

UC Merced

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World

Title

Geografías de lo indómito: Desierto, misión y sujetos fronterizos en la Nueva Vizcaya

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/25m6m32f>

Journal

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 8(1)

ISSN

2154-1353

Author

Cervantes, Nadia

Publication Date

2018

DOI

10.5070/T481039389

Copyright Information

Copyright 2018 by the author(s). This work is made available under the terms of a Creative Commons Attribution License, available at <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Peer reviewed

Geografías de lo indómito: Desierto, misión y sujetos fronterizos en la Nueva Vizcaya

NADIA CERVANTES
PRINCETON UNIVERSITY

In memoriam Sergio Antonio Corona Páez

Abstract

En este trabajo analizo más de 60 años de anuas jesuitas relativas a la Misión de Santa María de las Parras durante el siglo XVII en el reino de la Nueva Vizcaya. Explico que en dichas anuas o reportes anuales que los jesuitas escribían para informar a Roma sobre el proceso de cristianización en sus misiones, la frontera del norte novohispano se articula como un espacio bárbaro de incivilidad, ingobernabilidad e infertilidad en contraste con el espacio ideal de la misión. Asimismo, argumento que el vínculo retórico entre cuerpo y territorio revela, por una parte, las estrategias de adaptación, aceptación y resistencia de las tribus que habitaron esta región y, por otra parte, pone de manifiesto la manera en que discursivamente se intentaba domesticar la frontera novohispana.

Palabras clave

Jesuitas, misiones, frontera, anuas, resistencia indígena, Santa María de las Parras

El proceso de colonización y evangelización por parte de conquistadores y de misioneros jesuitas en la frontera norte de la Nueva España, específicamente de la zona conocida como la Provincia o País de La Laguna en el reino de la Nueva Vizcaya, no fue nada fácil. A diferencia de la llegada de Cortés a Tenochtitlán, los conquistadores españoles que organizaron expediciones hacia las zonas semidesérticas del norte novohispano, no encontraron suntuosas ciudades ni gobernantes de grandes imperios. Al contrario, la geografía del desierto era un espacio agreste e indómito ocupado por una infinidad de etnias nómadas y seminómadas—acaxeos, xiximes, tobosos, conchos y tepehuanes¹. Tanto los pueblos mesoamericanos como los europeos consideraban a estos grupos como tribus bárbaras o chichimecas y ni unos ni otros jamás pudieron conquistarlos.

Varios académicos han estudiado el tema fronterizo en el contexto del norte novohispano, entre ellos del Ivone del Valle, Susan Deeds, José Rabasa, Silvio Zavala y Salvador Álvarez. Sin embargo, hasta ahora pocos se han detenido a analizar el caso específico

de los indígenas de la región lagunera o de la misión de Santa María de las Parras. Esta región resulta única ya que a medida que el imperio se expandía hacia territorios mucho más al norte, el País de la Laguna permaneció relativamente vacío de asentamientos europeos. Las primeras incursiones se dieron a mediados del siglo XVI, tras el establecimiento de pueblos mineros como Zacatecas en 1548. Destacan, sobre todo, las expediciones de Francisco de Ibarra, quien se convertiría en el primer gobernador de la Nueva Vizcaya y quien trajo consigo a frailes franciscanos para administrar la evangelización y la vida sacramental de los nuevos asentamientos. Primero, los franciscanos comenzaron su labor a mediados de siglo en Nombre de Dios y en las congregaciones del Valle del Guadiana; posteriormente, establecieron también poblaciones en Cuencamé, San Juan del Río, Santa Bárbara y el Valle de San Bartolomé (Jones, 91). Sin embargo, fueron los jesuitas quienes establecerían la primera misión en el País de la Laguna después de haber solicitado a la corona la autorización para incursionar en el septentrión novohispano. Fue así que, en 1594, Felipe II otorgó el permiso para que la orden pasara a Topia, Sinaloa y La Laguna en la Nueva Vizcaya; finalmente, en 1598 se fundó el pueblo y misión de Santa María de las Parras².

Los primeros jesuitas que se establecieron en la Nueva Vizcaya, y específicamente en el País de La Laguna, se enfrentaron a una serie de obstáculos, entre los que destacan: lo desfavorable del territorio, la falta de un apoyo militar importante por parte de la corona y una fuerte resistencia de las tribus indígenas de la región. Los retos y las dificultades de evangelizar este espacio fronterizo se describen detalladamente en sus anuas o reportes anuales a Roma, en los cuales se informaba sobre el proceso de cristianización en las misiones y colegios. Estos documentos resultan muy valiosos ya que en ellos se argumenta la fuerza del proyecto jesuita a pesar de las enormes limitaciones al que se enfrentaba³.

Uno de los aspectos retóricos más importantes de las anuas jesuitas es que la realidad de la frontera colonial se articula a partir de la metáfora espacial del desierto. Como límite del poder colonial, el desierto de La Laguna representa un espacio periférico y fronterizo tanto en términos geográficos como simbólicos, el cual se caracteriza por su incivilidad, ingobernabilidad e infertilidad. De acuerdo con la razón cristiana de la época, este espacio es dominado por el demonio y representa la negación o el reverso de un espacio ideal, civilizado, gobernable y fértil representado por el espacio de la misión. Pero lo más significativo del discurso jesuítico de las anuas es que se establece un paralelismo entre los cuerpos y el territorio

que se intenta colonizar, pues las características de la naturaleza agreste del desierto se extienden también a sus habitantes.

Más aún, en esta dicotomía entre el colonizador y el colonizado del discurso jesuita, los rituales cristianos representan el método transformador del espacio fronterizo y sus habitantes. Al mismo tiempo, esta narrativa se ve interrumpida varias veces por los rituales y prácticas culturales indígenas, los cuales funcionan como un performance de la resistencia ante el discurso triunfalista jesuita. Al final, sin embargo, las anuas siempre expresan la certeza de un futuro en el que la frontera será dominada, puesto que serán siempre los rituales cristianos los que venzan. De esta forma, el discurso jesuita demuestra la fuerza de su proyecto evangelizador en una época que se caracteriza por circunstancias adversas y conflictos constantes con las etnias nativas del septentrión novohispano.

Así pues, en el presente trabajo se analiza el vínculo retórico entre cuerpo y territorio, el cual, por una parte, pone de manifiesto las estrategias de adaptación, aceptación y resistencia de las tribus que habitaron esta región; por otra parte, revela la manera en que discursivamente se intentaba domesticar la frontera novohispana. Para dicho análisis, se estudian pasajes específicos de las anuas, en los cuales se describe la compleja relación entre los indígenas y los españoles que vivieron bajo el sistema colonial en la misión de Santa María de las Parras. Así argumenta que las anuas contribuyen a articular una narrativa del dominio jesuita y de la razón civilizadora cristiana en un espacio y en unos sujetos hasta ese momento indomables. En ellas, los jesuitas se proponen como los pioneros valientes que conquistarían el territorio más agreste de la Nueva España.

