

“Poseamos el desierto con la mente”: la frontera misionera hispanoamericana en la narrativa jesuita de los siglos XVII y XVIII

“Poseamos el desierto con la mente”: The Spanish-American Mission Frontier in Seventeenth and Eighteenth-Century Jesuit Narrative

Bryan Green

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
bryan.green@ucv.cl

A través del análisis de tres obras jesuitas de los siglos XVII y XVIII, este trabajo examinará la representación de la frontera misionera hispanoamericana como un desierto donde el misionero resiste una serie de pruebas físicas y psicológicas en los confines del imperio español para realizar un ideal ascético cristiano. Se abordará el concepto del desierto como un tropo cuya genealogía se remonta al mundo mediterráneo de la antigüedad y los primeros siglos del cristianismo. Llevado a la Hispanoamérica colonial, este tropo representaba el excepcional triunfo de la voluntad ascética como un ejemplo de meditación dedicado principalmente a las clases dirigentes para mediar la crisis de legitimidad de la soberanía española.

Palabras clave: Ascetismo, desiertos, frontera misionera, hagiografía, jesuitas.

This work will examine the representation of the Spanish-American mission frontier in three Jesuit-authored chronicles and hagiographies from the seventeenth and eighteenth centuries that portray the limits of the Spanish Empire as a desert where the exemplary missionary realizes a Christian ascetic ideal through a series of physical and spiritual trials. The concept of the desert will be analyzed as a trope whose genealogy extends back to Antiquity and the first centuries of Christianity. In the context of colonial Spanish America, this trope represented the exceptional triumph of the ascetic will as an object of meditation for the ruling classes and as a form of mediation in the crisis of legitimacy of Spanish sovereignty.

Keywords: Asceticism, Deserts, Hagiography, Jesuits, Mission Frontier.

En el *Compendio de la vida de nuestro Padre y Patriarca San Phelipe Neri en forma de meditación para el aparejo espiritual de la Fiesta del Santo* (1714), una obra originalmente escrita en italiano que después se tradujo al castellano para su uso en la Nueva España, la biografía de San Felipe de Neri se divide en dos semanas de meditaciones diarias sobre los episodios de la vida del santo. Estas meditaciones tenían el fin de inculcar las virtudes del hombre santo (obediencia, perseverancia, humildad, fe, el rechazo del lucro como un fin en sí) sin reclusión en el monasterio ni la fuga al desierto. Citando a San Ambrosio, el autor de la obra ofrece el texto mismo como una experiencia del desierto para aquellos destinados a permanecer en el siglo: "teniendo la conversación en las ciudades, poseamos el desierto con la mente" (4r-v). Este libro devoto pertenece a un *corpus* prolífico de guías espirituales y obras hagiográficas que salían de las imprentas novohispanas durante el siglo XVIII y promovían una "piedad intimista" entre los sectores laicos del virreinato (Rubial García 76-78). Mientras la sentencia de Ambrosio se asociaba con el santo italiano desde el siglo XVI, la traducción y traslado del *Compendio* a la Nueva España le añadió otro matiz. Para el lector pío novohispano aquel "desierto" que había de contemplar no era ni tan abstracto ni tan lejano; de hecho, el *boom* de libros devotos incluía muchísimas obras sobre las proezas apostólicas y ascéticas de misioneros contemporáneos, principalmente jesuitas, que trabajaban en los "páramos" de Hispanoamérica. Este trabajo propone una genealogía del tropo del desierto en la narrativa misionera hispanoamericana con un enfoque en la hagiografía jesuita de los siglos XVII y XVIII, la cual se estudiará en tres casos: la *Conquista espiritual hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (1639) de Antonio Ruiz de Montoya, la *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas bárbaras, y fieras del Nuevo Orbe* (1645) de Andrés Pérez de Ribas, y la *Vida y virtudes de el venerable y apostólico padre Juan de Ugarte* (1752) de Juan Joseph de Villavicencio.

En parte, este estudio pretende responder al llamado de Salvador Bernabéu de abordar la historiografía jesuita colonial con una mirada crítica que no solo se conforme con leer este *corpus* como un repositorio de datos para reconstruir "verdades históricas", sino que someta las fuentes a un análisis que dé cuenta de su función simbólica dentro de redes de productores y lectores que se extendían más allá de los miembros de la Compañía de Jesús y de los fines políticos y evangélicos de la orden (171). Como demuestra Bernabéu en su revisión de la bibliografía secundaria publicada entre 1992 y 2006 en torno a las misiones jesuitas de la frontera norte de la Nueva España, a pesar del abordaje ecuménico e interdisciplinario de los estudios jesuitas durante las últimas décadas muchos autores siguen reproduciendo el discurso "triumfalista y teocrático" que define las crónicas y relaciones jesuitas del periodo colonial (171). Mientras el presente trabajo asume este desafío en su análisis de la hagiografía jesuita de Paraguay y de la Nueva España, también reconoce el peligro de reproducir el prejuicio de aquellos historiadores empíricos y positivistas que han descartado la "biografía sagrada" por considerarla una mera fuente de ficciones embaucadoras sin utilidad alguna para comprender las sociedades del pasado¹. En este sentido, la "hermenéutica materialista de lo

¹ En su análisis de la "biografía sagrada" del medievo, Thomas Heffernan atribuye el origen de este prejuicio a los historiadores empíricos del siglo XVIII, quienes habrían producido

colonial" propuesta por Mario Cesareo es el punto de partida para mi análisis de la relación entre el cuerpo y su entorno social y ecológico en la hagiografía jesuita (25). A diferencia de Cesareo, quien analiza la estética del martirio y de la beatitud para entender el emplazamiento de la corporalidad misionera en el contexto colonial, en este estudio se plantea que la clave para comprender la articulación simbólica de la vida del misionero es el ascetismo, el cual está estrechamente vinculado con el tropo del desierto.

Al igual que en la genealogía del concepto de *wildness* planteada por Hayden White, la escritura jesuita refleja una coyuntura donde designaciones valóricas y normativas son proyectadas sobre ciertos espacios del mundo físico para luego ser "des-espacializadas" e interiorizadas al plano psíquico a medida que estos espacios van siendo colonizados por la ciencia y por el estado (154). En el contexto de Hispanoamérica, el concepto del desierto funciona al igual que aquellas metáforas que intervienen en una realidad traumática o incoherente y se convierten en fetiches que absorben la energía libidinal que busca consumir y destruir el objeto de deseo (184-88). La realización de una vocación ascética en las fronteras misioneras hispanoamericanas permite la anhelada repetición de la prohibición, la cual se convierte en fetiche a través de narrativización de la vida del misionero. No obstante, este tropo no solo fue una respuesta desarrollada *a posteriori* para hacer frente a las crisis contingentes del mundo colonial hispanoamericano –sobre todo la crisis de legitimidad producida por el choque entre los intereses materiales y los intereses ideales de los colonizadores–, sino que estaba vinculado con un ideal ascético que ya desde siempre ha conducido al sujeto hacia la crisis, el fracaso y la muerte para reafirmar una voluntad triunfadora.

