

ENRIQUE R. LAMADRID
UNIVERSIDAD DE NUEVO MÉXICO

**“ENTRE CIBOLOS CRIADO”
IMAGENES DEL INDIGENA EN EL FOLCLOR
MESTIZO DE NUEVO MEXICO COLONIAL**

*“Nuevo Méjico insolente
entre cíbolos criado,
quién te ha hecho letrado
pa’ cantar entre la gente?”*

-(Trovo tradicional del siglo XIX)

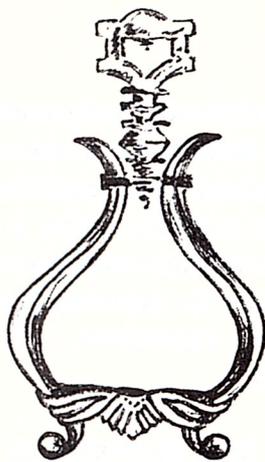
I Prólogo

La construcción del indígena en la conciencia de la cultura de élite de España se basa en una proyección de las ya existentes categorías de otredad cultural ocupadas por los moros, los oponentes ancestrales del cristianismo (Said 1979). Sin embargo los nativos americanos también poseían rasgos menos "civilizados" que añadían una dimensión natural y mítica a su humanidad. Al primer encuentro, Colón admiró su comunalismo, generosidad y aparente falta de

propiedad privada (incluyendo ropa). Después denunció a la misma gente como ladrones incorregibles, y los castigaba cortando orejas y narices cuando el mismo comportamiento se repetía con las pertenencias de los marinos españoles (Todorov 1984:40).

La falsa dicotomía de salvaje "noble" vs. "ignoble" aparece al principio y satura el discurso colonial desde entonces. El contacto diario y

directo que los colonos españoles tuvieron con los nativos americanos resultó en una dicotomía análoga, modificada por la experiencia y la asimilación que se manifestó en su cultura popular. Con el tiempo, el concepto elitista de "salvaje noble" cedió al concepto popular de "salvaje espiritual" que creó un nuevo sincretismo mestizo. El lado oscuro del "salvaje ignoble" en la tradición popular es suavizado y transformado en una burla carnavalesca - el indio peligroso se convierte en el indio ridículo. La estructura bipolar del paradigma europeo se queda, pero se



modifica en su nuevo ambiente. La literatura y folclore colonial de Nuevo México ofrecen una excelente ilustración de este proceso.

2. La herencia mestiza de Nuevo México

Los intentos nostálgicos para destilar y exaltar los vínculos de Nuevo México a la lejana península española han oscurecido sus contribuciones tan únicas a la cultura popular hispanoamericana: su folclor mestizo (ie. indohispano). Porcierto, algunas formas peninsulares han persistido en la región: todavía se oyen las estrofas melódicas de los antiguos romances como "La Delgadina" y "Gerineldo," y las más castizas coplas y refranes todavía se usan. Los dramas folclóricos, religiosos y seculares se montan con la regularidad de las estaciones, y los tipos y motivos de los cuentos tradicionales son predominantemente europeos. Sin embargo, se podría hacer un inventario parecido en cualquier otra parte de la América española. Nuevo México es obviamente mucho más que una España en las orillas del Río Bravo, sin embargo desde finales del siglo pasado, la

existencia del mestizaje ha sido negada o desenfaticada por investigadores y ciudadanos; no importa que sea la síntesis indohispana de la época colonial o las combinaciones anglohispanas de los actuales tiempos neocoloniales. (Limón 1987) La designación de casta “coyote,” todavía en el uso popular, se aplicaba entonces, y ahora a la persona de herencia mixta, sea de cultura o de sangre. “Coyotes de indio,” “coyotes de americano” son esos mediadores interculturales cuya experiencia individual y colectiva era y todavía es más la norma que la excepción en lo que siempre ha sido una pluralista sociedad de frontera. (Lamadrid 1990). Aunque hay poca documentación de la cultura popular mestiza o coyote antes de 1821, mucho se puede inferir de las fuentes literarias e históricas, y más se puede extrapolar después de 1850 cuando el advenimiento de un alfabetismo más generalizado trajo la primera documentación de las tradiciones orales.

El Río Grande del Norte siempre ha sido una encrucijada cultural. Tanto los pueblos de los Keres y Tanos (un grupo de tres lenguas que son el Tewa, el Tiwa y el Towa) desparramados por el río y sus

tributarios, como los más remotos pueblos occidentales de los Zuñi y Moqui, fueron rodeados en todas direcciones por bandas generalmente hostiles de gentes nómadas. Los grupos sedentarios se conocen colectivamente en las etnografías americanas como los “Indios Pueblo.” Los nómadas incluyen los Atabasca (que son los Navajos y Apaches), los Yutas y Shoshoni (cuyo grupo más conocido eran los Comanches). Después de la Rebelión de los Indios Pueblo de 1680 y la vuelta de los españoles en 1692–3, los dos grupos se vieron obligados a unirse militarmente para resistir al sitio de los indios nómadas que duró hasta fines del siglo XVIII. Mientras la alianza militar de indios Pueblo y los españoles se fortalecía, crecía también su tolerancia mutua y acomodación cultural. El ambiente cultural de Nuevo México fue enriquecido todavía más por la clase emergente de “genízaros,” los cautivos, esclavos y huérfanos nómadas, que fueron destribalizados después de caer en manos del enemigo. Como criados viviendo en la intimidad de las familias españolas, se hispanizaron mucho más que los indios Pueblos. Después de fundar sus propias comunidades para poblar

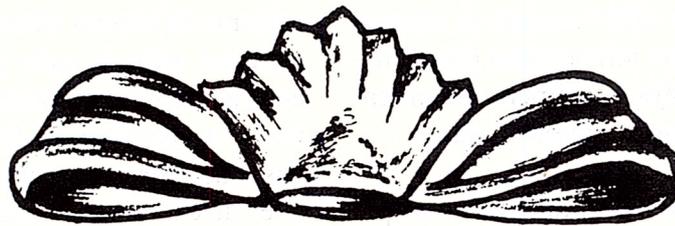
las zonas militares de la periferia de la colonia, estos “genízaros” americanos desarrollaron su propio estilo de hispanidad e hicieron una contribución mayor a la cultura y catolicismo popular de la región. (Atencio 1985).

Las volátiles circunstancias históricas y dinámica cultural de una remota región de frontera, como Nuevo México, fueron exactamente lo que formó su cultura popular tan única. En otras partes de la Nueva España, la asimilación de grupos indígenas frecuentemente era un despiadado proyecto de subyugación cultural. El mestizaje cultural de las zonas del sur tenía características mucho más reprimidas y

subliminales en comparación con las formas más pluralistas que emergieron por el Río Grande del Norte. Como el pluralismo cultural deriva de la resistencia cultural, es necesario explorar los conceptos populares y elitistas sobre los indígenas y la cultura indígena que se desarrollaron en Nuevo México.

3. Salvajes nobles e innobles: perspectivas elitistas y populares antes de 1680

El bagaje ideológico que primero trajeron los colonos y gobernadores probablemente contenía las mismas preconcepciones estereotipadas y dicotomizadas sobre los



indios que había en el resto de las colonias. Nociones del salvaje noble e innoble, son proyecciones de la clásica imaginación europea cuando confronta el otro cultural. La articulación de las élites sociales de estas ideas es bien documentada, desde las primeras cartas de Colón hasta los famosos debates de Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. El discurso escrito de exploradores, clérigos e intelectuales muestra una marcada tendencia para por una parte idealizar a los indios como salvajes nobles o denigrarlos como bárbaros innobles. Para Sepúlveda, el humanista y consejero real, los indios eran seres marginalmente racionales. Por una parte eran relegados a una categoría casi bestial, eran esclavos de la naturaleza, lo cual daba a los europeos el derecho a imponer medios despóticos como la esclavitud, para obligarlos a ser auténticamente humanos, es decir, virtuosos, industriales y cristianos. Por otra parte, el Obispo de Chiapas, Las Casas, creía que los indios poseían una gran virtud natural, ingenuidad y capacidad intelectual, con un amor para la libertad y una vida política ordenada. Como los antiguos griegos, eran simplemente seres huma-

nos en diferentes etapas de desarrollo. Una vez dada la oportunidad de abrazar la verdadera religión, pronto serían cristianos ejemplares. (Hanke 1965)

En la colonización y cristianización de las tierras norteñas, la filosofía y práctica de las misiones jesuitas a los Yaquis, en Sonora, concordaban con los ideales de Las Casas. Desarmados y sin escolta militar ni colonos que les estorbaran, reorganizaron la sociedad Yaqui según los modelos utópicos y su respeto por su cultura (Spicer 1969). En Nuevo México la estrategia fundamentalista de los franciscanos estaba lejos de los preceptos de Las Casas. Frecuentemente en conflicto con las autoridades militares y civiles quienes les acompañaban, su represión y persecución de la rebelión indígena se pagó en 1680 con la sangre de los mártires.

