

DESNUDEZ, BARBARIE Y PODER. LA CONQUISTA DEL CUERPO EN EL NORTE NOVOHISPANO

NAKEDNESS, BARBARISM, AND POWER: THE CONQUEST OF THE BODY IN NORTHERN NEW SPAIN

JUAN CASAS*

Fecha de recepción: 27/09/2024

Fecha de aceptación: 24/05/2025

Este artículo explora cómo los agentes coloniales diseñaron mecanismos para controlar los comportamientos sexuales de las sociedades indígenas en el norte de la Nueva España. A partir de un análisis de fuentes coloniales, se examinan los instrumentos ideológicos utilizados, tanto por militares como por misioneros, que contribuyeron a la imposición de normas de civilización centradas en el control del cuerpo y la sexualidad. Este estudio abarca principalmente el periodo colonial en el contexto de la conquista y colonización del septentrión novohispano. Asimismo, se analiza la construcción discursiva de la desnudez como signo de inferioridad moral y cultural, y cómo la noción de barbarie fue instrumentalizada para consolidar el proyecto colonial. La investigación se basa en enfoques metodológicos sobre la sexualidad propuestos por Michel Foucault para desentrañar los dispositivos de poder que subyacen en estas categorías y su impacto en la transformación de las sociedades americanas. Además, se analiza cómo el poder colonial implementó estrategias de vigilancia y castigo sobre los cuerpos indígenas, en particular mediante la imposición de normas morales y la prohibición de la desnudez, consolidando un control social que disciplinaba tanto el cuerpo como la vida cotidiana.

Palabras clave: sociedades indígenas, control moral, comportamiento sexual, conquista, Michel Foucault

This article explores how colonial agents designed mechanisms to control the sexual behaviors of indigenous societies in northern New Spain. Drawing from an analysis of colonial sources, the study examines the ideological instruments used by both military and missionaries that contributed to the imposition of civilizing norms focused on the control of the body and sexuality. The study primarily covers the colonial period in the context of the conquest and colonization of northern New Spain. Furthermore, the article analyzes the discursive construction of nakedness as a sign of moral and cultural inferiority and how the notion of barbarism was instrumentalized to consolidate the colonial project. The research employs methodological analysis of sexuality by Michel Foucault to uncover the power mechanisms underlying these categories and their impact on the transformation of American societies. Additionally, the article analyzes how the colonial power implemented strategies of surveillance and punishment on indigenous bodies, particularly through the imposition of moral norms and the prohibition of nakedness, thus consolidating social control that disciplined both the body and everyday life.

Keywords: indigenous societies, moral control, sexual behavior, conquest, Michel Foucault

* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Escuela de Humanidades y Educación

INTRODUCCIÓN

La desnudez y la barbarie han sido dos nociones históricamente utilizadas por los poderes coloniales para justificar la conquista y la reeducación de las poblaciones indígenas en América. En el norte de la Nueva España, estas ideas adquirieron un significado particular cuando los cronistas y misioneros describieron a los nómadas como pueblos salvajes, desnudos y desprovistos de civilización. La ropa, en este sentido, se convirtió en un símbolo de moralidad y civilización, y su imposición fue parte fundamental del proyecto colonial para “civilizar” a los indígenas. Este proceso de control del cuerpo fue acompañado de una serie de mecanismos ideológicos que buscaban regular tanto la apariencia física como los comportamientos sociales de los pueblos indígenas para integrarlos al orden colonial.

El presente artículo analiza cómo la desnudez fue construida discursivamente como un signo de barbarie y pecado, y cómo el poder colonial implementó diversas estrategias para controlar los cuerpos y las relaciones sociales de las comunidades nómadas del septentrión novohispano. En particular, se estudian los mecanismos de poder que Michel Foucault (1976) ha conceptualizado como dispositivo de sexualidad y dispositivo de alianza en su obra *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Se entiende por dispositivo de sexualidad el conjunto de discursos, prácticas y reglamentaciones que regulan la sexualidad en función de las exigencias del poder, buscando disciplinar los cuerpos y comportamientos de las sociedades colonizadas. Por otro lado, el dispositivo de alianza hace referencia a los mecanismos que organizan las relaciones sociales y jerarquías dentro de una sociedad, controlando la pertenencia a estructuras de poder a través de la vestimenta y las alianzas familiares. Esta diferencia funcional ha sido definida con precisión por Foucault: “el dispositivo de alianza tiene entre sus principales objetivos el de reproducir el juego de las relaciones y mantener la ley que las rige; el dispositivo de sexualidad engendra en cambio una extensión permanente de los dominios y las formas de control” (1976, p. 140). A partir de esta distinción, el presente artículo examina cómo ambos dispositivos operan conjunta y estratégicamente en el proceso de colonización del cuerpo indígena en el norte novohispano.

En este estudio, el término “dispositivo” se entiende en el sentido foucaultiano como un entramado complejo de relaciones entre discursos, instituciones, prácticas, cuerpos, saberes y normas, que tienen por objetivo organizar, vigilar y transformar los comportamientos sociales. El dispositivo opera simultáneamente en un plano discursivo (producción de saberes sobre los cuerpos como el confesionario), institucional (estructuración de mecanismos de control como las misiones) y corporal (intervención directa en el cuerpo y la subjetividad de los individuos). Su eficacia radica precisamente en su flexibilidad y capacidad de adaptarse a contextos históricos específicos, como el del proceso colonial en el norte novohispano. En la segunda mitad del siglo xx y en años recientes, esta noción ha sido ampliamente adoptada en estudios históricos sobre la colonización, como lo demuestran los trabajos de Serge Gruzinski (1980, 1982, 1986 y 1988), Guillaume Boccara (2015), Christophe Giudicelli (2007, 2010a, 2010b, 2018a, 2018b), Guillermo Wilde (2015) y Juan Casas (en prensa a y b) quienes han aplicado el concepto de dispositivo para analizar procesos de disciplinamiento en territorios fronterizos del imperio español.

En el marco del pensamiento de Foucault, los dispositivos no deben entenderse como estructuras unívocas ni exclusivamente represivas. Por el contrario, como tecnologías de poder, articulan dimensiones disciplinarias, normativas y productivas, combinadas de forma estratégica según el contexto histórico. En este sentido, el dispositivo colonial que aquí se analiza puede comprenderse como una configuración compuesta que integra elementos tanto de la anátomo-política (disciplinamiento del cuerpo a través de la vigilancia, el castigo, la vestimenta y la confesión), como de la biopolítica (producción de sujetos cristianos, reorganización de estructuras familiares, interiorización de normas). Tanto el dispositivo de sexualidad como el dispositivo de alianza actúan en conjunto dentro del proyecto colonial: no solo castigan o restringen, sino que producen subjetividades, reorganizan el orden social y normalizan los cuerpos bajo nuevas lógicas de poder.

Aunque Foucault no dedicó atención directa al fenómeno del colonialismo, sus conceptos sobre el poder, la disciplina y el control del cuerpo ofrecen una perspectiva altamente relevante para analizar los procesos de dominación en contextos coloniales. En el caso del septentrión novohispano, las estrategias de poder implementadas por los colonizadores—en particular, la regulación de la sexualidad y la vestimenta—reflejan los mecanismos descritos por Foucault en su análisis del dispositivo de sexualidad y del dispositivo de alianza. Estas nociones permiten comprender cómo el poder colonial conquistaba territorios así como cuerpos y mentes, reorganizando las sociedades indígenas en función de nuevas normas morales y sociales.