En su clásico estudio de Heródoto, François Hartog afirma que desde sus orígenes la historiografía occidental ha representado el desierto, en tanto páramo y confín (o *eremía* y *eschatía*), como el límite de lo decible donde la humanidad de sus habitantes disminuye a medida que se alejan de la ciudad modelo (42). Mientras una naturaleza inhóspita para la mantención de la vida humana es un aspecto importante de este concepto del desierto, no se reduce a las características físicas del entorno, que, desde luego, pueden ser más o menos propicias para la vida dependiendo de la adaptación cultural. Más que una designación ecológica, el concepto del desierto en la tradición occidental-cristiana remite a un espacio simbólico que tiene una relación

un sesgo que permanece en nuestra comprensión de la Edad Media, ya que descartaron un *corpus* de textos importantes que buscaban articular la vida religiosa y social tanto de las elites políticas y eclesiásticas como de las masas populares (41). En su propia lectura revisionista de este prejuicio, Michel de Certeau sugiere que el concepto de "historiografía crítica" habría nacido del proyecto de los *bollandistes* y de su afán de separar la historiografía eclesiástica culta de las obras de divulgación destinadas a fomentar la devoción popular (259). Sin entender esta función sociológica de la hagiografía durante la temprana modernidad, plantea De Certeau, no podemos entender el concepto de historiografía, la división de labor intelectual, ni el vínculo entre texto y vida que se cimentaron durante el siglo XVIII. En algunos casos, la suspicacia hacia las fuentes jesuitas y el deseo de respetar las víctimas del colonialismo en América Latina han producido una resistencia a abordar los géneros hagiográficos jesuitas aun cuando pudiesen ayudarnos a comprender no solo los motivos y hábitos de los misioneros ignacianos, sino también la recepción y adaptación de su ejemplo entre los variados sectores de las sociedades hispanoamericanas (Del Valle 21).

paradójica con un orden que se supone modelo de la vida civilizada. Como demuestra Hartog, al historiar este “espacio del otro” se invierten las antinomias (nomadismo y sedentarismo, naturaleza y técnica, animal y humano) que estructuran el orden social, político y espiritual del Occidente (79). Esta relación aporética entre distintos espacios ecológicos y culturales permanece en la tradición cristiana del desierto, donde el anacoreta funge como un mediador que –al abandonar la ciudad y optar por una vida solitaria que se aproxima peligrosamente a lo animal– reafirma los valores de su sociedad de origen por medio de su ascetismo heroico. De igual modo, la escritura jesuita hispanoamericana representa la frontera misionera como un desierto donde el misionero ejemplar no solo incorpora a los pueblos indígenas al aprisco de la Iglesia e impone la soberanía española, sino también como un espacio donde puede reactualizar la tradición cristiana de heroísmo ascético y convertirse en un objeto de mediación y meditación para aquellos miembros de la iglesia que permanecen en el siglo.

Antoine Guillaumont destaca una doble herencia semita y egipcia en esta tradición cristiana del desierto. El Antiguo Testamento presenta cierta ambivalencia en torno al espacio del desierto, ya que los libros proféticos representan el desierto como el espacio donde el pueblo elegido realiza su reconciliación con Jehová y al mismo tiempo como un medio hostil habitado por animales salvajes y demonios (4). Según Guillaumont, a partir de Filón de Alejandría (25 a.C.-50 d.C.) el desierto adquiere un valor intrínseco que no existía en la tradición judía: “Ce sera donc par excellence l’endroit ou se retirera le sage pour méditer loin de la foule, de la corruption et du bruit des villes” (8). En la literatura monástica de los siglos III y IV (Orígenes, San Basilio de Cesárea, San Gregorio de Nacianceno y San Jerónimo) se concreta esta visión “idealista” del desierto como un espacio de soledad meditativa donde el eremita busca la presencia de Dios en silencio (*hésychia*). Con esta concepción idealista se aúna el legado egipcio donde el desierto aparece como un medio hostil no solo por su falta de recursos naturales para sostener la vida humana, sino también por su asociación con los pueblos nómadas y con lo demoníaco. Son los llamados Padres del Desierto, como San Pablo Eremita y San Antonio, que encarnan el ideal ascético cristiano no sólo por retirarse del siglo y dedicarse a una vida meditativa, sino principalmente por entender su vocación como una lucha contra la naturaleza exterior e interior. A su vez, señala Guillaumont, esta huida al desierto como una heroica confrontación contra la naturaleza, la concupiscencia y el demonio representa una reactualización de la “acción redentora” de la victoria de Cristo sobre Satanás relatada en los Evangelios (15). Aquí comienza el concepto del desierto como una “puesta en escena” para la realización de un ideal ascético que vincula la acción individual y particular con lo colectivo y universal, lo que presupone una hermenéutica tipológica que busca signos en la vida del asceta que son prefigurados en los libros canónicos. Esta relación entre el cuerpo, la escritura y la sociedad es esencial para el ideal ascético representado en las crónicas misioneras jesuitas del Nuevo Mundo donde la escritura hagiográfica refleja la “entextualización del cuerpo” que define el ascetismo cristiano².

² Como señala Gavin Flood, la tradición ascética del cristianismo en particular se construye por medio de una “entextualización del cuerpo” donde la vida del sujeto se incorpora a la

En su estudio de la evolución de las prácticas de continencia y de celibato durante los primeros siglos del cristianismo, Peter Brown plantea que el desierto llegó a representar el espacio donde el asceta podía enfrentar y luchar contra su propio cuerpo que representaba al mismo tiempo un foco de resistencia, pero también el medio de su salvación (216-17). Los Padres del Desierto habitaron el *Panerémos*, o desierto profundo, donde llegaron al límite que separa lo humano de lo animal y confrontaron el peligro de la *adiaphoria*, o la involución a un estado infrahumano en que el individuo se rinde al dominio de sus apetitos e impulsos animales (220). Mientras esta lucha para conservar la humanidad y la solidaridad entre precarias comunidades monásticas desplazó la sexualidad a un plano secundario, el deseo erótico (heterosexual u homosexual) seguía siendo la señal de un reducto de interioridad privada y egoísta que rehusaba exponerse al escrutinio de la comunidad (230-31). 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, y ocasionó nuevas técnicas para interpretar la relación entre el cuerpo, el yo y la comunidad. Esta experiencia dio lugar a lo que Michel Foucault entiende como "la hermenéutica cristiana del yo" (*Tecnologías* 90). Mientras Foucault distingue entre el ejercicio performativo del ascetismo (*exomologēsis*) y el ejercicio reflexivo (*exagoreusis*), estos son en realidad complementarios, ya que la *performance* ascética en el desierto profundo da lugar a un *corpus* de técnicas –cada vez más codificadas– para interpretar esta experiencia y compartirla con una comunidad laica y urbana (86-94). Estas técnicas, junto con obras hagiográficas sobre los anacoretas, llegaron a una amplia comunidad de fieles que no necesariamente aspiraban a retirarse al desierto, pero igual vieron en estos modelos una forma de entender su cuerpo como el *locus* de una lucha contra su interioridad pecadora y de anhelar la exteriorización purificadora de la confesión.