Frontera y desierto

Durante la época prehispánica, el territorio norteño habitado por tribus nómadas y seminómadas constituía ya un espacio fronterizo, pues formaba parte de los límites entre el imperio mexica y el territorio chichimeca. Posteriormente, estos límites se convirtieron en la frontera colonial, pero ahora definidos desde la perspectiva europea cristiana que se determinaba en función de un centro que, en el caso del virreinato de la Nueva España, era México o Madrid. Aunque durante los siglos XVI y XVII el espacio fronterizo del norte novohispano seguía caracterizándose como un territorio indómito de tribus rebeldes, ahora este espacio se definía en oposición al espacio conquistado, poblado y evangelizado del corazón de la Nueva España. De acuerdo con José Rabasa, la definición de frontera en la

época colonial tuvo su referente en los territorios fronterizos bajo poder musulmán en la España de la Reconquista, aunque también se refería a los territorios poblados por paganos en general (20). En ese sentido, la frontera novohispana representaba en esta época un lugar de enorme riesgo para los españoles y un espacio en el cual el proceso de expansión colonizadora frecuentemente era desestabilizado.

Así pues, durante los primeros dos siglos de colonización española, el vacío real y simbólico de la presencia europea constituyó una característica fundamental en la representación del septentrión novohispano. Cecilia Sheridan ha mostrado cómo se visualizaba esta ausencia en los mapas de la época pues, por ejemplo, todavía en el siglo XVIII, el área del Bolsón de Mapimí, en la cual se encontraba la misión de Santa María de las Parras, se representaba como un espacio en su mayoría carente de asentamientos europeos⁴. Según Sheridan, esta condición de espacio vacío explica que esta región fuera siempre imaginada como frontera durante toda la época colonial a pesar de que el proceso de expansión siguió su carrera hacia territorios más al norte (46). Sobre todo, encuentro útil el concepto de “fronterización” de Sheridan, quien lo define como la manera en que el imperio se apropia de un espacio ajeno, y que en la época colonial consistía en las acciones simbólicas y reales de conquista. Estas acciones implican la caracterización del espacio periférico como salvaje y bárbaro, en donde se hace necesaria la institucionalización desde occidente para garantizar una supuesta seguridad. Así se observa, por ejemplo, en los documentos reales que otorgan permisos para establecer misiones jesuitas y franciscanas durante el siglo XVI, en la fundación de un nuevo obispado y ciudad capital en la Nueva Vizcaya, y más tarde en documentos como las anuas jesuitas.

Sheridan menciona también la importancia del peso del imaginario de los procesos de fronterización occidentales en este proceso. En el caso de la región de La Laguna, el imaginario del desierto como palimpsesto de discursos de la antigüedad clásica y medieval sirve como principio organizador en las anuas y se articula principalmente como una lucha constante contra la naturaleza. El desierto es el lugar de la barbarie, de la sequía, del vacío y, en ese sentido, las características del espacio geográfico permean la narrativa. En esta, se describe al paisaje agreste de los márgenes de la colonia como un lugar límite en el que la cultura europea intenta inscribirse. Esta identificación tiene la consecuencia de que el espacio de la Laguna siempre será frontera, es decir, un mundo inacabado o incompleto pues siempre será el desierto que se quiere domesticar.

De hecho, esta idea del espacio del desierto novohispano como un lugar extremadamente difícil de domesticar se refleja en las múltiples estrategias de colonización por parte de las autoridades virreinales. Para hacer avanzar el proceso colonizador en el norte novohispano, los españoles tuvieron que valerse no solo de encomenderos y misioneros, sino también de agentes culturales tlaxcaltecas con el fin de establecer en pueblos a las tribus chichimecas que además fungieron como intermediarios que ayudaban en el proceso de aculturación. Es así que, en la real provisión de 1591, el virrey Luis de Velazco manda que 400 familias tlaxcaltecas emigren y se asienten en los territorios de norte de la Nueva España debido a la enorme dificultad de integrar estas zonas al proyecto civilizatorio imperial. Con el propósito de poblar la región con indígenas aliados e instruidos en la cultura y religión europeas, el Virrey Velazco manda que los tlaxcaltecas se establezcan en los territorios chichimecas “para instruir e mediante su asistencia viviesen en policía y se conservasen y aumentasen en los dichos asientos y paces formando republica concertada” (72).

Es así que el desierto funciona retóricamente a diferentes niveles. En primer lugar, representa hostilidad e incertidumbre debido a la esterilidad de la tierra y la escasez de recursos. Además, el desierto funciona simbólicamente desde la mentalidad colonial como un espacio vacío que debe ser civilizado y evangelizado. En ese sentido, el indígena, como producto de su ambiente, es agresivo e inculto al igual que el desierto en el que vive. En tercer lugar, el desierto como tropo tiene su origen en el mundo mediterráneo de la antigüedad (Green 149) y para las órdenes monásticas éste representa un espacio de penitencia y tentación dominado por el demonio. En la tradición ascética medieval “el retiro al desierto representó una confrontación directa con los deseos y apetitos que surgían de un cuerpo desprovisto de la comodidad de la vida familiar y urbana” (153), y en ese sentido, el espacio agreste e indómito del desierto novohispano tiene un fuerte efecto en los jesuitas, quienes se presentan como los heroicos ascetas que luchan no solo contra la naturaleza sino también contra su propio cuerpo.

Por otro lado, Ivonne del Valle explica que la escritura de los jesuitas que se dedicaron a evangelizar la frontera novohispana se vio afectada por las acciones de los indígenas frente al sistema de poder colonial. Del Valle caracteriza esta dinámica como una escritura “intermedia” entre el orden letrado y las fronteras en la cual el desorden y la perplejidad serían el punto de partida de nuevos discursos (14-15). En el caso del discurso jesuita acerca del País de La Laguna y de la misión de Santa María de las Parras, la escritura intermedia se articula a través de la continuidad retórica entre el espacio, sus recursos y sus habitantes. Así, los jesuitas

le dan sentido a una realidad llena de conflicto y caos, caracterizada por eventos o anécdotas que ponen en duda la eficacia de los métodos misioneros. Aunque se tiene muy poca evidencia documental de la ideología y preceptos de las culturas del norte, es posible analizar las interacciones y respuestas no solo de los indígenas, sino además de todos los individuos que forman parte de la vida fronteriza colonial para dar cuenta de este proceso dialógico típico de los márgenes de la colonia. Así pues, la construcción discursiva del espacio liminal de la frontera y del sujeto fronterizo son dos caras de la misma moneda, es decir, son dos aspectos de un intento por parte de los jesuitas de darle coherencia al caos.

