



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN**

**EXPRESIONES DE MASCULINIDAD EN EL  
CLERO SECULAR Y LOS FRANCISCANOS  
DEL  
OBISPADO DE YUCATÁN, FINALES DEL  
SIGLO XVIII.**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADA EN HISTORIA**

**PRESENTA:  
DIANA SARAHI ROJAS POOT**

**DIRECTOR DE TESIS:  
DR. RAFAEL CASTAÑEDA GARCÍA**



**SANTA CRUZ ACATLÁN, NAUCALPAN, ESTADO DE  
MÉXICO, DICIEMBRE 2022.**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos**

En primer término, agradezco al doctor Rafael Castañeda García, quien me brindó su valioso conocimiento, comprensión, tiempo y paciencia. Por su acompañamiento durante la realización de este trabajo, su seguimiento constante y me atrevo a decir su amistad. Es de usted de quien me siento orgullosa e infinitamente agradecida.

Al sínodo y lectores: los doctores Mónica Hidalgo, Sofía Crespo, David Sánchez, Elena Díaz, Rebeca Mora y Miguel Ángel Cerón, a quienes agradezco su aguda lectura pues sus aportes, sugerencias, comentarios y críticas fueron valiosos para mejorar el trabajo y llegar a un mejor resultado.

Al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) IN402021, “Iglesia, Ilustración y educación en Nueva España y primeros años del México independiente”, agradezco el apoyo económico que me brindó para realizar una estancia en la ciudad de Mérida para el trabajo de campo en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, el cual fue de gran ayuda a mi investigación.

Al seminario "Incidencias y disidencias en la historia de la Iglesia y la Educación en Nueva España", sus participantes y lectores, los doctores Hanna Abrahamson, Mónica Hidalgo, Angela Fernández, Carlos Gutiérrez, Patricia Fogelman, Mabel López y a mis compañeras tesisistas por su enorme e incalculable ayuda, su cúmulo de conocimientos que contribuyeron a la retroalimentación y mejoramiento de mi trabajo de tesis. Gracias por brindarme su valioso tiempo, su gran profesionalismo, así como la disponibilidad que tuvieron para la lectura y revisión de mis escritos.

Agradezco al Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, al Presbítero Lic. Héctor Cárdenas Ángulo. Al coordinador, Lic. Carlos Mendoza Alonzo, por su amable atención y ayuda. Así mismo a Rodrigo Gómez, les agradezco por brindarme las facilidades para la investigación de este trabajo de tesis.

Al seminario “Teoría e Historiografía de los Estudios de Género” a su coordinadora la doctora Sofía Crespo Reyes, al doctor Jorge Merlo y los participantes, quienes amablemente leyeron y comentaron mi tesis con valiosa discusión y debate.

A mis profesoras y profesores de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, mi Alma Mater, en donde me formé como profesionista y descubrí mi pasión por la investigación.

Aquí viví una de las mejores etapas de mi vida, por todo esto y más, la llevaré siempre en el corazón.

A Silvia, por tu apoyo incondicional, tus enseñanzas y comentarios, nunca te agradeceré lo suficiente. A Karlana y mis amigos de Acatlán y de la vida, con cariño y respeto, agradezco su amistad, sus aportaciones y colaboraciones a mi trabajo de tesis. Gracias por contar con ustedes siempre. Además, les agradezco infinitamente por sus gratas experiencias a quienes me acompañaron, lloraron y rieron conmigo. Gracias por estar, siempre les recordaré.

A aquella llama dorada de un mundo pasado, antiguo y misterioso, que brilla intensamente entre la oscuridad de la historia. Que representa la luz de la esperanza y la promesa de un futuro vibrante y lleno posibilidades infinitas. Gracias.

A mi madre, María Ester Poot y Pech, la persona que más quiero, admiro y respeto, a quien le dedico con cariño todos mis esfuerzos y satisfacciones por brindarme su apoyo incondicional y cuyas palabras de aliento me ayudan a continuar en los momentos más inciertos. Por todo, ¡gracias, mamá!

## Índice

Introducción .....	1
Planteamiento del problema.....	2
Estado de la cuestión .....	8
Capítulo 1: ¿Un polizón a las Américas?.....	18
1.1 Yucatán, aquella que no era la tierra de leche y miel.....	18
1.1.2 Conquista.....	22
1.1.3 Características económicas.....	24
1.1.4 Las nuevas pautas culturales .....	26
1.2 ¿Por qué frailes y no curas? .....	28
1.2.1 Los primeros frailes .....	32
1.2.2 División del territorio por los religiosos y creación de doctrinas.....	35
1.2.3 Peleas con los encomenderos .....	41
1.3 Seculares ¿dónde están? .....	43
1.4 Hablemos de la secularización.....	45
Capítulo 2: Los que no habitan el hábito. Expresiones de masculinidad de los religiosos .....	51
2.1 Secularización, siglo XVIII .....	51
2.2 Sobre masculinidad colonial: El comportamiento esperado de los religiosos....	55
2.3 ¿Qué nos dejan ver las visitas pastorales? .....	59
2.4 Hacia una construcción de las masculinidades de los párrocos.....	62
2.5 ¿Cómo expresan su virilidad? ¿por qué?.....	64
Capítulo 3: Identidad masculina frente al otro .....	76
3.1 ¿Quiénes son los cómplices de su hombría?.....	76
3.2 Fray Luis Piña y Mazo contra el mundo. ....	80
3.4 Seminario conciliar .....	89
3.3 ¿El indio es... Hombre? .....	97

3.5 ¿Qué falta por investigar?.....	102
Conclusiones .....	104
Índice de mapas e imágenes .....	110
Archivos consultados.....	111
Fuentes impresa .....	111
Bibliografía .....	111

## Introducción

Esta tesis parte del interés por investigar con perspectiva de género el ámbito colonial, en particular analizaremos el estudio de las masculinidades. Aunque el tema es relativamente joven, es muy significativo en la actualidad. Consideramos que es preciso saber más acerca de las problemáticas de género y cómo estas se han construido en relación con su entorno y temporalidad. Es necesario estudiarlas en sus procesos largos y cortos a través del devenir histórico.

La perspectiva de género en la historia colonial nos permite analizar lo que la historiografía ha dado por hecho, obligando a revisarse y a romper ciertos paradigmas de temas que se contemplan desde lo “natural”. Nos referimos a comenzar por hacernos preguntas específicas en las que pensemos al género masculino como un constructo social y nos den la facultad de saber ¿si acaso existe una masculinidad instintiva desde el comienzo de la historia humana? Y si es así ¿cómo podemos encontrar más diferencias entre un hombre del siglo XVI a uno del siglo XX?, o ¿es que hay más similitudes?

Cuando pensamos en el género es casi automático relacionarlo a cuestiones biológicas, así se ha diferenciado a la humanidad en esta dicotomía de sexos. Sin embargo, el giro del género afirma que los roles que se les adjudicó a cada persona tienen mayor relación con las presiones sociales, de educación y culturales que han encaminado a las personas a actuar, desenvolverse y relacionarse, como lo hacen, e hicieron en ambientes específicos.

El género ha sido y es un factor determinante, pero debe verse como una construcción social en constante transformación y con valores interrelacionados que se compartieron y se desligaron según las necesidades de su sociedad y tiempo. De tal manera que en la época colonial también se decretaron los comportamientos de los hombres y mujeres según los valores, tradiciones y costumbres de la población. Y aunque la palabra masculinidad no existía para la época, sí hubo una concepción particular de cómo debían ser las conductas de un hombre seglar (civil) y un hombre de iglesia.

Dentro de la normatividad existente del antiguo régimen y de las obligaciones de los párrocos, se esperaba que estos fueran “guías vigilantes de lo espiritual, maestros

y ejemplos inspiradores de la conducta de sus feligreses”.<sup>1</sup> La creencia de la salvación del alma, así como la salud de esta se relacionaban con la vida y enseñanza de los curas y doctrineros. ¿Cómo es que los curas y frailes sabían qué senda seguir, y cómo enseñar la palabra de Dios? Esto se encontraba dentro de sus manuales, guías y reglas que debían cumplir. El estudio de estos impresos que proporcionaban consejos y guía a los religiosos es otra forma de investigar las masculinidades desde lo institucional

Aunque este trabajo no pretende responder a todas las dudas planteadas, sí busca establecer pautas que condicionen el aportar más cuestionamientos sobre el tema. De acuerdo con lo que veremos en el problema de investigación y la hipótesis, podemos adelantar que el clero secular y regular de Nueva España no estuvo exento de las relaciones que el mismo género los hizo partícipes y fueron sujetos de la performatividad<sup>2</sup> de su hombría y su virilidad.

#### Planteamiento del problema

Aquellos hombres fuertes y “fanfarrones” que vivieron la conquista y dieron los primeros pasos de la evangelización fueron quedando muy alejados de la memoria de muchos en el siglo XVIII.<sup>3</sup> En Nueva España y la Península de Yucatán se vivía un proceso de cambio, como el periodo de la secularización de doctrinas, el proceso de la Ilustración, por mencionar algunos. Es en este siglo cuando las campañas de conducta social causaron resentimiento y frustraciones en ciertos grupos, particularmente de hombres, haciendo que estos tuvieran la necesidad de desafiarlas. Con las milicias de ciertos sectores de la población, el hombre pasó a ser visto como violento y útil, aunado a los cambios que sucedieron a finales de la centuria, Sonya Lipsett estableció que fue en este contexto cuando se desarrolló el estereotipo del hombre macho.<sup>4</sup>

Dentro de estos cambios que sufrieron los novohispanos, existían ciertas “zonas de confort”, debido a que se habían establecido los curatos, ya no se mostraba un

---

<sup>1</sup> William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, 1999, p. 226.

<sup>2</sup> Entendiendo a la performatividad como “una actuación reiterada y obligatoria en función de normas sociales que exceden al individuo” En Facundo Nazareno Saxe, “La noción de performatividad en el pensamiento de Judith Butler: queerness, precariedad y sus proyecciones” en *Estudios Avanzados*, núm. 24, 2015, pp. 1-14. en <https://www.redalyc.org/journal/4355/435543383002/html/>

<sup>3</sup> Sonya Lipsett-Rivera, *The origins of macho. Men and masculinity in colonial México*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2019, p.4.

<sup>4</sup> Sonya Lipsett-Rivera, *Op. Cit.*, p. 2. Aunque el término pudiese parecer escandaloso para la temporalidad, la autora lo usa para indicar a grandes rasgos las características que definen este concepto y que serán adoptadas en este tiempo.



imaginario como en un inicio del fraile o cura guerrero y evangelizador. Esto repercutió en la relajación de ciertas costumbres religiosas pues la necesidad de salvar almas había caído en declive. Por otro lado, el obispado de Yucatán, en cuestión geográfica, económica y social distaba mucho del centro del virreinato, pues desde un principio la Península solo contó con un recurso económico que no era oro ni plata, sino mano de obra. La figura de los religiosos que en un principio fueron solo franciscanos, se concentró en la “protección”, disciplina y adoctrinamiento de los naturales, de sus preocupaciones principales fue reunir a los indios huidos a los montes, la mortandad causada por las epidemias, y las sequías. Al pasar las décadas, la prioridad cambió, ahora los párrocos y frailes buscarían los curatos y doctrinas que ofrecieran mayor comodidad para su trabajo pastoral.

En esta tesis el camino a seguir fue la búsqueda de las expresiones de masculinidad que se inclinaron a lo seglar (civil), a lo que estuvo fuera de la norma que marcaba la Iglesia y que causó molestia, inconformidad y agravio, por lo tanto, se denunció por propia voz de los españoles, indios y diversas castas, así como dar atisbos de las distintas construcciones de la masculinidad a finales del siglo XVIII, que dista mucho de la época de conquista sin embargo mantuvo permanencias y continuidades que es preciso investigar.

Estos religiosos expresaron su honor, hombría y virilidad, por la necesidad de sacar a relucir sus comportamientos aprendidos a lo largo de su vida, y que seguían siendo hombres fuertes y capaces, merecían respeto y se consideraban superiores ante los otros. Aún si usaban el hábito y habían asumido las reglas eclesiásticas tenían que demostrarlo siempre que pudieran. Es así que nos planteamos la pregunta, ¿qué tipo de expresiones de masculinidad tuvieron los religiosos de ambos cleros en Yucatán a finales del siglo XVIII y cómo transgredieron en su entorno/contexto social y de representación ante sus feligreses? Esto es lo que pretendo responder en esta investigación, y entiendo que con este ejercicio el tema no se agota y aún quedará mucho por decir al respecto pues los campos por investigar son amplios.

La hipótesis que guía esta investigación refiere que las expresiones de masculinidad por parte de frailes como de curas del obispado de Yucatán fueron varias, algunas transgredieron su promesa del celibato, otras a diversas leyes de la Iglesia, mostrando que muchos de ellos siguieron los patrones masculinos seculares de la época, aunque también existieron aquellos que crearon una nueva identidad masculina a través

del poder que ejercieron sobre otros, hubiesen sido mujeres, niños u hombres; españoles, indios y de diversas castas.

Debido a que los frailes y seculares debían comportarse de una forma específica en su vida después de tomar los votos siguiendo valores cristianos, es que se pretende identificar las irregularidades a estas normas que lograron llegar a la documentación como expresiones de masculinidad más cercanas al mundo seglar que al religioso y es por esta documentación que podemos analizarlas desde el presente. En esta tesis entendemos algunos comportamientos de curas o doctrineros que quedaron fuera de su misión acorde a las normas de la Iglesia, como expresiones del género masculino, aunque cabe recalcar que en este trabajo se abordan solo esta variante de una diversidad de masculinidades, sin la finalidad de obviar la existencia de otras manifestaciones que resultaron parte de las problemáticas sociales.<sup>5</sup> siendo atributos de lo masculino y de la masculinidad hegemónica regente del siglo XVIII el uso de la violencia física, de su sexualidad, del consumo de bebidas alcohólicas, y para esta investigación incluimos los conflictos entre los propios curas, religiosos y con otras autoridades.<sup>6</sup>

Estas transgresiones propiamente denunciadas por sus mismos congéneres, españoles e indios en diversas instancias fueron prácticas ya conocidas por la historiografía, -siempre se ha hablado de los hombres-, sin embargo, no necesariamente vistos desde la masculinidad, debido a que los estudios de género son relativamente contemporáneos y aún más los estudios de las masculinidades que han visto a los comportamientos humanos como un constructo de la sociedad y no como algo natural ligado al sexo biológico.

Las denuncias hechas a religiosos y seculares pueden matizarse aún más pues es hasta ahora que no sabemos si los jesuitas fueron o no parte de los quebrantos morales porque no existen trabajos al respecto, como señala Noemí Villalobos, los autores han excluidos a los jesuitas de estas conductas ilícitas.<sup>7</sup> Aunque existen trabajos, como el de

---

<sup>5</sup> Comprender las masculinidades desde la complejidad de su existencia y relación en un espacio determinado es complejo, por eso en esta tesis pretendemos abordar las expresiones de un tipo de masculinidad. Para saber más respecto a los vínculos de las identidades de género y las pugnas entre lo masculino, lo viril con el honor y la rectitud. Véase: Isabel M. Povea Moreno, “Una mirada sobre las masculinidades en los reales mineros del México colonial: violencia y honor en Zacatecas, siglo XVIII”, *Revista de humanidades*, núm. 36, 2019, pp. 109-128.

<sup>6</sup> Véase: Asunción Lavrin, “Frailes mendicantes en México, una aproximación al estudio de la masculinidad en Nueva España” en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, Tomo LV, 2014, pp. 131-164; Mabel Paola López Jerez, *Las conyugidas en la Nueva Granada. Trasgresión de un viejo ideal de mujer (1780-1830)*, Bogotá: Editorial Pontificia, Universidad Javeriana, 2012.

<sup>7</sup> Noemí Villalobos Segura, *Convivencia conflictiva: pluralidad de etnias en Hispanoamérica durante la colonia*, Costa Rica, Universidad de Costa Rica, 2018, p. 21.

Javier Burrieza, respecto a la construcción jesuítica de la figura de la mujer esencial en la religiosidad barroca aunque sin dotarla de los valores característicos del varón.<sup>8</sup> Lo que nos hace considerar el estudio de las masculinidades con sus precauciones y matices. Así bien el análisis no solo de estas sino también “el papel de las concubinas que reciben los parabienes que les otorga su relación con los clérigos”<sup>9</sup> como parte de la convivencia cotidiana y de las fórmulas sociales que se configuraban para las dinámicas entre esos personajes.

Primeramente, en esta tesis entendemos que la masculinidad hegemónica es aquella que se impone, que se idealiza y a esta se le oponen diferentes modelos de comportamiento que crean “una dinámica de tensión permanente entre lo hegemónico y lo alternativo”.<sup>10</sup> A la masculinidad del siglo XVIII podemos otorgarle parte de esos atributos sin perder de vista que aún se está en los albores de la construcción de la identidad hegemónica colonial. Usamos este concepto como propuesta, considerando que aún las identidades coloniales a partir del género están cimentándose, por lo que el término hegemónico puede transformarse en un futuro.

Los conceptos presentes en esta tesis no varían, ni son usados al azar, masculinidad no es una palabra que se use indiscriminadamente pues representa la expresión de género de los varones respecto a sus comportamientos contrarios a la femineidad, vocablo que se ha incorporado en el vocabulario académico en las últimas décadas. hay que decir que la historiografía le otorgó explicaciones a los términos respecto a la perspectiva histórica con los que fueron utilizados. Al respecto, los términos de hombría y virilidad pueden ser un sustituto pues estos tienen un “pedigrí histórico”.<sup>11</sup> Estos términos han sido usados por la historiografía para expresar las connotaciones sociales de los hombres de aquella época, quienes “alcanzaron a corta

---

<sup>8</sup>Javier Burrieza Sánchez, “La percepción jesuítica de la mujer (siglos XVI-XVIII)” en *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, núm. 25, 2005, <https://revistas.uaa.mx/index.php/horizontehistorico/article/view/1435> pp. 85-116. Para temas relacionados con solicitud y el orden jesuita, véase: Jaqueline, Vasallo, “Algunas notas sobre sacerdotes solicitantes en Córdoba del Tucumán durante el siglo XVIII” en *Tiempos Modernos: Revista electrónica de Historia Moderna*, vol. 6, núm. 19, 2009, <http://tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/182>

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>10</sup> Asunción Lavrin, “Frailes mendicantes en México, una aproximación al estudio de la masculinidad en Nueva España”, *Op. Cit.*, p. 133.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 134.

edad responsabilidades socioeconómicas, sin embargo, no siempre se reflejó en una práctica de la sexualidad”.<sup>12</sup>

Dicho lo anterior, el objetivo de este trabajo es el de comprender y analizar las expresiones de masculinidad de los párrocos seculares y franciscanos, a partir de las denuncias en las visitas pastorales a finales del siglo XVIII en Yucatán, así como las pugnas de los hombres de Iglesia con su feligresía, y cómo estas repercutieron en su sociedad y tiempo. Es también la comprobación de la masculinidad regente del tiempo, cultura y sociedad novohispana, sin ignorar que existieron diversas masculinidades, así como propuesta para que en futuros trabajos históricos o interdisciplinarios exista la búsqueda de la deconstrucción de esa normatividad masculina que solía regir en los siglos pasados que se heredaron y permanecen en nuestro presente.<sup>13</sup>

A manera de justificación debemos decir que existe un vacío historiográfico en el estudio de las masculinidades para la época colonial, esta brecha de conocimiento impide un análisis de las figuras institucionales, así como de sus participantes, desde una perspectiva de género que les cuestione. Debido a que la documentación de la época colonial yucateca es limitada a causa de las condiciones climáticas que deterioran los manuscritos, así como mi interés por la historia de la Iglesia y los estudios de género, me inclinaron a la búsqueda de soportes que me dieran indicios de las expresiones que se analizan en esta tesis, siendo las visitas pastorales del siglo XVIII una fuente muy rica en información y conocida para la historiografía yucateca es que son parte del soporte principal de esta investigación.

La metodología utilizada en esta tesis es la perspectiva de los estudios de género. La forma en la que pretendemos observar y analizar algunas de las expresiones de curas y doctrineros, respecto a sus masculinidades, es mediante lo que se enuncia en la visita pastoral de 1781 a 1791, hecha por el obispo fray Luis Piña y Mazo a diversos pueblos del Obispado de Yucatán, con la finalidad de valorar el estado de los curatos y doctrinas que estaban a su a cargo. Esta documentación se encuentra en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán.<sup>14</sup> Cabe decir que este repositorio está bien ordenado y con

---

<sup>12</sup> Michael Flood, “Between men and masculinity: an assessment of the term 'masculinity' in recent scholarship on men” en *Manning the next millennium: Studies in masculinities*, Ed. S. Pearce and V. Muller, Black Swan Press, 2002, pp. 203-213, en <https://xyonline.net/content/between-men-and-masculinity-assessment-term-masculinity-recent-scholarship-men>; Asunción Lavrin, “Frailes mendicantes...” *Op. Cit.*, p. 135.

<sup>13</sup> Pensar en la re-lectura de los documentos del antiguo régimen, así como la historiografía existente cuestionando los discursos que determinan lo común como natural o normal.

<sup>14</sup> Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, <http://archivohistoricoarquiyuc.org.mx/>.

las clasificaciones utilizadas se pueden ubicar los expedientes sin mayor problema. No obstante, debemos mencionar que al momento en el cual se realizó la consulta del material ciertos documentos se encontraban intervenidos para su mejor conservación y no fue posible revisarlos.

Hemos también utilizado fuentes del Archivo General de Indias para conocer el funcionamiento del Seminario Conciliar, y las pugnas del prelado Luis Piña y Mazo con ciertas autoridades de este Colegio. Para estos apartados se trabajó a partir de las fuentes disponibles en el momento que corría el segundo año de la pandemia, por lo que para ciertas afirmaciones nos hemos basado en otros autores cuando los documentos no estuvieron digitalizados en PARES,<sup>15</sup> y citamos la información otorgando el crédito a quien corresponde.

La documentación que hemos revisado es muy valiosa pues cuenta con mucha información sobre los frailes y los curas, las parroquias, doctrinas y los indios, la interacción entre estos y las manifestaciones de la vida común. Esta manera de ver la masculinidad, desde lo que está escrito, nos dice Ojalvo, es cómo podemos estudiarla para la época. Analizando el soporte documental, los impresos y manuscritos, hay que saber y entender cómo las personas que dictaron, escribieron o tradujeron en estos documentos, dejaban parte de su pensamiento pues su formación correspondía a la tradición histórica masculina.<sup>16</sup>

Los enunciados que surgen de estos testimonios recabados como las visitas pastorales tienen un contexto que nos hace suponer que la construcción de las masculinidades se hará dependiendo lo que nos ofrece el documento, en ocasiones fueron algunas denuncias a los curas y doctrineros por realizar acciones no permitidas por la Iglesia, y las respuestas al obispo para explicar, justificar o dar razón de cómo estaba su curato o doctrina.

Pensar la conquista y el desarrollo de Nueva España como un movimiento que partió del género es darle una nueva perspectiva a lo que lleva años estudiándose desde lo jurídico y militar. Si reflexionamos sobre el significado de conquistar nuevas tierras y acerca de la búsqueda de los conquistadores de guerra y gloria, es necesario considerar que el establecimiento y desarrollo de Nueva España fue a partir del sistema patriarcal

---

<sup>15</sup> Portal de Archivos Españoles <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/autsearch>

<sup>16</sup> Álvaro Ojalvo, "Masculinidades virreinales: ser varón en los textos jurídicos de Juan de Matienzo y Francisco de Toledo, Virreinato del Perú, 1569-1581" en *Revista Historia y Justicia*, núm. 11, 2018, p. 133.

y del género. Existió una estructura jerárquica basada en el patriarcado y en especial “sobre la condición femenina y su indiscutible sumisión al varón”,<sup>17</sup> y que fue regente en una sociedad por tres siglos con sus debidas continuidades y desencadenó procesos que faltan por estudiarse, como tal vez ya se ha hecho para la actualidad.

Por ejemplo, hoy en día es posible distinguir a la masculinidad obrera de la burguesa, estas clases tienen una organización de género específica y ambas comparten el ejercicio de la dominación masculina. Y de igual manera, reflexionar otros momentos históricos que nos lleven a conocer cómo funcionaron las estructuras del género y nos expliquen la subsistencia del patriarcado con las ineludibles “contradicciones de un mundo dominado y pensado por hombres”.<sup>18</sup> Con esto es necesario pensar a la actualidad desde una perspectiva que pretende la equidad y la significación de los movimientos sociales.

#### Estado de la cuestión

El estudio de las masculinidades nos ayuda a desentrañar los paradigmas que de una u otra manera surgen cuando se hace mención de “los hombres” y su papel en la sociedad, generalizando a todos ellos, como si estos fueran un solo individuo producido en masa, cayendo en la creación de un estereotipo. Aunque existe un término propuesto por Raewyn Connell, “masculinidad hegemónica”,<sup>19</sup> el cual es un tipo de masculinidad propia de hombres dominantes en un periodo y una localidad, este ha sido debatido y en algunos textos se ha dicho que es necesario deconstruir el término para entender mejor las diversas identidades masculinas.

El estudio del hombre desde lo no biológico nace a partir de los estudios de género de la mujer, para entender cómo es que, en el modelo patriarcal, los hombres están en una posición de poder y autoridad, aunque hay debates al respecto pues desde hace algunas décadas esto se ha modificado con el vaivén de la vida global.<sup>20</sup> Según R.W. Connell, la respuesta que cada sociedad le da a la pregunta ¿qué es ser hombre? Dentro de un marco histórico determinado, y las réplicas que emergen de los diferentes

---

<sup>17</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Las mujeres novohispanas y las contradicciones de una sociedad patriarcal” en Pilar Gonzalbo Aizpuru (Coord.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2004, p. 122.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 129, 134. Véase también en este libro el texto de la misma autora: “Introducción”, pp. 9-15.

<sup>19</sup> Raewyn Connell, *Masculinidades*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 20.

<sup>20</sup> Gina Villagómez Valdez, *Varones y masculinidades en transformación, Aspectos socioculturales, psicológicos, biomédicos y sexuales de los hombres*, Yucatán, Colección Estudios sobre la Mujer y Relaciones de Género, Universidad Autónoma de Yucatán, 2010, p. 13.

contextos, dan pie a un sinfín de diversas masculinidades fuera del ámbito conocido. Abre un camino no solo a estudiar el presente sino también a adentrarnos al pasado, pues lo masculino es un constructo social que necesita investigarse.<sup>21</sup>

Uno de los principales cuestionamientos del estudio de las masculinidades es saber ¿cómo los varones, que han aprendido y actuado de diferentes formas su masculinidad, sus expresiones de esta, a lo largo de la historia, han afectado a otros varones en su contexto y entorno donde conviven y se desenvuelven? Será el estudio de estas identidades masculinas lo que nos permitirá comprender las múltiples formas de hacerse hombre,<sup>22</sup> de ser varón, y de cómo expresaron esta virilidad ante ellos mismos y los otros. Me gustaría ahondar en la premisa lanzada por autoras como Joan Scott y Judith Butler,<sup>23</sup> acerca del inicio de sus investigaciones, en el que mencionan al género como algo parecido a una actuación.

Pensar en cómo podemos estudiar las masculinidades es complejo, pero no imposible, Nelson Minello,<sup>24</sup> plantea que existen tres rasgos para poder estudiar y entender la masculinidad 1) pensarla como un concepto en construcción, con dimensiones e indicadores variables y no totalmente establecidos, 2) plantear dicha investigación con perspectiva de género, y que en todo momento para explicar al varón, es necesario ahondar en la interacción de los géneros pues es aquí donde se define la masculinidad, 3) entender a la masculinidad como herramienta, para así poder plantear interrogantes, construir conceptos o dar explicaciones tentativas de estos procesos en los que existe la dominación de un ser sobre otro en contextos históricos específicos.<sup>25</sup> En el caso novohispano, muchos de los conceptos del estudio de género pudieran no ser aplicables, trasladar términos actuales al pasado y darles sentido sin ser anacrónicos implica conocer las estructuras del antiguo régimen y con estas nuevas perspectivas se abren nuevos campos de estudio.

Álvaro Ojalvo menciona que las discusiones historiográficas sobre los estudios de género en las sociedades coloniales americanas fueron desarrolladas, en una etapa

---

<sup>21</sup> Raewyn Connell, *Masculinidades*, *Op. Cit.*, pp.112-113.

<sup>22</sup> Álvaro Ojalvo, *Op. Cit.*, pp. 129-159.

<sup>23</sup> Véase Joan W Scott, "El género: una categoría útil para el análisis histórico." en *El género: una categoría útil para el análisis histórico*, Edicions Alfons el Magnanim, Institució. Valencina de Estudis i Investigació. 2015, pp. 251-290, en [https://www.fundacionhenrydunant.org/images/stories/biblioteca/Genero-Mujer-Desarrollo/El\\_Genero\\_Una\\_Categoria\\_Util\\_para\\_el\\_Analisis\\_Historico.pdf](https://www.fundacionhenrydunant.org/images/stories/biblioteca/Genero-Mujer-Desarrollo/El_Genero_Una_Categoria_Util_para_el_Analisis_Historico.pdf); Judith Butler y Patricia Soley-Beltrán. *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 308.

<sup>24</sup> Nelson Minello Martini, "Masculinidades: concepto en construcción", en *Estudios sociológicos*, vol. 20, núm. 60, 2002, pp. 716-732.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 716-718.

inicial, entre finales de los años de 1970 y mediados de la década de los noventa. Estos trabajos pioneros de Irene Silverblatt, María Rostworowski, Asunción Lavrin y María Emma Mannarelli,<sup>26</sup> cuyos objetivos están inspirados por los estudios de las mujeres, consistieron en analizar cómo estas fueron afectadas por las dinámicas de la época en las que vivieron, y cómo en el entorno colonial, actuaron como sujetos que tuvieron un fuerte impacto y relevancia en su historia y en la historia humana.