La vida ascética del desierto, ya sea la solitaria o en el *desertum civitas* de la comunidad monástica, rompe con la concepción dualista de cuerpo y alma puesto que es mediante la vigilancia meticulosa del cuerpo, no en su negación, que el hombre santo alcanza la trascendencia (Brown 236). Es decir, no hay camino hacia la trascendencia que no pase primero por lo inmanente; la misma resistencia del cuerpo y de los apetitos reafirma el heroísmo del santo. Como tropo, el desierto resalta la paradójica inmanencia de la salvación cristiana, la cual solo se logra gracias a la intransigencia que el cuerpo ofrece a la voluntad. En la ausencia de esta resistencia, es decir, en la ausencia de la tentación, no es posible realizar la virtud; de hecho, el ejercicio de la virtud presupone siempre una pulsión irresistible hacia el vicio. Para el misionero en la Hispanoamérica colonial esto significaba la confrontación, o inclusive la producción, de múltiples desafíos que ponían en peligro su supuesta aptitud para convertir y gobernar a los sujetos indígenas de sus misiones. Estos desafíos incluían el deseo que despertaba el

memoria colectiva por medio de la narrativa –es decir, se hace legible– y por consiguiente llega a ser un modelo para la futura reproducción de la tradición (166). Asimismo, Geoffrey Galt-Harpham demuestra que el ideal ascético conservado en la tradición hagiográfica occidental depende de una cadena de interpretaciones de la escritura sagrada mediante la imitación, por lo que el sujeto ascético paradójicamente ejerce su voluntad al someterse al modelo textual de la abnegación (42).

cuerpo indígena, el orgullo herido por bajar a un estado tan despreciable, la desesperación al apenas poder satisfacer las necesidades humanas básicas, y la ira provocada por la resistencia de sus catecúmenos a una doctrina entendida como universal y evidente.

“El Padre del yermo” en Paraguay

En la *Conquista espiritual hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé* (1639), Antonio Ruiz de Montoya aúna la misión apostólica de los jesuitas con la tradición cristiana del desierto. La *Conquista espiritual* es ostensiblemente una denuncia enviada al rey de España sobre las incursiones de los *bandeirantes* de São Paulo a las misiones guaraníes de los jesuitas, pero también es una apología de la Compañía de Jesús y de la forma de vida ascética activa que realizan en las misiones de América. Ruiz de Montoya –uno de los fundadores de las llamadas *reducciones* paraguayas y autor de un arte de la lengua guaraní– abre su relato con una hiperbólica autocomparación con “aquel gran Padre del yermo Afraates”, un anacoreta siríaco del siglo IV que volvió del desierto a Antioquía para combatir la apostasía de Juliano (1r). Al describir sus años como misionero entre los pueblos indígenas del “yermo” del Alto Paraná, Ruiz de Montoya explícitamente vincula el concepto del desierto como espacio donde el asceta lucha para dominar su cuerpo en un medio hostil con el concepto apostólico-providencial de la frontera misionera hispanoamericana: “He vivido todo el tiempo dicho en la Provincia de Paraguay, y como en el desierto, en busca de fieras, de Indios bárbaros, atravesando campos, y trasegando montes en busca suya, para agregarlos al aprisco de la Iglesia santa, y al servicio de su Magestad” (1v). Al igual que los Padres del Desierto de Scetis, el hambre y las pruebas físicas que sufren los misioneros jesuitas exigen un constante esfuerzo para no abandonarse a la *adiaphoria*, un estado infrahumano ahora atribuido a los indígenas guaraníes. Describiendo las condiciones en las cuales vivían durante los primeros años de su misión, Ruiz de Montoya añade: “la choça, las alahajas, y el sustento dezian muy bien con los de los Anacoretas” (11r). Aludiendo a los críticos de la Compañía de Jesús que planteaban que los jesuitas solo buscaban misiones entre las ciudades y cortes opulentas de las Indias Orientales, Ruiz de Montoya insiste que en estas misiones no se encuentra nada que se parezca remotamente a los “Palacios, la policía, las sedas, los vestidos Japoneses, la variedad de comidas y regalos” que se hallan en las misiones niponas (63v). Al contrario, Ruiz de Montoya describe su vida en “el desierto” de Paraguay como un viaje hacia el polo opuesto de lo que se entendía como la vida política (1v)³.

Mientras Ruiz de Montoya señala que en estos páramos los misioneros enfrentaban el peligro del martirio –como ilustra con su descripción de la terrorífica muerte de Cristóbal de Mendoza a manos de hechiceros enconados– el jesuita enfatiza el paulatino suplicio que sufrían por sus arduas labores y por la falta de sustento. Por ejemplo, el jesuita explica que Martín

³ Si bien Ruiz de Montoya representa su vida entre los guaraníes como un exilio voluntario al “desierto”, por otro lado señala que “Vivían, y oy viven los Gentiles en poblaciones muy pequeñas (como se ha dicho) pero no sin gobierno” (12v).

Urtasum "de puro trabajo murio [...] acelerandole la muerte, no ya la falta de regalos, Medicos, y medicinas, que nada de eso teniamos, sino la falta del sustento de hombres racionales" (19r). A pesar de su inminente muerte de inanición, Urtasum recordaba las comodidades que había sacrificado para afirmar el dominio de su voluntad sobre su cuerpo deteriorado: "Pediame algunas veces un terron de açucar para refrescar el ardor de la calentura", escribe Ruiz de Montoya, "y respondiendole yo, que como me la pedia si sabia que no la avia? Me respondio. Bien se que no ay, pidola para hazer cocos a la naturaleza, que me la pide, no la ha de comer" (19r). Con el ejemplo de Urtasum, el autor jesuita sugiere que la cotidiana e implacable lucha contra los apetitos que surgían de "la naturaleza" constituía una especie de martirio prolongado. Aunque Urtasum lamentaba que había de morir "como regalon" en la cama, Ruiz de Montoya describe su sufrimiento como digno de los martirologios.

