

DE LA IDENTIDAD MARIÓTICA A LA INVENCION DE LA ETNICIDAD. VIOLENCIA Y RAZÓN EN EL NUEVO MÉXICO DE AYER Y HOY

M^a Jesús Buxó

En esta comunicación me interesa destacar diversas formas de vivir y expresar la identidad étnica que, en progresión o en coexistencia, unas se constituyen mediante fórmulas culturales elaboradas en el marco de una cosmovisión naturalista religiosamente fundamentada, y otras a través de la formalización de la etnicidad que se define o inventa socialmente en base a razonamientos seculares y pragmáticos, pero también mediante expresiones estéticas.

Para ejemplificar esto, voy a referirme a tres momentos históricos de la sociedad hispana de Nuevo México a lo largo de los siglos XIX y XX. Las condiciones de cambio producidas por la independencia mexicana de España y posteriormente el contacto cultural y político-legal con los anglos, agudiza una situación de aislamiento y produce una serie de conflictos que afectan la integridad étnica de los hispanos en términos de la identidad comunitaria así como de sus intereses territoriales, sociales, económicos y políticos.

Así, la definición y la elaboración cultural de la identidad étnica se realizan bajo la presión de una serie de acciones y discursos cuyo eje es la violencia¹ en forma de transgresiones territoriales e imposiciones legales, sociales e ideológicas.

Cabe entender que en este entorno de frontera cultural permanente, la violencia no es una variable excepcional, sino una realidad cotidiana de causas y efectos

(1) Es conveniente matizar el concepto de violencia en relación con la etnicidad. Si aceptamos que la violencia es la acción de ataque y respuesta que actúa por la ruptura de espacios propios, siendo la etnicidad por definición una concreción de territorialidad y espacios cognitivos (lengua, actitudes, ideología, historia), cualquier transgresión activa la violencia física y mental en sus diversas expresiones culturales, desde la lucha, la guerra, el ostracismo, o las formulaciones discursivas políticas e incluso estéticas.

conocidos que los hispanos resolvían tradicionalmente de forma directa mediante las técnicas del duelo, la venganza, y la apropiación, entre otras. Lo cual es bien distinto cuando estas comunidades se enfrentan a otra violencia que no sólo atenta contra sus formas de vida, las ideas consuetudinarias, la propiedad de la tierra y la integridad territorial, sino que procede de otra realidad en la que se lucha con nuevas armas. Esto es, las variables culturales son desconocidas: lengua, costumbres, y ley, así como la magnitud demográfica y nacional que escapa de los parámetros de su conocimiento e imaginación.

En el caso de hacendados y comerciantes se trata de una situación problemática que resuelven mediante una política asimilacionista, mientras que para los pequeños propietarios de ranchitos y los pobres se transforma en una situación de violencia endémica que intentan solventar mediante soluciones asociativas de ayuda mutua. En algunas ocasiones, éstas se vinculan con acciones justicieras violentas pero, en su mayoría, son construcciones culturales defensivas. En forma de representaciones catárticas, y mediante el secretismo de redes de solidaridad, buscan estructurar, explicar y mantener la integridad personal y de la comunidad.

Ahora bien, los hispanos se ven progresivamente obligados a modificar las tácticas del secretismo y las acciones violentas esporádicas por nuevas formas y razones que implican la participación política en el juego electoral a través de un partido popular, la defensa ideológica a través de la prensa, la secularización de las organizaciones asociativas, la redefinición situacional de la etiqueta étnica según las condiciones discriminativas, y, finalmente, la vinculación con movimientos de clase y de reivindicación de los derechos humanos.

Siempre se ha tendido a asumir que los hispanos, *spanish american*, *mexican-american* o chicanos no han desarrollado unas estrategias de protesta, lucha y defensa de su identidad étnica adecuadas, y que, a pesar de resistencias continuadas o protestas puntuales como las llevadas a término por el movimiento chicano, han sido asimilados culturalmente al *mainstream*. Lo cierto es que no es tanto eso como que han desarrollado violencias más sofisticadas para cruzar las fronteras cerradas por diferentes formas de imposición nacionalista unívoca y canónica. Y han conseguido crear unos espacios y territorios para el pensamiento y la experiencia de su identidad con nuevas armas culturales: las de la literatura y la crítica literaria.

VIOLENCIA EXTERNA E IDENTIDAD MATRIÓTICA

De las condiciones de violencia cotidiana en el entorno de la sociedad hispana, cabe destacar todo lo relativo a la adaptación a una ecología dura y accidentada a cuya dificultad se suma un entorno de tribus hostiles². A esto se añaden, los conflic-

(2) Revuelta de los indios pueblo en la que consiguieron expulsar a los españoles manteniéndoles alejados desde 1680 hasta la recolonización de Vargas en 1593.

tos internos de la población relativos a las desavenencias entre militares y frailes, y entre éstos y la Iglesia, así como los problemas entre gobernantes, militares, y vecinos, entre éstos y la Inquisición, entre hacendados y peones, y simplemente entre vecinos por cuestiones del uso de las mercedes y los sistemas de riego. Aunque estos problemas generan situaciones y actos violentos, sin embargo no afectan su identidad y formas de vida ya que se resuelven por los cauces legales conocidos o de manera informal.

Históricamente, las primeras situaciones de ambigüedad, ruptura y desorden que afectan la identidad comunitaria corresponden aproximadamente al momento en que se produce la independencia mexicana de España (1820-21). A las condiciones de aislamiento por las distancias entre estas comunidades y los centros de poder, se suman la ambigüedad por la falta de gobierno que se debatía entre divisiones internas e inconsistencias ideológicas. No es hasta 1836 que, bajo una nueva constitución, Nuevo México se convierte en Departamento.

Asimismo, en este período, se produce una entrada progresiva de nuevos colonos anglos, vaqueros y rancheros, procedentes mayormente de Texas, se abren nuevas rutas comerciales, como el Santa Fe Trail, y finalmente, se realiza la conquista del territorio. En 1848, la anexión a los Estados Unidos queda sellada con el Tratado de Guadalupe Hidalgo, en el cual se garantizaba la protección de las propiedades y mercedes de los habitantes de Nuevo México. Pero, de su aplicación no resulta una política coherente y el paisanaje se ve pronto envuelto en una vorágine incomprensible de acciones y tecnicismos legales, intereses mercantiles, engaños e injusticias tanto en el registro de sus títulos, la compra y venta privadas de sus tierras, como en la asignación de sus ejidos a dominio público (ferrocarril y parques nacionales).