Los reportes y memoriales franciscanos antes de la Rebelión de los Pueblos reflejan su intolerancia celosa. En su Memorial de 1630, Fray Alonso de Benavides, el custodio de la fe en Nuevo México, consistentemente se refiere a los indios de la provincia como “bárbaros

infielēs” criados en las mismas garras del Diablo y sujetos a las arbitrariedades de sus sacerdotes magos:

...los traía el demonio engañados con mil supersticiones... desde que Dios los crió, sujetos al demonio y esclavos suyos hasta este tiempo, y todo poblado de estufas de idolatría, adonde jamás no sólo no se adoraba el santísimo nombre de Jesús, sino que no le conocían, ni su santísima cruz... (Benavides 1630: 30–33)

Es difícil determinar hasta qué punto este celoso espíritu franciscano penetraba la conciencia de los colonos, pero debía tener alguna influencia. Lo que se documenta por el

soldado poeta Capitán Gaspar de Villagrà, es el entusiasmo de los colonos en los dramas de conquista que presentaban para la formación de los indios (Villagrà 1610, 1933: 149). Si los “Juegos de Moros y cristianos” montados en el pueblo tewa de San Juan de los Caballeros en el verano de 1598 tienen alguna semejanza al espectáculo contemporáneo del mismo nombre que se presenta en la placita de Chimayó, un buen grado de chovinismo religioso y cultural puede esperarse 2.

En la imaginación de los colonos, las memorias de la lucha épica entre el islam y el cristianismo estaban todavía frescas. Antes de encontrar al indio americano, los moros habían



ocupado el papel del otro cultural y el enemigo de la fe. Celebrar la derrota del islam y los triunfos del pasado ayudaron a enfrentar los desafíos del presente: la subyugación del indio. Mientras los caballos galopaban por delante y detrás y se disparaban los arcabuses, los indios miraban el espectáculo con miedo y asombro. Los moros decepcionan a los cristianos, emborrachando al guardián de la cruz y robándosela. En una escena un caballero lamenta el robo de la cruz mientras el sultán se alegra de su botín:

Federico:

¡Alarma, noble español!
Que ya el turco se ha robado la
Santa Cruz



Y ya tiene el castillo amurallado
Con ochenta mil soldados
Sin la guarnición de adentro
Que es de quinientos paganos.
Eduardo, borracho está,
Perdido y hasta descalabrado,
Riesgo corre de morir.

...

Sultán:

Ya la prenda está ganada
Cautiva la prenda rica
Que entre los cristianos
Es la prenda de más estima
Y les juro por Mahomá
Que si de oro la Turquía me
traían
Se la llevarían sin fatiga
Y si no en esa torre permanecerá
cautiva.
Retírense a descansar y esa
prenda
Como mía a cuidar.

(Lucero 1953: 108, 109)

Una furiosa batalla sigue y la cruz se rescata. Los presos moros son puestos en libertad por el buen Rey Alfonso y el Sultán se arrepiente y ruega por su conversión:

Don Alfonso:

¡Oh! soberano Estandarte.
¡Oh! triunfo de los cristianos.

Cautiva te veo ahora entre los moros
Pero ya ahora te veo entre mis manos.
Pudiera yo hoy explicar
El elevado regocijo
Que siento en mi corazón
Sólo dando a Dios las gracias.
Y así las doy humillado,
Soberano Dios eterno.

...

Sultán:

Cristiano, ya tu valor
Me tiene a tus pies postrado.
Te pido por vuestra Cruz
Y por tu Dios venerado
Que me des la libertad
Que estoy desengañado—
Que sólo tu Dios es grande
Y Mahomá todo engaño.

Don Alfonso:

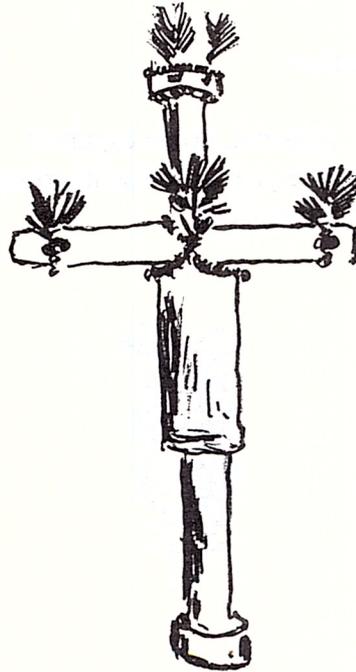
No me la dieron mis brazos
Sino la gran providencia de Dios
Y así por El por este Leño sacro
Te concedo libertad
A ti y a todos tus vasallos.

Sultán:

Agradezco tus finezas, Alfonso,

Que en sumo grado Dios te premie
Y que sigas su ley como fiel vasallo.
(Lucero 1953: 111- 112)

La misericordia y el perdón que los españoles ofrecieron a sus enemigos arrepentidos fue apreciado por los indios observantes. Los que no se sometían a la Vera Cruz, podrían esperar el estruendo de los cañones y la furia de los caballos. Distintos a



los indios en México, los indios Pueblos de Nuevo México nunca participaron en Moros y Cristianos, lo cual dejó que el drama retuviera su intenso carácter español. Lo que es evidente de los reportes de estas actuaciones es la aceptación en la conciencia popular de los conceptos que informan las bulas papales **Veritas ipsa, Sublimis Deus**, y la breve proclamación **Pastorale Officium** de 1537, que afirma la capacidad de los indios como seres humanos racionales y capaces de recibir las bendiciones de la fe (Ortega y Medina 1987: 34). Si los colonos realmente creían que los indios por naturaleza no podían participar en la fe, no harían un intento tan entusiasta de impresionarlos.

En la multitud de observadores

del día de San Juan, se encontraba Qualco, un espía del pueblo de Acoma que pronto informó a su gente que los temidos cañones y arcabuces españoles producían explosiones impresionantes sin ningún daño visible. Desafortunadamente, algunos meses después en el sitio de la fortaleza natural de Acoma, los guerreros defensores avanzaron sin temor a la lluvia de plomo y acero de los españoles, resultando esta ser la masacre más grande en la historia de Nuevo México. En su poema épico, **La historia de la Nueva México**, Villagrán documenta, adorna e intenta justificar la expedición punitiva en contra de Acoma. Pero su retrato de los indios es más un reflejo de su educación clásica que de la conciencia de sus enemigos. La articulación de la clásica dicotomía de



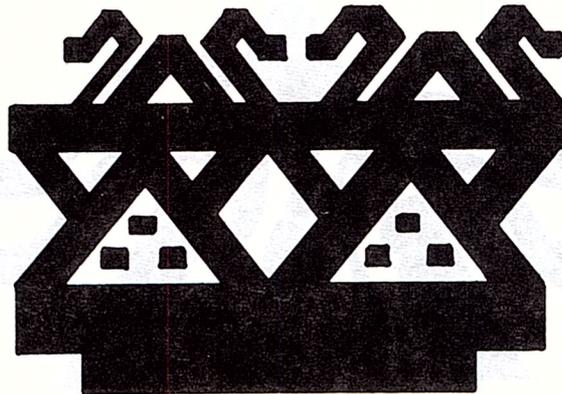
salvajes nobles e innobles en el poema es completa e ingeniosa. La nobleza nativa se personifica en el personaje de Zutancalpo, mientras el aspecto ignominioso se encarna en el padre de éste, Zutacapán. Aquí, el Homero de Nuevo México especula sobre el oscuro carácter del padre:

Dime sobervia infame con
ygualas,
El poderoso cetro y Real corona,
Con un tan bajo barvaro perdido,
De barvara, y vil barvaro, en-
gendrado...
O ciega vanidad, o sana pompa,
De altos, medianos, vajos y
abatidos
Sin distincion, razon, ni cuenta
alguna,
Yualmente buscada y pre-
tendida,

Digalo aqeste barvaro fu-
rioso,
De tan humilde sangre pro-
duzido,
Si como Luzbel quiere le-
bantarse,
Y el govierno de todo a-
tribuirse,...
(Pérez de Villagrá 1610, 1900:
113)

Como Julio César y Thucydides,
Villagrá inventa en vez de reportar
los discursos de sus adversarios. El
infame Zutacapán es arrojado por
“envidia, celos y vana ambición,”
motivos individualistas que segu-
ramente eran tan ajenos a su cultura
como los ideales de libertad que
ostenta en su arenga:

Escuchadme varones y mu-
geres,



Vecinos desta fuerza des-
dichada,
Que a dura servidumbre mise-
rable,
Hossiento ya sugetos y abatidos,
Por qual razon aveys asi querido,
Dormir a sueño suelto sin
cuidado,
Será bien que perdamos todos
juntos,
La dulce libertad que nos
dexaron,
Nuestros difuntos padres ya
passados,
No sentis los clarines y las cajas,
De la sobervia gente Castellana,
Que a toda priesa viene ya
marchando,
Qual es aquel que piensa de
vosotros,
Quedar con libertad si aquellos
llegan.
Estando como estamos
descuidados,
Tomad, tomad, las armas y es-
peremos,
La intencion mala, o buena, con
que vienen...
(Pérez de Villagrá 1610, 1900)

Su hermoso hijo Zutancalpo
es siempre el primero para oponer a
su padre con las palabras diplomá-
ticas de medida moderación. Alaba

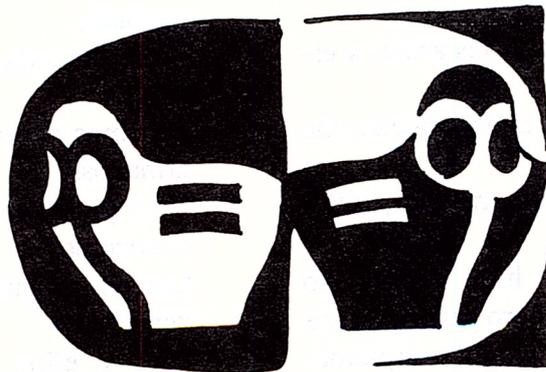
a los "Castillas" como guerreros
grandes, justos y posiblemente in-
mortales. Su discurso presta credi-
bilidad a la contención del gobernador
don Juan de Oñate que las atrocidades
contra Acoma eran acciones en una
"guerra justa" precipitada por el com-
portamiento irresponsable de los
acomeses:

Nobleza de Acomeses vale-
rosos,
Aunque es verdad, y todos co-
nozemos,
Que la fortuna siernpre fa-
borece,
A los que son osados y
atrevidos,...
Bien os consta que entraron los
Castillas
Segun grandes guerreros en la
tierra,
Bien prevenidos todos con
cuidado,
La noche toda en peso con sus
velas,
Sabemos duermen juntos bien
armados,
Y en pueblos que han entrado
conozemos,
Que en paz gustosa a todos los
dexaron,
Pues si ellos alcanzasen que
nosotros,...

Y si aquesta no bien nos sucediese,
Y estos son como dizen inmortales,
Qual disculpa sera la que disculpe,
El ser todos nosotros los primeros,
En encender la tierra que de suio,
Esta toda gustosa y sosegada...
(Pérez de Villagrà 1610, 1900: 99)

El curso inexorable de los eventos muestra la verdad de las advertencias de Zutancalpo. Idealista y valiente hasta el final, le dan un funeral de héroe, mientras el cadáver de su padre es despedazado por las mujeres desesperadas de sus paisanos.

Fiel al ideal renacentista de “armas y letras,” Villagrà no solo inmortalizó la batalla en verso; era además uno de sus héroes. Sin embargo, deja sin resolver la dicotomía del salvaje noble y el salvaje innoble. Ningún extremo de este dilema conceptual tiene que ver con indígenas verdaderos, dado que la dicotomía es una creación de la mentalidad europea. Aun el historiador franciscano Lino Gómez Canedo arguye que la mayoría de los españoles viviendo en la Nueva España tenían una perspectiva de los indios “mucho menos radical y mucho más realista” que solamente surgiría de una convivencia con ellos (Gómez Canedo 1960:30). Si los colonos tenían alguna noción



popular del debate sobre salvajes nobles e innobles, la realidad social y política de Nuevo México tendría que alterarla.

4. Indios pueblos y comanches: La Cultura Popular de la Guerra

Después que don Diego De Vargas logró la reconquista de Nuevo México en 1692, por el siglo próximo el pragmatismo de la sobrevivencia engendró una nueva dinámica cultural basada en las enemistades y alianzas del siglo XVII. Cuestiones sobre la nobleza o ignominia de los indios pueblos se desvanecieron, mientras se volvieron confiados aliados militares. El acercamiento político, social, y económico fue tanto que para 1812, el rico rancharo Pedro Pino escribió en su reporte a las Cortes de Cádiz que los indios pueblos “casi no se distinguen de nosotros,” extrañas palabras para un monarquista conservador (Pino 1812, 1849: 2). Pino tenía palabras menos generosas para los Comanches, porque su comunidad natal de Galisteo, al sur de Santa Fe, era el objeto de muchas sangrientas depredaciones del siglo previo. Después de la reconquista,

no pudiera haber mejor modelo para el salvaje innoble en Nuevo México que el Comanche. Sin embargo, las descripciones de los Comanches y su cultura ni los idealiza ni los denuncia. En el mismo reporte, Pino escribe con respeto y temor:

...El Comanche prefiere la muerte en vez de ser sujetado a la humillación. En la guerra nunca ataca a traición o con ventaja, sino siempre cara a cara y después de haber señalado con su silbato. Aunque su arma principal es el arco (o pacta), usa la lanza o arma de fuego como nuestros soldados, y con una cambiante táctica que impone a sus movimientos. Las guerras que han tenido con nosotros siempre han sido tenaces y sangrientas (Pino 1812, 1849: 85)

Empezando con su primera llegada documentada a Taos, en 1705, y con su primer ataque al pueblo en 1716, los Comanches, temibles centauros de los llanos, alternativamente tenían comercio y guerras en las placitas españolas (término de uso común) y pueblos indígenas como les daba la gana, llevándose cautivos, animales, y todo lo demás que quisieran. Expulsados de sus

tierras norteañas, los Comanches también inmigraron a las llanuras del sur para buscar una fuente más constante para conseguir caballos (Ythomas 1932: 15-25). Grandes expediciones militares fueron organizadas en 1719, 1747 y 1761 por los gobernadores Valverde, Valle y Cachupín. Los severos castigos infligidos a los Comanches solo intensificaron la frecuencia y ferocidad de las guerrillas. En 1774, el gobernador Mendinueta llamó al venerable soldado don Carlos Fernández para que abandonara su jubilación en Santa Fe con el fin de encabezar una campaña contra un temible jefe llamado Tabivo Naritgante (bien parecido y valiente), conocido por los indios Pueblos y los españoles como Cuerno Verde, por el cuerno pintado que era parte de su colorido traje de guerra. Pedro Pino mismo luchó en esta campaña y varios investigadores sospechan que fue el autor del heroico drama popular, "Los Comanches." Aunque históricamente nunca se encontraron en el campo, la licencia dramática los une en la obra dramática como personajes que representan la experiencia y dignidad de la vejez contra la energía imprudente de la juventud.

En contraste a los eruditos cantos endecasilábicos del poema de Villagrá, hasta hoy desconocidos entre la gente, los versos octosilábicos de "Los Comanches," entraron a la tradición oral por la misma ruta que "Moros y Cristianos." Todos los años para la fiesta de San Juan Apóstol, el 27 de diciembre, el espectáculo se lleva a cabo en la placita de Alcalde, Nuevo México. Empieza con una impresionante arenga que muchos viejitos hispanos en el norte todavía pueden recitar. 3 El joven Cuerno Verde se exalta en sus orgullosos retos y amenazas para inspirar a sus guerreros e intimidar a sus enemigos:

Cuerno Verde:

Desde el oriente al poniente,
Desde el sur al norte frío
Suenan el brillante clarín
Y reina el acero mío.
Campeo osado, atrevido,
Y es tanta la valentía
Que reina en el pecho mío...

Refreno al más atrevido,
Devoro al más arrojado;
Pues con mi bravura admiro
Al oso más arrogante,
Al fiero tigre rindo...

Y sólo los españoles
Refrenan el valor mío,
Pero hoy ha de correr sangre
Del corazón vengativo.
Me recuerda la memoria
De un español atrevido
Que ufano y con valentía,
Y con tanto osado brío
El cuerpo vistió de flores
En sangre de colorido,
De los muertos la distancia
Hombres, mujeres y niños
No pudiendo numerarse.
Ea, nobles capitanes,
Genízaros valerosos,
Que se pregone mi edicto,
Que yo como general
He de estar aprehendido...
Que suene el tambor y pito.
¡Al baile, y punto de guerra!
(Campa 1942: 25)

Aquí no hay ninguna preocupación con nobleza e ignominia, ningún Zutancalpo ni Zutacapán, ningún discurso sobre la libertad, el barbarismo, la fortuna, la vana ambición, ni el trabajo de Lucifer. Si el poeta pone palabras en la boca de Cuerno Verde, es porque escuchó sin duda las fieras arengas en el campo de batalla, a pesar de no entender el idioma Comanche. La prodigiosa bravura del personaje del drama

concuera con las descripciones históricas del mismo jefe, y las tácticas audaces de la guerra Comanche.