El hambre, los duros trabajos y el inminente peligro de devenir en un estado infrahumano no eran las únicas pruebas que enfrentaban los misioneros en Paraguay. Ruiz de Montoya afirma que la concupiscencia también acechaba continuamente a los castos misioneros jesuitas. El primer gran desafío a la castidad de los misioneros fue la práctica de la poligamia entre los guaraníes, quienes ofrecieron mujeres a los advenedizos so el pretexto de ayudarlos con sus faenas domésticas, lo que resultó ser, según el jesuita, una trampa tendida por el demonio:

Procuró el demonio tentar nuestra limpieça ofreciendonos los Caziques algunas de sus mugeres, con achaque de que ellos tenian por cosa contra naturaleza que varones sirviessen en las acciones domésticas de guisar, barrer, y otras deste modo. Hizoles muy buena relacion de la honestidad de los Sacerdotes, y que por ese fin lo primero en que aviamos puesto el cuidado avia sido en cercar un breve sitio de palos para defender la entrada de mujeres en nuestra casa, accion que les admiró; pero como barbaros no la tenian como honrosa: porque su autoridad, y honra la tenian en tener muchas mujeres, y criadas, falta muy comun entre los Gentiles (15r).

Según Ruiz de Montoya, los misioneros vivían asediados por mujeres lascivas que, confederadas con hechiceros o con el demonio, buscaban mancillar la "limpieza" de los jesuitas y subvertir su misión providencial. Aunque los misioneros dormían "cercados" para defenderse de incursiones nocturnas, a veces dependían de la intervención divina para mantener su pureza:

Que jamas ni de dia, ni de noche entró mujer en nuestra cerca, y dos, que con lascibo intento la entraron a media noche, con animo de provocar a mal a un Padre, que solo en una reduccion estava durmiendo, a quien su Angel de Guarda avisó en sueños del veneno mortifero que la deshonestidad le preparava, y levantandose bien despavorido, dio voces, llamando a unos Indios que en otro aposento dormian, y reñiendoles por descuidados, sin ver quien por

el cerco entrava. Buscad (les dixo) que dos han entrado, hallaron dos mugeres, que al ruido se avian escondido en el rincón de un aposento: las quales despedidas, con harta compuncion se confessaron el siguiente dia (49v).

La constancia de los jesuitas en materia de sus votos religiosos cobra especial importancia cuando Ruiz de Montoya describe los asaltos de los *bandeirantes* a las reducciones jesuitas en busca de esclavos que venderían en São Paulo. Dentro de su relación, los paulistas representan una perversa inversión de las comunidades cuasimonásticas que Ruiz de Montoya y sus compañeros aspiraban fundar en el Alto Paraná. El jesuita describe la ciudad de São Paulo como una moderna Gomorra:

Los moradores de aquella villa son Castellanos, Portugueses, y Italianos, y de otras naciones, que el desseo de vivir con libertad, y desahogo, y sin apremio de justicia los ha alli agregado: Su instituto es destruir el genero humano, matando hombres, si por huir de la miserable esclavitud en que los ponen se les huyen (45v).

La confrontación entre los *bandeirantes* y los jesuitas representa un choque entre los vicios que animaban la conquista y las virtudes ascéticas que los jesuitas realizaban para redimir el sentido providencial de la soberanía española. Contrastando la codicia de los invasores con la pobreza de los jesuitas, Ruiz de Montoya cuenta que al entrar al aposento de un misionero esperando encontrar tesoros, los *bandeirantes* solo “hallaron dos camas hechas pedaços, y una sotana de algodón muy vieja” (46r). Además de la codicia, soberbia y violencia, Ruiz de Montoya cuenta que los paulistas también daban rienda suelta a la lascivia que los jesuitas luchaban para combatir lejos del escrutinio de sus correligionarios. “Hame hecho la honestidad que calle muchas cosas”, escribe el misionero jesuita, “pero no quiero dexar de decir esta. Las mujeres que en este, y en otros pueblos (que destruyeron) de buen parecer, casadas, solteras, o Gentiles, el dueño las encerrava consigo en un aposento, con quien pasava las noches, al modo que un cabron en un corral de cabras” (93v). La anécdota –que refiere una realidad escabrosa apenas velada por la analogía pintoresca elegida por el jesuita– representa casi una inversión exacta de las supuestas medidas que tomaban los misioneros jesuitas para no entrar en contacto con mujeres dentro de sus viviendas. Si bien parece enfrentar dos formas de conquista –una espiritual y pacífica, la otra temporal y violenta– este discurso también deja en evidencia la fundamental relación recíproca de ambas. Al igual que la soberanía española dependía de un origen polémico y se sostenía con el comercio animado por los crasos intereses privados, las virtudes ascéticas ejemplificadas en el discurso hagiográfico jesuita también dependían de la pulsión irresistible hacia un objeto de deseo que había que poseer y consumir, aunque representaban la excepcional postergación de este deseo como la justificación del dominio europeo.

“O en soledad de hombres, o en compañía de fieras”

Mientras *La conquista espiritual* fue principalmente un texto polémico que denunciaba las incursiones de los paulistas en las reducciones jesuitas, la

Historia de los triunphos de nuestra santa fee (1645) de Andrés Pérez de Ribas, contemporáneo de Ruiz de Montoya y misionero entre los pueblos yaquis de Sinaloa en el noroeste de la Nueva España, es derechamente un panegírico dedicado a la Compañía de Jesús y a su particular modo de la vida ascética realizada en la frontera misionera. Como señala Maureen Ahearn, la crónica de Pérez de Ribas está estructurada como una gran catedral barroca cuyos nichos albergan representaciones de los mártires jesuitas de la Provincia de la Nueva España (10-12). Mientras la espectacularidad del martirio es prominente en la *Historia de los triumphos*, Pérez de Ribas también insiste en el cotidiano ejercicio de las virtudes de abnegación y disciplina que requería la vida en la frontera misionera. Según Pérez de Ribas, la vocación del jesuita, que combinaba la vida contemplativa y la vida activa en sus labores intramundanas, era especialmente exigente: "Vida, y profesion es esta, que de suyo pide mucha virtud y santidad, por estar expuesta a mayores dificultades, peligros y trabajos, que la vida retirada" (446)⁴. Citando la autoridad de San Crisóstomo, San Agustín, y San Ambrosio, Pérez de Ribas mantiene que los trabajos que enfrentaban los misioneros jesuitas –que son los mismos aducidos por Ruiz de Montoya en su relación– podían considerarse una especie de martirio aun cuando no muriesen a manos de infieles (419).