La elección de los postulados de Foucault se justifica, ya que sus ideas permiten desentrañar los mecanismos de control que operaron en la colonización. Su teoría ayuda a analizar cómo los cuerpos indígenas fueron disciplinados mediante la vestimenta y la moral cristiana, y cómo las alianzas sociales fueron reconfiguradas para consolidar la dominación colonial. Aunque Foucault no aborda el colonialismo de manera explícita, sus conceptos han sido utilizados fructíferamente por diversos autores en estudios sobre la conquista y colonización de América para analizar el control social y la imposición de un orden civilizador. En este sentido, las teorías foucaultianas sobre la disciplina permiten una lectura más profunda del proceso de dominación colonial en América.

Del mismo modo, el control del cuerpo indígena no se limitaba a las normativas impuestas por dichos dispositivos, sino que también incluía mecanismos de vigilancia y castigo, tal como fueron descritos por Foucault (2019 [1975]) en su obra *Vigilar y castigar*. Estos mecanismos operaban para disciplinar los cuerpos desnudos de los indígenas y para imponer una moral cristiana que regulaba cada aspecto de la vida social. Tales conceptos resultan clave para entender la dinámica de dominación en el contexto colonial y cómo la desnudez se transformó en una herramienta de sujeción.

Este artículo se inserta en el campo de los estudios de historia de conquista, contribuyendo directamente a la comprensión de los mecanismos de control social y corporal implementados por los poderes coloniales en América. Asimismo, aporta a los debates sobre la construcción de la alteridad en las sociedades coloniales, al analizar cómo los discursos sobre la desnudez y la barbarie fueron utilizados para legitimar la conquista y el sometimiento de los pueblos indígenas. En este sentido, este estudio también dialoga con los campos de la historia cultural

y la historia del imaginario, ya que examina cómo las normas y percepciones coloniales sobre la desnudez y la sexualidad transformaron las costumbres indígenas.

Teóricamente, el trabajo ofrece una nueva interpretación del uso del dispositivo de sexualidad y el dispositivo de alianza en el contexto de la colonización del norte de la Nueva España. A través del análisis de fuentes coloniales, se muestra cómo estos dispositivos operaron no solo como herramientas de control físico, sino también como mecanismos para reorganizar las relaciones sociales y reconfigurar las nociones de civilización y barbarie. Este enfoque teórico permite una mayor comprensión de los procesos de dominación y disciplinamiento en la América colonial, revelando cómo el control del cuerpo y las alianzas sociales fueron fundamentales en la construcción del orden colonial.

A nivel práctico, el artículo contribuye a una mejor comprensión de los procesos históricos que moldearon la estructura social y cultural de las comunidades indígenas en el norte de México. El análisis de la desnudez y la vestimenta como instrumentos de control social arroja luz sobre cómo se impusieron nuevos códigos de comportamiento en las sociedades colonizadas, y cómo estos mecanismos continúan influyendo en las dinámicas sociales contemporáneas. Además, este estudio ofrece una perspectiva crítica sobre las representaciones de la barbarie y la civilización en los discursos coloniales, lo que resulta de gran utilidad para los estudios de historia cultural y colonialismo.

El objetivo de este artículo es analizar cómo los dispositivos de sexualidad y alianza, además de los mecanismos de vigilancia y castigo, operaron en el control de los cuerpos y las relaciones sociales de las comunidades indígenas del norte novohispano. A través de un análisis de fuentes históricas, se explorará cómo la desnudez y la vestimenta fueron utilizadas como herramientas de control y cómo estos discursos sobre la barbarie justificaron la intervención colonial. El artículo busca demostrar que estos dispositivos regularon la sexualidad y también reconfiguraron las relaciones sociales de los indígenas, consolidando así el poder colonial en la región.

EL CUERPO DESNUDO Y LO SALVAJE DURANTE LA CONQUISTA

Las sociedades del norte de la Nueva España se caracterizaban por ser nómadas o seminómadas (con algunas excepciones donde se destaca la civilización Casas Grandes o los indios Pueblo que eran sedentarios) por lo que el nomadismo era una forma de vida y no una escala evolutiva tal como lo pretendía el poder colonial. Aunque los cronistas comentaban que la región era escasa en alimentos, la realidad es que las áreas donde se desplazaban las sociedades indígenas poseían todo un mosaico de flora y fauna que servía de alimento. De igual forma, su organización social estaba basada en la construcción de núcleos poblacionales que los conquistadores llamaron “rancherías”. Este término designaba el agrupamiento de decenas o cientos de personas en espacios concretos de reunificación. En lo que respecta al parentesco, las sociedades indígenas se caracterizaban por ser patrilocales, salvo los Tobosos y Guachichiles, que según las estimaciones de Kirchhoff (1943) y Griffen (1969) eran matrilocales. Por lo tanto, sus conceptos de parentesco y de alianza creaban una obligatoriedad, incluso con otros grupos sociales, tal como lo comentaba un capitán español que pedía a un grupo nómada atacar a otro. El grupo se negó, argumentando que “ellos tienen a nuestros hijos, son nuestra sangre” (citado en Valdés y Venegas, 2013, p. 165).

Del mismo modo, otro rasgo cultural importante fueron los “mitotes”, que eran bailes donde diversos grupos sociales intercambiaban comida, bebida y mujeres. Este evento seguía un claro objetivo político porque en ellos se construían las alianzas a partir del intercambio de mujeres con el fin de construir parentesco entre los grupos y evitar la guerra. De este modo, el mitote fue el centro de la vida social y religiosa de los nómadas.

En lo concerniente a la vida sexual, es necesario comentar que era ejercida libremente; es decir, no había aparatos restrictivos en cuanto al uso libre del cuerpo y la observación de la desnudez. Dicho de otro modo, no existían dispositivos que restringieran a las sociedades indígenas andar desnudos o practicar el sexo libremente (Valdés, 2017a). Si bien en las sociedades nómadas del septentrión novohispano no existía un dispositivo de sexualidad como el definido por Foucault, (es decir, una tecnología institucionalizada de poder centrada en el saber médico, religioso y moral que vigila, regula y produce discursos sobre el cuerpo y el deseo), sí es posible identificar ciertas prácticas culturales que operaban como formas de regulación sexual. Carlos Manuel Valdés (2017a) ha documentado que entre estos pueblos existían tabúes específicos, como la prohibición de mantener relaciones sexuales durante el embarazo o la menstruación, lo cual indica la existencia de normatividades internas no codificadas bajo los términos coloniales. No obstante, estas formas de control no pueden equipararse al dispositivo colonial cristiano, ya que no implicaban una red institucionalizada de saber-poder, ni un régimen discursivo sostenido. Por el contrario, la llegada del cristianismo implicó la sustitución y supresión de estas formas de regulación autónoma por un aparato confesional y disciplinario que reconfiguró profundamente la vida corporal e íntima de las poblaciones indígenas. En ese sentido, el poder colonial no se superpuso a un vacío, sino que reemplazó otras formas culturales con una nueva tecnología de poder centrada en la vigilancia del deseo y el cuerpo.

De este modo, la desnudez del cuerpo indígena no entraba en el universo de las prohibiciones, puesto que las categorías de interdicción no habían imaginado el cuerpo desnudo en cuanto a vergüenza o pecado, como el imaginario judeocristiano lo dibujó desde su fundación con el relato de Adán y Eva: “Entonces se les abrieron los ojos y ambos se dieron cuenta de que estaban desnudos” (Gén 3,7). De esta manera, durante el proceso de conquista, los agentes coloniales diseñaron dispositivos que apuntaron a vigilar, controlar y castigar los comportamientos que no se alinearan a la moral y a la sociedad que el poder colonial pretendía construir. Por ello, las sociedades indígenas se reajustaron en un modelo que prohibía tanto el uso libre del cuerpo, como la desnudez y la creación de alianzas sociales a partir del intercambio.

Este tipo de control sobre los cuerpos no fue exclusivo del septentrión novohispano. Como lo ha señalado Gruzinski (1982), en el Valle de México se desplegaron mecanismos similares a través del dispositivo de sexualidad, con el objetivo de regular la moralidad de las sociedades indígenas y transformar las relaciones sociales bajo el nuevo orden colonial. Aunque las dinámicas varían entre los contextos sedentarios del centro y las sociedades nómadas del norte, el principio del control corporal a través de la vestimenta y la regulación de las prácticas sexuales refleja una estrategia colonial común para disciplinar los cuerpos indígenas. De igual forma, a través del análisis de la confesión y del confesionario como

herramientas de disciplinamiento de los cuerpos, Gruzinski (1988) retoma el concepto de dispositivo de sexualidad con el fin de retratar el proceso de la conquista de los cuerpos. Por medio de la interiorización del pecado ejercida por la confesión, se distinguía el bien y el mal y se activaban aparatos mentales que permitían ejercer un control efectivo del poder colonial.

En ese sentido, el dispositivo de sexualidad, tal como lo teoriza Foucault, se refiere al conjunto de prácticas, discursos e instituciones que buscan regular y controlar la sexualidad en función de las exigencias del poder. En el caso del norte de la Nueva España, este dispositivo se desplegó principalmente a través de la evangelización misionera y las normas impuestas por la Iglesia Católica. La desnudez, que en las culturas indígenas no estaba asociada a la vergüenza o el pecado, fue construida discursivamente como un símbolo de barbarie por los colonizadores. El control de la sexualidad indígena, expresado en la prohibición de la desnudez y la regulación de los comportamientos sexuales, se convirtió en un mecanismo clave para imponer la moral cristiana y, por ende, consolidar el dominio colonial sobre los cuerpos. Los cronistas describían a los indígenas bajo una representación que justificaba la necesidad de civilizarlos a través de la vestimenta y la conversión religiosa. El dispositivo de sexualidad actúa sobre los cuerpos y produce una red discursiva en torno al deseo: “aparatos inventados para hablar, para hacer hablar sobre sexo, para obtener que él hable por sí mismo, para escuchar, registrar, transcribir y redistribuir lo que se dice” (Foucault, 1976, p. 47). Esta lógica fue apropiada por los misioneros novohispanos a través del confesionario, donde se enseñaba a los grupos indígenas a nombrar, juzgar y censurar sus deseos, alineando su subjetividad con la moral cristiana.

Para el noreste de la Nueva España, Casas (en prensa-a) analiza cómo las instituciones eclesiásticas y las órdenes religiosas de la Iglesia Católica diseñaron mecanismos destinados al control de los comportamientos sexuales en el norte de la Nueva España durante el periodo colonial, principalmente en la segunda mitad del siglo XVIII. Estos mecanismos, desarrollados tanto por misioneros como por militares, tenían como objetivo colonizar los cuerpos y las mentes de las poblaciones indígenas. El estudio utiliza los conceptos de dispositivo de sexualidad y dispositivo de alianza propuestos por Foucault, así como enfoques de la Historia Global, para examinar cómo estos dispositivos funcionaron como herramientas de control en el proceso de colonización.

El artículo se enfoca especialmente en los confesionarios y su papel en la normalización de la sexualidad, ilustrado a través del *Manual* del franciscano Bartholomé García escrito en 1760 y otros confesionarios escritos en lenguas indígenas, que permitieron a la Iglesia Católica regular las prácticas sexuales y estructurar las relaciones familiares bajo el modelo cristiano. Además, se destaca cómo la confesión se utilizó como una herramienta para interiorizar el concepto de pecado en los indígenas, vinculando la moral cristiana con la vigilancia y el castigo de los comportamientos sexuales. El estudio resalta que la colonización de los comportamientos sexuales fue una estrategia clave en la conquista del territorio y en la imposición de una estructura de control social y religioso en las sociedades nómadas del noreste novohispano.

De la misma manera, como lo señala Boccara (2005), el poder colonial no operaba exclusivamente a través de la represión directa o la violencia física. Inspirándose en

Foucault, Boccara argumenta que el poder es también creador y que los procesos de dominación colonial no solo se desplegaron mediante la coacción, sino también a través de la interiorización de normas y valores por parte de los propios indígenas. En las fronteras coloniales, donde el control militar resultó insuficiente, se implementaron dispositivos de saber-poder innovadores como las misiones, los parlamentos y las instituciones de negociación política. Estas no eran meramente espacios de libre comunicación, sino instrumentos de normalización y control que buscaban inscribir el poder en los cuerpos y almas indígenas, creando así nuevas subjetividades funcionales al orden colonial. En el septentrión novohispano, las misiones y los intercambios políticos con los líderes indígenas desempeñaron un papel clave en la consolidación de este poder normalizador, demostrando que la guerra fue continuada por otros medios políticos y culturales.

Boccara (2005) también destaca cómo los agentes coloniales utilizaron formas organizacionales innovadoras para consolidar su control en las fronteras, creando figuras como los caciques y capitanes, quienes actuaban como intermediarios entre los grupos indígenas y el poder colonial. Estas figuras, lejos de ser neutrales, participaron activamente en la consolidación de la normalización colonial, facilitando la integración de las comunidades indígenas dentro de un orden social que reproducía las jerarquías impuestas por los colonizadores. En una línea similar, Giudicelli (2018), inspirado en el análisis foucaultiano de la disciplina y el poder, observa que la designación de jefes o caciques fue un dispositivo clave del poder disciplinario colonial. Al delimitar figuras de autoridad indígenas, como caciques embajadores o responsables locales, el poder colonial segmentaba y aislaba unidades discretas para integrarlas dentro de un diagrama de control más amplio. Siguiendo a Foucault, Giudicelli señala que esta segmentación permitía al poder colonial vigilar, controlar y disciplinar a las comunidades indígenas al establecer quiénes debían ser sus interlocutores y cómo debían mediar las relaciones sociales en el contexto colonial. Este proceso de fragmentación y localización de la autoridad indígena permitió a los colonizadores ejercer un control más efectivo sobre los territorios y poblaciones, consolidando su poder a través de mecanismos sutiles pero profundamente efectivos.

Tal como lo han descrito tanto Boccara como Giudicelli, estas estrategias buscaban suprimir la resistencia indígena y reorganizar sus estructuras sociales a partir de la creación de nuevas formas de autoridad, mediadas por figuras locales que actuaban bajo las normas del poder colonial. La designación de caciques y embajadores indígenas no fue solo una táctica política, sino un mecanismo disciplinario que permitió a los colonizadores inscribir el poder directamente en las dinámicas sociales y corporales de las comunidades indígenas, creando lo que Foucault denominaba un “espacio disciplinario” en el cual cada individuo y cada grupo debía ser localizado, vigilado y controlado.

Por otro lado, el dispositivo de alianza se refiere al conjunto de mecanismos que regulan las relaciones sociales y las alianzas dentro de una sociedad. En el norte de la Nueva España, el poder colonial utilizó este dispositivo para reconfigurar las estructuras sociales indígenas, imponiendo nuevas formas de jerarquía y relaciones entre los grupos.

En ese contexto, la desnudez fue interpretada como un signo de barbarie, así como una amenaza al orden social que los colonizadores intentaban establecer. Al controlar la

vestimenta y las formas de interacción social, los colonizadores buscaban integrar a los nómadas dentro de un sistema de alianzas que reforzaba su subordinación al poder colonial. Así, el dispositivo de alianza operó como un medio para regular las relaciones sociales y la pertenencia a un orden colonial que establecía nuevas normas de civilización, donde la desnudez y la barbarie debían ser superadas a través de la imposición de vestimentas y conductas “civilizadas”.

Aunque el dispositivo de alianza se define en gran medida como un mecanismo centrado en la regulación del matrimonio y las relaciones familiares, el presente artículo no se detendrá en este aspecto. Si bien se reconoce que el control de las alianzas matrimoniales fue una herramienta crucial para estructurar las sociedades indígenas bajo la lógica colonial, la investigación se enfoca en cómo este dispositivo operó en la reorganización de las relaciones sociales a través del control de la desnudez y la barbarie. El matrimonio cristiano, sin duda, jugó un papel esencial en la transformación social impulsada por los colonizadores, pero el artículo se centra en los mecanismos de poder que disciplinaron los cuerpos y las alianzas sociales sin profundizar en la institución matrimonial. No obstante, se proporcionan algunas referencias al respecto.

El uso del dispositivo de alianza en la reorganización de las relaciones sociales no es exclusivo del septentrion novohispano. Como lo señala Serge Gruzinski (1980), en el Valle de México, este dispositivo operaba de manera similar para reconfigurar las estructuras sociales indígenas bajo las nuevas jerarquías impuestas por el poder colonial. En ambas regiones, la regulación de las alianzas y las relaciones familiares fue central para consolidar el control colonial y estructurar las sociedades indígenas en función de los intereses colonizadores. Del mismo modo, la lectura que se desprende de la obra de Foucault, concretamente la *Historia de la sexualidad* y la *Historia de la locura*, ha llevado a Gruzinski a aplicar sus conceptos para el análisis de la homosexualidad en la Nueva España del siglo xvii. Gruzinski (1986) explora cómo el poder colonial, en su esfuerzo por controlar las relaciones sociales y sexuales, condenaba prácticas como la sodomía, clasificándolas junto a la herejía y la magia como parte de un mismo campo de transgresión moral. Sin embargo, su análisis también revela la existencia de márgenes de tolerancia o espacios de clandestinidad, donde las actitudes hacia estas prácticas eran más ambiguas. Esta complejidad en la regulación de la sexualidad en la sociedad colonial novohispana, inspirada por la lectura de Foucault, demuestra que, aunque el poder intentaba disciplinar los cuerpos y las relaciones, no siempre lograba ejercer un control total sobre los comportamientos individuales.

Centrado en el noreste novohispano, Casas (en prensa-b) analiza cómo la conquista de América supuso una invasión territorial y una colonización de la vida cotidiana, las conductas y la conquista de los cuerpos y las mentes en el norte de la Nueva España. En particular, este estudio se enfoca en la institución del matrimonio, implantada por la Iglesia para regular las prácticas sexuales y estructurar la familia indígena de acuerdo con los principios cristianos. Utilizando las nociones de dispositivo de alianza y dispositivo de sexualidad teorizadas por Foucault, el texto explora cómo los misioneros y las autoridades coloniales controlaron la sexualidad y reorganizaron las relaciones familiares para consolidar el poder colonial. El estudio subraya que el matrimonio fue una estrategia clave en la colonización de las mentes y los cuerpos indígenas, consolidando la moral cristiana y la hegemonía del poder colonial en el septentrion novohispano.

SEXUALIDAD Y ALIANZA EN EL NORTE NOVOHISPANO: LA ACCIÓN DE LOS DISPOSITIVOS

Ahora bien, prácticamente todos los cronistas del norte novohispano mencionaron la desnudez del nómada. De este modo, mientras que los nómadas podían estar desnudos y sin ningún aparato represivo, los europeos ejecutaron diversos medios de prohibición. El caso de la expedición de León y de Chapa hacia Texas resulta muy ilustrativa, ya que la comitiva llevaba ropa para ser entregada a los indios a lo largo del camino (León et al., 1980 [1649]).

Del mismo modo, cuando el franciscano Juan Larios propuso la fundación de misiones en el siglo xvii para el noreste colonial, realizó un periplo hacia Guadalajara para lograr la aprobación del obispo. Ahí presentó a los hijos de algunos caciques nómadas con el objetivo de regresar e implantar una evangelización efectiva con la ayuda de estos hombres. Llegaron a Guadalajara “en carnes vivas” y regresaron al norte vestidos, según el franciscano (Valdés, 2017b). Otros cronistas mencionaron la misma problemática. El capitán Pedro de Almada, por ejemplo, le escribió al rey Felipe II diciendo que los indios estaban “en sus carnes”. El imaginario europeo siguió esta línea de pensamiento para edificar una imagen de *gens nuda et fera* (gente desnuda y feroz) según las ilustraciones de los geógrafos Teodoro de Bry y de Abraham Ortelius. Igualmente, los jesuitas de la misión de Parras redactaron una carta anua en 1600 diciendo que “solo los cerranos y que se han entrado en lo más dentro desta tierra en sus toscas y bárbaras costumbres echos salvajes, ni tienen policía en su trato, ni más ropa que la piel natural, andando siempre desnudos” («Carta anua de la provincia de México de 1600», 1981, p. 239). Menciona del mismo modo que las mujeres confeccionaban sus propios vestidos en cuero tratando de cubrir sus modestias y vergüenzas. La desnudez del cuerpo, otrora libre para los nómadas, se transformó así en barbarismo que se tradujo por vergüenza y por consiguiente en pecado.

Desde las primeras exploraciones en el norte de América se construyó la figura del nómada y su barbarie vinculada a la desnudez en contraposición del europeo civilizado y vestido. Del mismo modo, aquellos quienes vestían similar a los españoles, en cuanto a telas o medidas del vestido tapando el cuerpo, eran considerados más civilizados que los enteramente desnudos. Así, por ejemplo, la exploración de Cabeza de Vaca en el septentrión de América relataba constantemente el desnudo de los indios y el de sus compañeros, incluyendo el propio, aunque no utilizaba ninguna carga moral al respecto o frase oponiendo la naturaleza y la civilización. No es sino hasta que encontró una nación de indios donde las mujeres estaban vestidas con camisión de algodón, que comentó que eran ellas las mujeres “más honestamente tratadas que a ninguna parte de Indias que hobiésemos visto” (Cabeza de Vaca, 2009 [1542], p. 63). Este camisión llegaba hasta las rodillas de las mujeres; es decir, tapaba casi el cuerpo completo, a diferencia de lo que se había visto antes, por lo que la honestidad aparece como una carga moral. Además de ello, el elemento de fabricación funcionaba discursivamente como otro de diferenciación en cuanto a la construcción del nómada como bárbaro. El algodón se asemejaba a lo europeo y no a la piel de bisonte, venado o ramas utilizados por los nómadas.

De nueva cuenta a inicios del siglo XVI, otra de las primeras exploraciones realizadas en el norte de América configuraría el imaginario de lo vestido. En su viaje a Nuevo México, el franciscano fray Marcos de Niza (2015 [1539]) imaginó las siete ciudades del Cíbola que habían marcado el pensamiento medieval desde la conquista de la ciudad de Mérida, al sur de la península ibérica, durante el siglo VIII. El viaje del imaginario global y su unión histórica con América dotaron a la región con una nueva realidad que impulsó a la Corona Española a la exploración del territorio. En él, fray Marcos de Niza observó un pueblo de gentes vestidas de algodón con camisones largos. Ellos le tocaron el paño de su hábito y le mencionaron que los habitantes de Totonteac estaban vestidos de ese modo. Lo que el fraile relató es que, al acercarse a Cíbola, la gente estaría civilizada, signo que mostraba el algodón (además de ser descendientes de europeos según la narración del mito) en comparación de los no vestidos o vestidos con telas burdas. Algo parecido mencionaba en el siglo XVIII fray Vicente de Santa María (1973 [1787-1789]), desde su parecer, los apaches y comanches eran más civilizados que los nómadas del Nuevo Santander, debido a que los primeros se vestían con atuendos largos que cubrían el cuerpo y vivían en casas, y no así los segundos que estaban parcialmente desnudos y eran nómadas. Es decir que la desnudez estaría vinculada no solamente al pecado, sino que también era vista como lo negativo, la barbarie vinculada a la naturaleza.

Del mismo modo, el capitán Castaño de Sosa, iniciaría una ruta de conquista al actual Nuevo México en el año de 1590. Para el siguiente año había entrado en contacto con la nación de los Pecos, de quienes mencionó que los hombres vestían con mantas de algodón y cuero de cíbola que “algunos de ellos tapan sus vergüenzas”, mientras que las mujeres vestían con mantas adornadas, algunas de ellas con plumas de gallina, “y otras muchas curiosidades que para bárbaros es de notar” (2015 [1590], p. 170). Es decir, el conquistador advertía que incluso en la barbarie había algo interesante de ver a sus ojos, reconocía la estética del vestido, pero eso no borraba la marca de la barbarie. Se trataba de una especie de gradación, de matices en lo considerado salvaje por los europeos.

En 1604, por ejemplo, el jesuita Martín Peláez se dirigió al virrey de la Nueva España para comentarle que los indígenas de las misiones de la Laguna eran “gente pobre y desnuda y muy bárbara” (1991 [1604], p. 357). Posteriormente en su redacción, el misionero comentaba que los jesuitas vistieron a los nómadas y les mostraron la agricultura. En otras palabras, fueron los jesuitas quienes sacaron a los nómadas de su barbarie y les mostraron las maneras de vivir como “gentes de razón”. Finalmente, el cronista jesuita Andrés Pérez de Ribas (1645) escribió que los nómadas no utilizaban la vestimenta, sin embargo, una vez que la conocieron, llegaron a amarla. El cronista demuestra así que los jesuitas transformaron, una vez más, a los nómadas de ser gente pagana, desnuda y bárbara a ser cristianos, vestidos y civilizados. De la misma manera, los jesuitas introdujeron la vergüenza de ser visto desnudo. Es decir, el imaginario cristiano impuso la vergüenza de la sexualidad en la estructura de pensamiento nómada. En consecuencia, el pecado de la desnudez se instaló como fue instalado desde Adán y Eva.

Por otro lado, el misionero jesuita Gonzalo de Tapia, quien realizaría una tarea misional importante con los acaxeos, continuaría su objetivo en Sinaloa. En esta región noroeste

de la Nueva España, relató en 1592 al Padre General de la orden, Claudio Acquaviva en Roma, que los indios chichimecas de Sinaloa estaban desnudos: “es la gente desta provincia toda desnuda” (1973 [1592], p. 6). Por otro lado, la carta anua de 1593 menciona el mismo acontecimiento: “en el tiempo de calor anda la gente casi desnuda” («Carta Anua de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de IHS del año de 1593. México, 31 de marzo de 1593», 1973). Años más tarde, el capitán Diego de Ávila reagrupó un conjunto de 160 indios acaxeos en 1600 y les declaró que “el andar desnudos es de animales”, todos los indios debieron, por consiguiente, vestirse (1981 [1600], p. 276). Finalmente, el mismo capitán atacó otra parte del cuerpo humano “y que el cabello largo que tienen, se trasquilen; porque los hombres no es justo andar de esa manera, sino las mugeres” (de Ávila, 1981 [1600], p. 276). Por lo tanto, el imaginario cristiano de la desnudez en cuanto a pecado fue también calcado por los misioneros y militares en la región noroeste de la Nueva España. La voluntad de controlar y legislar el cuerpo atravesó toda la región septentrional del México colonial.

Foucault señala que “las disciplinas son técnicas para garantizar el ordenamiento de las multiplicidades humanas” (2019 [1975], p. 251). Es decir, se trata de la construcción de una sociedad de la vigilancia; se persigue un adiestramiento; el individuo se encuentra en un orden social que ha sido fabricado según estrategias de fuerzas y de cuerpos. Las disciplinas, además, se dan a la tarea de calificar a los sujetos de derecho bajo normas universales. Por ello, las disciplinas caracterizan, clasifican, especializan y distribuyen en torno a una norma, a la par que jerarquizan a los individuos entre sí, estableciendo un límite y por ende también descalifican e invalidan (Foucault, 2019 [1975]). Por lo tanto, esta técnica disciplinaria se aplicaba claramente en el contexto colonial, donde la vestimenta y el corte de cabello se utilizaban como marcadores de civilización y también como instrumentos para organizar y controlar a las poblaciones indígenas, asegurando su sumisión ante las normas sociales y morales impuestas por el poder colonial.

La desnudez, interpretada como un signo de barbarie, fue uno de los principales objetivos de la disciplina colonial. Los misioneros y militares insistían en que los cuerpos indígenas debían ser civilizados mediante la vestimenta y el control de su apariencia física. Como relata el capitán Diego de Ávila, “andar desnudos es de animales” y, por lo tanto, los indígenas debían vestirse y cortarse el cabello para someterse a las normas coloniales de civilización. Como señala Foucault,

la “disciplina” no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, que implica todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una “física” o una “anatomía” del poder, una tecnología. (2019 [1975], p. 248)

En este sentido, la prohibición de la desnudez y la imposición de la vestimenta en el septentrión novohispano formaba parte de una moral cristiana, además de una tecnología del poder, una disciplina que se ejercía sobre los cuerpos indígenas para controlarlos y reorganizarlos según los valores europeos. La disciplina era aplicada en varios niveles, desde el control del cuerpo hasta la reconfiguración de las relaciones sociales, inscribiendo el poder colonial directamente en la anatomía de los indígenas. La disciplina, en este sentido, puede verse como una tecnología del poder que se ejerce a través de

múltiples instrumentos (vestimenta, confesionarios, corte de cabello), procedimientos (la evangelización, la imposición de nuevas normas sociales), y metas (la “civilización” y el control de las comunidades indígenas). Así, la imposición de la vestimenta es observada como un mecanismo disciplinario.

En este sentido, Giudicelli (2007) señala cómo el poder colonial aplicaba su marca directamente sobre los cuerpos indígenas. En el espacio diaguito-calchaquí en la Provincia del Tucumán del sur de América, se configuró un proceso de descalificación de los indios. El cronista Diego Sotelo mencionaba que los indios serranos, los diaguitas, estaban vestidos y eran gente de más razón que los indios desnudos y vagabundos, los lules, procedentes de los llanos. Tal parece ser que los indios que estaban desnudos y eran nómadas eran encasillados en la categoría de los más bárbaros de la región.

Por lo tanto, la imposición colonial no se limitaba a la reorganización espacial de las comunidades indígenas, sino que incluía la transformación física de los cuerpos a través de la regulación de la vestimenta y otros aspectos de la apariencia. Estos mecanismos de control físico y simbólico eran parte esencial del proyecto colonial de disciplinar a las comunidades indígenas y consolidar su dominación.

Este proceso de “colonización del cuerpo” refleja una estrategia más amplia de normalización y civilización que se implementaba en todas las regiones marginales del imperio español, desde las tierras diaguitas hasta el septentrión novohispano. La imposición de la vestimenta y la regulación de la desnudez se convirtieron en símbolos de civilización, marcando el cuerpo indígena como un objeto de represión y como un territorio sobre el cual se inscribía el poder colonial. Así, el cuerpo desnudo y salvaje del indígena era transformado en un cuerpo civilizado y funcional para el nuevo orden social.

La crónica del militar Juan Bautista Chapa de finales siglo xvii mostraría la misma construcción imaginaria en cuanto a la desnudez y su vinculación con la barbarie. Durante la travesía hacia Texas pudieron preguntar a algunos indios si habían visto gente vestida, por lo que se construyó una imagen entre lo vestido y lo no vestido como símbolos de identidad entre la civilización y la barbarie. Más adelante en el relato, aparece la relación del general Fernando Sánchez de Zamora donde se desprenden cargas morales sobre la desnudez del indio relacionadas ampliamente con la barbarie: “[...] Reconocí estaba esto inculto y muy en los principios; porque los indios andaban desnudos, en carnes, que ni se cubrían las partes vergonzosas; cosa que para mí era muy nueva y nunca vista” (León et al., 1980 [1680], p. 229).

El objetivo era, en consecuencia, inyectar en la mentalidad de las sociedades indígenas la idea de pecado vinculado a la barbarie relacionado con la desnudez y la vergüenza por medio de las cargas morales impulsadas por el poder colonial. Se observaba de este modo al cuerpo desnudo como una herramienta de la lascivia que debía ser vencida por medio de lo “honestamente” vestido con el fin de evitar la lujuria. Así lo mencionaban tanto los cronistas militares como los religiosos, el cuerpo debía ser cubierto; es decir, vigilado y controlado por las autoridades coloniales.

Al igual que sus hermanos de orden, el jesuita Francisco Xavier Clavijero escribiría a finales del siglo xviii que California era ya tierra donde se adoraba a Cristo, pero que

antes de la llegada de los jesuitas a la península, “no se veían más que salvajes desnudos, desenfundados y embrutecidos, es ahora habitada por ciudadanos bien educados y de buenas costumbres” (1980 [1789], p. 6). La obra fue escrita en italiano y publicada por primera vez en Venecia, cuando Clavijero fue expulsado del virreinato al igual que toda la Compañía de Jesús. El noroeste de la Nueva España fue una zona de intensa actividad misional compuesta por misioneros de distintas partes del globo. Uno de ellos fue el italiano Ignacio María Nápoles, de quien Clavijero cuenta que en el Puerto de las Palmas “vio venir hacia sí una tropa de salvajes absolutamente desnudos, conducidos por un guama más alto y corpulento que ellos, con el cuerpo embijado de colorado y negro” (1980 [1789], p. 156).

Del mismo modo, al igual que los ignacianos, el franciscano Vicente de Santa María argumentaba que, a partir de la conquista de los españoles en el noreste, los indios ya no estaban del todo desnudos (1973 [1787-1789]). La desnudez es ridiculizada discursivamente por el fraile, insertada en un relato que atribuía el cuerpo desnudo con la barbarie y la monstruosidad de las costumbres arraigadas al carácter natural de los pueblos nómadas, contrario a la vida civil de los europeos que utilizaban el vestido, procurando tapar el cuerpo. De tal forma que, a la llegada de los españoles, los jefes de las distintas naciones se vestían por donación de la ropa o por el hurto de esta. La voluntad del poder eclesiástico viste o trata de vestir los cuerpos que pretende legislar y, visto desde el imaginario del pecado o lo bárbaro, se ensalzan los discursos que muestran la colonización del cuerpo en cuanto al logro de vestir-civilizar a los desnudos-bárbaros.

Por lo tanto, la desnudez fue vista como un problema por el imaginario religioso desde su fundación. El Génesis prohibió el cuerpo desnudo a condición de ser percibido como pecado. Un discurso sobre el sexo y la desnudez del cuerpo se impuso en la medida en que los cronistas distinguieron la situación, trataron de vigilarla y llegaron a castigarla, apoyándose en una moral cristiana que trató de ser prescrita. La Iglesia edificó de este modo todo un corpus legal sobre la reglamentación del cuerpo y su utilización.

Así, la imposición de la vestimenta en los indígenas formaba parte del dispositivo de alianza, al ser un intento de integrar a los pueblos nómadas en una nueva estructura social bajo el control colonial. Aquellos que vestían según las normas europeas eran percibidos como civilizados y, por tanto, más aptos para formar parte de alianzas con los colonizadores. La vestimenta, de este modo, se convertía en un símbolo visible de la reorganización social impulsada por el dispositivo de alianza. Por ello, se trató de un mecanismo que buscaba la modificación y el control de las relaciones sociales por medio de signos externos; a saber, la vestimenta. Los conquistadores, los misioneros e incluso los colonos veían la desnudez como un indicador de barbarie y, por lo tanto, de una falta de organización social y civilización. Desde esta perspectiva, la imposición de la vestimenta era tanto un intento por civilizar, como de regular las alianzas entre los grupos sociales, distinguiendo a quienes adoptaban el código colonial (vestidos y civilizados) de aquellos quienes permanecían fuera de ese orden (desnudos y bárbaros).

Por su parte, el dispositivo de sexualidad funcionó como un mecanismo que apuntaba a la conquista del cuerpo. Al percibir el cuerpo desnudo como pecado, los agentes coloniales desarrollaron diversas estrategias para vigilarlo, normarlo y controlarlo. De este modo, la

desnudez debía entrar en el discurso colonial con el objetivo de ser oprimida. Las sociedades indígenas, en tanto que sujetos de dominación, se ajustaron a la moral cristiana y por lo tanto a un mundo que vigilaba y castigaba sus comportamientos. La libertad sexual y el uso libre del cuerpo se encontró, a partir de este momento, normado por un poder que implementó una conquista territorial, mental, cultural y corporal.

A lo largo de este artículo se ha visto cómo los dispositivos de alianza y sexualidad, teorizados por Foucault, operaron en el contexto del norte novohispano para controlar tanto las relaciones sociales como los cuerpos indígenas. En suma, “el dispositivo de alianza tiene entre sus principales objetivos el de reproducir el juego de las relaciones y mantener la ley que las rige; el dispositivo de sexualidad engendra en cambio una extensión permanente de los dominios y las formas de control” (Foucault, 1976, p. 140). Estos dispositivos no actuaban de manera aislada, sino que se complementaban, asegurando el dominio sobre las estructuras sociales y los cuerpos indígenas a través de la imposición de normas sobre la vestimenta, la desnudez y las prácticas sexuales.

CONCLUSIONES

Se ha examinado cómo las nociones de desnudez y barbarie, edificadas por los conquistadores y misioneros, sirvieron como justificante para la dominación de los pueblos en el norte de la Nueva España. Incrustados al interior del discurso colonial, estos elementos fungieron para descalificar las costumbres y los modos de vida de las sociedades indígenas, y como una herramienta para imponer nuevas formas de organización social y control sobre los cuerpos. La vestimenta y la desnudez fueron utilizados como marcadores para distinguir a los civilizados de los bárbaros, instalando un sistema de poder que regulaba tanto la apariencia física como la nueva moralidad impuesta.

A lo largo de este trabajo también se ha destacado cómo el poder colonial desplegó mecanismos de vigilancia y castigo para controlar los cuerpos indígenas, interviniendo directamente en sus comportamientos sexuales y en la percepción de la desnudez. Estos mecanismos disciplinaban los cuerpos y castigaban cualquier desviación de las normas impuestas, reforzando así la dominación colonial.

El estudio ha tenido por objetivo demostrar que, en el contexto colonial novohispano, los mecanismos de control no operaban de manera aislada, sino que se entrelazaban para consolidar un sistema de poder que se insertaba en las esferas públicas y privadas. La desnudez, entendida como un signo de barbarie, fue utilizada para legitimar la intervención sobre los cuerpos indígenas y la imposición de un nuevo orden social. Al mismo tiempo, la regulación de las alianzas mediante la vestimenta y otras prácticas sociales se convirtió en un instrumento crucial para consolidar el poder colonial en la región.

No obstante, los ángulos de este tema complejo no se agotan, ya que subsisten diferentes puntos de reflexión que pueden darse al respecto, por ende, existen aspectos que pueden quedar abiertos para futuras investigaciones, como el análisis teórico de la Historia Global, que permite análisis comparativos en diferentes regiones del planeta y da cuenta de las diferentes resistencias y adaptaciones, dejando de lado el eurocentrismo para centrarse en las voces de los sujetos que sufrían tales imposiciones. Al respecto se podrían citar ejemplos ilustrativos.

El explorador Cabeza de Vaca fue un verdadero actor de la globalización en el sentido que no solamente estuvo presente en el norte de la Nueva España, sino que fue nombrado gobernador del Río de la Plata de 1537 a 1540. En el sur de América, el conquistador expuso la misma lógica en cuanto al cuerpo. Dicho de otro modo, extrapoló su imaginario europeo basado en la teología católica y lo instaló en los márgenes del imperio ibérico en América, tanto en el norte como en el sur. Cabeza de Vaca mencionaba que los indios del Puerto de los Reyes “andan desnudos en cueros, y sus vergüenzas de fuera” (2009 [1555], p. 154).

Otro explorador de América del Sur, Pedro Cieza de León, mencionaba algo parecido a lo dicho por fray Marcos de Niza en el septentrión novohispano e igualmente en la primera mitad del siglo XVI. Para el conquistador, los indios caníbales estaban desnudos, mientras que los incas, más civilizados y bellos, usaban ropa. Por lo que el vínculo de la desnudez con la barbarie fue impuesto del mismo modo en otras latitudes de América (Gruzinski y Bernard, 2018).

Sin embargo, no se trata de un caso aislado en el ámbito de los exploradores o conquistadores, ya que los misioneros trasladaron el mismo imaginario al virreinato del Perú. Autores como el jerónimo fray Diego de Ocaña que visitó tanto el virreinato del Perú como la Nueva España, mencionaba a finales del mismo siglo XVI e inicios del XVII que los indios de la nación Calchaquíes del Paraguay andan como bestias, mostrando sus vergüenzas. La impresión del misionero fue tal que lo dibujó en su texto, pero de espaldas, para no mostrar su “deshonestidad” e incluso escribió que “no parecen sino figuras de diablos muy feos” (2010 [1599-1605], p. 196), comparando su desnudez con lo salvaje y lo demoníaco.

En cuanto a resistencias, el misionero jesuita Francisco Xavier Clavijero (1980 [1789]), por ejemplo, comentaba que los indios californios se vistieron con la ropa que les llevaban los misioneros, pero que parecían ridículos a sus parientes que decidieron andar por los bosques desnudos, pero vestirse una vez que vieran a los frailes. También se encontraban otras formas de resistencia al modelo colonial y al control de los comportamientos sexuales en la poligamia, el concubinato o la homosexualidad, descritos tanto por misioneros jesuitas como por franciscanos a lo largo del periodo colonial.

Se ha observado que ambos dispositivos, el de sexualidad y el de alianza, operaron de manera conjunta en el proceso de colonización del norte novohispano. Mientras que el dispositivo de sexualidad intervenía directamente en la regulación de los cuerpos, las prácticas sexuales y la desnudez, el dispositivo de alianza se encargaba de reconfigurar las relaciones mediante la imposición de la vestimenta.

A través del marco foucaultiano, se puede comprender cómo el poder colonial desplegó una transformación radical de las costumbres y cuerpos indígenas además de una conquista territorial. Foucault, aunque no abordó el colonialismo de manera directa, proporcionó herramientas clave para el análisis de estos procesos, ya que su teoría del poder disciplinario permite visibilizar cómo los colonizadores construyeron un sistema que regulaba y castigaba los comportamientos indígenas en función de nuevas normas de civilización. Esta perspectiva, al entrelazar los conceptos de desnudez y barbarie con los dispositivos de poder, enriquece la comprensión del proceso colonizador en el norte novohispano.

El análisis del dispositivo de sexualidad y del dispositivo de alianza en el norte novohispano dialoga con estudios contemporáneos que han empleado sus teorías para

examinar el control social en contextos coloniales. Al integrar estos conceptos, este estudio se inserta en un debate más amplio sobre la relación entre poder y colonialismo, ofreciendo nuevas perspectivas sobre el disciplinamiento de los cuerpos en el proyecto civilizador europeo.

A lo largo de este artículo, se ha analizado cómo los dispositivos de sexualidad y alianza, en el contexto del septentrión novohispano, sirvieron para disciplinar los cuerpos y reorganizar las relaciones sociales de las comunidades indígenas, imponiendo una nueva moralidad y regulando la desnudez como signo de barbarie. Sin embargo, es importante destacar que los conceptos foucaultianos también han sido aplicados por otros estudiosos de la época colonial en diferentes contextos, aunque no se centren necesariamente en los dispositivos de sexualidad y alianza. En este sentido, Giudicelli (2010a, 2010b, 2018b) destaca cómo el poder colonial disciplinaba el espacio en función de sus necesidades de control. Los colonizadores representaban a las comunidades indígenas como sociedades desorganizadas e incapaces de gobernarse a sí mismas, justificando así la necesidad de imponer un orden colonial que reorganizara a estas poblaciones. El espacio en el que habitaban era segmentado y delimitado por los colonizadores, quienes reducían a las comunidades indígenas en unidades más pequeñas y manejables, facilitando su vigilancia y control constante. Esta reconfiguración del espacio y de las relaciones sociales fue un aspecto clave en la consolidación del dominio colonial, ya que permitía a los colonizadores imponer su autoridad sobre la vida cotidiana de las comunidades indígenas.

De manera similar, Guillermo Wilde (2015, 2024), en su análisis de las misiones jesuíticas en América del Sur, ha utilizado los conceptos de Foucault para estudiar cómo el control del espacio y del cuerpo se materializaba en las reducciones. Las misiones organizaban el espacio en función de una lógica jerárquica y disciplinaria además de que implementaban prácticas de control corporal, como la reclusión de mujeres en el cotiguazú, reflejando un intento sistemático de imponer nuevas formas de gobernabilidad y disciplina sobre las poblaciones indígenas. En este sentido, Wilde destaca cómo la organización urbana y las prácticas corporales actuaban como dos niveles del mismo proceso de control social, siguiendo la lógica del poder foucaultiano.

Aunque estos estudios aplican los conceptos de Foucault en contextos diferentes al del septentrión novohispano, refuerzan la idea central de que el poder colonial operaba a través de la represión violenta y también utilizaba dispositivos sutiles de normalización y disciplina para transformar las sociedades indígenas, tanto en términos físicos como simbólicos.

En resumen, la conquista del cuerpo en el norte novohispano no se limitó al control militar o político, sino que se extendió a través de diversas prácticas disciplinarias que reorganizaban tanto los cuerpos como el espacio y las relaciones sociales de los indígenas. La vestimenta, el corte de cabello, la reagrupación espacial y la vigilancia constante formaban parte de un sistema más amplio de control colonial que buscaba imponer una nueva moralidad y civilización sobre las poblaciones nativas. Estas técnicas no actuaban de manera aislada, sino que se complementaban para producir un efecto de poder homogéneo, como lo describe Foucault en su análisis del Panóptico: “es una máquina maravillosa que, a partir de deseos de los más diferente, fabrica efectos de poder homogéneos” (2019 [1975], p. 234).

Así, el poder colonial en el septentrión novohispano operaba como un Panóptico, donde, a través de un conjunto de prácticas de control, los cuerpos indígenas fueron disciplinados, vigilados y reorganizados, consolidando la dominación colonial de manera integral.

De este modo, la colonización implicó una conquista territorial y una transformación profunda de las formas de vida cotidiana, donde los cuerpos y las relaciones sociales fueron disciplinados y controlados bajo la lógica del poder colonial. La regulación de la sexualidad y las alianzas fueron estrategias interrelacionadas que, promovían el proceso de civilización de los indígenas al tiempo que, consolidaban el control del poder colonial sobre las mentes y cuerpos de las poblaciones nativas.

REFERENCIAS

- Ávila, D. de. (1981). Población y conversiones entre los serranos acaxes por el capitán Diego de Ávila y el padre Hernando de Santarén. 30 de diciembre de 1600. En F. Zuvillaga (Ed.), *Monumenta Mexicana: Vol. VII* (pp. 260-352). Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Boccaro, G. (2005). Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memoria Americana*, 13, 21-52.
- Cabeza de Vaca, Á. N. (2009). *Naufragios y comentarios* (4ª). Porrúa.
- Carta Anua de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de IHS del año de 1593. México, 31 de marzo de 1593. (1973). En *Monumenta Mexicana: Vol. V* (pp. 49-104). Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Carta Anua de la provincia de México de 1600. (1981). En *Monumenta Mexicana: Vol. VII* (pp. 123-245). Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Casas, J. (en prensa-a). El control de los comportamientos sexuales y la colonización del cuerpo en el septentrión novohispano. *Intersticios Sociales*.
- Casas, J. (en prensa-b). El matrimonio y la conquista de los cuerpos en el norte novohispano. Relaciones. *Estudios de Historia y Sociedad*.
- Castaño de Sosa, G. (2015). Memorial del descubrimiento que Gaspar Castaño de Sosa hizo en la jornada al Nuevo México, 1590-1591. En S. Temkin (Ed.), *Gaspar Castaño de Sosa. Conquistador, explorador, fundador* (pp. 137-186). Universidad Autónoma de Coahuila.
- Clavijero, F. X. (1980). *Historia de la Antigua o Baja California* (1980.ª ed.). Porrúa.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté du savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (2019). *Vigilar y castigar* (2.ª ed.). Siglo XXI.
- Giudicelli, C. (2007). Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguita-calchaquí (S. XVI-XVII). *Anuario IEHS*, 22, 161-201. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.56802>
- Giudicelli, C. (2010a). Hétéronomie et classifications coloniales. La construction des « nations » indiennes aux confins de l'Amérique espagnole (XVI-XVIIe siècle). *Nuevo mundo mundos nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.59411>
- Giudicelli, C. (2010b). «Identidades» rebeldes. Soberanía colonial y poder de clasificación: sobre la categoría calchaquí (Tucumán, Santa Fe, siglos XVI-XVII). En A. Araya Espinoza y J. Valenzuela Márquez (Eds.), *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades* (pp. 137-172). RIL Editores.
- Giudicelli, C. (2018a). Dar con el jefe. Las autoridades indígenas y los registros coloniales (Tucumán y Nueva Vizcaya, siglos XVI y XVII). *Memoria americana. Cuadernos de etnohistoria*, 26(1), 17-33.
- Giudicelli, C. (2018b). Disciplinar el espacio, territorializar la obediencia. Las políticas de reducción y desnaturalización de los diaguitas-calchaquíes (siglo XVII). *Chungará (Arica)*, 133-144. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562018005000201>
- Griffen, W. B. (1969). *Culture Change and Shifting Population in Central Northern Mexico*. University of Arizona Press.
- Gruzinski, S. (1980). Matrimonio y sexualidad en México y Texcoco en los albores de la conquista o la pluralidad de los discursos. En S. Alberro, J. R. González Marmolejo, S. Gruzinski, S. Ortega Noriega, y J. A. Ramos Soriano (Eds.), *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica. Matrimonio, familia y sexualidad a través de los cronistas del siglo XVI, el Nuevo Testamento y el Santo Oficio de la Inquisición* (pp. 19-74). Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Gruzinski, S. (1982). La conquista de los cuerpos. En *Familia y sexualidad en Nueva España. Primer simposio de Historia de las Mentalidades* (pp. 177-206). SEP-FCE.
- Gruzinski, S. (1986). Las cenizas del deseo. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XII. En S. Ortega (Ed.), *De la santidad a la perversión o de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana* (pp. 225-290). Grijalbo.
- Gruzinski, S. (1988). Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de la Nueva España. Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas. En *El placer de pecar y el afán de normar. Seminario de historia de las mentalidades* (pp. 169-216). Joaquín Mortiz-INAH.
- Gruzinski, S., y Bernard, C. (2018). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas* (1ª reimp.). Fondo de Cultura Económica.
- Kirchhoff, P. (1943). Los recolectores-cazadores del Norte de México. *Sociedad Mexicana de Antropología. El norte de México y el Sur de Estados Unidos*, 133-144.
- León, A. de, Chapa, J. B., y Sánchez de Zamora, F. (1980). *Historia de Nuevo León con noticias sobre Coahuila, Tamaulipas, Texas y Nuevo México* (I. Cavazos Garza, Ed.). Ayuntamiento de Monterrey.
- Niza, M. de, Mendoza, A. de, y Vásquez de Coronado, F. (2015). *Descubrimiento de las siete ciudades de Cibola y Quivira* (2ª). Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Ocaña, D. de. (2010). *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí (1599-1605)* (B. López de Mariscal y A. Madroñal, Eds.). Iberoamericana.
- Peláez, M. (1991). Memorial del padre Martín Peláez al virrey, México 1604. En F. Zuvillaga y M. Á. Rodríguez (Eds.), *Monumenta Mexicana* (Vol. 8, pp. 356-366). Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Pérez de Ribas, A. (1645). *Historia de los triumphos de nuestra santa fee*. Alonso de Paredes.
- Santa María, V. de. (1973). *Relación histórica de la colonia del Nuevo Santander* (E. de la Torre Villar, Ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tapia, G. de. (1973). Carta del padre Gonzalo de Tapia al Padre General Claudio Acquaviva. Sinaloa 1 de agosto de 1592. En F. Zuvillaga (Ed.), *Monumenta Mexicana: Vol. V* (pp. 5-10). Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Valdés, C. M. (2017a). *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la colonia* (2.ª ed.). Secretaría de Cultura del Estado de Coahuila.
- Valdés, C. M. (2017b). *Los bárbaros, el rey, la Iglesia. Los nómadas del noreste novohispano frente al Estado español*. Universidad Autónoma de Coahuila.
- Valdés, C. M., y Venegas, H. (2013). Los indígenas del noreste novohispano y sus relaciones con los españoles. En H. Venegas, A. Acoste, y C. M. Valdés (Eds.), *La región una y múltiple: teoría y praxis historiográfica. El noreste de México* (pp. 213-232). Universidad Autónoma de Coahuila.
- Wilde, G. (2015). The Political Dimension of Space-Time Categories in the Jesuit Missions of Paraguay (Seventeenth and Eighteenth Centuries). En G. Marcocci, W. de Boer, A. Maldavsky, y I. Pavan (Eds.), *Space and Conversion in Global Perspective* (pp. 175-213). Brill.
- Wilde, G. (2024). Historia Global, Historia del conocimiento, Historia del Cuerpo: una mirada desde las fronteras coloniales de América del sur. *Annals of Latin American Studies*, 44, 1-33.