En una confrontación puramente literaria, con reserva y tranquilidad, un dignificado don Carlos Fernández reta a Cuerno Verde cara a cara, jactándose de los dominios mundiales del imperio español. En la realidad, sorprendió y masacró a un grupo grande de familias comanches el 20 de septiembre de 1774, en el llano estacado a cincuenta leguas al este de Santa Fe.

Don Carlos Fernández:

¿Qué no sabes que en la España
El señor soberano
De los cielos y la tierra
Y todos los cuatro polos
Que este gran círculo encierra?
Brilla su soberanía,
Y al oír su nombre tiemblan
Alemanes, portugueses,
Turquía y la Inglaterra,
Porque en diciendo españoles
Todas las naciones tiemblan...
Si quieres saber quién soy,
Te lo diré porque sepas
Que no es la primer batalla
Esta que tú me demuestras.

Las que he hecho son infinitas,
Siempre he pisado tus tierras
Aunque ya avanzado en años,
Y me veas de esta manera
Siempre soy Carlos Fernández
Por el mar y por la tierra,
Y para probar tu brío
Voy a hacer junta de guerra.
(Campa 1942: 27-28)

En otra parte del campo de batalla, un guerrero enfrenta a un soldado español que se burla de la práctica de los Comanches de hartarse con manteca de cíbolos antes de hacer una batalla. Mientras tanto alrededor de ellos se oye el estruendo de las últimas escaramuzas.

Zapato Cuenta:

El oso más arrogante
Se encoge de mi fiereza
El tíguere en las montañas
Huye en la oculta sierra.
¿Quién se opone a mi valor?

¿Quién cautiva mi soberbia?
¿Quién habrá que desbarate
Tanta lealtad que se encierra
En lo altivo de mi pecho?
¿Quién hay que lo desvanezca?

Don José de la Peña:
Yo quebrantaré la furia,

Que son la más alta peña
Soy peñasco en valentía,
En bríos y en fortaleza.
Esas locas valentías
Son criadas de la soberbia.
Que tanto infunde el valor
En vosotros la manteca
Que coméis con tanta gula
Y con ella criáis la fuerza
De vuestras disposiciones...
(Campa 1942: 35)

Para ofrecer un descanso cómico y carnavalesco, un indio andariego llamado Barriga Duce, llega a saquear el campo de batalla, jactándose del botín que llevará a su esposa y el chile verde que ella entonces le preparará:

Barriga Duce:

Que mueran, que para mí
Todos los despojos quedan.
Tiendas, antas, y conchelles
Para que mis hijos duerman.



Y las carne, a mi mujer
He de hacer que me la cueza
Y me la guise con chile
Que es una comida buena.
¡Apriéntenles compañeros!
Que de eso mi alma se alegra!
(Campa 1942: 40)

En la escena final del drama y de la historia Cuerno Verde es vencido, y las guerras con los Comanches llegan a su final. La muerte del jefe realmente ocurrió cinco años más tarde, en 1779, en las laderas de Pike's Peak en Colorado, cuando Tabivo Naritgante y cincuenta guerreros embistieron valientemente a una fuerza española de seiscientos soldados y su artillería bajo el mando del gobernador De Anza.

Capitán:

Ya mi vista no te pierde,
Indio traidor, inhumano.
Serás muerto por mis manos:
¡Muera, muera Cuerno Verde!
(Campa 1942: 42)



Las tiernas escenas de arrepentimiento y perdón que caracterizan "Moros y Cristianos" no se hallan aquí. Ausentes también están las alegorías morales y alusiones clásicas que embellecen el sitio de Acoma. Aquí los Comanches desafiados son vencidos definitivamente y el drama es una celebración de la victoria. Ni demonio, ni príncipe, Cuerno Verde aparece exactamente como el formidable enemigo que era.

Por la evidencia de sus alusiones históricas, "Los Comanches," se calcula que la obra fue escrita aproximadamente en 1780. En esta época también se originan las baladas llamadas "inditas" llamadas así entre la gente porque la mayoría de ellas tienen que ver con las relaciones entre españoles e indios tan diversas como el amor y la guerra. Algunas de las primeras y últimas inditas se llaman "cautivas" porque cantan el sufrimiento del cautiverio sufrido por las mujeres en la frontera. Debido a las continuas depredaciones del siglo XVIII, se tomaban muchos cautivos y se practicaba la esclavitud. En 1724, los Comanches diezmaron a los Apaches Jicarilla, llevándose la mitad de sus mujeres y niños y

matando a todos los demás menos 69 hombres, dos mujeres y tres muchachos (Bancroft 1889: 239). En 1777, la placita de Tomé, al sur de Albuquerque, sufrió un ataque particularmente cruel en el que cada hombre, mujer y niño que se encontraba allí fue matado. Como los hombres se mataban en las batallas, los cautivos por lo general eran mujeres y niños. Su lamento patético se oye en baladas y canciones como la indita “La cautiva Marcelina,” (en la versión de Virginia Bernál de Ratón, Nuevo México), la pobre infeliz cuyo destino era presenciar la muerte de su familia y vagar por los llanos con sus secuestradores, sin más que comer que la carne de yegua:

La cautiva Marcelina

La cautiva Marcelina
ya se va, ya se la llevan,
ya se va, ya se la llevan
para esas tierras mentadas
a comer carne de yegua,
a comer carne de yegua.

refrán

Por eso ya no quiero
en el mundo más amar,
de mi querida patria
me van a retirar.

refrán

La cautiva Marcelina
cuando llegó al aguapá,
cuando llegó al aguapá
volteó la cara llorando,
“Mataron a mi papá,
mataron a mi papá.”

refrán

La cautiva Marcelina
cuando ya llegó a los llanos,
cuando ya llegó a los llanos
volteó la cara llorando,
“Mataron a mis hermanos
mataron a mis hermanos.”

refrán

La cautiva Marcelina
cuando llegó al ojito,
cuando llegó al ojito
volteó la cara llorando,
“Mataron al Delgadito,
mataron al Delgadito.”

refrán

La cautiva Marcelina
cuando llegó a los cerritos,
cuando llegó a los cerritos
volteó la cara llorando,
“Mataron a mis hijitos,
mataron a mis hijitos.”

(Lamadrid & Loeffler 1989)

Conocido en todo Nuevo México, esta indita fue coleccionada hasta en la Ciudad de México tan tarde como 1914, en una versión en que la protagonista se llama “la infanta Margarita,” y cuyo refrán incluye la mención memorable de la carne de yegua.

Margarita ya se va,
ya se va, ya se la llevan,
a la sierra de los indios
a comer carne de yegua...
(Mendoza 1988: 482.)

No hay ninguna prueba de la dirección general de la difusión al norte ni al sur, pero la balada tiene todas las indicaciones de ser de alguna antigüedad. Otras baladas más recientes todavía tienen suficientes puntos de referencia temporal y geográfica para ser correlacionadas con conocidos eventos históricos. “La cautiva Marcelina” sin embargo es más regional que local en su enfoque. En algunas áreas se canta en la trágica versión original, mientras en otras tiene el mismo tono sarcástico o lúdico de los cantos para niños, muchos de los cuales son fragmentos de antiguas baladas o romances. Como el tema de esta indita es el sufrimiento individual de la cautiva,

no hay ninguna denuncia particular de ningún grupo o cultura indígena. Lo significativo de esta balada es su movimiento al estilo narrativo en primera persona de las inditas posteriores.

Los documentos coloniales del siglo XVIII están llenos de reportes de instancias de cautiverio, la mayoría de las cuales sobre mujeres y niños. Estos reportajes apenas contienen más que los nombres de personas y lugares. Es fácil imaginar la multitud de narrativas del cautiverio que estarían circulando. Más difícil de determinar son las actitudes que tales anécdotas expresarían, dado que muy pocos fueron documentados. Algunas narrativas orales mejor documentadas del siglo XIX, sugieren una marcada tendencia para interpretar el cautiverio dentro de un marco espiritual, como una prueba de fe. Las más tempranas narrativas de cautiverio norteamericanas de los puritanos de Nueva Inglaterra y de los jesuitas franceses en Canadá también eran espirituales en su naturaleza. Subsecuentemente, las historias de los cautivos se usaban consistentemente por razones políticas para motivar la opinión pública y levantar fondos para las campañas

en contra de los indios (Levernier & Cohen 1977). En contraste, las narrativas análogas de Nuevo México usaron el acercamiento espiritual hasta las últimas guerras con los apaches en los años 80, del siglo pasado. Como “La Cautiva Marcelina,” las mujeres de Nuevo México pudieron sobrevivir sus traumas y llorar sus muertos con fe y perseverancia, evitando la cordanación o denigración de sus secuestradores y su cultura.