La geografía descrita por Pérez de Ribas se asemeja mucho más a los desiertos habitados por los anacoretas egipcios, y el jesuita señala que si no fuera por los ríos que descienden de la Sierra Madre y surcan la zona árida de la costa "Esta tierra de Cinaloa fuera del todo inhabitable para hombres, y aun para brutos animales, por su sequedad" (2)⁵. Según el jesuita, la transición geográfica y ecológica entre los valles de la sierra madre y las zonas desérticas de la costa también se evidencia en el nivel de civilización de sus habitantes, que se aproximan a un grado cero de humanidad a medida que se alejan de la vida sedentaria de los serranos:

Dixe destas naciones, que ordinariamente habitan a las riberas y orillas de los rios, porque ay otras (y son las mas barbaras que se han visto ni descubiertto en el orbe) que ni labran tierras, ni siembran como las otras, tienen genero de casa, o vivienda, ni defensa de las inclemencias del cielo: y el modo de vivir destes, quanto es mas estraño del humano, y de las demas gentes del mundo, es mas digno de saberse para que se entienda la miseria a que vino a para el genero humano, quando por el pecado perdió la habitacion deleitable y dichosa del Paraiso donde Dios lo avia puesto, para traspassarlo de alli al cielo (7).

⁴ Michelle Molina examina el origen de la vocación jesuita como un "contemplativo en acción", la cual vincula los *Ejercicios espirituales* ignacianas y las misiones globales de la Compañía de Jesús (24-49).

⁵ Desde luego, esto no se debe de leer como una representación fidedigna de las capacidades de la tierra para sostener la vida, ya que los pueblos serranos (los habitantes de las faldas de la Sierra Madre en Sinaloa, Ostimuri y Sonora donde los jesuitas establecieron sus primeras misiones) ya contaban con la indumentaria de la vida sedentaria y extensas redes de comercio durante un milenio antes de la llegada de los europeos a la región (Radding 26).

Debido a la aspereza del paisaje y a la barbarie de sus habitantes, el jesuita considera las misiones como una especie de destierro que casi equivale a la muerte:

Pero el estar en compañía destas otras Naciones barbaras, parece que es vivir, o en soledad de hombres, o en compañía de fieras, que habitan en tugurios, entre montes, marinas, y selvas, y profundas quebradas; y finalmente el vivir entre ellas (aunque no se pierda la vida) viene a ser un perpetuo destierro (418).

Al igual que en la *Conquista espiritual*, Pérez de Ribas aduce esta evidencia para rebatir aquellos "Hereges de la Compañía" que acusaban a los jesuitas de no emplear sus ministerios "sino con gente rica, y de lustre" (457). La cercanía a un estado infrahumano y el peligro de muerte ofrecían, sin embargo, una ocasión para el triunfo de la voluntad ascética sobre el cuerpo del misionero.

A diferencia del relato de Ruiz de Montoya, Pérez de Ribas alaba la relativa templanza sexual de los indígenas, a pesar de destacar otros vicios como la embriaguez y la antropofagia, introducidos, según el jesuita, por "el demonio, capital enemigo del genero humano" (11). No obstante la "honestidad" de sus neófitos, la castidad de los jesuitas igual fue puesta a prueba, ya que se sometían al escrutinio de los "bárbaros": "ni son tan barbaros estos Indios, que no admiren en los Ministros Evangelicos, la pureza y limpieza de vida y costumbres que guardan: y la reconocen de tal suerte, que el mas minimo desman en ella los escandalizará tanto, que lo publicarán a voces, y gritos" (11). El jesuita plantea que el misionero tenía que siempre tomar en cuenta la mirada escrutadora del indígena como guía de su conducta, algo que los primeros misioneros de las fronteras de la Nueva España ya habían advertido durante el siglo anterior⁶. Esto constituye una especie de vigilancia recíproca que, de cierto modo, vincula las "tecnologías del yo" que Foucault examina a partir de la literatura ascética cristiana y el concepto de "gubernamentalidad" que el pensador francés aborda por medio de la razón de estado y los tratados de economía política de los siglos XVI y XVII. Foucault reconoció que estas tecnologías de poder no funcionaban de manera aislada, pero no

⁶ Por ejemplo, en su *Itinerario de un misionero*, el franciscano Juan de Focher detalla las cualidades de un misionero idóneo entre los pueblos nómadas, o chichimecas, del norte de la Nueva España donde insiste que este debe sobresalir por su conducta virtuosa, ya que será ejemplo para sus neófitos y justificación de su fe, idóneo al ministro del Evangelio, con tal que posea también la fe, la esperanza y la caridad (30). Aunque el texto de Focher se dedica principalmente a justificar el uso de la violencia en la predicación de la fe y a formular la instrucción de los bautizados, también reconoce que el ministerio entre los pueblos nómadas del norte representa un particular desafío para el misionero, no solo por la aspereza del terreno y la resistencia de sus habitantes, sino también por las inevitables tentaciones de la carne que enfrentará: "pero en esta región de las Indias deberá sobre todo estimar grandemente la castidad y estar firme en la misma porque aquí, entre los infieles, no suelen ordinariamente los hombres cubrir sus cuerpos con vestidos" (27).

sospechó su estrecha relación en la conquista, colonización y aculturación de los pueblos indígenas de las Américas (48-49)⁷.

Como señala Daniel Reff, Pérez de Ribas vincula las misiones de los jesuitas con los Actos de los Apóstoles y se identifica explícitamente con el proto-Apóstol cristiano San Pablo (17). Lo que el jesuita destaca en la tradición paulina es el trabajo apostólico como una labor expuesta a peligros, sobre todo del medio natural y de los pueblos infieles que lo habitan. Quizás los versículos más importantes para el concepto del desierto apostólico que plantea Pérez de Ribas vienen de la Segunda Epístola a los Corintios, donde San Pablo les explica a sus seguidores el tipo de peligros que enfrentarán como apóstoles cristianos (2 Cor. 6:3; 11:26). Estos versículos son citados por Pérez de Ribas como una prefiguración de los trabajos que habrían de enfrentar los jesuitas en el Nuevo Orbe, que podrían exceder hasta los del cristianismo primitivo:

De los demas trabajos, y señas que dio el Apostol de su Evangelico ministerio, de padecer incomodidades, falta de comida, y bebida, ayunos, frio, y desnudez: bien se echará de ver, quan buena parte les cabia a nuestros Missioneros, viviendo, y caminando por tierras, temples, y gentes que avemos contado, y todo peregrino y desconocido. Pues si al sagrado Apostol, andando por ciudades, y populosos lugares de gentes humanas, y tratables, le cupo tanto de esos trabajos (a los quales no es mi intento igualar lo que es tan inferior) pero quanto de esse genero padecerán los que andan entre gentes tan fieras, e intratables, y que carecen de todo gobierno politico, y cuyo sustento, y costumbres, todo es peregrino (421).

Pérez de Ribas recurre a las antiguas antinomias (ciudad y desierto, sedentarismo y nomadismo, humano y animal, técnica y naturaleza) para insinuar que los misioneros jesuitas de la Nueva España habían enfrentado mayores peligros que inclusive los primeros apóstoles cristianos. Por un lado la hagiografía jesuita novohispana del siglo XVIII empezó a abandonar esta retórica hiperbólica junto con el énfasis en el martirio y los elementos sobrenaturales que caracterizan la obra de Pérez de Ribas, pero el heroísmo ascético del misionero y el espacio simbólico del desierto seguían siendo prominentes en la piedad individualista y racionalizada que se promovía cada vez más en el virreinato.

"Una mortificación continua"

Al igual que Pérez de Ribas, Juan Joseph de Villavicencio, el autor de la *Vida y virtudes de el venerable y apostólico padre Juan de Ugarte* (1752), describe la vocación apostólica como "una mortificación continua" por la que

⁷ Por ende, en el contexto de la Hispanoamérica colonial el ideal ascético celebrado por la historiografía jesuita no representa una "contraconducta" opuesta al ejercicio del poder en el mundo, como plantea Foucault, sino un complemento y aval de este ejercicio (*Security* 206).

el sujeto misionero ejemplifica sus virtudes heroicas no mediante el martirio, sino con la abnegación cotidiana de la vida en la frontera misionera (193). Esta abnegación se manifiesta en las varias pruebas físicas y psicológicas –principalmente relacionadas con la precariedad material de las misiones jesuitas, la intratabilidad de los indígenas y la falta de sustento– que enfrentó Ugarte en las misiones de Baja California. Todas estas pruebas fueron especialmente onerosas debido a que Ugarte se había destacado como uno de los alumnos y profesores más ilustres de los colegios de la Compañía de Jesús en la Nueva España. Villavicencio cuenta que el jesuita criollo enfrentó este cambio de estado con una humildad heroica:

Digno era de admiración, ver un azadón en aquella mano, que debía ocuparse con una delicada pluma, declarando los más sutiles conceptos de su nunca bastantemente celebrado ingenio, cogiendo agua para regar la tierra, el que había allegado caudal muy cuantioso de ciencia, que podía difundir en copiosos raudales, y hecho siervo de unos bárbaros, el que merecía estar colocado en los primeros gobiernos de la Provincia (79).

Ugarte no solo se dedicaba a estas faenas por el ejemplo edificante que ponía para sus catecúmenos indígenas, sino más bien por la extrema necesidad en la cual vivía en las primitivas misiones de la Compañía. Villavicencio escribe que en las misiones californianas Ugarte se vio obligado a buscar comida al modo de los cazadores recolectores de la península –algo que les sirvió como ejemplo a los soldados que lo acompañaba para superar la “vergüenza que les ocasionaba asemejarse a los Indios” (55). El hambre que sufre Ugarte amenaza con rebajar al misionero a un estado infrahumano que el hagiógrafo jesuita asocia con las formas de vida indígenas: “el pan eran unas tortillas de maíz tan prietas, y tan gruesas, que necesitan el robusto estómago de un Indio Californio para digerirlas” (123). Las penurias y trabajos de las misiones desgastaron el cuerpo del misionero hasta transformarlo en un haraposo eremita “porque de sotana, solo había quedado el cuello, con unos andrajos, o girones colgando, y lo demás lo había destruido el continuado afán de andar en tierras monstruosas, en faenas con los indios” (173). Si por un lado Villavicencio narra algunas proezas de Ugarte en que evidenció sus “extraordinarias y desmedidas fuerzas”, por otro lado en su texto sobresale el notable deterioro de estas debido a los extremos físicos que vive el misionero jesuita (206). En una ocasión, cuenta Villavicencio, Ugarte –ya de avanzada edad en las misiones de California– se veía “tan flaco, y consumido, con el semblante tan macilento” que hasta le dio vergüenza que lo vieran los otros misioneros de la península (126).

Al confrontar esta situación extrema, la cual se aproximaba a la *adiaphoria*, el misionero reafirma su capacidad de observar una conducta escrupulosa en la ausencia de instituciones reguladoras y frente al asedio constante contra todo lo que lo define como modelo de conducta para la sociedad de la cual proviene. Villavicencio cuenta que una de las principales virtudes de Ugarte fue su meticulosa observancia de “las santas reglas” de la Compañía de Jesús en “aquellos desiertos” de Baja California:

Cuando vivía en las misiones solía decir, que la religión, y observancia regular no estaba aligada a los colegios, sino a las personas, que debían observar en todas partes las santas reglas. Las observaba el Padre en aquellos desiertos, como si estuviera en el Colegio mas regular, guardaba en cuanto podía la religiosa distribución de las horas, dando su tiempo señalado a los exámenes de conciencia, oración, y lección espiritual [...] (188).

Si por un lado se puede entender esta observancia de hábitos inculcados en el misionero durante su formación como una estrategia para enfrentar la precariedad material de la misión y los múltiples desafíos a la autoridad del jesuita, por otro lado hay que recordar que esta situación de crisis no es externa, sino ya desde siempre inherente al concepto del desierto entendido como la puesta escena para la realización del ideal ascético. El misionero no solo entendía su misión como el dominio y disciplinamiento de una naturaleza exterior indómita e incivilizada, sino también como un encuentro con su propia naturaleza desordenada. En la representación de la frontera misionera como desierto el dominio del otro indígena está estrechamente vinculado con el dominio del propio cuerpo puesto en una situación de peligro.