Por su parte, los hacendados y los comerciantes hispanos apoyaron la asimilación y sacaron ventajas comerciales de esa situación, lo cual agravó la estratificación interna entre hispanos contribuyendo, por una parte a enriquecer a los ricos y a empobrecer aún más a peones y pequeños rancheros, y, por otra, a separar aún más el sentido y la finalidad de su identidad. Así, mientras los primeros mantuvieron una actitud abiertamente asimilacionista, no obstante, adoptaron definiciones y posiciones étnicas ambigüas e incluso contradictorias, que matizaron según las ocasiones y los intereses. Los segundos no tenían dudas sobre una identidad que nunca se habían cuestionado, eran de la tierra y de la comunidad a la que pertenecían, de manera que no se plantearon cuestiones de definición, sino que resolvieron mantener y reforzar sus modelos de representación cultural.

Ciertamente la separación en el tiempo y en el espacio tanto de España como de México pero, también, de la incapacidad de éstas naciones por resolver sus problemas internos y difundir una ideología nacional coherente y acorde a unas condiciones de frontera, hizo que la correa de transmisión de la ideología nacional, que podían haber ejercido gobernantes, militares y hacendados, se detuviese en la gestión de sus propios intereses bien alejados de los pequeños propietarios y los pobres quienes, a su vez, vivieron sumergidos en sus problemas locales y actividades comunitarias.

De ahí que, en esa situación, la defensa de sus intereses territoriales y personales no se estructure entorno a un sentido étnico nacional o patriótico, sino que refuerzan una identidad comunal o matriótica basada en la religión como memoria, a partir de la cual vinculan de manera sincrética elementos naturalistas y ritualistas de la tradición indígena y la cultura misionera.

Esta cultura actúa en la ideología y la praxis de los hispanos durante casi tres siglos³ generando un sistema de creencias a partir del cual organizan la experiencia del cada día bajo la ley de la frugalidad y la comunalidad. Y, más tarde, como memoria colectiva, la siguen aplicando a la explicación y resolución de sus problemas de identidad. Este es el caso del surgimiento tardío de cofradías penitenciales que, a modo de redes asociativas, cumplen el objetivo de reforzar los mecanismos básicos de la identidad de grupo: la autoafirmación y la solidaridad a través del sacrificio y el ascetismo.

Las primeras noticias de la existencia de las cofradías penitenciales de Nuestro Señor Jesús Nazareno, son de alerta por parte de la Iglesia Católica. Se registran en la visita del Obispo de Durango, Zubiría y Escalante, quien en 1831 hace varias inspecciones episcopales al interior de Nuevo México y descubre asociaciones de penitentes, como por ejemplo, los hermanos penitentes de la Villa de Santa Cruz de la Cañada. Según decían, actuaban desde 1820-21, de lo cual el obispo advierte por ser un peligro potencial para la Iglesia (Chavez, 1954).

Ciertamente, se ha discutido mucho sobre los orígenes de estas hermandades penitenciales buscándose vinculaciones con las cofradías de Sevilla y México, o preguntándose si son derivaciones de la Tercera Orden, o una innovación cultural independiente. A mi entender la cuestión del origen⁴ no es relevante ya que confluyen demasiadas tradiciones en las culturas indígena y española para afirmar u obviar parentesco con cualquiera de ellas: es el caso del *calpulli* o asociación religiosa de los indios mexicanos, pero también la institución de numerosas cofradías o asocia-

(3) La misión era una organización socio-política y religiosa con fines de civilizar, explotar y convertir a los indígenas y mantener la actitud y comportamiento correcto de los colonos. Una vez se entendía, incluso institucionalmente estaba regulado, que concluía la frontera cultural, por las vías de la asimilación, normalización u otras, la misión dejaba de ser válida y cedía su tutelaja al clero secular devolviendo las tierras a los nuevos hijos de Dios y súbditos del soberano. Si bien se presumía una cierta regularidad en el concluir y moverse cifrada aproximadamente en unos 10 años, no obstante hay zonas y regiones, como Nuevo México, donde la misión se mantuvo por razones de aislamiento, intereses propios, falta de atractivo económico, lejanía de los centros de poder durante varios siglos. Y, aunque hubo algunas rupturas en la continuidad de la presencia franciscana a partir de la independencia de México por la expulsión de los españoles, esta medida afectó ya a pocos y otros, ya viejos, quedaron hasta su muerte hacia 1830 aproximadamente.

(4) Cf. M. Weigle (1976) para una discusión bien documentada del origen de los penitentes.

ciones populares⁵ por parte de la iglesia mexicana, y la existencia en siglos precedentes de cofradías en Nuevo México que no fueron ni gremiales ni penitenciales.

La cuestión no es si se trata de una tradición conocida o si se difunde de un lugar a otro, ni incluso si tiene o no funciones iguales, sino que dadas unas condiciones de cambio, la gente tiende a elaborar soluciones de acuerdo con su sentir y experiencia reinventando o recreando prácticas y símbolos de acuerdo con finalidades de defensa de lo propio o lucha contra la adversidad, y, en este caso concreto, buscando solución en las funciones integrativas de la hermandad.

Así, bajo la advocación cristiana del sacrificio y una ética de la cooperación mutua, las cofradías penitenciales crecen con el fin de ayudarse espiritualmente y organizarse socialmente uniendo a las gentes a través de líneas de parientes y vecinos a grandes distancias en las situaciones de crisis, enfermedad, muerte y otras necesidades comunitarias. Redes que, posteriormente, se extienden en la ayuda y defensa de todo aquello que afecta su integridad comunitaria y territorial.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿qué elementos de la cultura misionera fueron tan relevantes para construir a través de sus mensajes nuevas soluciones? ¿Por qué el modelo asociativo de una hermandad penitencial? ¿Qué símbolos recrearon para representar a través de la cofradía una identidad comunal? ¿Y, en qué medida ciertas representaciones rituales contribuyeron a resolver mejor sus problemas de defensa de la identidad?

En Nuevo México, el aislamiento derivado de la lejanía de los poderes constituidos, Iglesia y Corona, la dureza de las condiciones del paisaje y la pobreza sintonizaron con el mensaje del espiritualismo primigenio basado en la creencia de la pobreza de Cristo así como que sus palabras y hechos eran acontecimientos históricos reales. Esta ideología orientó una gran adaptabilidad en la conversión⁶ y en la praxis misional que se reflejaba, por una parte, en la sencillez de la expresión religiosa: la veneración a Cristo, los mandamientos, la misa, el rosario y unas cuantas oraciones simples. Y, por otra, en la flexibilidad respecto a los asuntos doctrinales, lo cual permitió integrar en un mismo sistema de creencias rasgos de las cosmovisiones indígena e hispana que, a su vez, se tradujeron en múltiples sincretismos en las prácticas de curar, en los rituales de propiación, y otros. Había factores adicionales para esa flexibilidad y sencillez relativas a la dificultad de atender a una población asentada de forma dispersa.

(5) Según Duverger (1987), en estas cofradías los indios mexicanos percibían la supervivencia de sus antiguas asociaciones religiosas, el calpulli, y fueron una forma para enraizar la nueva religión en la consciencia popular, sobre todo entre las mujeres que hasta entonces estaban marginadas de la vida religiosa.