La misión de Santa María de las Parras: El poder transformador de la fe.

De acuerdo con Cecilia Sheridan, el espacio fronterizo o fronterizado se caracteriza por una contradicción entre lo salvaje y lo urbano, entre el barbarismo y la civilización (16) y, en ese sentido, la misión es un espacio característico de la frontera pues es un espacio concebido como un lugar de perfección en un contexto en el que el espacio real es adverso. Por su parte, Foucault describe a la misión como una heterotopía de compensación, es decir, como un espacio alterno de perfección que compensa el espacio adverso y caótico de la realidad y en el que toda acción está regulada (2). Este hecho marca aún más la división entre el desierto salvaje y bárbaro y el espacio europeo de civilización y orden. No obstante, los jesuitas enfatizan este contraste para reforzar la transformación del espacio de un lugar desolado a un sitio prometedor, a la vez que se realza la importancia de la fe cristiana como el elemento clave en esta transformación radical.

En el discurso de las anuas constantemente se establece esta relación entre un espacio ideal y la fe cristiana. A pesar de que continuamente se describe al espacio de la región en términos muy negativos, la primera anua expresa lo apacible y fértil del lugar en el que los jesuitas establecerían la misión. La apropiación discursiva del espacio enfatiza su potencial tanto en términos económicos como espirituales:

Antes que vengamos a las cosas particulares y de edificación que, por medio de los nuestros, ha obrado aquel gran Padre de familias en esta su nueva y tierna viña, me pareció dar a V. paternidad cuenta de las cosas más generales, tocantes al sitio y buena disposición de esta tierra y de algunas otras poblaçones circunvecinas a ella, de la cual se espera muy abundante cosecha, por ser toda

gente muy dispuesta y deseosa de recibir la salud del sancto evangelio. (Anua de la Provincia de México de 1599, 237)

En esta cita resalta la caracterización del espacio como una tierra fértil que producirá una buena cosecha. Sin embargo, surge una ambigüedad pues, al describir el lugar como una “nueva y tierna viña”, se establece la conexión con el intertexto bíblico, pero también la palabra “viña” puede entenderse en un sentido literal ya que, en efecto, el pueblo y misión de Santa María de las Parras toma su nombre debido a la presencia de parras silvestres similares a las españolas. Incluso, de acuerdo con Sergio Corona, el pueblo de Santa María de las Parras se convirtió en el principal polo de elaboración de vino en América del Norte (La vitivinicultura en el pueblo de Santa María de las Parras, 111-12).

En anuas posteriores, se puede observar también un optimismo sobre los efectos que la llegada del cristianismo tendrá en el espacio, pues continuamente se describe la transformación del desierto hostil en un lugar fértil y productivo. En el anua de 1601, por ejemplo, su autor afirma lo siguiente: “naçe atribuir los buenos efectos y mercedes que nuestro señor les haçe al averse hecho xristianos”, e incluso afirma que los mismos indios reconocen este hecho al comparar las condiciones en las que vivían antes de la llegada de los españoles con las circunstancias actuales. Es decir, el espacio agreste e indómito de La Laguna será transformado en una tierra apacible y abundante a través de la religión cristiana.

El autor del anua de 1601 da un paso más al afirmar más específicamente que el ritual del bautismo es el punto de partida a la abundancia. En dicho documento se explica que, antes de la llegada del padre visitador Francisco de Arista a la misión, los indígenas vivían en mucha necesidad, “mas que después que entro la ley de Dios y con ella el beneficio del santo bautismo nunca a faltado el agua y copia de pescado con ella”. Así, el agua como sustento material solo es posible a partir del uso ritual del agua como sustento espiritual, en otras palabras, sin el agua del bautismo literalmente no puede haber vida. En ambas citas se observa la conexión que los jesuitas hicieron entre abundancia y cristianismo, tal vez con el objetivo de atraer a las tribus del norte hacia la fe católica, si no por la vía de una conversión auténtica, al menos por la vía de la conveniencia.

Sin embargo, la misión jesuita en la región de La Laguna en varias ocasiones estuvo al borde del fracaso. La razón de estas dificultades tuvo que ver, por un lado, con las condiciones agrestes del semi-desierto y, por otro, con el hecho de que como zona fronteriza, La Laguna no contaba con el apoyo institucional ni militar adecuado para que el imperio ejerciera su

completo dominio. Esto, aunado a los continuos ataques de los indígenas, provocó un ambiente de inestabilidad e incertidumbre para los colonizadores. Por ejemplo, en el anua de 1616 se narra uno de los varios momentos de violencia que se vivieron en la misión cuando los tepehuanes se amotinaron y mataron a ocho jesuitas. Este tipo de rebeliones fueron comunes durante todo el siglo XVII en la Nueva Vizcaya, pues antes de la rebelión tepehuana ya se había dado la revuelta de los acaxeos (1601-1603), así como la revuelta posterior de los tobosos en la década de 1620 (Jones, 93).

Cabe resaltar que las anuas, además de establecer una relación causa-efecto entre la llegada del cristianismo y la transformación del espacio, mantienen que los rituales cristianos traerían la abundancia al espacio desértico, en donde las prácticas de los indígenas serranos incluían el canibalismo y otras costumbres bárbaras:

Desta manera triumpha de Satanas nuestra católica religión por medio de los zelosos ministros, que oi tiene la compañía tan gloriosamente acupados en el cultivo de aquestas remotas, y impenetrables regiones, convirtiendolos asperos, y horribles zarçales de su gentilidad en floridos vergeles, y hermosos destrezas del christianizmo; y edificando en todos nuevos templos y yglesias en que cómo en graneros del Señor le son seguros con el uso santo de los Sacramentos los frutos que an sazónada al afán, e industria de su infatibale trabajo, en cui constante perseverancia como lo vemos en bien en otras nuevas con no menores aumentos el multiplico a maior gloria, y honrra de Nuestro Santo que guarde a Vuestra Realeza. (Carta Anua de la Provincia de México de 53, f. 11v)

En la anuas, se articula entonces una narrativa en la que los rituales cristianos son el medio mediante el cual se domestica el espacio y sujeto indígena, pero como se verá a continuación, el ritual indígena (además de las rebeliones violentas) en ocasiones funciona como un performance de la resistencia, el cual obstruye el mensaje jesuita de progreso y avance.

