

HISTORIA Y EVANGELIZACIÓN EN UN TERRITORIO DE FRONTERA SEGÚN LA TRADICIÓN ORAL NUEVOMEXICANA

MARÍA LUISA PÉREZ GONZÁLEZ

TRADICIÓN ORAL Y DISCURSO APOCALÍPTICO

Con la presente comunicación abordamos la tradición oral y el pasado nuevomexicano con un enfoque interdisciplinar. Historia y sociolingüística se complementan y apoyan mutuamente en el estudio de la población hispana del área.

Esta investigación comenzó en 1993 durante mi última estancia en Nuevo México, vinculada al Departamento de Español de la Universidad. Este departamento contaba con una extensa colección de entrevistas realizadas entre numerosos hispanos de todo el estado, fruto de un proyecto con orientación puramente lingüística. Estas entrevistas forman un cuerpo muy extenso ya que algunas de ellas se prolongaron por más de siete horas. La mayoría de los informantes son personas mayores y hablantes de español como primera lengua. Se procedió entonces al análisis de estas mismas entrevistas desde el panorama más amplio de las Ciencias Sociales, rastreando posibles géneros del folclore nuevomexicano a la luz de nuevas teorías etnopoéticas. También se inició el estudio de la historia y evangelización local como fundamento de este discurso. Siguiendo a autores en esta nueva línea como Abrahams (*A Rhetoric of every day life: Traditional conversational genres*), Hymes (*In vain I tried to tell you*), Ben-Amos (*Folklore genres*), Lord (*The singer of tales*) o, para el caso concreto de Nuevo México, Charles Briggs (*Competence and performance*) se abandona definitivamente el estudio del folclore como recopilación de formas fijas de oralidad, tal y como había venido sucediendo desde el siglo XIX. Estos autores acuñan el término «Performance» por el que se entiende un proceso activo y creativo en el que juegan un papel fundamental la competencia comunicati-

va y el contexto de interacción social en el que se desarrolla. En este proceso, un individuo asume la responsabilidad de invocar la tradición a partir de patrones formales y estilísticos negociados en el curso de la interacción social. La búsqueda de un género propio a la comunidad debe comenzar por identificar el momento en que los hablantes evidencian su responsabilidad en invocar patrones compartidos por la audiencia en su forma y significado. El género es, entonces, el vehículo para exponer la necesidad de expresión cultural de la comunidad.

Entre las entrevistas mencionadas seleccionamos un tipo de discurso a todas luces apocalíptico. En todas ellas aparece bastante elaborada la idea de la decadencia del presente, estrechamente relacionada con la visión apocalíptica del fin del mundo y la llegada de Jesucristo. También son relevantes las referencias a la necesidad de creer o a la lectura de la Biblia como modelo de conducta. Dicho discurso apocalíptico es lo que tratamos de identificar como género propio de las comunidades hispanas de Nuevo México. En el análisis de estas entrevistas no sólo se valoró el contenido sino las circunstancias precisas en que se desarrollaron, es decir, la esfera contextual a que antes hacíamos alusión. Se alcanzaron interesantes conclusiones según la procedencia, edad, formación, etc, del entrevistador y el entrevistado que ratifican el uso de la tradición oral como un arma viva de acción en el presente.

Para validar este género era inevitable una mirada al pasado de esta región fronteriza del imperio español en América. A su vez, el hecho de que esa expresión cultural subsista en la tradición oral nuevomexicana ayuda, como veremos, a esclarecer la historia de este territorio.

HISTORIA Y EVANGELIZACIÓN

Ya hemos aludido en trabajos anteriores a la peculiar idiosincrasia nuevomexicana, alejada en numerosos aspectos políticos y sociales del modelo colonial español más general. Valgan a modo de ejemplo la dispersión de la población, la inviabilidad de la encomienda y del sistema de cabildos, o las relaciones de tipo mucho más igualitario con la población indígena. En el plano religioso la presencia del clero franciscano fue determinante para el desenvolvimiento religioso de las comunidades hispanas. Su presencia en la tierra fue dilatada en el tiempo —nunca llegó a producirse la secularización de algunas de estas misiones— y, como numerosos factores evidencian, fue intensa en sus resultados, consecuencia del relativo aislamiento del territorio de los centros de poder en México. Además de la tradición oral que ahora nos ocupa, también la espiritualidad nuevomexicana (y su principal manifestación en la Hermandad de los Penitentes) es deudora de su pasado franciscano.