(6) Incluso desde esta perspectiva, y como se expresa en la Historia Eclesiástica Indiana de Fray Jerónimo de Mendieta, la sencillez y desnudez del indígena se valoraban positivamente en el sentido de que su inocencia y humildad se consideraban vías para la vida angélica.

En numerosos informes⁷, a lo largo del siglo XVIII (Adams, 1953), los visitadores se alarman del estado de abandono religioso en el que se encuentran esas comunidades. Ante la presión crítica que ejerce la visita del obispo Tamarón en 1760, y su insistencia en introducir sacerdotes, los franciscanos se defienden aludiendo precisamente al valor de su actitud misional ante las necesidades de la zona que se caracteriza por estar al servicio de las parroquias no como intrusos, sino por que se lo solicitaban, no como párrocos sino como pastores, no para aprovecharse sino por caridad.

En la Historia Eclesiástica Indiana de Fray Jerónimo de Mendieta (1980) se revela un nuevo cristianismo que refuerza la conducta y el juicio individuales, más que la supeditación a la mediación de la iglesia. No es de extrañar que esta idea y actitud entraran en conflicto con la ideología oficial de la Iglesia y que, dadas las condiciones de abandono anteriormente mencionadas, los frailes y más adelante los penitentes, asumieran incluso funciones sacramentales, lo cual incrementó la rivalidad con el clero regular e incluso otras órdenes monásticas en cuanto al gobierno y control espiritual de la provincia. Así, en 1642, en una carta al rey, Don Alonso Franco y Luna le comunica que los franciscanos usurpan su jurisdicción episcopal, administrando santos sacramentos, esto es, se exceden en su autoridad ordenando órdenes menores y actuando ritos de confirmación⁸.

Y, en cuanto al Estado, los frailes franciscanos no inculcan la idea de España como nación, sino más bien principios universales manteniéndose confusos respecto a las lealtades, ya que vivieron en guerra permanente con todos los poderes constitui-

(7) Visita de Don Juan Bautista Ladrón de Guevara (1817-20), y Visita de Don Agustín Fernández de San Vicente (1826). De la primera, los visitadores se alarman del estado de abandono religioso en el que se encuentran esas comunidades. Todo son noticias del estado deplorable de la administración espiritual de Nuevo México donde dice que sólo quedan 23 frailes. En julio de 1826, el libro de actas del segundo visitador general Don Agustín Fernández de San Vicente se cuentan solo 9 frailes y cinco curas. La gente muere sin confesión y extremaunción, es raro ver administrar la eucaristía, y los cuerpos permanecen sin enterrar varios días y los niños son bautizados a costa de mil sacrificios. Hay desgraciados que se pasan la mayor parte de los domingos del año sin oír misa, las iglesias están casi destruidas y la mayoría de ellas no pueden ser llamadas templos de Dios. Las misiones y las curacias no tienen pastores y se encargan misioneros temporales y los parroquianos sólo les ven unos pocos días al año. Se preguntan como no han de sufrir estas gentes y sentir resentimiento por el hecho de ver como con sus cosechas y rebaños tienen que pagar el mantenimiento de un cura que no vive con ellos y que no les da ayuda con el consuelo de la religión en la última hora. Hay, pues, una deficiencia de ministros ya que casi todas las misiones y parroquias del territorio están vacantes.

(8) En su defensa, los franciscanos aluden a que su autoridad es de patronazgo real. Lo cierto es que los frailes tuvieron privilegios en un principio y eran muy reacios a perderlos. Fracasaron otros intentos de control del obispado por razones de que la pobreza de los colonos y los indios no permitían el mantenimiento de un prelado. En 1658, el obispo Don Pedro Barrientos escribe el rey y cuenta que los religiosos franciscanos usurpan la jurisdicción episcopal, y ofrece enviar prueba de cómo se cometen actos ilegales en la administración de sacramentos.

dos, gobernadores, militares y administración. Más bien, por el contrario, imparten un mensaje religioso con implicaciones sociales y políticas basadas en una larga tradición espiritualista. Esta espiritualidad práctica y personal, impelida por el retorno ideal a la iglesia primitiva de Cristo⁹, tuvo fácil traducción en las actitudes antisacerdotales y en las creencias populares.

De la manera de enseñar de los franciscanos, es relevante el valor de la representación o dramatización de escenas. De esta forma de catequesis, en Nuevo México ha quedado un extenso folclore de representaciones sacras y populares, como por ejemplo, las posadas, la pasión, los matachines, así como una iconografía realista artesanalmente realizada en retablos y bultos por los santeros.

De manera que no cabe extrañar el hecho de que esta hermandad o asociación de ayuda mútua reúna un complejo simbólico en el que el valor de la representación penitencial, la muerte y la tierra sirvieran para reforzar el vínculo de la religión con la integridad territorial y con ello desarrollar una identidad matriótica o comunal.

Por una parte, la imitación de los sufrimientos de Jesús Nazareno mediante la frugalidad o el ayuno y la flagelación con látigos de cactus o yuca, así como la representación del drama sagrado de la Pasión llevando la pesada cruz, la simulación de la misma crufixión en persona, y el transporte de un Cristo de brazos y piernas movibles para representar de forma realista los diferentes estados según los pasos del Vía Crucis. Por otra, la muerte que refuerza el aspecto liminal de este rito a través de alegorías como el carro o carreta de la muerte. Un paso común en otros lugares, pero cuya peculiaridad aquí reside en la personificación de la muerte en la Doña Sebastiana, un esqueleto de madera, calavera con pelo, que muestra las costillas y sujeta con sus brazos un arco con flecha, la forma más habitual de morir en la zona. Y, por último, la madre tierra, símbolo de identidad tribal y territorial, que es recorrida en la procesión penitencial del Vía Crucis, y también en el rito iniciático de ingreso a la cofradía en el que hay que peregrinar hacia los lugares de culto o moradas. Todo ello implica una delimitación simbólica de la tierra que se sacraliza al mancharla con la propia sangre, o en las dificultades del rito de ingreso así como en otras prácticas de bendición de cultivos y cosechas.

La renuncia implícita que conlleva el ascetismo y el sacrificio junto con los sentimientos de comunión y comunidad son ritos de transformación individual, pero fundamentalmente, como nos enseña Durkheim, la renuncia implica una renovación colectiva. Esta contribuye a reafirmar los lazos interpersonales que permiten enaltecer la cohesión social y dar significado a su ser y estar. Todo, en conjunto, ayuda a sacralizar la identidad matriótica o comunal frente a la amenaza exterior.

(9) No hay que olvidar la vieja trayectoria. Desde sus orígenes, hubo franciscanos disidentes. Vinculados a las heterodoxias del siglo XIV, el círculo de Cola Di Rienzo en Roma, las profecías de Joachim de Fiore y todo el movimiento de flagelantes que, en actitud crítica hacia la iglesia en nombre de la lealtad a Cristo o primera Iglesia, se oponían a las leyes de jerarquía.

De estas hermandades, pero particularmente de la espectacularidad de la flagelación pronto se hicieron eco los rancheros protestantes que vieron toda suerte de formas demoníacas y pecaminosas, así como la prensa sensacionalista interesada por los aspectos más surrealistas del fenómeno y su vinculación con el terrorismo de los bandoleros locales. Y de la misma manera que la Iglesia Católica española y mexicana consideraron con preocupación estas prácticas, la norteamericana quiso subsanar esta desviación sobre la base de modificar la composición étnica de sus curas y autoridades eclesiásticas, enviando sacerdotes y obispos franceses, con el fin de imponer de ese modo un catolicismo ortodoxo.

Ahí tenemos, pues, una modificación étnica de la religión que afecta no sólo al clero local, sino que afrenta el sentido religioso de la identidad comunitaria. A esta nueva imposición se enfrentaron duramente algunos sacerdotes locales de origen hispano como el Padre Martínez (Marés, 1989). Si bien estuvo vinculado a los penitentes, destaca su figura de maestro ya que orientó una forma nueva de entender la identidad hispana. Consiguió por primera vez traer una imprenta e imprimir un libro clave "Cuaderno de Ortografía" para que los niños aprendiesen bien el español, y, por otra parte, instaba a que los hispanos estudiaran la lengua y las leyes de los anglos para defenderse mejor. Crítico de todas las políticas y de los poderes constituidos terminó siendo excomulgado por el arzobispo francés Lamy.

En esta situación de acoso, las hermandades incrementan su secretismo, especialmente en 1861, después de la guerra civil, organizando lugares de encuentro en las moradas y redes más efectivas de uniones de hermandades. Más se atentaba contra sus tierras, bienes y personas, más se incrementaron sus miembros y se acrecentó la estructura organizativa de redes intercomunitarias, como es el caso de La Fraternidad Piadosa del Condado de Taos. Siendo dudosas las conexiones, sin embargo, desde esta fuerza organizativa cabe colegir que se ejercieran presiones puntuales en la decisión de voto en el marco de la política electoral, así como también hubieran contactos, aunque fuesen indirectos, con el movimiento de vigilantes o bandoleros llamados las Gorras Blancas.

CONTRAVIOLENCIA Y BANDOLERISMO

Recordemos que en los años 1880 se produce en el condado de San Miguel y, concretamente, en la ciudad de Las Vegas el llamado *boom* anglo, una fuerte inmigración acompañada de especulación de tierras, líos con los títulos de propiedad y la llegada del tren, lo cual incrementó las fricciones en torno a la tierra y la ley. Es el momento donde más claramente se pone en evidencia que no se trata sólo de un problema de pérdida de tierras o pobreza, sino de una confrontación cultural en la que la economía familiar, la lengua, la religión y las costumbres se enfrentan a una orientación económica individualista y empresarial, y a toda suerte de discriminaciones por raza, religión y costumbres.

De todos los mecanismos de defensa, el único donde el grupo de hispanos hizo uso de la violencia directa es el asociado al movimiento de vigilantes, llamado Las Gorras Blancas. En salidas nocturnas, y en ataques por sorpresa, grupos de diferentes tamaños se dedicaban a cortar cercas, a destruir algunos tramos del tendido del ferrocarril y otras propiedades privadas como construcciones y cosechas de aquellas personas que consideraban habían robado o ganado ilícitamente sus bienes.

Fue siempre una violencia localizada, en reivindicación de injusticias concretas. Es interesante constatar que esta actividad, que entra en la definición de bandidos sociales de Hobsbawm (1978) por el hecho de que su proyecto era restaurar el orden tradicional, coincide con la identidad comunal más que étnica puesto que luchan contra todo aquello que representa una ruptura de su forma de propiedad y legalidad, de manera que atacan tanto a hacendados anglos como hispanos. Su mensaje expresado en una proclama, que distribuyeron en Las Vegas titulado «Nuestra Plataforma» y firmado «Las Gorras Blancas, 1.500 fuertes y ganado a diario» (Rosenbaum, 1981), advierten que su propósito es proteger los intereses de las clases pobres, de vigilar a los obstruccionistas, ladrones de propiedades y abogados, pero no plantea cuestiones étnicas, excepto en un breve punto en el que dicen que vigilaran los asuntos raciales y a sus agitadores.

Recibieron críticas y tuvieron mala prensa por parte de casi todos los sectores sociales. Dado que todo el oeste era una frontera llena de malhechores, ladrones, pistoleros y tahures, de todas las procedencias, muchas de las acciones de asesinos y maleantes se acumularon en contra de las Gorras. Este es el caso de la conocida y popular gavilla de los Silva, una banda de asesinos que terminaron matándose entre sí. Por su desprestigio, se desarrollaron —no es muy claro si en coincidencia o en paralelo— otras iniciativas como los *Knights of Labor* que terminando la década de los 80, empiezan a orientar la defensa de sus intereses en el marco legal de las cortes y la política. Del grupo de los *Knights* sale una sección legal llamada *Las Vegas Grant Defense Association* y, pronto se incorporan a la dinámica electoral con la formación de un partido político llamado El partido del Pueblo Unido, *The United People's Party* (1890). Este partido quiso incorporar el apoyo popular con un discurso de reivindicación de clase y defensa de la etnicidad. A su lado tuvieron una parte de la prensa, *La Vox del Pueblo* y *The Democrat*, pero el ambiente popular no se identificó con el proyecto. Fueron acusados por la oposición de ser el partido de Las Gorras Blancas, pero su principal error es que no supieron encontrar un mensaje común que explicase los intereses y los valores étnicos que podían unir a ricos y pobres, a ilustrados y rústicos, de forma que fracasaron en las elecciones de 1894.

En el caso de los ricos, hacendados y comerciantes optaron por las ventajas mercantiles del mundo angloamericano como única manera de solventar su situación económica y evitar los monopolios, así como participar en la organización política para controlar la corrupción federal y las artimañas de los abogados. Esta actitud de acomodo o asimilación, émicamente denominada progresista, se acompañó de una cierta ambigüedad en la identidad étnica que se rigió más bien por intereses

circunstanciales, a la vez que se orientó a luchar en contra de toda forma de inestabilidad ciudadana. En este sentido, para que la calle no fuese un lugar común para asesinar a boca jarro, sacar la pistola en defensa propia y evitar linchamientos, organizaron un *Vigilance Committee*.

De esta época son interesantes las memorias de Miguel Antonio Otero (1987) en las que explica que era tan frecuente el asesinato cotidiano que una pregunta común al llegar por la mañana al trabajo era: «*Well, who did they have for breakfast this morning?*». Habiendo ocupado varios cargos públicos, Otero llegó a ser gobernador de Nuevo México en 1897. Tenía una comprensión de su etnicidad políticamente orientada, en la línea de los llamados progresistas. Así, a pesar de que era importante el soporte que los hispanos le pudieran dar en su trayectoria política, fue muy crítico de sus tradiciones y organizaciones. Por ejemplo, decía de los Penitentes que era un grupo compuesto por la gente más desesperada y baja y que practicaban rituales horribles y locos. Y, cuando se declaró la guerra a España en 1898, para demostrar su lealtad a los Estados Unidos, consiguió más voluntarios que ningún otro estado, quince mil, para ir a luchar contra España. Cuando convino cambió la etiqueta étnica de español a mexicano, y, como explica Secor-Welsh (1987), para ser aceptado en el Este hizo hincapié en sus características anglos, mientras que en Nuevo México proyectó su descendencia hispana. Consecuentemente, cuando estaba fuera del territorio se refería a los hispanos hablando como *them* y en casa *this class of our people*. En cualquier caso, con su actitud de ser las dos cosas a la vez no consiguió satisfacer del todo a los hispanos acomodados, y menos a los pequeños rancheros y pobres que buscaron otras vías de solución para sus problemas.

Este final de siglo fue la época de los duelos retóricos entre la prensa lo cual contribuyó a iniciar el debate y la reflexión sobre la cuestión étnica y la defensa de los intereses mútuos, desde posiciones etnicistas y también desde las políticas de los partidos demócrata y republicano. *La Voz del Pueblo* y el *Sol de Mayo*, el *Defensor del Pueblo*, el *Daily Optic*, *El Independiente*, *El Mensajero*, entre otros, jugaron un papel importante como correa de transmisión para debatir y formalizar el sentido político de la etnicidad, pero también para considerar y valorar la cultura popular.

Esta revalorización de las tradiciones populares y la creatividad local se vehiculó en la prensa mediante la publicación de expresiones literarias diversas: corrido, poesía, cuento y otras narrativas que en forma de novela o biografía folclórica y romántica relataban amores y amoríos y toda suerte de aventuras en el Nuevo México de la época. Fueron muy populares los corridos y las coplas anónimas como, por ejemplo, una que hace referencia a los bandidos heroicos, publicada en *El Sol de Mayo* de Las Vegas (1894). Dice así:

Adiós a mi Padre y mi Madre
échenme su bendición
que por andar de asesino
me boy para la pricion

Adios, mi querida esposa,
en quien yo nunca pensé.
Acuérdate de tu esposo,
que se ba pa Santa Fe.

En fin madre de mi corazón
hoy me veo atribulado.
Por no tomar los consejos
que desde tiempo me has dado.

Sin embargo, a finales y ya cambiando el siglo, la fuerza de la identidad étnica siguió fijada en le dinamismo constante de la creación de asociaciones en todos los ámbitos sociales: los círculos literarios, las agrupaciones de prensa en lengua española como, por ejemplo, la Prensa Asociada Hispano-Americana y las sociedades filantrópicas y de ayuda mutua, como la Sociedad filantrópica Latino-Americana formada en Albuquerque así como la extensión desde otros estados como Arizona a Nuevo México de la Alianza Hispano-Americana. De tal manera que la Asamblea Legislativa tuvo que pasar un acto para ordenar la proliferación de asociaciones religiosas, benéficas, científicas y literarias.

En este marco, decantándose más las relaciones de fuerza de la sociedad en la dirección del cambio en la economía, los estilos de vida y la apertura de comunicaciones, la defensa de los intereses del pueblo llano hispano en contra de la discriminación, pero también la definición de su identidad, se van a reconducir mediante las asociaciones mutualistas. Si bien, inicialmente, estas sociedades mantienen vínculos con las fórmulas culturales del pasado, no obstante, se van secularizando e incorporan dinámicamente en su historia los intereses y las reivindicaciones étnicas y de clase de cada momento.

RAZONES Y ETIQUETAS ÉTNICAS: LA SOCIEDAD PROTECCIÓN MUTUA DE TRABAJADORES UNIDOS

De mi trabajo de campo en Nuevo México, dos de las cosas que más me han sorprendido al conversar con informantes de edad, es la sensación de secretismo o desconocimiento que siguen manteniendo respecto a la tradición asociativa mientras, a la vez, reconocen que eran los únicos mecanismos de defensa para mantener la integridad de las comunidades aún en la dispersión de los ranchitos. Y otra, la flexibilidad con la que se autodenominan étnicamente, ellos son de la tierra, de la comunidad, de forma que todas las etiquetas étnicas que, por razones políticas e ideológicas se les han asignado o impuesto durante tantos años, no les afectan. Y, al insistir sobre cual de ellas prefieren, si *spanish american*, *mexican-american*, hispano, chicano, nuevo mexicano, me han contestado en más de una ocasión: «semos todo eso».

De este secretismo penitencial recuerdo también los rumores que circulaban en el campus de la Universidad de Nuevo México cuando Martha Weigle publicó su libro *Brothers of Light, Brothers of Blood* en 1976. Se decía que había sido amenazada, o que corría el peligro de que el texto disgustase a los penitentes. Lo cierto es que la fantasía penitencial poco tenía que ver con el rigor y la delicadeza exquisita del libro, aparte de los comentarios positivos recibidos por el antropólogo Thomas Lyons de su buen amigo el hermano Supremo de la Hermandad de Nuestro Padre Jesús, Santos Melendez.

Con mis informantes siempre se ha hablado del mundo penitencial y de la hermandad como algo del pasado, algunos de sus antecesores habían pertenecido y decían que se flagelaban y que habían sido perseguidos, otros discretamente no recordaban o no sabían. Ahora bien, lo que si todos afirmaban es haber pertenecido a algún tipo de asociación mutualista que, según les interesaba o me tuviesen más confianza la explicaban como si fuese un seguro de vida, o una organización con implicaciones étnicas más profundas. Concidí afortunadamente con varias familias en Las Vegas y Pojoaque en las que unos decían que habían pertenecido y otros que todavía eran mutualistas de una asociación la «Sociedad de Protección Mutua de Trabajadores Unidos» siguiendo sus explicaciones y un texto en el que constan historia y estatutos, voy a relatar sus características e implicaciones en el discurso étnico que nos ocupa.

En el caso concreto de la mutua a la que habían pertenecido o pertenecían mis informantes se había fundado a principios de siglo y muchos de sus recuerdos se fundían con la historia que José Timoteo López, nacido en el condado de Conejos en 1899, había escrito en un libro titulado «La Historia de la Sociedad Protección Mútua de Trabajadores Unidos» (1985) y dedicado «por el bienestar del pueblo de linaje hispanoamericano».

Se cuenta que en su origen, un joyero o platero de oficio, llamado Celedonio Mondragón, unos dicen nacido en Santa Fé, Nuevo México, y otros en Conejos, Colorado, hacia 1895 anduvo por Nuevo México y viviendo allí perteneció a la Cofradía de «Nuestro Padre Jesús Nazareno», y más tarde se unió a la Sociedad Mútua por Ley y Orden. De esta mutua hay referencias de su fundación en Las Vegas, en 1890, entonces llamada Sociedad de Protección Mútua por Ley y Orden, que de forma popular se organizó para protegerse de las gavillas de bandoleros, como la famosa de Vicente Silva, pero cuya finalidad era asegurar la cooperación y ayuda mútua en asuntos relativos a la enfermedad, la muerte (entierro, viudedad, horfandad) y otros problemas de inseguridad derivados de la penetración anglo.

Ya residente en Antoñito, cerca de Alamosa (Colorado), nuestro personaje organizó por su cuenta una Mútua para proteger a los asociados de la discriminación que habían vivido desde la época del Tratado¹⁰ hasta aquel momento, por lo cual fue

(10) Tratado de Guadalupe-Hidalgo, 1848.

expulsado de la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno. En 1900, aprovechando que era año de elecciones, concentraron a la gente del pueblo, que se habían unido para conseguir un presidente sensible al problema de los pobres, y pasadas las elecciones Don Celedonio y otros ciudadanos organizaron una mística de protección e unión. El 26 de noviembre unos cuantos se reunieron en su casa y no tuvieron gran dificultad en hacer el reglamento por que Don Celedonio tenía en su poder las reglas de la Orden de San Francisco de Asís y el reglamento y constitución de la asociación antes citada de Las Vegas, la «Sociedad Protección Mística por Ley y Orden».

Con ambos reglamentos elaboraron las «Reglas Místicas» de la nueva sociedad que bautizaron con el nombre de «Sociedad de Protección Mística de Trabajadores Unidos». A partir de este núcleo, en años posteriores se extendieron en forma de capítulos de cuya extensión cabe destacar los siguientes lugares:

De Colorado, Ortiz, Lobatos, Capulin, Mogote, y, a partir de 1914, se extendieron por Nuevo México formando los concilios de La Madera (concilio 9), San Miguel (concilio 10), Costilla (concilio 12), Ojo Caliente (concilio 13), El rito (concilio 14), Placitas (concilio 15), Ranchos de Taos (concilio 18), Española (concilio 26), Las Cruces (concilio 33), Tierra Amarilla (concilio 38), Alcalde (concilio 39), Velarde (concilio 40), Arroyo Seco (concilio 42), Cerro (concilio 43), Questa (concilio 44), Taos (concilio 53), Nambe (concilio 57), hasta llegar al 61 extendiéndose al estado de Utah en 1946.

Habiendo sido este autor José Timoteo López, testigo presencial de la fundación de la mística, en su libro recupera las palabras del discurso fundacional, cuyo contenido reúne los elementos básicos de la cultura misionera franciscana, la pobreza como virtud, la humildad como actitud y el apostolado como acción. Dice así:

«Gracias a la Divina Providencia quien tocó los corazones de los hombres hasta aquí desunidos y con este toque los ha vuelto a traer al redil de la unión. Hermanos y compañeros, como presidente que me han puesto en cabeza de ustedes me siento sumamente agradecido por su valioso soporte y **como pobres en nuestro principio**. Comenzamos esta obra laboriosa en la cuna de la **pobreza**, la más humilde de todas y un día la incumbriremos al palacio de la felicidad. Comprendo que todos somos obreros pobres, más si seguimos en la marcha con fidelidad y perseverancia llegamos por último a ser obreros más afortunados. Todos los obreros buenos y permanentes han principiado con sacrificios, más después han sido el crisol de la buena aventuranza.

Crédito, honores los debemos a quien los merece, ya veo vuestros **humildes esfuerzos y trabajos**. Puestos en la obra que yo he principiado, veo también la dulce y valiosa cooperación de mi pueblo. Por lo tanto yo os doy un millón de gracias y me ofrezco a vuestras órdenes en prueba de mi gratitud y así como **valientes soldados y verdaderos apóstoles** en esta obra benemérita de la hu-

manidad. Dios os premie con los laures correspondientes a una obra como la que estamos propagando y que el fin deseado sea para vosotros la corona de recompensa por vuestros **humildes** servicios y para el pueblo que sea el sol acrisolado de la justicia, la paz y la armonía y la fuerza de la unión sea el buque cargado de alimentos propios para los huérfanos y viudedad y todos los seres desvalidos que confrontan en el alto y noble deseo del hecho. **La palabra y la unión es la fuerza**». (37)

Por las características del discurso relativas a la pobreza, la humildad, y la cooperación, esta mutua es heredera de la memoria franciscana pero se desvincula de las cofradías penitenciales, puesto que, como hemos visto, hay una clara incompatibilidad de pertenecer simultáneamente a las dos: entrar en una mutua o ser parte fundadora de un concilio es motivo suficiente para ser expulsado de la Cofradía Penitencial. Progresivamente, la secularización generalizada de la sociedad hace mella en esa ideología comunal franciscana y la asociación evoluciona en la dirección del pragmatismo lo cual implica mejorar las pólizas y racionalizar la organización, y modificar el discurso ideológico inicial para plantear razones sobre la identidad y la denominación étnicas.

Del pragmatismo organizativo, cabe destacar el cambio de los viejos certificados y las responsabilidades de la Mutua (pólizas de vida, costas especiales y de defunción, beneficios por muerte natural y accidental) por otros nuevos garantizados por la *Mutal Life Association*, y también eliminar la antigua junta de directores, «haciendo así buena economía».

En cuanto a la secularización de la identidad matriótica o comunal en forma de consciencia étnica, se advierte una preocupación progresiva por matizar el contraste entre ser hispano, americano, español o mexicano. En los años 30, esto se refleja en coincidencia con un intento generalizado de los políticos, las elites liberales y una buena parte de la sociedad hispana por conseguir una definición y una etiqueta de su identidad étnica que permitan disolver tensiones internas y externas entre la integración al *mainstream* y los prejuicios raciales de los anglos.

En este fenómeno de invención o caracterización de la etnicidad, la identificación se retrotrae a las esencias de lo español: la conquista, los pioneros y la antigüedad de las tradiciones, esto es, *the Spanish Heritage* (Gonzales, 1969). Como etiqueta étnica de origen, *Spanish-American* quiere conseguir un cambio de mentalidad o actitud hacia lo hispano y obviar el carácter estigmatizado de lo mexicano por razones políticas y de inmigración, y, por otra, encaminar un tipo de afirmación pública en el que los aspectos más positivos de la imagen introduzcan un valor añadido para mejorar todos los aspectos del quehacer hispano desde las relaciones comerciales y políticas, la defensa de los intereses laborales hasta la dignificación de la protesta étnica y de clase. Así, esta denominación se aplica incluso al asociacionismo obrero, como es el caso de la *Spanish American Worker League*.

En el libro de la historia de la mutualidad, esta situación de definición étnica se

explica de la siguiente manera:

«En ese tiempo había grande excitación entre el pueblo de habla español. Para la mayoría de los anglo-sajones todos los de linaje español eran 'Méxicans'¹¹ y se hizo necesario de afirmar la frase 'hispanoamericano' para enseñar con amplitud la diferencia de los así llamados mexicanos de los Estados Unidos y los verdaderos mexicanos del otro lado de la frontera. Al mismo tiempo se hizo necesario de cambiar la palabra de Compatriotas Mexicanos a Hispano-Americanos. Este cambio aparece en el reglamento de 1930 y en el artículo VII dice: Todos los miembros de que se compone esta sociedad deberán ser de descendencia hispano-americana. El último reglamento abre la puerta a toda la gente de descendencia española en todos los Estados Unidos de América» (19)

En origen, el himno oficial de la «Mútua» fue fraguado con las palabras «Compatriotas mexicanos». El cambio de esta palabra a hispanoamericanos se hizo bajo una resolución de la legislatura de 1929 y fue insertado en el libro de reglamentos acompañado también del argumento siguiente:

«Después de discutirse en la legislatura la propiedad de la palabra en el himno oficial y se aprobó, y se acordó que mexicanos son aquellos que son ciudadanos de México o nacidos en México de padres nacidos y ciudadanos de México. Que estos en ese cordel de ciudadanía son mexicanos por estirpe y origen, aún si después por adopción se hacen ciudadanos americanos. Geneológicamente siempre son mexicanos. Por lo contrario aquellos de estirpe mexicano o español nacidos en América o sea en los Estados Unidos, de padres nacidos y ya ciudadanos de los Estados Unidos, esos son hispano-americanos y siendo que son muy raras las excepciones, (como en el caso de mexicanos) esta sociedad se compone no de mexicanos sino de hispanoamericanos, y en conformidad con esta explicación fué autorizado el cambio de palabra. Por donde fue argüido que alguien de estirpe Inglés, nacido en México de padres ingleses, ciudadanos de México por nacimiento y legalidad, no es inglés sino que es mexicano y parece que el sistema de geneología así lo difiere. 'La Mutua' es una institución que nos pertenece. Es una sociedad netamente de nuestra raza. Es algo nuestro por origen, por sus medios y por el fin que la anima». (27-28)

De su buen funcionamiento, de su expansión y del reconocimiento incluso diplomático del papel público de la Mutua en cuestiones internacionales, son asimismo interesantes estos comentarios:

«Una cosa notable y digna de brillante registro y de merecida confianza que el pueblo debe tener en esta organización fraternal, es el notable hecho que durante este medio siglo cuando las depresiones y carestías han barrido y sacudi-

(11) Nótese el uso del inglés con la acentuación en español.

do el país, y cuando muchas organizaciones protectivas cuando aún poderosas compañías de asegurancias han fracasado y faltado en sus pagos de pólizas y beneficios, la Mutua ha tenido el honor y crédito de no haber faltado en sus cumplimientos con una sólo póliza o una sola obligación, sino que al punto ha pagado peso por peso, sin demora ni descuento».

«La cuestión de España, por la cual fue reconocida por el concilio superior y sostenemos que por medio de nuestro grano de arena, los Estados Unidos reconoció el gobierno de Franco y por último, la cuestión de los niños huérfanos húngaros, propaganda que se hizo por industria de nuestro presente presidente, el Hon. George Gonzáles».

En esta primera parte del siglo XX, el asociacionismo ha sido el vehículo de la expresión étnica sin protestas ni violencias. En este marco ideológico más pragmático, después de la primera guerra mundial, se crea La Orden de Hijos de América a la que sucedió la League of United Latin American Citizens (LULAC) cuya orientación, en aquel momento asimilacionista, promueve el valor de la ciudadanía americana y aboga por el aprendizaje del inglés para promocionar a los hispanos en el mundo anglo.

Sin embargo, la tensión crítica se mantiene en la consideración o discusión política e intelectual de la identidad étnica y las razones de una u otra forma de denominación, así como las estrategias para mejorar las relaciones interétnicas. En prensa y en diversas publicaciones se discuten y dan razones del sentido de la etnicidad y de la integración de las dos realidades culturales: la hispana y la anglo, para crear una nueva sociedad. Esto se refleja, por ejemplo, en una conferencia publicada en forma de editorial en *El Mensajero*, periódico político, de variedades y anuncios, del pueblo de Mora en marzo de 1911. En el concurso interescolástico Territorial en Las Vegas, Aurora Lucero decía en algunos de sus parágrafos:

«¿Se continuará enseñando el idioma español en nuestras escuelas públicas?... Hacia el sur de este rico y vasto dominio, se prolonga un continente poblado por más de sesenta millones de habitantes, todos ellos descendientes de los conquistadores españoles, mientras al norte se encuentran los hogares de noventa millones más de individuos pertenecientes a un pueblo distinto, casi todos ellos con sangre anglosajona en sus venas, y todos hablando un idioma por completo diferente del nuestro; y Nuevo México es el punto en que los representantes de esas razas, la romana y la germánica se encuentran y a nadie se le puede ocultar aún ahora mismo, que la amalgamación de ellas sólo es cuestión de tiempo. Cual sea el resultado final de semejante unión, nadie puede con absoluta certeza predecirla; pero... bien podemos aventurar la predicción de que una nueva raza surgirá de tal unión y que esta raza aventajará con mucho a los factores de ella en todas esas cualidades, en todas esas aptitudes... y condiciones de carácter que acompañan al hombre mejor dispuestos para asumir más altas responsabilidades. La historia de estas dos razas es una historia en la

que gloriosos; en la naturaleza de ambos palpitan y vibran elementos de grandeza y la unión de ese espíritu calculista, negociante y amigo de proceder con calma del anglo-sajón con el espíritu ardiente pletórico de entusiasmos caballerescos propios del castellano constituirá tal amalgama de todas aquellas cualidades que la naturaleza humana se conceptúan como las más preciadas, que no podemos imaginar como pudiera conseguirse algo superior que viniera a redundar en el mejoramiento de la humanidad...»

Otros grupos de opinión consideran que el *Spanish Heritage* o la fantasía española refleja más un estado mental o un deseo que una concepción clara de la raza y la cultura propias. De forma que este autoengaño poco contribuye a expresar la identidad real que es más próxima al término *mexican-american*. En este sentido, se tiende a apoyar la idea de que el concepto de mexicano debía ser separado de la idea de raza y nacionalidad para ser considerado en términos estrictamente culturales. Este pensamiento de Arturo L. Campa expresado en un artículo titulado «La Nueva Generación» y publicado en el periódico *El Nuevo Mexicano* (1939) se concreta con la propuesta de que lo importante en un mundo de acción es conseguir la aristocracia que otorga el conocimiento y la habilidad.

