnicas, toda vez que podríamos saber cuáles son sus concepciones en torno a las personas indígenas, cómo problematizan (o no) el hecho de tener un mayor contacto con ellos a través del juego y sobre todo, cómo esta interacción se asemeja o distancia de los estereotipos con los que han sido socializados.

Por otro lado, es pertinente reflexionar sobre el juego de pelota mixteca en tanto patrimonio cultural de indígenas y afrodescendientes. Independientemente de sus orígenes, el juego de pelota mixteca ha sido apropiado por ambos sectores: genera gustos, emociones, alegrías, y sobre todo, relaciones. Hay un conocimiento en torno al juego que es compartido, así como especialistas que guardan con celo sus secretos para hacer los insumos requeridos para los partidos. En torno a la pelota mixteca hay un circuito de movilidad no solamente regional y estatal, sino también nacional e internacional, a través del cual se generan sentidos de identificación a diferentes niveles, en tanto oaxaqueños o en tanto mixtecos y afrodescendientes.

Como podemos observar, el acercamiento a las actividades lúdicas de las sociedades nos permite conocer las formas en que se gestan los procesos de reconocimiento y alteridad. En este caso, gracias al trabajo etnográfico pude conocer una práctica otrora solo asociada a los pueblos indígenas. La mirada antropológica permitió ir más allá para comprender en qué consisten los compromisos dominicales que son tan importantes en la región de la Costa Chica en general, y entre los afrodescendientes en particular, cómo algunas asimetrías se mantienen y otras más se diluyen a través de los juegos.

## Referencias

- Aguilar Moreno, M. (2015). *Ulama: pasado, presente y futuro del juego de pelota mesoamericano*. *Anales de Antropología*, 49(1), 73–111.



- Alberro, S. (1979). Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo o integración. En E. Frots (Ed.), *El trabajo y los trabajadores en la Historia de México* (pp. 132–161). México: El Colegio de México.
- Arias Vanegas, J. y Restrepo, E. (2010). Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y emancipación*, 2(3), 45–64.
- Bantulà i Janot, J. (2006). Los estudios socioculturales sobre el juego tradicional: una revisión taxonómica. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 61(2), 19–42.
- Bartolomé Bistoletti, M. A. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Instituto Nacional Indigenista, Siglo XXI.
- Bartolomé Bistoletti, M. A. y Barabas Reyna, A. M. (1989). Negros en Oaxaca. *México Indígena*, 2, 25–26.
- Berger, M. (2010). El juego de pelota mixteca: tradición, cambio y continuidad cultural. *Itinerarios*, 12, 157–177.
- Cardoso de Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Carreón Blaine, E. (2015). Cuando los gentileshombres y los salvajes jugaron a la pelota. *Anales de Antropología*, 49(1), 29–72.
- Castillo Gómez, A. A. (2000). *El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas: mixtecos y afroestizos en Pinotepa Nacional, Oaxaca* (tesis de licenciatura en Antropología Social). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- De la Fuente Chicoséin, J. y Aguirre Beltrán, G. (1989). *Relaciones interétnicas*. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Díaz Pérez, M. C. (2003). *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afroestizos de la Costa Chica*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Enriz, N. (2011). Antropología y juego. Apuntes para la reflexión. *Cuadernos de Antropología Social*, 34, 93–114.
- Gabayet González, N. (2002). *El nahualismo: una institución mesoamericana entre los afroestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca* (tesis de Licenciatura en Etnología) México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2015). *Encuesta Intercensal 2015. Tabulados básicos*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Lara Millán, G. (2012). *Espacios, sociedades y acción institucional en la Costa de Oaxaca*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Gobierno del estado de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú.
- Machuca Ramírez, J. A. (2008). Nuevos factores que intervienen en la configuración de la identidad en la región de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. En A. Castellanos (coord.), *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa.
- Martínez Montiel, L. M., y Reyes González, C. (Eds.). (1993). *III Encuentro de afromexicanistas*. Colima: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Gobierno de Colima.
- Mintz, S. y Price, R. (2012). *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Museo Nacional de Antropología. (1986). *El juego de pelota. Una tradición prehispánica viva*. México: Sociedad de Amigos del Museo, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública.
- Navarrete Linares, F. (2004). *Las relaciones interétnicas en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Oehmichen Bazán, C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas, Mazahuas en la ciudad de México*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quecha Reyna, C. (2006). Los matrimonios y la construcción de fronteras identitarias. El caso de Collantes (tesis de Maestría en Antropología). México: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quecha Reyna, C. (2014). Experiencias de conversión religiosa entre los afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca. El caso de los migrantes de retorno. *Dimensión Antropológica*, 21(62), 57–86.
- Quinteros Sciarano, G., Corona Caraveo, Y. y Morfín Stoopan, M. (2003). El juego como círculo mágico. Ponencia para el diplomado Cultura infantil Alas y Raíces a los niños [consultado 17 Sep 2009]. Disponible en: <<http://www.uam.mx/cdi/derinfancia/9grayoma.pdf>>
- Ramos, M. I. y Espinosa, C. (2004). El papel de las mujeres en el ulama. *Estudios Jaliscienses*, 56(50), 29–39.
- Restall, M. (2005). Conquistadores negros: africanos armados en la temprana Hispanoamérica. En J.M. de la Serna Herrera (coord.), *Pautas de convivencia étnica en la América colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)* (pp. 19-72). México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Gobierno del Estado de Guanajuato.

- Stavnhagen, R. (1968). *Clases, colonialismo y aculturación: Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica*. Guatemala: Ministerio de Educación.
- Uriarte Castañeda, M. T. (coord.). (1992). *El juego de pelota en Mesoamérica. Raíces y supervivencia*. México: Siglo XXI, Gobierno del Estado de Sinaloa.
- Velázquez Gutiérrez, M. E. y Correa Duró, E. (2005). *Poblaciones y culturas de origen africano en México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Velázquez Gutiérrez, M. E. y Iturralde Nieto, G. (2012). *Afrodendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, Instituto Nacional de Antropología e Historia.