La orden franciscana (significativamente la primera en llegar a México con los «doce apóstoles») estaba profundamente influenciada por la espiritualidad del llamado «joaquinismo» (del abad Joaquín de Fiore, muerto en 1212), cuya concepción religiosa era esencialmente una visión escatológica de la historia de la salvación que se dividía en tres épocas «primera, la del Padre, dirigida por el *ordo coniugatorum* —de Adán a Cristo—; la segunda, la del Hijo, dirigida por el *ordum clericorum* —de Cristo al tiempo del autor—; la tercera del Espíritu Santo, que había de estar dirigida por el *ordo monachorum*. Esta tercera edad traerá un cambio radical y revolucionario en la historia del cristianismo: quedará superada la iglesia de la jerarquía, de los sacramentos, del derecho, sustituida por la *Ecclesia spiritualis*, asamblea del júbilo y del amor, en que el gozo será fruto de la libertad y la libertad fruto de la renuncia. Una *nuevo orden*, compuesta por *virii spirituales*, pobres y «menores», dará el modelo de vida cristiana... El anuncio de la nueva edad estará señalado por la aparición del *ángel del sexto sello*, que llevará la señal del dios vivo y será portador del *evangelio eterno* para todos los pueblos»¹

Como han demostrado Georges Baudot, Robert Ricard o John Phelan², la acción de los religiosos seráficos en México durante el siglo XVI respondió a un programa de inspiración joaquinista con finalidades milenaristas. «La cristiandad, por primera vez, podía cumplir sus pretensiones universales a escala mundial... Pensaban que después de que todas las razas de la humanidad fueran convertidas, nada más podía suceder en este mundo...»³. Estas ideas tuvieron auge en España desde mediados del s. XV, especialmente en Extremadura de la mano de fray Juan de Guadalupe de la provincia de San Gabriel. «Primero se llamará Custodia del Santo Evangelio de Extremadura (denominación que volverán a tomar los franciscanos de México al establecerse en el Anáhuac para marcar bien su filiación espiritual) y después Custodia de San Gabriel en 1517, y por fin provincia independiente de San Gabriel, en 1519, fecha a la vez del triunfo de la reforma de fray Juan de Guadalupe y del desembarco de Hernán Cortés en las costas mexicanas»⁴.

Se aplicaron así a la construcción de una nueva iglesia, «un laboratorio en el cual podía perfeccionarse la cristiandad del viejo Mundo»⁵ con el ideal de la pobreza evangélica como pilar fundamental. Incluso se llegó a acariciar la posibilidad de un régimen eclesiástico separado para la pobla-

1. L. Iriarte. *Historia franciscana*. Editorial Asís, Valencia 1979. Pp. 71-92.

2. G. Baudot. *Utopía e Historia en México*. Editorial Espasa Calpe, Madrid 1983; R. Ricard. *La conquista espiritual de México*. Fondo de Cultura Económica, México 1986; J. Phelan. *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Universidad Nacional Autónoma de México, México 1972.

3. J. Phelan. Opus cit, p. 32.

4. G. Baudot. Opus cit, p. 93.

5. J. Phelan. Opus cit, p. 114.

ción indígena, administrado paternalmente por los frailes. Siguiendo a estos autores, la epopeya franciscana y sus grandes logros en el conocimiento de las culturas autóctonas hay que entenderlos como un intento de preservar dichas culturas de la contaminación del Viejo Mundo. Asimismo, los primeros grandes cronistas franciscanos (Fray Andrés de Olmos, Fray Toribio de Benavente, fray Bernardino de Sahagún,...etc) destacaron por su conocimiento de las lenguas indígenas en las que vertieron los grandes conceptos de la doctrina cristiana. Todo ello en franca contraposición con los deseos de la Corona que se fueron materializando a lo largo del s. XVI y que pretendían la más pronta hispanización de los indígenas. «... a partir de 1550-52 la Corona intentaba limitar calladamente el poder de las órdenes mendicantes sobre la población indígena e imponer (por medio de los diezmos) un clero secular destinado a fundar en México una iglesia construida sobre el modelo metropolitano...la llegada de los jesuitas y de la Inquisición en 1570-71 significaba también irremediamente el final de las ilusiones milenaristas.»⁶

«Se produjo realmente el final de este proyecto franciscano». Sostenemos que no fue así y que este celo encontró salida y quizá incluso una mayor radicalización en los territorios de frontera. «On the frontiers, then, franciscans could begin anew to build a terrestrial paradise. The fringes of empire beckoned especially to those Franciscans who had not lost their apocalyptic zeal for new conversions or their taste for lives of personal deprivation. Those few moved quickly into North America»⁷. Y esto se produjo no sólo a partir del siglo XVIII como sostienen algunos autores, sino desde el propio siglo XVI para el caso nuevomexicano.