Por otra parte, para nuestro caso, es necesario señalar que los estudios de masculinidad empezaron en los noventa,<sup>27</sup> como parte de la tercer ola feminista, y por la búsqueda de explicar a las conductas de los hombres como construcciones sociales y aunque consideráramos que la historia premia el “estudio de la historia de los hombres”, antes de esto no había trabajos que mencionaran propiamente su análisis con perspectiva del género de los varones y las masculinidades como lo es en la actualidad. Algunos de los trabajos existentes que pretenden hacer una investigación con esta nueva perspectiva se van a los orígenes del estudio, ofreciendo información escasa, general y poco original, o hacen mayor referencia a Europa y Norteamérica, incluso en ocasiones llega a ser marginal y solo referida en unas pocas líneas.<sup>28</sup> Lo anterior a nosotros como historiadores nos abre una puerta a muchos espacios de investigación, donde se encuentran vacíos historiográficos.

Existen trabajos como el texto de Fernanda Molina “Crónicas de la hombría. La construcción de la masculinidad en la conquista de América”<sup>29</sup> el argumento con el que se conduce esta investigación es la construcción del conquistador como el “perfecto varón” en contraposición al indio, en especial el sodomita. A partir del texto podemos encontrar diversas afirmaciones que son pertinentes para nuestro estudio a pesar de la diferencia en temporalidad, porque reafirma los supuestos de esta tesis, así como las continuidades y permanencias que el varón y sus masculinidades han tenido a lo largo del periodo colonial.

---

<sup>26</sup> Irene Luna Silverblatt, *Sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Lima, Centro de Estudios Regionales 'Bartolomé de las Casas', 1990; María Rostworowski, *La mujer en la época prehispánica*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1988; Asunción Lavrin, *Sexuality and marriage in colonial Latin America*, Nebraska, University of Nebraska Press, 1989 y María Emma Mannarelli, *Pecados Públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*, Lima, Centro de la Mujer Peruana, 1993.

<sup>27</sup> Guillermo Núñez Noriega, “Los estudios de género de los hombres y las masculinidades en México, reflexiones sobre su origen”, en *Revista de investigación sobre estudios de género*, núm. 19, época 2, año 23, 2016, pp. 32-33.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>29</sup> Fernanda Molina, “Crónicas de la hombría. La construcción de la masculinidad en la conquista de América” en *Lemir*, vol. 15, 2011, pp. 185-206.



Aunado a esto, dentro de este artículo la autora propone el término “masculinidad moderna”<sup>30</sup> que nos permite apreciar las características masculinas que se van adaptando durante la conquista y con el progreso del tiempo en el antiguo régimen. Sin embargo, es un término que está en construcción, que no se ha usado antes y requiere de investigaciones futuras, así que al igual que en esta investigación, se sirve del término masculinidad hegemónica. No hay que perder de vista que la misma colectividad homogenizó a los hispanos en un solo vocablo, el de españoles.

Así mismo, con base en lo que señala la autora, la construcción de los modelos de masculinidad en la conquista se crearon a partir de la medición de la masculinidad, en los procesos violentos, la violencia sexual ejercida en todo el territorio y la feminización de las comunidades americanas para la determinación de la supremacía masculina española; igualmente existieron figuras que se posicionaron en contra de los modelos hegemónicos, se mostraron en las crónicas momentos de fragilidad, emociones y miedo de los conquistadores.

Por otro lado, la idea del contexto como sustancial para los estudios de género es crucial para determinar cómo se formaban los varones al crecer, podemos sumarle lo que nos dice Ange Lafurcia en “Los colores de las fantasías. Estudios sobre masculinidades en Colombia...”,<sup>31</sup> en su crítica feminista, menciona algo importante. Como sabemos las masculinidades surgen después de los estudios feministas,<sup>32</sup> de quienes se retomaron varios postulados, menciona que las identidades de género se construyen también por una matriz pigmentocrática que se encarna en los cuerpos,<sup>33</sup> diciéndonos que el color de piel también importaba para la identidad y el género.

Una forma más en la que podemos estudiar la virilidad de un hombre, y cómo expresaba su identidad de género es a través del honor, algo que nos refiere Verónica Undurraga, en *Los rostros del honor...*<sup>34</sup> estudio sobre el honor en Chile durante el siglo XVIII, en el cual nos señala cómo fungía el honor en el linaje, en la legitimidad y en la limpieza de sangre. En la sociedad colonial, la mayoría sino es que todos los espacios

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>31</sup> Ange Lafurcia, “Los colores de las fantasías. Estudios sobre masculinidades en Colombia; crítica feminista y geopolítica de conocimiento en la matriz colonial”, en *Revista Colombiana de Sociología*, vol. 39, núm. 1, 2016, pp. 47-78.

<sup>32</sup> Eloy Rivas, “¿La masculinidad como factor de riesgo? crítica de los estereotipos académicos sobre machismo desde el construccionismo social” en *Disidencia e identidades sexuales y genéricas*, México, Consejo Nacional para la Prevención de la Discriminación, 2006, p. 244.

<sup>33</sup> Lafurcia, *Op. Cit.*, p. 48.

<sup>34</sup> Verónica Undurraga Shüler, *Los rostros del honor: Normas culturales y estrategias de promoción social en Chile colonial, s. XVIII*, Santiago, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2012, p. 401.

estaban dominados por varones, quienes tenían un honor otorgado y recibido desde el nacimiento,<sup>35</sup> y con esto es posible analizar la forma en que ellos se dominaban entre sí, creando sistemas jerárquicos a partir de los colores de la piel, así como de la pureza de la sangre.<sup>36</sup>

Es necesario afirmar que tanto los estudios de género como los estudios de masculinidad, centrados en el mundo colonial, hacen el análisis desde los discursos escritos, generados por las instituciones con obvia herencia española, y a partir de diferentes letrados, tales como los cronistas, oficiales reales y juristas, tanto seculares como eclesiásticos, al escribir lo hacían con la visión del mundo que ellos tenían. Estos discursos operaron de acuerdo con una serie de lógicas relacionadas con su “formación textual” y “tipo textual”.<sup>37</sup>

Sonya Lipsett en su libro, *The Origins of Macho*, utiliza como fuente principal los archivos judiciales para “develar un mundo fragmentado”,<sup>38</sup> en el análisis de su documentación escrita, dice que en estos registros no solo se hablaba de los crímenes ocurridos sino también de las formas de socializar, así como los límites sociales de la vida diaria. Al igual que en los documentos a analizar para nuestra investigación, la doctora Lipsett encontró testimonios en sus archivos increíblemente ricos, y centró su estudio en las personas que no eran de la élite pues quiso contrastarlos con los hombres de las grandes metrópolis, sacando así luces de las interacciones masculinas en el siglo XVIII.<sup>39</sup> Uno de los principales argumentos que procederemos a analizar, es que no existía un solo tipo de hombre, sino que todos o la mayoría debían ceñirse a su estatus social y las construcciones socio-raciales, tal como refieren Lafurcia y Verónica Undurraga.

Como las masculinidades han sido estudiadas desde hace poco tiempo, existe más material sobre la época actual, lo cual es una complicación debido a que los conceptos se adecuan a un presente más consciente respecto a las problemáticas de las mujeres, de la violencia que se ejerce contra ellas/nosotras y que no se adecuan al pasado novohispano. Estos conceptos, como machismo o violencia de género, pudieran

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 115-145.

<sup>36</sup> Véase: Nikolaus Böttcher *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*. México: El Colegio de México, 2011. Donde se abordan cuestionamientos, paradigmas y análisis del giro del *peso de la sangre*, respecto a las relaciones sociales y los axiomas que representa.

<sup>37</sup> Álvaro Ojalvo, *Op. Cit.*, pp. 133-134.

<sup>38</sup> Sonya Lipsett-Rivera, *Op. Cit.*, p. 285.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 7-8.

significar un anacronismo a la hora de analizar la documentación de los siglos pasados, sin embargo, no es una dificultad que amerite dejar el tema.

Sergio Rivera-Ayala,<sup>40</sup> y Rubén Medina,<sup>41</sup> en sus investigaciones de masculinidades coloniales, dirigieron su mirada hacia los textos fundacionales americanos, como el diario de Cristóbal Colón y las cartas de Hernán Cortés, “donde se pueden apreciar las primeras nociones escritas sobre las masculinidades indígenas e hispanas”.<sup>42</sup>

Una de las autoras que nos indica la diversidad de temas que pueden tratarse para el caso novohispano sobre masculinidades, es Asunción Lavrin, en el artículo “Frailes mendicantes en México...”,<sup>43</sup> nos propone preguntas estratégicas para comenzar con este tipo de estudios, tales son: “¿cómo se define la hombría en el periodo colonial? ¿cambió a través del tiempo?” Y hace la invitación a que, al ser poco estudiadas, las temáticas pueden dar para vastas investigaciones, en diversos periodos de tiempo, dotando a la historiografía con material no solo en la cuestión de género, también en vida cotidiana, redes, poder, cultura y mentalidades.

En el artículo mencionado de Asunción Lavrin, señala la importancia de la educación del religioso durante su niñez y adolescencia, antes de tomar los hábitos, es otro tema de notar pues nos hace entender que a pesar de que los frailes habían tomado el camino de Dios, durante su infancia estuvieron condicionados a su contexto, social y económico, aunque no era propiamente biológico, definían como estos varones expresaban su hombría y virilidad.

Ahora bien, para Yucatán el tema de las masculinidades no se ha trabajado y es necesario que, tanto para Nueva España como para la América española, se estudien las diferentes formas en las que se construyó el género y no sólo las masculinidades, es también importante que se investigue y se analicen las formas de ser hombre. De este modo se puedan identificar las distintas relaciones del género masculino y cómo estas han hecho funcionar el mundo.

---

<sup>40</sup> Sergio Rivera-Ayala, “Barbas, fierros y masculinidades dentro de la mirada colombina” en *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 85, núm. 5, 2010, pp. 613-618.

<sup>41</sup> Rubén Medina, “Masculinidad, imperio y modernidad en cartas de relación de Hernán Cortés” en *Hispanic Review*, vol. 72, núm. 4, 2004, pp. 469-489.

<sup>42</sup> Álvaro Ojalvo Pressac, “Masculinidades virreinales: ser varón en los textos jurídicos de Juan de Matienzo y Francisco de Toledo (Virreinato del Perú, 1569-1581)”, *Revista Historia y Justicia*, Vol. 11, 2018, en <http://journals.openedition.org/rhj/3456>.

<sup>43</sup> Asunción Lavrin, “Frailes mendicantes en México...” *Op. Cit.*, pp. 131-164.

Respecto al Yucatán colonial, es verdad que la Península ha sido estudiada y analizada desde diversas perspectivas, desde la historiografía mexicana, estadounidense, francesa, española y más. Sin embargo, para esta tesis hay diversas fuentes que fueron importantes para entender la temporalidad y el espacio, y otras que es necesario mencionar pues no se pueden dejar de lado.

Nancy Farriss con su libro *La sociedad maya bajo el dominio colonial*,<sup>44</sup> ha resuelto muchas dudas respecto al trabajo misional de los franciscanos y no solo eso, ofrece un panorama muy amplio de los años de dominación española en Yucatán. Es una investigación muy completa respecto a los mayas y su destino después de la conquista, explica arduamente su cosmovisión, la problemática como región distante al centro. La obra es pertinente cuando se busque conocer la región, en sus páginas expone un pequeño universo revelando su verdadero ser a partir de los personajes principales, los mayas.

Es de destacar las contribuciones de las diversas investigaciones de Pedro Bracamonte y Sosa, Gabriela Solís Robleda, Adriana Rocher Salas y Manuela Cristina García Bernal son un gran aporte para la historiografía yucateca, enfocadas en los mayas, en los religiosos y el desarrollo de la sociedad novohispana. Han analizado los procesos a corto, mediano y largo plazo. El libro *Entre la tierra y el cielo...* de Gabriela Solís Robleda, es un claro ejemplo de un análisis que nos permite identificar los procesos a largo plazo en el territorio yucateco.<sup>45</sup> Nos presenta la secularización franciscana en el área de Yucatán colonial, y en los capítulos siguientes hace un balance de las cofradías, sus cambios estructurales y económicos que nos permiten entender que la región era más compleja de lo que pudiera parecer a simple vista.

Ralph Roys<sup>46</sup> e Inga Clendinnen,<sup>47</sup> son fuentes para conocer la geografía de los mayas, las entidades políticas, y los sujetos que participaron en la creación de la sociedad yucateca novohispana, ejemplificando sus teorías con mapas muy completos. Brindando una visión amplia sobre la organización de los mayas yucatecos a la llegada de los españoles. Otro gran exponente que escribe sobre los antiguos señoríos mayas y

---

<sup>44</sup> Nancy Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, México, Artes de México, 2012.

<sup>45</sup> Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo: religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2005.

<sup>46</sup> Ralph Roys Loveland, *Political Geography of the Yucatan Maya*, Carnegie, Institution of Washington, 1957.

<sup>47</sup> Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests Maya and Spaniards in Yucatan 1517-1570*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2003.

su territorio y política es Sergio Quezada, en su libro, *Pueblos y Caciques yucatecos*,<sup>48</sup> editado por El Colegio de México.

Los trabajos de estos investigadores nos permiten percibir la autonomía de Yucatán, sus corporaciones, su lógica y el impacto de las reformas en todos los sentidos. Facilitan igualmente el trabajo del historiador que se interesa por los temas yucatecos pues exponen de manera integral los diferentes momentos de la Península. Así mismo las tesis que compañeros maestros y doctores han hecho sobre la región, son una contribución importante para el estudio de Yucatán, debido a que su perspectiva permite el análisis de las situaciones particulares de los siglos convulsos del poder eclesiástico en la región, de las transgresiones de los religiosos frente a sus doctrinas, el fortalecimiento de la hacienda y de asuntos particulares relacionados con los elementos que rodean el funcionamiento de la Península.

Tal es el caso de Ángela Fernández Pérez y su tesis, “Relación entre Mayas y Frailes...”,<sup>49</sup> el cual es un análisis que comprende todo lo acaecido con los comportamientos transgresores de los religiosos en los siglos XVI y XVII, haciendo un balance de los cambios y adaptaciones de la sociedad maya y de los grupos de frailes franciscanos que llegaron a Yucatán, volcando un estudio profundo de los conflictos de ambos grupos, mayas y franciscanos.

Por supuesto, Tsubasa Okoshi,<sup>50</sup> John Chuchiak,<sup>51</sup> Mathew Restall,<sup>52</sup> Sergio Quezada,<sup>53</sup> proporcionan información relevante para conocer los planteamientos y teorías de la organización maya prehispánica y colonial. Explicando en sus investigaciones la cohesión y la identidad de los grupos mayas yucatecos, sobre su

---

<sup>48</sup> Sergio Quezada, *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1993.

<sup>49</sup> Ángela Fernández Pérez, *Relación entre mayas y frailes. Norma y transgresión en Yucatán s. XVI-XVII*, Tesis de Doctorado, Yucatán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, junio 2019, p. 99, en <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/905>.

<sup>50</sup> Tsubasa Okoshi, “Los Xiu del siglo XVI: una lectura de dos textos mayas coloniales”, *Mesoamérica*, vol. 21, núm. 39, 2000, pp. 224-238; Tsubasa Okoshi, “Construcción del “futuro pasado”: una reflexión sobre la elaboración y traslado de los títulos de tierras mayas coloniales” en *Cuadernos de Lingüística de El Colegio de México*, 2018, vol. 5, núm. 1, pp. 286-330.

<sup>51</sup> John F. Chuchiak, El regreso de los autos de fe: Fray Diego de Landa y la extirpación de idolatrías en Yucatán, 1573-1579, en *Península*, vol. 1, pp. 29-47; John F. Chuchiak, “The sins of the fathers: Franciscan friars, parish priests, and the sexual conquest of the Yucatec Maya, 1545-1808” en *Ethnohistory*, 2007, vol. 54, núm. 1, pp. 69-127.

<sup>52</sup> Mathew Restall, *The Maya world: Yucatec culture and society, 1550-1850* Stanford University Press, 1999; Mathew Restall, *The black middle: Africans, Mayas, and Spaniards in colonial Yucatan*. Stanford University Press, 2009.

<sup>53</sup> Sergio Quezada, *Maya lords and lordship: the formation of colonial society in Yucatán, 1350-1600*, Norman, University of Oklahoma Press, 2014; Sergio Quezada, *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*, México, El Colegio de México, 1993.

geografía, organización y sus manifestaciones de política para las relaciones humanas que se dieron durante la expansión española. Nos exponen también sus consideraciones para entender la documentación colonial, donde se asientan los vínculos que se registraron a partir de la llegada del cristianismo, los cambios que se dieron con el proceso de congregación de indios y las dificultades de ambos bandos, religiosos e indios. Partiendo de estas consideraciones, autores y textos, es como se desarrollará mi tesis y los objetivos de la misma. Para reconocer al género, y una masculinidad específica tenemos que seguir un paso y este es examinar las relaciones entre ellas, entre el grupo social y la calidad y estatus y cómo el género opera con ellos. Un indio cacique, no será igual que un indio semanero. Un fraile no presenta la misma masculinidad que un secular español.

Siguiendo con esta idea, si cuestionamos qué es el género, y cómo se performativa en la sociedad colonial de Yucatán es necesario comprender que es una estructura compleja. Podemos decir que, es el cuerpo, es lo que los cuerpos hacen y que no es solo una práctica social que se reduzca solo al cuerpo. Para hacer un estudio de las masculinidades, tenemos que pensar en cómo se posiciona en las estructuras sociales, que es toda una configuración de prácticas, y que siguen diferentes trayectorias históricas.<sup>54</sup>

Finalmente, la presente investigación está dividida en tres capítulos. El primero busca dar a conocer la Península de Yucatán, su geografía y su clima. Explica parte del porqué de la conquista tardía. Ilustra la situación de los religiosos -regulares y seculares-, así como el porqué de la población religiosa mayormente franciscana, precisa cómo estos tuvieron que adaptar y adaptarse a la región con la creación de doctrinas y la división del territorio para el beneficio de la orden, así como el conocer el conflicto de los regulares con los seculares, así como el posterior proceso de secularización y vislumbrar un poco de la masculinidad que reinaba en el primer siglo de dominio español. Con la idea de observar las expresiones de masculinidad como un proceso inconsciente que vino desde los reinos hispanos de la llamada Edad Media y que, mediante la implantación de costumbres, religión, y relaciones de poder y subordinación modificaron el contexto de Nueva España desde la conquista.

El segundo capítulo continúa con lo que sucedió en el largo y complejo proceso de secularización de las doctrinas en Yucatán, con momentos álgidos y otros más

---

<sup>54</sup> Bridges, Tristan; Pascoe, C.J., *Exploring masculinities: Identity, inequality, continuity, and change*, New York, Oxford University Press 2016, p. 138.

estables. Está pensado como una pequeña introducción para conocer la masculinidad colonial. Expone un atisbo de las expresiones de masculinidad que pudimos entrever en las visitas pastorales del obispo fray Luis de Piña y Mazo, de 1781 a 1791, así como la importancia de estos documentos y su riqueza para las investigaciones futuras. Es una tentativa de escudriñar cómo expresan su virilidad los religiosos, frailes y seculares, por medio de las transgresiones que fueron denunciadas por otros hombres.

El tercer y último capítulo, expresa la complicidad de las masculinidades, en este hilo conductor de ver a los hombres como una colectividad en la que se sostienen a pesar de los conflictos y tensiones que pueda existir entre uno y otro. Observamos la vida del obispo fray Luis de Piña y Mazo, como un personaje de una masculinidad preponderante; las transgresiones del seminario conciliar en el proceso de formación de sus estudiantes, así como en respuesta a la jerarquía existente en la colonia y propia del género nos preguntamos cómo era la masculinidad de los indios, como sujetos subordinados a los españoles.

## Capítulo 1: ¿Un polizón a las Américas?

El tema que nos compete en este capítulo tiene por objetivo dar a conocer y explicar de manera sintética cuáles fueron los escenarios económicos, sociales y religiosos que se sucedieron en los tres primeros siglos en el Yucatán colonial, con la idea de buscar las continuidades a través del tiempo. Así como las condiciones de vida que los personajes, indios, españoles y mulatos, tuvieron desde la conquista hasta entrado el siglo XVIII.

Aunque en este capítulo la masculinidad no es el tema central, sí lo es el de la tesis por lo que además de conocer las características de la Península yucateca ahondaremos en las particularidades de la llegada y dispersión de los curas seculares, su poca participación al inicio de la colonia y las razones del poderío franciscano.

Elegimos ponerle por título “un polizón a las Américas”, puesto que pensamos y reflexionamos a las expresiones de género como un *performance* vivencial y un constructo social que vino de Europa, y fue dado por la sociedad y por el contexto tanto medieval como de la modernidad. Es factible pensar que, dentro de las mentes de los religiosos, regulares y seculares, viajaron las diversas masculinidades, como polizones, clandestinamente.

### 1.1 Yucatán, aquella que no era la tierra de leche y miel

La planicie yucateca representó un mundo totalmente diferente para los españoles, pues estos llegaron con las esperanzas de encontrar “el dorado”.<sup>55</sup> Descubierta en 1517, y considerada una isla en un principio, no fue hasta el año de 1527 cuando las expediciones comenzaron a adentrarse en el territorio para explorar y tal vez conquistar sus selvas, ríos y sierras. En el famoso libro *Relación de las cosas de Yucatán*, escrito por fray Diego de Landa, nos describe a Yucatán diciendo:

Que Yucatán no es una isla ni punta que entra en el mar como algunos pensaron, sino tierra firme y que se engañaron por la punta de Cotoch [...]. Que es tierra muy llana y limpia de sierras, y que por esto no se descubre desde los navíos (sino) hasta muy cerca (de la costa), salvo entre Campeche y Champotón donde se miran unas serrezetas y un Morro de ellas que llaman de los diablos.

Y que la parte del mediodía tiene los ríos de Taiza y las sierras de Lacandón, y que entre mediodía y poniente cae la provincia de Chiapa[s], y que para pasar a ella se habían de

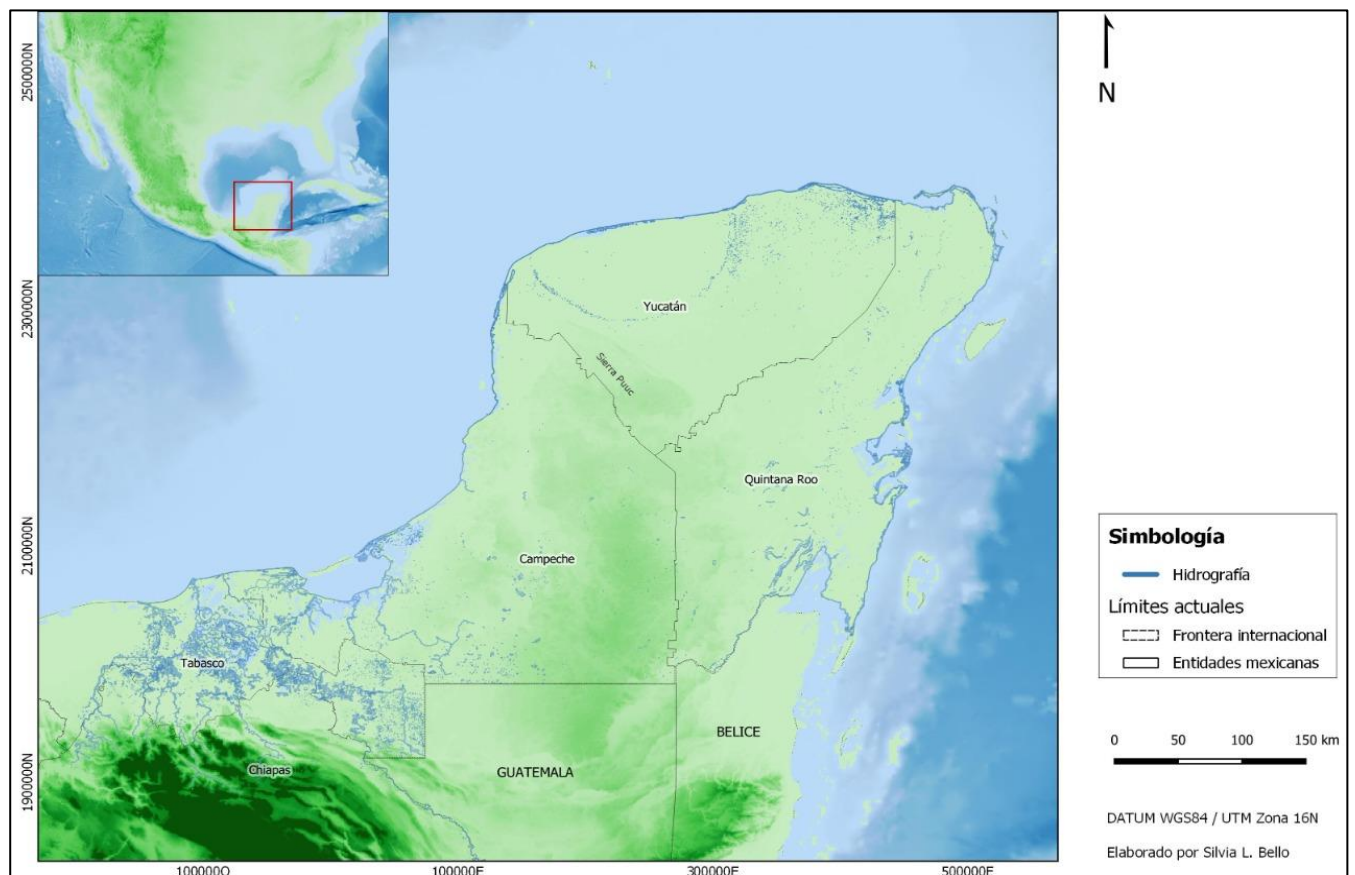
---

<sup>55</sup> Para saber más consultar: Horacio Jorge Becco, ed. *Crónicas de el Dorado* Fundación Biblioteca Ayacucho, vol. 24, Venezuela, 2003, en [https://ibero2umich.files.wordpress.com/2012/02/cronicas\\_de\\_el\\_dorado.pdf](https://ibero2umich.files.wordpress.com/2012/02/cronicas_de_el_dorado.pdf).



atravesar los cuatro ríos que descienden de las sierras que con otros se viene a hacer (el de) San Pedro y San Pablo, río que descubrió en Tabasco Grijalva; que al poniente está Xicalango y Tabasco, que son una misma provincia.<sup>56</sup>

El espacio que la Península abarca es el territorio actualmente dividido políticamente por el estado de Yucatán al norte, Campeche y Quintana Roo a sus costados, Tabasco al oeste, al sur nos encontramos con los países de Belice, y gran parte del Petén Guatemala. (ver mapa 1).



Mapa 1: Península de Yucatán

Gran parte de la superficie tiene peculiaridades físicas que la distinguen de otras zonas. No abundan los cuerpos de agua en forma de ríos o lagos, sin embargo, en Tabasco y al sur de Quintana Roo se encuentran algunos ríos, además de tener un suelo pantanoso, a diferencia del resto del territorio que se caracteriza por ser calcáreo, con grandes losas de piedra caliza a poca profundidad. En la zona sur de Yucatán, en la

<sup>56</sup> Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Editorial Porrúa, 8va edición, 1959, pp. 3-5, en <https://www.wayeb.org/download/resources/landa.pdf>.

frontera con Campeche se encuentra una pequeña sierra, fin de la sierra madre occidental, desde el pueblo de Champotón hasta Peto, con poca elevación, aunque muy evidente y contrastante con la planicie que mayoritariamente cubre la región. Tiene al oeste el Golfo de México y al este el mar Caribe. La mayor parte del litoral es de salinas, rodea toda la Península, además como parte de su flora abundan los manglares, los cocoteros y las maderas preciosas. Este escenario fue idóneo para los ataques de piratas, lo mismo para las plagas y los huracanes.

Su clima es tropical, muy cálido y húmedo plagado de mosquitos, moscas y diversos animales propios de la región, haciéndolo en algunas ocasiones poco agradable para los visitantes. Aunque en ciertas áreas como el de la Sierra Puuc puede sentirse una diferencia en la temperatura respecto al norte, así mismo la parte occidental, se caracteriza por tener una flora menos abundante que la del noroeste lo que en siglos posteriores a la conquista sería una razón por la cual los españoles se establecerían y utilizarían la zona para la producción ganadera.