5. Del salvaje innoble al indio satirizado

El indio como salvaje innoble, ser desafortunado, bestial y deprimado, capaz únicamente de ser esclavizado o exterminado, son nociones elitistas que pronto fueron absorbidas por el paisaje. El Zutacacán de Villagrá es el único personaje indígena de la literatura o cultura popular de Nuevo México que se aproxima a la ignominia. A pesar de su crueldad real y legendaria, ni los Comanches pudieron caber en este papel. Lo que emergió en la cultura popular es una representación del indio que usa el sarcasmo denigrante para expresar un conflicto

cultural. El personaje de Barriga Duce en “Los Comanches” ejemplifica esta tradición. En el drama es bufón y cobarde, escarneciendo a los guerreros, y escondiéndose cuando comienzan. En verdadero espíritu rablaisiano, solo piensa en su estómago y las cosas que puede robarse de los muertos. Mientras los campos de batalla resuenan con arengas y combates, él hace listas de su botín y las recetas favoritas de su mujer.

Hay muchas coplas populares que satirizan a los Comanches en un estilo parecido. Este verso se usa como arrullo o para entretener a niños. La imagen de la pareja Comanche vendiendo a su hijito para satisfacer su apetito para golosinas, es simultáneamente horripilante y cómica:

El Cumanchi y la Cumancha
Se fueron pa' Santa Fe,
Se fueron pa' Santa Fe,
A vender a sus hijitos,
Por azúcar y café,
Por azúcar y café.
(Espinosa 1907: 20-21)

Las grandes ferias de Taos, Santa Fe y Pecos fueron muy con-

curridas porque además de caballos, carne seca, pieles y otra mercancía, los cautivos podían ser vendidos o rescatados. Otros arrullos eran un poco más amenos, aunque aquí la inquietud del niño se asocia con los indios vagando:

El indito anda en la Sierra,
el Comanche en la montaña,
este niño no se duerme
porque ha'garrado una maña.
(Mendoza 1986: 468)

La dominación militar de los apaches por los Comanches se burla aquí. Durante el siglo XVIII, grupos de apaches frecuentemente se quejaban a las autoridades coloniales sobre su maltrato en las manos de los Comanches. Aquí un apache llora su desconsuelo:

El Apache y el Comanchea
Se citaron pa' la guerra,
El Apache gime y llora,
Y el Comanche se le aferra.
(Espinosa 1907: 20-21)

Después de la pacificación de los Comanches, empezó el proyecto de hispanizarlos y cristianizarlos, un proceso que nunca se llevo a cabo. Según este estereotipo cómico, a

pesar de todos sus intentos, los indios nunca llegaron a practicar la religión cristiana de modo convincente. Para ellos la confesión es una pérdida de tiempo porque no saben rezar:

El Comanche y la Comancha
Se fueron a confesar,
Del camino se volvieron,
Porque no sabían rezar.
(Espinosa 1907: 20-21)

Las relaciones familiares de los indios también son objeto de sátira. Los misioneros tuvieron muchas dificultades en introducir nuevas costumbres del matrimonio. Cuando el Comanche y la Comancha por fin deciden aceptar el sacramento del matrimonio, fueron negados por ser primos hermanos. Cualquier intento de hispanizarse fracasa:

El Comanche y la Comancha
Se fueron a presentar;
Salieron primos hermanos,
No se pudieron casar.
(Espinosa 1907: 20-21)

Como enemigos tradicionales de los indios pueblos y los españoles, los Comanches y otros nómadas como los navajos y apaches fácilmente llenaban la categoría de

otredad cultural que se prestaba con tanta conveniencia a la burla. Sin embargo, aunque los indios pueblos eran vecinos y aliados, lograron mantener su diferencia cultural a través de su religión. Verdaderos sincretistas, añadieron los santos cristianos y la Santísima Trinidad a su panteón de deidades, pero conservaron sus danzas sagradas y ceremonias. A pesar de su fuerte alianza con los españoles, manifestaban suficiente alteridad para también ser objetos de humor o sátira, aunque nunca al par de los nómadas. Es interesante anotar que mucho de este humor es erótico, quizás expresivo del deseo reprimido de tener una relación cultural más íntima.

La “Indita de Cochití” representa un tipo de canto burlesco de amor que es muy distinto a las “inditas” que hablan de tragedias o las experiencias de los cautivos. El punto de convergencia de ambos tipos de inditas es la expresión de ex-

periencias entre españoles e indígenas, aunque el papel de agresión se invierte. En las cautivas, las mujeres son secuestradas por hombres indígenas. En la “Indita de Cochití” hay una sugerencia de abuso sexual de mujeres indígenas, con tonos de sarcasmo en vez de tragedia. En la mayoría de sus muchas versiones, la muchacha india está embarazada y la abandona su amante español no porque es indígena sino porque el cantante “no es pa’ ti.” La presentación de esta indita, en la versión de José Domingo Romero de las Vegas, Nuevo México, se acompaña por carcajadas despectivas:

Indita de Cochití

Indita, indita, indita,
indita de Cochití,
no le hace que seiga indita
si al cabo no soy pa’ ti.

Indita, indita, indita,
indita del otro lado,



¿en dónde andabas anoche
que traes el ojo pegado?

Indita, indita, indita,
indita del otro día,

¿en dónde andabas anoche
que traigas barriga fría?

Indita, indita, indita,
indita de Cochití,

no le hace que seiga indita
si al cabo no soy pa' ti.

(Loeffler 1993)

Puede haber amor e interés erótico, pero la muchacha keres es una “indita del otro lado” cuya otredad prohíbe la transgresión de límites culturales, no porque ella no desee, sino porque el cantante no quiere. Hay un sentimiento de superioridad de casta expresado aquí, porque si el español consiente en casarse con su amante, su estado en la escala de castas baja, mientras el estado de su esposa e hijos mejora. En por lo menos una versión de la “Indita de Cochití,” sin embargo, el amor vence, la frontera cultural se cruza y la indita se vuelve arrullo del “coyote” o niño de sangre mestiza, el hijo de esta unión. (Chávez nd).

En la cultura popular de Nuevo México colonial, el concepto elitista

del salvaje innoble se transforma por la experiencia histórica en el salvaje ridículo. El castigo de otredad a través del humor y el sarcasmo es una de muchas indicaciones de la observación de las fronteras culturales, con o sin respeto. El mestizaje nuevomexicano ocurre en un ambiente de pluralismo cultural en vez de homogeneización cultural. “Los Cañuteros”, en la versión de Abade Martínez de Alamosa, Colorado, es una indita erótica de principios del siglo XIX que ejemplifica este distintivo estilo regional de mestizaje. Cuando los Comanches llegaban al valle del Río Grande para cambalachear, frecuentemente se quedaban por semanas. Había mucho tiempo para regatear, y tiempos para carreras de caballos y otros juegos de azar. Igual a muchos otros grupos indígenas, a los Comanches les encantaba un juego semi sagrado de apuestas que se llamaba “el juego de los huesos,” cuyas sesiones podían durar días. En su entusiasmo por el juego, los apostadores eran capaces de apostar todo lo que tenían. “El cañute” es una adaptación española del juego de los huesos que se jugaba hasta mediados del siglo XX. El juego se jugaba en el invierno, adentro de una

casa, y había dos grupos de jugadores en competencia. Cada grupo enterraba cuatro cañutes o carrizos huecos en una pila de arena con un palito escondido en uno. Cada equipo alternaba turnos para adivinar cuál era el cañute con el palito (R. Espinosa 1933). El refrán de “hállalo, hállalo, el palito andando,” repite el objeto del juego, que tenía obvias resonancias eróticas:

Los Cañuteros

Allí vienen los cañuteros
los que vienen por el mío,
pero de allá que llevarán
rasguídos en el fondillo.

refrán

Hállalo, hállalo,
cañutero sí, cañutero no,
el palito andando.

Parece que viene gente
hay rastros en la cañada,
parece que se lo llevan
pero no se llevan nada.

refrán

Padre mío, San Antonio,
devoto de los morenos,
es verdad que alzamos trigo,
pero todo lo debemos.

refrán

En el año de la nevada
me enamoré de una tetona
En una teta me acostaba,
con la otra me cobijaba.
De lo a gusto que dormía
y hasta en la cama me meaba.

(risa)

cañutero sí, cañutero no,
el palito andando.
(Lamadrid & Loeffler 1989)

Grandes grupos de gente se juntaba a apostar, cantar y tomar mientras miraban los cañuteros. Se apostaba sacos de frijoles o trigo tanto como objetos personales. Esta indita expresa con humor erótico el entusiasmo por esta diversión, mientras revela el orgullo del mestizo cultivador de trigo. Puede que sea un pobre indiado, pero por lo menos goza del prestigio de alzar trigo, el grano que se vincula a la cultura hispana como el maíz, se vincula a la indígena. El mestizo nuevomexicano es íntimamente nutrido por los dos, como se revela en el siguiente poema popular.