El primer proyecto para la evangelización de los territorios que se dieron a conocer tras la aventura de Cabeza de Vaca, corrió a cargo del franciscano fray Marcos de Niza. Su entrada y atisbo de lo que consideró las Siete Ciudades de Cibola puso en marcha la expedición de Coronado, al que acompañaban cinco franciscanos. No está claro si Niza formaba parte de la expedición ya que recientemente había sido nombrado —significativamente— provincial de la provincia del Espíritu Santo. Los orígenes nuevomexicanos hunden sus raíces en la más pura tradición mítica medieval: se localizaron allí las Siete Ciudades que se creía habían sido fundadas por siete obispos y sus seguidores huidos de Lisboa tras la derrota de Rodrigo por los moros en el año 711. La vida en estas ciudades estaría dedicada por entero al servicio de Dios, por lo que no es de extrañar que se identificaran con el paraíso terrestre que buscaban los franciscanos. Las Siete Ciudades habían sido tradicionalmente localizadas en una isla, «Antilla», así que es

6. G. Baudot. *Opus cit.*, pp. 497-498.

7. D. Weber. *The Spanish Frontier in North America*. Yale University Press. New Haven and London. 1992.

curioso el que se sitúen en el interior de México. Esta vocación de «insularidad» se verá refrendada a lo largo de los siglos por el cerco de las tribus nómadas y por la larga y costosa comunicación con Chihuahua. Hay otro dato peculiar que no queremos dejar de reseñar y es que esa insularidad a que aludimos la refuerza el hecho de que el territorio tendrá una sola puerta de acceso a lo largo de toda la colonia: El Paso. El obispo Tamarón en el s. XVIII, en franca oposición a la labor de los franciscanos, se expresa así: «La puerta para entrar a lo interior del Nuevo Méjico es El Paso y aun de aquí tendría origen darle este nombre, no porque el Nuevo Méjico tenga encierro alguno, pues a todos vientos se le entra a pie llano; estando en Bassaraca el general de los ópatas, don Jerónimo, me brindó, si quería, él me llevaría de allí en pocos días al Nuevo Méjico, que él sabe camino mucho más breve que el que yo iba a emprender por El Paso...»⁸. Nos interesa resaltar la idea de que desde el principio Nuevo México se concibe como el lugar elegido para el proyecto espiritual franciscano. «New Kingdom of St. Francis, as Niza had Christened the land, envisioning another great Franciscan mission enterprise, perhaps de greatest of all»⁹.

El final de las ilusiones franciscanas en México desde mediados hasta fines del s. XVI coincide con las expediciones hacia el norte para lograr la incorporación definitiva del territorio explorado por Coronado. En este contexto, las Ordenanzas para Nuevos Descubrimientos de 1573 supusieron un balón de oxígeno para los frailes seráficos ya que concedían a los religiosos el papel principal en la exploración y pacificación de las nuevas tierras. «In 1581 fray Agustín Rodríguez, encouraged by the royal Orders of 1573, had rediscovered the Pueblos of New Mexico; by 1598 franciscans had returned to New Mexico with Juan de Oñate and had begun to build Missions»¹⁰

Se reanuda así la conquista espiritual de Nuevo México en unas condiciones óptimas para su proyecto: aislados de México, sin curas seculares con los que litigar y con unos pobladores españoles, escasos, con los que formar un frente común ante las autoridades civiles.

Tras la conquista efectiva de la tierra llevada a cabo por Juan de Oñate, los franciscanos fundan la primera custodia (la de San Francisco) dependiente de la provincia del Santo Evangelio, con lo cual parece que existía la vocación expresa de vincular las misiones nuevomexicanas a esta provincia y a su orientación espiritual. Más tarde, en 1629, se fundará la custodia de la Conversión de San Pablo por fray Alonso de Benavides, imbuido del mismo espíritu al que venimos haciendo alusión. Su propósito era convertir el reino en un obispado con él como primer obispo. De sus escritos quere-

8. *Bibliotheca Indiana*, Viajes por Norteamérica. Aguilar, Madrid 1958, p. 1026.