Además del hambre y las inclemencias de la tierra, Ugarte también tuvo que defenderse contra el asedio implacable de la concupiscencia, encarnada por la mujer indígena que buscaba "desahogar su loca pasión" con el casto jesuita (178). Villavicencio atribuye los muchos asaltos contra la castidad de Ugarte a la intervención demoníaca, que procuraba socavar la misión evangelizadora de los jesuitas, y también a la costumbre de los indígenas californios de compartir sus mujeres como un obsequio a sus invitados de honor, lo que califica como "el infame modo de ser agradecidos aquellos bárbaros" (181). La amenaza, sin embargo, no estaba totalmente externalizada en la figura de la mujer indígena, ya que el verdadero peligro provenía de la carne corruptible del misionero que "no solo cerraba las puertas de los sentidos para no dar lugar a desorden alguno", sino también tomaba medidas exageradas para que la tentación no lo sorprendiera desprevenido (183). Villavicencio cuenta que durante los veranos extremadamente calurosos de la península cuando los otros misioneros dormían bajo enramadas para refrescarse, el padre Ugarte insistía en sufrir la "mortificación del bochorno" encerrado en su choza con dos muchachos puestos en la puerta como centinelas para evitar que se le acercaran las malintencionadas mujeres californias (183). Según Villavicencio, Ugarte ofrecía la siguiente explicación de su conducta: "Yo no temo, solía decir, el calor, ni las injurias del tiempo, sino que temo a mi mismo, y por eso me encierro, y hago que me guarden" (183). Esta sentencia atribuida a Ugarte subraya que en el discurso hagiográfico el disciplinamiento del otro comenzaba con el dominio del propio cuerpo del misionero que estaba igualmente susceptible a las pasiones desatadas por la conquista territorial y espiritual.

En el texto de Villavicencio la paradójica inmanencia del ejercicio de la virtud es explícita. Según el autor jesuita, Ugarte solía repetir una sentencia de San Bernardo sobre la relación entre el cuerpo intransigente y ejercicio de la virtud: "El hombre casto difiere del Angel; porque lo que este logra

por felicidad de su naturaleza, lo posee aquel a esfuerzos de su virtud, y aunque sea más feliz en su pureza, el hombre en ella hace alarde de su fortaleza heroica" (174). Sujetos a la carne, los hombres son superiores a los ángeles porque sus virtudes son el resultado de una ardua lucha entre la voluntad y la tentación, la cual no existe para el ser incorpóreo. Sin la naturaleza caída y resistente de la carne no existe la virtud, que consiste no en la ausencia del vicio, sino en el reconocimiento de una conciencia que se opone a ciertas condiciones materiales al mismo tiempo que depende de ellas para su existencia. Esta relación entre el cuerpo y la conciencia, escenificada en la representación de la frontera misionera como el desierto del anacoreta, ejemplifica la paradójica y circular relación entre el deseo y la prohibición que Judith Butler plantea en su análisis de la subjetivación en el pensamiento de Hegel, Nietzsche y Freud. En palabras de Butler, "renunciation takes place through the very desire that is renounced: the desire is *never* renounced, but becomes preserved and reasserted through the very structure of renunciation" (81). La estructura del ideal ascético representado en la hagiografía jesuita conserva la crisis originaria de la soberanía española por medio de su repetición en la expansión de la frontera misionera, una repetición compulsiva y neurótica que se asemeja a lo que Butler entiende como "foreclosure" (23-25). Sin la reactualización del deseo que genera la crisis no se puede realizar el triunfo simbólico y excepcional que se cifra en el cuerpo sufriente y deteriorado del misionero consumido por los trabajos del apostolado.

La excepcionalidad de la virtud en el mundo hispanoamericano es, extrañamente, muy patente en estas narrativas, que se suponen defensas de la idoneidad de los cristianos europeos para gobernar. Si por un lado estas obras representan el predominio del vicio entre los pueblos indígenas de la frontera misionera –ya sea por sus costumbres antinaturales, ya sea por la influencia demoníaca– por otro lado los europeos, a excepción del misionero jesuita ejemplar, tampoco son presentados como modelos de conducta ideal. Los paulistas en la obra de Ruiz de Montoya representan un caso extremo de la conducta anticristiana de los europeos. Villavicencio menciona un caso de la vida de Ugarte en que queda evidente que no todos los jesuitas eran aptos para las pruebas que les esperaban en los desiertos de la frontera misionera:

Tratábase en cierta ocasión de una falta grave de un sugeto recién entrado en las misiones de Sinaloa, en circunstancias que para buscar, y conducir ganado a Californias, pasó allá el Padre Juan de Ugarte, quien reconoció, que desedificados los sugetos, y el Superior, corría mucho riesgo el sugeto de padecer mucho, y aun de ser despedido de la Compañía, si los informes iban a el Padre Provincial con la acrimonia con que se trataba en la consulta, que hicieron allí los Padres sobre el punto. Esforzó el Venerable Padre sus caritativa elocuencia a favor del delincuente, y peroró por el con grande energía. Mis Padres, dijo a los demás sugetos, este pobre hombre entró en la Religión por quitarse de los peligros, y riesgos del siglo, lo han enviado, con poco gusto suyo, a los mismos, y aún a mayores riesgos, entre innumerables ocasiones, que sin

irlas a buscar, se entran por las puertas, no es mucho, ni debemos maravillarnos de que en tales circunstancias haya caído en algún defecto; pongan a este pobre sujeto el recogimiento, y regular distribución de algún Colegio, y se logrará con edificación (159).

Aunque no se especifica la "falta grave" que habría cometido este sujeto jesuita, la supuesta intervención de Ugarte revela el peligro constante que corría la virtud del misionero expuesto al "siglo" en la frontera misionera. La vocación del desierto no era para todos: el peligro de sucumbir a la propia naturaleza caída del misionero producía una ansiedad solo superada por la contemplación del héroe ascético.

Mientras el texto de Villavicencio calla la transgresión del susodicho misionero descarrilado, los desafíos a la virtud de los misioneros que enumera en su texto –entre los cuales sobresale la concupiscencia– nos sugieren de qué tipo de "falta grave" se podía tratar. Al parecer estos desmanes no eran tan excepcionales. En una carta dirigida al visitador jesuita Felipe Segesser en 1752 (el mismo año de la publicación de la obra de Villavicencio), el gobernador de Sonora, Diego Ortiz Parrilla, denunció la conducta del misionero jesuita Ignacio Xavier Keller. Aunque al gobernador le preocupaban principalmente las intervenciones de Keller en el gobierno secular del estado tras la rebelión de los pimas, también menciona el poco acato del jesuita a sus votos religiosos: "Añádese a esto, por último, la desazón y repugnancia que la cauza a los yndios (como me lo han dicho muchos de ellos), porque ben combertir con profusión muchas especies y productos de el partido en las asistencias de una familia que ha mantenido en la misión, con no poca nota y reparo de el vulgo" (228). Si el amancebamiento del padre con una mujer de la misión y el desfaldo de los recursos de la misión no fuera lo suficientemente escandaloso, el gobernador insiste que deja "al silencio otras cosas que el vulgo exparse, porque o bien me cauzan tal rubor en proferirlas, o no me atrevo a darles enteramente asenso" (228).