Ancianos sátiros: una poética de lo indomable.

A pesar del optimismo que reflejan las anuas y los constantes ejemplos del triunfo de los jesuitas contra el demonio, la realidad es que la historia de la misión de Santa María de las Parras se define por su inestabilidad y por la constante incertidumbre por parte de los misioneros ante la lealtad de los nativos. No era inusual que los indígenas convertidos huyeran de la misión y se emanciparan contra los frailes para atacar los pueblos en los que antes vivían.

En ese sentido, al igual que la agresividad del desierto lagunero, el carácter de sus habitantes resulta también una amenaza al proyecto evangelizador y civilizador jesuita.

Louise Burkhart ha señalado que en el Valle de México los misioneros españoles hicieron un esfuerzo por quebrantar la autoridad moral de los ancianos y ancestros indígenas como estrategia evangelizadora (57). Al igual que Burkhart, Susan Deeds ha señalado que los misioneros del septentrión novohispano frecuentemente dirigían sus esfuerzos a debilitar el poder de los viejos líderes de las tribus indígenas, pues sabían que éstos poseían autoridad moral y la estima de su pueblo; una de las estrategias para desautorizar a estos líderes morales y religiosos era designar a otros miembros de la tribu como asistentes del gobierno en la organización de la misión y con ello dismantelar la antigua jerarquía (*Indigenous Responses*, 83). Otros esfuerzos consistían en combatir el uso de la magia y la hechicería indígena exponiendo la superioridad jesuita de manera deliberada a través de sus poderes y milagros por sobre los chamanes (*Indigenous Responses*, 86). Esto es evidente en las anuas jesuitas de la frontera novohispana pues estos documentos constantemente relatan las maneras en que los misioneros denigraban públicamente las prácticas ancestrales de los ancianos indígenas. En ese sentido, la labor jesuita en la frontera novohispana se caracteriza como una guerra constante contra los viejos hechiceros, la cual tenía como objetivo que los indígenas reconocieran el poder superior de la fe cristiana. Como ya se mencionó, el bautizo fue frecuentemente una manera de demostrar este poder.

Por otro lado, en las anuas relativas a la misión de Santa María de las Parras se observan además una serie de estrategias discursivas dirigidas a dismantelar la autoridad moral de los ancianos indígenas asociándolos al espacio agreste e infértil de su ambiente y caracterizándolos como una causa perdida. Así, en esta narrativa, el papel de los jesuitas era “reengendrar” el espacio del desierto, término que resulta relevante debido a su sentido literal y figurado. El término apunta a la regeneración o recreación del espacio fronterizo que en este caso siempre se refiere a la transformación de lo infértil a lo fértil y de la vida en la serranía a la vida urbana. Pero además en su sentido connotativo, el término reengendrar significa “dar nuevo ser espiritual o de gracia” (*Diccionario de autoridades*, 1737), es decir, reformar no solo el espacio sino a sus habitantes también. En este esquema colonial los niños son considerados como “flores entre las espinas” con potencial para ser transformados a un nuevo sujeto obediente al proyecto jesuita, quienes los criarían “con la leche de la doctrina cristiana”.

Sin embargo, son frecuentes también los relatos de viejos indígenas que resisten las enseñanzas jesuitas. Estos personajes muestran un comportamiento ambiguo, pues son desafiantes y obedientes a la vez y resultan amenazantes precisamente por su ambigüedad. En el anua de 1601, se narra el caso de un viejo indígena que precisamente ilustra estas características:

Todavía creo sera de gusto oyr algo nuevo destes buenos hijos que aquí tengo, es el viejo de tal modo y figura que puesto en una plaça insigne qual es la de madrid o mexico vendria todo el mundo averlo como un satyro o fauno tiene al pie de çien años de mediana estatura la melena cresçida la cara arrugada, visco de un ojo, las uñas largas y los miembros requemados de el sol fiero en el aspecto, y con ser tam viejo, es tam vivo suelto y agil que parece un espiritu sirde de traernos leña a casa de quando en quando y trae sobre la cabeça un ase de leña tan grande que me parece vastante carga para una bestia, viene quando se le antoja a la yglesia a bueltas de los muchachos y haze una gran reverençia y hincasse de rodillas. . Dase golpes de pechos como ve hazer a los christianos porne las manos y quedase mirando asia arriba tan dissimulado y sereno que aquien no le conoçe se le figurara un Sant hyeronimo o pablo priraer hermitaño y no es si no una zorra. (Anua de la nueva España para Roma 1601, fj. 41)

Entre los elementos que llaman la atención están el comportamiento ambivalente del viejo que oscila entre la lealtad y la traición, la seriedad y la burla, y la beatitud y la herejía. Si bien los jesuitas lograron reducir a parte de la población nativa de La Laguna en pueblos y misiones, es claro que la adopción de la fe cristiana es aquí solo superficial. La figura del viejo indígena se encuentra en casi todas las anuas y representa la rebeldía, el desafío y la permanencia de las antiguas prácticas paganas.

Por otro lado, el viejo del anua de 1601 se equipara a un fauno o sátiro, una figura precristiana y animalesca que se daba a los placeres sexuales y mundanos. También se establece la comparación con una bestia y una zorra, y sobre todo llama la atención que “el modo y figura” de este viejo es una influencia del ambiente pues el anua nos dice que sus miembros están “requemados de el sol fiero”. Esta característica de fiereza se encuentra tanto en el modo de ser de este personaje como en su figura o aspecto exterior. Así, la intensidad del sol de La Laguna se transfiere también al comportamiento fiero del viejo. Esta fiereza lo hace desafiante

hasta el punto de burlarse de las prácticas cristianas imitándolas y en ese sentido el acto ritual de arrodillarse, darse golpes de pecho y contemplar el cielo no es sino un performance de ese desafío.

Estas acciones engañosas del viejo indígena son en realidad un reflejo del mito cristiano del demonio y de su *modus operandi*. Una de sus manifestaciones del demonio más comunes en el imaginario cristiano de la época era la de confundir el bien con el mal a través de trampas astutas. Como lo ha mostrado Guy Rozat, los textos e ideas de la Europa medieval en torno a la demonología sirvieron para codificar al espacio y los habitantes del Nuevo Mundo (87-88) y es así como todas las prácticas culturales y religiosas del indio americano se inscriben en esta omnipresencia del demonio. Estas ideas provenían de las Sagradas Escrituras, pero sobre todo de los textos de los Santos Padres de la Iglesia, como es el caso de Justino Mártir, quien explicaba la manera en que el diablo se aprovechaba de las debilidades y el apego material de los hombres para convencerlos de que los demonios en realidad eran dioses (Russell en López, 134). Otra influencia importante en la demonología cristiana fue la de San Ireneo, quien afirmaba que el demonio ejercía su poder a través de herejes e infieles⁵. Así, la simulación paródica de la fe por parte del viejo del anua de 1601, se interpreta como una acción del demonio contra los religiosos.