9. A. Chávez. *Coronado's friars*, Academy of American Franciscan History, Washington, 1968.

10. D. Weber. *Opus cit.*, p. 95.

mos resaltar un aspecto revelador: la abundancia de milagros que narra. Weber los describe así: «Baptismal waters, he said, had brought an Acoma infant back to life, a Christian Cross had restored the eyesight on a Hopi boy, and a thunderbolt had struck a sorceress dead at Taos Pueblo... Although a number of Franciscans had won martyrdom in New Mexico, some enjoyed divine protection. Indians from Picurís Pueblo discovered this, according to fray Alonso, when they entered the room of a priest intending to kill him. The priest became invisible and Indians fled in confusion»¹¹. En el esquema apóstólico seguido por los franciscanos, esta profusión de milagros se identificaba como característica de la iglesia primitiva del Viejo Mundo; el arma divina para ayudar a la conversión de los incrédulos. Una nueva iglesia de los primeros tiempos se estaba forjando en Nuevo México y estos hechos sobrenaturales venían a confirmarlo.

El memorial de Benavides, así como otras relaciones de religiosos franciscanos que se produjeron a lo largo de su dilatada estancia en la tierra, son de utilidad para extraer el proyecto franciscano (que no se vio libre de enfrentamientos entre los propios frailes), pero no son del todo reveladoras, ya que nos movemos en un terreno ambiguo en el que tras el fracaso de los ideales franciscanos en México es más que lógica la reserva por parte de los religiosos. El ideal milenarista no era, ni es, en sí mismo heterodoxo, pero sí lo era el situarse abiertamente en la posición de reconocer la inminente llegada del *Milenio*. En este sentido, tampoco cabe esperar demasiada información de modo explícito en los textos impresos de que dispusieran los padres, como catecismos, sermones, etc. Robert Ricard expone a este respecto: «Los religiosos, por lo demás, lo mismo en esto que en otros asuntos, no eran esclavos del texto impreso: éste se destinaba principalmente a que los niños de los monasterios lo aprendieran de memoria y los indios lo leyeran en su casa. Siempre que se enseñara lo esencial, el religioso por su cuenta tenía amplitud de acción para tomar el plan que le agradara, agregando ya una consideración particular, ya quitando otra; se dejaba guiar por la naturaleza, capacidades y curiosidad de sus oyentes y disponía su enseñanza de la manera más eficaz para la salud espiritual de sus ovejas. Allí, en las pláticas familiares, era donde se llevaba a la práctica la adaptación que hemos visto ausente de los libros»¹². Estamos en proceso, además, de revisar las fuentes existentes sobre los colegios de Propaganda Fide y analizarlas en relación a esta información.

Por ello, resultan mucho más útiles las fuentes que aluden a conflictos puntuales entre los franciscanos y las autoridades civiles y eclesiásticas seculares, ya que en ellas se ponen de manifiesto numerosos matices propios de la espontaneidad y del afán por defender sus respectivas posiciones. Con

11. D. Weber. *Opus cit.*, p. 99.
12. R. Ricard. *Opus cit.*, p. 192.

este efoque hemos analizado la visita de 1760 del obispo Tamarón y Rome-
ral a las misiones de Nuevo México, parte de su extenso obispado de Du-
rango.

El deseo evidente del obispo es efectuar la secularización de las misio-
nes nuevomexicanas, especialmente aquéllas donde la mayoría de los pobla-
dores eran españoles, y donde, según él, se podría sustentar un curato sin
ninguna dificultad. En este contexto hay una crítica continua a los escasos
conocimientos de los frailes de las lenguas indígenas así como al nulo do-
minio del español por parte de los indios. «Tienen en cada pueblo uno o
dos intérpretes, con los que se manejan los misioneros para confesarlos en
el artículo de la muerte, y aunque dicen algo de la doctrina cristiana en
castellano, como no entienden la lengua, es lo mismo que si no la supieran.
Este punto me contristó y sobresaltó en aquel reino más que otro ninguno,
y dificulté para confirmar a los adultos; reconvine fuertemente al padre cus-
todio y a los misioneros que intentaron excusarse con que no podían apren-
der aquellas lenguas; en los autos de visita les mandé las aprendiesen y les
hice repetidas instancias para que se aplicaran a esto y formaran sus cate-
cismos y confesionarios, que yo les costearía la imprenta...»¹³.