El pluralismo es el producto de resistencia, que se expresa culturalmente como confrontación, argumento y debate. Una forma popular

que expresaba la competencia de ideas, de lo filosófico a lo económico fue el “trovo” o duelo poético. En “El trovo del Café y el Atole” la competencia entre lo nativo y lo extranjero se expresa. Sr. Café es sofisticado, estimulante y tiene mucho mundo, pero cobra dinero a la gente. Sra. Atole por fin gana el duelo porque es una bebida popular que nutre a la gente que suda para conseguirla en vez de gastar dinero:

Trovo del Café y el atole

Café:

Por mi gracia y por mi nombre
yo me llamo Don Café.
En las tiendas más hermosas
allí me hallará usted.
A la América he venido
y es claro y evidente,
desde mi país he venido
a conquistar a tu gente.



Atole:

Verdad yo soy el Atole
y a Dios le pido la paz,
Café qué recio vas.
También yo te diré
que muchos en el estribo
se suelen quedar a pie.

Café:

Yo soy el Café.
Con azúcar soy sabroso,
también con carnes fritas
y con sopaipilla generoso,
con bollitos victorioso,
y en puntos bien arreglados,
bien parezco en las mesas
con huevos estrellados.

Atole:

Yo también soy el Atole
y te pondré mis paradas.
¡Qué bien mantengo a mi gente
con tortillas enchiladas,
con esquite bien tostado
ahora te daré noticias.
Café, por comprarte a ti
ya no se alcanzan pa' camisas.

Café:

Yo soy el Café
y de todos conocido
en la América del norte
de todos soy preferido.
En el mundo soy distinguido

con satisfacción completa
en tacitas todos me usan
bebiendo mi agüita prieta.

...

Atole:

Yo también soy el Atole
y aquí te hago la guerra.
¡Qué bien mantengo a mi gente
con sólo labrar la tierra.
Y tú, Café orgulloso,
que sepa el mundo entero,
sacrificas a mi gente
de comprarte con dinero.

Café:

Aunque yo sea café,
amigo atole te digo,
por vía de la amistad
no quiero pelear contigo.

...

Atole:

Sabes que soy el Atole,
con esto ya me despido,
ya mi trabajo puro
como también el Café,
a carga cerrada entrego
y todos queden entendidos
que ya el Atole ganó.
(Arellano & Atencio 1972:
13-15)

En el trovo, la conciencia po-

pular se puede observar en pugna. El atole, el producto nativo, gana la competencia. Ella nutre a su gente en vez de empobrecerla. Lo único que requiere de recompensa es el trabajo duro y devoción de su gente. Hecho de harina de maíz azul, el atole no es solo una contribución de la cultura indígena, sino representa uno de sus valores espirituales. El mestizo puede tener orgullo de sembrar trigo, pero sabe que su maíz tiene el poder de sanar.

6. El salvaje espiritual: La emergencia del sincretismo hispano

El único salvaje noble al clásico estilo europeo que aparece en la literatura y cultura popular de Nuevo México, surgió de la imaginación de Gaspar de Villagrà. Creó a Zutancalpo para añadir un homérico toque trágico a la impensable e imperdonable matanza del pueblo de Acoma. La boca del guerrero joven fue rellena de expresiones generosas e ingenuas de tolerancia, caridad y aceptación de los españoles. Villagrà necesitaba crear un balance para contradecir al implacable Zutacapán, vil padre de Zutancalpo.

Por cada salvaje innoble se necesita uno noble para tirar la balanza de la justicia.

En Nuevo México, es posible que algunos colonos compartieran la creencia de Las Casas en la natural virtud, ingenuidad e intelecto de los indios, pero brindarles demasiada confianza en la peligrosa colonia nueva, era arriesgarse la vida. Además, si los indios realmente poseen un amor innato de la libertad y una vida política ordenada, entonces las dudosas instituciones coloniales como la encomienda les crearían suficiente descontento para animarles a protestar la menguada calidad de sus vidas.

Los vínculos afectivos más genuinos con la cultura indígena se hicieron cuando los españoles por razón o necesidad, llegaron a identificarse con los indios que les rodeaban en todas direcciones. Esta identificación fue bastante difícil con los vecinos Keres y Tanos porque nació del respeto que los indios pueblos ganaron de un acto de resistencia y afirmación religiosa: la expulsión en 1680 de los españoles de su tierra. Pero los tiempos de guerra y privación forjaron nuevas

amistades. En los años de sequía hasta los últimos tiempos los nuevomexicanos que vivían cerca del pueblo de San Juan iban a los caciques tewas con peticiones para “ir y traer la lluvia,” para iniciar una sagrada peregrinación a los adoratorios en las sierras para bajar la deseada humedad (Ortiz 1980: 8-17). Tales prácticas remontan a los tiempos ancestrales. En muchas comunidades, los santos, especialmente San Isidro Labrador, servían como intermediarios espirituales entre los indios pueblos y los españoles. El drama y danza regional de los “Matachines” también ha jugado un papel simbólico central en la expresión de los vínculos espirituales entre las culturas.

La omnipresencia de diversos grupos indígenas en Nuevo México fue una poderosa razón para aferrarse a la hispanidad como afirmación de la identidad individual y colectiva. La tenacidad cultural se fortalece en un ambiente aislado y amenazante. La sobrevivencia de manifestaciones peninsulares en el folclor es la prueba de este factor. La gente sabía quién era; hablaban castellano, cosechaban trigo, eran cristianos, y el cuerpo de Cristo sacramentado se compone de trigo. Rezaban a los santos que los

protegían y que les traían bendiciones. Tenían un fuerte código de honor e hidalguía y las imágenes y arquetipos de estos valores se expresaban en los antiguos cantos castellanos que cantaban. Sabían quiénes eran. Una buena parte de su identidad también se encontraba en la misma tierra. Como colonos, uno de sus sueños era de poseer la tierra y pasarla a sus descendientes como herencia, para que fueran “hidalgos” hijos de algo muy valeroso. En Nuevo México, paulatinamente ocurrió una transformación en que los bienes materiales de la tierra adquirieron un nuevo, más profundo valor espiritual. Los colonos pronto descubrieron su “querencia,” o nuevo amor por la tierra que no se puede definir sino en términos espirituales. Lo que aprendieron de sus vecinos indígenas es que la tierra es sagrada, la madre de todos.

En un nivel espiritual, esta sutil síntesis de culturas nuevomexicanas se puede encontrar en el santuario de Chimayó, donde la santidad de la tierra y el aprecio de su poder sanador son uno. Los fieles llegan como peregrinos de todas direcciones en busca de la tierra sagrada de Chimayó, un antiguo adoratorio tewa

con una capilla católica construida encima, el lugar más venerado en todo Nuevo México. Los hermanos penitentes, miembros de la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno de la región, hacen esta promesa como parte del rito de entrar a sus moradas o capillas:

Vesare esa Santa Cruz y vesare esta Santa Tierra de Rodias (sic)

(Steele, Rivera 1985: 17)

El Santuario de Chimayó está íntimamente ligado a los principios de la Hermandad de Penitentes en Nuevo México. La veneración especial a San Francisco también es típica de la religión y el concepto franciscano de ver a Dios revelado en la Naturaleza también está en armonía con el paisaje. La luz del día es sagrada y alabada en el “Alba” o canto al amanecer, que se canta a esas mismas horas, especialmente después de los velorios para santos o difuntos. Este himno también se asocia con el “ángel de guarda.” Otros cantos llamados albas se cantan en contextos rituales parecidos en España, una indicación que en algunos aspectos, los colonos estaban preparados para la intensa veneración

de la naturaleza que encontrarían en las religiones indígenas.

Canto al Alba

Viva Jesús, viva María,
cantemos todos en este día.

coro

Cantemos al alba, ya viene el día.

Daremos gracias, Ave María.

coro

Bendita sea la luz del día.
Benditos sea Quien nos la envía.

coro

Bendito sea su claridad,
Bendita sea Quien nos la da.

coro

Bendito sea sol refulgente,
Bendito sea sol del oriente.

coro

Quien al alba canta muy de mañana,
Indulgencias al cielo gana.

coro

En la calle arriba está la custodia.
Los ángeles cantan arriba en la gloria.

coro

A la madrugada nació el Niño Dios.

Al amanecer, dio su luz el sol.

coro

Angel de mi guarda, noble compañía,

Vélame en la noche, guíame en el día.

coro

Vamos ofreciendo todos de rodillas,

Al ángel de la guardia las Aves Marías.

(Lamadrid, Matínez y Alire, & Loeffler 1991)

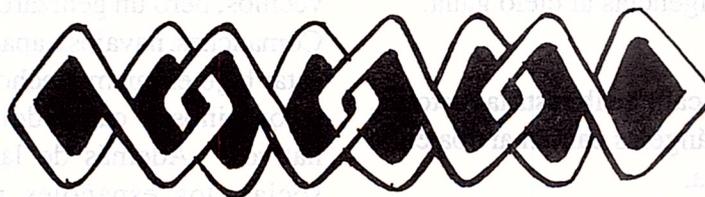
La identificación de los nuevomexicanos con las culturas indígenas de los indios nómadas se desarrolló más fácilmente, en parte por las íntimas relaciones sociales que experimentaban con los cautivos y esclavos que fueron incorporados a las familias hispanas como criados. Los indios pueblos eran aliados y vecinos, pero un genízaro con raíces Comanches, navajos o apaches podría estar bajo el mismo techo, cuidando a los niños y cantándoles arrullos nativos. Además de la intimidad social, los españoles mexicanos

también personificaban a los Comanches en el drama militar y en la danza del Comanche, que es una tradición regional practicada en todos los pueblos indígenas de Taos a Moque. (Clews Parsons 1939: 1077)

Después de la resolución de las hostilidades con los Comanches a finales del siglo XVIII, los Comanches continuaron sus visitas anuales a los pueblos y placitas del valle del Río Grande para el cambalache de animales y productos de la tierra. Desde los tiempos de guerra a los tiempos de la amistad, tanto los indios pueblos como los hispanos reconocieron en la cultura Comanche cierta vitalidad y donaire dignos de emularse. Cuando los Comanches fueron reducidos por el Ejército de los Estados Unidos, en 1875, y concentrados en sus reservas, las visitas anuales cesaron. Desde entonces, por toda la región, los indios pueblos y los nuevomexicanos los honran en sus danzas.

Los danzantes que personifican a los Comanches gozan de una extraordinaria expresión individual tanto en las danzas que son de los estilos de las celebraciones Pow Wow como en el diseño de los trajes. Estos se hacen de gamuza, cuentas, plumas y cuerno, y varían según los gustos personales del danzante individual. Uno puede tener un tocado de plumas de águila mientras otro lleva uno de cuernos de cíbolo. Este individualismo contrasta dramáticamente con las danzas sagradas de los indios pueblos en que los movimientos son perfectamente sincronizados y los trajes uniformes.

En la danza de los Comanches que realizan los hispanos del norte y occidente de Nuevo México, los personificadores de los nómadas encuentran el cristianismo en verdadero estilo Comanche, secuestrando el Santo Niño de la casa del mayordomo en la misma Noche Buena.⁴ En una procesión que



recuerda en algo la de las Posadas mexicanas, los “indios” disfrazados bailan en procesión de casa en casa, entrando finalmente a la casa o capilla donde se guarda al Santo Niño. Allí hay una entrada simbólica que se canta en la puerta del mayordomo o en los umbrales de la iglesia. El jefe Comanche canta:

Soy de la Sierra Nevada
Donde fui pintado león.
Vengo en busca del niñoito
Y no hay quien me dé razón.
(Hurt 1966)

El grupo entero de indios disfrazados vestidos en gamuzas y plumas entonces cantan versos que incluyen los siguientes. La música al estilo de las inditas, combina melodías cromáticas y coros pentatónicos, puntuados con gritos y el canto de sílabas; un intento hispano de reproducir o a lo menos emular la música indígena:

A las doce de la noche
Le hemos venido a buscar
Nosotros los Comanchitos
Le hemos venido a bailar.

Ya conseguimos la entrada;

con gusto y con buen cariño
pasaremos los Comanches
a ver a ese hermoso Niño.

Buenas noches les dé Dios
a toditos por igual,
si nos reciben con gusto
hemos venido a bailar.

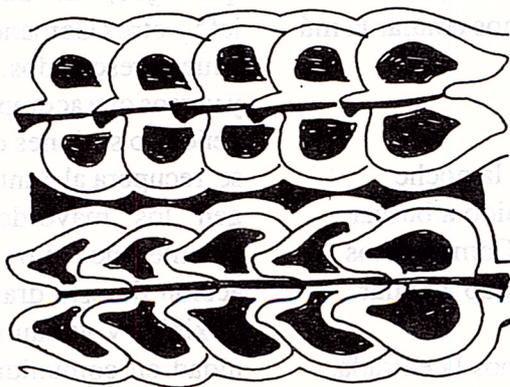
No se asusten, caballeros
porque venimos bailando;
es promesa que debemos
y ahora andamos pagando.
(Hurt 1966)

Los habitantes sospechosos de la casa con mucho recelo ofrecen su hospitalidad a los “Comanches.” Una vez que los danzantes entran en la casa, hacen todo lo posible para distraer a sus anfitriones y robarse el Santo Niño. Huyen, perseguidos por toda la gente. En la batalla simulada que sigue, “La Cautiva,” o hija del jefe y otros Comanches son tomados y luego rescatados. Hay más música y versos que acompañan los “desempeños” o sesiones de regateo en que se recupera al Santo Niño y se escogen los mayordomos para el siguiente año. Los elementos de la acción de este drama religioso son flexibles y varían mucho de comunidad en comunidad. “La Cautiva

Marcelina,” la indita mencionada anteriormente se canta con frecuencia durante estas danzas y obras de teatro. En otras comunidades como Ranchos de Taos, las danzas ocurren para el día del Año Nuevo y usan música que es completamente pentatónica con cantos silábicos. (Lamadrid 1992)

La práctica de danzar para cumplir una promesa y pedir milagros y bendiciones también se hace para varios otros santos. Los danzantes de los Matachines hacen promesas para bailar para San Lorenzo si son de Bernalillo, o a San Antonio si son de una placita que celebra esa fiesta. En épocas anteriores, durante el parto de sus esposas, los padres nerviosos bailaban y cantaban a San Ramón Nonato para pedir un buen parto y un bebé sano.

Aunque se remonta al fin del siglo XIX, casi ochenta años después del fin de la época colonial, la “Indita de San Luis” es un buen ejemplo de este folclor mestizo. Se escribió para conmemorar el fin del poder Español en las Américas, la guerra entre España y Estados Unidos. En 1898, los nuevomexicanos se alistaban para pelear en contra de España. La ironía que toda la gente entendía era que los supuestos “hijos de los conquistadores” ahora estaban peleando con españoles. El poeta popular don Norberto M. Abeyta de Sabinal, Nuevo México, escribió un poema en forma de una petición a San Gonzaga de Abaranda y a la Virgen para que intercedieran terminando la guerra sin más sufrimiento (Espinosa1985: 131 - 132). La fuente de inspiración para el poeta fue el



reporte de un milagro en alta mar, en donde un barco de soldados nuevomexicanos viajando a Filipinas para pelear con los españoles, fue salvado por el santo, quien apacigua una terrible tormenta. Cuando este poema entró a la tradición oral, San Gonzaga de Abaranda se convirtió en el más conocido, San Luis Gonzaga, y el poema se convirtió en la "Indita de San Luis," completado con un coro indito, y una creciente reputación de traer milagros. La gente hace devotas promesas para danzar para este santo patrón de la juventud a cambio de las bendiciones y milagros que incluyen curas para las enfermedades, protección para los soldados, y lluvia para las siembras. Manuel Mirabal de Albuquerque, Nuevo México, el cantante de esta versión de la indita es especialmente devoto al santo, porque hace años la indita y la danza sagrada que la acompaña curaron a su hijo que sufría y por poco muere de la fiebre reumática:

Indita de San Luis

De mi casa he venido
a pasear este lugar,
dénme razón de San Luis
que le prometí bailar.

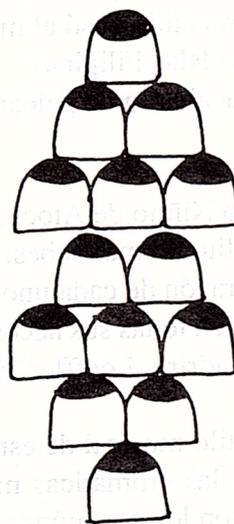
—coro—

Yana heya ho,
yana heya ho,
yana heya ho.
Yana heya ho,
yana heya ho.

En el marco de esta puerta
el pie derecho pondré,
denme razón de San Luis
y luego le bailaré.

—coro—

San Luis Gonzaga de Amarante
aparecido en un puente,



esta indita te compuse
cuando mi hijo andaba ausente.

—coro—

San Luis Gonzaga de Amarante
aparecido en la mar,
concédeme este milagro
que te prometí bailar.