Cabe destacar también que los tratados medievales de brujería describen precisamente inversiones o imitaciones paródicas de los rituales cristianos como parte del repertorio de las brujas, las cuales se creía que actuaban como agentes del demonio (Cavallero 314). Así pues, en todas las cartas anuas aparece una y otra vez la figura del viejo como un vehículo del demonio y, con él, del conjunto de conceptos de la antigüedad clásica y medieval del cual se nutre esta idea. Finalmente, los gestos y las acciones del viejo sátiro se interpretaron también como una forma de desautorizar los ritos cristianos. Por lo tanto, el performance del viejo sátiro es un acto que en realidad muestra el rechazo a las prácticas europeas y es también una práctica que interrumpe el discurso triunfalista de los jesuitas para mostrar la imposibilidad de domesticar al otro.

Cuerpo femenino y territorio en la colonización de la frontera.

Quienes han estudiado el norte novohispano—entre ellos Silvio Zavala, Susan M. Deeds, Ivonne del Valle, José Rabasa, Oakah L. Jones, Sergio Corona y Salvador Álvarez—han señalado que la colonización de la frontera se caracterizó desde un inicio por la presencia de indios nómadas y rebeldes, así como por la dificultad de vivir en este territorio. Durante el siglo XVII, esto continuó siendo el caso, sin embargo, esta época fue testigo también de una gran expansión civil y eclesiástica hacia los territorios al oeste de la Sierra Madre Occidental y hacia el norte del Bolsón de Mapimí. En particular, destacan la creación del obispado de Durango y el auge de nuevos centros mineros como el de Parral en el presente estado de Chihuahua; por otra parte, al mismo tiempo que la acción colonizadora crecía en la frontera novohispana, los conflictos entre los españoles y las tribus nativas se hicieron más frecuentes (Jones, 95-96). En el contexto de las anuas jesuitas, este conflicto se traduce en un intento por reafirmar el poder de la conversión ante las circunstancias más adversas. Más aún, esta reafirmación de la razón cristiana se manifiesta a través de ejemplos en el que el cuerpo indígena, específicamente el cuerpo femenino, es domesticado y dominado.

Aunque se han estudiado poco, existen numerosos episodios en las fuentes documentales en los que las mujeres de la frontera colonial son protagonistas⁶. Estas historias muestran cómo el poder colonial trató de imponerse en la periferia del imperio y cómo, retóricamente, se codificaba la dificultad y el éxito del proceso civilizatorio colonial en el territorio fronterizo a través del cuerpo y sujeto femenino. Estos ejemplos muestran además la manera en que el poder colonial trató de imponerse a través de un rígido orden patriarcal, así como los actos de resistencia ante este orden. En este escenario, las mujeres indígenas, en particular, representaban una extensión del territorio fronterizo y simbolizaban las características más negativas del desierto.

Como se ha afirmado en varias ocasiones, la retórica con la que se describe la acción jesuita en el desierto novohispano hace explícita la relación entre cuerpo y territorio. Así pues, la ejecución serial de los sacramentos, los exorcismos, las conversiones (voluntarias o no) y el cambio de costumbres indígenas se articula en términos de la fertilidad del territorio y de su identificación con un espacio paradisiaco. Es así como se manifiesta en al anua de 1601, en la que se menciona que las mujeres indígenas de la región han cambiado su conducta sexual promiscua y ahora se mantienen castas “siendo maravilla que entre las espinas de selva tan inculca se coja esta flor suavissima de la castidad”. Los valores indígenas corresponden en esta

cita al paisaje salvaje, mientras que los principios cristianos se identifican con un paisaje fértil y paradisiaco.

Al igual que en el caso del viejo sátiro, frecuentemente se ejemplifica la influencia del demonio en el cuerpo indígena femenino. En el anua de 1623, se explica el caso de una mujer poseída por el demonio: “Otra india energumena del partido de la laguna era atormentada gravissimamente del Demonio, el cual todos los días la levantaba del suelo mas de un estado en alto. Volcandola por los ayres y haciendola hechar espumajos por la boca con mas deformes visajes” (fj. 15). El relato continúa explicando que un exorcismo finalmente sosegó a la mujer y los indígenas que presenciaron el evento quedaron consolados y listos para aceptar los sacramentos cristianos⁷.

Llama la atención sobre todo que en la descripción de los movimientos (volcandola por los aires), las acciones (haciendola hechar espumajos por la boca) y los gestos (mas deformes visajes) el cuerpo de la mujer es objeto de las acciones del demonio y, al igual que el espacio del desierto, el cuerpo es indomable y violento. Así, cuerpo y territorio se identifican, ambos bajo la influencia demoniaca. En este contexto, la acción de los jesuitas tiene el efecto de transformar la furia en sosiego, es decir, domar al cuerpo indomable. A su vez, la expulsión del demonio del cuerpo indígena tiene un efecto profundo en quienes presencian el exorcismo, pues este acto ha vuelto domable la mente de los indígenas testigos del poder cristiano.

Como se mencionó, el imaginario medieval del desierto, como un espacio de penitencia y tentación dominado por el demonio, tuvo una gran influencia en la escritura jesuítica. En el anua de 1648 a 1649, se ilustra bien este tropo, en el cual la mujer indígena actúa como el vehículo de la tentación. En este pasaje, el jesuita Andrés de Rada narra el episodio entre una mujer tepehuana y el padre Gabriel Dias. La mujer indígena intenta seducir al padre Gabriel Dias; sin embargo, al ver que la mujer es insistente, el misionero le dice que aquello que le propone es aborrecible y que él recurriría a cualquier método, incluso buscar su propia muerte, para evitar caer en la tentación. La mujer le dice furiosa que ella solo creerá en esta afirmación si lo ve con sus propios ojos por lo que el misionero toma un cuchillo y se apuñala la pierna (“se traspaso con el una pierna”) ante la vista incrédula de la mujer, la cual cae desmayada. El episodio termina contando la manera milagrosa en que la herida fue curada por completo al día siguiente. De esta forma, la sexualidad de la mujer se interpretaba como una amenaza diabólica y como un arma poderosa utilizada por el demonio contra los misioneros. Por otra parte, este es un claro ejemplo de cómo las indígenas se oponían a la

imposición del ideal cristiano de la mujer y un ejemplo también de la vulnerabilidad de las misiones en las zonas donde la corona española ejercía menos poder. En ese sentido, la mujer indígena representa el peligro de vivir en los márgenes de la colonia.