Al inicio y durante la colonización de la Península fueron constantes las quejas del aspecto geográfico, su lejanía con el centro neurálgico de Nueva España, la tierra poco fértil, el clima caluroso y la desconocida flora y fauna de la provincia: “Que esta tierra es muy caliente y el sol quema mucho, aunque no faltan aires frescos como brisa o solano que allí reina mucho, y por las tardes la virazón de la mar”.<sup>57</sup> En los siglos posteriores las declaraciones siguieron:

Que si algunas personas en esta tierra al presente estamos es más por las mercedes que de V.M esperamos, que no de la riqueza que en esta tierra se espera. Porque en esta gobernación, como tenemos informado, no hay oro ni plata, ni menos ríos en que cogerlo, antes es la tierra estéril de aguas, así para alimentos de nuestras personas como para criar ganados en ella”.<sup>58</sup>

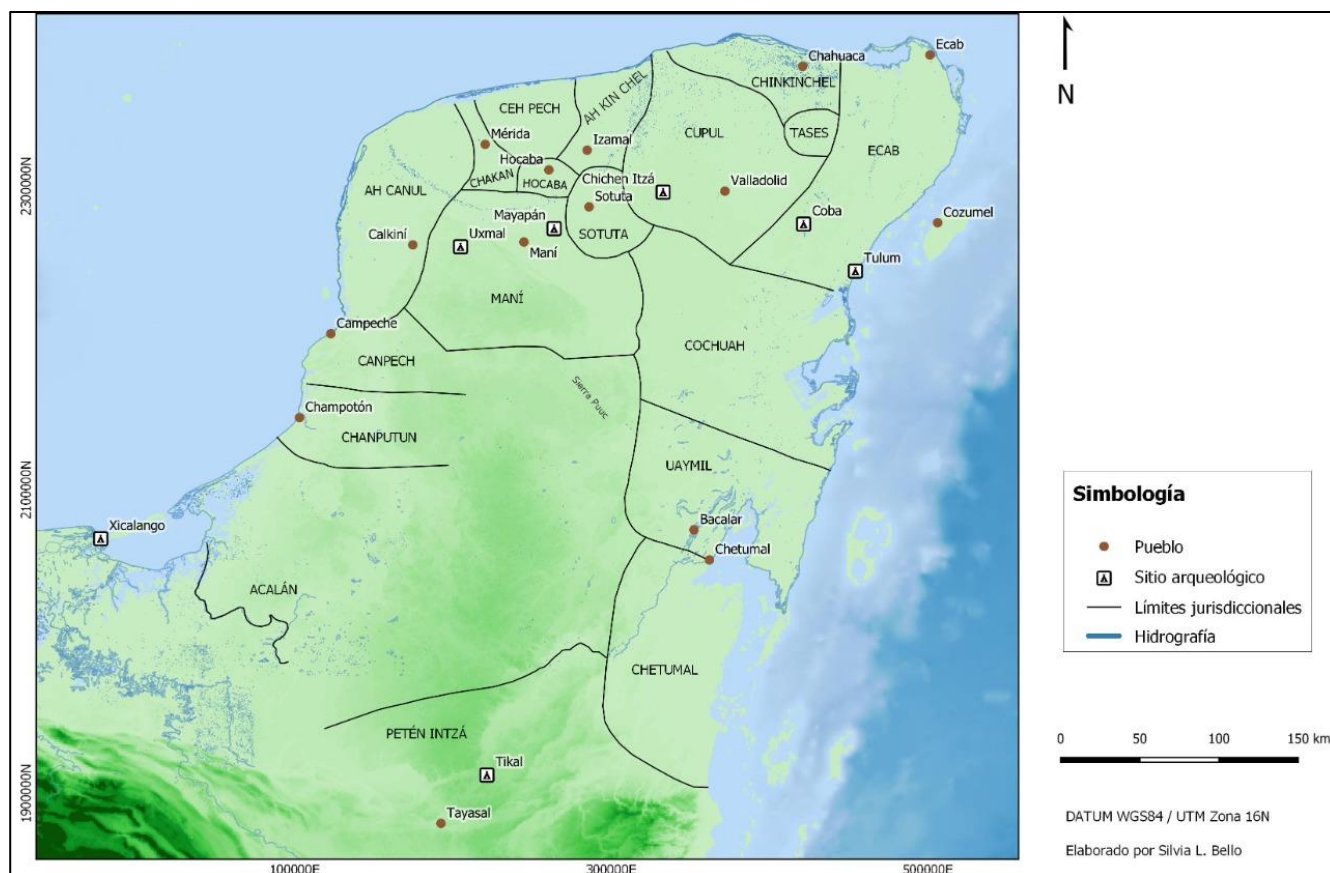
Esta cita refleja una sociedad que buscó formas para mantener una vida auxiliada por instituciones del antiguo régimen. Al mismo tiempo hace notar la particularidad en la que se desarrolló la sociedad novohispana yucateca, las condiciones agrestes del terreno en la Península, una realidad que, si bien no era la más propicia para el rápido progreso económico y el enriquecimiento comercial como en otros lugares, permitió que se continuaran prácticas que beneficiaron a ciertos estratos sociales y desfavoreció a

---

<sup>57</sup> Diego de Landa, *Op. Cit.*, p. 5.

<sup>58</sup> Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán escrita en el siglo XVII*. Tomo 1, libro III, cap. XII. Mérida: imprenta de Manuel Aldana Rivas, 1867, p. 247.

otros. Ciertos personajes utilizaron la región como trampolín hacia otros cargos, y en siglos posteriores se mantuvo el sometimiento indígena a trabajos forzados con la llegada de la hacienda.



Mapa 2: Yucatán en el periodo de conquista, división de territorios indios.<sup>59</sup>

Yucatán ya se hallaba dividido en unas 16 provincias de señoríos mayas,<sup>60</sup> (Ver mapa 2) todos tenían vínculos internos, aunque no siempre estaban en paz. Los límites se reconocían, pero no eran inamovibles, pues estos se desplazaban mediante la guerra o la mediación. Estos poblados mantuvieron cierto grado de naturaleza jerárquica. Fue más fácil para los frailes trabajar con los nativos si se “respetaba” la autoridad ya establecida por los indígenas en sus comunidades.<sup>61</sup> Cuando la Corona se hizo presente, solo desplazó el poder existente un poco y los señoríos pasaron a estar sujetos por ésta. Existen diversos testimonios de la adjudicación pacífica de ciertos señoríos a la Corona,

<sup>59</sup>Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests Maya and Spaniards in Yucatan 1517-1570*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2003, p. 1. Encontrado también en Nancy Farriss, *La sociedad maya, Op. Cit.*, p. 30.

<sup>60</sup> Nancy Farriss, *La sociedad maya, Op. Cit.*, p. 202.

<sup>61</sup> *Ídem*.

algunos *batabes* o *halach uinic* cambiaron su nombre maya por uno cristiano de manera rápida,<sup>62</sup> acostumbrados a la guerra, a las conquistas por otros pueblos y a que los procesos fueran cíclicos.

Respecto a la organización política de la provincia, se constituyó a base de jerarquías indígenas que se respetaron dentro del sistema hispano, las principales cabeceras de los pueblos mayas se trasladaron con sus comunidades, permitiendo a los caciques, *batabes* o señores mayas obtener cargos como gobernadores de sus provincias, con funciones de tipo administrativas, siempre supervisadas por ojos hispanos, estableciendo así el dominio en Yucatán.<sup>63</sup>

### 1.1.2 Conquista

Fue hasta 1527 que Francisco de Montejo volvió la vista a esas tierras desconocidas. La conquista en esta región duró cerca de dos décadas, ya que los mayas no tenían un centro de poder como en el altiplano central.<sup>64</sup> Así mismo, contaban con una larga historia de conquistas e invasiones por lo que estaban preparados para la llegada de nuevos ocupantes a sus tierras.

La ambición española que cada vez era más apremiante se vio decepcionada por la ausencia de minerales preciosos desde un principio, así como del territorio irregular y poco propicio para una vida cómoda. La selva densa poco apropiada para los caballos y las armas dificultó los embates contra los indígenas cuando estos se defendieron de los ataques españoles. La dificultad de la campaña militar hizo que el sometimiento de los pueblos mayas no fuera un proceso rápido, ya que muchos resistieron a la expansión española mediante la guerra y otros con la migración hacia áreas de tierras más altas, fuera del dominio hispano.<sup>65</sup>

En un inicio los europeos tuvieron dificultades para asentarse en la zona maya, por las condiciones de la región. La parte sur de la Península fue un lugar de difícil acceso para los españoles,<sup>66</sup> por consiguiente se convirtió en refugio para la población indígena que huyó. Ésta se negaba a adoptar la forma de vida que imponían los

---

<sup>62</sup> Ah Nakuk Pech, *Historia y crónica de Chac Xulub Chen*, ed. Héctor Pérez Martínez, México, Talleres gráficos de la Nación, 1936, p. 66, en [www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lecturas/T1/LHMT1\\_020.pdf](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lecturas/T1/LHMT1_020.pdf).

<sup>63</sup> Sergio Quezada, *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1993, p. 83.

<sup>64</sup> Nancy Farriss, *La sociedad maya...*, *Op. Cit.*, p. 29.

<sup>65</sup> Laura Caso Barrera, *Camino en la selva: migración y resistencia, mayas yucatecos e itzaes, siglo XVII-XIX*, México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 11.

<sup>66</sup> Sergio Quezada, *Pueblos y caciques yucatecos...*, *Op. Cit.*, p. 20.

conquistadores,<sup>67</sup> y con ello pudieron continuar con aquellas prácticas religiosas que serían consideradas por los frailes supersticiosas o desviaciones del catolicismo, significando un atraso en el proceso de evangelización. Es decir, estos desplazamientos permitieron que la población indígena mantuviera parte de sus costumbres durante toda la época colonial.

El proceso que la Corona siguió para la colonización en las Indias significó la dominación de pueblos mediante la implantación de leyes, el establecimiento de instituciones por la fuerza, así como la imposición del cristianismo por medio de la evangelización. El modelo de la metrópoli se trasladó a las nuevas tierras con ayuda de personajes como los conquistadores, encomenderos, frailes y seculares que, de acuerdo con Martín Nesvig, fueron los verdaderos “constructores del imperio”.<sup>68</sup>

Aunque las condiciones geográficas no favorecieron una rápida expansión de las ciudades, esto no significó una dificultad para establecer los centros poblacionales más importantes de la Península, con sus respectivas doctrinas, pues como veremos más adelante, los indios fueron coaccionados a prestar ayuda en la construcción de estos centros, por lo que se facilitó el establecimiento y las edificaciones sencillas en un principio. El que estas concentraciones se hicieran en conjunto con ciertos asentamientos españoles ayudó a que los pueblos de indios no estuvieran muy alejados de los hispanos, lo que permitió una interacción constante entre ambas culturas, principalmente en el espacio de lo cotidiano.

Así como no podemos desligar las dinámicas en las cuales la vida cotidiana de los españoles se vio intervenida por los indios y viceversa, desvincular el proceso de conquista y la religión es casi imposible, no es de extrañar que Cortés relatará un suceso místico en una de sus cartas.<sup>69</sup> Según Rubén Medina, las cartas de relación del conquistador son un portento de la masculinidad de este personaje. Son un relato en el que él se retrata como superior al resto de los hombres, y que en la creación de su identidad existe la triangulación de Dios, el Rey y él como conquistador.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Isabel Fernández Tejedo, *La comunidad indígena maya de Yucatán siglos XVI y XVII*. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, p. 63.

<sup>68</sup> Martín Nesvig, *Promiscuous power. An unorthodox history of New Spain*, Austin, University of Texas Press, 2018, p. 2.

<sup>69</sup> Francisco López de Gómara, *La Conquista de México*, Madrid, Dastin Historia, 2000 [1552], pp. 79-80, en <https://www.noticonquista.unam.mx/historica/295/859>.

<sup>70</sup> Rubén Medina, "Masculinidad, Imperio y Modernidad en Cartas de Relación de Hernán Cortés" en *Hispanic Review*, vol. 72, núm. 4, 2004, p. 482.

Reflexionamos sobre el conquistador y el misionero, el primero utiliza la violencia desde lo físico, mientras que el otro utiliza desde lo mental, relacionándose con la imposición de la fe cristiana. Este solo utilizará la fuerza, como la destrucción de ritos idolátricos para lograr su propósito. Ambas figuras se relacionan ya que intentan dar a notar ese carácter desde lo que podemos llamar heroico, justificando el abuso de la violencia como un medio para la realización del proyecto.

Las masculinidades que se nos presentan en la transformación del mundo moderno y su globalización, con el discutido descubrimiento y la conquista de América, son un tema a debate. Podemos apreciarlas desde diferentes perspectivas que nos lleven a cuestionarnos más allá de lo evidente. Sí reflexionamos, el Imperio, así como su expansión por el Océano Atlántico, podemos visualizarlo como un eje que se cimentó desde lo masculino. Además, podemos percatarnos de la incipiente construcción de la masculinidad que rigió el siglo XVI, parte del XVII pero que se fue transformando en el siglo XVIII, como veremos en los siguientes capítulos, pues como si de un polizón se tratase la masculinidad hispana se transportó por el océano Atlántico, desde las costas de un imperio que “se estructuró desde el género”.<sup>71</sup>

### 1.1.3 Características económicas.

La organización política dentro de la provincia se mantuvo después de la conquista, esta consistía en alianzas que respetaban la jerarquía del gobierno indígena, de esta forma se estableció un dominio en Yucatán: las principales cabeceras de los pueblos mayas se trasladaron junto con sus comunidades, lo que permitió a los caciques o señores mayas obtener cargos como gobernadores en los pueblos de su provincia, donde cumplieron con funciones de tipo administrativo.<sup>72</sup>

Para Nancy Farriss, antes de la llegada de los españoles, los mayas tenían una organización de base agraria, con una estratificación social dividida en dos: los campesinos que abastecían de bienes y la mano de obra de la élite, que se mantenía a sí misma y a un número reducido de dependientes a costa del campesinado.<sup>73</sup>

La economía se fundamentaba en la agricultura como actividad preponderante basada en el cultivo de maíz, soporte y sustento de la sociedad maya.<sup>74</sup> Debido a las

---

<sup>71</sup> Raewyn W. Connell, *Masculinidades*, *Op. Cit.*, p. 227.

<sup>72</sup> Sergio Quezada, *Pueblos y caciques...*, *Op. Cit.*, p. 83.

<sup>73</sup> Nancy Farriss, *La Sociedad maya...*, *Op. Cit.*, pp. 53-56.

<sup>74</sup> Manuela Cristina García Bernal, *La sociedad de Yucatán, 1700-1750*, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla, 1972, pp. 5-6.

características del suelo y del clima, los españoles se dieron cuenta de que no crecería el trigo y el bochorno sería perjudicial para casi todo el cultivo que no fuera tropical, también era poco favorable para los animales europeos. Aunque después se llevaron a cabo implementos en la siembra y cosecha de otros productos, como la caña de azúcar, el chile, árboles frutales, el añil o el palo de tinte.<sup>75</sup>

Parte de la economía de esta región se fundamentó en el uso extensivo de la mano de obra indígena. La presencia y uso de los habitantes nativos creó estrategias en las leyes, así como en las instituciones pues todas o casi todas las actividades económicas desarrolladas en el primer siglo estuvieron regidas por la explotación de la población india y otros grupos como los descendientes de africanos.<sup>76</sup> Por otra parte, la provincia se sustentó del sistema de encomiendas, al igual que de un comercio interno y externo en el territorio.<sup>77</sup> La encomienda fue una forma de administración que existió en Yucatán y en toda Nueva España y en el resto de la América española y consistió en un medio de generar recursos a partir de las tierras conquistadas,<sup>78</sup> las cuales eran trabajadas por un grupo de indios. Este sistema fue controlado por la Corona a cambio de que los encomenderos financiaran la evangelización y posteriormente el adoctrinamiento indígena.<sup>79</sup> La parte excedente de lo que se producía se entregaba de manera gratuita y obligatoria al encomendero.<sup>80</sup>

Desde que en las primeras décadas de Yucatán se creara una sociedad basada en la desigualdad y la explotación,<sup>81</sup> así como su lejanía con el centro, dio pie a que la península funcionara como un laboratorio social, al mismo tiempo, las influencias externas fueron mínimas y se experimentó una coexistencia casi pura entre los indios y los hispanos, solamente regulados por las instituciones eclesiásticas y políticas.

Durante el siglo XVII la gobernación experimentó una crisis, entre el deterioro de las encomiendas y la disminución en la población india, las repercusiones tanto económicas como sociales afectaron a la península. Los encomenderos aumentaron su dedicación a la ganadería y al comercio, aprovechándose de su posición económica.

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>76</sup> Nancy Farriss, *La Sociedad maya...*, *Op. Cit.*, pp. 55-56.

<sup>77</sup> Pedro Bracamonte y Sosa, *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*, México, Centro de Investigaciones y Educación Superior en Antropología Social, 2001, p.21.

<sup>78</sup> María del Carmen León Cázares, "Entre el derecho y la fuerza. Aspectos de la colonización española", en *Del katún al siglo: Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p. 61.

<sup>79</sup> Manuela García Bernal, *La sociedad de Yucatán...*, *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>80</sup> Isabel Fernández Tejedo, *Op. Cit.*, p. 139.

<sup>81</sup> Pilar Zabala Aguirre, *et al.*, *Élites, familia y honor en el Yucatán colonial*, Mérida, Secretaría de la Cultura y las Artes del Estado de Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán, 2015, pp. 225-227.

Esto también modificó a su vez la vida social, pues el núcleo familiar yucateco novohispano acostumbrado a concentrar el poder, las influencias, los cargos y el dinero, así como las alianzas matrimoniales comenzó a romperse, adquiriendo mayor movilidad debido a que los grupos fueron cerrados en algunos casos endogámicos.<sup>82</sup> El acceso de mercaderes inmigrantes a los puestos elevados de la jerarquía social permitió que los encomenderos siguieran siendo el eje de la sociedad yucateca.

La escasa riqueza de Yucatán hizo que la encomienda se extendiera hasta el siglo XVIII, en una lenta transición a la estancia, para luego establecerse las haciendas. Los intercambios comerciales siguieron siendo muy pobres y limitados, los tributos y las obvenciones siguieron pesando a la población maya, quienes pagaban en especie.<sup>83</sup> La secularización avanzaba, así como las reformas borbónicas haciendo que los franciscanos perdieran parte del enorme poder político que poseían desde el inicio de la colonización. El crecimiento demográfico también tuvo un alza, y el tejido social comenzaba a hacerse más heterogéneo.<sup>84</sup>

Con el crecimiento de las actividades productivas como el comercio, el transporte, la construcción y la producción agropecuaria, se vieron aumentados los recursos económicos y el poder adquisitivo de los yucatecos. Es aquí cuando se comenzó a vislumbrar a una incipiente elite novohispana. Las fronteras del linaje, y los privilegios comenzaron a ser difusos, esa sociedad emergente buscó refinamiento pues su participación en círculos privilegiados necesitaba distanciarse de los estratos más bajos.<sup>85</sup>

#### 1.1.4 Las nuevas pautas culturales

Al ser la principal riqueza de la península, los mayas, fueron partícipes del sostenimiento de la Iglesia católica y del culto religioso que se impuso en toda Nueva España. Además de los repartimientos de géneros, la tributación, la portación de servicio personal, estuvieron obligados a pagar los gastos religiosos por medio de las limosnas para el

---

<sup>82</sup> Para más datos véase: Pilar Zabala, *Élites, familias y honor*, *Op. Cit.*

<sup>83</sup> Miguel Alberto Bartolomé, *La dinámica social de los mayas de Yucatán: pasado y presente de la situación colonial, México, Instituto Nacional Indigenista*, 1982, p. 97.

<sup>84</sup> Raquel Concepción, y Othón Baños Ramírez. "Simbolismo en el templo parroquial de Santiago Apóstol en Halachó, Yucatán" en *Península*, vol. 8, núm. 1, 2013, pp. 47-74.

<sup>85</sup> Antonio Rubial, "Un nuevo laico ¿Un nuevo Dios? El nacimiento de una moral y un devocionalismo "burgueses" en Nueva España entre finales del siglo XVII y principios del XVIII" en *Estudios de historia Novohispana*, vol. 56, 2017, en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-25232017000100001&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-25232017000100001&script=sci_arttext).



sostenimiento de los ministros e iglesias, así como de obvenciones por parte de los servicios religiosos.<sup>86</sup>

Los mayas también comenzaron a construir su identidad frente a los españoles, adoptando su cultura poco a poco. Nancy Farriss menciona que “parecieran meros intentos de los mayas por imitar a los conquistadores”,<sup>87</sup> no obstante más allá de un intento de imitarlos había una necesidad de sentirse iguales, de buscar o ver a los españoles como un modelo a seguir, otra posibilidad fue la de anteponer la masculinidad propia, que buscó distinguirse de la “invasora”, mostrando características que contendía y desafiaba a lo distinto.

Debo decir que poco estudiadas están las características masculinas de los indígenas a la llegada de los españoles, y es que la idea del estudio de la Historia Colonial con perspectiva de género es reciente. Cuando se habla de masculinidad R.W. Connell, desarrolló el concepto de “masculinidad hegemónica”<sup>88</sup> uno de los conceptos más importantes a la hora de estudiar masculinidades, procura explicar que, por una parte, es la dominación de los hombres sobre las mujeres y, por otra, procura dar cuenta de la dominación de unos hombres sobre otros; aunado a lo que también se conoce como la función de “hegemonía interna”.<sup>89</sup>

En lo que a la “hegemonía interna” respecta, existen varias relaciones entre hombres, una de ellas es la relación y subordinación, el caso más importante es la dominación de los hombres heterosexuales y la subordinación de los homosexuales, como sabemos por trabajos de homoerotismo en Nueva España.<sup>90</sup> Es importante conocer la razón que existe detrás de la idea que permeó desde un principio en la dominación española sobre los indios como si tuvieran sobre estos un derecho divino, pues esta

---

<sup>86</sup> Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo, Entre la tierra y el cielo: religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2005, p. 139.

<sup>87</sup> Nancy Farriss, *La Sociedad maya...*, *Op. Cit.*, p. 229.

<sup>88</sup> Raewyn W. Connell, *Masculinidades*, *Op. Cit.*, p. 355.

<sup>89</sup> Mientras que Demetriakis Demetriou al analizar la propuesta de Connell, crítica el término hegemonía, ya que intenta homogeneizar la masculinidad, y con esto invisibilizar las otras. Demetriou Demetrakis, “Connell’s concepto of hegemonic masculinity: A critique” en *Theory and Society*, vol. 30, núm. 3, 2001, pp. 337-361. En <https://www.jstor.org/stable/657965>.

<sup>90</sup> Zeb Tortorici, “Heran Todos Putos: Sodomitical subcultures and disordered desire in farly colonial México” en *Etnohistory*, vol. 54, núm. 1, invierno, 2007, pp. 35-67; Zeb Tortorici, *Sins against Nature: Sex and Archives in Colonial New Spain*. Duke University Press, 2018; Pete Sigal “The Cuiloni, the Patlache, and the Abominable Sin: Homosexualities in Early Colonial Nahua Society” en *Hispanic American Historical Review*, vol. 85, núm. 4, 2005, pp. 555-593.; Jorge Bracamonte Allain, “Los nefandos placeres de la carne. La iglesia y el estado frente a la sodomía en la Nueva España, 1721-1820” en *Debate feminista*, vol. 18, 1998, pp. 393-415.

responde a características que los estudios de género proponen y explican desde fuera de la historiografía convencional.

Y es que, en un inicio, los mayas no comprendieron la nueva fe, pues su visión del cosmos y de la naturaleza chocaba con lo impuesto por los frailes, ya que no era fácil aceptar a un único ser poderoso y sagrado.<sup>91</sup> Su cosmología iba en contra de la de los pobladores extranjeros, que eran diferentes en pensamiento, idioma y facciones físicas. Su cosmos estaba plagado de seres que en algunos casos eran duales en el género, incluso eran representados con características de ambas biología.<sup>92</sup> Los religiosos y eclesiásticos tenían un pensamiento basado en el cristianismo con guía moral, y claramente sesgados, no comprendieron tampoco el pensamiento maya respecto a todo. Aun así, la religión maya recibió al cristianismo con los brazos abiertos, aunque después se dieron cuenta que el nuevo dios era más celoso de lo que pensaron.

## 1.2 ¿Por qué frailes y no curas?

La evangelización tenía un significado muy profundo a ojos de los españoles, era vital y fundamental para seguir con la conquista, en ella iba inmersa la propia salvación de los conquistadores. Así que no es difícil pensar que este factor tuviera un peso importante a la hora de la pacificación y la organización del territorio conquistado.<sup>93</sup>

Antes de continuar, hay que mencionar sobre las diferencias entre los regulares y los seculares, éstos radicaban en que los primeros vivían bajo una regla y se formaba por diversas órdenes religiosas sujetas a sus provinciales y generales. Los segundos vivían sujetos bajo la supervisión de los obispos, además de que sus actividades y organización eran distintas. Los regulares o religiosos vivían en conventos y templos a su cargo, durante la época de Nueva España, algunas de estas órdenes ejercían sus labores en hospitales, colegios, y otros lugares, Algunos espacios en los que estuvieron presentes fueron: las calles, las cárceles y entre los conventos femeninos y los

---

<sup>91</sup> Nancy Farriss, *La Sociedad maya...*, *Op. Cit.*, p. 379.

<sup>92</sup> Elena San José Ortigosa, “La jerarquía entre los dioses mayas del periodo clásico tardío (600-950 d. c.)”, Tesis de Maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, p.189; Martha Iliá Nájera Coronado, “Del mito al ritual” en *Revista Digital Universitaria*, vol. 5, núm. 6, 2004, p. 13. En [https://www.revista.unam.mx/vol.5/num7/art39/ago\\_art39.pdf](https://www.revista.unam.mx/vol.5/num7/art39/ago_art39.pdf); Alberto Morales Damián, “Unidad y dualidad, el dios supremo de los antiguos mayas: coincidencia de opuestos” en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXII, 2002, p. 207, en <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/417/416>.

<sup>93</sup> Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 91.

recogimientos de mujeres. Hernán Cortés en una de sus cartas de relación solicita religiosos, igual que Francisco de Montejo para así poder iniciar la “conquista espiritual”.<sup>94</sup>

De todas las órdenes existentes al momento, quienes parecieron los más indicados para la labor evangélica, y que tenía un ideal que se llevaba bien con el trabajo misional, fueron los franciscanos, puesto que la congregación era una de las más reformadas y los hermanos menores había ejercido un papel importante en la vida de los reyes católicos, así como la influyente presencia del Cardenal Cisneros. Los hijos de San Francisco de Asís presentaban un perfil que se necesitaba para las nuevas tierras: hombres con vocación, y con su reformismo<sup>95</sup> los hacía parecer los indicados, además el ideal de búsqueda del cristianismo primitivo y la imitación a Jesucristo.<sup>96</sup>

Tal vez, es válido mencionar que la idea de enviar frailes en lugar de curas a las Indias radicaba en que los comportamientos de los sacerdotes se manifestaban de la peor forma, los vicios que tenían y su poca disposición a enseñar los designios de Dios. Sin obviar también que los mismos regulares tenían sus propias acusaciones por malas prácticas.

Entre otras razones de más peso, el envío de frailes tuvo que ver con la modernización del estado y el cambio gradual que tuvo la moral hispánica respecto a la economía y política. La visión medieval del estado y el trabajo se modificaron, la necesidad de centralizar el poder y la separación de la religión de los procesos económicos sin tener en cuenta los pecados permitió el paso de los religiosos como una herramienta más de la Corona, como un “brazo” de la empresa iniciada por imperio.<sup>97</sup>

Para los primeros años de la evangelización las fuentes nos dan una imagen pesimista del clero secular pues siempre se contraponen el “debía ser” con “los hechos eran así”, estas opiniones negativas se informaban al rey por distintos virreyes, prelados

---

<sup>94</sup> Hernán Cortés, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1991, p. 204

<sup>95</sup> “Este reformismo se vio ligado a frenar la decadencia en la que había entrado la orden, como una revitalización o reivindicación de la vida religiosa. “decadencia institucional, moral y espiritual, provocada por factores como la Peste Negra, la Guerra de los Cien Años, la larga estancia de los papas en Aviñón y el escándalo posterior suscitado por el Cisma de Occidente. Estos factores provocaron que disminuyera el número de frailes, haciendo necesario reclutar a niños o a candidatos que no siempre eran los más idóneos” Para más información véase: Francisco Javier, “Las reformas franciscanas bajomedievales en la península ibérica: balances y perspectivas de estudio”, *Archivo Iberoamericano* 79, núms. 288-289, 2019, pp. 215-248.

<sup>96</sup> Antonio Rubial, *La hermana pobreza*, *Op. Cit.*, p. 103.

<sup>97</sup> Patricia, Nettel Díaz *La utopía Franciscana en la Nueva España, 1554–1604: El apostolado de Fray Gerónimo Mendieta*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 2010, pp. 19 - 23.

y otras autoridades. ¿Realmente aquellos hombres que habían tomado los votos, no se dedicaban a venerar a dios con sus actos? Aunque es difícil comprobar qué tan grande era su “llamado por Dios”, podemos interpretar lo que los “hechos” nos dicen.

Al respecto Robert Ricard citando a frailes como al obispo Zumárraga y a otros, expone claramente lo que pensaban de los clérigos, pues según ellos, estos: “[...] creían que sus deberes apostólicos se cumplían sólo con celebrar la misa, eran la ruina de los pueblos por su vida costosa [...], se entregaban a negocios seculares y descuidaban corregir los vicios con los pecados de los indios, se ocupaban más de cazar que del catecismo”.<sup>98</sup>

En el libro *Promiscuos Power*, de Martin Nesvig, nos relata las crueles acciones de un clérigo, al noreste de Michoacán, en el siglo XVI, quien era favorito del Obispo Vasco de Quiroga, lleva por nombre don Diego Pérez Gordillo, éste “tomó a un noble indígena y lo golpeo en la cara rompiéndole la quijada”<sup>99</sup> después cuando su esposa se quejó a gritos “la hizo arrestar y desnudándola en una cárcel improvisada la azotó hasta que su sangre fluyó tan copiosamente como el sudor de alguacil”.<sup>100</sup> No es de extrañar que los castigos que impuso este párroco fueran tan sádicos, pues reflejaban no solo su frustración sino también su deseo de poder y control, y de ser temido por los indios como agente de Dios y de la Corona, así como demostrar su poder como agente del obispo ante sus rivales, los mendicantes. Puesto que éste indio fue castigado por escuchar la misa de un fraile agustino, cuando por mandato del Obispo Quiroga solo se permitía que los curas celebraran la misa.