—coro—

Dicen que la golondrina
de un volido pasó el mar,
concédeme este milagro
que te prometí bailar

—coro—

Dicen que la golondrina
de un volido pasó el mar,
de las Islas Filipinas
que acabaron de pelear.

—coro—

Santo Niñito de Atocha
tú solito no más sabes,
el corazón de cada uno
también todas sus necesidades.
(Lamadrir y Loeffler 1989)

El estilo musical de esta indita
yuxtapone las cromáticas melodías
europeas con los pentatónicos coros
indios. No hay mejor demostración
musical del mestizaje pluralista de
Nuevo México. Este tipo de cambio

de códigos y préstamos culturales no
es nada nuevo para los habitantes de
Iberia, que por siglos toleraron sus
distintas religiones y culturas. Las
antiguas líricas de las jarchas y
haragat se cantaban en forma bilin-
güe, con versos en hebreo o árabe al-
ternados con refranes en el dialecto
romance de la península (Hall 1974:
117). Que el poder de un milagro que
salvó a soldados nuevomexicanos,
luchando por los Estados Unidos en
contra de España, volviera a com-
binarse con una tradición mestiza
para curar a fuerza del espíritu a los



enfermos y traer lluvia al desierto, es un tributo al poder sincrético de la cultura popular en Nuevo México.

Después que la cultura elitista de los intelectuales, clérigos y burócratas españoles terminó idealizando y denigrando a los nativos del Nuevo Mundo, la cultura popular mestiza de los mexicanos de Aztlán aprendió no solo a reírse de la otredad

de los indios, sino a compartir y beneficiarse de su espiritualidad. Con una historia de adaptación cultural, no debe haber dudas de los "coyotes de americanos" de los tiempos contemporáneos y su búsqueda para desarrollar y validar todavía otra capa de mestizaje bajo el poder de los nuevos dueños de Aztlán.

Notas

1. Presentado en simposio "Hispanic/Chicano Colonial Literature of the Southwest," 24 de febrero de 1989, University of California, Irvine, y en la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia, 15 de octubre de 1991.
2. "Moros y Cristianos" se presenta por una compañía de jinetes de Chimayó, Nuevo México (40 millas al norte de Santa Fe), para la Fiesta de la Santa Cruz el 3 de mayo, la Fiesta de Santiago el 26 de julio y para otras ocasiones especiales.
3. Hasta después de la Segunda Guerra Mundial, "Los Comanches" se montaba en varias comunidades afectadas por las guerras con los comanches, notablemente Rancho de Taos y Galisteo. Actualmente, "Los Comanches" se presenta en Alcalde, Nuevo México (35 millas al norte de Santa Fe) para la Fiesta de San Juan evangelista, el 27 de diciembre. En Rancho de Taos, todavía hay danzas tradicionales y cantos comanches, especialmente para celebrar el día del Año Nuevo.

4. El Auto que se llama "Los Comanches" originó en el área de San Mateo, Nuevo México (60 millas al oeste de Albuquerque) y fue presentada en toda la zona, en Albuquerque, y en Taos hasta tiempos recientes. Presentaciones contemporáneas se encuentran todavía en el valle de Estancia (40 millas al este de Albuquerque).

Bibliografía

Arellano, Estevan, y Tomás Atencio, eds.

Entre verde y seco. Dixon, New Mexico: Academia de la Nueva Raza, 1972

Atencio, Tomás.

Social Change and Community Conflict in Old Albuquerque. University of New Mexico, Ph. D. Dissertation, 1985.

Bancroft, Hubert Howe.

History of Arizona and New Mexico Vol. 13 of History of the Pacific States. San Francisco, 1889.

Benavides, Fray Alonso de.

Memorial 1630.

Campa, Arthur L.

"The Spanish Folksong in the Southwest." University of New Mexico Bulletin Whole No. 232, 4, 1, (November 15, 1933).

Campa, Arthur León.

"Los Comanches: A New Mexican Folk Drama." University of New México Bulletin Whole No. 376, Language Series 7, 1 (April 1942).

- Chávez, Alex.
 El testamento: Spanish Folk Music of Northern New Mexico and Southern Colorado. LP FV 22376. Albuquerque: Kirt M. Olson Associate, nd.
- Clews Parsons, Elsie.
 Pueblo Indian Religion. Chicago: University of Chicago Press, 1939.
- Espinosa, Aurelio M.
 “Los Comanches: a New Mexican Spanish Heroic Play.” University of New Mexico Bulletin Whole No. 45, Language Series 1, Albuquerque (1907)
- Espinosa, Aurelio M., Manuel Espinosa, ed.
 The Folklore of Spain in the American Southwest. Norman: University of Oklahoma Press, 1985.
- Espinosa, Reginaldo.
 “Cañute.” New Mexico Magazine 11, 5 (1933): 16-17, 46-48.
- Gómez Canedo, Lino.
 “¿Hombres o bestias?” Estudio de Historia Novohispana v. i. México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1960.
- Hall, R. A.
 External History of the Romance Languages. New York: American Elsevier, 1974.
- Hurt, Wesley R.
 “The Spanish-American Comanche Dance.” Journal of the Folklore Institute 3,2 (1966): 116-132.
- Lamadrid, Enrique R. and Jack Loeffler.

Tesoros del espíritu/Treasures of the Spirit: A sound Portrait of Hispanic New Mexico. Santa Fe: Museum of International Folk Art, 1989.

Lamadrid, Enrique R.

“Tierra de pícaros: La picaresca en el folclor y la reciente literatura de Nuevo México.” En María Jesús Buxó Rey y Tomás Calvo Buezas, eds. Culturas hispánicas en los Estados Unidos de América. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1990: 581-598.

Lamadrid, Enrique R., Jerome J. Martínez y Alire, and Jack Loeffler.

Del cielo y la tierra / Of Heaven and Earth: Alabados, oraciones y reflexiones sobre la Hermandad Piadosa de Nuestro Padre Jesús Nazareno - Sound Track Exhibit in “Images of Penance, Images of Mercy” Exhibit on the Penitente Brotherhood. Colorado Springs: Taylor Museum 1991.

Lamadrid, Enrique R.

“Los Comanches: the Celebration of cultural Otherness in New Mexican Winter Feasts.” 1992 New Mexico Festival of American Folklife Archive, Smithsonian Center for folklife and Cultural Studies.

Levernier, James, and Henning Cohen, eds.

The Indians and their Captives. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1977.

Lewis Hanke.

The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America. Boston: 1965.

Limón, José E.

“Aurelio M. Espinosa’s Romantic View of Folklore.”

Unpublished paper presented at the Annual Meeting of the American Folklore Society, Albuquerque, New Mexico, 21-25 October 1987.

Loeffler, Jack.

Collection of Hispanic New Mexican Folk Music. Albuquerque: University of New Mexico Fine Arts Library, John D. Robb Archive of Southwestern Music, 1990.

Lucero White Lea, Aurora.

Literary Folklore of the Hispanic Southwest. San Antonio, Texas: Naylor Company, 1953.

Mendoza, Vicente T. y Virginia R. R. de Mendoza.

Estudio y clasificación de la música tradicional de Nuevo México. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

Ortega y Medina, Juan A.

Imagología del bueno y del mal salvaje. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

Ortiz, Alfonso.

“Introducción”. In Rudolfo Anaya and Simon Ortiz, eds. A Ceremony of Brotherhood. Albuquerque: Academia, 1981: 8-17.

Pérez de Villagrà, Gaspar.

Historia de la Nuevo México. Alcalá: Luys Martínez Grande, 1610.

Pino, Pedro Bautista, en Don José Agustín

De Escudero y don Antonio Barreiro, anotadores. Noticias históricas y estadísticas de la antigua provincia del Nuevo México, presentadas por su diputado en cortes, Don Pedro Bautista Pino en Cádiz el año de 1812. México: Comisión de Estadística Militar, Imprenta de

- Lara, 1849.
- Said, Edward.
 Orientalism. New York: Random House, 1979.
- Spicer, Edward H.
 "Political Incorporation and Cultural Change in New Spain: A Study in Spanish-Indian Relations," in Howard Peckham and Charles Gibson, eds., Attitudes of Colonial Powers Toward the American Indian. Salt Lake City: University of Utah Press, 1969: 107-135.
- Steele, Thomas J. and Rowena Rivera.
 Penitente Self-Government: Brotherhoods and Councils, 1797-1947. Santa Fe. New Mexico: Ancient City Press, 1985.
- Thomas, Alfred Barnaby. Forgotten Frontiers:
 A Study of the Spanish Indian Policy of Don Juan Bautista de Anza, Governor of New Mexico, 1777-1787. Norman: University of Oklahoma Press, 1932.
- Todorov, Tzvetan. Trans. Richard Howard.
 The Conquest of America: The Question of the Other. New York: Harper and Row, 1984. ■