Este relato también llama la atención porque es uno de los pocos momentos en el que se registra un diálogo directo entre misionero e indígena; es decir, es una de las pocas veces en las que escuchamos la voz del otro (si bien mediada por la escritura del autor europeo):

Procuraba el santo Padre echar de su aquella diabolica muger; y viendo, que era invencible la pertinencia de su lascivo intento; le dixo con grande sentimiento; sabe hija, que aborresco tanto, lo que me dices; que primero escoxere la muerte, que venir en lo que deseas. A lo qual replico ella con furioso despecho: como quieres Padres que yo crea esso? No lo tengo de creer hasta que lo vea? (Carta annua de la Provincia de la Compañía de Ihesus de Mexico del año de 1648 y 649, fj. 14)

Esto es significativo pues esa dramatización del episodio expresa el desafío explícito de la mujer indígena ante el orden patriarcal cristiano. Más allá de la codificación del episodio como un evento que demuestra la influencia del demonio en el territorio fronterizo, es claro que esta interpretación se deriva del hecho de que la mujer rompe con el ideal cristiano de comportamiento femenino. A lo largo de las anuas, se observa que la sexualidad fue una de las formas típicas de subversión por parte de la mujer indígena de la frontera novohispana. Este grado de rebeldía reflejaba a su vez el hecho de que el dominio político y social europeo en el espacio de La Laguna estaba siempre amenazado.

En contraste con el relato anterior, la mujer indígena también aparece como modelo de conversión. En el anua de 1652, el jesuita Gaspar de Contreras escribe:

Llegue á entender, que esta hambre espiritual, y devocion tuvo origen de algunos de aquellos indios no solo varones, si no tambien mugeres, que algunas pocas vezes an venido á este pueblo a confesarse con nosotros, y volviendo a su patria hazian con sus paysanos el buen oficio que la Samaritana. (Anua 1652, fj. 2).

Esta imagen completa la idea del norte novohispano como zona fronteriza en la que, a pesar de ser un espacio ajeno y poco propicio para la cultura europea, existen sujetos dispuestos a aceptar la doctrina cristiana y a cooperar con el plan evangélico cristiano. En este caso, la mujer indígena convertida representa el modelo de la samaritana, la extranjera al servicio del plan

divino. Por consiguiente, el discurso triunfalista de los jesuitas vuelve a cobrar fuerza. Además, el ímpetu del poder evangélico en la mujer indígena se muestra a partir de milagros, pues, por ejemplo, en la información de puntos del anua del año 1663-1664 se narra la anécdota de una mujer indígena a punto de morir en el parto de su primer hijo. La indígena se salva gracias a haberse encomendado a San Ignacio, por lo cual se da a entender que los beneficios espirituales de la conversión se extienden también al cuerpo femenino indígena.

Cabe destacar también el caso de la española Doña Francisca de Valdés y Urdiñola, descrito en el anua de 1679, debido a que su historia entra en diálogo con la narrativa del desierto estéril y hace su aparición en las anuas como ejemplo de la transformación que la fe cristiana tiene en el cuerpo y el espacio infértil. Doña Francisca era un personaje importante en la historia de la región, siendo hija del gobernador de la Nueva Vizcaya cuya familia era dueña de la hacienda de San Francisco de los Patos en la jurisdicción de Santa María de las Parras. El anua nos informa que Doña Francisca estuvo casada dos veces, su primer matrimonio fue con el Contador General de Tributos y Azogues de la Nueva España, el capitán Don Martín de San Martín, también caballero de la orden de Santiago. Su segundo matrimonio fue con el general Don Agustín de Echevers y Subiza “natural de la Ciudad de Pamplona en el Reino de Navarra” y se nos informa que éste era “pariente mui cercano segun la carne de San Francisco Xavier”, uno de los primeros jesuitas y fundadores de la compañía de Jesús. Las anuas nos cuentan de manera extensa el sufrimiento de Doña Francisca a raíz de varios abortos a lo largo de sus matrimonios y sus continuas peticiones a los santos jesuitas para tener un hijo. Después de un sueño en el que San Ignacio de Loyola y San Francisco Xavier auguran el éxito de su próximo embarazo, Doña Francisca logra dar a luz a una niña a quien apropiadamente nombra Francisca Xaviera.

A diferencia de los pasajes concernientes a las mujeres indígenas, cuyas identidades son anónimas, esta anécdota identifica a esta mujer como noble española. Por otra parte, es un caso que intenta mostrar de manera contundente la efectividad jesuita de transformar un espacio infértil en uno fértil, al igual que el cuerpo poco propicio para engendrar la vida humana fue transformado gracias al milagro de los santos fundadores de la compañía. En ese sentido, el discurso colonial jesuita se escribe sobre el fracaso y la imposibilidad de afirmar su poder para producir y reproducir espacios y cuerpos europeos en los márgenes de la colonia. En otras palabras, el proceso de producir y reproducir la civilización cristiana se ve reflejado en la posibilidad reproductora del cuerpo femenino.

En conclusión, las anuas jesuitas revelan una relación estrecha entre la naturaleza y sus habitantes durante el primer siglo de colonización del septentrión novohispano. Dicha relación siempre se estableció en relación a la visión cristiana del mundo y a la posibilidad de transformarlo. Desde esta perspectiva, el desierto, como espacio dominado por el demonio, domina también a los sujetos que lo habitan. Así, la transformación de los habitantes del desierto a través de la conversión resultaría en la transformación del territorio en un espacio cristiano, civilizado y fértil. De acuerdo con Ivonne del Valle, esta lógica colonial de la razón cristiana terminaría por fracasar y sería sustituida en el siglo XVIII por imperativos económicos y científicos característicos de la Ilustración, los cuales afirmaban el derecho al comercio y el conocimiento (34). En esta misma línea, Domingo Ledezma y Luis Millones han mostrado cómo durante esta época el discurso colonial jesuita apuntaba cada vez más a un ejercicio de investigación y compilación de los territorios fronterizos. En ambos escenarios, los jesuitas se propondrían siempre como los principales agentes del cambio y los facilitadores del dominio territorial por parte de la corona.