La violencia de la que fue partícipe Gordillo se repitió constantemente mientras estuvo en su cargo:

La violencia que pregonaba [...] ilustraba su temperamento. Encarceló a docenas de indígenas, hombres y mujeres por reusarse a atender a sus misas en Tlazazalca. Quemó el convento de Agustinos en Tlazazalca mientras los frailes dormían dentro. [...] Desenterró docenas de cuerpos del cementerio de Agustinos en el monasterio.

---

<sup>98</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 304-306.

<sup>99</sup> Martin Nesvig, *Op. Cit.*, p. 48.

<sup>100</sup> *Ídem.*

Arrebató a un bebé de los brazos de sus padres mientras esperaban por el bautismo, causando la muerte del infante.<sup>101</sup>

El mismo Nesvig también menciona que el contexto en el que esta clase de violencia se desarrolló en Michoacán fue en parte por fracturas de la política religiosa, creadas por las alianzas que los frailes establecieron con los indios. Y que la gran mayoría de religiosos se hizo “de la vista gorda” a esta clase de violencia que respondió a la abrumadora presencia de hombres en la colonia temprana, la cual habilitó en ella una “cultura de la violencia” cuando se trató de demostraciones públicas de poder,<sup>102</sup> sino también cuando se buscó incrementar el control y acaparamiento de las esferas de la política religiosa, sin importar los medios para llegar a ello.<sup>103</sup>

Aunque estos ejemplos distan al tiempo de estudio, así como de la zona que nos compete, es interesante analizar que Nueva España era todo un sistema que permitía este tipo de actos, que no solo se reducen al siglo XVI, sino que también son denunciados en los demás siglos de la colonia. Es importante aclarar que ubicar estas agresiones no solo en Yucatán, sino en diferentes regiones, ayuda a ver que la búsqueda de poder mediante los conflictos y enfrentamientos tenían diferentes tipos de manifestaciones, hay negociación, discusión, litigios, amenazas, desgaste y la parte extrema de la problemática era el sometimiento a través de la violencia. Las pugnas eclesiásticas entre seculares y religiosos fueron parte de este universo en conjunto.

En la primera centuria de la conquista y colonización, el clero secular era escaso, mal preparado y con poca inclinación eclesiástica, pobre e intentando siempre lucrar, característica muy poco adecuada para un territorio en el que se requería que no hubiese tentaciones.<sup>104</sup> Se menciona que, posteriormente se fue dando un mejor clero, pues se

---

<sup>101</sup> “El obispo de Mechoacán: Vasco de Quiroga contra el provincial de la orden de San Agustín de Nueva España, fray Agustín de Coruña, sobre asiento de dicha orden en la iglesia de Tlazazalca. AGI Justicia 163,” citado en Martín Nesvig, *Promiscuos Power, Op. Cit., p. 50.*

<sup>102</sup> Sí bien mi intención no es el de definir a la Nueva España como una cultura de la violencia, me permito hablar de espacios que se habilitaron para ella. Sí recordamos: los españoles acababan de pasar por una guerra de reconquista, y en toda guerra hay violencia. La conquista de América no se pudo haber logrado sin violentar los espacios y a las personas que habitaban estos. Es además justo decir que la época medieval, de donde iba “saliendo” toda Europa estuvo plagada de la cultura caballeresca, que influyó en muchos conquistadores a creerse héroes en las batallas y dueños de recompensas; También influyó en este pensamiento la dedicatoria que Tzvetan Todorov tiene en su libro *La conquista de América, el problema del otro*, la cual versa: “a la memoria de una mujer maya devorada por los perros”.

<sup>103</sup> Martín Nesvig, *Op. Cit.*, p. 50.

<sup>104</sup> Rodolfo Aguirre, “En busca del clero secular: Del anonimato a una comprensión de sus dinámicas internas” en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 200. En [www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros).

buscaba que con mejores condiciones de vida y trabajo su reforma y formación fuese distinta.

Es así que la Corona española hizo todo lo posible por enviar a América frailes aptos para la labor mesiánica, al menos en lo posible, para que no entorpecieran con su ejemplo la cristianización de los indios. Buscó y financió el traslado, manutención y la permanencia de los religiosos idóneos para la evangelización.<sup>105</sup>

Los frailes y seculares son vistos como dos entes distintos desde el comienzo de la evangelización en Nueva España. Existe una constante de compararlos durante toda la colonia y es algo que no dejaremos de hacer en este texto. Pues el protagonismo de los frailes en el XVI con sus estructuras corporativas, su sentido de pertenencia e identidad contrastaron notablemente con la situación del clero secular, relegado a un papel secundario, que, en la construcción de su imagen, siempre en contraste con el regular, se debía a su poca interacción con su entorno, se justificaban con el hecho de que eran pocos, no sabían lenguas indígenas y estaban muy dispersos.<sup>106</sup>

### 1.2.1 Los primeros frailes

Los personajes principales de la península fueron los franciscanos, quienes hicieron una labor evangelizadora tanto en el ámbito indígena como en el español. El primer grupo de la orden llegó a tierras mayas en el año de 1537.<sup>107</sup> Eran pocos, pero su entusiasmo por el nuevo territorio y sus neófitos era grande. Al frente de los religiosos iba el misionero fray Jacobo de Testera, tenía la intención de dedicarse a la conversión de infieles sin la intervención de los españoles, aunque esto no ocurrió. Se presume que la actitud de los mayas fue pacífica con los misioneros, y que prometieron fidelidad al rey. Sin embargo, la presencia de militares españoles impedía una buena relación con los indios.<sup>108</sup>

Recibidos por Francisco de Montejo en 1545, se les presentó como predicadores de la nueva religión y como padres de los indios, para que fueran respetados y obedecidos. Se dice que esta presentación ganó la voluntad de los indios hacía con los

---

<sup>105</sup> Antonio Rubial, *La hermana pobreza...*, *Op. Cit.*, p. 92.

<sup>106</sup> Rodolfo Aguirre, "La demanda de clérigos "lenguas" del arzobispado de México, 1700-1750" en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 35, 2006, pp. 47-70.

<sup>107</sup> José Manuel Chávez Gómez, *Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 76.

<sup>108</sup> *Ibidem* p. 77.

religiosos,<sup>109</sup> quienes en 1547 ya eran una custodia, como grupo integrado. Según Nancy Farriss, en los primeros años de la conquista ni los conquistadores ni los pocos frailes se fijaron mucho en la evangelización, las cosas cambiaron con la llegada de los doce fijando con verdadera seriedad los inicios del cristianismo en el nuevo mundo.<sup>110</sup> Es curioso cómo se hace mención del acto de recibimiento de Cortés a los franciscanos, como algo simbólico, solemne y de autoridad, esto siendo imitado por Montejo el mozo, para darle seguridad y legitimidad a los religiosos.<sup>111</sup>

De la conquista del centro habían pasado casi dos décadas. fray Toribio de Benavente “Motolinía” envió desde Guatemala frailes para Yucatán, entre ellos iban fray Luis de Villalpando y fray Lorenzo de Bienvenida, quienes fueron los fundadores de la definitiva provincia franciscana de la zona. El misionero fray Luis de Villalpando, primero se asentó en lo que hoy sería Campeche y aproximadamente en 1545 se erigió el convento de San Francisco, en ese lugar, este suceso marcó el proceso de evangelización de la península.

Villalpando comenzó su ascenso geográfico hacia el norte pasando por la zona denominada Puuc, la cual consideró era dificultosa para la buena enseñanza del dogma. Probablemente por distancia entre poblaciones o el calor tropical que caracteriza a la región. Fray Lorenzo de Bienvenida llegó a Mérida acompañado de 3 frailes más. En la antigua Tihóo,<sup>112</sup> se fundaron una iglesia y un convento, y se procedió a evangelizar a los mayas que ahí se asentaban. Dada la abundante población indígena, así como por las instrucciones de Montejo, Mérida se eligió para ser la ciudad capital de Yucatán.<sup>113</sup>

Los religiosos que llegaron a Yucatán sabían que, si mantenían la lógica territorial prehispánica para el proceso de congregaciones, estas se harían de la manera óptima, incluyendo así a los mayas en la cultura cristiana. Las congregaciones tuvieron un peso mucho mayor que solo eclesiástico, tenían tintes políticos y económicos, pues permitieron una mayor vigilancia y control de la población indígena, también se facilitó el cobro de tributos, entre otras cosas.

Antes de continuar con el caso yucateco, es preciso recordar que la relación Estado - Iglesia estuvo basada estrechamente en que ambas partes obtenían beneficios.

---

<sup>109</sup> Stella María González Cicero, Sergio Quezada, *et. al*, “Fundación y organización de la provincia franciscana en Yucatán, 1537-1571” en *Historia general de Yucatán 1517-1811*, t. II, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2014, p. 127.

<sup>110</sup> Nancy Farriss, *La Sociedad maya...*, *Op. Cit.*, p. 378.

<sup>111</sup> Stella González, “Fundación y organización de la provincia franciscana...”, *Op. Cit.*, p. 130.

<sup>112</sup> Nombre prehispánico para la ciudad de Mérida.

<sup>113</sup> José Manuel Chávez, *Intención franciscana...*, *Op. Cit.*, p. 79.

La Iglesia se sujetaba al Patronato Real y se ajustó conforme la Corona fue tomando control del mundo nuevo. La Iglesia daba al Estado español una justificación moral e ideológica de la conquista, a cambio se le permitió vincularse con campos más amplios que los de su misión evangelizadora, o rectoría de almas, alcanzaba.<sup>114</sup>

Hay que mencionar que desde los primeros asentamientos coloniales en Yucatán consolidaron una sociedad estratificada, “jerarquizada por el principio de la desigualdad”.<sup>115</sup> Así mismo, durante el proceso de la organización y distribución del nuevo mundo, el movimiento de los religiosos fue amplio, así como sus enseñanzas, igualmente marcadas por la desemejanza con la que, desde un comienzo, se vio al indio.

Si bien estas fundaciones pueden considerarse como las “primeras piedras” en la construcción de la Iglesia yucateca, difícilmente se hubieran constituido como el cimiento de la futura diócesis de Yucatán de no haber sido por la obra desarrollada por la Orden de San Francisco. Los regulares empezaron sus labores evangelizadoras antes de comenzar a hablar la lengua indígena, entre los años de 1544 y 1545.<sup>116</sup> En la península se hizo común la utilización de intérpretes y de manera subsecuente se dio paso a la necesidad de saber maya. Los indios se maravillaron de tal acción, prestando buena disposición a escuchar la palabra de Dios y recibir el bautismo. Se implementaron estrategias ya utilizadas por la orden, en otras regiones, como bautizos y misas masivas, de igual manera establecieron escuelas para niños de la nobleza indígena.

Después de tomar control en la zona de Mérida, con gran ánimo bautizaron a algunos caciques de las zonas cercanas. Extendiendo poco a poco su dominio y la cristiandad, fundaron en tercer lugar Maní, capital del cacicazgo de los Xiu (Ver mapa 3). Sus deseos de extenderse a lo largo del territorio yucateco no se hicieron esperar, decían que Yucatán era una península muy poblada, con una sola lengua y de tierra muy sana.

En 1548 desde Sevilla se mandó el pasaje y alimentación de 18 frailes destinados a Yucatán y Cozumel, aunque llegarían solo 12. Se les pidió carta certificada por el Consejo de Indias, intención sana, buena conducta, salud recia, celos por las almas, valor

---

<sup>114</sup> Adriana Rocher Salas, “Un baluarte diferente: Iglesia y control social en Yucatán durante el período colonial” en *Península*, vol. 3, núm. 1, 2008, pp. 65-81, en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-7662008000100003&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-7662008000100003&lng=es&nrm=iso).

<sup>115</sup> Pilar Zabala Aguirre, *Élites, familia y honor...*, Op. Cit., pp. 225-227.

<sup>116</sup> Gabriela Solís Robleda, *Las primeras letras en Yucatán*, México, Centro de Investigaciones Sociales y Estudios Superiores en Antropología Social, Peninsular, 2008, p. 17.



ante los peligros y vocación de mártir. La llegada de los 12 se debía, por una parte, a diligencias y negociaciones ya antiguas, por la bula *Alias Felicis*, de 25 de abril de 1521, el papa León X les había concedido la licencia para ir a América. El 6 de mayo de 1522, Adriano VI en la bula *Exponi nobis fecisti*, completaba las disposiciones de su predecesor. En ella daba a los frailes franciscanos y a los de las otras órdenes mendicantes su autoridad apostólica, salvo en aquello que exigiera la consagración episcopal, para cuanto les pareciera necesario para la conversión de los indios.<sup>117</sup>

La llegada de un número de frailes fue algo sumamente importante y significativo, cargado de misticismo pues afín con el capítulo 10 del evangelio de Mateo, Jesús envió a sus 12 apóstoles a “misionar”,<sup>118</sup> como se leerá más adelante, los franciscanos tenían la intención de copiar la labor de Cristo y sus seguidores. Para el año de 1553 ya había 34 frailes en Yucatán.<sup>119</sup> Aunque un número reducido para la necesidad que representaba la evangelización. De manera constante los religiosos franciscanos siguieron llegando, hicieron crecer y fortalecieron la obra evangélica.

### 1.2.2 División del territorio por los religiosos y creación de doctrinas

La salvación de almas era uno de los pensamientos más importantes para los españoles que conquistaron las nuevas tierras, el significado de la evangelización les otorgaba a aquellos que participaban en las batallas su salvación eterna, así como un mandato al cual obedecer para que su causa fuera justa. Es así que la Corona puso hincapié en la cristianización como una prioridad.

Después de una consumada conquista del que se denominaría el centro del territorio novohispano, así como de esta región sureste, como parte del proceso de dominación a las comunidades mayas, los frailes franciscanos comenzaron a llegar a las nuevas tierras. El traslado de frailes a Nueva España significó un reto.

De acuerdo con la Recopilación de Leyes de las Indias el pago para los religiosos que realizaban el viaje era calculado con base en ocho leguas al día y siete reales pagados por cada día, más dos reales para su sustento. Por otro lado, el costo de cada religioso variaba según la orden a la que pertenecía, para los franciscanos calzados el pago era de 796 reales y 10 maravedís, y para los franciscanos descalzos era de 714 reales y medio y los oficiales reales de Nueva España debían pagar de la Real Hacienda 18326

---

<sup>117</sup> Robert Ricard, *Op. Cit.*, p. 66.

<sup>118</sup> Mateo 10:5-16: “A estos doce Jesús los envió a misionar...”.

<sup>119</sup> Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo, Op. Cit.*, p. 50.

maravedíes que incluía media tonelada de equipaje. Otro aspecto por destacar era que de acuerdo con el decreto de Pío IV ningún religioso debía llevar a las Indias más dinero del que necesitara para su viaje ya que esto era un factor de riesgo para distraerse y no cumplir con sus obligaciones por las que fue enviado. Costos, matalotaje y restricciones en cuanto al equipaje eran factores determinantes que limitaban los viajes.<sup>120</sup>

Existieron leyes que trataban de limitar los viajes a “buenos elementos”, aquellos que tuvieran garantías sobre su virtud, fueran idóneos para las tareas encomendadas y que tuvieran vocación.<sup>121</sup> Es justo decir que estas cualidades eran muy difíciles de medir y no es de extrañar que los problemas surgieron desde un primer momento. Los conventos a quienes se les había encargado la recomendación de frailes, no lo hacían del todo recto y en sus recomendaciones ponían como aceptables a quienes no lo eran. En otras ocasiones, algunos pasaban de manera clandestina falsificando los testimonios.

A la península de Yucatán llegaron unos religiosos con aspiraciones utópicas del catolicismo, según algunos autores, existieron cinco manifestaciones de este ideal: la imitación a cristo, la búsqueda de un cristianismo puro e interior, insistencia en la vida contemplativa, la popularización de la lectura de los evangelios y la creencia de una iglesia primitiva de creencias escatológicas.<sup>122</sup> José Refugio de la Torre profundiza en el estudio de la rama franciscana que buscó el apego al cumplimiento de la regla de San Francisco, y su anhelo por el cristianismo primitivo,<sup>123</sup> así como el ideal de un cristiano alejado de las costumbres de la sociedad española, de los vicios y defectos de los cristianos españoles.

Cuando llegaron a Yucatán, el territorio se dividía en 16 reinos nativos, y cada división se llamaba Cuchcabal, que literalmente significa jurisdicción, posteriormente serían conocidas como provincias.<sup>124</sup> No había un solo gobernante sino muchos esparcidos por la región que compartían un linaje. La forma en la que se organizó el territorio para mantener congregadas las provincias, fue en pequeñas unidades, tipo barrios en las que se fundaba una doctrina.<sup>125</sup> Estas tenían su cabecera donde residía el

---

<sup>120</sup> Leyes de Indias, título XIV, Ley VI pp. 202-205; Leyes de Indias, título XIV, Ley XCI p. 244.

<sup>121</sup> Ley III, ordenanza 29 “que habiendo religiosos que quiera entrar a descubrir, se les de licencia y lo necesario acosta del rey”, p. 101, en <https://www.cervantesvirtual.com/research/recopilacion-de-leyes-de-los-reinos-de-indias-mandadas-imprimir-y-publicar-por-la-magestad-catolica-don-carlos-ii-tomos-2-777027/b808338a-8b0a-40e4-9444-f52ae70a0748.pdf>

<sup>122</sup> Antonio Rubial, *La hermana pobreza...*, pp. 101-102.

<sup>123</sup> José Refugio de la Torre Curiel, *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México, siglo XVI-XIX*, Jalisco: El Colegio de Jalisco, 2018, p. 21.

<sup>124</sup> Ralph Roys Loveland, *Political Geography of the Yucatan Maya*, Carnegie, Institution of Washington, 1957, p. 1.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 3.

doctrinero o cura, y poseían poblados aún más pequeños a su cargo, llamados visitas de doctrina. En esos lugares había una iglesia y un párroco, en el caso de Yucatán, los franciscanos respetaron los linderos prehispánicos, así como las jerarquías que se establecían en los centros indígenas más importantes.<sup>126</sup>

La parroquia fue la unidad eclesiástica que permitió un cese de la fragmentación del territorio maya, pues posibilitó que hubiese una cabeza de población, así como sus respectivas visitas en diferentes ubicaciones, lo suficientemente cercanas para la movilidad de los indios y principalmente del cura o fraile. Cada visita tenía su iglesia administrada por el párroco, este tenía como obligación hacer un recorrido y visitar cada una de ellas. Así mismo, si había un convento en la cabecera debían vivir tres o cuatro frailes para evitar así los peligros a la espiritualidad o “las asechanzas del enemigo”.<sup>127</sup>

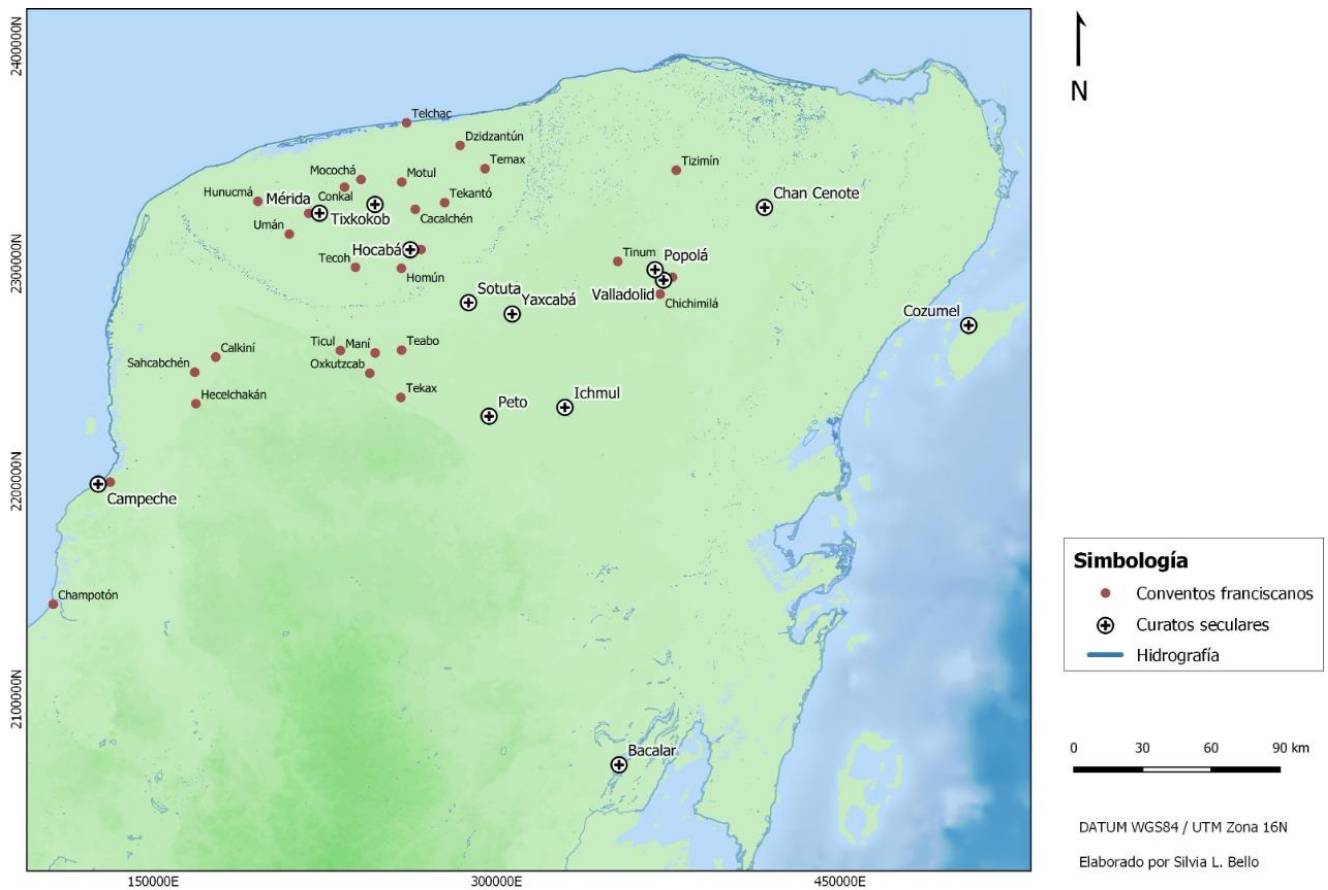
La organización tan esmerada que observamos nos hace pensar en el contexto de la población cuando se dio la construcción de las primeras capillas, debemos imaginarlas como edificaciones abiertas, concebir la practicidad de lo que sucedía en las celebraciones religiosas, porque permitía tener muchos indígenas en un espacio en concreto. En Maní la capilla era grandísima,<sup>128</sup> demostrando la complejidad de la instrucción impartida con las miras de la conversión masiva, limitándose a ciertas formas rituales que posibilitaron a los naturales a recibir el bautismo. Se impartía una instrucción elemental con los principios básicos del cristianismo, las oraciones principales y los dogmas, pero incluso los religiosos más dedicados al estudio de la cosmovisión maya y de su idioma permanecieron como observadores de las tradiciones pues tenían como afán transformarlas.

---

<sup>126</sup> Nancy Farriss, *La Sociedad maya...*, *Op. Cit.*, pp. 203-205.

<sup>127</sup> Ángela Fernández Pérez, “Relación entre mayas y frailes. Norma y transgresión en Yucatán s. XVI-XVII”, Tesis de Doctorado, Mérida, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2019, p. 88, en <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/905>.

<sup>128</sup> Juan García Targa, Alfonso Jordi Gussinyer, "Los primeros templos cristianos en el área maya: Yucatán y Belice, 1545-1585" en *Estudios de Cultura Maya*, vol. 25, 2004, pp. 95-119, en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-25742004000100006](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-25742004000100006).



Era importante construir un centro religioso donde ya hubiese resquicios de uno anterior. La creación de nuevas doctrinas siguió las locaciones ya establecidas durante la conquista, los sitios en los que se supo habían sido las capitales de los centros religiosos de la antigua vida.<sup>130</sup> Los basamentos en algunos casos sirvieron como material de construcción para las nuevas edificaciones. Tales como la catedral de Mérida, el convento de Maní,<sup>131</sup> la basílica de Izamal,<sup>132</sup> o Valladolid.<sup>133</sup> (ver mapa 3).

Dado que las poblaciones mayas se vieron reducidas de manera eficaz en la zona norte de Yucatán, y el sur continuó con sus antiguos límites y sin ser cristianizado por algunas décadas, siendo motivo de refugio ya que los levantamientos mayas se siguieron dando aunque de manera aislada principalmente por el reparto de encomiendas hecho por los españoles renuentes a la modificación política de su territorio, dio como

<sup>129</sup> Ralph Roys Loveland, *Op. Cit.*, p. 2; Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo...*, con información de López de Cogolludo en Historia de Yucatán, lib. IV, cap. XIX y XX, p. 65.

<sup>130</sup> Sergio Quezada, *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*, México, El Colegio de México, 1993, pp. 42-46.

<sup>131</sup> Diego de Landa, *Op. Cit.*, pp. 20, 25, 98, 119.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>133</sup> Nancy Farriss, *La Sociedad maya...*, *Op. Cit.*, p. 206.

resultado el que los indios huyeran a este sur “más seguro”, esto es, a las montañas,<sup>134</sup> la sierra, mientras que la labor evangélica siguió en lugares tan importantes como los mencionados anteriormente.

En el texto de “Las doctrinas de indios”,<sup>135</sup> se plantea que fueron llaves maestras depositadas en manos del clero argumentando que por medio de estas se tuvo el poder de la intervención espiritual en los nuevos feligreses, así como los beneficios económicos que estas les proporcionaban. La independencia de la cual gozaban los religiosos una vez instalados en los pueblos que les correspondieron, ya fuera por la lejanía con relación a los centros urbanos españoles, y por la ausencia de vías de comunicación que agilizaran el contacto con la capital, hizo que éstos tomaran en sus manos la impartición de justicia. Una manera de hacerlo fue la instauración de cárceles, salas de castigo y cepos para reprender a los indios, lo que no estaba dentro de su jurisdicción.

La fuerza coercitiva con la que contaban los frailes en las primeras décadas es por la cual podemos imaginar que lograron hacer tanto en tan poco tiempo, pues según Nancy Farriss para 1560 Yucatán ya era un territorio cristianizado, por lo menos en palabras,<sup>136</sup> pero la poca resistencia maya en la zona norte pudiese ser parte de la explicación de la “pronta” evangelización con tan pocos religiosos. Los frailes podían hacer que los mayas asistieran a misa, evitar que vistieran de manera impropia en público o cambiaran sus nombres paganos a cristianos, pero no podían lograr que estos abandonaran sus prácticas “indecentes y escandalosas” en el mundo privado.<sup>137</sup>

No sorprende que los esfuerzos para convertir y evangelizar a los indios hayan rendido escasos y lentos frutos en esta región del virreinato de Nueva España. Llegaron a Yucatán frailes para erigir conventos y conquistar “espiritualmente a los mayas”, pero

---

<sup>134</sup> Adriana Rocher y Pedro Bracamonte utilizan este concepto para referirse a una región en la que los indios, conquistadores y religiosos convergían de una forma distinta a lo establecido. Adriana Rocher Salas. "La Montaña: espacio de rebelión, fe y conquista" en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 50, 2014, pp. 45-76; Pedro Bracamonte y Sosa, *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, 2001.

<sup>135</sup> Adriana Rocher Salas, “Las doctrinas de indios: la llave maestra del Yucatán colonial.” En Rodolfo Aguirre y Lucrecia Enríquez, (coords.) *La Iglesia Hispanoamericana: De la colonia a la república*, Plaza y Valdés Editores, 2008, pp. 71-98, en [https://www.academia.edu/4016831/Las\\_doctrinas\\_de\\_indios\\_la\\_llave\\_maestra\\_del\\_yucat%C3%A1n\\_colonial](https://www.academia.edu/4016831/Las_doctrinas_de_indios_la_llave_maestra_del_yucat%C3%A1n_colonial).

<sup>136</sup> Nancy Farriss, *La Sociedad maya...*, *Op. Cit.*, p. 133.

<sup>137</sup> Nancy Farriss, *La Sociedad maya...*, *Op. Cit.*, cita al obispo fray Luis de Piña y Mazo, en las visitas parroquiales que este realizó en el año de 1782, p. 133.

muchos de los naturales vivían dispersos en el monte,<sup>138</sup> para no entregar tributo y asediaban a los españoles que se establecían en sus territorios, logrando expulsarlos en muchos casos.

Yucatán que ya tenía una organización previa, no dejó de ser un laboratorio para las décadas y siglos venideros, las zonas en las que se dividió el territorio no diferían de las ya establecidas, en el mapa de Gabriela Solís, hecho con base en el libro la *Historia de Yucatán* de Cogolludo, nos muestra como en el siglo XVII las doctrinas estaban congregadas en la zona oeste del territorio, mientras que la zona del estado actual de Quintana Roo se encontraba despoblado (ver mapa 3).

Según Farriss, después del fervor cristiano de los primeros misioneros, mientras su presencia crecía parecía que su entusiasmo decrecía. Tal vez su decepción por el lento progreso de los mayas hacia el verdadero cristianismo les hizo sentir que hacían un trabajo inútil.<sup>139</sup> Fue entonces cuando sus actitudes comenzaron a parecerse más a los seglares en su comportamiento hacia con los mayas, y es que hay diversos testimonios en los que la pasión por su fe y su abatimiento los llevó a ejercer su poder de manera física, utilizando la fuerza o la violencia y transgrediendo sin consentimiento el cuerpo del otro, tanto femenino como masculino.<sup>140</sup>

Bajo este contexto, surge una cuestión que queda por investigar ¿cómo es que la masculinidad religiosa se construyó en el primer contacto con los indios? Para este trabajo puedo decir que se construyó por medio de la demostración del poder físico y psicológico, así como de las transgresiones de las que fueron partícipes por lo menos en el primer siglo. La labor apostólica llevada a cabo por los frailes que justificaba la conquista y la ocupación política de los territorios para la Corona los hizo trascendentes en un ámbito espiritual y político frente a los hispanos, los elevaba en un puesto más alto que a los mismos conquistadores, luego encomenderos, pues eran el eje moral de la vida de este lado del Atlántico.<sup>141</sup>

Según Fernanda Molina, podemos identificar a las poblaciones de origen hispano con “los atributos de la masculinidad moderna, esto es, como fieros varones

---

<sup>138</sup> Pedro Bracamonte y Sosa y Gabriela Solís Robleda, "Insumisos e idólatras. Los mayas del Caribe peninsular durante la colonia" en Carlos Macías Richard *et. al.*, *El Caribe mexicano. Origen y conformación siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Quintana Roo, Miguel Ángel Porrúa, 2006, pp. 426-522.