Los franciscanos del XVI habían sido grandes políglotas, y dentro de
su concepción del descubrimiento de las nuevas tierras mexicanas, vertieron
en las lenguas indígenas todas las enseñanzas que suponían iba a necesitar
esta nueva cristiandad para enfrentar el *Milenio*. Todo ello frente a la cada
vez más agresiva presión de la Corona para que los indios aprendieran el
castellano y con él se produjera la deseada hispanización de toda la pobla-
ción indígena. Nada más alejado del interés de los religiosos seráficos. Qui-
zá aquí en la frontera encontraron la posibilidad de llevar a cabo el primitivo
proyecto y preservar a los indios de la lengua y sus malas influencias.
Sobre esta cuestión expresa Weber lo siguiente: «In New Mexico, after a
century and a half of exposure, some Pueblos still spoke no castilian, Most,
however, spoke it poorly but well enough that it became a *lingua franca*.
The extent to which the Pueblos acquired Spanish due to teaching of Fran-
ciscans, or as a result of exposure to Spanish settlers remains a matter of
conjecture»¹⁴. Respecto al desconocimiento de las lenguas autóctonas por
parte de los franciscanos, hay que mantener en principio la reserva. Precisa-
mente las más feroces críticas por parte de la Corona y autoridades civiles
en el XVI habían venido de la mano de este afán de los frailes por preser-
var lo indígena en lugar de ayudar a borrarlo a la mayor brevedad posible.
No es factible que repitieran el error de reconocer abiertamente su conoci-
miento de esas lenguas y sus susceptibilidades a la hora de enseñar el cas-
tellano. Además, «Otros documentos coetáneos demuestran que la instruc-

13. *Bibliotheca Indiana*. Opus cit. p. 1029.

14. D. Weber. Opus cit. p. 110.

ción no era tan superficial. En las instrucciones que se dieron al padre fray Francisco Atanasio Domínguez para su visita de 1776 figuraba la de no mudar a los misioneros de una misión a otra, a fin de que pudiesen aprender la lengua correspondiente, pero después, en las actas de visita, no se hace referencia al problema, y la forma de catequesis que describe parece bien cuidadoso. Se desprende que los indios conocían bastante castellano y el misionero algo, por lo menos, de la lengua indígena.»¹⁵

En este esquema que planteamos, el papel de los pobladores hispanos estaba necesariamente condicionado por la necesidad de servir de ejemplo a los indígenas. Era imposible, y así lo demostraba la experiencia, volver a los planteamientos iniciales de una nueva cristiandad basada exclusivamente en la población indígena. Los pobladores hispanos estaban ahí, pero eran pocos y con unos intereses de supervivencia que chocaron también en numerosas ocasiones con las autoridades civiles y sus rígidos patrones de poblamiento. En estrecho contacto con la población indígena y participando de toda esta atmósfera religiosa franciscana (no hay que olvidar que los españoles también estuvieron administrados espiritualmente por la orden hasta el final del período español) es fácil imaginar que hicieron un frente común con los padres. Estos eran, a su vez, el nexo más fuerte con su cultura y tradición en un territorio a todas luces hostil. No es de extrañar que la concepción franciscana del mundo permeara todos los aspectos de la vida de esta población marginal. De la estrecha relación entre indios, religiosos y franciscanos nos ilustra la visita de Tamarón en los términos siguientes: «...su versión se reduce a confusión en materia de doctrina y confesión, que en los tratos y negocios temporales de intereses, se entienden cabalmente los indios y los españoles en el Nuevo Méjico no se dejan engañar; en esto son diestros y económicos, lo que no trasciende a lo espiritual, en que muestran gran tibieza...» O bien «...y todos los indios prontos para cuanto les mandan los reverendos padres misioneros. Esto es lo que sé y es público en todo el reino.»¹⁶

Fray Angélico Chávez distingue también claramente entre los intereses de franciscanos y pobladores por un lado, y autoridades civiles por otro. Refiriéndose a los primeros expone: «They sincerely desired the conversion of the Indians as their Hispanic as well as their Christian duty, and worked toward this end. Whenever they failed, it was because of personal clashes with successive governors and some unsavory officials these brought along, or when they blindly took sides in controversies between them and certain missionaries.»¹⁷

15. L. Gómez Canedo. *El reformismo misional en Nuevo México*, Universidad Autónoma de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco, México, 1981. p. 24.

16. *Bibliotheca Indiana*. Opus cit. pp. 1030 y 1060.

