

María J. Rodríguez-Shadow y Robert D. Shadow

---

## Género, religión y etnicidad: reseña de un conflicto religioso en el norte de Nuevo México\*

Con base en recientes investigaciones etnográficas<sup>1</sup> realizadas en una comunidad rural mexicana del norte de Nuevo México, presentamos un estudio de caso de dos proyectos religiosos que enfrentan un antagonismo agudo. Los grupos rivales, ambos de filiación católica, poseen y defienden visiones contrapuestas sobre sus prácticas. Uno de ellos considera la necesidad de introducir cambios y ajustarse a las nuevas condiciones de la sociedad nacional y a las exigencias de las reformas del Vaticano II; mientras que el otro propone que la liturgia y las prácticas religiosas formales de antaño deben mantenerse sin modificación. Procuran, además, que se preserven los rituales y actividades religiosas tradicionales de corte popular, ya que éstos forman parte de su bagaje cultural y constituyen expresiones de la iden-

tidad étnica de la comunidad, cuyos residentes descienden de los pobladores españoles y mexicanos que se establecieron en la región a partir del siglo XVIII.

Nuestra información proviene del condado de Mora, ubicado en la región norteña del estado de Nuevo León, en el corazón de lo que los moradores suelen llamar, con fuerte sentido poético y político, “la nacioncita de la Sangre de Cristo”. Colonizada por los españoles en el siglo XVIII, esta región se incorporó a Estados Unidos después de la invasión norteamericana de 1846. Pese a los embates y presiones que se han ejercido sobre ella, la población de origen español-mexicano ha mantenido su presencia en el área, y hasta la fecha constituye una de las regiones étnicas más viejas y distintivas en la Estados Unidos.

### *Panorama religioso en Nuevo México*

La orden de los franciscanos llegaron a monopolizar la administración de la Iglesia en Nuevo México hasta las postrimerías del siglo XVIII, cuando las misiones y las parroquias fueron gradualmente secularizadas en el periodo 1790-1850. Esto dejó un vacío que los obispos de Durango no fueron capaces de llenar, pues no había suficientes curas para atender las necesidades espirituales de los fieles asentados en las regiones más apartadas de la diócesis (Weigle, 1976: capítulo 2).

Después de 1821 la situación empeoró puesto que el gobierno mexicano dejó desprotegida la población, y

---

\* Ponencia presentada en el Simposio “Cruzando fronteras: cristianismo y sociedad, Estados Unidos y México”, organizado por la Comisión de Estudios Históricos de la Iglesia en América Latina (CEHILA)-México y CEHILA-Estados Unidos, Universidad Autónoma de Querétaro.

<sup>1</sup> Los materiales presentados en este trabajo fueron recopilados durante investigaciones etnográficas e históricas efectuadas en la comunidad de Mora, Nuevo México, entre julio de 1991 y junio de 1992, mientras que uno de nosotros (RDS) era profesor adjunto en el Departamento de Antropología en la Universidad de Nuevo México. El trabajo de campo estuvo financiado, en parte, por los fondos de la maestría sobre Estados Unidos de la Universidad de las Américas-Puebla, también de una beca de la American Council of Learned Societies y, por la New Mexico Endowment for the Humanities con una beca administrada por la Historic Mora Valley Foundation. Agradecemos a Raúl Fonseca, Jesús Velasco, John Lynch y Dan Cassidy por este financiamiento.

los representantes de la Iglesia católica no contaban con los recursos para atender a los fieles que residían en aquellas soledades (véase Weber, 1982).

Los propios funcionarios religiosos estaban conscientes de la urgencia de asignar sacerdotes al área ya que los niños permanecían sin bautizo y sin educación religiosa, las parejas vivían juntas sin casarse, los enfermos morían sin consuelo y las parroquias se encontraban prácticamente en ruinas.