<sup>139</sup> Nancy Farriss, *La Sociedad maya...*, *Op. Cit.*, p. 134-135.

<sup>140</sup> John F. Chuchiak IV "The sins of the fathers: Franciscan friars, parish priests, and the sexual conquest of the Yucatec Maya, 1545-1808" en *Ethnohistory*, vol. 54, 2007, pp. 69-127.

<sup>141</sup> Manuela Cristina García Bernal, "los franciscanos y la defensa el indio yucateco" en *Temas Americanistas*, núm. 1, 1982, p. 23.

aficionados a la guerra, imbuidos en un profundo celo cristiano y engalanados tanto por su virilidad”.<sup>142</sup> En este sentido podemos entender hacia donde se inclinaban los valores de la masculinidad en su proceso de continuidad de tradición hispana trasladada a América, incluyendo a los frailes, quienes eran partícipes de su mundo. Sin ignorar que dentro de las masculinidades se incluía moral cristiana como un valor primordial, lo que coloca a los frailes y seculares como hombres que actúan y piensan como tal sin embargo son diferentes pues dedican su vida a honrar a Dios y a los valores de la religión cristiana. Lavrin nos dice que los modelos de masculinidad eran una mezcla de dinamismo y piedad, de dedicación a la observancia de la regla y amor a Dios, de servicio a sus hermanos de religión y a los indígenas.<sup>143</sup>

Aunque según Cristina Bernal, lo dicho por los frailes en sus escritos, como las hagiografías o sus cartas en la evangelización, pueden y deben ser leídos para conocer mejor la estructura social de ese momento y aunque en ellas pueden encontrarse contradicciones, nos hablan del “perfil humano de los religiosos que los sometía a sentimientos encontrados y les hacía incurrir en debilidades y equivocaciones”<sup>144</sup> lo que no invalida la información, sino que nos dan la perspectiva necesaria para entender la complejidad del proceso que se estaba gestando con la nueva sociedad.

### 1.2.3 Peleas con los encomenderos

Los primeros conflictos mostraron que los frailes no eran bien vistos por algunos españoles ni por el casi inexistente clero secular. Los encomenderos buscaban cualquier indicio de malos tratos, excesos y abusos para inculpar a los frailes y demostrar que legalmente ellos también podían luchar por el control de los indios.<sup>145</sup> Así mismo los regulares acusaban a los encomenderos de maltratos a los indígenas, de tratarlos como esclavos y el trabajo forzado y castigos que estos les imponían. Los conquistadores, los encomenderos e incluso los eclesiásticos pasaron por alto las particularidades, identidades, e incluso la humanidad de los pueblos indígenas.

Los religiosos procuraron proteger a sus hijos de los abusos, codicia y la explotación de los malos encomenderos. Estos al descubrir poco a poco que las tierras

---

<sup>142</sup> Fernanda Molina, "Crónicas de la hombría. La construcción de la masculinidad en la conquista de América." en *Lemir*, vol. 15, 2011, p. 186.

<sup>143</sup> Asunción Lavrin, "Los hombres de dios aproximación a un estudio de la masculinidad en Nueva España" en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 31, 2004, p. 292, en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/8170/8814>.

<sup>144</sup> *Ídem*.

<sup>145</sup> Ángela Fernández Pérez, "Relación entre mayas y frailes...", *Op. Cit.*, p. 99.

nuevas no eran la utopía que se pensó en un principio fueron enojándose, usando su poder para someter a los pobres y privarlos de su libertad. Los indios, se decía, eran libres, no propiedad de los encomenderos, pues así separaban a esa institución de la esclavitud al menos en palabras.<sup>146</sup> Las acciones que los frailes tomaron ante los indios fueron de un empeño considerable, no solo en cuestión de defenderlos, sino también el de enseñarlos en la fe cristiana y mantenerlos alejados de los vicios y defectos que podrían alejarlos de ella. Las quejas sobre los religiosos azotando y castigando indios no se hicieron esperar, su afán por desterrar la idolatría del pensamiento indígena y destruir los templos e imágenes de ídolos, hizo que la Corona interviniera para calmar sus ánimos.<sup>147</sup> A pesar de esto las querellas y acusaciones continuaron, pues los frailes convencidos de sus ideales utilizaban la corporalidad y el miedo como medio para reprender a los indios.

Las acusaciones no solo vinieron de los encomenderos, prontamente también fueron por parte de los indios, quienes usaron este tipo de situaciones para defender su cultura.<sup>148</sup> En el siguiente capítulo hablaremos más al respecto, pues castigos y vejaciones fueron parte de la vida de los indios, no sólo por parte de las autoridades civiles españolas, sino también de los religiosos quienes querían demostrar su autoridad aún si las acciones que emprendían transgredían la norma eclesiástica.

En un ejemplo que nos describe Edgar A. Santiago en su tesis de maestría, cita una carta del 26 de abril de 1702, en la que se reporta la vida escandalosa de algunos religiosos doctrineros del obispado, pero después el mismo obispo se niega a dar más información de los diez doctrineros que habían sido denunciados por robo de caudales, así como de una herencia.<sup>149</sup>

Nos mencionan a estos religiosos que pregonaban sobre la pobreza, el disgusto por lo mundano, así como el no tener bienes propios y, sin embargo, sabemos que hacían

---

<sup>146</sup> Sonia Corcuera de Mancera, “De expectativas y desencantos. Un ‘leve disgusto’ entre el obispo y los agustinos: Ocuilco, 1533-1560” en Francisco Javier Cervantes, *et. al.*, (coords.) *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 31.

<sup>147</sup> Francisco Morales, OFM, “Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI” en *Franciscan Presence in the Americas. Essays on the Activities of the Franciscan Friars in the Americas, 1492-1900*, Maryland, Academy of American Franciscan History, 1983, p. 55.

<sup>148</sup> Ángela Fernández, *Op. Cit.*, p. 35.

<sup>149</sup> Carta de Don Martín de Urzúa Gobernador de Yucatán, Queja del protector de indios Francisco Espinoza Bonifaz ante el Consejo de Indias. Carta de indios del pueblo de Chuburná de 5 de junio de 1711 en “extracto hecho por el relator Francisco Ramiro Valenzuela de todos los papeles de la litis pendía (...): AGI Audiencia de México, Lg. 1038. Citado en Edgar Augusto Santiago Pacheco, “La administración de doctrinas indígenas por la Orden de San Francisco de Asís en Yucatán: el poder y el control”, Tesis de Maestría, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1997, p. 77.



mal uso de los mismos bienes que se les entregaban, y se aprovechaban de estos, ya hubieran sido indios o pesos. En la práctica, incluso los indios sufrían de lo que parecía ser más de esclavitud que de la libertad.

### 1.3 Seculares ¿dónde están?

La dominación religiosa de los frailes franciscanos en Yucatán hizo que el clero secular tuviera un avance lento en el manejo parroquial. Para el siglo XVII los franciscanos aún controlaban la mitad de las doctrinas indias,<sup>150</sup> además una gran parte del clero residía en Mérida o Campeche, aunque por largos periodos de tiempo carecían de empleo.

Con el aumento demográfico visto desde finales del siglo XVII, podemos suponer que hubo una mayor demanda de servicios espirituales, causando el incremento en la necesidad de confesores y administradores de sacramentos.<sup>151</sup> Se solicitarían así más clérigos con un mínimo de preparación que se adaptara a las exigencias de la sociedad en crecimiento. Otros tuvieron labores temporales como confesores, predicadores, o celebrantes de misas en las fiestas importantes del año.

Es de notar la falta de testimonios o fuentes que hablen sobre el bajo clero anónimo. Rodolfo Aguirre reflexiona que no hay trabajos que se hayan centrado en el proceso de ordenación de los sacerdotes,<sup>152</sup> esto es, las fases por la que los individuos debían recorrer hasta convertirse en presbíteros, lo que dificulta ubicar a estos individuos a diferencia de su contraparte. Ya que es muy poco lo que se sabe del clero parroquial, y la historiografía sólo ha privilegiado a las órdenes, creyendo que la participación del clero secular en la evangelización fue poca o nula. Es importante hacer una revisión a las crónicas desde una perspectiva nueva para recabar información de clérigos que participaron en la conquista y durante toda la época colonial e incluso contrastar esta idea de clérigos mal portados difundida por su contraparte los regulares.

Como mencionamos anteriormente el clero secular no vio su crecimiento hasta principios del siglo XVII, cuando las bases de la iglesia novohispana estaban más cimentadas, es en este tiempo en el que la Corona implementó el lento proceso de sustitución de los religiosos de norma por seculares. Diversos autores refieren a los clérigos en sus artículos y tesis, como Adriana Rocher Salas o Víctor Medina,<sup>153</sup>

---

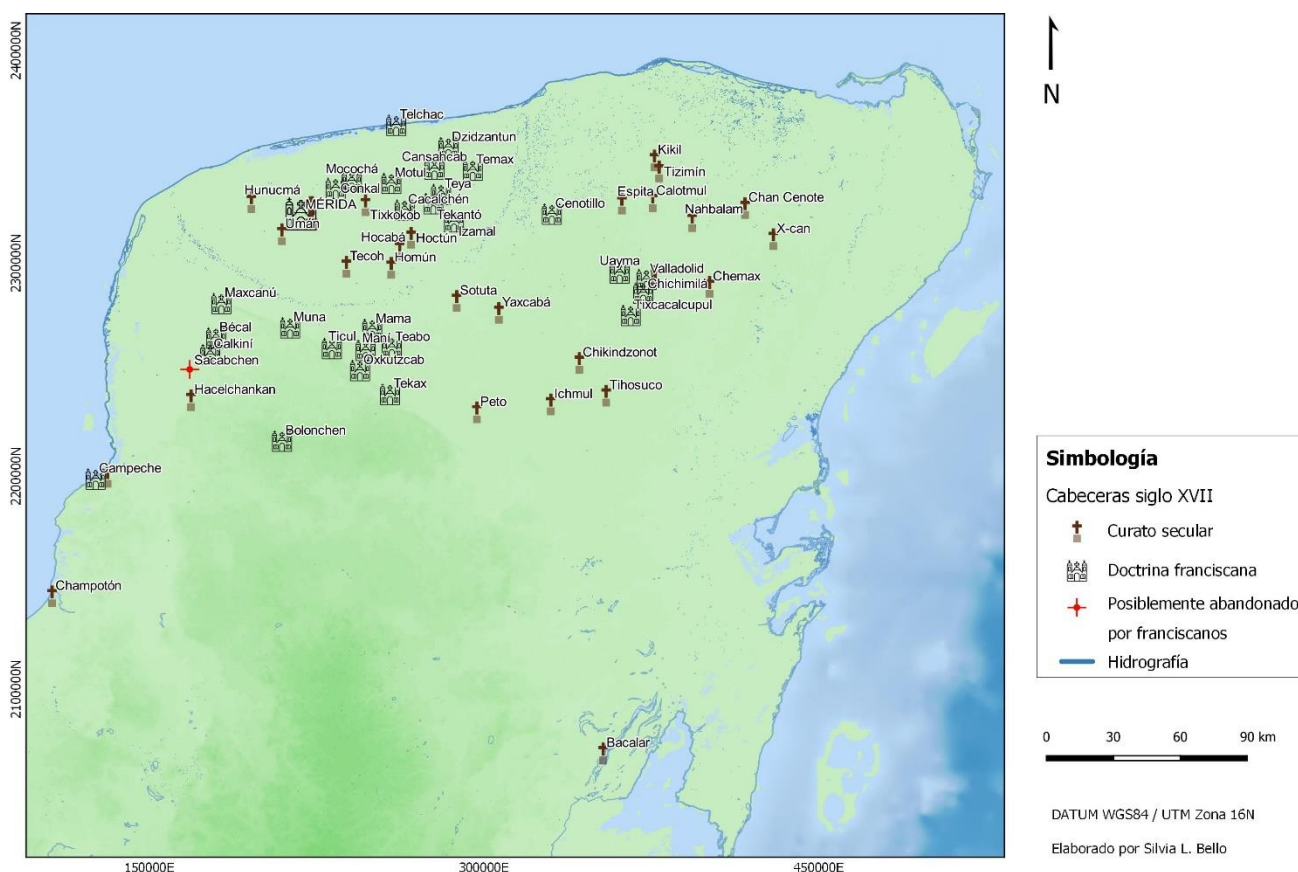
<sup>150</sup> Nancy Farriss, *La Sociedad maya...*, *Op. Cit.*, p. 132.

<sup>151</sup> Rodolfo Aguirre, “En busca del clero secular...”, *Op. Cit.*, p. 200.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>153</sup> Véase: Adriana Rocher Salas, “Frailes y clérigos en Yucatán. Siglo XVII” en *Hispania Sacra*, núm. 55, 2003, pp. 599–626; Adriana Rocher Salas, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en*

haciendo notar que el crecimiento poblacional, la búsqueda de beneficios eclesiásticos hizo que la demanda de clérigos aumentara su educación y la necesidad de grados universitarios para el siglo XVIII.<sup>154</sup> Por ejemplo, mientras en las diócesis de México o Puebla el desarrollo del clero secular inició desde la segunda mitad del siglo XVI y para el XVII ya se hablaba de un número excesivo, en el obispado de Yucatán sería hasta el siglo XVIII particularmente su segunda mitad, cuando los seculares comenzaron a tener una presencia notable.<sup>155</sup>



Mapa 4: Doctrinas franciscanas y seculares al finalizar el siglo XVII, cabeceras.<sup>156</sup>

*Campeche, siglo XVIII*, México, Dirección de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010, pp. 469; Adriana Rocher Salas, “La política eclesiástica regia y sus efectos en la diócesis de Yucatán” en *Revista Complutense De Historia De América*, vol. 30, núm. 53, 2004, En <https://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA0404110053A>; Víctor Hugo Medina Suárez, “La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII”, Tesis de Doctorado, El Colegio de Michoacán, 2014, pp. 547.

<sup>154</sup> Sarti Patrón y Salvador Aguirre, “La Universidad de Mérida y el fortalecimiento del clero secular en Yucatán, siglos XVII-XVIII” en *Estudios De Historia Novohispana*, vol. 64, 2021, pp. 121–159.

<sup>155</sup> Adriana Rocher Salas, “Clerecía y sociedad en Campeche durante el periodo colonial “en *Tzintzun*. Revista de Estudios Históricos, núm. 41, 2005, pp. 9-34.

<sup>156</sup> Edgar A. Pacheco, “La administración de doctrinas...”, *Op. Cit.*, p. 81.

Para el siglo XVII, los franciscanos estaban al frente de Campeche, Bolonchen Ticul, Calkiní, Maxcanú, Becal, Mérida, Mama, Muna, Ticul, Maní, Oxkutzcab, Teabo, Temax, Cansahcab, Dzidzantún, Cenotillo, Uayma, Valladolid, Chichimilá y Tixcacalcupul, un total de 29 curatos y los 27 restantes correspondían al clero secular, en el mapa anterior (ver mapa 3) podemos observar la ubicación, así como la pertenencia de cada doctrina y parroquia en el territorio gobernado por los españoles. Según el historiador Edgar A. Santiago, esta distribución de parroquias se mantuvo hasta mediados del siglo XVIII, sin notables alteraciones, solo por la aparición de 6 curatos seculares.<sup>157</sup>

Los seculares no solo representaban una institución de carácter religioso, sino que su segundo papel igualmente importante era el de hombres del rey, así como William Taylor lo menciona, esto los dotó de un poder singular que a través de las décadas les añadiría aún más poder.<sup>158</sup> Por otro lado, admitir el gran poder que tenía la Iglesia en las nuevas tierras es innegable, así como palpable a través de los edificios que siguen en pie. Instituciones que fueron parte de ella como colegios, hospitales, las mismas parroquias y catedrales. De hecho, a diferencia del centro, donde el clero secular tuvo un papel importante en la administración territorial por su dependencia al diezmo, en la provincia de Yucatán quien cargó con la mayor parte de ese peso fue la orden franciscana, tomó posesión de la mayoría de los conventos, guardianías o vicarías, lugar de residencia de los frailes y punto de partida hacía sus visitas. Esto puede darnos una idea de qué tan diferente era la administración religiosa en el sureste del territorio novohispano y quienes realmente “tenían la batuta de evangelizadores”.

#### **1.4 Hablemos de la secularización**

La secularización fue un proceso continuo, desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII en Yucatán, a diferencia de otros lugares como Oaxaca, en donde su reorganización parroquial y social, fue del siglo XVII al XVIII.<sup>159</sup> Esta fue una política mandada desde la Corona. Uno de los objetivos era que los religiosos regresaran a su enclaustramiento,

---

<sup>157</sup> *Ídem.*

<sup>158</sup> William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, *Op. Cit.*, p. 228.

<sup>159</sup> Marcela Saldaña Solís, “La consolidación de la mitra de Oaxaca y la secularización de doctrinas, siglos XVI-XVII”, Tesis de Doctorado, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 15.

a su vida de oración Se pensaba que así podrían reformarse al clero y tener más control de las órdenes religiosas.<sup>160</sup>

Las peleas por las doctrinas entre seculares y franciscanos no cesaron desde un inicio. Existieron constantes solicitudes para que los indios pasaran a manos de los curas, se argumentó que una de las ventajas para los indios era evitar el cobro excesivo de las limosnas por parte de los regulares, problema del que eran víctimas. En la llamada secularización, la cual comenzó a ser más reiterativa en el siglo XVII, uno de los motivos por el cual las doctrinas pasaron a manos de los seculares fue la búsqueda de poder en la que se unieron el reformismo borbónico, los intereses del obispado y de los propios párrocos, estos vieron una lucha en donde la victoria quedaría de un solo lado, y no en favor de los regulares.<sup>161</sup>

Era evidente que no sería fácil arrebatárles doctrinas a los franciscanos, y no fue hasta finales de la colonia incluso después del movimiento independentista que las doctrinas pasarían completamente a manos seculares a diferencia de otras zonas, como en el obispado de Oaxaca donde la prontitud de la secularización se debió a las pugnas internas de los dominicos, orden predominante en su obispado.<sup>162</sup>

Paralelamente al poder franciscano, hubo un modesto aumento de parroquias a cargo del clero secular, así como mayores expectativas de ocupación en las diferentes instituciones a cargo de los seculares, lo que desató una creciente demanda de nuevos colegios y cátedras para la formación de los clérigos,<sup>163</sup> además del fomento del aprendizaje de las lenguas, a contracorriente de la política secular por castellanizar a todos los indios.<sup>164</sup> “En otras palabras: la Iglesia secular en su conjunto estaba creciendo, tanto cualitativa como cuantitativamente, consolidándose como el destino de cientos de jóvenes novohispanos en busca de un modo de vida que en otros ámbitos se les negaba, y ello incluía a indios y a mestizos”.<sup>165</sup>

---

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>161</sup> Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo...*, pp.63-71.

<sup>162</sup> Marcela Saldaña Solís, *Op. Cit.*, p. 21.

<sup>163</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México, 1995, pp. 219-221 y 317-318; y Rodolfo Aguirre Salvador, “Grados y colegios en la Nueva España. 1704-1767” en *Tzintzun* Revista de Estudios Históricos, núm. 36, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002, pp. 25-52.

<sup>164</sup> María Bono López, “La política lingüística en la Nueva España” en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. IX, 1997, p. 12. Versión en la Biblioteca Jurídica Virtual, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, en <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/anuario-mexicano-historia-der/article/download/29555/26678>.

<sup>165</sup> Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre, *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*. México, CESU-Plaza y Valdés, 2006, pp. 154-163.

Este siglo se caracterizó por ser más intolerante para la entrada de aspirantes a los conventos masculinos, las cualidades étnicas eran necesarias para los novicios y quienes fueron rechazados principalmente fueron los mulatos.<sup>166</sup> Es interesante saber que para cumplir los requisitos al entrar en la Orden Franciscana en un principio se limitaba la procedencia de los aspirantes, hay investigadores que se dedican a la búsqueda de estos, pero es aún poco lo que se conoce.

Según Francisco Morales, los oficios de los padres de los frailes en México y Puebla fueron en la primera mitad del siglo XVII, funcionarios del gobierno y empresas agrícolas los que encabezaban la lista, pero en la segunda mitad del siglo los artesanos tomaron el primer puesto, luego los funcionarios del virreinato y en tercer lugar los comerciantes, desplazando a los agrícolas.<sup>167</sup> Desconozco hasta el momento si esta información existe para Yucatán, sin embargo, es importante saber que el movimiento de los conventos en relación con una sociedad cambiante fluía con las necesidades de crecimiento, poder y por qué no ambición, así como de sus redes de influencias, familiares y de compadrazgo.

Considerando los datos dados por este tipo de investigaciones, podemos pensar que la construcción de la identidad religiosa debió variar entre siglos, entre momentos históricos y culturales en los que se vieron envueltos a la hora de vivir en Nueva España, entre tantas “castas” colores y honores, como lo dice Verónica Undurraga en su estudio para Chile, el honor los moldeaba, en este caso hombres de la vida eclesiástica con conductas seculares.<sup>168</sup>

Los franciscanos de Nueva España para el mismo siglo XVII ya se distinguían de los del primer siglo, estos reflejaban una sociedad que estaba en transformación y en crecimiento. Así mismo, su evolución en una sociedad ilustrada comenzó una modificación en los comportamientos que expresaban hacia los indios y demás calidades que se encontraban en constante intercambio social. En los criollos se despertaba un arraigo por su tierra, tenían cierta ambigüedad por su situación, nacidos en América con sangre española, pero en desventaja frente a los peninsulares.

En el siglo XVIII la lucha entre clérigos y franciscanos se inclinó por los seculares, favorecidos por la política de secularización que se daba desde principios del

---

<sup>166</sup> Francisco Morales, “Orden Franciscana y movilidad social. Siglo XVII” en *Historia Mexicana*, vol. 65, núm. 4, p. 1694, en <http://www.scielo.org.mx/pdf/hm/v65n4/2448-6531-hm-65-04-01663.pdf>.

<sup>167</sup> *Ídem*.

<sup>168</sup> Verónica Undurraga Schüler, *Los rostros del honor...*, *Op. Cit.*, pp. 424.

siglo XVII. El crecimiento del clero vino con la fundación de seminarios, el colegio de San Francisco Javier en 1618, el Colegio Seminario de San Pedro en 1711 y el Seminario Conciliar de San Ildefonso en 1751. “Entre 1750 y 1800 cerca del 70% de 288 sacerdotes había estudiado alguna carrera”.<sup>169</sup> Con el cierre del colegio de San Francisco por la expulsión de jesuitas en 1767, el número de estudiantes descendió.

La lucha por las doctrinas franciscanas de parte de los clérigos no cesó, argumentaban que a los regulares sólo se les había dado acceso de forma temporal para dar tiempo a los sacerdotes de tener suficiente personal para atenderlas. Los clérigos que tenían una parroquia a su cargo eran de los más afortunados, pero no todos eran tan prósperos en cuestión monetaria.<sup>170</sup>

Los pocos ingresos hicieron que el clero dependiera de otras cosas para sostenerse, como los productos agropecuarios. Al estar sin el voto de pobreza, como el de los religiosos, la ganadería era una forma de subsistencia a toda regla. La nueva administración borbónica y los tiempos ilustrados otorgaban mayor responsabilidad social a los eclesiásticos, en especial aquellos que tenían a su cargo un curato pues las actividades del fomento económico, así como la educación de la población recayeron en sus hombros. Para el siglo XVIII la economía comenzó a crecer, ofreciendo recursos como el crédito eclesiástico y comercial, según Pedro Bracamonte y Sosa, dinamizó a la región.<sup>171</sup>

Es curioso que, para esta época, una crítica al vestuario de los clérigos llega a mencionarse en un documento. Este comentario posiblemente se generó debido a la pelea de las doctrinas, pero queda demostrado que incluso la vestimenta “fina” es un recurso que afemina al cura. En una de las citas del libro *Clero y elites de Yucatán*, el obispo fray Antonio Alcalde acusó a los curas clérigos de ser "muy señoritos y afeminados, [como] bien lo dan a entender lo pomposo y costoso de sus trajes, la infinidad de sobrinos y sobrinas ricamente vestidas que tienen en sus casas",<sup>172</sup> utiliza

---

<sup>169</sup> Adriana Rocher Salas, “Clero y elites en Yucatán...” p. 27.

<sup>170</sup> Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo...*, pp. 146-167.

<sup>171</sup> Pedro Bracamonte y Sosa, *Amos y sirvientes...*, *Op. Cit.*, p. 191.

<sup>172</sup> AGI, *México*, vol. 3019, Mérida de Yucatán, 8 de febrero de 1765). Citado en Adriana Rocher Salas “Clero y elites en Yucatán durante el periodo colonial” en Laura Machuca Gallegos (coord.), *Grupos privilegiados en la península de Yucatán, siglos XVIII y XIX*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Secretaría de la Cultura y las Artes del estado de Yucatán, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2014, p. 33.

un recurso que ataca la masculinidad para ofender al clérigo, al otorgarle un rasgo femenino.<sup>173</sup>

En la segunda mitad del siglo XVIII las reformas borbónicas se intensificaron en todo el territorio novohispano, y la región de Yucatán no fue la excepción, los “afectados” fueron los indios y las diferentes “castas” de la sociedad, no siempre de manera benéfica. En 1732, los ministros del Juzgado de Indios se dirigieron al gobernador, apuntaban algunas causas de la emigración de los indios: el poco amor al trabajo, así como el deseo de librarse de las presiones de que eran objeto de parte de las autoridades de los pueblos y de rehuir las pesadas obligaciones que se les imponían en repartimientos y servicios personales.<sup>174</sup>

Para concluir, conocer la zona en la que delimitamos nuestra investigación hacen que podamos vincular los espacios con nuestros sujetos de estudio, acercarnos al lugar en donde su historia como individuos, colectivo y su cultura tuvieron lugar. Pensar que el espacio en el que hombres y mujeres se relacionaban tanto con el entorno como con ellos mismos, y que fue reorganizado por el humano nos habla de la configuración social. Reflexionar sobre el clima, como cálido y húmedo, la vegetación y la geografía tan singular, nos permiten historiar a nuestros personajes como los humanos que fueron, en sus micro y macroprocesos que les permitieron adaptarse a las particularidades de su entorno.

La Península de Yucatán se caracterizó por diversas cuestiones. Su lejanía del centro, su largo proceso de conquista y la presencia de franciscanos como la única orden en la región, al menos por un tiempo, la hicieron participe de un experimento social y cultural. Todo lo anterior implicó un desafío no solo para crear una identidad social, pues configuró una serie de retos para quienes intentaban expresar su género a la usanza de su tiempo, también fue un reto para los párrocos que deseaban servirse de la estratificación social que el mismo espacio les proporcionó.

El modelo social que se instauró en Yucatán se convirtió en un particular uso de las costumbres mayas y españolas, este proceso de aculturación fue de ambas partes, modificó el pensamiento de los religiosos que llegaban con expectativas altas sobre su

---

<sup>173</sup> La época moderna se caracterizará por el establecimiento de nuevas normas sociales aceptables acerca de la moda masculina. Véase: Silvia Rosés-Castellsaguer, Ornamento y masculinidad en los albores de la modernidad: moda, ética y estética. *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, 2022, vol. 29, núm. 2, pp. 567-586.

<sup>174</sup> Citado en Manuela Cristina, García Bernal, *La sociedad de Yucatán 1700-1750*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1972, p. 95.

misión y el de los mayas que modificaron significativamente su cosmología para adecuarse a lo nuevo. No solo hablamos de religión, alimentación, cultivo o economía, sino también del “polizón” que atravesó el mar Atlántico, escondido en la mente de quienes se aventuraron a lo desconocido, cargados de su contexto medieval en un comienzo, gestando un modelo del género masculino que nos falta escudriñar más allá de lo que está a la vista en los documentos, puesto que venía inmerso en un inconsciente que incluso en la actualidad es difícil de percibir.

Estos modelos sociales que fueron desarrollándose poco a poco en Nueva España también se vieron influenciados por un sinfín de sucesos coloniales, en Yucatán en especial con las peleas entre los seculares y los frailes, por el control de las doctrinas. Aquí los indios actuaron como mediadores, alicientes y árbitros de estos enfrentamientos lo cual nos lleva al siguiente capítulo, en el que abordaremos la secularización de doctrinas y algunas de las expresiones de masculinidad de los religiosos de Yucatán a finales de la colonia a partir de las visitas pastorales.



## **Capítulo 2: Los que no habitan el hábito. Expresiones de masculinidad de los religiosos**

La idea central que nos compete en esta investigación es sobre las masculinidades, por ello se plantean distintas preguntas que guiarán este apartado, espero permitan entender el sentido y la importancia de este capítulo: la perspectiva de género nos ayuda a descubrir lo que la historiografía ha dado por hecho, y tal vez en algunas ocasiones obviado, ¿acaso existe una masculinidad instintiva? Se pretende establecer algunas pautas y aportar más cuestionamientos sobre el tema y exponer planteamientos que enriquezcan el tema a tratar. Podemos conjeturar que los religiosos no estaban exentos de las relaciones en las que el mismo género los hacía participes, estaban sujetos a la performatividad de su hombría y su virilidad.