En conclusión, es importante recordar aquí una de las sentencias de Nietzsche respecto del ideal ascético encarnado por el hombre santo: "No lo que es el santo, sino lo que significa a los ojos del no santo le da su valor en la historia universal" (322). No se pretende aquí presentar la versión idealizada de la hagiografía jesuita como una representación fidedigna de la vida del misionero y de su actuación en la frontera, ni tampoco se pretende presentar una descripción positivista de "lo que realmente fue" la frontera misionera. En cualquier caso, no hay que esforzarse mucho en una lectura a contrapelo para descubrir la evidencia que ofrecen estas obras sobre los abusos y estragos a que fueron sometidos los pueblos indígenas bajo el sistema misionero⁸. Lo que sí se pretende describir es la hermenéutica por

⁸ Por ejemplo, Villavicencio nota que entre los muchos trabajos que sufrió Ugarte fue el tener que lidiar con los soldados "asalariados" que lo acompañaban. El autor jesuita destaca la constante vigilancia del misionero que "Con esto logró evitar entre ellos muchos amancebamientos, y pleitos, discordias, y malas voluntades, y otros desordenes" (151). La frase llama la atención por revelar los conflictos entre misioneros y los soldados que los acompañaban además de demostrar algunos de los motivos que podían tener estos, que

la cual la vida del misionero ejemplar se vinculaba con el espacio simbólico de la frontera misionera y se presentaba como un modelo de conducta para la meditación del no santo que habitaba los centros urbanos del virreinato. Como plantea Nietzsche, el hombre santo,

No era un hombre particularmente bueno, ni mucho menos un hombre particularmente sabio; pero significaba algo que rebasaba la medida humana en bondad y sabiduría. La fe en él sostenía la fe en lo fe divino y en lo maravilloso, en un sentido religioso de toda existencia, en un juicio final inminente (322).

Para los lectores laicos de los centros urbanos la vida del misionero no necesariamente representaba un ejemplo a seguir, pues se sobreentendía la excepcionalidad de su ejercicio de virtudes cristianas, sino más bien ejemplificaba un caso límite de la comprensión del cuerpo como un nexo de tensiones sociales de las cuales nace una voluntad dominadora que se reafirma en su cotidiana confrontación con el deseo. No es necesario que triunfe esta voluntad –y todo indica que las virtudes cristianas ganaron poco terreno a la codicia, la concupiscencia y la ira en las relaciones sociales de Hispanoamérica– si basta con reafirmar una conciencia que se opone a las pulsiones desatadas por la conquista y colonización del Nuevo Mundo. Los vicios inherentes de la expansión imperial, el patrimonialismo, la corrupción burocrática, y el poder casi irrestricto de una minoría llegan a ser la ocasión para la realización de la virtud y la reafirmación de un orden providencial. De este modo, el tropo del desierto convirtió los confines del imperio español en un proscenio para la realización de un ideal ascético destinado a la contemplación de lectores laicos que buscaban una orientación ética para su propia acción en el mundo colonial.

Obras citadas

Ahern, Maureen. "Visual and Verbal Sites: The Construction of Jesuit Martyrdom in Northwest New Spain in Andrés Pérez de Ribas' *Historia de los Triunfos de nuestra Santa Fee* (1645)". *Colonial Latin American Review* 8.1 (1999): 7-33.

Bernabéu, Salvador. "La invención del Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)". *El Gran Norte Mexicano: Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*. Ed. Salvador Bernabéu. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009. 165-211.

desde luego poco o nada tenían que ver con la evangelización. Estos soldados quedan como una presencia ligeramente velada en la hagiografía jesuita que se afanaba en presentar a los misioneros jesuitas como anacoretas solitarios en los páramos de las Américas. No obstante, en algunas crónicas sobre las misiones californianas, como las *Empresas apostólicas* de Miguel Venegas, y en la correspondencia oficial de la Compañía la presencia de los soldados es manifiesta. Por consiguiente, el historiador y antropólogo mexicano Ignacio del Río describe la colonización de la península californiana durante el siglo XVIII como una "conquista misionero-militar" (95).

- Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Butler, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, CA: Stanford UP, 1997.
- Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*. Trad. Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1999.
- Cesareo, Mario. *Cruzados, mártires y beatos. Emplazamientos del cuerpo colonial*. West Lafayette, Indiana: Purdue UP, 1995.
- Del Valle, Ivonne. *Escribiendo desde los márgenes: Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. México: Siglo XXI, 2009.
- Flood, Gavin. *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition*. Cambridge: Cambridge UP, 2004.
- Focher, Juan de. *Itinerario del misionero en América*. Trad. P. Antonio Eguiluz. Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960.
- Foucault, Michel. *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-1978*. Trad. Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- _____. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Trad. Mercedes Allende Salazar. Barcelona: Paidós, 1991.
- Galt Harpham, Geoffrey. *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Guillaumont, Antoine. "La conception du désert chez les moines d'Égypte". *Revue de l'histoire des religions* 188.1 (1975): 3-21.
- Hartog, François. *El espejo de Heródoto: Ensayo sobre la representación del otro*. Trad. Daniel Zadunaisky. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Heffernan, Thomas. *Sacred Biography: Saints and Their Biographies in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Molina, Michelle. *To Overcome Oneself. The Jesuit Ethic and Spirit of Global Expansion, 1520-1767*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano. Obras Completas*. Vol. 1. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires, 1966. 245-699.
- Ormea, Francisco Amadeo de. *Compendio de la vida de nuestro Padre y Patriarca San Felipe Neri. Que en forma de meditación para el aparejo espiritual de la Fiesta del Santo hizo en lengua toscana el P. Francisco Amadeo de Ormea de la Congregación de Turin*. Trad. Antonio Díaz de Godoy. México: Herederos de la Viuda de Miguel de Ribera Calderón, 1714.
- Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triumphos de nuestra santa fee*. 1645. Ed. Ignacio Guzmán Betancourt. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1992.
- Radding, Cynthia. *Wandering Peoples: Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern México, 1700-1850*. Durham and London: Duke University Press, 1997.
- Reff, Daniel. "Critical Introduction: The *Historia* and Jesuit Discourse". *History of the Triumphs of Our Holy Faith Amongst the Most Barbarous and Fierce Peoples of the New World*. Andrés Pérez de Ribas. Trans. Daniel Reff, Maureen Ahern and Richard K. Danford. Tucson, AZ: University of Arizona Press, 1999.
- Ruiz de Montoya, Antonio. *Conquista espiritual hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Madrid: Imprenta del Reino, 1639.

Villavicencio, Juan Joseph de. *Vidas y virtudes de el venerable, y apostólico padre Juan de Ugarte de la Compañía de Jesús, Misionero de las Islas Californias, y uno de sus primeros conquistadores*. México: La Imprenta Real, y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1752.

White, Hayden. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1982.



Atacama.
© Pablo Chiuminatto, *Serie Desiertos*, 1998.