VIOLENCIAS INVISIBLES Y NUEVOS ESPACIOS ÉTNICOS

Forjada en el conflicto entre México y Norteamérica, la fuerte inmigración de mexicanos, y el desarrollo de la ideología y los movimientos de derechos humanos, surge la identidad chicana. Todo se une para que en los años 60 el movimiento chicano reúna de diferentes maneras a líderes carismáticos y organizaciones. El asociacionismo mutuo se vincula a los problemas de clase, como es el caso en California del movimiento de César Chávez, el *United Farm Worker*, para las reivindicaciones laborales en las huelgas, boicots y marchas. En Colorado, Corky Gonzales y la organización de Los Voluntarios para luchar contra la brutalidad de la policía; y, en Nuevo México, Reies López Tijerina quien, desde La Alianza de la Raza Unida, vuelve a relanzar la reivindicación de las tierras y mercedes pactadas en el Tratado de Guadalupe Hidalgo.

Todos estos movimientos vuelven a unir una vez más violencia con etnicidad. Por toda la brutalidad y represión que sufren no obstante reciben contrapartidas que implican recuperar o abrir nuevos territorios: la unificación de una consciencia étnica más allá de las diferencias regionales, los *Chicano Studies* en las universidades, los lugares comunes en el espectro político demócrata vinculado a los derechos humanos, y los programas de educación bilingüe así como de ayuda social.

Con el paso del tiempo, todas estas ventajas han perdido fuerza junto con la denominación de chicano. Han pasado a ser una gota de agua en el marco de la gran maquinaria del sistema educativo, económico y político norteamericano en el que,

una vez la identidad y la radicalidad chicanas se han tipificado en normas e intereses, su poder se ha diluido en etiqueta étnica. Ciertamente, hay voces críticas que advierten que el movimiento chicano ha terminado o ha fracasado y muchos buscan los síntomas en el hecho de que ya no se usa este término, que los *chicano studies* van a menos y que los programas sociales han disminuido o desaparecido.

No es tanto eso como que las condiciones y los problemas han cambiado y que la magnitud de la inmigración y la diversidad cultural no se resuelven bajo una etiqueta étnica cuya radicalidad corresponde a otra realidad. Lidiar ahora con estos conflictos implica una política étnica a mayor escala. Así, los años 80 han traído otros aires que unen los intereses políticos y electorales con una nueva etiqueta étnica más inclusiva: *Hispanic*. Esta quiere incorporar los intereses y reivindicaciones de todas las minorías hispanas tradicionales, puertorriqueños, cubanos, y las de inmigración más reciente, dominicanos, guatemaltecos, y otros.

Ahora bien, más allá de las políticas electorales, ¿qué hay de la cultura que se ha creado bajo el título de etnicidad chicana? ¿cómo se autorepresenta? y ¿en qué dirección orienta la identidad?

Uno de los aspectos más interesantes de la invención de la etnicidad chicana es que no se redujo a ser un movimiento político reivindicativo cifrado en un nacionalismo cultural cerrado, el chicanismo, sino que supo generar un movimiento de revitalización cultural mediante la fuerza de la estética literaria y mural. En fantasías mil, proclamó ancestría en Aztlán, se pensó en la Alhambra, ritualizó su proceso de identidad, recordó tradiciones, la escritura chicana proclamó, explicó resistencias extrañas y diversas en el vestir como el pachuquismo, y en el cantar, reescribió la historia, criticó sus vicios eternos, dió la vuelta al movimiento, ironizó y rompió los caracteres de hombres y mujeres y, en definitiva, ha deconstruido todo lo que suponía fijar viejos esquemas. Pero también ha sabido romper aquellas nuevas imposiciones, políticas o editoriales, que le recluyen en la chicanesca, o en la canonización de la etiqueta y el estereotipo chicano.

De ahí que, a modo de texto cultural, esta literatura haya sido capaz de construir una identidad interior mediante la apertura a fórmulas culturales sintéticas, híbridas y fragmentarias que, a su vez, ha repercutido en la conquista de amplios espacios interculturales. En este sentido, la violencia es mayor ya que con sus armas discursivas hechas de interlingüismo y diversidad cultural, ha roto la conformidad de los contrastes normativos del yo y el otro, y ha conseguido cruzar en múltiples direcciones las barreras del *mainstream*, y las fronteras de los nacionalismos cerrados. Como dice Bruce Novoa (1990), el texto cultural chicano ha pasado a ser una violación de los límites, porque viola los espacios del yo y del otro, del nosotros y el ellos, y produce activamente intercambios y síntesis entre opuestos rompiendo los bordes de lo anglo, lo americano y lo mexicano, de forma que la literatura chicana representa un proceso abierto y ha creado un territorio que crece con cada obra.

En definitiva, la violencia invisible de la literatura y la crítica literaria ha abierto un espacio de identidad más complejo y universal, que se escapa de etiquetas étnicas,

y que no sólo les ha hecho ganar nuevos territorios en casa, sino que les ha permitido proyectarse internacionalmente. Actualmente, esta producción cultural es tan amplia, interesante y creativa que, intentar concluir con algunas de sus palabras sólo puede seguir un criterio de selección, mi admiración por un poeta: Tino Villanueva en «Ahora somos cuerpo y tiempo».

Si algo he dicho
 más allá
de las deshonras
 de la infancia;
si algo he sido
 más allá
de la descarga del *desmadre*
y de las sombras insolentes,
será porque uno de entre tantos
 desde el resol de los 60
un día dijo una palabra.
 Se la dijo a alguien,
 se la dijo a nadie,
y alianzas se formaron en el aire,
 y ya todo fue distinto.
De esta forma el hombre
 que mejor conozco
cobró dureza y temple,
 y yo también
pacté con los nuevos actos
de los hombres y mujeres
del espejo y de la luz.

Ahora somos cuerpo y tiempo,
porque es el peso transparente
 del nosotros,
y no la Historia por sí sola
 lo que marca
otra dirección del aire,
 otros caminos.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, E.B. 1953. Bishop Tamaron's Visitation of New Mexico, 1760. *New Mexico Historical Review*, Vol XXVIII, 2.
- Bruce-Novoa, J. 1990. *Retrospace*. Houston.
- Chavez, A. 1954. The Penitentes of New Mexico. *New Mexico Historical Review*, 29.
- Duverger, C. 1987. *La conversion des Indiens de Nouvelle Espagne*, París.
- Gonzales, N.L. 1969. *The Spanish-Americans of New Mexico: A Heritage of Pride*. Albuquerque.
- Hobsbawm, E. 1978. *Social Bandits and Primitive Rebels*. New York.
- López, J.T. 1958. *La Historia de la Sociedad Protección Mútua de Trabajadores Unidos*. New York.
- Marés, E.A. 1989. *I returned and saw under the sun*. Albuquerque.
- Mendieta, J. 1980. *Historia Eclesiástica Indiana*. México.
- Otero, M.A. 1987. *My life on the Frontier*. Albuquerque.
- Rosenbaum, R.J. 1986. *Mexicano Resistance in the Southwest*. Austin.
- Secor-Welsh, C. 1987. Introduction. En Otero, M.A. *My life on the Frontier*.
- Villanueva, T. 1987. *Crónica de mis años peores*. La Jolla, California.
- Weigle, M. 1976. *Brothers of Light, Brothers of Blood*, Albuquerque.