17. A. Chávez. *My Penitente Land*, University of New Mexico Press. Albuquerque, 1974.

Volviendo al enfoque interdisciplinar a que aludíamos al principio, si se confirma la existencia de un discurso apocalíptico como género propio de las poblaciones hispanas de Nuevo México, se abrirán nuevas perspectivas sobre el pasado de este territorio. Se colocarán en su contexto las contiendas diatribas entre frailes y militares, así como la relación más igualitaria entre indios e hispanos propia del área. Además, este contexto apocalíptico le confiere a esta situación de frontera una dimensión utópica, que es, a su vez, la justificación última de la presencia en aquellas tierras de los pobladores españoles.

El discurso apocalíptico ya está, por tanto, en los orígenes de esta población, como contrapartida a los planteamientos oficiales de la Corona y sus oficiales. Y más radicalmente a partir del choque con la cultura anglo. Como expone Yonina Talmo, el milenarismo consiste en la búsqueda de una salvación colectiva total, inminente, última y terrenal. Sus causas radican en el cambio social rápido y la confrontación con sistemas de valores radicalmente diferentes que provocan manifestaciones más o menos graves de desintegración y desorientación cultural. El milenarismo nace de la búsqueda de un sistema de valores coherente, de una nueva identidad cultural y del deseo de recuperar la dignidad y la propia estimación¹⁸. Con la llegada de la población anglosajona, la supervivencia comunal se vio amenazada y surgió en este contexto la Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno (Penitentes) que supuso la principal institución extrafamiliar para la integración social y la ayuda mutua. La práctica de la religión a través de la Hermandad reforzó la moral y sentimientos comunales. Es muy posible que también en este período se comenzara a elaborar de manera más formal el discurso apocalíptico.

No podemos hablar en Nuevo México de un movimiento milenarista revolucionario con unas manifestaciones radicales que, por otra parte, tampoco fue nunca el de los frailes franciscanos. Yonina Talmo añade otro matiz a esta situación de milenarismo en estado latente. Opina que una reacción ante la no realización del *Milenio* es la conversión de un milenarismo radical, a corto plazo, en una versión más o menos atenuada y a largo plazo¹⁹.

No deja por ello de ser un fenómeno interesante y complejo directamente entroncado con la tradición nuevomexicana. En el orden de prioridades de los valores del pasado, para una población que identifica su cultura con su religión, sus preceptos equivalen a la propia supervivencia comunal y cultural.

18. Y. Talmo. «Milenarismo» *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Ed. Aguilar, Madrid 1975. Pp. 104-115.

19. Y. Talmo. *Opus cit.* Pp. 104-115.

En una de nuestras entrevistas, realizada a una señora mayor de Agua Zarca se da una curiosa simbiosis entre religión y comportamiento social que nos reafirma en lo que venimos exponiendo: la Virgen anuncia «muchas cosas que están pasando» que indican a su vez que las cosas van a marchar aún peor en el mundo, y como ejemplo habla del comportamiento inadecuado de los jóvenes hacia sus mayores. Esto último amenaza no al mundo sino a la comunidad, que vienen a formar una misma cosa en el discurso de esta señora.

A modo de conclusión sobre las líneas de investigación aquí presentadas, nos vamos a referir a la obra de fray Angélico Chavez, franciscano e historiador nuevomexicano que por esta doble condición ofrece muchas claves para desenvolvemos en este ámbito. Su obra merece un proceso de revisión que estamos comenzando. En *My Penitente Land*, que hemos citado anteriormente, reconstruye la historia de Nuevo México a través de episodios bíblicos, convencido de que los pobladores siempre se sintieron un pueblo elegido. Resulta a veces ambiguo en el uso de la expresión «el reino», que se presta a su interpretación como el territorio, o también como el proyecto espiritual. Incluso titula uno de sus capítulos «The Kingdom of Saint Francis» Así interpreta fray Angélico el pasado de su gente: «The kingdom itself continued as a vacant adobe empire of magnificent distances sparsely dotted with Hispanic and Indian villages made of mud, and all completely isolated from the rest of the world. In time the people were to become strangers even to the rest of the Hispanic world, and so provincial in their isolation as to regard all other Lands as *tierra afuera*, the outer world. One cannot help but think of the Rechabites, a small clan of Judah described by the prophet Jeremiah. These folk deliberately clung so strictly to the original pastoral life of the patriarchs when the Jews were developing into a prosperous commercial nation that, in spite of the prophet's religious admiration for them, they eventually became lost from the mainstream of Hebraic evolvement. In much the same way was my New Mexico eventually cut off from the subsequent history and development of Spain and other Spanish lands in the Americas. The people became a lost tribe within their very own Holy Land»²⁰

20. A. Chávez. *My Penitente Land*. University of New Mexico Press. Albuquerque, New Mexico, 1974.