### **2.1 Secularización, siglo XVIII**

En el capítulo anterior mencionamos que la secularización fue un proceso lento en la península de Yucatán. Las peleas entre franciscanos y seglares fueron constantes desde el inicio de la evangelización. El poder franciscano permitió que muchas de las parroquias continuaran bajo su mando hasta después del siglo XVIII. Por lo que el cambio fue paulatino.

Este suceso es fundamental para entender cómo funcionaba la península bajo el poder de los franciscanos con poca presencia de la Iglesia secular. Así el conflicto no solo podemos verlo desde la superficie, pues se dio desde varios frentes y significó muchos problemas para la administración de las doctrinas y parroquias.

Durante el siglo XVIII la lucha por las doctrinas no cesó, al interior de la Península se daba una constante pugna de la orden por retener sus doctrinas y no perder el poder. En su tesis de Maestría, Santiago Pacheco menciona que para 1738 hubo peticiones al monarca de nuevos religiosos, pues se buscaba mantener una alternancia de criollos y españoles, pero esa regla fue abolida para que la Corona pudiera tener cierto control sobre los frailes de las tierras americanas, quienes eran más proclives a desconocer la autoridad real.<sup>175</sup>

---

<sup>175</sup> Edgar Augusto Santiago Pacheco, “La administración de doctrinas indígenas...”, *Op. Cit.*, pp. 97-98.

Las Reformas Borbónicas influyeron en los comportamientos y actitudes de la sociedad, se normó la vestimenta y las maneras de festejar, organizar las celebraciones y diversiones. Siendo este un campo fructífero para las legislaciones.<sup>176</sup> Quienes también sufrieron los efectos de la política borbónica fueron las órdenes religiosas, el sector más cuestionado de la Iglesia por su poder, riqueza y autonomía. La pérdida del prestigio y la fuerza del clero regular se debió a los duros golpes que recibieron como colectividad, como la expulsión de los jesuitas, las visitas ordenadas desde Madrid y la secularización de las doctrinas de regulares.

Debemos decir que el crecimiento poblacional del siglo XVII fue partícipe de la necesidad de abrir las puertas de los colegios a aspirantes de casi todas las castas para la formación de nuevos clérigos. Como resultado del aumento poblacional, mostrándonos una sociedad más variada, en transformación y crecimiento, “el siglo XVII fue más pobre para la madre patria, pero más rico para los novohispanos, y el siglo XVIII más rico para España, pero más pobre para la Nueva España”.<sup>177</sup> Según Nancy Farriss, las Reformas Borbónicas en Yucatán fue una situación muy difícil para la población. Ella la denomina la “segunda conquista” y considera que estas medidas impactaron más a los nativos. Buscando “mejores ciudadanos” mediante la instauración de una buena educación, el incivilizado ya no era partícipe de la nueva era, se necesitaba civilizar a la población.<sup>178</sup>

Las ordenanzas que se mandaron a América funcionaron como herramientas de la estrategia de los borbones para tomar el control de los espacios en las ciudades, fueron vistas como necesarias para la centralización y las jerarquías del territorio.<sup>179</sup> La idea de educación a los indios por su atraso, obedeció la idea de desterrar la ignorancia, la superstición, la tendencia a la ociosidad y al mal de todos los tiempos el alcohol. Las reformas buscaban centralizar el poder, cuestionando la influencia y el poder de las corporaciones especialmente las de la Iglesia. Implementando leyes e ideas radicales como la expulsión de los jesuitas en 1767.

---

<sup>176</sup> Véase: Melchor Campos García y Roger Domínguez Saldívar, *Ordenanzas municipales para la ciudad de Mérida Yucatán. Dos proyectos tardíos, 1788-1802*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2014.

<sup>177</sup> Josefina Zoraida Vázquez, "El siglo XVIII mexicano: de la modernización al descontento" en Josefina Zoraida (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México: Nueva Imagen, editado por Josefina Zoraida Vázquez, pp. 9-26.

<sup>178</sup> Nancy Farriss, *La Sociedad maya...*, *Op. Cit.*, pp. 461-502.

<sup>179</sup> Melchor Campos García y Roger Domínguez Saldívar, *Ordenanzas*, *Op. Cit.*, Cap. 1.

Para este estudio es importante hablar de las pugnas doctrinales entre el clero secular y el franciscano debido a que fueron el trasfondo de una lucha por control del territorio, la región, las obenciones, los indios y demás castas. El valor del control puede ser medido, debido a que sabemos ahora quienes tenían el poder y en qué momentos, así mismo comprendemos que es posible dotarlo de un carácter masculino. Pensar al poder como una acción ejercida sobre el otro, es también concebirlo como una expresión de masculinidad propia de la época y de los personajes eclesiásticos que vivían en el obispado.

Cerca de las últimas décadas del siglo XVIII, era tangible la tensión no solo por las sublevaciones en el territorio, sino también por el regalismo y las disputas que de manera interna se tenían. Aunque, sin duda se benefició de las nuevas leyes implantadas, pues los intercambios comerciales con España y otras zonas del caribe aumentaron. Las restricciones antes existentes se habían anulado, lo que desalentó el contrabando y se abrió el territorio de su aislamiento. Otros modelos de economía luchaban por subsistir ante la economía cambiante como fueron los repartimientos que se eliminaron en el año de 1783 y al respecto Nancy Farriss menciona que se terminó con tan poco escándalo que solo fue el abandono de un producto por otro.<sup>180</sup>

Respecto a la situación que enfrentaban los religiosos, nos surgen preguntas tales como: ¿qué llevó a los franciscanos y clérigos a mantener un forcejeo por las doctrinas de indios?, ¿podemos pensar al siglo XVIII como el periodo de la apertura social, de las luces y de la caída del poder franciscano? Al respecto se refiere que tanto Carrillo Ancona y González Navarro coincidieron en señalar a este siglo como el inicio de la decadencia moral de la Orden Franciscana.<sup>181</sup> Lo que probablemente fue el motivo de la vida sin reglas que vivían muchos de los religiosos. Esto no solo ocurrió en el clero regular, sino también fue parte de la vida de los seglares, quienes tenían denuncias por parte de los indios y vecinos.

Sin embargo, la caída de las órdenes religiosas fue frenada en parte por la incapacidad del clero secular para reemplazarlos en las funciones necesarias para el control de la población y además “los sacerdotes diocesanos también comenzaron a sufrir las consecuencias de los nuevos tiempos”.<sup>182</sup> La pérdida y el ataque contra los

---

<sup>180</sup> Nancy Farriss, *La Sociedad maya...*, *Op. Cit.*, p. 480.

<sup>181</sup> Edgar Augusto Santiago Pacheco, “La política eclesiástica borbónica...”, *Op. Cit.*, p. 127.

<sup>182</sup> Adriana Rocher Salas, “Entre el cordón de san Francisco y la corona de san Pedro: La administración parroquial en Yucatán”, *Estudios de Cultura Maya*, 2004, vol.25, p. 152, en

privilegios de los religiosos había sido sólo el primer paso para arrebatar a la Iglesia su papel protagónico. La relación que durante mucho tiempo la Iglesia y Estado habían mantenido estaba llegado a su fin, “pues la primera había pasado [...], de esposa predilecta a concubina secundaria”.<sup>183</sup>

Solís Robleda en su libro *Entre la tierra y el cielo...*, menciona que la pelea por las doctrinas que había estado en suspenso se retomó en 1679,<sup>184</sup> cuando el clero pidió al gobernador la secularización de diez doctrinas, ejecutándose la orden, se les otorgaron seis de ellas, con una clara protesta por parte de los religiosos franciscanos, quienes argumentaron que los informes habían sido manipulados en contra de los regulares. Es de mencionar que, a pesar de los años transcurridos, la estructura administrativa de Yucatán era primitiva para finales del siglo XVIII. La provincia parecía un territorio de misiones. La población se concentró en pocos centros urbanos mientras que el verdadero poder se halló en los encomenderos y en los religiosos.<sup>185</sup>

La presencia franciscana para el siglo XVIII era muy importante, tenían treinta casas, y el número de religiosos era menos de 130,<sup>186</sup> con este reducido número de regulares se pedía el envío de más pero no se logró. Después de la pérdida de las seis doctrinas, en 1711, el obispo mandó a quitar tres a los religiosos para entregarlas a los clérigos.<sup>187</sup> Un sonado conflicto pues el obispo tuvo querellas con el gobernador, argumentando que protegía más a los religiosos que a los indios. Gabriela Solís menciona que se le encargó al gobernador “retirar a muchos religiosos que habían ido al camino real armados con pistolas y armas”, algo que, por supuesto parece increíble, y al negarse, el obispo excomulgó al gobernador.<sup>188</sup>

Ante tal conflicto, y la inclemencia del obispo por la secularización, hay declaraciones por parte de un fraile de Mococho, que al recibir a la máxima autoridad de la diócesis dijo que “se había puesto tan violento en las confirmaciones [...] que los rigores habían caído sobre los párvulos que lloraban, [...] y por cuya razón les daba de bofetadas [...] hiriendo sus mejillas con el anillo pastoral, las inocentes mejillas,

---

[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-25742004000100008&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-25742004000100008&lng=es&nrm=iso).

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>184</sup> Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo*, *Op. Cit.*, p. 65.

<sup>185</sup> Nancy Farriss, *La sociedad maya*, *Op. Cit.*, p. 463.

<sup>186</sup> Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo*, *Op. Cit.*, p. 67.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>188</sup> *Ídem*.

manchando de sangre la pureza de la iglesia”.<sup>189</sup> Pues no había mayor manera de contraatacar que con denuncias de mal comportamiento y abusos por parte del obispo.

Pasada la primera mitad del siglo XVIII, se cuestionó la secularización después de una severa reforma a los franciscanos. Pues su presencia era muy necesaria para las actividades de los indios y su moral, así como para mantenerlos unidos. Pues se afirmaba “el indio considera al clérigo secular como un sacerdote a medias, mientras que al religioso lo ven como un entero y perfecto sacerdote”,<sup>190</sup> fue así como, por aproximadamente 60 años, los franciscanos mantuvieron unas 20 doctrinas en sus manos, hasta 1820. Cuando desaparecería a la orden de la provincia.

Respecto a la organización y las poblaciones indias, la ganadería y la producción de cereales modificó la vida del maya, volviéndose más severas las condiciones del trabajo. Pues el cambio hacia la hacienda se estaba dando, con la población en crecimiento y las necesidades la mano de obra tenía que satisfacerse de un modo u otro. La secularización pretendió mantener la estructura de la Iglesia, con sus divisiones de diócesis y parroquias. En el siglo XVIII con el absolutismo borbón, el clero secular fue quien tuvo el favor de su lado, fortaleciendo sus filas y limitando el poder de la orden franciscana.<sup>191</sup>

## **2.2 Sobre masculinidad colonial: El comportamiento esperado de los religiosos**

En la religión judeocristiana, Dios creó al hombre para gobernar el mundo y todo lo que le rodea. Al ser criatura de Dios, es superior a todas las demás.<sup>192</sup> Es tarea de la mujer ayudar al hombre a realizar sus tareas, obedecer y siempre asumir el rol de subordinada en una relación con un hombre poderoso. Se nos enseñó que Dios es hombre. Entonces, la subordinación patriarcal de todo lo que le rodea era una “forma natural” de organizar la vida. Patriarcalmente, caracterizado por la dominación del hombre y su poder. La visión de una autoridad paterna establecida, con la construcción de un dios de género masculino, hace que sus subordinados sean femeninos, conformando una jerarquía de género. Era necesario suprimir lo femenino para moldear sujetos ideales, españoles modernos.<sup>193</sup>

---

<sup>189</sup> Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo, Op. Cit.*, p. 69.

<sup>190</sup> *Ídem*.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>192</sup> Genesis 1:26-31; 2:1-25.

<sup>193</sup> Michael Horswell, *La descolonización del sodomita en los andes coloniales*, Ecuador, ediciones Abyayala, 2013 p. 80.

Podemos observar a la Iglesia como una magna empresa de producción evangélica dotada de espacios que cedió la Corona española al no poder enfrentarse a ella, se volvió no solo mensajera de fe sino también dadora de la educación, de la beneficencia y participe y reguladora del control social.<sup>194</sup> Al hablar del periodo colonial los hombres parecen haber sido impuestos en el rol de figuras dominantes de sus esposas, hijas o madres. Sin embargo, esto es caer en el estereotipo del hombre mexicano violento. Sonya Lipsett afirma que, aunque en la colonia ciertamente había hombres violentos, estos tenían los ideales de mantener el control sobre sus emociones y tener siempre el *statu quo*. Dentro de su contexto su etnicidad los forzaba a exhibir una masculinidad propia de su calidad.<sup>195</sup>

En otras palabras, deberíamos tomar en cuenta las prohibiciones codificadas de los actos corporales de sexualidad, representados en el uso performativo y la forma en que las nociones de género figuran en la dicotomía feminidad-masculinidad. Contribuyen a la construcción del derogado estatus de la feminidad subalterna en relación con el dominante masculino.<sup>196</sup> Pareciese que las sociedades occidentales aceptaron la existencia de la mujer basado en que está “subordinada al hombre”, y que la autoridad general en las relaciones duales y familiares, cualesquiera que sean los términos en que una determinada sociedad defina la autoridad, reside en el varón.<sup>197</sup>

La monarquía española de la temprana modernidad necesitó que los hombres se identificaran con los valores de la nueva sociedad ofrecida, valores vinculados a lo masculino: al poder, al bienestar, al estatus, la ciudad, la literatura. Los valores femeninos, representados especialmente por la figura maternal, fueron asociados con la España medieval; la tierra, el campo, la comida, la compañía y la oralidad fueron antagónicos a la modernización.<sup>198</sup> La masculinidad replica el poder y se permite el poder de aquellos con esa identidad, es importante investigar la masculinidad para entender las maneras en que las políticas, el Estado, las instituciones escolares, el

---

<sup>194</sup> Laura Machuca Gallegos, *Grupos privilegiados en la península...*, *Op. Cit.*, p. 21.

<sup>195</sup> Sonya Lipsett-Rivera, *The origins of macho...*, *Op. Cit.*, p. 1.

<sup>196</sup> Michael Horswell, *OP. Cit.*, p. 66.

<sup>197</sup> Véase: Mabel Paola López, “Trayectorias de civilización de la violencia conyugal en la Nueva Granada en tiempos de la Ilustración”, Tesis de doctorado, Colombia, Universidad Nacional de Colombia, 2018. En la cual se hace un excelente análisis de la violencia civilizada, otorgada al varón, para lograr una mejor sociedad.

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 78.

trabajo, la religión, la familia y la nacionalidad se fusionan y se dan forma de masculinidad.<sup>199</sup>

En el caso de Nueva España, el monopolio eclesiástico permitió no solo que se encargasen de las cosas del espíritu, sino que funcionó como una fuente inagotable de moralidad en la sociedad colonial en la que la religión jugaba el papel de ordenadora del mundo<sup>200</sup> capaz de dotar de sentido a las experiencias individuales como colectivas, podemos pensar en esta diversidad de masculinidades como lo contrario a la censura en algunos casos, pensando a lo censurable algo que los valores cristianos buscaban “controlar” como el cuerpo, la moral, y el comportamiento.

El problema es que los varones luchan con el hombre salvaje que vive dentro de ellos. ¿Si hablamos de hombres en control, pensemos, será la masculinidad naturalmente propiedad de los hombres? Por qué cuando preguntamos qué es la masculinidad, pareciera que la respuesta está en la superficie. Sin embargo, ¿los hombres han sido estudiados todo el tiempo, no es acaso la Historia, la historia de los hombres?, ¿no son las políticas, las políticas de los hombres?

¿Cuál es la diferencia entre un hombre y la masculinidad? Hombre refiere a un estado de ser, y la masculinidad es mucho más, es una identidad, poder, privilegio, relaciones, estilos y estructura. La masculinidad es lo que hace al hombre, pero cuando tratamos de articular qué es un hombre, encontramos difícil ponerlo en palabras. La masculinidad es menos sencilla de reconocer que las vidas de las mujeres incluso a veces pareciese invisible.<sup>201</sup> Esto es explicable, si pensamos que el poder se rinde ante algunas identidades y estructuras menos visibles que otras. Como en los privilegios y la marginalización, es más notorio un marginado que un privilegiado.

Es importante reconocer el género masculino porque es una de las formas en las que las estructuras de poder, privilegio y género son producidas en adición a lo anterior. A esto se combinan con la “calidad” o grupo social. En este caso, la temporalidad se vuelve un factor importante pues a través del tiempo encontramos que los religiosos del XVIII fueron seres que estuvieron en una coyuntura, en una transición de poderes y en un tiempo de decadencia, fungieron como parte importante de una continuidad, por lo tanto, hago énfasis en los siglos anteriores para intentar rastrearles.

---

<sup>199</sup> Todd W Reeser. *Masculinities in theory: An introduction*. United Kingdom, John Wiley & Sons, 2011, p. 3.

<sup>200</sup> *Ídem*.

<sup>201</sup> Todd W Reeser. *Op. Cit.*, p. 2.

La orden franciscana llegada a Nueva España era distinta a la que se encontraba en Europa, pero conservó su pensamiento cargado con la herencia medieval. La búsqueda de misiones, de tener un contacto con los indios, permitió que esas costumbres propias y de características europeas, se plasmaran en el pensar de sus nuevos feligreses. Esta temporalidad, como ya se mencionó anteriormente, resulta interesante pues podemos decir que la masculinidad forjada está también en cambio o en crisis, tal vez en la necesidad de verse a sí mismos, no como mensajeros de Dios sino como personas con debilidades, con cargas emocionales y no más similares a los nativos americanos que a los españoles de Europa. Es así que debemos pensar al género como un constructo social en transformación, pero lleno de continuidades.

Desde el presente, asumimos que la masculinidad no está determinada por lo biológico, que la masculinidad es ser un constructo social y de temporalidades, no un suceso histórico universal.<sup>202</sup> Las variaciones existentes que podemos encontrar sobre los hombres son importantes en términos de entender la masculinidad, pues no todos los hombres actuaron o actúan de la misma forma su hombría.<sup>203</sup> Además, no todos los hombres tuvieron los mismos privilegios, algunos estuvieron y siguen subordinados a otros.<sup>204</sup>

La masculinidad tiene que ver con los hombres y se asocia con un ser de comportamientos aprobados y actividades. Esto depende, en el imaginario, pues los detalles pueden cambiar dependiendo, dónde, cuándo y a quién le preguntemos. A partir de los estudios de masculinidad, analizar y comprender la forma de ser varón de los religiosos de finales del siglo XVIII, desde los interrogatorios y las acusaciones sobre las actividades prohibidas en las visitas pastorales del obispo Piña del Mazo en el obispado de Yucatán.

¿Ha existido una identidad masculina instintiva desde el comienzo de los tiempos? Aunque mi trabajo no pretende responder esta pregunta podemos reflexionar que las sociedades patriarcales han operado continuamente y dejado permanencias a lo largo de la historia. En el caso religioso muchas veces los votos cristianos de pobreza y castidad no pesaban más que su idea de autoridad, poder y control de sus inferiores, indios mestizos y mujeres, pues la idea de la servidumbre natural era parte de la sociedad novohispana, aunque claro, existieron sus detractores. Los votos cristianos, de voz y de pensamiento, y sus promesas cristianas parecieron no hacer mella en la masculinidad de

---

<sup>202</sup> Raewyn Connell, *Masculinidades, Op. Cit.*, pp. 101, 117.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>204</sup> *Ibidem*, pp. 113, 226-231.



los religiosos pues su vida estuvo expuesta a la cotidianidad de un pensamiento medieval español, era su forma de relacionarse con todos a su alrededor.

Si hablamos sobre la forma en la que se consideraban agentes del Gobierno Español y como se identificaban con los mismos hispanos, su prestigio iba más allá de los pobladores indios, era sólido entre sus compatriotas quienes “veían en el tosco hábito franciscano una garantía para asegurar la continuidad del régimen colonial”.<sup>205</sup> Sus transgresiones pesaban más si hablamos de las contradicciones que resultaron las acusaciones de los indios en contra de estos personajes, quienes portaban este otro tipo de masculinidad hegemónica transformada y diferente a la ideal que se buscaba a principio del siglo XVI, pues con el paso del tiempo y con la llegada del siglo de las luces las necesidades fueron diferentes en la sociedad, economía y religión.

El poder de estos, a pesar de que ambos estaban sujetos al poder real, se ven muy alejados geográficamente de la Corona, son jefes de su propio espacio territorial, su propia jerarquía. ¿Cómo podemos contrastar la visión de los frailes misioneros con los hispanos en cuanto a masculinidad? ¿Qué fenómeno peculiar podemos observar en Yucatán del siglo XVIII a diferencia de otras regiones? Acaso los religiosos se sentían menos hombres que los españoles por sus votos de pobreza y castidad.

### **2.3 ¿Qué nos dejan ver las visitas pastorales?**

La documentación que analizamos en el siguiente apartado, fue hecha por el Obispo fray Luis de Piña y Mazo, en la búsqueda por conocer su obispado, mediante la visita de sus curatos. Era necesario saber las condiciones de su diócesis, de los curas y de los indios. De esta revisión documental hecha en el Archivo de la Arquidiócesis de Yucatán, solo en el ramo de visitas pastorales, encontramos que por lo menos en la mitad de los casos se observan denuncias sobre el comportamiento de los curas, tanto frailes como seculares.

La visita pastoral es aquella que el obispo hace a sus parroquias, curatos o guardianas de toda su región. Eran entre rituales y protocolos que, a la llegada del eclesiástico a su sede, se volvían la forma más rápida de conocer el estado de su curia, en Nueva España se hacían por etapas, primero el obispo mandaba una carta días antes a su llegada avisando, diciendo que revisaría con un cuestionario para el sacerdote,

---

<sup>205</sup> Adriana Rocher Salas, “La política eclesiástica regia y sus efectos en la diócesis de Yucatán” en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 30, núm. 53, 2004, p. 62, en <https://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA0404110053A>.

pidiendo méritos, preguntando su perspectiva de su parroquia y una breve reseña de lo que conocía del lugar.

En respuesta se hacía escritos que compilan información valiosa para los historiadores que quieran adentrarse en la historia eclesiástica, también ofrece pinceladas de la historia de la vida cotidiana. Nos refieren cómo estaba el curato en cuestión de bautizos, matrimonios y defunciones permitiéndonos caracterizar a la población, incluso respecto a sus condiciones de salud. En estas visitas se hicieron inventarios de las doctrinas y curatos, para saber cómo se usaba el dinero, en qué y cómo lo gastaron, así como exámenes de educación cristiana, ¿realmente se les enseñaba a los indios lo básico de la religión?

Podemos entrever la vida cotidiana en las líneas de cada expediente de la visita. Leemos sobre las plagas, la idolatría, la siembra, los ritos, la ropa y los excesos que padeció cada doctrinas y lugar. No solo el escribano plasma lo que ve, oye y le dictan, sino también su forma de ser y de entender al otro. Los documentos que utilizamos son producto de instituciones que tuvieron un objetivo claro y específico para la época novohispana, estos pueden reflejar información filtrada, restringida y parcial. En los que la imagen que dejan ver del interlocutor, del denunciante o denunciado, del indio, español o mulato fue menguada, por los estándares del mismo soporte y sus particularidades legales para el que fue hecho.

Las visitas reflejan la dominación y poder español en las comunidades mayas, nos permiten observar las regiones geográficas por medio de los pueblos, las relaciones sociales y sus adaptaciones. El modelo en el que se estructuró cada visita contaba con varias partes, la llegada y recibimiento de la comitiva del obispo, la misa inicial, un interrogatorio hecho a varias personas, quienes respondieron un promedio de 30 preguntas referentes al cura o doctrinero, a los tributos, a la administración de sacramentos. Es en estos interrogatorios donde podemos identificar los comportamientos de los clérigos y seculares vistos por la comunidad.

En el año de 1782 el obispo Piña y Mazo le escribió al rey dando cuenta del deplorable estado en el que se hallaba la diócesis a su llegada, según percibía, el clero estaba muy relajado en sus obligaciones y desconocían sus deberes.<sup>206</sup> Enuncia un

---

<sup>206</sup> Víctor Hugo Medina Pérez, “Utilizaje y prebenda, las reformas del doctor Rafael Castillo y Sucre en el obispado de Yucatán, 1780-1783” en Leticia Pérez Puente y José Gabino Castillo (coords.), *Educación y prebenda, investigaciones sobre la formación y las carreras del alto clero novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2019, p. 240.

posible desprestigio social de los religiosos pues había desaparecido, ya que tenían innumerables acusaciones en contra de sus miembros por haberse apartado de las normas que los regían.<sup>207</sup> Además, en algunos expedientes se encuentra una relación que elaboró el párroco encargado del curato. Contiene datos sobre su pueblo, el cobro de aranceles, el inventario de su iglesia, sus bautizados, confirmados y muertos de la cabecera y sus visitas. Algunos escriben sobre las costumbres y creencias de sus súbditos, también el nivel de castellano de los indios a su cargo. Por último, menciona su relación de méritos y servicios, así como de sus ayudantes.

A finales del siglo XVIII se reportan datos en diversa documentación, que permiten suponer el alcance de las escuelas de primeras letras, así como entender las dificultades de las mimas. El fraile Rivas, párroco de Dzidzantún expresaba en la visita pastoral, “el motivo de que los indios no sepan la lengua castellana ha sido el no haberlo supuesto desde su tierna edad en la escuela castellana, que yo he comenzado a ponerlos en la dicha escuela, ambos sexos”.<sup>208</sup>

Tal es el caso del párroco de Conkal fray Francisco Sánchez y Gálvez, quién en 1785 se quejaba en la visita pastoral que realizaba el Obispo Piña y Mazo, de sus feligreses indígenas quienes no hablaban ni querían hablar el castellano; “ni quieren que sus hijos vayan a la Escuela, responden que para qué han de aprender sus hijos si siempre han de ser lo que son, y no dejarán de ser tristes indios, y que los necesitan para que les ayuden en sus trabajos.”<sup>209</sup>

En el caso de las visitas pastorales, los diferentes interrogados aprovechaban la entrevista para externar las vivencias, las inconformidades y los enojos que tenían con las autoridades eclesiásticas de ese momento, pues eran interrogatorios individuales y secretos. Lo que no hay que perder de vista es la relación que tenían los entrevistados con su párroco en cuestión, pues contamos con expedientes en los que no se mencionaron irregularidades, ni problemas. Haciéndonos suponer que su relación era muy buena o el indio tenía miedo a los castigos que pudiese ocasionarle hablar de más.

En el expediente de Acankeh, pueblo de la Sra. de la Natividad, del año de 1782. En el interrogatorio, uno de los cuatro entrevistados, Don Ygnacio Yam, cacique de Timucuy de 46 años menciona “Que [al cura] no le repugna que le paguen en cualquiera

---

<sup>207</sup> Santiago, Edgar, “La política eclesiástica...”, *Op. Cit.*, p. 127.

<sup>208</sup> AHAY, Gobierno, Visitas pastorales, caja 622, exp. 56, fj. 7.

<sup>209</sup> AHAY, Gobierno, Visitas pastorales, caja 624, exp.52, fj. 19.

especie”,<sup>210</sup> en el caso de los otros tres personajes, no mencionaron algún otro problema de obenciones, tributo o conflicto con el párroco. En otro ejemplo, en el pueblo de Teabo, uno de los interrogados, don Alejandro Pacheco, teniente de capitán, vecino, mencionó a los frailes que actualmente vivían en las doctrinas, pues dijo que “no ha visto [...] castiguen por sí mismos a los indios”<sup>211</sup> y luego, tal vez con la seguridad de que el fraile anterior ya no estaba en el pueblo continuó su denuncia “fray Josef Fuentes, era tan cruel y tirano con los indios que por cosas muy leves les azotará por sí mismo con la mayor atrocidad”.<sup>212</sup>

Las visitas no solo muestran el devenir de los pueblos en cuestión del buen o mal arreglo de la doctrina, sino también las quejas sobre el clero regular y secular. No todas las doctrinas presentaron conflictos con los párrocos y los pobladores, pero si un número considerable de ellas. En el siguiente apartado hablaremos de las expresiones de masculinidad que se encontraron en las visitas y cómo estas repercutieron de algún modo en su entorno y de tal forma que quedaron plasmadas en el papel.

## **2.4 Hacia una construcción de las masculinidades de los párrocos**

Las expediciones de conquista con todo su movimiento militar y transporte fueron respuestas dadas por el género masculino, y esto llevó a lo que conocemos como la colonización y dominación del territorio americano y de sus pueblos. Estos procesos debemos considerarlos parte de la masculinidad, pues la manera en la que se gestaron responde a las expresiones de lo que era masculino para la época.<sup>213</sup> Los ejércitos victoriosos sobre el islam favorecieron la difusión de lo que la sociedad comenzaría a despreciar, la vida sedentaria y se enfundaron los valores aristocráticos como universales.<sup>214</sup>

Pues el género dominante, y quién lo prepondera, el hombre, era el que utilizaba la violencia. Este es el elemento importante en la integración del género entre los hombres. El homicidio, el asalto, el combate militar y los episodios de violencia son transacciones entre hombres. Dentro de esta violencia dominante tratemos de encajar al modelo del hidalgo que nació en el período de la reconquista y que sobrevivió hasta bien

---

<sup>210</sup> AHAY, Gobierno, Visitas pastorales, caja. 619 exp. 21 fj. 12v.

<sup>211</sup> AHAY, Gobierno, Visitas pastorales, caja 620 exp. 3 fj 10.

<sup>212</sup> AHAY, Gobierno, Visitas pastorales, caja 620 exp. 3 fj 11.

<sup>213</sup> Julia Banister, *Masculinity, Militarism and Eighteenth-Century Culture, 1689–1815*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2018, pp. 7-10.

<sup>214</sup> John Elliot, *La España imperial, 1469-1716*, Barcelona, Vicens vives, 1998, p. 28.

entrado el siglo XVII, con toda una serie de atributos, en la medida en que suponía la existencia de un individuo que vivía para la guerra y que era capaz de realizar grandes actos heroicos, algunas veces probando a voluntad o su capacidad física y en otras de su fuerza, nobleza o intelecto. Dentro de nuestro estudio analizar la transición de estos personajes violentos en una categoría macro es complejo, pasa casi inadvertido pues se conservan rasgos similares a través del tiempo lo que nos hace perder la línea de lo que queremos ver y entender.

El análisis documental es complicado de por sí, y distinguir la masculinidad escrita e identificarla, es un poco más. Considerarla como simple o transparente no funciona. Hay que pensarla como creación de autores varones, con la mentalidad europea de tradición masculina y pensar al soporte permeado de códigos masculinos. Entendiendo que podemos pensar e interpretar los sucesos de forma diferente, dependiendo el sistema de soporte y de la comunicación que quiera transmitir el escrito, de esto dependerá la construcción de la masculinidad, que intentemos interpretar.

Es necesario dar este pequeño contexto porque los personajes que hemos venido describiendo y analizando, los frailes y seculares, tenían su propio bagaje de lo que era el género y sus expresiones, lo vivían día a día, para luego ellos en su mismo contexto convertirse en referentes de su sociedad. Y aunque son un pequeño número de la sociedad, sus estándares de comportamiento se distinguieron por su estatus en la vida y pudo o no representar al resto de la población. El párroco o la monja construyeron la memoria de las órdenes religiosas. Y el estudio de estos individuos es la clave para entender los modelos de género de los siglos pasados.<sup>215</sup> Es palpable por la documentación, en la que debemos leer entre líneas, pues eran ellos quienes tenían la carga moral y social, y debían ser representantes de lo que se quería o buscaba.

Dentro de nuestro soporte de estudio, las visitas pastorales del Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, documentos hechos por el Obispo fray Luis de Piña y Mazo, podemos encontrar cuestiones de masculinidad que iremos mencionando a través del siguiente apartado. El interrogatorio del que analizaremos las respuestas que dieron ciertos individuos en los que se incluyen: caciques, capitanes de guerra, vecinos, indios, justicias entre otros. Ofrecen un sinfín de información sobre Yucatán y sus pueblos

---

<sup>215</sup> Asunción Lavrin, “*Masculine and feminine: the construction of gender roles in the regular orders in early modern Mexico*” en *Explorations in Renaissance Culture*, vol. 34, núm. 1, 2008, en <http://link.gale.com/apps/doc/A208534865/AONE?u=anon~3898a0c5&sid=googleScholar&xid=d36bceec>.

cabecera y de visita, pero principalmente nos refieren acerca del comportamiento de los franciscanos y seculares, según correspondiera, residentes en las doctrinas.

En primera instancia, debemos mencionar que la masculinidad hegemónica es aquella que se impone, que se idealiza y a esta se le oponen varios modelos de comportamiento diferentes que crean una dinámica de tensión permanente entre lo hegemónico y lo alternativo.<sup>216</sup> Como objetivo de los estudios de masculinidad y de este capítulo, se encuentra el de deconstruir y complejizar la identidad masculina, con el fin de comprender las múltiples formas de ser varón, así como la constante reelaboración de lo masculino tanto a través de la historia como de diferentes grupos geográficos.

Las expresiones “aceptables” de masculinidad social y personal de cada época siempre tuvieron la aprobación de las autoridades eclesiásticas y civiles. Connell señala la necesidad del estudio de jerarquías sociales que permitan hablar de la coexistencia de masculinidades dominantes y marginadas.<sup>217</sup> Las masculinidades dominantes pueden necesitar esfuerzos extraordinarios para mantener su prioridad o imponerse por la fuerza, lo que implica que existen resistencias significativas o variables con suficiente rango para hacerse respetar.

## **2.5 ¿Cómo expresan su virilidad? ¿por qué?**

La masculinidad de los frailes y seculares no estaba peleada con sus votos cristianos católicos, es imposible pensar en los religiosos como aquellos hombres utópicos que describen las hagiografías o las leyendas medievales. Es propio decir que los primeros misioneros tenían un ideal primitivo de la cristiandad, aunque en la práctica difería. Asimismo, el ideal del buen fraile fue diferente durante el siglo XVI, y de los siglos posteriores pues se fue transformando la idea y construcción de hombre, y por lo tanto la forma en la que expresaban su género fue diversa.

Los misioneros españoles de los primeros tiempos consideraron no solo necesario, sino posible, el transformar a los indios a semejanza de los españoles, ¿acaso buscaban hispanizar a los indios o solo cristianizarlos?<sup>218</sup> Se pensaba que los modelos de cristianización, más la hispanización, hacían a un buen cristiano, lo que resultaba en buen hombre. Lo que no esperaban las autoridades españolas es que los religiosos fueran como los otros hombres, los que se quedaron en España, pero con ligeras diferencias, se

---

<sup>216</sup> Asunción Lavrin, “Frailes mendicantes...”, *Op. Cit.*, p. 133.

<sup>217</sup> Raewyn W. Connell, *Masculinidades*, *Op. Cit.*, pp. 113-122.

<sup>218</sup> Nancy Farriss, *La Sociedad maya...*, *Op. Cit.*, p. 129.

mezclaban en la calle, residencias y claramente experimentaban las mismas pasiones que los civiles o seglares.<sup>219</sup> ¿El pecado les hacía temer del castigo de Dios al romper sus votos de castidad?, ¿por qué los frailes del siglo XVIII son distintos a los hombres del siglo XVI?, ¿cómo es que la masculinidad mendicante transformó a hombres más relajados en su religiosidad?

Cuando pensamos que estos hombres se desarrollaron en un ambiente público, a diferencia de las mujeres, hay que entender que los jóvenes plebeyos crecían en lugares duros como las calles y fue a través de estos peligros que se aprendió a ser hombre “es en la niñez cuando la masculinidad de aprender se enseña y es absorbida”.<sup>220</sup>

La masculinidad nace de distintos aspectos, de la cultura fálica del ser biológico corporal expresado por el falo, y lo sexual inhibido por la cultura. También nace de la cultura de lo que es contrario a todo lo determinado femenino. Un repudio o la diferenciación de la femineidad. Michael Kimmel señala la significación de lo edípico, lo cual es un proceso, el decisivo para la génesis de la masculinidad. Los niños renuncian a su profundo vínculo emocional con su madre remplazándolo por el padre como objeto de identificación.<sup>221</sup>

El camino de los clérigos era sin duda una elección propia, recibían una educación preponderadamente religiosa desde la niñez. Existía una creencia del bien ser y actuar que quedaba suscrita a su juicio. La responsabilidad social más grande era aquella con la que cargaban los eclesiásticos, “enseñar el camino del señor a la salvación del alma”. Para saber que se seguía esa responsabilidad, existían las inspecciones conocidas como visitas pastorales, que se hicieron durante el siglo XVIII, estas procuraban mantener la jerarquía eclesiástica de Nueva España bajo vigilancia, también buscaban la forma de tener mayor control sobre el comportamiento de los miembros de la Iglesia y de los feligreses sin tener un supervisor, más que el Rey mismo.<sup>222</sup>

¿Qué revelaron las acusaciones de los indios sobre los párrocos en las visitas pastorales de Piña y Mazo? que los curas y frailes dejaron de ir a las misas en sus debidas parroquias y doctrinas; que unos tenían pocos intereses en enseñar el castellano o incluso

---

<sup>219</sup> Sonya Lipsett-Rivera, *The origins of macho...*, *Op. Cit.*, pp. 7- 8.

<sup>220</sup> Tristan Bridges, *Exploring masculinities*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 6.

<sup>221</sup> Michael Kimmel, “Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina”, en n Valdés, T y J. Olavarría (eds), *Masculinidad/es, poder y crisis*, ISIS-FLACSO: Ediciones de Las Mujeres, núm. 24, 1997, en <https://joseolavarria.cl/wp-content/uploads/downloads/2014/08/Masculinidad-poder-y-crisis-Valdes-y-Olavarría.pdf>.

<sup>222</sup> Clemente Cruz Peralta, “Entre la disciplina eclesiástica y la reforma de las costumbres: visitas pastorales de Francisco Antonio Lorenzana a la Arquidiócesis de México, 1767-1769”, Tesis de Maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, p. 3.

la doctrina cristiana; también sacaron a relucir que en ocasiones no existía una relación buena y de paz con los indios; los religiosos exigían más cosechas o más tributo de lo que se establecía, provocando descontento.<sup>223</sup>

Hay quejas por castigar violentamente a los indígenas. Por los excesos en el aguardiente, por dar los sacramentos de forma irrespetuosa, esto provocó que los agredidos los acusaran de malos comportamientos, o comportamientos indebidos y que para razón de esta tesis catalogamos como expresiones de masculinidad por parte de los religiosos, ya que estas se salían de la norma, de lo institucional y eran desviaciones o transgresiones a la vida religiosa.

Una de las expresiones de masculinidad que más salen a la luz por parte de los religiosos, frailes y curas, es el de someter por violencia física a los indios. En el pueblo de Teabo, durante el interrogatorio, don Alejandro Pacheco, teniente de capitán a guerra, “no ha visto que el actual cura y demás religiosos castiguen por sí mismos a los indios, pero sí el guardián pasado, fray Josef fuentes [quien] era tan [...] cruel y tirano con los indios que por cosas muy leves los azotaba [...] con la mayor atrocidad”.<sup>224</sup> Versando de la misma forma las denuncias de dos testigos más.

El castigo físico, el maltrato puede ser entendido como la dominación del otro dentro del periodo colonial. Es posible pensar que la violencia no fue exclusiva de los hombres, en el sistema patriarcal hubo mujeres que actuaron con actos violentos no solo con sus inferiores sino con aquellos que fueron sus sirvientes. Sin embargo, para esta tesis, el pensar que los religiosos y curas debían mantener controladas sus emociones como parte preponderante en su vida como personajes espirituales, la exacerbación en estos actos es a lo que para los fines de esta investigación consideramos expresión de masculinidad.

Los castigos que se desbordaban en su sentido de “disciplinamiento” nos llevan a pensar en la subordinación marcada por el dolor y el sufrimiento por el miedo. Dentro de la Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias, se buscó el buen tratamiento de los naturales, se debía observar y denunciar a los excesos y malos tratos y que estos llegaran a oídos de la Corona. Los culpables debían ser rigurosamente castigados mientras que los indios amparados, defendidos y mantenidos. Las conductas que

---

<sup>223</sup> Eunice Cruz Ramírez, “Santos cristianos y rituales: los curatos del obispado de Yucatán entre 1778 y 1791”, Tesis de Maestría, Yucatán Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2016, p. 206.

<sup>224</sup> AHAY, Gobierno, Visitas pastorales, caja 620, exp. 3, fj 20.



llevaron a los religiosos a castigar a los indios fueron prácticas concretas que se vivían en la cotidianidad del mundo masculino y femenino pero que afectaban a todo su entorno.

En la visita del pueblo de Tecoh, el 10 de enero de 1782, se acusa al cura bachiller don Francisco Xavier Zapata, “de malos tratos contra los indios, pues no les da de comer, les emplea en dar vueltas a la noria [por lo que] se hayan muy rendidos y quebrantados”.<sup>225</sup> En Umán a 22 de marzo de 1782, las acusaciones sobre el cura Luis Echazarreta versaban sobre sus malos tratos a los indios. Silvestre Zumárraga, vecino denunció diciendo que “el bachiller don Luis Echazarreta excedía en azotar a los indios en su convento”<sup>226</sup> Debido a estas acusaciones, el cura fue trasladado, y se le siguió una causa, aunque desconocemos a dónde, y si la causa continuó.

Josef Canul, natural, maya afirmó “que el cura actual interino y los tenientes no les castigan por sí mismos [...] pero que sucede al contrario con el dicho cura Echazarreta quien no solamente les castiga con el mayor rigor y crueldad por sí mismo, que también les dice los mayores vituperios y palabras injuriosas” y es que cuando el castigo pierde su racionalidad,<sup>227</sup> se convierte en una cruel forma de vejación corporal en contra del cuerpo del otro, una forma de someter, abusar y control por medio del miedo y del dolor físico. La ley señala que los curas no debían mantener “cárceles, prisiones, grillos y cepos”,<sup>228</sup> ¿pensaban que los castigos eran necesarios y que estaban sus personas por encima de la ley?

Echazarreta es un claro ejemplo de un cura que creyó en los castigos físicos como justos, en una época en la que podían existir sin cuestionamientos, pero podían ser igualmente interpretados como “la encarnación de la injusticia (...) pues excedían lo que una pena debiera reparar”.<sup>229</sup> El ejercicio de la violencia, el desdén hacia la justicia o la avaricia no eran justificantes para la pérdida del honor del varón.

Para esta sociedad, la estructura jerárquica no distó mucho de la actual, los religiosos necesitaban cómplices de su hombría para perpetuar su poder, su violencia y

---

<sup>225</sup> AHAY, Gobierno, Visitas pastorales, caja 620 exp. 1, fj. 14.

<sup>226</sup> AHAY Gobierno, Visitas Pastorales, Caja 621, exp. 1, fj 21.

<sup>227</sup> Hay información al respecto de la racionalidad de los castigos en el libro de Verónica Undurraga, *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, Siglos XVI-XIX*, Chile, Uqbar Editores, 2014, pp. 400.

<sup>228</sup> “Que los clérigos, y religiosos doctriñeros no prendan, ni hagan condenaciones a los indios, ni nombren fiscales, y guarden los aranceles”, Recopilación de las leyes, t. 1, l. 1, título XIII, ley VI, f. 55v. Citado en Alejandra Araya “Azotar. El cuerpo, prácticas del dominio colonial e imaginarios del reino a la Republica de Chile” en Verónica Undurraga (coord.), *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, Siglos XVI-XIX*, Santiago de Chile, Uqbar Editores, 2014, p. 209.

<sup>229</sup> Alejandra Araya, *Op. Cit.*, p. 216.

la desigualdad como un grupo privilegiado, estando en una escala más alta que el varón común. Los miembros de este grupo en el poder utilizaron diversos espacios para sostener su dominación. En el apartado de “la masculinidad colonial” se mencionó que el mundo giraba en torno al único hombre capaz de todo, es decir, Dios. Uno de los espacios que la Iglesia utilizó para perpetuar su poder fue el de la fe, aunado a la moral cristiana y la promesa de salvación, pues se consideraban o eran la autoridad moral de la época. Su cohesión, el apoyo de las comunidades indígenas los hacía capaces de enfrentarse a las autoridades, encomenderos y vecinos, sin permitirles interferir en la vida de los pueblos de indios. La idea de azotar o castigar tiene que ver no solo con la violencia física, sino también expresa un signo de poder y dominación, “porque castigo de azotes no es de hombres honrados y nobles, sino de esclavos, ladrones, o públicos malhechores”.<sup>230</sup>

Es justa la causa que se le dio seguir al cura de Echazarreta pues no solo castigaba a los indios de forma desmedida, sino que también fue personaje partícipe de la problemática entre José Nicolás de Lara y el obispo Luis Piña y Mazo. También había sido previamente denunciado por Félix Cocom, por insinuaciones sexuales y sollicitación.<sup>231</sup> El párroco violó a una mujer maya durante sus pláticas matrimoniales, mientras ella residía en la iglesia “la tenía continuamente trabajando en hilar, desmotar algodón y tejer, tratándola con la mayor miseria en la comida y que además de esto las forzaba a que durmieran con él”<sup>232</sup> Cuando la mujer maya llamada Francisca pasaba la noche en la iglesia la hermana del párroco la encerró en el cuarto de este, él forcejeó llevándola a la cama mientras ella se resistía, diciéndole “mi señor, no puedo tener relaciones con usted porque usted es cristo en la tierra”, él contestó que tenía el permiso y la licencia para tener relaciones con cualquiera, incluso vírgenes como Francisca.<sup>233</sup>

Respecto a las mujeres, y a los escándalos con seculares y frailes involucrados, tenemos claros ejemplos como en el interrogatorio de la visita del pueblo de Ticul, donde se encontraba de párroco fray Martín Calderón, hacía tan sólo tres meses, el 4 de febrero de 1782, el cacique de Nohcacab de 52 años Don Juan Josef Canche ante la

---

<sup>230</sup> *Diccionario de Autoridades, T. 1*, (Madrid: Imprenta del Francisco del Hierro, 1726), p. 521. Citado en Alejandra Araya *Op. Cit.*, p. 216.

<sup>231</sup> John Chuchiak, “The secrets behind the screen. Solicitantes in the colonial diocese of Yucatan and the sexual conquest of the Yucatec maya, 1570-1700” en Susan Schroeder y Poole Stafford. *Religion in New Spain*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007, p. 96.

<sup>232</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 619, exp. 23, fj. 17.

<sup>233</sup> AGI, Audiencia de México, vol. 3064, 4 folios; AGI, Audiencia de México, vol. 3064, 6 folios. Citado en John Chuchiak, *Op. Cit.*, p. 96.

pregunta del señor obispo sobre si había visto mujer alguna cerca de los curas o del convento en deshoras o causando nota, de ese pueblo, dice: “que sabe por a verlo visto que estaba y entraba con frecuencia una mujer que creía fuese parienta del Padre Pastrana” quien fuera el párroco anterior “y que cuando venía de Mérida se apeaba en el convento y dormía en el, causando murmuraciones del pueblo”.<sup>234</sup> Es probable que las acusaciones fueran hechas porque el padre en cuestión ya no se encontraba en el curato.

Según Asunción Lavrin en el discurso de la sexualidad novohispana, el matrimonio era el único lugar donde se podrían mantener relaciones sexuales.<sup>235</sup> Y Connell menciona que la sexualidad es una de las expresiones más obvias del comportamiento masculino,<sup>236</sup> y aunque la acusación de este indio al padre Pastrana podría parecer no decir mucho, más adelante, en el siguiente interrogatorio a un natural vecino del pueblo, Don Jofet Martin Segura, denuncia al cura, pues este visitaba con bastante frecuencia a una Petrona Sosa, lo que es causa de escándalo y murmuración del pueblo,<sup>237</sup> sembrando la incertidumbre de saber ¿cuál es la relación entre el escándalo y el honor de los frailes y curas? Lejos quedaban ya las justas caballerescas pero el honor seguía siendo merito personal y de linaje, que debía ser defendido a toda costa, un sentimiento que estaba arraigado en la cultura hispana.<sup>238</sup> Si entendemos que la forma en que un hombre expresaba su virilidad estaba muy ligada a lo que era el honor, algo que nos dice Verónica Undurruga, en el “honor de los orígenes...” en el libro *Los rostros del honor*<sup>239</sup> nos refiere a la función del honor, el linaje, la legitimidad y la limpieza de sangre, en los espacios dominados por varones, un honor otorgado y recibido desde el nacimiento,<sup>240</sup> y cómo estos se dominaban entre sí, creando sistemas jerárquicos a partir de los colores de la piel, así como de la pureza de la sangre. La preocupación por el honor y el orgullo de conservarlo alcanzaba a las personas carentes de títulos nobiliarios.<sup>241</sup>

---

<sup>234</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 619, exp. 23, fj. 17.

<sup>235</sup> Asunción Lavrin, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*. Grijalbo, vol. 67 1991, pp. 83-105.

<sup>236</sup> Raewyn W. Connell, *Masculinidades*, *Op. Cit.*, p. 101.

<sup>237</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 619, exp.23 fj. 21.

<sup>238</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Honor y deshonra, culpa y vergüenza en la Nueva España” en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Honor y vergüenza*, México, El Colegio de México, Seminario de Historia de la vida cotidiana, 2022, p. 24

<sup>239</sup> Verónica Undurruga Shüler, *Los rostros del honor...*, *Op. Cit.*, p. 401.

<sup>240</sup> *Ibidem*, pp. 115-145.

<sup>241</sup> Pilar Gonzalbo, “Honor y vergüenza...”, *Op Cit.*, p.24

Respecto a la figura femenina, Jorge Merlo Solorio hace una investigación, en la que a partir de los sermones de los sacerdotes se recalca el valor femenino de modelos a seguir tales como la virgen. Dentro de estos también se habla de la masculinidad, y cómo estos constructos sociales de la expresión del género se forman a partir no solo de lo social sino también de las imágenes, tales como los santos de la época. Pues se observaba la imagen, lo que se ve en ella y la información que esto proporciona se pasaba a través de la oralidad y muy pocas veces por el texto. Los discursos en común reflejaban un cambio radical en la figura de la virgen con su imagen entronizada y los demás que estaban alrededor se les asumió por medio de las jerarquías, y es a partir del siglo XVII que se observa un cambio en lo que es María, adquiriendo un rol que no había tenido antes, en un papel adjunto de cuasi divinidad, y como mujer, de esposa recatada y sumisa para recrear el matrimonio perfecto de María y José.<sup>242</sup>

En esta retórica del hogar, donde los hombres se ven reflejados en el comportamiento de José y las mujeres a la Virgen, la mujer se vuelve una pertenencia del hombre, y el fruto también le será propio. Cuando se habla de María se habla de una tierra que produce y ese fruto pertenece a José. Si la Virgen cuidó a su hijo, entonces qué no les competirá a las mujeres “normales”.

Siguiendo con el mismo tenor, en la visita de la catedral de Mérida, al ser la ciudad principal de la península, punto importante del obispado pues era donde este tenía residencia, fue una de las primeras visitas que realizó el obispo, empezada el 16 de noviembre de 1781. Las acusaciones en los interrogatorios no se hicieron esperar. El bachiller Lorenzo de Lorra, presbítero, acusó al señor arcediano pues “ha tenido en su casa por largo tiempo cierta persona del otro sexo [...] y aunque por providencia de su ilustrísima salió primero de su casa y después de la ciudad, está enterado que mantiene con ella frecuente correspondencia de papeles”.<sup>243</sup> Lo que pudiera ser indicativo de que el arcediano mantenía una relación ilícita con una mujer.

En el mismo interrogatorio de la Ciudad de Mérida fue abordado el bachiller Josef Rosado, quien era presbítero e intérprete, y mencionó algunos de los escándalos que conocía, dijo que “don Marcos Francisco Rubio, capitán del coro, estaba viviendo con una mujer casada sin otro título que el de compadres por cuya circunstancia el

---

<sup>242</sup> Jorge Luis Merlo Solorio "A la sombra de un marido": Propagación de ideales femeninos a través de los sermones josefinos novohispanos” en *Dieciocho: Hispanic enlightenment*, 2021, vol. 44, núm. 7, pp.139 - 140.

<sup>243</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 619 exp. 20, fj 30.

marido de esta lo abandonó y se fue a Campeche, y duda si actualmente vive con ella, pero sabe que le asiste en todo”.<sup>244</sup> Por supuesto es poco probable que sepamos que tipo de relación mantenían a ciencia cierta; sin embargo, es importante recalcar que el marido de esta señora -de la cual no mencionan el nombre- la abandonó, tal vez con la idea de perder su honor al saber que su esposa mantenía una relación con el capitán de coro.

En respuesta a las preguntas siguientes, mencionó que sabía de “una mujer que vive amancebada con un religioso de San Francisco [...] y un soldado. Y que se sabe que también que encontrándola su marido con este, se separó de ella, que la mencionada mujer se llama Magdalena”,<sup>245</sup> es de notar que de la única que tiene nombre es de la mujer, “y fue crianza del viejo don Juan Mugarstegui”,<sup>246</sup> dando a entender que la mujer es aquella quien mancha el honor, pues en esta sociedad, como en muchas otras; por su característica cristiana tal vez, la mujer era la que cargaba con el peso del honor familiar y el comportamiento de sumisión, recato y arrepentimiento, mientras que, los varones tenía relaciones con otras mujeres sin restricción. En el pensamiento novohispano del siglo XVIII se pensaba que la mujer era responsable de los pecados de los hombres.<sup>247</sup>

En el mismo expediente, el cura del pueblo de Abalá, don Raymundo de Castro, quien aparece mencionado en el interrogatorio de Mérida, es acusado de “haber visitado a una mujer doncella cuyo nombre se reserva, a la cual casó con un sobrino suyo y se la llevó a su curato, donde se hallan en el día con algún reparo”.<sup>248</sup>

En la sociedad colonial las situaciones se dividían en diversas realidades. “Ellos mismos causaban dolor en su mundo compartido”.<sup>249</sup> El también maestro de escuela de la catedral de la capital de Yucatán, fue acusado de “visitar con frecuencia a cierta persona casada [...] cuyo nombre dio solo a su señoría ilustrísima con el debido sigilo”<sup>250</sup> es decir, el Coronel don Alonso Peón, acusa al maestro pero lo hace en secreto, entre el querer culparlo de una conducta desviada pero al mismo tiempo con discreción, y continua “pero no sabe, ni tampoco ha oído decir que las visitas sean a horas irregulares y con escándalo” restándole importancia al hecho, queriendo quitarle peso a las acciones del maestro porque a pesar de que actuó mal fue mesurado.

---

<sup>244</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 619 exp. 20 fj 31.

<sup>245</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 619, exp. 20 fj 32r.

<sup>246</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 619, exp. 20 fj 32r.

<sup>247</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Honor y deshonor...”, *Op Cit.*, p. 29.

<sup>248</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 619, exp. 20 fj 32r.

<sup>249</sup> Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests Maya and Spaniards in Yucatan 1517-1570*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2003, p. 127.

<sup>250</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 619, exp. 20 fj 33.

Autores como Asunción Lavrin, Miranda Ojeda y Zabala Aguirre, dicen que cualquier relación ajena al matrimonio sería considerada un pecado,<sup>251</sup> ¿Qué los hacía pecar? o, mejor dicho, qué los hacía conscientes de no pecar respecto a sus votos, a los sacramentos y a su moral. Como se pudiese pensar, el discurso era ajeno a la situación real, las relaciones sexuales se mantuvieron entre diferentes grupos sociales y “calidades” o etnias, no por nada al principio del siglo XVIII se tuvieron las primeras pinturas de castas que evidenció las diferentes mezclas.

Regresando a Yucatán, en la visita de Muna y Abalá, al sur de Mérida, partidos de la llamada Sierra, Alexandro Zul, alcalde de Abalá, menciona el juego al que se dedica el fraile diciendo: “que solo ha visto jugar a su cura a hora regular una diversión sin que por este falte al cumplimiento de su obligación”,<sup>252</sup> lo que indica que a pesar de que pudo haber prohibiciones del juego, éstas no eran respetadas, podemos afirmar que existía complicidad, entre el fraile y el alcalde, algo propio de su género. En el pueblo de Izamal, las quejas del vecino don Blas de Torres, administrador de aguardiente y correo, y el vecino don Juan Antonio de la Paz, mencionan que “ha oído decir de público y notorio que un tal Francisco Zapata, natural de Campeche, es un gran tahúr público, y juega en cantidades excesivas”.<sup>253</sup> Dándonos a entender que hay una casa de juego tolerada por el cura, pues no sólo se sabe de manera pública de la casa sino también que el “Teniente Felipe Alayon, promueve y permite el juego y la vagancia”.<sup>254</sup>

Uno de los grandes problemas de la provincia, fue el consumo de las bebidas alcohólicas en forma desmesurada, (llamado embriaguez) por parte de los indios y sus desmedidas, en cuestión de la pérdida de conciencia y su uso ritual en algunos casos,<sup>255</sup> también fue un problema el que bebieran los eclesiásticos. Como pregunta del interrogatorio en la visita se tenía que “si usan del vino, del que llaman aguardiente [...] o de otra cualquiera bebida que haga perder la razón con destemplanza, frecuencia y exceso”,<sup>256</sup> y aunque no hay muchos casos, en Mérida se tenía conocimiento de los padres, don Nicolas de Silva y de don Tomas de Aquino “que son dados a la bebida con

---

<sup>251</sup> Asunción Lavrin, “La sexualidad y las normas de la moral sexual”, en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. II. La ciudad barroca*, México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005; Pedro Miranda Ojeda, *Las comisariías del Santo Oficio de Mérida y Campeche. Configuración geo demográfica y sociedad en el prisma inquisitorial (1571-1820)*. Campeche, 2007; Pilar Zabala Aguirre, *et al. Élités, familia ..., Op. Cit.*

<sup>252</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 620, exp. 5, fj 14.

<sup>253</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 620, exp. 11, fj 10.

<sup>254</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 620, exp. 11, fj 11.

<sup>255</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 621, exp. 18, fjs, 22v-22r; AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 620, exp. 9, fj. 40.

<sup>256</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 619, exp. 20 fj 28

exceso en términos de haber estado reclusos por este vicio en San Juan de Dios, y celebran el Santo Sacrificio los días festivos habiendo usado de ella las noches anteriores destempladamente”,<sup>257</sup> adquiriendo comportamientos que se oponían a los códigos de la época y a los cánones eclesiásticos. Este problema fue tan grave que se consideró la raíz de todos los males espirituales y corporales, en algunos curatos los llevó a la pobreza, aunado a las plagas y sequías que azotaron al obispado. Es también la bebida, parte de la vida de los seglares, parte de una expresión de masculinidad y de ligereza de vida.