El análisis de las anuas de la misión de Santa María de las Parras ilustra las estrategias discursivas empleadas en los años de las primeras incursiones en la Nueva Vizcaya a finales del siglo XVI y durante casi todo el siglo XVII, es decir, durante la época en la que la razón cristiana era el fundamento ideológico de la colonización. Las primeras anuas expresan un claro optimismo ante la promesa de un nuevo territorio y nuevos cristianos; sin embargo, también muestran la incertidumbre y los conflictos característicos del siglo XVII, una época de expansión eclesiástica y administrativa, asentamientos en nuevos centros mineros, contacto con nuevas tribus, y rebeliones indígenas. El presente trabajo muestra precisamente cómo las anuas jesuitas resignificaron el espacio de La Laguna en este contexto. La historia que cuentan estos documentos es una narrativa de lo agreste del territorio y sus habitantes pero, ante todo, es una narrativa que fluctúa entre la posibilidad de dominar y el peligro del fracaso, lo cual da cuenta de la complejidad de habitar y evangelizar el espacio de La Laguna.

Ledezma y Millones Figueroa afirman que, durante la época temprana colonial, la naturaleza del Nuevo Mundo representaba para algunos jesuitas un repertorio de significados simbólicos que debían estudiarse para así descifrar el plan divino (18). Lo anterior resulta particularmente relevante para el espacio desértico de la región lagunera, pues como ya se mencionó, este espacio estaba influido por los discursos de la antigüedad clásica, la demonología medieval, las Sagradas Escrituras y los textos de los Santos Padres de la Iglesia.

En ese sentido, el espacio no urbanizado se describe como territorio del demonio, y la aridez y rocosidad del terreno es un símbolo de la aridez moral de sus habitantes. Es así como la presencia jesuita se inscribe como el elemento transformador del espacio a través de la religión y sus rituales. Tal como la tierra necesita el agua para florecer, los indios también necesitan el agua del bautizo para convertirse en seres civilizados y cristianos.

Igualmente, se observa que los ancianos indígenas de las tribus norteñas son identificados con las características más negativas del desierto novohispano y representan la resistencia al plan evangelizador jesuita. En el caso del anciano sátiro antes analizado, éste expresa a través de su comportamiento que no quiere ser parte del sistema colonial cristiano, pues lo resiste y lo subvierte. También, las figuras femeninas en las anuas personifican, por un lado, la amenaza del Otro debido a una ambivalencia en su comportamiento y actitud hacia las enseñanzas cristianas. En múltiples ocasiones se narran ejemplos de mujeres indígenas rebeldes, pues son mujeres que se oponen a seguir el modelo de virtud cristiana femenina en cuanto a la castidad y utilizan su sexualidad para tentar a los religiosos. Por otra parte, se observa que las mujeres aparecen también como un elemento paradigmático de la conquista de la frontera pues, a diferencia del anciano, sus ejemplos muestran siempre el triunfo del plan evangelizador jesuita. Tal es el caso de la mujer indígena samaritana y de la hija del gobernador de la Nueva Vizcaya, Doña Francisca de Valdés y Urdiñola.

Por lo tanto, el comportamiento y el cuerpo de las mujeres en la frontera colonial habla de dos tipos de sujetos. Por un lado, la mujer representaba la resistencia al orden establecido por las instituciones coloniales y personificaba el territorio indomable e infértil del desierto. Por otro lado, la mujer también representaba el ideal femenino del sistema patriarcal-cristiano y personificaba la promesa del espacio ideal, civilizado y fértil de la misión. En ambos casos, sin embargo, el discurso jesuita afirmaba su inevitable triunfo ante la barbarie de las etnias indígenas del septentrión novohispano y, por consiguiente, afirmaba una y otra vez la fuerza del proyecto evangelizador a pesar de los límites y adversidades.

Es importante también señalar que durante el siglo XVIII la región siguió siendo un territorio donde las instituciones coloniales eran vulnerables e incluso se vieron envueltas en una fuerte crisis de gobernabilidad. Esto se ejemplifica con casos como el del indio coahuileño, Gerónimo Camargo, quien fue responsable por numerosos saqueos y matanzas en la región y quien, finalmente, fue sujeto a un proceso judicial en 1734⁸. Hoy en día, la región de La Laguna sigue siendo un espacio con un sentido de identidad basado en el dominio de la naturaleza

indómita y cuyo lema es “vencimos al desierto”. En ese sentido, el historiador Silvio Zavala había ya señalado que las características adjudicadas a la frontera novohispana durante la época colonial siguieron vivas después de la independencia (43), lo cual es particularmente cierto en el caso de la Laguna. La historia y narrativas de la época colonial ponen de manifiesto la importancia y perduración de los discursos coloniales en la definición de este lugar. Más aún, los textos y documentos de la época colonial sobre estos espacios nos hacen reflexionar sobre quién es el “nosotros” de esa afirmación y sus implicaciones neocoloniales. Dicho lema revela que el discurso dominante actual sigue mostrando el obstinado optimismo de los primeros jesuitas que llegaron a estas tierras, y revela también que la definición de la identidad lagunera ha sido construida en relación al espacio y los habitantes originales del lugar.

Notas

¹ Cecilia Sheridan hace un estudio completo de las etnias que habitaron el norte novohispano. Para ver una lista completa, consúltese *Fronterización del espacio hacia el norte de la Nueva España* 233-293.

² Véase Sergio Corona Páez (2007) y Oakah L. Jones, Jr. para un recuento detallado de las expediciones españolas al norte de la Nueva España y del papel de los intereses económicos en el asentamiento de misioneros y poblaciones en la Nueva Vizcaya.

³ La gran mayoría de las *annas* citadas en este trabajo me fueron proporcionadas por el Archivo Histórico de la Universidad Iberoamericana Torreón. Las mismas son transcripciones de los documentos originales localizados en el Archivo General de la Nación en México (AGN) y en el Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) en Roma. Agradezco al Dr. Sergio Corona Páez, Director de Investigaciones Históricas de la Universidad Iberoamericana Torreón, por facilitarme dichos documentos.

⁴ Esto se muestra por ejemplo en el mapa de 1710 de John Senex “North America Corrected from the Observations Communicated to the Royal Society at London and the Royal Academy at Paris F.R.S. 1710” http://williamtalbot.com/catalog2008/8_01_senex.html. Consultado el 29 de septiembre de 2017.

⁵ Para un resumen del pensamiento demonológico en la tradición cristiana y su influencia en el Nuevo Mundo, véase López Meráz 133-138.

⁶ Uno de los pocos estudios que se han hecho al respecto es el capítulo de Susan Deeds: “*Subverting the Social Order: Gender, Power, and Magic in Nueva Vizcaya*”, en él se analizan narrativas de mujeres que desafían comportamientos normativos por el orden colonial en el espacio fronterizo de la Nueva España.

⁷ En su libro *Exorcisms and Its Texts: Subjectivity in Early Modern Literature of England and Spain*, Hilaire Kallendorf argumenta que el topos del exorcismo fue un recurso adaptable a diversos propósitos autoriales durante esta época.