Para responder a estas necesidades espirituales y sociales, en las aldeas y placitas aparecieron asociaciones masculinas laicas (denominadas formalmente la Fraternidad de Nuestro Padre Jesús de Nazareno, y popularmente conocidas como los hermanos o penitentes) encargadas de organizar diversos aspectos de la vida religiosa y social de las comunidades. Estas asociaciones, que datan de finales del siglo XVIII, se expandieron a lo largo de la región nuevomexicana, después de la anexión norteamericana del territorio en 1848.<sup>2</sup> Posiblemente inspiradas en las cofradías españolas y por la Tercera Orden de San Francisco, estas sociedades estaban formadas por hombres que tenían la voluntad de servir a la comunidad por medio de la penitencia anónima, celebrar rituales públicos —especialmente los relacionados con la semana santa—, administrar auxilio espiritual y material a los necesitados, y encargarse de los funerales de sus miembros y de sus familiares. Además servían como un baluarte hispano-católico contra los misioneros(as) protestantes, principalmente de extracción anglosajona, quienes llegaron a Nuevo México a fines del siglo pasado en pos de educar, americanizar y convertir a los supersticiosos aldeanos mexicanos (Walker, 1991).

Por ser centros de poder sagrado y social autóctonos y populares, los hermanos nunca contaron con el beneplácito irrestricto de las autoridades españolas o mexicanas. Sin embargo, los penitentes empezaron a ser seriamente hostigados por las autoridades religiosas después de la creación de la diócesis de Santa Fe en 1853 y de la instalación del primer obispo, Jean Baptiste Lamy, de origen francés.

A los ojos de Lamy y de los sacerdotes que trajo consigo, la mayoría de origen europeo, sobre todo franceses, las prácticas religiosas de los penitentes nuevo-

mexicanos eran una expresión tergiversada del catolicismo, de un atavismo medieval ibérico que tenía que ser corregido, es decir, eliminado.

Lo que le molestaba al clero era la actitud osada de los integrantes de la Hermandad quienes —según los sacerdotes— habían desfigurado, adulterado y corrompido la idea de Francisco de Asís. El clero se oponía también a las rudas penitencias y flagelaciones a las que se sometían los fieles durante las ceremonias que se realizan durante la semana santa, así como a las celebraciones de procesiones, peregrinaciones y otras prácticas tradicionales. En una obra de la época se decía que:

la piedad cristiana se resiente al ver los abusos que se cometen en Nuevo México, con el culto y cura de almas; y la caridad prescribe, que un velo se eche sobre muchas cosas que causaría escándalo referirlas [...] (Escudero, 1972:34).

En los reportes de visitantes y estudiosos que estuvieron en la región a la vuelta del siglo se afirma que las prácticas rituales de la gente del área “que viven como puercos” han sido influidas fuertemente por las costumbres de los indios pueblo y que la religión allí ha experimentado una regresión (véase Bandelier, 1890:278-282, 284; Lummis, 1893:82-83; y Reagan, 1905:294, todos citados en Weigle, 1976:27). Un clérigo afirmaba todavía en 1965 que:

la religión de esta gente ignorante, que ha sido abandonada por la guía de la Iglesia, ha degenerado en fanatismo, ya que en ella han confluído el fanatismo de la herencia mexicana, la interpretación española trágica del catolicismo y las creencias de los indios salvajes (Calvin, 1965:217).

Pese a la persecución y a las amenazas de excomunicación del clero extranjero, las asociaciones locales o moradas de los penitentes continuaron creciendo notablemente durante las primeras décadas de este siglo. Parece claro que la expansión y vitalidad de los penitentes se debe en parte no sólo a la ausencia de sacerdotes, situación que fue mejorando poco a poco, sino al hecho de que los penitentes representaban una de las muchas formas de resistencia y de organización autónoma que los nuevomexicanos emplearon para defenderse de los embates de una cultura y una sociedad dominante que los habían relegado a la posición de

<sup>2</sup> La información respecto a los hermanos reportada aquí se basa en Weigle, 1976; también véase Chávez, 1954.

inferioridad, y que los amenazaban por todos lados, arrebatándoles sus tierras, sus aguas, su lengua, sus costumbres y sus creencias.

Vemos, pues, que desde la segunda mitad del siglo pasado, la cuestión de las prácticas religiosas en las comunidades rurales del norte de Nuevo México han estado imbuidas y fuertemente coloreadas por la cuestión étnica y por el hecho de que hasta hace poco tiempo todo el clero alto y casi todos los párrocos han sido miembros de grupos étnicos distintos a sus feligreses, extranjeros más identificados con los proyectos y lógicas culturales de la cultura norteamericana que con los sentidos y lógicas de muchos de su grey.

En el caso concreto de la parroquia de Mora, la tensión histórica entre ciertos párrocos y sus feligreses han sido muy notable. A los curas que fueron asignados a Mora se les advirtió que los penitentes ejercían una poderosa influencia herética sobre la gente de la comunidad que era rústica y casi idólatra.

Muchos, si no todos los párrocos condenaron y procuraron, en vano, la desaparición de los rituales de las tradiciones locales religiosas. Algunos de ellos sufrieron consecuencias personales por su respaldo a la política etnocéntrica de los dignatarios franceses. Por ejemplo, se dice que en Mora el cura Etienne Avel murió a causa de ingerir el vino de consagrar (durante la misa), fue envenenado —se dice— por algunos de los penitentes que estaban furiosos porque éste no aceptaba sus prácticas rituales. Otro cura, que la gente recuerda mucho porque censuraba su modo de ser y sus rituales es el padre Balland. Se cuenta que en una ocasión, durante la celebración de semana santa, él dispersó con violencia a la gente que asistía. Balland recibió amenazas de muerte en forma anónima, por lo que el arzobispo lo asignó a otra parroquia.

Sucesos similares se reportaron en otras comunidades de la región. Por ejemplo, el cura de Taos, padre Brun se salvó varias veces de morir en manos de los penitentes, ya que él rechazaba abiertamente los rituales profanos de la Hermandad (Lummis, 1896:257). Aunque el enfrentamiento entre los penitentes y la Iglesia fue resuelto en los años cuarenta cuando la Arquidiócesis reconoció a la Fraternidad de Nuestro Padre Jesús como una organización laica legítima, esta historia de conflicto religioso-étnico constituye el trasfondo cognoscitivo que nos ayuda a interpretar y comprender el significado del antagonismo religioso entre las tradicionalistas y las reformistas.



Iglesia de Santa Gertrudis. (Foto: María J. Rodríguez-Shadow.)

### *Reseña del conflicto*

Como se ha dicho, en muchas ocasiones el pueblo de Mora ha manifestado desacuerdo, de una manera u otra, con las políticas impuestas por la jerarquía eclesiástica. Varios residentes de la comunidad expresan que desde siempre “los curitas que nos mandan tratan de acabar con nuestras tradiciones, con las costumbres mexicanas, siempre han estado tratando de probar nuestra paciencia”.

Una anciana de 85 años, pese a que es muy devota católica y asidua visitante de la iglesia, comenta que:

Primero vino un señor cura que quería hacernos como le venía en gana. Luego luego llegando mandó cambiar las silletas que tenía la iglesia y las cambió por bancos largos, cambió también el color de las paredes, pues el que había, aunque estaba nuevo, no le gustaba. Luego, no tardó mucho pues como lo cacharon,



dicen las malas lenguas, haciendo cosas malas a los chiquitos que ayudaban a la iglesia, y la gente se quejó, y pues que lo cambian. Luego vino otro padre y a ese hubo que cumplirle sus gustos, que si había que cambiar las cortinas, que si el tamaño del altar, que si [...] ya nos tenía hartos con su sacadera de dinero, que para esto, que para aquello, el problema no fue tanto eso, sino que era muy tomador y bailador con las muchachas. Luego vino otro que era rebuena gente, pero como era tan viejito, se nos murió pronto. Luego que nos mandan a Father John y a toda la gente le cayó bien al principio [...] pero en luego que va enseñando el cobre. Bueno pa'que más que la verda' a mí nunca me ha hecho.

La pugna que presenciamos en la comunidad se dio en torno a los proyectos modernizadores de los párrocos y abarcó tres instancias sociales: el mismo cura de la parroquia y dos facciones que surgieron en el seno de la Legión de María, una asociación religiosa voluntaria laica dedicada a la santificación de sus miembros y al servicio espiritual. Fundada en Irlanda en los años veinte, la Legión se ha difundido en todos los continentes (*Concilium Legionis Mariae*, 1985:2). Cuenta con una estructura jerárquica y opera con un reglamento claramente detallado, conocido y aprobado por las autoridades católicas. Aunque la membresía a la Legión está abierta a los fieles tanto femeninos como masculinos, la gran mayoría de los integrantes son mujeres solteras o viudas, esto es, mujeres que ya han dejado atrás la etapa del cuidado de niños y esposo, y que dedican sus energías a las actividades que creen valiosas. Así, existe una división sexual en la membresía de las asociaciones religiosas locales —los hombres monopolizan la Hermandad de Jesucristo y las mujeres la Legión de María—. Aparentemente, esta situación no ha sido fuente de malestares, ya que hasta donde sabemos no existen antagonismos ni rivalidades entre las legionarias y los hermanos, al contrario, varias de las legionarias tenían o tienen parientes (padres, hermanos o esposos) dentro de la Hermandad.

En Mora, una fracción de estas adeptas, que llamaremos las reformistas, siguen fielmente las ordenanzas dictadas por la ortodoxia religiosa, acatan los mandatos del cura en turno y suelen apoyar sin murmurar las modificaciones que los oficiales católicos consideran pertinentes llevar a cabo.

En cambio, el otro bando, que denominaremos las tradicionalistas, poseen su propia interpretación de las mis-

mas ordenanzas de la Iglesia y están dispuestas a disputar el poder con ella. Aunque no cuestionan directamente la autoridad de la jerarquía clerical, se muestran renuentes a acatar las veleidades de los curas que van y vienen, y se oponen a las actitudes modernizadoras no sólo de la Iglesia sino también de los profundos cambios que han ocurrido en la sociedad. Su oposición a lo moderno no se restringe a los temas más controversiales como el aborto, la educación sexual, o la sexualidad premarital; incluye además un rechazo de algunas costumbres menos polémicas, como el que las mujeres usen pantalones.

En lo religioso, defienden sin ambages la observancia de las prácticas tradicionales comunitarias apegadas a su propia idiosincrasia, y repudian los proyectos e intentos de cambio —sobre todo los que provienen del exterior o de la gente ajena a la comunidad.

Las disputas entre estos dos grupos de mujeres se iniciaron desde hace varios años, pero con el paso del tiempo se han intensificado de acuerdo al apoyo que invariablemente el cura del pueblo da al grupo de las reformistas.

John Tourangeau es el cura protagonista más reciente en este perenne drama. Él es el segundo de los sacerdotes norteamericanos que han enviado a la parroquia, ya que todos los que le antecedieron, excepto uno, fueron de origen francés.<sup>3</sup> Habla bien el español,<sup>4</sup> y aunque oficia la misa en inglés, suele, al igual que sus fieles, intercalar muchas palabras en español —sobre todo expresiones locales— en sus sermones.

Algunos de los residentes de Mora lo señalan como uno de los curas “de la nueva onda”, incluso él mismo lo dice. Si bien John nunca ha verbalizado su opinión de que las costumbres y prácticas tradicionales rituales de la comunidad mexicana deben ir desapareciendo, algunos moreños, y en especial las tradicionalistas, creen que ése es su parecer. Siempre que hay celebraciones (ya sean las posadas, peregrinaciones a pie, o procesiones tradicionales) él nunca pone objeciones para que se realicen; sin embargo deja todo al último y luego explica que no se llevó a cabo el festejo porque “el tiempo se nos vino encima”, o se enfermó, o recibirá la visita de un prelado de algún condado vecino, o tomará sus vacaciones.

<sup>3</sup> Aunque este sacerdote tiene un apellido francés, jamás hace referencia a ello, sólo comenta que nació en Minnesota.

<sup>4</sup> Habla español con acento sudamericano, pues varios años realizó su labor pastoral en Perú y Colombia.





Morada, edificación usada por los penitentes. (Foto: María J. Rodríguez-Shadow.)

Durante el tiempo en que estuvo el antepenúltimo cura, quien por cierto era muy a la antigüita, la lidereza del grupo de las tradicionalistas ocupaba un cargo de mucha responsabilidad: coordinaba la liturgia, organizaba los festejos decembrinos, las procesiones y peregrinaciones. Cuando el penúltimo sacerdote llegó a la comunidad esta mujer perdió sus prerrogativas, pues el nuevo cura decidió tomar todas las medidas tendientes a acabar con las prácticas religiosas tradicionales de tintes étnicos o populares que quedaban fuera de ortodoxia. Para alcanzar este objetivo obtuvo el apoyo entusiasta de una mujer que poco a poco fue convirtiéndose en la lidereza del grupo de las reformistas y su secretaria.

Este cura permaneció en la comunidad cinco años y en su mandato las prácticas tradicionales declinaron sensiblemente. John Tourangeau siguió la misma política de su antecesor, también contó con la valiosa ayuda de la secretaria de la parroquia. De hecho, fue ella quien se encargaba de supervisar las actividades en la iglesia, al mismo tiempo estaba atenta de respaldar y realizar las modifi-

caciones que los funcionarios eclesiásticos consideraban importantes. Éstas incluyeron la participación de laicos en la celebración de la misa, la administración de los sacramentos por los delegados, el abandono de las prácticas y rituales tradicionales, etcétera.

Otra manzana de la discordia era la manera en que las Legionarias de María definían y cumplían sus deberes y responsabilidades como miembros de la asociación. Por ejemplo, el cura opinaba que cuando las legendarias acudían a realizar un *assignment* (tarea) no debían sentarse a platicar, tomar café y pastel, puesto que no se trataba de una reunión social, ni de diversión, sino un deber piadoso y de ayuda de almas; en cambio, las tradicionalistas veían la interacción social como parte esencial de su tarea de cumplir con sus obligaciones espirituales. En su conceptualización, lo social y lo sagrado no se separan de manera tajante sino que se entretienen. Por medio de su comportamiento y *ethos* religioso, las legionarias rechazan la compartimentalización de los dominios sociales y sagrados que

forma parte del esquema organizativo del sacerdote, y objetan la idea de que éste les pueda dictar la manera en que deben realizar sus labores. De esta manera, las legionarias constituyen una de las fuerzas colectivas para la creación y reforzamiento del sentido de *comunitas* (Pulido, 1995). Mediante la religión y los símbolos sacros, las legionarias sacralizan los lazos socioétnicos y convierten los domicilios de los enfermos que visitan en moradas donde obran en pro no sólo de la salud de las almas sino del bienestar y la solidaridad social de la colectividad.

En la cargada y convulsionada atmósfera socioétnica de Nuevo México, en donde la religión y lo sagrado siempre han jugado papeles estelares en la conjugación de las relaciones interétnicas, o bien como instrumentos hegemónicos de conquista o como vehículos contestatarios de liberación o de resistencia, las creencias, prácticas y experiencias religiosas difícilmente pueden ser neutrales en el plano socioétnico. Resulta incuestionable que las labores y prácticas espirituales son permeadas por cuestiones de poder, generadas en un contexto social determinado, y sólo comprensibles en términos de los distintos grupos sociales que las producen y las consumen.

El enfrentamiento entre las lideresas de estos dos grupos aumentó a lo largo del año que permanecimos en Mora, el apoyo del sacerdote del lugar fue tan irrestricto para el grupo de las reformistas que él mismo empezó a escribir cartas a las tradicionalistas más destacadas destituyéndolas de sus cargos en la Legión de María. Ellas replicaron que el sacerdote carecía de la autoridad suficiente para expulsarlas de la Legión. Pese a que ellas creyeron que tenían la razón, dejaron de asistir a los *meetings* (citas) semanales. Posteriormente Father John les prohibió asistir a misa y hasta excomulgó a una de ellas por su rebeldía, esto la llenó de pánico y gran angustia.

El recrudecimiento del conflicto llevó a la lideresa de las tradicionalistas a solicitar repetidas audiencias con el arzobispo Robert Sánchez para exponerle su versión de los acontecimientos. Ella pensaba que su perspectiva sería compartida con el arzobispo ya que éste “es mexicano como nosotros”.

¿Qué ocurrió después? Al parecer, pese a los repetidos intentos que esta mujer realizó para lograr entrevistarse con Robert Sánchez no lo consiguió. Es probable que sus cartas sí fueran leídas por el prelado, pero no lo sabemos. Tampoco sabemos si el arzobispo compartía los puntos de vista de ella, pero en la misma

semana que nosotros abandonamos el pueblo nos enteramos que llegaría el sustituto de John y que era un cura “mexicano”. La gente que añora los viejos tiempos suspiró pensando que quizás ahora todo mejoraría ya que el nuevo sacerdote era “de la raza”.

### Conclusiones

Al parecer, el enfrentamiento entre los dos grupos se dio porque cada uno tenía diferentes visiones acerca de cuestiones aparentemente banales como la forma en la que se realizaban los *assignments*. Otras fueron de mayor envergadura, tales como la política respecto a las prácticas rituales tradicionales mexicana.

Aunque las protagonistas de este conflicto piensan que se encuentran enfrentadas en una contienda de personalidades, puede observarse que lo que se discute aquí es la viabilidad de los proyectos religiosos de dos grupos motivados y dirigidos por lógicas distintas. El significado de esta pugna se extiende más allá de cuestiones puramente litúrgicas ya que en el fondo tratan de una disensión étnica e incluye cuestiones de género.

Mientras que las reformistas y los curas recientes propugnan por la desaparición de lo que consideran resabios y desviaciones religiosas, el proyecto de las tradicionalistas desea que la liturgia y las prácticas religiosas populares permanezcan sin modificación, ya que “esa es la forma verdadera de hacer las cosas correctamente”.

En el análisis de este conflicto se observa que la posición de las tradicionalistas representa un repudio a la dominación étnica y un abierto rechazo de lo que ellas consideran la rigidez de los curas enviados a la comunidad y el desprecio mostrado por éstos de los aspectos populares y sociales de las prácticas religiosas. Como hemos visto, las discrepancias entre la religión oficial y las expresiones locales tienen una larga historia en esta región, y sugerimos que este caso más reciente de impugnación se debe analizar dentro de este panorama histórico más amplio.

Es importante señalar que el rechazo a proyectos modernizadores se extiende mucho más allá de la esfera religiosa, e incluye la oposición abierta o la resistencia silenciosa a muchos planes de supuesto desarrollo socioeconómico y turístico. De hecho, el condado de Mora es etiquetado como una comunidad muy cerrada y atrasada por los especuladores en bienes raíces,



## ANTROPOLOGÍA

por los constructores de condóminos, por los políticos y otros “desarrollistas” que desean tener un acceso más libre a la tierra y al agua de Mora.

Así pues, las tradicionalistas de la Legión de María deben verse como un componente más de esta corriente tradicional —junto con los penitentes— que sospecha de las novedades y los motivos de las personas externas, y que ha abogado por la preservación de las expresiones de la religiosidad popular local ligadas históricamente a la reproducción de la comunidad y la preservación de un estilo de vida arraigado en el ideal del rancharo independiente y las tradiciones hispano-mexicanas rurales.

Podemos observar que las mujeres tradicionalistas intentan retener la religión como esfera no diferenciada de otras prácticas sociales y de expresar una cierta autonomía respecto de los ámbitos oficiales, así como usar este espacio particular para mantener su definición dis-

tintiva de la religión social dentro de una institución patriarcal.

De esta manera, las mujeres se han apropiado de un espacio oficial —la Legión— asignándole funciones y significados que van más allá de la conceptualización eclesial de la asociación. Además, han creado —bajo el manto de una organización mariana— un espacio de poder sagrado-religioso esencialmente femenino que reproduce muchas de las mismas funciones sociorreligiosas que tuvieron —y hasta cierto grado aún tienen— los hombres de la Hermandad de los Penitentes con el modelo de un Cristo sufriente. Estas actividades incluyen, aparte de la preservación de las tradiciones y la defensa de las costumbres, el resguardo de las redes sociales locales, el proporcionar ayuda y apoyo espiritual a la comunidad, el organizar los novenarios, el rezar el rosario, y el dar la eucaristía a la gente anciana o enferma que no puede asistir a la parroquia.



Peregrinación al santuario de Chimayó. (Foto: María J. Rodríguez-Shadow.)



En fin, en un ejemplo de oposición complementaria, y en respuesta a su marginación entre los Hermanos, las mujeres tradicionalistas de la Legión de María han creado un espacio de poder sociorreligioso paralelo al de los penitentes. De esa forma, se han apoderado de una institución universal orientada formalmente a fines y objetivos espirituales, y la han redefinido según sus propias necesidades locales relacionadas con la preservación de la comunidad, la persistencia étnica y la participación pública de la mujer en agrupaciones religiosas. Rechazando la tendencia hacia la homogeneización social, la carencia de los roles públicos para mujeres en la vida religiosa, la callada sumisión femenina frente a las autoridades eclesiásticas masculinas, así como la orientación básicamente masculina de los penitentes, fundamentándose en el papel tradicional de la mujer como persona céntrica en la edificación y mantenimiento de las redes sociales en la comunidad nuevomexicana (Deutsch, 1987), las mujeres de la Legión de María se han convertido en participantes activas de la construcción y redefinición del contenido de un proyecto social que a la vez es conservador y transformador.

### Bibliografía

- Bandelier, A. F., *Final Report of Investigations among the Indians of the Southwestern United States*, Part I, Cambridge, John Wilson, Papers of the Archaeological Institute of America (American series, 3), 1890.
- Concilium Legionis Mariae, *The Official Handbook of the Legion of Mary*, Dublin, Irlanda, De Montfort House, 1985.
- Calvin, Ross, *Sky Determines: An Interpretation of the Southwest*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1965.
- Chávez, Fray Angélico, "The Penitentes of New Mexico", en *New Mexico Historical Review*, núm. 29, 1954, pp. 116-126.
- Deutsch, Sarah, *No Separate Refuge: Culture, Class and Gender on an Anglo-Hispanic Frontier in the American Southwest, 1880-1940*, Nueva York, Oxford University Press, 1987.
- Escudero, N., *Noticias históricas y estadísticas de la antigua provincia de Nuevo México*, Las Vegas, Our Lady of Sorrows Church, 1972.
- Lummis, Charles F., *The Land of Poco Tiempo*, Albuquerque, University of New Mexico (reimpreso en 1966), 1893.
- , "The Southwestern Wonderland, II: An American Passion-Play", en *Land of Sunshine*, núm. 4, 1896.
- Pulido, Alberto L., "'Hispano Remnants' as 'Cult' in North America: Los Hermanos Penitentes of Northern New Mexico", ponencia presentada al simposio "Cruzando Fronteras: Cristianismo y Sociedad, Estados Unidos y México" organizada por la Comisión de Estudios Históricos de la Iglesia en América Latina (CEHILA)- México y CEHILA-Estados Unidos, Universidad Autónoma de Queretaro, 1995.
- Reagan, Albert B., "The Penitentes", en *Proceedings of the Indiana Academy of Science*, Indianapolis, (1904), 1905.
- , "The Jemez Indians", en *El Palacio*, núm. 4, 1917, p. 60.
- Rodríguez-Shadow, María J., "Identidad femenina, etnicidad y culturas de trabajo en una comunidad mexicana de los Estados Unidos de Norteamérica", tesis de maestría en Estudios sobre Estados Unidos, Universidad de las Américas-Puebla, 1985.
- Shadow, Robert y María J. Rodríguez-Shadow, "Rancheros, Land and Ethnicity on the Northern Decade", en *Latin American Research Review*, vol. 32, núm. 1, 1996, pp. 171-198.
- , "From Reparticion to Particion: The Life History of the Mora Land Grant, 1835-1916", en *New Mexican Historical Review*, vol. 70, núm. 3, 1995, pp. 257-297.
- , "Relaciones de género, relaciones de poder en Mora, NM.", en *Antropología, Boletín Oficial del INAH*, núm. 41, 1994, pp. 27-36.
- Walker, Randi Jones, *Protestantism in the Sangre de Cristos, 1850-1920*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991.
- Weber, David, *The Mexican Frontier, 1821-1846: The American Southwest Under Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1982.
- Weigle, Marta, *Brothers of Light, Brothers of Blood Penitentes of the Southwest*, Santa Fe, Ancient City Press, 1976.