

PERVIVENCIAS ANDALUZAS EN LA SOCIEDAD Y EL FOLKLORE DEL SUROESTE NORTEAMERICANO

por

MANUELA CANTÓN DELGADO

1. APUNTES PRELIMINARES.

EL SUROESTE Y LA ACULTURACION DE FRONTERA

El estudio y sistematización de las pervivencias hispanas en el complejo cultural del Suroeste norteamericano no deja de ser una tarea en la que es preciso hilar muy fino. Las propuestas españolas en el área difícilmente gozaron de aceptación plena, y la presencia de la cultura invasora en tan vastas extensiones jamás dejó de ser profundamente precaria. La historia cultural del Suroeste durante la colonia es la de la colección de factores que, de manera alternante, convulsionaron o hicieron tenuemente posible la estabilidad política de la Frontera y la agónica defensa de aquellos territorios.

Este trabajo resume alguno de los puntos que, de manera aun incompleta y precaria, quieren ser materia prima de una futura Tesis Doctoral. Dos aclaraciones, por último, que estimo esenciales para alejar toda posibilidad de confusión: 1.^a No me ha sido posible discernir con nitidez qué elementos de la herencia colonial en el Suroeste son de origen anadaluz, por lo que nos limitaremos a exponer cuáles presentan un núcleo identificable como español, así como aquellos que muestran una vinculación probable con la cultura andaluza; 2.^a Nos referiremos exclusivamente a los grupos indígenas del lugar, no a la población hispana que tanto y tan acertadamente ha sido es-

tudiada¹. Entre estos grupos, tanto el carácter de las culturas nativas como las condiciones del contacto variaron en tan alto grado de región a región que el resultado está guiado por la *diversificación*.

A) *Breve introducción geográfica al área*

Kirchhoff denominaría esta inhóspita región «Norteamérica árida». Desde el punto de vista geográfico, el área que tratamos ocupa una porción importante de este bloque desértico. Acoge en su fisiografía las Montañas Rocosas y la Sierra Madre occidental, así como las áreas adyacentes de la cuenca y parte montañosa del desierto de Sonora y del altiplano del Colorado. Limitan el área al oeste el golfo de California y los ríos Colorado y San Juan del Norte; al este la cabecera del Río Grande y el desierto de Chihuahua; al sur el río Santiago Lerma. Lo escabroso de la topografía únicamente queda subsanado por las altas llanuras del noroeste y por los valles intermontanos del oeste.

El carácter desértico de estas tierras no ha permitido grandes concentraciones de población contigua, por lo que la distribución es de grupos relativamente pequeños separados por límites naturales como el desierto y la montaña. Las peculiaridades geográficas del área actúan, si no como determinantes, sí al menos como factores que inciden tenazmente sobre la naturaleza misma de las culturas indígenas, y sobre las diversas formas que la colonización y el contacto cultural adoptó en estas tierras.

B) *La dominación española. Instituciones y peculiaridades en el proceso de cambio cultural.*

La presencia española al norte de la Nueva España se remonta a la expedición de Coronado en 1540, en busca de la dorada Cibola. La organización ulterior del vasto territorio en unidades políticas viables condujo a la división en reinos y provincias: Nueva Galicia, Nueva Vizcaya, Sonora, Sinaloa, Nuevo León y Nuevo México. Este último territorio nos interesa más que tangencialmente. La coloniza-

1. Sirva de ejemplo el trabajo de A. JIMENEZ NUÑEZ, *Los Hispanos de Nuevo México*; Publicaciones del Seminario de Antropología Americana, vol. 12. Universidad de Sevilla, 1974.

ción de Nuevo México se inició en 1598 con la expedición de Juan de Oñate, y hasta la rebelión de 1680 continuará la presencia española un tanto precaria en el valle del Río Grande.

Esta gran revuelta tuvo como protagonistas esenciales a los indios Pueblo, que contaron con la valiosa ayuda de Apaches y Navajos. Santa Fe fue reconquistada en 1693, pero las muertes masivas, el exilio de muchos, y el escasamente deseado sometimiento de otros tantos, generó toda una nueva recomposición del entramado de relaciones interétnicas de la región de los pactos de convivencia entre las diversas etnias y los españoles. En este sentido, la rebelión de 1680 supuso un hito insoslayable en el devenir de la dominación política de la zona, y puso en evidencia el contenido esencial de las actitudes del indígena frente a los intentos, por lo general desordenados y poco eficaces, de los españoles por controlar política, administrativa y misionalmente la zona. De hecho, la rebelión tuvo como detonante inmediato la prohibición, por parte de los religiosos franciscanos, de las prácticas religiosas pueblo.

Entre los indios pueblo recién sometidos reinaba el desasosiego. En 1696 las desaveniencias tomaron la forma de una nueva revuelta, esta vez capitaneada por los tiwas de Taos. Tras las represalias subsiguientes, gran cantidad de indios pueblo se instalaron entre tribus atapascas. Pero salvo los hopí, alejados para siempre, y los numerosos refugiados, los indios pueblo tuvieron que someterse al control político español. Ello les obligaba a colaborar en las guerras contra las tribus nómadas de apaches, navajos, sumas, mansos, janos, jocomes, natagees, etc., lo que les convertía en el blanco frecuente de estas mismas tribus².

Todo ello propiciaba el descontrol. Los españoles se hallaban harto atareados intentando frenar las entradas de apaches y navajos, o al menos paliar sus efectos. Estos pueblos, tan molestos como habilidosos y ágiles, simplemente optaron por apartarse del poder intruso valiéndose oportunamente de él para combatirlo con sus propias estrategias culturales. Constituyeron una amenaza sostenida para

2. Las investigaciones llevadas a cabo por Jack D. FORBES nos muestran que grupos como los Sumas, Conchos, Mansos, Janos y Jocomes (prácticamente privados de su identidad por la fuerte hispanización del s. XVIII), eran de la familia lingüística atapasca. Véase de este autor el trabajo titulado «Unknown Athapascans: The Identification of the Jano, Manso and other Indian Tribes of the Southwest» en *Ethnohistory*, vol. VI. N.º 2. 1959.

las poblaciones fronterizas a la Nueva Vizcaya, aunque el eje de los disturbios se localizaba más al norte, en Nuevo México. Y un problema suplementario fue el de las alianzas y tratados de paz. Ni navajos ni apaches formaban un conglomerado compacto, lo que conllevaba el estado de guerra permanente con alguna de las facciones, puesto que los tratados de paz con una para nada afectaban a las demás. Navajos y jicarilla o gila pactaban frecuentemente en sus luchas contra los españoles. Por su parte, los comanches presionaban desde el norte trastornando periódicamente la situación.

Todo el siglo XVIII puede ser considerado como el representante máximo de la mayor parte de los conflictos que hicieron prácticamente insostenible la defensa de las tierras fronterizas y esquivas del norte. En el criterio de Edward H. Spicer, las condiciones del contacto, la misma naturaleza de las culturas indígenas, el carácter de la conquista y los programas ulteriores de dominio concebidos por la cultura dominante, no favorecieron el sometimiento y la integración que se lograron en otras áreas del continente.

Varias fueron las *instituciones* que crearon la infraestructura necesaria para sustentar, con éxito dudoso, el complejo colonial en el área. Por lo que se refiere a los PRESIDIOS, la fuerza militar permanente de la frontera norte no perteneció ni al ejército regular español ni a la milicia colonial, sino que necesitó alternativamente de las dos. Las tropas eran reclutadas desde Nueva España, como ocurría con la milicia, y pagadas por la corona, como el ejército regular; pero ellas operaron bajo un cuerpo de leyes militares especial, prescrito por el rey: eran asignadas casi permanentemente a la frontera norte, organizadas en presidios y compañías volantes, y empleadas casi exclusivamente contra los indios «hostiles».

Los refuerzos más efectivos fueron los indios amigos. Generalmente se trataba de guerreros tribales nómadas que servían como aliados, de modo independiente o en concertación con las tropas de la frontera, casi siempre bajo las órdenes de sus propios jefes. Pero la mayor responsabilidad en la defensa del territorio recayó en los cuerpos permanentes de soldados presidiales.

Presidios, compañías volantes y compañías regulares de españoles fueron los ejes desde donde se pretendió, con escasa fortuna, contrarrestar los perniciosos efectos que las entradas fundamentalmente

apaches contra villas, misiones, pueblos y haciendas, ocasionaban de modo sistemático.

La ineficacia y la impotencia que caracterizó al contingente militar fronterizo parece hallar su origen en el carácter inadecuado e insuficiente que permanentemente mostraron las medidas que se tomaban contra toda una pléyade de naciones indias magistralmente adiestradas en la lucha, belicosas, hábiles y escurridizas³.

Hasta los mismos presidios fueron objeto no poco frecuente de los ataques apaches. Ante el fracaso de los propósitos de exterminio o castigo, ya sólo se perseguía la mera intimidación, la paz temporal. Estos presidios se hallaban situados, por lo demás, muy alejados unos de otros. Los siete presidios de Nueva Vizcaya estaban apartados por distancias de 65 a 208 millas, e igualmente apartados de los centros de población que supuestamente habían de proteger. Durante gran parte del año, las tropas se hallaban ocupadas en labores domésticas para su propia subsistencia, o se alejaban durante semanas para adentrarse en territorio enemigo, campañas que dejaban desprotegidas a las poblaciones más inmediatas. Mientras, los puestos de frontera se hallaban ocupados por unos cuantos soldados retirados o enfermos. En términos de hombres, caballos y munición, las campañas ofensivas, tan necesarias como escasas, tan esporádicas como, por ende, inoperantes, resultaban altamente costosas.

Por su parte, el SISTEMA DE MISION trató de infiltrar la cultura española en las formas de vida indígena a través de la formación de comunidades autosuficientes bajo la dirección de los misioneros. Este procedimiento para lograr el paulatino cambio cultural puede ser contrastado con el adoptado en las ciudades mineras, los presidios e incluso las haciendas, que llegaban a constituir unidades sociales enteramente en manos del control español. El indio se hallaba en estos centros de poder civil completamente alejado del sistema de pa-

3. El equipamiento de los soldados era inapropiado y escaso; la caballada, esencial, resultaba tan vulnerable que cada entrada de los indios «hostiles» solía menguarla ostensiblemente, dejando periódicamente inactiva a la milicia fronteriza. El soldado presidial recibía un salario escaso con el que debía equiparse y mantener a su familia y a sí mismo. En este sentido, los capitanes de las compañías presidiales (que solían ser al mismo tiempo gobernadores provinciales), se ocuparon de deshacerse de todo comerciante que ofreciese precios competitivos en los artículos que el soldado necesitaba. El resultado fue, hasta el Reglamento de 1772, el monopolio que les reportó un lucro creciente y el endeudamiento sostenido del soldado. Este se veía desprovisto de estímulos, en detrimento de la eficacia en la lucha de frontera. Además, eran pocos.

rentesco y de las relaciones comunitarias a las que estaba acostumbrado y de las que participaba tanto en su lugar de origen como incluso en las misiones. El nuevo modelo de vida le era ajeno: las labores en las que trabajaba sólo adquirirían significado en tanto suponían una remuneración en dinero o en bienes.

Junto a las misiones hallamos los ASENTAMIENTOS ESPAÑOLES: campamentos mineros, pequeños establecimientos agrícolas, ciudades organizadas, guarniciones militares. La ciudad española en el área no se esforzó por representar la misma uniformidad e influencia sobre los indios que mostró la misión: no hubo muchas ciudades y su distribución fue extremadamente irregular.

Las ciudades españolas y las comunidades de misión constituyeron mundos sociales muy diferentes. Las primeras suponían una ruptura con los antiguos modos de vida bajo la dominación opresora de los extranjeros. Las segundas trabajaban la modificación de esos patrones antiguos en compañía de iguales. Ambos programas de cambio cultural más o menos inconsciente crecieron simultáneamente en esta región. Pero las misiones del norte y del sur mostraron comportamientos notablemente distintos en el proceso de contacto cultural.

La labor desarrollada por los jesuitas –al sur– y los franciscanos –al norte–, presentó enormes diferencias a pesar de que ambas órdenes partían de una concepción ideal parecida. Esas diferencias tuvieron su origen tanto en la distinta estructura social y características culturales de los distintos grupos nativos, como en el diseño de las relaciones entre las misiones, los colonos españoles y el poder civil. El mismo programa de REDUCCIONES supuso diferentes grados en el cambio de los patrones indios de asentamiento: no afectó del mismo modo a los grupos nómadas (Pimas del oeste, Apaches y Seris), que a aquellos de asentamiento disperso (Tarahumaras, Pimas altos, Navajos, Pimas bajos y algunos Opatas), o a las que presentaban un tipo de asentamiento compacto (Opatas, Pueblos del este, Yaquis).

En Nuevo México las comunidades de misión no fueron nunca una unidad integrada en el sentido en que lo fueron las del sur. La iglesia, entre los Pueblo por ejemplo, nunca llegó a convertirse en foco de la vida religiosa. Fue un centro, pero no el foco. El grado de compenetración entre la población nativa y el misionero fue menor que en Sonora. El misionero vivía protegido por escoltas de soldados; además no fue tan eficiente en el dominio de las lenguas nativas

como demostraron los jesuitas en el sur. Sus programas restrictivos con respecto a ritual y las creencias nativas fueron más rigurosos, tal vez por la seguridad que les proporcionaba la presencia militar.

En general, las relaciones hispano-indígenas eran distintas en el norte y en el sur. En el norte la imposición del programa colonizador fue más parecida a la que se llevó a cabo en México central que a la que caracterizó al sur. Esta imposición en el norte se hizo a un mismo tiempo sobre varios grupos distintos, lo que contrasta con el avance paulatino, pueblo a pueblo, que se realizó en el sur. En el norte los misioneros no otorgaron tregua a los nativos, ni concedieron el período de espera para que los líderes prepararan a sus pueblos que fue característico entre las reducciones jesuitas del sur. El programa conjunto civil y religioso no ensayó una adaptación previa: Dios venía acompañado del tributo, los oficiales y los colonos simultáneamente. De hecho, el programa de trabajo forzado de los españoles fue introducido inmediatamente, por lo que no tardó en entrar en conflicto con el programa de trabajo forzado de los misioneros. Todo ello aderezado con una dosis de coerción más intensas en el norte que en el sur⁴.

Con respecto a las *peculiaridades en el proceso de cambio cultural*, resulta singularmente útil y revelador el concepto de CULTURA DE CONQUISTA. El complejo cultural llevado a América no fue nunca una copia fiel del complejo cultural español del siglo XVI. El trasvase se nutrió esencialmente de una selección entre la diversidad de formas sociales, religiosas, políticas y organizativas, una selección en virtud de los propósitos concebidos para el nuevo continente. Esta idea es verificable tanto en lo que se refiere a organización urbanística (no se siguió el modelo de la ciudad española, sino el de los hallazgos urbanísticos de las colonias romanas en España —en retícula o «a cordel»—) como para la organización política o eclesiástica, basada en las exigencias misioneras, militares y administrativas que presentaban los nuevos territorios. La selección consistió por tanto en una colección de elementos considerados por los oficiales del estado

4. Una magnífica y detallada exposición de las diferencias en el proceso de cristianización entre los grandes grupos indios del norte y del sur puede hallarse en la obra, de consulta obligada, de Edward H. SPICER *Cycles of Conquest*.

y de la iglesia como esenciales en el pretendido proceso civilizador. Esta selección se basó en dos principios:

1. El primero de ellos contemplaba la necesidad de una transformación de la vida indígena desde un estado de barbarie a otro de civilización, esencial para el bienestar de estos grupos tal y como este bienestar era concebido por los españoles; este principio operó de modo especialmente intenso durante el siglo XVII y el avance de la conquista del noroeste.

2. El segundo se refirió particularmente al desarrollo económico y social, se impuso en el siglo XVIII fundamentalmente y dependió del marco institucional creado bajo el primer principio.

Teniendo presentes los presupuestos básicos del proceso de «aculturación»⁵, el área de la frontera norte de la Nueva España puede considerarse como uno de los ejemplos más significativos de un proceso de cambio cultural ciertamente «sui generis».

Esta amplia área siempre tuvo un carácter de «frontera, puesto que el dominio político español jamás llegó a afianzarse plenamente, y entre Navajos, Hopis o Apaches, ni tan siquiera se hizo efectivo. Es por ello que EL PROCESO DE ACULTURACION SIGUIO AQUI UN CURSO DIFERENTE, resultado a un tiempo del singular diseño cultural de las poblaciones nativas y de los programas adoptados por los poderes invasores. Resulta, de otro lado, significativo el hecho de que los grupos indígenas de esta región hayan estado comunmente enclavados dentro de sociedades invasoras; a principios del siglo XIX se inicia el contacto de dominio político sobre los nativos que no concluyó hasta 1880 aproximadamente.

Pero en el Suroeste las condiciones han favorecido más la formación de ENCLAVES CULTURALES que la completa asimilación de los grupos indígenas o su fusión racial/cultural con la sociedad dominante. El «enclave cultural» requiere la existencia de fuerzas tendentes a generar nuevas variedades culturales a partir de la fusión paulatina y selectiva, y la interpretación de las sociedades en proceso

5. Cabe definir ACULTURACION como el proceso de cambio que surge del contacto de grupos que participan de culturas distintas, y se caracteriza por desarrollar un «continuum» adaptativo basado en el conflicto de fuerzas de sentido opuesto, resultando la conjugación permanente de las contradicciones que tienden a la identificación y a la exclusión para generar una nueva formación cultural de carácter sincrético.

de contacto. Los enclaves culturales son el resultado del mantenimiento de la identidad separada por cierto grupo dentro de la sociedad mayor de la que forma parte⁶.

En general la presencia europea en el Suroeste produjo amplias formas de fusión cultural, al tiempo que permitió el surgimiento de una variada diferenciación étnica. El endémico proceso de formación de enclaves permitió que, sobre todo en aquellas comunidades donde se regularizaron las relaciones con los españoles, se desarrollaran enriquecedoras formas resultado de la aleación de costumbres y creencias.

El problema, desde el punto de vista de las formaciones culturales, ha sido considerado con idéntica precisión aunque de distinta forma por Spicer y Dozier. El primero explica la formación de «enclaves culturales» como resultado del mantenimiento de la identidad separada por cierto grupo dentro de la sociedad mayor de la que forma parte. Para Dozier esta definición sería insuficiente si no aclarásemos que ha de existir una separación territorial con los miembros de la sociedad mayor. Y la formación de enclaves —también defendida por Vogt— es resultado, a su vez, del «proceso de diferenciación cultural» que favoreció la conquista española. De hecho, ésta no trajo en términos absolutos ni la identificación de lo nativo con lo español, ni la fusión de lo nativo con lo nativo como estrategia de defensa colectiva, sino la progresiva dispersión cultural que nace de dos factores: la persistencia de condiciones de hostilidad y rechazo, y el mantenimiento de los límites territoriales. Además, tanto en las zonas jesuítas del sur (Coras, Mayos, Yaquis, Opatas, etc.) como franciscanas del norte, «el sistema español y las condiciones locales alimentaron la continuación o el reforzamiento del control indio sobre su organización de la comunidad, incluso donde los indios estaban en contacto estrecho con los españoles» (Spicer, 1962). Todo ello fue esencial para la formación de enclaves.

Los cuatro siglos de subordinación han supuesto básicamente DOS FORMAS DE INTERCAMBIO CULTURAL importantes: la primera, resultado de la dominación política de los pueblos indios por europeos, ha traído consigo un sometimiento político y cultural progresivo de los europeos sobre los indígenas; la segunda, resultado

6. Consúltese la obra de Edward H. SPICER *Cycles of Conquest* para una ampliación del concepto de «enclave cultural».

del contacto de dos sociedades de origen europeo, la hispana y la británica, tuvo un carácter muy distinto, e implicó no tanto dominación política como «dominio cultural alternante» (Spicer, 1962).

2. LOS GRANDES GRUPOS ÉTNICOS Y LA DIVERSIDAD EN LAS RESPUESTAS AL CAMBIO CULTURAL

A) *Pervivencias en lo social*

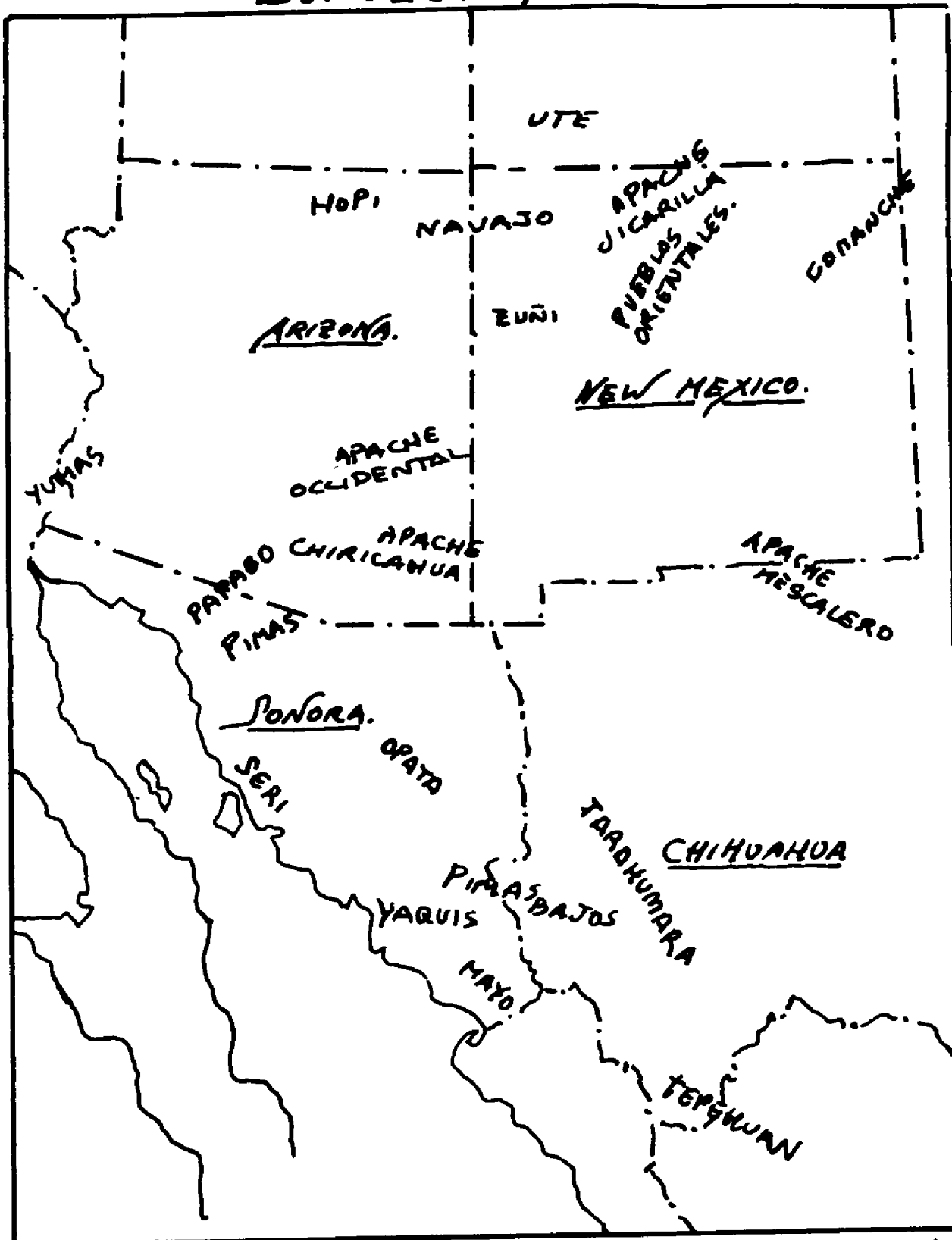
Entre los grandes grupos del norte, los indios Pueblo no constituyeron una tribu. Cada poblado funciona como una entidad, una unidad cerrada provista de una organización fuertemente sistematizada. Les une e identifica una actitud compartida en el terreno de las creencias y prácticas religiosas. Estas gentes presentan un elevado nivel cultural, el más desarrollado de todos los indígenas del norte de México. Divididos en varias familias lingüísticas, los grupos son los Hopis del noreste de Arizona de un lado, los Zuñis del oeste de Nuevo México y los pueblos Tanos y Queres de este estado, de otro lado.

La influencia española fue incisiva entre los indios Pueblo del este, en el valle de Río Grande; ello provocó que el complejo ceremonial, notablemente desarrollado, fuese reprimido con dureza y abocado a la clandestinidad y la ocultación. La ceremonia de las máscaras Kachina (danzantes enmascarados que representan espíritus hacedores de lluvia) sólo se representa libremente entre los Hopi. Este grupo no volvió al dominio español tras la gran rebelión de 1680, lo que le permitió seguir un desarrollo cultural al margen de las presiones españolas.

Entre los indios Pueblo el contacto cultural condujo a un proceso de interpenetración que Dozier ha denominado COMPARTIMENTALIZACIÓN. Consiste ésta en una suerte de «biculturalismo» o mantenimiento de un doble código de comportamiento: el propio, guardado y practicado con celo, y el impuesto, fingido o selectivamente asimilado. Al tiempo que colaboraban en la edificación de una misión bajo la dirección misionera, no abandonaban sus Kivas, lugares sagrados donde continuaron practicando, como lo hacen hoy, sus ceremonias, ritos y danzas. Unas horas después asistían en la misión a la celebración de una misa.

Entre estos grupos se instituyó el cargo de GOBERNADOR del pueblo, que junto con su lugarteniente son toda la autoridad que rige

SUROESTE, S. XVIII.



(Flager, 1985; Spicer, 1962)

la vida política y administrativa de la localidad. El gobernador llegó a ser para los españoles el jefe de la comunidad, ya que era el encargado de encabezar todas las acciones oficiales españolas; se ocupaba de los trámites, era mediador con los forasteros, pero no tenía poder decisorio alguno entre los Pueblo⁷. En 1620 una ley española les permitía elegir a sus propios gobernadores. El cargo de gobernador era y continúa siendo anual. Hubo, sin embargo, una gran variación en la aceptación de otros oficios y títulos del plan español para la organización pueblo: el Alcalde Mayor no fue aceptado, ni tampoco ciertos funcionarios de la Iglesia. En el s. XVIII los españoles impusieron un sistema de gobierno civil entre los Pueblo. Instituyeron oficiales con idea de que colaborasen con el programa misionero y la administración civil: el gobernador, un lugarteniente gobernador, un alguacil, un sacristán, mayordomos y fiscales.

La división del pueblo en barrios no fue aceptada más que de una manera rudimentaria en Santo Domingo. Y sólo en Isleta parece que se adoptó el sistema español de elección abierta de gobernador. LA ESTRUCTURA COMUNAL no fue tan alterada como en el caso de los Yaquis, entre otras razones porque la organización compacta de estos pueblos era más sólida e impermeable que la de los Yaquis en el momento del contacto.

El sistema de COMPADRAZGO español fue asumido como un vehículo para favorecer y facilitar las relaciones entre pueblos y españoles. En el terreno de la ORGANIZACION FAMILIAR hicieron suya la monogamia y patrilinealidad. Los patrones terminológicos del parentesco no fueron afectados por el contacto. En general cabe afirmar que las transformaciones provocadas en el seno de la cultura pueblo durante el período colonial no fueron, en ningún caso, decisivas, manteniéndose siempre en el terreno de lo periférico. El efecto de la doctrinación española sobre los valores y creencias pueblo fue peculiar: se confesaban, recibían la comunión, se bautizaban, se casaban; en el caso hopí incluso esas prácticas fueron abandonadas. Nada parece indicarnos que el cristianismo llegase a ser nunca una parte esencial de la sociedad y cultura pueblo.

7. Gran parte del área franciscana de Nuevo México y Arizona fue considerada como «de frontera», por lo que durante el s. XVII y principios del XVIII estuvo exenta del pago de tributo. Los Pueblo occidentales pudieron de este modo mantener casi inalteradas sus formas de gobierno local.

El caso de los grupos atapascos resulta aun más significativos por lo que se refiere a la escasa incidencia de la hispanización en el área. Apaches y Navajos proceden del occidente de Canadá. Eran gentes entrenadas en el préstamo y el cambio cultural; la combinación de elementos culturales consistió aquí en la INCORPORACION DE RASGOS BAJO CONDICIONES DE CONTACTO LIBRE, ya que no hubo en ningún momento dominación política de una sociedad sobre la otra. Las condiciones del contacto entre Navajos, Apaches y españoles pueden ser descritas como básicamente intermitentes, indirectas y hostiles. En el caso pueblo, los españoles controlaban la selección primera de rasgos a imponer. Entre los atapascos fue el sistema propio de valores el que operó en la selección, reinterpretación de los rasgos adquiridos de la sociedad invasora.

Los Navajos provocaron una transformación sustancial en su «*modus vivendi*» al dedicarse a la cría de ganado y caballos robados o conseguidos de los españoles en Nuevo México⁸. Los Apaches no llegaron a desarrollar pastoreo de ninguna clase; mantuvieron en esencia sus modos culturales básicos a pesar de la introducción de un elemento profundamente aculturador: el caballo. Este se convirtió en factor clave para el proceso de pillaje sistemático en el que basaron su subsistencia, y en objetivo esencial de sus robos en haciendas, villas, pueblos y misiones.

Ambos grupos se hicieron con un buen número de elementos culturales, especialmente objetos de la cultura material: vestidos, animales domésticos, orfebrería. Realmente, ni la organización social ni los sistemas religiosos se vieron seriamente afectados por préstamos tomados de los españoles, sí por los tomados de Pueblos y otros indios. Ignoraron el ceremonial español y su organización de la comunidad.

«REORIENTACION» sería la palabra clave para definir el proceso de cambio cultural operado entre los atapascos como consecuencia del contacto con el elemento español. Se distingue esencialmente, en tanto que proceso cultural, de la «compartimentalización» pueblo y de la «fusión» cahita, nacen de situaciones de contacto distintas y conducen a resultados dispares, contribuyendo de este modo a la diversificación y dispersión cultural característica del área.

8. Además del ganado, no pocas transformaciones hallan su origen en el contacto directo con sus regios Pueblo.

La cultura navajo sufrió transformaciones básicas y casi únicamente en función de los nuevos patrones de subsistencia adoptados. La producción y la población crecieron y las relaciones con los grupos vecinos, así como entre ellos mismos, asumieron un nuevo carácter. El sentido, aunque no la organización tribal, quedó inintensificado. El comercio se hizo paulatinamente importante. El ganado se convirtió en un factor de prestigio en la escala social. Empezaron a tejer con lana, en lugar del algodón que solían utilizar los pueblo, de quienes aprendieron el arte de tejer. El resultado de los contactos económicos con los españoles fue la aparición de un SISTEMA DE ESTRATIFICACION SOCIAL dentro de la sociedad navajo, compuesto por los «ricos», que solían ser los «natani» o jefes de bando, y los «otros», que formaban la base de la pirámide social.

Préstamo cultural selectivo, condiciones de contacto fundamentadas en el oportunismo, integración libre los nuevos elementos libremente adquiridos, y transformaciones que no nacen de la subordinación política podrían resumir las relaciones atapasco-españolas.

Entre los pueblos de lengua cahita (Yaquis y Mayos), generalmente tratados de manera conjunta, el proceso de cambio se ha dejado sentir de manera notable. La dinámica en este caso de genuina FUSION CULTURAL es el resultado de un contacto estrecho y prolongado entre la sociedad yaqui-mayo y los misioneros y autoridades civiles españolas. La actual variante yaqui del catolicismo europeo meridional es buena maestra de ello. En este caso, como entre Opata y coras, fueron los jesuitas los encargados de los programas misionales, los cuales fueron concebidos por ellos como mecanismos de imposición gradual por etapas en la hispanización.

El «ejido» dirigido comunalmente, tal y como era concebido por los españoles, se fusionó cómodamente con la idea indígena de la posesión común de todos los recursos naturales del lugar, dando origen a UN SISTEMA FUNCIONAL DE CONTROL CIVIL DE TODAS LAS TIERRAS bajo la dirección de gobernadores anualmente elegidos. Del mismo modo se hicieron compatibles la concepción indígena del protagonismo de un líder religioso-moral sobre los problemas de la comunidad, y la idea española de la vinculación estrecha entre los funcionarios religiosos locales. Y como los procesos de sincretismo cultural provocan la aparición de nuevas variedades de complejos y hasta de sistemas culturales completos, podemos considerar que el aparato que entrelazaba las funciones del uso de la tierra, el control

de los problemas diarios de la comunidad, y el mundo de lo sobrenatural, era un producto yaqui nacido de la nueva situación.

Existía una quíntuple autoridad: 1. 10 gobernadores civiles de elección anual; 2. un número indeterminado de funcionarios religiosos; 3. funcionarios militares y soldados; 4. un grupo amplio de ciudadanos dedicados a honrar al santo de la comunidad y a enterrar a los muertos; 5. la «Jefatura de Costumbres», dos organizaciones de carácter ceremonial. La jerarquía interna de cada grupo de autoridad era incorporación española, así como el carácter relativamente autónomo de sus esferas de influencia. Pero en los asuntos que afectaban a la comunidad global, ninguna de estas autoridades preponderaba sobre otra, sino que era preciso reunirse en asamblea general y adoptar soluciones de común acuerdo por absoluta unanimidad. Estas novedades eran de origen yaqui. Vemos así el sistema de gobierno local yaqui funcionando en combinación con el español. Mientras los títulos y las relaciones jerárquicas parecían enteramente heredados del sistema español y de la nomenclatura militarista jesuita, las insignias de mando y el ritual eran incuestionablemente indígena. Las formas se transmiten con más facilidad que las funciones, y los elementos no simbólicos mejor que los simbólicos.

Los PATRONES DE ASENTAMIENTO, por su parte, se vieron sensiblemente modificados. El sistema de ranchería dispersa quedó suplantado de modo parcial por una paulatina concentración en torno a la iglesia.

Los pueblos de lengua yuma (Pápagos y Pimas) no poseían una cultura altamente organizada, lo que provocó la desaparición de buena parte de sus ceremonias religiosas después del contacto con los conquistadores españoles y los primeros pobladores. El pueblo pima fue convertido al cristianismo con cierta facilidad, mayor entre los pimas bajos que entre los altos⁹, distancia paralela al desfase en el comienzo de la actividad misionera jesuita en el área. Fue aceptado el sistema de COMPADRAZGO, de enorme importancia social, así como el cargo de GOBERNADOR. El caso del compadrazgo es particularmente interesante por lo que refiere al sesgo andaluz de ciertas adquisiciones culturales. Si bien esta institución fue creada por la iglesia y destinada a fomentar vínculos de carácter espiritual, y aun-

9. Se trata de una distinción de carácter geográfico según se localicen al norte («altos») o al sur («bajos»).

que en principio la relación entre padrino y ahijado es más intensa, en Andalucía la relación entre compadres se hizo comparativamente más fuerte. La ayuda espiritual sufrió una reorientación hacia un tipo de asistencia recíproca de carácter económico-social. Esta institución ha perdurado en Andalucía hasta tiempos muy recientes en las clases rurales y en los estratos bajos de la población urbana, mientras perdía importancia comparativa en Europa (donde el padrinazgo fue más fuerte) y en el resto de España¹⁰. La importancia de las funciones sociales psicológicas de esta institución nos explica su aceptación en el ámbito del Suroeste norteamericano. Esta aceptación deriva de la necesidad de reinterpretar y reforzar las relaciones sociales sustituyendo los viejos entramados que se perdieron con la conquista, con nuevas fórmulas importadas. El acceso al compadrazgo y al padrinazgo está abierto a todos, lo que ha logrado limar las asperezas provocadas por las diferencias sociales. El compadrazgo, en suma, complementa sustancialmente la estructura social operando a través del refuerzo o la sustitución de las formas existentes, la adaptación y la flexibilidad.

En cualquiera de los casos, la nota predominante en el proceso de contacto cultural entre estas gentes es posiblemente el CARACTER IRREGULAR DE LA ACULTURACION según se trate de Pimas altos, Pimas bajos o Pápagos. También les caracterizó la preferencia generalizada por el sistema de vida de la misión. La historia de los Pimas altos a lo largo del período jesuíta es la de una gente cuyo interés y demanda de elementos de la cultura española no fue nunca completamente satisfecho. En general hubo una pérdida del sentido de pertenencia a la comunidad, de identificación tribal, entre los Pimas de Gila. Entre el resto de la población pima, así como entre los Pápagos, se dió, por contra, un reforzamiento de este sentido de identificación grupal.

En grupo Tarahumara se contaba entre las poblaciones nativas directamente controladas o reducidas a misiones: Tepehuanes, Piros,

10. El COMPADRAZGO y el PADRINAZGO se difundieron por Mesoamérica y norte de México durante los años tempranos de la Conquista. Los introductores fueron primeramente los religiosos, que utilizaron el sistema de compadrazgo para fortalecer el proceso de cristianización. También allí fue mayor la importancia comparativa del compadrazgo sobre el padrinazgo: las obligaciones del padrino tendían a disminuir después del matrimonio del ahijado, mientras la relación entre compadres continuaba viva y pujante durante toda la vida.

Tanos, Mansos. Los Tarahumara constituyeron una fuente de continuos problemas, ya que la insatisfacción en la que vivían –debido al sometimiento, el control riguroso, el trabajo forzado, la represión de su cultura, etc.– los convertía en caldo de cultivo idóneo para erigirse en foco de rebeliones, o sumarse prestamente a las venidas de fuera. Los misioneros hallaban la explicación a tanta hostilidad en el peculiar carácter de estas gentes. La realidad es que EL PROGRAMA MISIONERO Y SUS METODOS ESTABAN POBREMENTE ADAPTADOS A LA ESTRUCTURA DE LA SOCIEDAD TARAHUMARA. De hecho, algunos resultados del conflicto engendrado por las propuestas misioneras de los jesuitas se mantenían latentes en fecha tan tardía como 1950, y se manifestaban en la existencia de grupos «cristianos» y «paganos» entre los Tarahumara, como testimonio de los antagonismos generados durante el desarrollo del programa misionero.

Por lo que se refiere al proceso de contacto y a los préstamos culturales, la sociedad tarahumara nos ofrece un panorama peculiar. Con respecto a los PATRONES DE ASENTAMIENTO y a la REORGANIZACION DE LA COMUNIDAD, el efecto más significativo del programa español de cambio fue la amplia aceptación entre los Tarahumara de la idea de la vecindad de la iglesia como un centro ceremonial y administrativo, no como un espacio para vivir. Incorporaron el GANADO VACUNO como clave económica de su subsistencia y fuente de alimentos. Las ovejas les proporcionaban lana para ropas y mantas: el arte de tejer constituyó un patrón de integración esencial.

Del español «mayor» deriva el término «mayóli» con que se conoce a los oficiales tarahumara que actúan como intermediarios o instigadores en los arreglos matrimoniales. El principal propósito del «mayóli» es encontrar esposas para los hombres solteros y lograr que el matrimonio se lleve a efecto. La Iglesia católica, que comenzó su labor de proselitismo entre los Tarahumara en el s. XVII, no reconoce los matrimonios realizados por el «mayóli», pero sólo en aquellas áreas donde el peso de la influencia católica misionera se ha dejado sentir con mayor fuerza, se acude a los sacerdotes para consagrar el matrimonio.

Aunque en pleno siglo XX pueden localizarse pervivencias de origen indígena en el sistema político tarahumara, se ha producido una suplantación sustancial por la organización más compleja y cen-

tralizada del pueblo impuesta durante el período colonial por oficiales españoles y misioneros católicos. La AUTORIDAD POLITICA en estos pueblos es invariablemente un grupo de hombres elegidos por los miembros masculinos del pueblo. El número y los títulos varían de un pueblo a otro, y la renovación del cargo depende estrictamente del correcto cumplimiento de sus obligaciones.

B) *Pervivencias en el folklore y el ritual religioso*

Entendemos por MANIFESTACIONES FOLKLORICAS aquellas expresiones de las creaciones literarias y musicales en las que subyace un trasfondo de naturaleza bien religiosa, bien historicista. En general, los misioneros españoles utilizaron la representación dramática con el fin de acercar a los indios los contenidos fundamentales de la nueva religión que predicaban.

La mayoría de todos los indios de la religión se llaman a sí mismos «católicos»: los Pueblo de Río Grande, una buena parte de los Tarahumara, Yaquis, Mayos, Opatas, Pimas bajos y Gila, algunos Pápago, e incluso Navajos, Apaches y Zuñis. Pero, después de cuatro siglos, el sueño misionero de la gran unidad cristiana ha devenido impracticable. NUNCA HA SIDO POSIBLE UNA ASIMILACION RELIGIOSA EXTENSA. La mayor parte de estos indios, fundamentalmente Hopis, Navajos, Pueblos del este, Pápagos y Seris, conservan esencialmente sus creencias y cosmovisión acerca de los hombres y del universo. Mantienen un ritual católico de carácter sincrético al tiempo que conservan su ceremonial nativo más o menos inalterado, más o menos oculto.

Los Queres, al igual que los Pueblo de Santa Ana, ejemplifican el proceso de adición manteniendo el catolicismo parcialmente integrado y parcialmente separado de su propia religión. Incluyen en su calendario ceremonial anual la ceremonia navideña que honra el nacimiento de Jesús, celebran la Semana Santa en la que destacan las oraciones recitadas por el sacristán indio y el disparo de pistolas, la ofrenda de alimentos a los ancestros en el Día de los Difuntos, y la celebración anual del día del Santo Patrón cristiano asignado a cada pueblo por los misioneros. Las representaciones del Día del Santo varían de un pueblo a otro. El bautismo, por su parte, es generalmente aceptado como un rito funcional. Todo ello continúa en el presente. Además, no pocos mantienen pinturas e imágenes sagradas

en sus casas, rezan las oraciones en castellano y se autodenominan «católicos». Pero LA ACEPTACION DE TODOS ESTOS ELEMENTOS NO CONDUJO A REORIENTACION ALGUNA DE SU PROPIA VIDA RELIGIOSA. Dios, el dios cristiano, es una deidad más; la salvación no parece haber causado impresión alguna en sus concepciones sagradas, y la idea del castigo eterno les resulta ininteligible.

Los Pueblos del este, los Yaquis y Pápagos, sin embargo, sí quedaron profundamente influenciados por el adoctrinamiento misionero. No obstante, hemos de retomar los procesos ya mencionados de «compartimentalización», «fusión» y simple «adición» para entender respectivamente el modo en que el catolicismo fue asimilado por estas gentes. Concretamente Parsons hace derivar el culto KACHINA pueblo de fuentes españolas; según él, las máscaras cómicas españolas estarían en el origen, y habrían dado lugar a las máscaras de carácter antieclesiástico entre los indios Zuñi del oeste. La gran variedad de las creencias y prácticas religiosas indígenas que caracteriza a los estados de Nuevo México, Arizona, Chihuahua y Sonora ya en pleno siglo XX, es parcialmente el resultado de la persistencia de las religiones nativas, bien como sistemas compactos, bien como sectores que sobreviven.

Entre los Yaqui, el grupo llamado «Jefe de Costumbres» o «Costumbre Ya'ura», estaba provisto de autoridad para asumir el dominio completo de la comunidad durante la Cuaresma, controlando las ceremonias religiosas de la Semana Santa. La expresión combina la palabra española «costumbre» con la yaqui «Ya'ura», que significa «jefatura». El trasvase ritual de poderes como base del reclutamiento es una forma específica de organización que deriva de las organizaciones ceremoniales indias de la religión. Pero la dedicación a la figura de Jesús encuentra su origen en las formas de la cofradía hispana. Vestidos, ritual, concepciones, estaban guiados por la fusión inextricable de elementos culturales españoles e indios. En el CASO YAQUI, EL SINCRETISMO Y LA REINTERPRETACION ALCANZAN GRADOS INSOSPECHADOS EN EL RITUAL RELIGIOSO Y LAS MANIFESTACIONES FOLKLORICAS.

La Danza del Venado y otras ceremonias permanecieron, aunque en un plano de subordinación con respecto a las novedades introducidas por los españoles en el terreno ceremonial. Las formas y los contenidos cristianos alcanzaron un protagonismo notable; la pa-

rafernalía ceremonial, las máscaras, los instrumentos rituales asumieron formas europeas creando nuevas combinaciones en el culto.

Entre los atapascos primó la indiferencia ante las nuevas formas del ceremonial cristiano. Ellos seleccionaron elementos en virtud de su naturaleza funcional, de su adecuación al propio entorno y de su afinidad con los patrones de existencia navajo y apache. Sí tomaron, en cambio, elementos del ceremonial pueblo, y de sus danzas Kachina.

En el pueblo indio de Taos, doce danzantes bailan siguiendo la música de GUITARRA Y VIOLIN. Son los MATACHINES, y representan a los doce apóstoles. Es una danza hondamente religiosa en honor de la Virgen. Hacen uso de símbolos como los de la Trinidad, el mal representado por un toro (un personaje cubierto con piel de búfalo y cuernos de venado) y la lucha entre el bien y el mal. También aparece Moctezuma, el monarca azteca. Y del mismo modo hallamos en este caso otro punto de coincidencia con rasgos de origen andaluz: La guitarra fue tradicionalmente el instrumento de los estratos marginales de la sociedad (moriscos, gitanos) y por tanto, objeto de continua persecución. En Andalucía, tanto estos grupos marginales como el uso de la guitarra estuvieron particularmente extendidos, lo que nos permite establecer un paralelismo interesante con el caso del Suroeste.

Cada pueblo celebra anualmente varias fiestas, entre las que destaca en importancia y dedicación del SANTO PATRON. Recordemos la importancia que en el contexto de la religiosidad popular andaluza ha tenido y continúa teniendo tanto la figura del Santo Patrón del pueblo, como la secular devoción mariana –particularmente intensa en Andalucía en comparación con el resto de España–. «Corridas de gallos» y carreras de caballos amenizan la fiesta; la celebración comienza generalmente con una misa y una procesión. Las fiestas de Navidad acostumbran a ser las de mayor relieve. En Santo Domingo y San Felipe las fiestas se inician con una danza india en la iglesia, combinación harto reveladora en lo que se refiere al proceso de sincretismo cultural. Aun más, previo a todo esto, han celebrado los indios sus ceremonias secretas en la kiva¹¹. Poco después desarrollan la

11. Kiva: cámara subterránea circular o cuadrada exclusiva de los indios Pueblo, en las que se desarrollan ritos religiosos de carácter secreto particulares de alguna sección, clan o mitad del grupo.

Danza del Ciervo, danza mágica de origen nativo dedicada a la caza. Después de la danza vuelven a la kiva y más tarde a la iglesia, donde los indios oyen la misa cantada. En las fiestas de Santa Fe, danzas indias y ceremonias cristianas se combinan en un espectáculo de profunda significación antropológica.

Los rituales de los Tarahumara «gentiles» varían sustancialmente de los que realizan los bautizados, en virtud de ese antagonismo generado por la inadecuación del programa misional del que ya hablamos. Los días sagrados más importantes de los Tarahumara en lo que se refiere al ritual católico son los de la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre), la Nochebuena (24 de diciembre), Epifanía (6 de enero), y la Semana Santa. En algunas áreas también se celebra el Día de la Inmaculada Concepción, la Candelaria, el Domingo de Ramos, el Corpus Christi y algunos santos. Todas las ceremonias presentan las mismas actividades, y generalmente las representaciones se desarrollan en la iglesia o alrededor de ella. Las organiza el «fiestero», personaje de origen español.

Entre los Tarahumara la Danza de los Matachines, ejecutada con acompañamiento de violines y, ocasionalmente, guitarras¹², fue introducida por los misioneros católicos de época colonial. La Semana Santa, por su parte, constituye el ceremonial religioso más elaborado entre los Tarahumara, aunque comparte elementos con las celebraciones de otros días festivos. Las actividades y su ordenación varían sensiblemente de un pueblo a otro. Existen DOS HERMANDADES OPUESTAS, obviamente de origen español –reflexionemos sobre la trascendencia socio-religiosa de este fenómeno en el ámbito andaluz–, que se conocen con los nombres españoles de «fariseos» («pharisees») y «soldados» («soldiers»); «fariseos» y «moros» («moors»); o «Judas» y «fariseos». Organizan procesiones alrededor de la iglesia.

La cosmovisión y los patrones religiosos tarahumara combinan las creencias y prácticas indígenas con aquellas introducidas por los representantes de la cultura europea del s. XVII. Particularmente los misioneros católicos han ejercido un impacto especial sobre el entramado cultural tarahumara. Nos referimos a un proceso dinámico de asimilación, reinterpretación y sincretismo cultural que aun hoy continúa: Dios y el Diablo habitan en sendos niveles de una jerarquía so-

12. De nuevo las guitarras nos recuerdan el origen probablemente andaluz de su importancia en el Suroeste.

brenatural de siete estratos; Dios habita en el más alto estrato junto a su esposa, identificada indistintamente con la Luna y con la Virgen María.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Frank G. «The Pueblo Kachina Cult: A. Historical Reconstruction». *Southwestern Journal of Anthropology*; vol. 11, pp. 404-419. 1955.
- DOZIER, Edward P. *The Pueblo Indias of North America*. Holt, Rinehart and Winston. New York, 1970.
- Hano. *A Tewa Indian Community in Arizona*. Holt, Rinehart and Winston. New York, 1966.
- DUTTON, Bertha P. (Ed.) *Indian of the Southwest*. Santa Fe, New México. 1963.
- FLAGLER, Edward K. *Relaciones interétnicas en el Suroeste de los Estados Unidos*. Universidad de Barcelona, 1980 (Tesina de Lic.). «Relaciones interétnicas: España y los Querres de Acoma».
- Ethnica*. N.º 20, pp. 159-178. 1984.
- «Los indios Navajo».
- Historia y Vida*. N.º 207, pp. 42-57. Madrid, 1985.
- GRIMES, Ronald L. *Símbolo y Conquista*. F.C.E. México, 1981.
- JIMENEZ NUÑEZ, Alfredo. «Panorama etnológico de la presencia española en el Suroeste». *Revistas de Indias*. Núms. 115-118, 279-302. Madrid, 1969.
- MERRILL, William L. «Tarahumara Social Organization, Political Organization and Religion». *Handbook of American Indian North of Mexico*. Vol. X pp. 290-305. Smithsonian Institution. Washington D.C. 1983.
- MOORHEAD, Max L. *The Apache Frontier*. University of Okalahoma Press, 1968.
- OPLER, Morris E. «Chiricahua Apache». *Handbook of American Indias North of Mexico*, vol. X. pp. 401-418. Smithsonian Institution, Washington D.C. pp. 401-418. Smithsonian Institution, Washington D.C. 1983.
- PENUELAS, Marcelino. *Lo español en el Suroeste de los Estados Unidos*. Editorial Cultura Hispánica. Madrid, 1964.
- PROKOSCH KURATH, Gertrude. «Game Animal Dances of the Rio Grande Pueblos». *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. 14; pp. 438-449. 1958.
- RAVICZ, Robert. «Compadrinazgo» *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6; pp. 238-252, 1967.
- SPICER, Edward H. *Cycles of Conquest*. University of Arizona Press, Tucson. 1962. «Spanish Indian Acculturation in the Southwest».
- American Anthropologist*, vol. 56, n.º 4; pp. 663-648. 1954. «El mestizaje cultural en el Suroeste de los Estados Unidos y Noroeste de México». Universidad de Arizona, 1962.