⁸ La edición paleográfica de la declaración judicial de Gerónimo Camargo puede consultarse en *Gerónimo Camargo, indio coahuileño. Una crónica de vida y muerte cotidianas del siglo XVIII*.

Bibliografía

- Álvarez, Salvador. "De reinos lejanos y tributarios infieles. El indio de Nueva Vizcaya en el siglo XVI". *Fronteras Movidizas: Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. Ed. Christophe Giudicelli. El Colegio de Michoacán, A.C.; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Ambassade de France au Mexique, 2010. pp. 185-224.
- "Anua de la Provincia de México de la Compañía de Jesús del año 1599". *Monumenta Mexicana*. Ed. Felix Zubillaga S.I. vol. 7 (1599-1602). Monumenta Historica Societatis, 1981. pp. 129-246.
- Arias, Santa y Mariselle Meléndez, Eds. *Mapping colonial Spanish America: places and commonplaces of identity, culture, and experience*. Bucknell University Press, 2002.
- Burkhart, Louise M. *The Slippery Earth. Nabua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. University of Arizona Press, 1989.
- "Capitulaciones del virrey Velasco favorables a los tlaxcaltecas para que emigren hacia el norte a fundar pueblos y ayuden a reducir a los chichimecas". *Los tlaxcaltecas en Coahuila*. Eds. Carlos Manuel Valdés Dávila e Ildefonso Dávila del Bosque. El Colegio de San Luis; Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1999. pp. 69-81.
- Cavallero, Constanza. "Demonios ibéricos. Los rasgos idiosincráticos de le demonología hispana en el siglo XV." *Studia Historica. Historia Medieval*. 33 (2015): 289-323. DOAJ Directory of Open Access Journals. Red. 22 de febrero de 2017. http://revistas.usal.es/index.php/Studia_H_Historia_Medieval/article/view/shhme201533289323.
- Corona Páez, Sergio. Ed. *Gerónimo Camargo, indio coahuileño. Una crónica de vida y muerte cotidianas del siglo XVIII*. Torreón, México: Universidad Iberoamericana, 2001.
- . "La Laguna en el siglo XVIII. Toponimia, cartografía e identidad". *Buenaval* 1 (2007): 1-21. Red. 10 de marzo de 2017. <http://itzel.lag.uia.mx/publico/publicaciones/buenaval/buenaval1.pdf>.
- . La vitivinicultura en el pueblo de Santa María de las Parras. Producción de vinos y aguardientes bajo el paradigma andaluz (siglos XVII y XVIII). Parque España de La Laguna, Club Deportivo Hispano Lagunero, Consejería de Trabajo de la Embajada de España en México, Grupo Peñoles, Grupo Soriana, Grupo Modelo, Sanatorio Español, 2011.
- Deeds, Susan M. *Defiance and Deference in Mexico's Colonial North*. University of Texas Press, 2003. ProQuest. Red. 6 de junio de 2016. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/princeton/detail.action?docID=3443038>.
- . "Indigenous Responses to Mission Settlement in Nueva Vizcaya". *The New Latin American Mission History*. Ed. Erick Langer y Robert H. Jackson. University of Nebraska Press, 1995. pp. 77-108.
- . "Subverting the Social Order: Gender, Power and Magic in Nueva Vizcaya". *Choice Persuasion and Coercion: Social Control on Spain's North American Frontiers*. Eds. Jesús F. de la Teja y Ross Frank. University of New Mexico Press, 2005. pp. 95-119.
- Del Valle, Ivonne. *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. Siglo XXI, 2009.
- Dussel, Enrique. "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)." *Boundary 2*. Vol. 20, n.3, 1993, pp. 65-76. Red. 12 de octubre de 2017.

- Foucault, Michel. "Des Espace Autres" Trad. Jay Miskowic. "Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias". *Architecture / Mouvement / Continuité*. Octubre 1984: pp. 1-9. Red. 26 de abril de 2016. <http://web.mit.edu/allanmc/www/foucault1.pdf>.
- Green, Bryan. "“Poseamos el desierto con la mente”: la frontera misionera hispanoamericana en la narrativa jesuita de los siglos XVII y XVIII". *Taller de letras* vol. 55, 2014, pp. 149-66.
- Jones, Jr. Oakah L. *Nueva Vizcaya. Heartland of the Spanish Frontier*. University of New Mexico Press, 1988.
- Kallendorf, Hilaire. *Exorcism and Its Texts: Subjectivity In Early Modern Literature of England and Spain*. University of Toronto Press, 2003.
- Ledezma, Domingo y Luis Millones Figueroa. "Introducción: Los jesuitas y el conocimiento de la naturaleza americana". *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Eds. Ledezma, Domingo y Luis Millones Figueroa. Vervuert-Iberoamericana, 2005.
- López Meraz, Oscar Fernando. "Demonología en la Nueva España: Fray Jerónimo de Mendieta y el demonio". *Revista Complutense de Historia de América*. Vol. 34, 2008, pp. 131-55. ProQuest. Red. 23 de marzo 2018. <https://search-proquest-com.ezproxy.princeton.edu/docview/221268634?accountid=13314>.
- Motolinía, Fray Toribio de Benavente. *Historia de los indios de la Nueva España*. Historia 16, 1985.
- Rabasa, José. *Writing Violence on the Northern Frontier: The Historiography of sixteenth-century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest*. Duke University Press, 2000.
- "Reengendrar". *Diccionario de Autoridades (1726-1739)*. *Real Academia Española*. Red. 29 de septiembre de 2017. <http://web.frl.es/DA.html>.
- Rozat, Guy. *América Imperio del Demonio: cuentos y recuentos*. Universidad Iberoamericana, 1995.
- Senex, John. "North America Corrected from the Observations Communicated to the Royal Society at London and the Royal Academy at Paris F.R.S. 1710". *William Talbot. Fine Arts, Antique Maps and Prints*. Red. 29 de septiembre de 2017. http://williamtalbot.com/catalog2008/8_01_senex.html.
- Sheridan Prieto, Cecilia. *Fronterización del espacio hacia el norte de la Nueva España*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2015.
- Zavala, Silvio. "The Frontiers of Hispanic America". *Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History*. Ed. David J. Weber y Jane M. Raush. Scholarly Resources Inc., 1994. pp. 42-50.

Fuentes primarias:

- | | |
|-------|---|
| AHJAE | Archivo Histórico Juan Agustín de Espinoza sj, Universidad Iberoamericana Torreón |
| AGN | Archivo General de la Nación, México |
| ARSI | Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma |