

LOS INDIOS PUEBLO DE SANTA FE, NUEVO MÉXICO. CULTURA VIVA DE UN COLONIALISMO TARDÍO

INDIAN PUEBLO IN SANTA FE, NEW MEXICO. ALIVE CULTURE IN A LATE COLONIALISM

José Turpín Saorín*

Asociación Murciana de Antropología (España)

Resumen

El presente texto es parte de un trabajo de investigación sobre las cosmovisiones y usos del tiempo de “Los Indios Pueblo” al suroeste de EEUU. En este artículo se realiza una aproximación a posibles reminiscencias (Butler, 1963) culturales que los Indios Pueblo (descendientes de los pobladores originales de la zona (Anasazi)) mostraron al ser sometidos por los colonos españoles, y que podría tratarse más como ejemplo de una sociedad que a través de armónicas y equilibradas costumbres, mitos, ritos, en definitiva adaptabilidad espacio-temporal se fueron constituyendo como una población, que lejos de ser sometida, presentó y presenta una experiencia ancestral de pragmatismo cultural eidentitario.

Palabras clave: Aculturación. Cultura. Identidad. Idiosincrasia. Indios. Pragmatismo.

Abstract

The present text is part of a research work on the cosmovisions and uses of time in “Los Indios Pueblo” in the southwest of the USA. In this article present itself the plausible cultural reminiscence of pueblo indians (descendants of the original settlers of the area, Anasazi) show to be submitted by the Spanish colonists. It could be treated more as an example of a society that through harmonic and balanced customs, myths, rites, ultimately adaptability temporal-space where was constituting as population, that far from being conquered presented and presents an ancestral experience of cultural pragmatism and identity.

Key words: Acculturation. Culture. Identity. Idyosincrazy. Indians. Pragmatism.

* Doctor en Antropología Social por la Universidad de Murcia, licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia licenciado en Antropología Social por la Universidad Miguel Hernández de Elche (España). Actualmente es miembro de la Asociación Murciana de Antropología.

1. UNA PRESENTACIÓN

“Sabén rezar en castellano perfectamente todas las oraciones del catecismo..., si bien sin comprehender en ella. Sólo se confiesan dos por no saber el castellano.”¹ (Chacón, 1796).

“La mejor etnografía pasa por la observación de las prácticas individuales y colectivas y la recolección de testimonios individuales” (Auge-Colleyn, 2012: 61)

Así es, una presentación, la mía, pues las prisas en ocasiones por centrarnos en lo que nos debe ocupar y la obviedad en otras muchas, nos hace olvidar de la intencionalidad que va implícita en todo nuestro laborar así como de una subjetividad imposible de arrancar y que la antropología nos brinda tácitamente. Generadora en muchas ocasiones de cierto caos e impostura académica y todo gracias entre otros al ineludible e innombrable, según foros, Geertz. Pues qué es la objetividad sino una sobrevalorada conceptualización de un esnobismo científico que mi soberbia intelectual me obliga a dictar.

Más como antropólogo no tengo otra que partir de mi realidad, mi observación, mi reflexión, mi conclusión, mi publicación, mi trabajo. En definitiva un yo (*myself*) presente del que no puedo desprenderme, pero... ¿qué nos queda entonces? Nos queda todo, pues el mero hecho de compartir con ustedes todas y cada una de mis observaciones, e incluso inquietudes como con las que he comenzado nos aseguran el asumir y atraparnos en el reto de colaborar en la creación científica al que todo académico debe aspirar, aquello de: “La objetividad, subjetivamente asumible”, que tan bien nos indujo Goldmann (1972), y que nos obliga a tener que abandonar esa obsesión, que siento, me persigue, de revisar lo revisado, reflexionar sobre lo re-flexionado, observar lo observado, re-escribir lo escrito; y que perfectamente ejemplificó Freud sobre quien no hace más que limpiar sus gafas sin llegar a ponérselas nunca.

Difícil nuestro laborar, pues es el resultado de ciertas reflexiones que durante el propio devenir etnográfico me fue instigando y es que el trabajo que presento debe asumir el peso

¹ SANM (Spanish Archive of New Mexico) carrete 13. Gobernador (1794-1804) de la provincia Santa Fe, Nuevo México Virreinato de Nueva España (hoy en gran parte el Estado de Nuevo México, EEUU). Declaraciones realizadas en la visita personal que tuvo en Acoma (Pueblo Indio) con el fin de observar directamente el nivel de aculturación.

de cierta “indilogización”² que lleva acarreada el tomar la cultura india como una invención de Occidente durante más de cinco siglos, presentándose como otredad esencial, cuando de hecho en todas y cada una de mis aproximaciones al trabajo de campo el extraño he venido a ser yo.

Pero la necesidad del aquí del ahora, me re-situó ante la difícil y compleja tarea de tener previamente que analizar de forma explícita la persistencia cultural a partir de la investigación de la tradición oral y de los relatos míticos-culturales que me supuso el tener que enfrentarme a una “supuesta” cultura común. Y digo bien, “supuesta”, entrecomillado pues como vamos a ir comprobando y mostrando los presuntos ensamblajes y/o sincretismo etno-culturales quedan tal vez lejos de poder ser confirmados³. Al contrario, es más, el relato conformado de imaginarios resultantes de una discursiva que parte de una etnografía sedienta de constatar una positividad colonial desde una mirada, en demasiadas ocasiones, lejana que en post de una determinada representación, invisibiliza aquello que lo ha hecho posible.

De ahí que partamos de una relación un tanto desigual. Los conquistadores imponen de la manera más prepotente imaginable sus criterios culturales, actitud que se materializa en un proceso de aculturación. No sólo fueron tres siglos de convivencia más o menos compartida, sino que nos encontramos que durante dicho periodo la intención de una de las partes (española) fue clara y meridiana, la de colonizar a aquellos que no sólo había que hacerlo, por cuestiones estratégicas del imperio, sino que con perfecto derecho los españoles debían imperar sobre estos bárbaros, ya que la meridiana “superioridad cultural”, les re-afirmaba en la necesidad de tener que hacerlo:

“Es gente que anda desnuda y pobre.... Su comida es maíz y algo de fríjoles, estamos hablando de unas 20.000 personas que se han ‘descubierto’, conocidos como pueblos indios, no tienen señor a quien reconocer y se rigen por la ley natural.... Siendo la mejor gente que he visto de infieles”.⁴

² Tomo el término en referencia al “*Orientalismo*” de Edward Said (1978), para hablar de tradición occidental dominante, tanto académica y artística, ofreciendo interpretaciones de “indios” ajenos al mundo amerindio; prejuicios en definitiva que forman parte de una realidad creada en y desde el occidente-colono.

³ Mi hipótesis es que el sincretismo como mezcla de tradiciones heterogéneas no se da en la cultura amerindia. Siguiendo a Bernard y Gruzinski (1992). García Canclini (1989). Recoge parte del sentido al hablar de otra manera de relacionarse entre culturas “*Lo tuyo con lo mío*”, si bien podríamos decir que el “hibridismo” con algunas diferencias es una restauración ilustrada de *sincretismo* en una época de globalización.

⁴ Fray Juan de Escalona al Rey 15 de octubre de 1601. Archivo General de Indias, Patronato 22, ramo 12, fols. 930r-932v línea 10, y 12-17.

Más no sólo era una cuestión de superioridad, sino que el paternalismo, comprobable en esta cita, hizo que se institucionalizara en la sociedad de “los indios pueblo” la necesidad de contar con un amo, un tutor blanco que orientara, educara, “civilizara” y diera amparo al nativo, quedando incluso legitimada, la violencia colonial, en su caso. De este modo, la colonización pudo penetrar en los aspectos más profundos de los sujetos avasallados, induciendo un sentimiento de inferioridad y dependencia, llegándose a producir lo que Fanón (1952) denominó como “colonización de la personalidad”.

Evidentemente la realidad en ocasiones no es tal y como la percibimos o incluso deseamos percibir, no podemos ignorar que esto lo dice Fray Juan de Escalona al Rey pero con una idea clara, la de tomar fuerza y poder frente al Gobernador. Pues y adelantándome al apartado de la colonización, los encuentros y enfrentamientos entre las dos Españas (Estado/Iglesia) se produjo desde el primer instante. El poder legal era del gobernador, el de hecho de la Iglesia. De esta manera, nos hallamos con un intento claro por parte del imperio Español de desarrollar una dominación cultural, social, económica y moral mostrando desde el primer instante su clara vocación de superioridad (aculturación) y por otra la de unos misioneros, también colonos, donde sus prioridades y estrategias de dominio pretendían ser otras. Así nos encontramos con un desacuerdo entre autoridades civiles y eclesiales que desencadenaron multitud de denuncias de unos y de otros por incumplimientos de encomienda; de hecho se produjeron distintas investigaciones⁵, quedando algunas de ellas probadas con el ulterior cambio de misionero o incluso de Gobernador como ocurrió en 1608 con Oñate.

Los Indios Pueblo antes de la llegada del colono español convivían con otras etnias vecinas que si bien el lenguaje era un hecho diferenciador, les unían costumbres, bailes, rituales.... Lo que nos resitúa ante una más que plausible realidad en relación entre ellos de amalgama cultural⁶, entendido como un sumatorio de culturas que nunca tuvieron ni posibilidad y tal vez ni intención de constituirse entre ellas como superior (aculturación), del mismo modo tampoco podríamos hablar de un claro y manifiesto caso de sincretismo cultural (entremezclamiento, asumiendo los rasgos más significativos de una y otra). Por lo tanto... ¿una incesante idiosincrasia cultural adaptativa ante el otro? Y que se constituirá en eje central de la relación social y cultural con los colonos españoles.

⁵ Spanish Colonial Lives; Documents from the Spanish colonial Archive of New Mexico, 1605-1684. En Biblioteca de Santa Fe. Consultado 12/10/2018.

⁶ Adaptación al nuevo contexto; en mi opinión se debe descartar conceptos integradores como sincretismo o hibridismo y entenderlo como una pauta cultural de agregación indiscriminada e incoherente que va conectando entre sí a través de relaciones de analogía y metonimia.

De eso va nuestra investigación, y es que las relaciones pre-coloniales y de intercambio cultural fue una constante de la que debemos partir y dar por sentado. La proximidad entre los asentamientos en torno a Río Grande, así como las incursiones y relaciones con tribus nómadas (Apaches y/o Navajos) hacen que la construcción de una identidad/es cultural compartida fuese un hecho que tuvo y mucho que ver con el ulterior devenir de la colonización española. En línea, un indígena entrevistado de San Juan Pueblo me indicaba “¡No se puede ni se debe olvidar lo que nos ocurrió y nos ocurre!”⁷ Podemos estar hablando de un modelo donde predominaban las relaciones de intercambio, como elemento de supervivencia cultural, pero sin olvidar la explotación, dominación, desigualdad, las interacciones, la heterogeneidad.

Así que debemos acercarnos con una mirada bien distinta a quien crea que hablaremos de una cultura isla, antes, durante y después. “Las estructuras estructurantes estructuradas”⁸ de Bourdieu (1979) ejemplifica de manera manifiesta lo que intentaremos desmembrar. En otras palabras, no nos hemos encontrado con un proceso lineal sino un proceso en espiral de adaptabilidad y enriquecimiento, amalgamas culturales actualizadas al aquí y al ahora.

2. LOS INDIOS PUEBLO.

“Uno no vende la tierra por la que camina su pueblo” Tashunka Witko, “Caballo Loco”.

(Una descripción).- Cuando los primeros colonos españoles (1540-45)⁹ comenzaron a llegar al actual Nuevo México (EUA), y de manera definitiva a partir de 1585, se encontraron con unos 90 (en la actualidad 20¹⁰)¹¹ poblados de nativos establecidos,

⁷ Entrevista celebrada en San Juan Pueblo al confidente (1) el 18/11/2018.

⁸ Son socialmente estructuradas porque han sido conformados a lo largo de la historia de cada agente y suponen la incorporación de la estructura social.

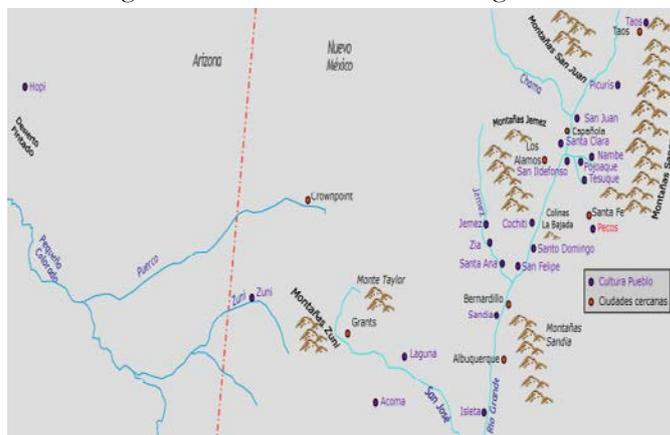
⁹ Si bien antes, en 1540, Vázquez de Coronado realizó expediciones por todo el territorio de Nuevo México, en busca de las siete ciudades de oro y de alguna manera fue oficialmente la fecha de la conquista/invasión de los españoles en el actual Nuevo México. Oficialmente en 1595 cuando Don Juan de Oñate solicitó la licencia para colonizar Nuevo México en torno a la ciudad de Santa Fe.

¹⁰ Han sido 19, de hecho en la actualidad y si miramos las publicaciones oficiales como la WEB de Nuevo México hablan de 19 Pueblos Indios en el Estado de NM, pero desde 1987 el Consejo de los Indios Pueblo admitió como 20º Pueblo a Ysleta del Sur (El Paso, Texas), que no fue reconocido como reserva india por Texas hasta 1967.

¹¹Primera publicación donde se recoge que ya no son 19 Pueblos Indios sino 20.

perfectamente organizados y con una estructura social consolidada durante al menos dos siglos¹².

Figura 1: Localización. Pueblos originarios.



Fuente: <https://pueblosoriginarios.com/norte/suroeste/pueblo/pueblo.html>.

Conformadas en pequeñas sociedades de entre 200 y 1.500 habitantes que vivían de la agricultura, de la caza y principalmente de las posibilidades que le otorgaba el vivir próximos al río (Río Grande). En línea sobre uno de los pueblos que en 1542 encontró Coronado, afirmaba éste:

No tienen reglas como las de Nueva España, pero son gobernados por un consejo de hombres viejos. Ellos tienen sus curas a quien llaman Papas y adoran, estos suelen ser los hombres más viejos, quienes suben a un altar por la mañana cuando el sol sale y desde allí predicar y todos escuchan sentados a lo largo de los pasillos, estos curas le dicen a la gente como vivir, yo creo que ellos les dan caminos a cumplir y no hay borrachera, sodomía ni sacrificio humano entre ellos, ni comen carne humana ni roban¹³. (Ortiz, 1992: 23)

Pero con todo, lo que les sorprendió sobremanera a los colonos españoles era el nivel de organización social que se encontraron, poblaciones perfectamente asentadas y con un gran desarrollo arquitectónico, algunas de ellas con edificaciones verticales de hasta cinco pisos de altura, construidas de adobe y de piedra. Las construcciones eran de un innegable desarrollo arquitectónico para la época, llamándoles especialmente la atención dos características principales, las construcciones verticales de hasta 7 pisos de altura que encontraron en Taos, así como el diseño de las mismas sin puertas ni ventanas de acceso a

¹² Hipótesis en base a la desaparición de los Anasazi en Mesa Verde. Y debemos atenernos a relatos orales, por falta de documentación escrita al respecto.

¹³ Traducción mía.

las viviendas de planta baja¹⁴, hecho que señala el periodo de hostigamiento e incursiones violentas por otras tribus, generalmente nómadas (apachería), que sufrían dichas poblaciones.

Lo primero que los españoles hicieron y debido a la particularidad que vivían en comunidades sedentarias y organizadas de manera parecida, fue denominarlos con un sobre-nombre común “Pueblos” y así diferenciarlos de lo que hasta entonces se habían encontrado (tribus nómadas) en sus incursiones en los nuevos territorios de Norteamérica. Ulteriormente los propios lugareños pasaron a autodenominarse “Indios Pueblo” y en el mundo amerindio también se les conoce como “Los Pueblos de Río Grande”. Ahora bien el hecho de que se les denominase a todos con el mismo término no significaba que estuviésemos hablando de los mismos. Existían en su momento y existen en la actualidad diferencias de hecho tan reseñadas como el idioma, etnia, y por supuesto costumbres¹⁵. Además a pesar de sus relaciones más que evidentes, cada pueblo tiene categoría de nación¹⁶, constituyéndose cada población en comunidades perfectamente diferenciadas e identitariamente únicas.

Y nos encontramos con tres lenguas bien diferenciadas que son: Tanoan¹⁷, Keresan y Zuñian. La lengua supone uno de los hechos diferenciales, principal y especialmente sintomático que a pesar de darse tres dialectos que provienen de la misma lengua (tanoan) son difíciles de entender entre ellos y los propios nativos nos confirman que es imposible la comunicación de un dialecto al otro. Sin embargo y al margen de ciertas idiosincrasias obligadas, podríamos señalar el gran parecido entre sus rituales, creencias religiosas (costumbres), alimentación... en definitiva, una cultura (culturas) muy similar. Y es que se asume, no por todas las fuentes, que los Indios Pueblo se conformaron después de muchos años de interacciones sociales, culturales y comerciales, y que tuvieron un origen común espacio-temporal y de convivencia en común (Cañón Chaco y Mesa Verde).

¹⁴Se utilizaban escaleras para ascender al tejado y desde ahí se entraba por un orificio por el que sólo podía pasar una persona (menuda) para acceder al interior de la vivienda. Diseño claramente defensivo para evitar o al menos dificultar, incursiones sorpresas.

¹⁵Se puede dar incluso el caso de que en dos indios pueblos como Jemez y OhkayOwingeh, el mismo baile danza de los “matachines”, su origen sea explicado de manera bien distinta: En Jemez que es de origen nativo que proviene de la palabra náhuatl *mala-cotzjin*, de malacochos, que significa girar o dar vueltas. Mientras que en Ohkay se habla de que es de origen colono y que proviene de la victoria de los cristianos sobre los moros, el término provendría del árabe *mutawajjibin*, que significa algo así como el que adopta una máscara simulando ser y actúa como un bufón.

¹⁶Entendida como que se regulan legal, jurídica y socialmente de manera interna y su territorio les pertenece no tiene el Estado soberanía sobre ellos.

¹⁷A su vez se subdivide en tewa, tiwa, towa, inteligible entre ellos. Recordar que ninguna de estas lenguas es escrita; solo oral.

Nos referimos aquí a esos indicios que nos obligan a tener que encontrar sus orígenes en que son una producción compleja, herederos directos de los Anasazi¹⁸ si bien ellos prefieren llamarlos “los ancianos” en el sentido de nuestros ancestros. Y que tuvieron su asentamiento principal en torno al Cañón Chaco y Aztec (Nuevo México) y posteriormente en Mesa Verde (Colorado), hasta que por cuestiones diversas y sobre manera especial, una larga sequía a principios del milenio les obligó a disgregarse en pequeños grupos dirigiéndose muchos hacia el norte y otros en dirección sur-este, siguiendo al “búfalo” hasta que dieron con “Río Grande”, donde terminaron asentándose, cultivando las tierras y conformando los actuales pueblos (1200-1250).

El medio principal de desarrollo como adelantamos fue la agricultura así como la caza de venados, ciervos y también algo el búfalo si bien en menor medida, se les consideraban diestros en agricultura, auténticos expertos que cultivaban, sobre todo debido al clima semiárido, frijoles, calabacines y por supuesto el tan preciado algodón, pero y sobre todo su cultivo principal incluso fetiche por aparecer en todos y cada uno de sus bailes y rituales de agradecimiento a la tierra madre era y es el maíz. Se les consideraban grandes productores en tejer mantas de algodón y con la llegada de los colonos españoles comenzaron a cuidar y a formarse con todo lo relacionado con orfebrería, lo que le supuso a muchas familias medio de subsistencia junto con la introducción de la ganadería.

Los poblados estaban gobernados por clanes (verano e invierno) y los miembros mayores de estos clanes conforman el consejo formado por unos 19 hombres que destacan por su sabiduría y/o habilidades en distintos campos: agricultura, caza, guerra, medicinas curativas..., el consejo nombra al cacique que suele ser el más destacado y completo en todas y cada una de las habilidades mencionadas y a su vez el cacique (alcalde) se encarga de nombrar a tres gobernadores que serán los que junto a él, toman las últimas decisiones políticas, organizativas y de relación con y para otros poblados.

La línea de descendencia en estos pueblos varía, así podemos encontrar pueblos donde la herencia pasa siempre a la mujer o en caso de matrimonio es el hombre quien abandona a su familia y entra a formar parte de la familia de la mujer, es decir, se constituyen matrilinealmente, y encontramos a otros, incluso a escasos kilómetros de distancia que se

¹⁸ El término “Anasazi” ha tenido a lo largo de los siglos hasta la actualidad distintas concepciones y prejuicios llegándose a entender como un insulto pues y al parecer el término fue acuñado por los Navajos y vendría a significar “*Los enemigos*”. Sin embargo, hoy en día los descendientes de los “Pueblos Indios” afirman que significa “*Hisatsanom*” (antepasados) o “antiguos pobladores”.

organizan de manera patrilineal¹⁹. Ahora bien, todos los poblados son manifiestamente patriarcales, en los consejos no hay posibilidad de que participen las mujeres y sólo en algunas danzas rituales se les permite participar. Los consejos se celebran en un espacio común y restringido a todo aquel que no pertenece al pueblo incluso a nativos no indios, ese espacio recibe el nombre de *kiva*, excavaciones circulares en torno a la cual se sientan los miembros del consejo junto a los gobernadores y el cacique a deliberar sobre la toma de decisiones. En la actualidad estas *kivas* suelen ser construcciones al uso y se encuentran techadas.

Tal vez el rasgo principal y distintivo de los indios pueblos del resto es que procuran y ocupan su tiempo en la reflexión, organización y puesta en común de cuestiones mítico-religiosas, no sería exagerado señalar que más de tres cuartas parte de su vida la dedican al ritual y a la mitología. Son pueblos politeístas y entre sus rituales se encuentran los de agradecimiento a distintos animales, a la tierra madre y al sol; presentan entre sus rituales respeto a los muertos y en favor de la lluvia y en algunos pueblos se celebra una danza de agradecimiento tras finalizar la cosecha en la que pueden participar mujeres. Este baile en la actualidad se practica coincidiendo con el día del Santo patrón impuesto por los misioneros colonos.

3. LA COLONIZACIÓN. RETO A REINTERPRETAR.

“La edad de oro de España fue un tiempo de conquista, no de paz; de plata, no de oro” (Stein, 1970: 31).

La colonización de América consistió en: “Expropiación de las tierras a las comunidades indígenas, explotación organizada alrededor de las plantaciones. Se establecieron grandes propiedades, como la hacienda y el trabajo y la servidumbre para la población nativa, organizado en encomiendas y mitas” Menéndez (1969: 55). Lo señalado por Menéndez nos aproxima y mucho a cualquier definición de colonialismo clásico, que asume de partida una implicación de relación social desigual, donde se comprueba una asimetría, dominador (colono)/dominado (colonizado), en las que el colonizador se proyecta superior.

¹⁹ Tesuque (matrilineal), OhkayOwingeh (patrilineal) a unos 30km de distancia.

Si a esto, y en línea, le unimos declaraciones como las de Pérez de Villagra (1540) que en una de las primeras expediciones a los nuevos territorios de Nuevo México narraba lo que vio en una *Kima*²⁰ en Ohkay (San Juan) en los siguientes términos: “Se veían pinturas de demonios horriblos, extremadamente terribles que claramente mostraban sus dioses..., a la vez que alguna pintura de peces, semillas y batallas a las que recordar” (Kessell, 2008: 29)²¹. Por lo tanto, podríamos entrever que si nos ceñimos a guion, el encaje queda perfectamente compuesto y la definición de Menéndez fue la que se llevó a cabo, sobre todo si atendemos al segundo periodo (a partir de 1692) tras el levantamiento de 1680.

Y es que la llegada, o mejor dicho el encuentro de los colonos españoles con los “*Indios Pueblo*” fue desde el origen una empresa de conquista que se caracterizó con la idea clara de expansión ilimitada, si bien, esta vez se encontró con unos especiales y peculiares nativos. Pues, a pesar de la desigualdad entre colonos y nativos (los indios pasaron desde el primer instante a ser vasallos debiéndose a la encomienda, prestación de “servicios a la comunidad” a cambio de “civilizarlos”) la resistencia a ser dominados incluido a ser cristianizados tuvo una respuesta hasta entonces desconocida. Constante ésta que se repitió, a lo largo de todos y cada uno de los poblados, con desigual grado y estrategia.

Al respecto, interesante y representativa la visita que realiza a cada uno de los pueblos, el Gobernador Codillos y Rabal (1745) unos 150 años después de la llegada de los primeros colonos españoles, encontrándose con el paradigmático hecho de que en todos los pueblos necesitó de un intérprete para poder dirigirse y entender a los nativos. El interés por revertir la situación hizo que se creara una comisión de seguimiento por parte del gobernador entonces. Algo más de cincuenta años después, la situación no había cambiado, como el propio Chacón, Gobernador de Nuevo México, anunciaba a través de un informe general del 5 de junio de 1796, respecto al estado de aculturación de los Indios Pueblos de Santa Fe y su diagnóstico fue claro y meridiano; en general los indios nativos 200 años después seguían practicando su modo de vida tradicional así como rituales en la mayoría de casos a escondidas.²² (Kessel, 2008: 29)

Esta anécdota junto al hecho ya destacado del enfrentamiento de la dos Españas (Estado/Iglesia), nos obliga a tener que reinterpretar, como adelantamos en la presentación, términos como aculturación, sincretismo, asimilación... no es mi intención

²⁰Lugar sagrado en forma circular, predominantemente, donde se reunían y reúnen los consejeros del poblado para realizar distintos ritos míticos-religiosos y toma de decisiones políticas y sociales.

²¹Traducción propia.

²²SANM, carrete 2, microfilm nro 238-239.

desarrollar aquí una crítica a estos conceptos, pero sí me limitaré a posicionarme al respecto. Destacar que discrepo acerca de que en estos casos se producen culturas perfectamente mezcladas y articuladas, considero que más bien lo que se dan en estas relaciones tan manifiestamente desniveladas son sociedades culturalmente inarticuladas de una profunda y variopinta heterogeneidad cultural interna. No dándose ejemplo de cultura sincrética, sino que hablaríamos de una presentación conjunta de tradiciones perfectamente diferenciadas (lo pagano y lo cristiano)²³ con funciones distintas como destacaremos en el caso de los Matachines. Considero que Bernand, y Gruzinski (1992: 152), lo reflejan meridianamente: “sería deseable dejar de pensarse en términos de ‘sincretismo religioso’ estos fenómenos y deberíamos emprender la tarea de actualizar otras configuraciones... sacándolos de la nada en que los había dejado la investigación”. Sin mezcla, no podemos hablar de sincretismo.

En definitiva, mi reflexión va en línea a un préstamo cultural, que en nuestro caso sería imposición, que se suma a lo existente generando un fenómeno heteróclito difícil de clasificar. En línea, considero las aportaciones de Van Zantwijk (1974) así como las de López Austin (1995) básicas al remarcar que a pesar de las intenciones o circunstancias, la independencia y voluntad de los actores principales son el factor re-generador de una idiosincrasia única de auto-conservación de sus tradiciones y por ende de su identidad. “Recombinación creativa y muy selectiva de formas y significados simbólicos” (Marzal, 2002: 197). Y así fue, un intento de imposición y unas circunstancias de enfrentamiento entre dos poderes extranjeros que se dieron y que hábilmente fue utilizada por los nativos como herramienta de supervivencia cultural. Constatándose entonces incesantes denuncias de unos sobre los otros que llegaron a ser tan significativas que ya en los primeros años de las colonias hubo una circular de Luis de Velasco, Virrey de Nueva España, a Peralta en la que decía:

“He oído que las tasas e impuestos marcados a los nativos son un exceso e incluso que no son bien tratados, por lo tanto debe tomar cartas en el asunto y destituir al Gobernador Oñate y ponerse usted como Gobernador a todas...”. (Velasco (Virrey 1609), (Kessel, 2008: 30)

²³ Interesante al respecto el artículo de Bandelier, Adolph FA, (1969), *A history of the southwest: A study of the civilization and conversion of the Indians in southeastern United States and Northwestern Mexico from the earliest time to 1700*. Vol.I. Edited Ernest J. Burus, SJ Jesuit Historical Institute.

Y de ello se intentaron beneficiar los nativos, y en muchas ocasiones, sabedores del enfrentamiento entre misioneros y gobernantes jugaban adecuadamente la carta de la enemistad diciendo en ocasiones que oían como el Alcalde Mayor hablaba mal del Sacerdote y al revés. Resulta evidente que la complejidad de la relación entre colonos y nativos era manifiesta y la intención de los segundos para intentar conservar sus costumbres y ritos, clara. Si a eso le sumamos las incursiones violentas de nativos nómadas (apaches/navajo) sobre las primeras colonias establecidas entorno a Santa Fe y sobre los propios Pueblos, junto a la nada insignificante realidad de que fueron ignoradas algunas de las leyes de la encomienda, en concreto las que hacían referencia a donde vivir los nativos²⁴, no es nada arriesgado afirmar que se vislumbra una compleja y complicada realidad que va ir dando paso a un modelo de colonización lejano de una simple explotación económica y control político-social. Y esto no es efecto directo de la colonización sino una marca de estilo, algo “típicamente”²⁵ amerindio y que sobremanera se dio en los “Indios Pueblo”. Pretexto de supervivencia ante la amenaza de los invasores (los colonos).

Si bien estos aspectos son los que a priori más se dieron, sería restringido por nuestra parte el dejar de lado otros ámbitos que incluyen un dominio colonial sobre las identidades culturales, coincidimos con Worsley cuando afirmaba: “Nunca vio Occidente su superioridad como simple materia tecnológica, era una superioridad total ya que Biblia y Estado iban cogidos de la mano..., cada uno formaba parte de un todo cultural, éticamente superior.” (Worsley, 1966:30). Por lo tanto, no podía ser de otra forma, los indios tenían que conformarse y hacerse a imagen, semejanza, costumbres, idioma... una asimilación de la cultura española que terminaría imponiéndose o al menos así lo pensaban los españoles. Ahora bien, el devenir diría otra cosa, pero las expectativas e insistencia de quienes habían mostrado una superioridad en todos los sentidos, debido a las experiencias anteriores, así como los resultados obtenidos, les hacían presagiar (a los colonos españoles) el éxito.

Y es que a diferencia de los británicos, los cuales tenían como prioridad única el mercadeo y en momentos de tensión identitaria, expulsión y desplazamiento de los nativos de las

²⁴La encomienda no fue una institución monolítica, sino que tuvo que adaptarse a las diversas circunstancias. Interesante el artículo de Gamboa, *La encomienda y las sociedades indígenas del Nuevo Reino de Granada* en revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/.../433/501&a=bi&paginumber=1&w=100 consultado 30/12/18.

²⁵Funcionalismo pragmático perfectamente reflejado en *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara* de Pedro de Velasco, 1987. Y hago mía de manera literal el comentario: “Las fiestas fueron el medio de re-elaborar su comprensión del mundo (cosmovisión). Pero, sobre todo, han sido el medio de conservar, transmitir y expresar dicha identidad y de lograr la cohesión y el consenso de sus valores fundamentales” p. 268.

tierras, España tenía claro que debía seguir con su estrategia de transformar la realidad de los nativos haciéndoles partícipe del imperio Español (con unas funciones determinadas).

Esta manera clásica de identificar el colonialismo les llevó a pensar que eran todos lo mismo, de hecho recordar que denominaron a todos por el genérico “Indios Pueblo”²⁶, pero el anecdotario de sus diferencias se pudo observar, como ejemplo, en el propio levantamiento de los indios en 1680²⁷, cuando el líder de la revuelta, Popè, del pueblo de Ohkay, intentó que fuese su pueblo el origen de la misma y se encontró con el total desacuerdo por parte del consejo de ancianos, hecho que le hizo emigrar hasta Taos donde sí obtuvo el apoyo necesario para comenzarla. Finalmente, Ohkay se sumó a la revolución, cuando ésta era ya inevitable.

Las particularidades existentes entre los pueblos eran evidentes, incluido el talante a la hora de recibir al extranjero, era manifiestamente distinto en los pueblos cercanos al río de algunos más alejados como Jémez o de manera significativa el más aislado de todos Ácoma. Evidentemente, esto supuso un hándicap más que reseñable a la hora de llevar una colonización homogénea y rápida y que vino a sumar a una complejidad per se de los amerindios de Norteamérica que se venía caracterizando por ser muy cercanos en sus relaciones con los otros, debido a las innumerables relaciones comerciales de intercambio que venían viviendo a lo largo de su existencia, incluido con tribus nómadas y a su vez redundaba en la particular idiosincrasia (proporcionalidad y equilibrio²⁸ múltiples culturas; heteroglosia).

Una colonización de la apariencia, al más puro estilo “goffmaniano” de “apariencia”, lo que me viene a sugerir... ¿hasta qué punto, los colonos españoles y sobre todo los misioneros españoles fueron consciente de ello? No lo sabremos, pero si interpretamos las palabras que Chacón describió, lo eran, y la causa una infravaloración de una cultura cuyas habilidades sociales y adaptativas eran lo suficientemente habidas para incluso hoy seguir demostrándolo. La consecuencia, una colonización tardía que tuvo que asumir la fortaleza de unas sociedades (Pueblos Indios) que tienen como rasgo distintivo la relación con el otro y que sobre todo después de la revuelta de 1680 tuvo que comenzar a asumir la

²⁷ Lograron echar a los españoles que huyeron hasta El Paso y durante 12 años vivieron sin presencia española, hasta 1692 que volvieron las tropas españolas a re-conquistar Santa Fe y todos los pueblos indios que ya fueron conquistados.

²⁸ Lo que Bajtín (1989) llamaba fuerzas centrífugas y fuerzas centrípetas, unas de tipo expansivo, que pugnan por ampliar el espacio cultural y las otras de tipo restrictivo, que tratan de disminuirlo o, por lo menos, de mantener el statu quo vigente.

amalgama y convivencia con una sociedad de una idiosincrasia pragmática : “¡Nuestra cultura y tradición puede sobrevivir!”

Pero, este pragmatismo cultural, no se encuentra vacío de cuestiones básicas y ontológicas de toda cultura, sino más bien la necesidad tácita de resistencia a una dominación forzosa y forzada y que se ve perfectamente reflejado cuando en una de mis primeras aproximaciones a uno de los pueblos (Tesuque) un nativo me preguntó que de donde era y al decirle que de España me espetó con cierta sarna en su rostro, gesto tosco y con un inglés no bien traído “*Ab... you are a tinplate*²⁹” y cuando le pregunté “¿cómo?” me aclaró: “*Don't worry, you're an ironman*”. Después de aquello, la conversación y su deferencia hacia mí fue toda una sorpresa más que agradable y de lo más fructífera. Entonces cabría ahora más que nunca preguntarnos... ¿Nunca terminaron de aceptar al otro, al hombre de hojalata, aunque sí lo simularon? ¿La apariencia como herramienta de supervivencia de una cultura, su cultura?

4. ¿IDIOSINCRASIA DE UNA CULTURA?

“¿Cómo se puede comprar o vender el cielo o el calor de la tierra?, esta idea nos parece extraña. Si no somos dueños de la frescura del aire, ni del brillo del agua, ¿cómo podrán ustedes comprarlo?”. *Carta del Gran Jefe Seattle al Predidente de los EEUU* (1854).

Tras lo dicho hasta ahora podríamos confirmar que “Los indios Pueblo” se conformaban como una sociedad que lejos de verse como tal se estimaban únicos y aún se siguen percibiendo como pueblos distintos a los otros a pesar de ser denominados de manera genérica por el mismo sobrenombre. Si bien, nos encontramos con que los parámetros comunes son más que las diferencias, las vivencias, ritos, mitos, fechas, motivos son de un sin igual calado, pero lo que les caracterizaba entonces es su convicción de particularidad que efectivamente les hace particulares y genuinamente únicos para cada uno de ellos. Y es que todos y cada uno de los pueblos no sólo se consideran, sino que se constituyen como nación, hablamos entonces de 20 naciones, 20 idiosincrasias que de alguna manera les caracteriza como únicos y les otorga una identidad propia que comenzaría a hacerse

²⁹ Así llamaban a los primeros soldados expedicionarios que llegaron a los pueblos indios y que aparecían a caballo y con armaduras y de manera coloquial y mofa los denominaban como “los hojalata”.

realidad desde el momento que se es consciente de lo que soy y de cómo me he constituido en lo que soy, pensar, sentir, percibir en y como sociedad, en y como pueblo, en y como nación.

Pero retomando la pregunta/s con la que terminé el anterior párrafo me sugiere esta otra ¿es el relativismo esencia de esta/s cultura/s? Esto sería tanto como afirmar que la idiosincrasia de los Pueblos Indio se hace, se va construyendo “ad hoc”, el aquí y el ahora determina la consiguiente realidad cultural, es asumir la incapacidad de un pueblo que niega la máxima ontológica de ser pueblo... para ser pueblo; compleja respuesta y al mismo tiempo sencilla descripción identitaria, que no simple; definiendo aquí la tesis de integración conglomerada entre escalones culturales que insiste en la idea fuerte de que no ve inconveniente alguno en sumar creencias y prácticas de cualquier origen y se van complementando en diferentes momentos.

Sistema de representaciones que se organiza con restos del pasado y elementos residuales de una cultura que no logra imponerse; dándose como resultado un *bricoleur* al modo expuesto por Lévi-strauss (1964:37), en *Pensamiento salvaje* y que deviene de restos y sobras de acontecimientos provenientes de distintos mundos. Convirtiéndose en cualquier caso en sustrato fundamental del sistema cultural de y en los indios pueblo. En línea, interesante los trabajos de Wendell Bennett y Robert Zingg sobre los tarahumaras publicado en 1935 [1986] ya referenciado o el de Garibay (1957) entre los Otomíes de Huizquilucan, donde se destacan celebraciones con esta división heteróclita. Descaradamente “ad hoc” las declaraciones de Baltasar Ramírez: “No son tan idólatras como solían ni son cristianos como deseamos y así, cojeando de ambos pies acuden a lo uno y a lo otro...”. (Duviols, 1971: 349). Esta cita de Ramírez, refiriéndose a los indios andinos de Lima, refleja perfectamente lo que es parte de la esencia de la cultura de los Indios Pueblo. Su enorme capacidad para asumir y adaptarse a la realidad, les supuso, sin más, en su momento al igual que en la actualidad no pocas críticas incluso académicas de sus carencias ontológicas como cultura.

Y que de alguna manera me presenta cierta duda epistemológica pues... ¿estaríamos hablando entonces de cierto eclecticismo cultural? No lo creo, sino más bien estaríamos ante una “Lógica de lo sensible”³⁰ utilizado por Leví-Strauss en *Tristes trópicos* instrumentos y personajes rituales utilizados y en relación a sus cualidades tangibles y uso pragmático.

³⁰ Analizar dentro de un superracionalismo, dirigido a integrar lo “sensible” en lo “racional” sin sacrificar sus propiedades.

Proliferación de manifestaciones culturales que se van mostrando con el único fin de superar una crisis social coyuntural, una transición, un tránsito socio-político-cultural en las que van vinculadas grandes dosis de “extrañeza”. Pero si pecásemos de “bourdieanos”³¹ ni que decir tendría que la cultura se hace haciéndonos y mientras nos hace hacemos cultura, lo que nos conduce a tener que recordar que el ser es, no fue. Por lo tanto, la cultura se compone y se recompone en una actividad ontológica y fenomenológica con una maleabilidad que aquí se nos presenta de manera manifiesta. Una eclosión sin igual que remarca la necesidad de dejar de mirar con los mismos y siempre ojos fijos de una cultura totalitaria. La idiosincrasia con la que tratamos en la cultura de los Indios Pueblo, es la de una cultura generadora de seres ambivalentes, un ser multifactorial, cambiante y en constante devenir.

Esto último es algo que comenzamos en la antropología a darnos cuenta y asumir, que las sociedades modernas producen seres ambivalentes capaces de ser muchas personas en una misma vida, pues bien, de eso se trata y de eso se han ido haciendo los Indios Pueblo. Podríamos coger las palabras de Bauman y aplicarlas con más de 5 siglos de anterioridad, respecto al desarrollo de un pueblo “La cultura humana lejos de ser adaptación es el intento más audaz para romper grilletes y liberarse para crear” (Bauman, 2002:335). Sintomático y en línea la conversación que mantuve con uno de los últimos caciques (24/12/2018) de “San Juan Pueblo” quien me confirmó: “Los problemas, en nuestro pueblo, ignoro los demás pueblos, se tuvieron con los representantes del Gobierno de Nueva España, nunca con los misioneros que nos trataron muy bien”. Cuando le pregunté sobre si procesaba la religión católica me contestó: “No, yo sigo las tradiciones religiosas de mi pueblo anteriores al catolicismo, pero me gusta, cuando puedo, asistir a los actos que se celebran en la capilla, sobre todo en las fechas más señaladas, me siento bien cuando voy y es una manera de agradecimiento.”

Destacable aquí el reconocimiento del “Otro”, seña de identidad de los Indios Pueblo, así como el papel que en determinados momentos de inculturación³², juega la religión al convertirse en elemento clave de inculcación de costumbres, valores y pautas de

³¹ Estilos de vida compartidos (habitus) a través del habitus vemos y percibimos el mundo de manera común.

³² Entendido como acto de transferencia cultural a través del cual se potencia los valores universales en la cultura concreta en la que se incide. Surge en el contexto de superación del colonialismo cultural. Y surge en el mundo de los misioneros católicos ya que la iglesia deja de tener una cultura “oficial” (occidental) pues tiene una forma de cultural “Universal” (católica). En definitiva en la inculturación es una acción *etic* sobre el *emic* respetando el particularismo cultural *emic* se sobredimensiona con vínculos universales (creencias, valores, costumbres) todas las culturas se hacen católicas pasando a convertirse en cultura “oficial”.

comportamiento y que tan bien nos lo refleja Manuel Marzal, a propósito del catolicismo popular:

“Imprime a las personas que lo viven un conjunto de disposiciones, características, estados de ánimo peculiares que acompañan a la persona y una serie de motivaciones... Tales disposiciones prestan un carácter peculiar a la experiencia popular y forma lo que se ha llamado el sentimiento religioso del pueblo”

(Marzal, 1976: 131)

Evidencia, señales de una permeabilidad, la cultura de los indios pueblo muy característica dentro de esa unidad plural y multidiversa, pero siempre, nunca mejor dicho, religada a la religión y sobre todo al rito, y es que gran parte de su vida la dedican a actividades filo-religiosas. Los ritos y danzas se llevan a cabo en la mayoría de ocasiones para conseguir lluvia, otras como agradecimiento a la buena cosecha, más en casi todas aparecen símbolos atmosféricos y agrícolas. A las ceremonias les imprimen características muy especiales llena de una rica y compleja vida esotérica.

Dicha consideración parece especialmente importante y necesaria si tenemos en cuenta la complejidad de la realidad social y cultural de unos pueblos cuyas historias, no son escritas sino contadas (relatos orales)³³. La involucración de todo el pueblo en cada uno de los actos-rituales es una constante así como el hecho destacable de que todas las puertas de las casas se hallan abiertas para que cualquier visitante que lo desee pase a comer o a tomar un refrigerio entre los descansos de las danzas y al finalizar el día, la hospitalidad es su máxima.

Ahora bien, no se trata aquí de llevar a cabo un estudio sistemático ni mucho menos exhaustivo de lo que implica la idiosincrasia de la cultura “Indios Pueblos”, sino más bien dar sentido a un trabajo de aproximación que ayude a marcar un camino a una ulterior profundización, pero eso sí, indagando sobre los componentes y factores culturales sociales y antropológicos más notables. E insisto, la experiencia religiosa (costumbres) sin la menor duda, aporta connotaciones peculiares para lograr una comprensión adecuada e integral de su realidad e identidad cultural y que como característica principal tiene que es y son para esta vida, no les preocupa la muerte, y la función principal, entonces de la religión pasa a ser el baluarte que les ayuda a controlar y manejar los factores ambientales en este mundo

³³En Acoma se ha comenzado recientemente a realizar grabaciones de su lengua (Keres).

para su bienestar. Volvemos a recordar el pragmatismo del aquí y el ahora. “Lo que hacemos es en agradecimiento en vida a los demás seres vivos.”³⁴

Es un ejercicio primordial para la cultura pueblo, el mantener un equilibrio con la naturaleza que y sin la menor duda les va a traer por extensión una buena vida. Así, la palabra mágica, fetiche inconsciente de los indios pueblo, es “*equilibrio*” y éste se obtiene manteniendo el orden a través de la ceremonias y los rituales. En el fondo, existe la creencia de que la naturaleza es mucho más dominante que el ser humano y que por mucho que se intente nunca podrá ser dominada por el ser humano. Son muy prácticos en cuanto a cuestiones morales, pues el ser humano es bueno y malo por naturaleza, no se es malo siempre o bueno siempre y la vida actual no asegura nada para después de la muerte, actúan en función de un sincretismo(mezcla) cósmico del que forman parte de manera indisoluble.

Para el indio pueblo, las cuestiones relevantes se encuentran en lo que se está viviendo, el presente lo marca todo, así como las formas, más que el contenido, ya comentamos algo al respecto, la apariencia lo es todo, el valor del ser está en el exterior; más las formas no son sólo una cuestión estética, sino también ética, insisto en ello, el valor del ser está en la apariencia, en la física y no en la metafísica. Así, nos hemos encontrado que a lo largo de la historia, los occidentales que hemos estado en contacto con ellos hemos coincidido en señalar que nos sorprende la facilidad de acoger cualquier novedad más o menos impuesta por el otro y adaptarla a sus gustos y más tarde, ante la calma, desecharla o cambiarla por otra. Ni asumen, ni pasan, es algo así como un acuerdo tácito de conveniencia respecto a una plausible mejor convivencia y relación con el otro. Al tiempo que la visión circular de los periodos de la vida a diferencia de la nuestra lineal, marca que perciban que lo nuevo no borra lo viejo. Dándose un sentido sumatorio a sus ritos y danzas, como intentaremos reflejar en el próximo apartado.

Pero me centraré ahora, con unas pinceladas, en el “otro” desde y para el indio pueblo, pues y sin la menor duda la descripción del otro implica una definición y concreción del yo, que supone otra perspectiva más y necesaria de nuestro laborar y que comenzó, como ya adelanté en el anterior apartado, en mi primer encuentro con un nativo del pueblo de Tesuque y su...: “español de hojalata”. Y es que son muchas las apreciaciones que me he ido encontrando sobre los indios pueblo incluidas las mías propias, pero si bien mi trabajo consiste en eso, en observar al otro, creo necesario llevar a cabo esta breve aproximación de... cuando el otro soy yo y que adelante, será el título de la segunda parte de éste.

³⁴Cacique de San Juan Pueblo (24/12/2018).

Así es... cuando el otro soy yo, cuando yo soy descendiente del hombre de hojalata de hace algo más de 500 años y cuando caigo en medio de sus vidas para ver cómo son y cómo viven cinco siglos después. Y es que tras poder ganarme alguna confianza y ser invitado a una de las casas de un anciano consejero (Santo Domingo Pueblo), me indujo a algunas reflexiones sobre cómo les contaron y sobre todo como nos veían y como nos ven hoy a los occidentales y en especial al español. Hoy el término español le resulta algo indiferente y sí aseguran que en general les hizo mal, no entienden como después de abrirles sus puertas (como ese día me las habían abierto a mí, ofreciéndome de comer e incluso cuando marché me rogaban que me llevara más comida para mi casa y los míos), les obligaron a diezmos que siempre era más, los trataron y los utilizaron de esclavos y les obligaban a renegar de sus tradiciones, bailes y ritos, pues todas fueron prohibidas.

Destaco unas apreciaciones iniciales de Colón en sus primeros encuentros con “los indios”: “Son dóciles, miedosos, y muestran una gran sumisión...”³⁵. ¿Miedosos, sumisos o tal vez, otra manera de relacionarse a través de reconocerse en el otro? Y es que no podemos obviar que el indio pueblo y el amerindio en general muestra un gran respeto desde la igualdad, hacia todos los seres de la tierra incluidos los inertes, al tiempo que son especialmente hospitalarios... ¿entonces? En línea, una anciana de Cochití Pueblo me decía:

“Soy católica, de lo poco bueno que trajeron los españoles (sonrisa), de los españoles no me han hablado mucho, pero en general hicieron mal a nuestro pueblo, pero pasó, luego vinieron otros y también nos hicieron daño, pero nuestra casa siempre estará abierta y daremos de comer a todo el que nos visite”³⁶. (6/1/19)

Como señalo en la referencia y he venido adelantando a lo largo del presente trabajo, los bailes y danzas que hoy se pueden observar y se vienen representando en los Pueblos Indios (NM), son una amalgama, dualidad aditiva de lo nuevo con lo viejo que se complementan al mismo tiempo que se muestran como en algunos casos veremos en el próximo apartado de manera clara y diferenciada. Construcción, entonces, de una “presunta” identidad cultural convivida más que compartida, que en el caso que nos ocupa

³⁵ Idea fuerte entresacada de *La Primera carta de Colón*, 1493, Pág.2. En <http://aix1.uottawa.ca/~jmruano/colon.pdf>. consultado 3/12/2018.

³⁶Notas de mi bloc, por sugerencia de los pueblos indios y respeto a las mismas no realizo fotos ni grabo mis entrevistas. Ese día me invitaron a comer tras la celebración de una danza de agradecimiento a todos los seres vivos y en especial al águila, búfalo, tortuga y venado, en la misma danza conmemoran el día de Reyes impuesto por las misiones españolas.

y siguiendo a Gutiérrez Estévez³⁷ nos obligaría a tener que hablar de estilos culturales en vez de identidades culturales. Una idiosincrasia, la de los indios pueblo, en constante reflexión creativa que pasa por presentar estilos de identidad multifacética e integral. Y a modo de ejemplo...

5. A MODO DE EJEMPLO...

“...en las ordenaciones del mundo, las relaciones importan más que los propios objetos” (Bateson, 1973: 64).

En línea a lo comentado por el Chamán de “San Juan Pueblo” (OkhayOwingeh) pude comprobar cómo y de manera infraganti las culturas pueden llegar a estar próximas, muy próximas, rozarse, mostrarse incluso al mismo tiempo, en un único acto y sin embargo no ser capaz de mezclarse, lo que en química se conoce como mezcla heterogénea (juntar agua y aceite), esa sería la metáfora que mejor lo simboliza. Al hilo, recuerdo ahora el comentario que me dirigió a colación un párroco³⁸ de uno de los pueblos: “Nunca comprendí esta conjunción, ni la comprenderé, es un sinsentido pero es la costumbre”.

Paro aquí, para remarcar la última palabra dicha por el párroco: costumbre. Y es que para los Indios Pueblo, la costumbre no tiene ni mucho menos el sentido que nosotros solemos darle, para ellos la costumbre es lo más parecido al término nuestro de religión, con la salvedad de que la misma es y puede ser cambiante en signos e incluso en lo que simboliza, la conjunción y el sumatorio es algo básico, necesario en el devenir esotérico de la cultura Pueblo. Pero la costumbre significa unidad, lo importante es lo que parece, se tiene que ser lo más fiel a lo que se hacía y se viene haciendo pues no se trata tanto de una convicción o creencia, sino e insistimos, lo importante es la apariencia y similitud con la que se hacía. El ser capaz de ir asumiendo lo nuevo sin olvidarse de lo viejo.

Y que lo podemos ver perfectamente reflejado, volviendo a la frase lapidaria del párroco y máxima para cualquier observador occidental: “Es un sinsentido” y ahí se encuentra la

³⁷En *El estilo de la civilización amerindia*. <https://www.alainet.org/es/active/5547> Consultado 2/2/2019.

³⁸Solicitó su anonimato.

ironía para los Indios Pueblo, ya que en esa heterogeneidad de la costumbre se reconocen y se asumen. Y todo desde un equilibrio cósmico en devenir constante con la vida. Eso fue lo que pude comprobar uno de los días de Navidad cuando al acto que fui invitado observé de entrada dos actos bien diferenciados, pero que juntos viajaban y por tanto juntos se daban. Así me encontré con un fenómeno que me resultaba familiar, un santo en procesión llevado por mujeres y detrás el cura con las autoridades del pueblo y tras ellos una cantidad ingente rezando en un claro y meridiano español el “Dios te salve María”. Mientras otro acto, que no me era nada familiar, y justo delante de la procesión (abriendo), compuesto de once personas con la cara tapada, cantando en *tewa* y danzando un ritual amerindio de antes de la llegada de los colonos españoles pero eso sí, con inclusiones en el mismo ritual de personajes de la cultura colona, conocidos como los matachines³⁹.

Sintomático para cualquier persona ajena a la tradición pueblo, entre las que me encontraba yo, el no reparar en el encuentro de dos actividades que se daban de manera conjunta pero en la que no existía relación aparente alguna entre ellas, y en un afán de encontrar en lo desconocido lo conocido no podía más que ver la tensión que representan dos actividades diferentes que tenían lugar de forma simultánea, pero viven diferenciadas y en universos explicativos contrapuestos, pero sin embargo, modo explicativo delo que son, que lejos de lo que mi primera impresión pudo causarme debemos retomar las primeras manifestaciones con las que partimos en nuestro trabajo y ver en esta dualidad una clara función pragmática, de unos Indios Pueblo que tal vez no les quedaba otra... o tal vez sí, parafraseando a Malinowski (1954:71), “una realidad original que responde a una profunda realidad de aspiraciones morales y coacciones imperativas de orden social y exigencia práctica”.

Exigencia práctica, de eso se trataría de estrategias que se crean para negociar y resistir, sobrevivir frente al otro. En línea Zantwijk (1974:178) considera que los conceptos cristianos han penetrado en forma sumamente limitada en las representaciones indígenas contemporáneas, pero respuesta pragmática o una “pantomima” que diría Caro Baroja (1984: 72), más en definitiva y como resultado, una identidad o estilo identitario (como ya aclaramos) multivariable que comenzó con las relaciones entre pueblos y nómadas y que

³⁹ Los matachines tienen una doble versión, se cree que fue introducido por los colonos españoles y representan la rendición de los moros ante los cristianos y por eso se representa junto y justo delante de un acto de fe y procesión. Por otro lado se cree que es anterior a los colonos y representa una danza-ritual ancestral del venado, que fueron prohibidas tras la llegada de los misioneros colonos españoles, pero al no tener una dominación total los misioneros colonos aceptaron incluirla en el calendario católico, los matachines jugaban el papel intermedio de conjunción asumiendo el ritual nativo.

continuó con los colonos españoles, después los mexicanos y para terminar los anglosajones. En definitiva, pueblos, grupos de población perfectamente interconectados y relacionados antes de la llegada hispana. En línea, estudios como los de Meigs (1970) o Feinman (1991) insisten en las evidencias de inter-relación tanto en cuestiones mítico-rituales como incluso en lo lingüístico. Y que hoy pasa por tratarse de una acción política que no fue efecto de la colonización ni de la globalización, sino una marca estilo de los Indios Pueblo. Insisto, no hablamos, en este caso, de mezcla mecánica que recoge en una única formación dispares elementos de una cultura (sincretismo), sino que lo que se da es una perfecta articulación sistémica que reorganiza el mundo sensible en un nuevo campo de significación.

Por lo tanto, el producto de la combinación era manifiesto y se da de manera constante, y es que los Indios Pueblo de Nuevo México tenían sus tradiciones míticas-religiosas coincidentes con las del solsticio y equinoccio (sol y luna) y con ello los períodos de cultivos. Y lejos de buscar verdades universales y atemporales se centraron en el producto cultural propio de su aquí y de su ahora, bien reseñado por Eliade: “modelos de nuevas conductas humanas que las dotan de valor y significado” (1962: 27). Un ritual nuevo, con la esencia de que está vivo lo pasado, el presente, incluso el futuro, superando las percepciones temporal y espacial y que tan bien fue explicado por Lévi-Strauss (1964). Para Lévi-Strauss, las relaciones entre las situaciones comunes y su capacidad de ser integradas como significativas para el grupo es lo que las hacen capaces de conformar nuevos mitos. Cuando pregunté a uno de mis confidentes sobre esa presunta integración matachines-procesión, percibía un sentido total de la acción, el ritual de los matachines delante de la procesión tenía un papel de limpieza, rezo y sumisión ante el Dios católico, a la vez que danzaban por el equinoccio de invierno... “Somos hijos de ambos”⁴⁰ me aseguró.

Y es que el hecho de que se les prohibieran sus danzas no resultó del todo eficiente, sobre todo después del levantamiento (1680) lo que hizo que los misioneros se vieran casi en la obligación de ceder, tener algún gesto, y así la empresa evangelizadora ofreció una doctrina simplificada que no tendría la resonancia adecuada, tácito acuerdo que a través de una actividad como los matachines de origen y tradición muy probable española, los pueblos podían introducir sus danzas originales, eso sí en calendario católico, en concreto aprovechando el 24 de diciembre. Evidentemente, no fue éste un hecho particular de los Indios Pueblo, sino que la superposición de fiestas cristianas sobre las indias que se dio en

⁴⁰Informante 1: 24-12-2018.

todo Nuevo México y contribuyó, como ocurrió en muchas partes de Hispanoamérica, a promover la cristianización de los indios americanos aunque tal cristianización nunca llegó a ser completa. Tal vez y sin miedo a equivocarme lo que pude observar aquel día y como ejemplo paradigmático fue la proporcionalidad de unos actos que eso sí en aparente comunión⁴¹, conjugaban una base, al menos aparente de convivencia (lo mío con lo tuyo). La tradición cristiana de la tradición pagana está perfectamente diferenciada y cumplen funciones diferentes. Hablaríamos de contradicciones que se presentan conjuntamente y precisamente lo que muestran es que lo contradictorio, no se corresponde con lo incompatible. Vivido por los propios protagonistas como contextos acumulativos.

Y eso fue lo que me vino a recordar una de mis confidentes cuando me insistió que era una tradición que se venía haciendo de “siempre” si bien desconocía el origen ya que ni tienen ningún escrito al respecto. Ya señalé que la historia de los amerindios en general y de los Indios Pueblo en particular se transmite a través de la oralidad, de ahí que siempre se agarren a la costumbre o tradición e incluso en muchos casos desconozcan, pues nunca lo preguntaron. Eso sí el grado de fidelidad de lo que se hacía y que siempre se ha hecho así era total y ciertamente sintomático de una población que lejos de sentirse ultrajados por el otro (otros) se sienten totalmente identificados y representados en esos bailes. Ahí están ellos/as, eso son ellos/as, ese es su pueblo, su nación.

Lo que significa, el asumir que cada sociedad se encuentra inmersa en su propio tiempo y espacio (cronotopo), eso sí bajo una misma historia aparentemente única, de historicidad propia, en la que se da una perspectiva diferencial entre lo uno y lo otro; perspectiva que en definitiva no podrá abarcar nunca a la otra, pues emergen desde ontologías distintas pero que sí dialogan entre ellas en un proceso de convivencia, más que evidente, entre ambas. Al menos para los Indios Pueblo que siempre mantuvieron esa disponibilidad de convivencia, tal vez por su papel de invadidos, tal vez por un colonialismo tardío y singular, tal vez por una habilidad ancestral de superposición de culturas y producción, tal vez como indicó Bartolomé de Las Casas: “Hay que renunciar a la asimilación forzosa, que ellos (los indios) decidan”⁴² y por lo tanto hubo concesiones previas o tal vez...

⁴¹Insisto, no puedo estar de acuerdo con aquellos antropólogos que aseguran que lo que se viene dando en estos actos son actos de sincretismo. Para hablar de sincretismo deberíamos hablar de un encuentro entre iguales, cosa que nunca se dio, y de esa relación y encuentro surge un producto cultural nuevo que se da sin más. Y partiendo de que todo se impuso tendríamos que hablar de una aculturación de apañes, donde uno aparentemente asume y el otro consiente.

⁴²Se puede desprender de la carta que el propio De Las Casas escribe en 1555 a fray Bartolomé Carranza de Miranda, tras la aguerida Junta de Valladolid de 1550-1551.

Lo único constatado en estas mis primeras aproximaciones es que me supuso un ejercicio de constricción, ya que cuando me acerqué a sus costumbres a través de danzas como la que aquí ejemplifico, en mi intento por reconstruir el devenir de un aquí y un ahora concreto y puntual, y siempre con el afán de buscar generalidades, terminó, tal vez siendo una proyección más del colono del siglo XXI, algo que me juré en lo que no caer, pero... ¿es posible siendo quien soy y viniendo de donde vengo?

Si a todo esto, le sumamos al tan manido Geertz y sus “opiniones” respecto a las creaciones literarias cuando se supone que hacemos ciencia; me sienta la necesidad de corroborar todo lo dicho y mostrado aun sabiendo es imposible. Y es que la falta de escritura de los Indios Pueblo todas y cada una de mis fuentes, orales, conformaban un filtro de prejuicios de los que no me podía librar, al que me tenía que enfretar... yo, pues yo terminé creando relato a mi imagen y semejanza... o tal vez sí pude ceñirme al bueno de Auge a la hora de ser fiel a la observación de la práctica colectiva y por ende en la realización de una adecuada etnografía, difícil, ya que más que el propio viaje etnográfico lo que resulta arduo y complejo es el encuentro con la otra cultura, generador de dudas y elucubraciones de no ver lo que es; pero debemos darlo por sentado, pues desde Malinowski sabemos que la experiencia personal se conforma como norma y criterio hermenético de la práctica antropológica; perfectamente plasmado en las bellas palabras de Chateaubriand “Cada hombre lleva un mundo encima hecho de todo donde entra sin cesar sobre todo cuando habita y viaja a un mundo extranjero”. (Viajes en Italia) (Sánchez Parga, 2010:50).

6. INFERENCIA

Obligado comenzar mi última reflexión con las palabras propias de un colono español “Nuevo México, reino último del mundo y remoto sin igual”⁴³ (Kessel, 1989: 321) y es que llevar a cabo proyecciones sobre lo que ocurre en base a relacionar de manera adecuada datos observados, aun ejerciéndolo de la manera más celosa y hermenéuticamente posible, no evita que quien termina viendo, observando, escuchando, conviviendo y viviendo entre los “otros”, es “myself”, en definitiva un colono que y como nos azuzaba Maturana (2010) he intentado siempre que mis afirmaciones sean lo más cercanas a la realidad si bien, como ya avanzamos, nadie puede dar por sentado que dispone, disponemos de un acceso privilegiado a la realidad externa.

⁴³Declaración atribuida a Diego de Vargas, Gobernador de Santa Fe (1688-1706).

En definitiva, Merleau-Ponty (1964: 98) lo resumía muy bien: “La vida personal, la historia y el conocimiento, avanza oblicuamente y no directamente hacia fines y conceptos, lo que se busca deliberadamente, no se consigue”, y que hacen de nuestro trabajo un laborar centrífugo que termina avasallando. Pero estar ahí, siendo, percibiendo, viviendo y contando los sentimientos que injieren en mí todas y cada una de las observaciones que se daban, supone una enorme libertad; como señalaba Heidegger, ubicarnos desde el *dasein*, que supone poseer la libertad de interpretar. Así es, disfrutar de la libertad de alcanzar la verdad que más nos interesa, que más les interesa que sin la menor duda y a buen seguro, les moverá, y nos moverá a la reflexión.

De eso se trataría, de reflexionar sobre una realidad que lejos de ser la verdad, Nietzsche una vez más nos lo recuerda (no existe), debe producirnos la solvencia suficiente para arriesgar y concluir que nos hemos encontrado con una cultura que se ha ido reinventando ante las distintas adversidades y que lejos de rendirse ha sido capaz de crear pautas cognitivas de convivencia, donde la relación, la forma como presentarse y ante todo el reconocimiento y necesidad del otro ha sido fundamento de identidad. Máximo cuando partimos de una tradición que se ha sustentado durante siglos con la única fuerza de la oralidad (no existen escrito alguno de sus tradiciones y/o costumbres), esencia identitaria.

De una identidad que legitima un campo particularmente fértil de convivencia cultural donde surgieron y surgen nuevas imágenes, representaciones, símbolos que los vienen a caracterizar, pero que a su vez redundan en sus tradiciones y costumbres. Pues, insisto en que no significa romper con sus raíces que los conformaron sino más bien esa habilidad mencionada de ser capaces de dirigirse a dos sociedades en un mismo aquí y ahora: por un lado mantener el poder tradicional y de élites pre-hispánicas y por otro contentar al poder de los símbolos de las autoridades coloniales; una complejidad de la coexistencia de una cultura de la supervivencia y que ha hecho que cinco siglos después sigan vivas unas creencias que hoy no hubieran significado.

Así es, una manera de producir argumentos particulares en contextos específicos. Es en estos contextos donde cobraba sus sentidos la utilización de símbolos e imágenes indígenas o españolas, y muchas veces éstos no correspondían de una manera lineal o directa a su origen. *Los matachines*, de hecho, podían tener un significado para el público indígena, que los interpretaría dentro de su propio marco conceptual y otro muy diferente para las autoridades españolas que las verían de acuerdo a sus referentes occidentales y católicos.

Estas dinámicas de relaciones, nos pueden ayudar a comprender la manera en que aceptaron al otro junto a sus tradiciones mientras se construían nuevas identidades “católica-colona” que complementaban su identidad como Indios Pueblo.

Hablamos de un enfrentamiento de perspectivas irreductibles, aparentemente opuestas, pero capaces de negociar consensos culturales que los ponga en una relación relativamente estable, Bajtin (1986:49) bien lo explicó “Intercambios inacabados entre perspectivas irreductibles”. Esa es sin la menor duda la mejor manera de recoger lo que he podido venir observando y me reconduce a la duda no metódica y sí de la situación de que todos nuestros problemas como antropólogo de campo, pasa como bien insistía Merleau-Ponty (1957) por la percepción reflexiva y básica de ponernos frente a la pregunta metafísica de: “¿qué sé yo?” A la vez que nos introduce en la necesidad, obligación de todo aquel que en el fondo lo único que pretendemos es mostrar y sobre todo demostrar, expresado por el propio Merleau-Ponty en Fenomenología de la percepción, cuando se refería al “en-sí” y “para-sí”. La episteme ante la totalidad confusa de un mundo a observar que define lo propio y esencial de la epistemología antropológica, que combina subjetividad compartida desde la cultura observada y la objetividad de la distancia cultural. Un extraordinario ejercicio que nos recuerda el “auto-psicoanálisis” de Freud.

De eso se trata. Y es que tengo la percepción de haber cerrado el proceso de escritura de un trabajo en donde ha resultado especialmente difícil el manejar la coexistencia entre religión (costumbres) y cultura, pero que me ha supuesto toda una provocación de empezar a re-significar esa máxima que desde hace tiempo me viene abordando “Todas las cosas están ligadas” y que de alguna manera nos acerca a las palabras del Gran Jefe de Seattle cuando allá por mediados del XIX nos recordaba aquello de que la tierra no pertenece al hombre sino que el hombre pertenece a la tierra y todo lo que le hagamos a la misma repercutirá a los hijos del hombre, pues sabemos que todo está relacionado...” y de esta manera la antropología se hace paradigma de interculturalidad más...¿seguro que lo sabemos?

Así es, pues... sabemos o ¿pensamos, más bien, que sobre lo que discutimos es sobre la contraposición occidente/indio? Las distintas versiones de alguna manera revisionistas tienden a ir por esa línea con la clara intención de montar o crear una identidad común India, cuando sabemos que eso no sólo no es así sino que no puede ser así; la propia afirmación del jefe de Seattle, de todo está relacionado, junto al aquí y al ahora en una proyección de más de 500 años nos obliga a relacionar las influencias sumativas de una red

de relaciones que nos imposibilita llegar a una limpieza identitaria para-india única y transversal a todos y cada una de las realidades. Considero por lo tanto que nos hallamos ante un ejemplo paradigmático de una cultura “Indios Pueblo” llena de estilos singulares y comunes, costumbres y tradiciones que lejos de crear una única realidad cultural refrenda su identidad en una ambivalencia compleja de posibilidades y creación donde lo relevante viene a ser la forma de un multiculturalismo-perspectivista.

Pensar en ello, nos abre todo un abanico de posibilidades para seguir indagando como “identidades”-identitaria que sin la menor duda nos acercaría a las teorías de Kroeber (1944) sobre como la coherencia en las formas pueden ser razón suficiente para generar modelos. Pero... ¿no podríamos estar hablando de modelos culturales que han funcionado de manera cerrada⁴⁴ incapaces de producirse la aculturación (si bien se intentó), donde huelga el sincretismo por la nulidad de diálogo entre iguales y entonces nos tendríamos que quedar con un mensaje de una fenomenología cultural que se da bajo el sentido dispar de cada una de las culturas, incluida la de quien observa? Y en cierta manera así lo podríamos pensar de la propia realidad de los Indios Pueblo, si bien son sólo inferencias de un comienzo, un buen comienzo, espero, de una visión comparativa-exploratoria a profundizar.

⁴⁴ Insisto aquí en la sugerente propuesta de Maturana y Varela (1994) y su concepción de autogeneración, que podríamos aplicar en la necesidad que se tiene que dar, de relacionar y comunicarse entre cultura/s para la generación/ producción de nuevas culturas en comunión.

BIBLIOGRAFÍA

Archivo General de Indias en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/find?idAut=46555&archivo=10&tipoAsocAut=1&nomAut=Archivo+General+de+Indias+%28Sevilla%2C+Espa%C3%B1a%29> consultas varias.

Arguedas, José María (1987) *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI Editores.

Auge, Marc, and Colleyn J.P. (2012) *Qué es la antropología*, Barcelona, Paidós.

Balandier, George (1988) *Modernidad y poder: El desvío antropológico*, Gijón, Jucar Universidad.

Bajtín, Mijaíl (1986) *Problemas de la poética de Dostoienski*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bajtín, Mijaíl (1989) *Teoría y estética de la novela. Trabajos de Investigación*, Madrid, Taurus.

Bateson Gregory, (2000), *Steps to an ecology of mind*, Chicago, University of Chicago Press.

Bauman, Zygmunt (2002) *La cultura como praxis*, Barcelona, Paidós.

Benedict, Ruth (1947) *Patters of cultura*, New York, Penguin Books.

Bennett, Wendell y Robert M. Zingg [1935] (1986) “Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México”, México., ini, Colección núm. 6, *Clásicos de la Antropología*, Chicago, University of Chicago Press.

Bernand, Carmen y Gruzinski, Serge (1992) *De la idolatría*, Ciudad de México, México, FCE.

Butler, Robert N. (1963) “The Life-Review: An Interpretation of Reminiscence in the Aged”, *Psychiatry*, n° 26, pp. 65-76.

Caro Baroja, Julio, (1984) *El estío festivo: fiestas populares del verano*, Madrid, Taurus.

Charmaz, Kathy, y Ricard G. Mitchell (1996) “The myth of silent authorship: self, substance, and style in ethnographic writing”, *Symbolic Interaction*, vol. 19, n° 4, pp 285-302.

De Velasco Rivero, Pedro J. (1987) *Danzar o morir: Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, México, Ediciones Centro de Reflexión Teológica.

- Doval, Gregorio (2009) *Breve historia de los indios norteamericanos*, Madrid, Nowtilus (PDF). En www.brevehistoria.com consultas varias.
- Dutton, Bertha (1975) *American Indians of the Southwest*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Duviols, Pierre (1971) *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial, "L'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660*. Paris, Ophys.
- Eliade, Mircea (1962) *Aspectos del mito*, Buenos Aires, Paidós/Orientalia.
- Erdoes, Richard, (1967) *The pueblo Indians*, New York, Funk & Wagnalls.
- Fanon, Frantz, [1952] (2009), *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal.
- Feinman, Gary M. (1991) "Hohokam Archaeology in the Eighties", en Gumerman, George J. (ed.) *Exploring the Hohokam: Prehistoric Desert Peoples of the American Southwest*. Albuquerque, University of New México.
- Flager, Edward (2010) *Los indios pueblo y Navajo de Arizona y Nuevo México y su relación con los españoles*, Madrid, Miraguano Ediciones.
- García Canclini, Néstor [1989] (2006) *Culturas híbridas*, Sao Paulo, Edusp.
- Garibay K., Ángel María (1957) *Supervivencias de la cultura intelectual precolombina entre los otomíes de huitzquilucan*, México, Instituto Indigenista Interamericano, ediciones especiales n° 33.
- Goldmann, Lucien (1972) *Las ciencias humanas y la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Grant David (1989) *Santa Fe. History of an ancient city*, Santa Fe, NM: The School of America Research.
- Grant David (1994) *Pueblos, Villages, Forts and Trails*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Jameson, Fredric (1999) *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial.
- Johnson, Michael, y Richard, Hook (1999) *The native tribes of North America*. London, Compedium Publishing London.
- Kessel John L. (1989) *Remote beyond compare. Letters of Don Diego de Vargas to his family from New Spain and New México 1675-1706*. Albuquerque, University of New Mexico.

- Kessel, John L. (2008) *Pueblos, Spaniards, and the Kingdom of New Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Kroeber, Alfred L. (1944) *Configuration of culture growth*, Berkley and Los Angeles, University California Press.
- En <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.279887/page/n1>
- Lavash, Donald R. (1992) *A Journey Through New Mexico History*, Santa Fe, N.M.: Sunstone Press.
- León- Portilla, Miguel (1984) *Los indígenas de la frontera entre México y los Estados Unidos*, Ciudad de México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lévi-Strauss, Claude (1964) *El pensamiento salvaje*, México, FCE.
- López Austin, Alfredo (1995) *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.
- Malinowski, Bronislaw (1954) *Science and Religion and Other Essays*, Nueva York, Anchor Books.
- Malotki, Ekkehar (2000) *The making of an icon Kokopelli*, Nebraska, University of Nebraska Press.
- Maturana, Humberto, y Porksen, Bernhard (2010) *Del ser al hacer*, Santiago de Chile, Comunicaciones Noreste.
- Maturana, Humberto, y Varela, Francisco [1994] (2004) *De máquinas y seres vivos*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Marzal, Manuel (1976) “Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular”. En Seladoc, *Religiosidad popular*, Salamanca, Sígueme.
- Marzal, Manuel (2002) *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid, PUCP/ Editorial Trotta.
- Meigs, Peveril (1970) “Capes of Human Hair from Baja California and Outside”, *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, vol. 6 , n° 1, pp. 21-8.
- Menéndez, Eduardo (1969) *Colonialismo, neocolonialismo y racismo*. Buenos Aires, Índice.

Merleau-Ponty, Maurice (1957) *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Librería Hachette.

Merleau-Ponty, Maurice (1964) *Signos*, Barcelona, Seix Barral.
En <http://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-ii/files/2015/03/Merleau-ponty-Signos-1964.pdf>
Consultado 23/12/18.

Ortiz, Alfonso (1992) *The Pueblo*, New York, Chelsea House Publishers.

Pueblos Originarios: *Culturas*.

En <https://pueblosoriginarios.com/enlaces/culturas2.php> Consultas varias.

Rabasa, José (1993) *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*, Oklahoma, University of Oklahoma Press.

Redfield, R., Linton, R. y Herskovitz, M. (1936) “Memorandum of the study of acculturation”, *American Anthropologist*, vol. XXXVIII, USA.

Said, Edward (1978) *Orientalism*, Nueva York, Pantheon Books.

Sánchez-Parga, José (2010) *El oficio de antropólogo*, Quito-Ecuador, Ediciones ABYA-YALA.

Sando, José S. (1976) *The pueblo indians*, San Francisco, Indian Histoian Press.

SANM Spanish Archives of New Mexico, Santa Fe.

Seed, Patricia (1995) *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World 1492-1640*. Cambridge, Cambridge University Press.

Scott, James C. (1990) *Domination and the Arts of Resistance*, Hidden Transcripts, New Haven, Yale University Press.

Spivak, Gayatri (2019) *Crítica a la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Ediciones Akal.

Stein, Stanley J. (1970) *Colonial heritage of latin america*, Oxford, Oxford University Press.

Tedlock, Barbara (1992) *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Thomas, Nicholas (1994) *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, Cambridge, Polity Press.

Tigges, Linda, y Salazar, Richard (2013) *Spanish Colonial Lives* (Documents from the Spanish colonial Archive of New Mexico, 1610-1684), Santa Fe, NM., Sunstone Edition.

Todorov, Tzvetan (1995) *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI Editores.

Viveiros de Castro, Eduardo (2002) “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, en *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac&Naify.

Wallace, Susan E. (2006) *The Land of the Pueblos*, Santa Fe, NM: Sunstone Press.

Worsley, Peter (1966) *El Tercer Mundo*, México, Siglo XXI.

Zantwijk, Van (1974) *Los servidores de los santos: La identidad social y cultural de una comunidad tarasca*, México, INI.

Recepción: 28-1-2019

Aceptación: 19-9-2019