Por su parte, Álvaro Ojalvo nos señala algo lógico pero importante, que tanto en los estudios de género como los de masculinidad centrados en el mundo colonial, se hace el análisis de los discursos escritos, generados por las instituciones con obvia herencia española, y a partir de diferentes letrados, tales como los cronistas, oficiales reales y juristas, tanto seculares como eclesiásticos, que al escribir lo hacían con la visión del mundo que ellos tenían. Estos discursos operaron de acuerdo con una serie de lógicas relacionadas con su “formación textual” (literarios, históricos, legales, etc.) y “tipo textual” (crónicas, relaciones, cartas, etc.).<sup>258</sup>

Es por eso por lo que, al analizar la documentación de las visitas pastorales, encontramos muchos curatos con situaciones particulares, en las que el párroco transgresor ya no se encontraba en el curato o en ocasiones que los interrogatorios parecían espacios donde todas las respuestas habían sido favorables para el cura. También hay que tomar en cuenta que la mayoría de la población india era hablante maya y quienes entrevistaban los intérpretes, “el intérprete no se presenta con verbalización explícita, pero es quien habla, porque reformula para el indio, y en su lengua natural, la inquisitoria que le dirige la autoridad española correspondiente, a la vez, transmite a esta su interpretación del discurso que aquel produce como respuesta”,<sup>259</sup> eran hombres que dejaban su propia visión en esas traducciones al español, en las que podían obviar comentarios o agregar palabras a los supuestos dichos.

Estos curas y doctrineros buscaban la forma de expresar su honor, su hombría y virilidad. Aún si usaban el hábito y habían asumido las reglas eclesiásticas tenían que demostrarlo siempre que pudieran. Así mismo, la iglesia buscó controlar lo que no era

---

<sup>257</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 619, exp. 20 fj 30r.

<sup>258</sup> Álvaro Ojalvo, “Masculinidades virreinales...”, *Op. Cit.*, pp. 133-134.

<sup>259</sup> Lucinda del Carmen Díaz, “El intérprete, un personaje de la colonia, relacionado con situaciones de políticas lingüísticas” en *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm. 47, 2015, p. 83, en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18547708005>

propuesto por ellos mismos, viendo al patriarcado como aquello que somete a lo que está a su alrededor, que incluso en las denuncias hechas por los propios religiosos podemos observar atisbos de masculinidad, aún más visible cuando se reprochaba a las mayas por su vestimenta en espacios religiosos. El presbítero don Lorenzo Lorra denunció que “el motivo que tiene para celebrar a la aurora en oratorios secretos es por no ver la desnudes, inmodestia y desórdenes con que las mujeres concurren a los templos”,<sup>260</sup> tal vez como una crítica a la feminidad, al arreglo personal de las mujeres, o tal vez verlas le producía un sentimiento que no se permitía sentir o no quería ser parte.

En otra denuncia por parte del coronel don Alonso Peón Cavallero de la Orden de Calatrava, de 56 años, criticó la forma de vestir de las mujeres cuando asistían a la misa, “se va introduciendo cierta moda escandalosa de sayas cortas, [y] que le parece entran a la iglesia con zapatos blancos y que le consta concurren a ella en [...] de camisa y escotadas”.<sup>261</sup> El cuerpo era una forma de comunicación, de imponer un mensaje a una multitud, el uso de la moda y de artefactos relacionados con esta es parte de cómo expresan su género, distinta por supuesto a la expresión de otras mujeres piadosa o pudorosa, tal vez también de las españolas u otras castas.

En las resoluciones que hizo el obispo Piña y Mazo en la visita de Mérida, mencionó que “las mujeres deben vestir modestamente. No con una basquiña corta, zapatos de color, mantillas tan transparentes que no cubriéndose sus cuerpos de otra cosa que con una camina de olan o de otro [...] con que hacen patente su desnudez”<sup>262</sup> demostrando que estas acusaciones no fueron las únicas que llegaron a saberse por parte del prelado.

Recordemos que la zona geográfica en la que se encuentra este estudio es la provincia de Yucatán, la cual es una zona tropical, por lo que el calor en la época colonial debió ser un agravante no solo a la salud de las personas, como menciona don Antonio Solís, en la carta que dirige al obispo el 10 de junio de 1782, en donde se lamenta no poder informarle más sobre su partido pues “acosta de tantos quebrantos de [...] salud, fatigas y de suelos ocasionados del ardiente clima de este país”,<sup>263</sup> usaban un vestido o ropa adecuada para las altas temperaturas del día a día. Pensar que la ropa servía como un símbolo de extensión sobre su persona, su cuerpo, también hablaba de su moralidad,

---

<sup>260</sup> AHAY, Gobierno, Visitas pastorales, caja 619, exp. 20, fj. 30r.

<sup>261</sup> AHAY, Gobierno, Visitas pastorales, caja 619, exp. 20, fj. 30r.

<sup>262</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 399, exp. 20, fj. 44.

<sup>263</sup> AHAY, Gobierno, Mandatos, caja 399, fj. 67v.



su clase y su género.<sup>264</sup> Las denuncias de estos personajes limitaban o cuestionaban la presencia femenina en estos actos religiosos y de los pocos espacios en los que las mujeres podían tener cierta injerencia.<sup>265</sup>

Las denuncias contra españoles solían quedar archivadas y en los religiosos estas desviaciones, solían investigarse por la misma Iglesia, pero poco conocemos muchos de los procesos o sentencias. Sólo de las acusaciones podemos darnos cuenta de que era una práctica de diferentes masculinidades de la misma época, respecto a estas William B. Taylor menciona características de los hombres de la fe que dan motivos para pensar en esta diversidad de hombres y de comportamientos. “El ministerio parroquial (...) atraía hombres con algunas virtudes del pastor ideal y ocasionalmente a alguno con todas. También a sujetos con poco sentido de la vocación o carentes a resistir las tentaciones del (...) poder. La variedad era casi infinita.”<sup>266</sup> haciéndonos notar que existieron tantas masculinidades como hombres, que algunos fueron sin duda “inspiración para sus feligreses” por su gran amabilidad y su conducta cristiana.

La Iglesia no sólo controló y modeló a los hombres del siglo XVIII sino también a las mujeres y a todo lo que le rodeó desde sus primeras piedras. Las visitas pastorales, que también eran una herramienta de control, muestran diversos caracteres de personas de género masculino, y por lo tanto de masculinidades existentes en Nueva España.

Aunque hablamos un poco desde la generalidad de Yucatán en el siglo XVIII, es imposible no hablar de aquellos que fueron puestos en el poder desde la Corona, los obispos, personajes singulares que trazaron la historia de la península, no sólo desde sus intereses propios, sino también desde sus visiones hacia el futuro, desde el poder y desde la masculinidad propia de cada uno.

En el siguiente apartado, algunos casos de transgresiones y masculinidad fueron más allá de las palabras y pasaron a los documentos, dejándonos prueba de las características particulares de cada uno desde sus vivencias personales y por su puesto desde el género.

---

<sup>264</sup> Sonya Lipsett-Rivera “Lenguaje of body and body as language” en Schroeder y Poole Stafford, (eds.), *Religion in New Spain*, Susan Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007 p. 67.

<sup>265</sup> Para saber más sobre la injerencia y participación femenina en actos religiosos véase: Rafael Castañeda García, “Piedad y participación femenina en la cofradía de negros y mulatos de San Benito de Palermo en el Bajío novohispano, siglo XVIII” en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2012, en <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.64478>.

<sup>266</sup> 268

### Capítulo 3: Identidad masculina frente al otro

Después de hablar de masculinidad hegemónica como el ideal a seguir por los varones, es difícil pensar que existan otras masculinidades que no se basen en la dominación y que cuestionen al “patriarca”.<sup>267</sup> En la Península de Yucatán, los varones siguieron ciertos patrones que eran necesarios para la simbiótica del funcionamiento de la estructura patriarcal y de las masculinidades, cuando un “intruso” llegaba a esta estructura se tambaleaba, pero no para caer, sino para inclinarse hacia quien tuviera las mejores oportunidades de ganar.

El fraile benedictino, fray Luis Piña y Mazo, del que haremos una somera mención, venía con aire reformador, con la idea de tener muchos aliados y triunfar en su tarea encomendada, sin embargo, las problemáticas en las que se vio envuelto políticamente, judicialmente y de manera moral, parecieron ser complicadas a la hora de resolverlas y sus intereses se vieron comprometidos cuando se dio cuenta que la diócesis no era perfecta. Dentro de este capítulo comprobar que la masculinidad hegemónica es única y aspiracional, también nos permite afirmar que otras masculinidades existen, que se diversifican y que la utopía del ser ideal creó tensión entre los mismos hombres.

#### 3.1 ¿Quiénes son los cómplices de su hombría?

A partir de lo que llamamos construcción de la identidad podemos pensar y trasladarlo hacia las entidades coloniales y cuestionarnos ¿cómo construían su identidad los religiosos del siglo XVIII?, ¿Cómo esta se diferenciaba o era paralela a la de los hispanos seculares? La identidad del pasado de la cultura propia no pierde su contexto, más aún, lo enriquece, pues esta enseñanza se refleja en la búsqueda de la representación “yo frente” al otro, quién soy frente a él, y ¿si soy igual, puedo actuar igual?

Como se mencionó anteriormente, la masculinidad hegemónica es aquella que está encima de las demás como valores e ideales, poniendo como un ideal medianamente utópico con características a seguir de la época que se observe. Es así como, podemos pensar a la elite como la normatividad, y en contra posición tener la idea de que, a diferencia de la actualidad, esta no era el modelo a seguir. Ser español, blanco católico, padre de familia, encomendero, hacendado, honorable y no ser femenino, era el ideal de

---

<sup>267</sup> Fernando Bagiotto Bottom, “As masculinidades emquestion uma perspectiva de construção teorica” en *Revista Vernáculo*, núm. 19, 2007, p. 109.

una clase de hombres, con estos atributos pretendemos definir el modelo masculino del siglo XVIII. Este modelo cambiará dependiendo a quién le preguntemos, y en dónde se busque la respuesta.

Cuando se dio el primer encuentro de las sociedades indias y españolas en el siglo XVI, los peninsulares se toparon con una sociedad diferente a la suya, en todo sentido. Muchas de las prácticas diarias iban en contra de la religión cristiana y de su moral. Desde este principio de encuentro con el otro, es entendible cómo se fueron gestando los niveles estructurales de la masculinidad novohispana. Los grupos que nacieron en Nueva España se distinguían entre ellos, se necesitaban mientras que, al mismo tiempo, se repudiaban. ¿Existieron las masculinidades colectivas? Podemos teorizar principalmente que sí y que existieron dos modelos masculinos hegemónicos que se colectivizaban: por un lado, aquel relacionado con el conquistador, como un ser intachable, heroico y que abusa de la violencia física para poder dominar al resto, que luego paso a ser el encomendero o terrateniente; y, por otro lado, la imagen masculina del misionero, el religioso con una responsabilidad social y moral, con un afán evangélico por la salvación de las almas, la necesidad cristiana de convertir indios incluso si la moral se veía contrapuesta con los valores cristianos marcados por el propio Jesucristo.<sup>268</sup>

En contraposición, encontramos una masculinidad subordinada en el criollo, de un estatus más bajo, de padres españoles pero relegado y sometido, siempre aspirando a tener el poder. Y con esa misma lógica, ubicamos casi al final de la estructura, a las masculinidades marginadas, es decir, a los varones de distintas “castas” o calidades “inferiores”, no obstante, tienen cierta complicidad con los que sostienen el poder, pues se benefician de ser varones. Aunado a esto, es necesario decir que faltan estudios que analicen las masculinidades marginadas. Por supuesto, encontramos al último, a las mujeres.

Conociendo estas estratificaciones dentro del género, se ejemplifica la complicidad entre mayas y frailes o seculares, pues cuando estos cometían “indiscreciones sexuales” tales como abusos o violaciones, los mayas cubrían e incluso aceptaban los casos, mientras sucedieran en espacios privados y que no se violentaran los ritos religiosos como la misa, la confesión o el bautizo, se ignoraban las malas

---

<sup>268</sup> Jesús le dijo: “Éste es el primero y grande mandamiento. “Y el segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mateo 22:37–39).

conductas de los curas.<sup>269</sup> -Es indudable que se tenía una retocada consideración de la reputación-honor de las mujeres, así como el celibato, pues importaban más los actos santos.<sup>270</sup> No podemos dejar de mencionar que sabemos de estos actos a causa de las denuncias e inferimos que existieron aquellos quienes siguieron las reglas y tenían vocación por la palabra de Dios.

Las acusaciones venían también de la mano de problemas económicos, de castigos excesivos, corrupción o extorsión con los cuales los indios no estaban de acuerdo, si el religioso se excedía en esto, los mayas manejaban las acusaciones a su convenir para la remoción del problema. Los hombres más precarios tenían un estatus más bajo, por lo tanto, aceptaron un acuerdo de sumisión implícito, lo que les frustró en sus ideas de alzarse en contra de los conquistadores en un primer momento. Y sólo en actos de rebeldía y transgresión podemos observar cómo se liberaba el enojo de los hombres en contra de otros hombres.

Notamos que la masculinidad no es uniforme, era y es una variación de la conversión de un niño a hombre, mientras intervenía su posición social, calidad y cómo se relacionaba con el “otro”. Esas batallas por sillas, caminos, puertas, llaves, sombrerazos y palabras están cargadas de simbolismo.<sup>271</sup> Todos estos hombres tomaban los conflictos y les ponían significantes, más allá de lo visible, y digo esto porque nuestras únicas ventanas a este tiempo no permiten indagar más allá del soporte que observemos. Es así como los cómplices de la masculinidad colonial de los frailes y seculares, no solo son otros hombres, sino la misma institución a la que pertenecen, a la que moldean de acuerdo con los criterios que se necesitan para el tiempo en el que se vive.

Los misioneros como hombres que sustentaban la autoridad y poder, dotados por el mismísimo Dios, el rey y el papa, a la par de su lucha con los españoles seculares, se aliaron a estos, pues como dice Raewyn Connell, obtenían algo de esa otra “masculinidad hegemónica” de la época.<sup>272</sup> En el expediente de la visita de Mérida podemos ver casos de complicidad entre estos hombres eclesiásticos, por ejemplo, el coronel don Alonso Peón Contreras, acusa al párroco de Abalá al ser visitado por una

---

<sup>269</sup> John Chuchiak, “The secrets behind the screen...”, *Op. Cit.*, p. 98.

<sup>270</sup> William Taylor, *Ministros*, *Op. Cit.*, p. 274

<sup>271</sup> Martin Nesvig utiliza la documentación de Michoacán para hablar sobre la poca “autoridad” que tenían las autoridades eclesiásticas y civiles. Aunque su estudio se limita al siglo XVI, es imposible pensar que esto no sucediera en otras zonas y en otras temporalidades. Martin Nesvig, *Op. Cit.*, pp. 80-130.

<sup>272</sup> Raewyn W. Connell, *Masculinidades*, *Op. Cit.*, 2019.

doncella, pero al mismo tiempo de hacer la denuncia, guarda el nombre de la mujer hasta ser llamado por el obispo, y solo lo confesará en sumo secreto.<sup>273</sup> Si pensamos que fray Luis de Piña y Mazo, no lo llamase a declarar, el coronel habrá descargado su consciencia pues seguramente tenía un predicamento, sin embargo, la denuncia está incompleta.

En la primer visita pastoral realizada por Piña y Mazo se descubrió que el cura de Umán Luis Antonio Echazarreta cobraba obvenciones de más, golpeaba a los indios, e incluso llegó a violar a una doncella próxima al matrimonio.<sup>274</sup> El obispo inmediatamente ordenó la expulsión del cura infractor del beneficio, pero el transgresor recibió el apoyo del gobernador Rivas acusando al obispo de no haber juzgado legalmente al sacerdote, por lo que este cura no fue removido, y sólo abandonó el curato hasta que murió en 1786,<sup>275</sup> sin concluirse el litigio.

Aunque en este caso la complicidad de pertenecer a un grupo de élite no pudiera corresponder, podemos decir que la motivación del gobernador fue el pleito que enfrentaba con el obispo, manifestando el famoso dicho, “el enemigo de mi enemigo es mi amigo”. Si cuestionamos la decisión del gobernador de ayudar al cura Echazarreta no encontraremos más que una disputa de poderes entre dos hombres luchando por la hegemonía, demostrando en todo momento quién era más hombre.

Aunado a esto, Sonya Lipsett afirma que las diferentes masculinidades existentes no estaban peleadas una con la otra, se empujaban y entraban en conflicto. Existía una tensión que hacía a los hombres definirse continuamente frente al otro, en relación con su virilidad y hombría.<sup>276</sup> No solo la violencia era una cuestión en la que la complicidad masculina es observable, sino también en la sexualidad de la época, y aunque hay trabajos que se abocan única y absolutamente al tema, no está de más mencionarlos.<sup>277</sup> Pensemos que, en esta constante definición masculina del ser, enfrentarse a las prácticas

---

<sup>273</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 619, exp. 20, fj 32.

<sup>274</sup> AHAY, Gobierno, Mandatos, caja 399, exp. “Representaciones e informes del Ilustrísimo y Reverendo Señor don fray Luis de Piña y Mazo”, f. 94.

<sup>275</sup> AHAY, Gobierno, Oficios y Decretos, vol. 4, 1782-1796, s/f, “Edicto del provisor y vicario general Rafael del Castillo y Sucre de 9 de febrero de 1782”

<sup>276</sup> Sonya Lipsett-Rivera, *The origins of macho...*, *Op. Cit.*, p. 2.

<sup>277</sup> Asunción Lavrin, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*. Grijalbo, vol. 67 1991; Asunción Lavrin, "Sexuality in Colonial Spanish America." *The Oxford Handbook of Latin American History*. 2010; Marcela Suárez Escobar, *Sexualidad y norma sobre lo prohibido: la Ciudad de México y las postimerías del virreinato*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Humanidades, Área de Historia y Cultura en México, 1999; Noemí Quezada, *Religión y sexualidad en México*, Universidad Autónoma Metropolitana Ones Antropológicas, 1997.

sexuales que iban en contra de la moral cristiana no debió ser un tema sencillo de manejar. En este sentido, los hispanos tendieron a asociar a las sociedades locales con la práctica de la sodomía, pero también con un conjunto de pecados de la carne que incluía el incesto, la orgía, la poligamia, los sacrificios humanos y las borracheras que fungieron de causas justa para su sometimiento militar, político y religioso.<sup>278</sup>

### **3.2 Fray Luis Piña y Mazo contra el mundo.**

En el año de 1779, el obispado de Yucatán se encontraba en sede vacante, el Sr. Dr. D. Antonio Caballero y Góngora había sido promocionado a arzobispo de Santa Fe de Bogotá. El elegido para ocupar el puesto de obispo en su sede, Mérida, fue el Sr. don fray Luis Piña y Mazo, fraile benedictino que en aquel momento tenía 56 años.<sup>279</sup> Nacido en España, se educó en Palencia y en Madrid, tomó los votos de San Benito en el año de 1747. Era un hombre de prestigio, muy docto en su arte y de gran saber, llegando a tener el aprecio del Rey Carlos III. Partió de la Corte de Madrid el 1780 hacia las Américas en camino a la península de Yucatán.<sup>280</sup>

Mientras tanto el cabildo catedralicio de Mérida se encontraba en conflicto con la sede vacante, era necesario nombrar un vicario capitular y provisor de la diócesis.<sup>281</sup> El que tuviera este cargo obtendría poderes y el destino del obispado y los juzgados a su cargo. La elección produjo tensión entre los involucrados. Quienes estaban interesados en obtener los beneficios del puesto eran los capitulares antiguos, situación complicada porque en contraposición a estos, estaban los nuevos. En las votaciones, todos al no poder votar por sí mismos votaron por el que fuera su aliado más cercano, quedando la sede en poder de los capitulares más viejos.<sup>282</sup> El provisor que se nombró fue Juan Agustín Lousell entre dimes y diretes, el que salió a pedir la justificación de los votos fue Pedro Faustino Brunet negándose a reconocer a Lousell, el conflicto se quedó en ascuas hasta la llegada del Obispo, resolviéndose después de manera privada.<sup>283</sup>

---

<sup>278</sup> Mauricio González Arenas y César Gamboa, “Actitudes homofóbicas entre los indígenas del Nuevo Mundo: los casos azteca, inca y mapuche en fuentes de los siglos XVI y XVII” en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 45, núm. 2, 2015 pp. 359-377.

<sup>279</sup> Crescencio Carrillo y Ancona, *El obispado de Yucatán. Historia de su fundación y de sus obispos*, t. 2, 1979, p. 943.

<sup>280</sup> *Ídem*.

<sup>281</sup> Víctor Hugo Medina Pérez, “Utilizaje y prebenda, las reformas...”, *Op. Cit.*, p. 241.

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>283</sup> *Ibidem*, p. 245.

A su llegada fray Piña y Mazo pretendió tener hombres cercanos a su persona, buscó que sus intereses y previsiones no tuvieran ninguna oposición a sus propósitos. El obispo tenía que centralizar el poder eclesiástico yucateco para esto intentó limitar a los grupos familiares en el poder. Debido a que la política borbónica ejerció acciones que intervenían a las elites directamente<sup>284</sup> éstas se posicionaron en contra lo que afectó en el ejercicio del poder real y se contraponían al proyecto que tenía la Corona, esto pasó no sólo en Nueva España sino en toda la América española.<sup>285</sup>

Asunción Lavrin explica que “quizás el deseo de poder es uno de los resortes más comunes detrás de todos los eventos históricos, y en Nueva España la lucha por el poder entre los hombres de Dios fue multifacética y complejísima”.<sup>286</sup> La lucha de poderes envolvió a religiosos contra religiosos, eclesiásticos y seculares, el episcopado y la Corona, así también criollos contra peninsulares en diversos momentos de la historia y por situaciones que eran preponderantes para su tiempo. En el caso del obispo de Piña y Mazo, esta problemática de la disputa de poderes se vivió entre diversos personajes, aunque esbozaré algunas de estas situaciones pueden ser vistas desde diversas perspectivas.

En su tesis, Anahí Mendoza, menciona que quizá Piña y Mazo no podía combatir el poder del cabildo sin causar un conflicto con los miembros del mismo, quitándole ventaja a las redes que pudo generar. Las alianzas que se necesitaban para encarar el proceso de intervenir los intereses debían ser paulatinas, pero estas siempre giraban hacia lo local.<sup>287</sup>

Es imposible pensar que dentro del Cabildo Eclesiástico existiera la complicidad que el género proporciona a los varones, sobre todo a la masculinidad colectiva y la lealtad que su grupo en la sociedad le confería, generándose de manera obvia en las últimas décadas del siglo XVIII en el obispado de Yucatán en las altas esferas, había grupos que buscaban permanecer en un espacio de poder determinado, como lo era el Cabildo y el Seminario Conciliar.

---

<sup>284</sup> En el caso de Yucatán se gestó el llamado “ocaso de la encomienda” algo que directamente afectó a las élites, véase: Laura Machuca Gallegos, “El ocaso de la encomienda en Yucatán, 1770-1821” en *Estudios De Historia Novohispana*, Estudios de Historia Novohispana, 2018, vol. 54, p. 31-49.

<sup>285</sup> John Lynch, “Los orígenes de la Independencia Hispanoamericana”, en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina 5, La independencia*, Barcelona, Editorial Crítica, p. 6.

<sup>286</sup> Asunción Lavrin, “Los hombres de Dios. Aproximación a un estudio de la masculinidad en Nueva España” en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 31, 2004, pp. 283-309.

<sup>287</sup> Elsy Anahí Mendoza Moo, “La estrategia letrada de José Nicolás de Lara en el orden eclesiástico yucateco, 1768-1793”, Tesis de maestría, Yucatán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2021, p. 132.

Resulta interesante que la Corona borbónica con sus políticas intentara frenar el poder y la influencia que tenían los grupos hegemónicos en su territorio. En la región de Yucatán frenar a estos grupos es palpable en la gestión del obispado de Piña y Mazo pues trató de detener el ingreso de eclesiásticos locales al gobierno episcopal.<sup>288</sup> Fray Piña y Mazo utilizó sus armas eclesiásticas contra todo lo que él consideraba un atentado a su dignidad episcopal y un abuso a los privilegios que la Iglesia había logrado obtener a lo largo de los siglos en la América española.<sup>289</sup>

Poco después de su llegada en el año de 1781, Piña y Mazo hizo su visita correspondiente a los curatos, de 1781 a 1787. En sus recorridos, el prelado encontró abusos contra las normas cristianas y la disciplina eclesiástica bajo el precepto divino por santificar las fiestas, la codicia de los dueños de las haciendas y poca instrucción de ellos y de los indios, así como la obligación que tenían los indios en trabajar no para sí mismos, sino para sus amos en aquellos días que eran de observancia y el cumplimiento de la confesión y comunión pascual.<sup>290</sup>

Las visitas fueron vistas como un instrumento del obispo para la vigilancia de las doctrinas, y una forma de saber cómo se comportaban los doctrineros respecto a sus obligaciones y las reglas que la Corona mandaba de las mismas. Aquí el espíritu de la Ilustración y de las reformas borbónicas se dejó sentir. Las cargas depositadas sobre los hombros de los párrocos aumentaron, fue momento en que debieron considerar como parte de sus obligaciones las actividades relacionadas con el fomento económico y la erección de escuelas para la enseñanza del castellano a la población indígena, todo ello con cargo a la recaudación obtenida de los curatos.

Ante las vejaciones a los indios denunciadas por los eclesiásticos, el obispo fray Luis de Piña y Mazo emitió una serie de puntos y reglas generales, con la finalidad de ejecutarse en los curatos indígenas y fueran colocados en los libros de mandatos para que se leyeran y publicaran, por un espacio de tres meses practicado en ambas lenguas: castellana y maya, con certificación del capitán o teniente del partido y un cacique o escribano.<sup>291</sup> Entre los principales mandatos, se observó la atención al problema de las vejaciones contra los indígenas, así como un manejo de los registros doctrinales y

---

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>289</sup> Víctor Hugo Medina Suárez, "Cuadro del Patrocinio de San Joseph: conflictos jurisdiccionales entre el obispo y el gobernador (Yucatán, 1780-1795)" en *Temas Antropológicos, Revista Científica de Investigaciones Regionales*, vol. 40, núm. 2, 2018, pp. 17-40.

<sup>290</sup> Eunice Cruz Ramírez, "Santos cristianos y rituales...", *Op. Cit.*, p. 45.

<sup>291</sup> AHAY, visitas pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, fj. 32v.



administración de los sacramentos, de acuerdo a las normas emanadas del Tercer Concilio Provincial Mexicano.<sup>292</sup>

La hombría que presenta el obispo es una gestión competente e incluso benévola en cuestión de los indígenas, su lucha fue con los poderes que percibió como una afrenta al reformismo borbónico, la iglesia y contra sí mismo. El interés por los indios hizo que escribiera sobre los castigos crueles que estos sufrían, es notable que al no considerarlos “gente de razón”,<sup>293</sup> no los tomaba como una amenaza, ni los veía como iguales, como mencionamos en el capítulo dos, los indios varones fueron una de las masculinidades marginadas, y estos se encuentran en una de las posiciones más bajas de la estructura patriarcal, antes de las masculinidades disidentes pero muy por encima de las mujeres. Sin embargo, eran necesarios para el cimiento de la actividad misional, sin indios que evangelizar, proteger de sí mismos es difícil mantener el poder por el que tanto peleaban las élites. Incluso la lucha de la secularización.

En cuestión económica el obispo al parecer se hallaba muy interesado en el manejo de las rentas, tanto que apenas llegó, comenzó a centralizar las capellanías, las cuentas y demás aspectos económicos bajo la administración del cabildo. Se encargó del funcionamiento del Colegio de San Pedro y de los estatutos del Seminario Conciliar, dejando de lado otros movimientos, cuestiones y problemáticas del obispado.<sup>294</sup>

Cabe señalar que la situación económica, como en otras diócesis, fue un factor que afectó al cabildo catedralicio. Los ingresos que eran tan modestos de la recaudación de diezmos, fue un problema directo respecto al número de capitulares dentro del cabildo.<sup>295</sup> Los cambios económicos no se hicieron esperar con las reformas borbónicas. El libre comercio que se dio gracias a la apertura de puertos hizo que la provincia experimentara un fuerte impulso gracias al comercio marítimo. Las disposiciones de la Real Hacienda hicieron que las cajas de comunidad pasaran a manos de la Corona. El obispo fray Luis Piña y Mazo “confiscó y vendió las estancias y haciendas de algunas

---

<sup>292</sup> Eunice Cruz Ramírez, “Santos cristianos y rituales...”, *Op. Cit.*, p.85.

<sup>293</sup> Edgar Augusto Santiago Pacheco, “La Administración de Doctrinas Indígenas...”, *Op. Cit.*, p. 165.

<sup>294</sup> AHAY, Gobierno, Mandatos, caja 399, exp. “Representaciones e informes del Ilustrísimo y Reverendo Señor don fray Luis de Piña y Mazo”, fj. 103 y fjs. 121-124.

<sup>295</sup> Ángel Emilio Gutiérrez Rodríguez, “Carrera eclesiástica, ascenso y movilidad de los miembros del cabildo eclesiástico de Yucatán, siglos XVI Y XVII”, en Leticia Pérez Puente y José Gabino Castillo Flores (coord.), *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, p. 163.

cofradías”,<sup>296</sup> invirtiendo las ganancias en censos, a pesar de las protestas generadas por parte de religiosos e indígenas.

Fray Luis Piña y Mazo deseaba ejercer un tipo de poder que agredía, si bien no físicamente, si directamente a los hombres que tenían cierto poder igualitario al prelado. En esta época en la que la lucha de poderes no solo se sentía en los terrenos de lo político, social y económico, sino que era visible ante los atentados como el del gobernador Lucas de Gálvez, que hablaremos un poco más adelante, y el conflicto del que eran parte el gobernador Roberto Rivas Betancourt con el fraile Benedictino.

Es visible la búsqueda de poder y representación por parte del obispo, cuando Víctor Hugo Medina precisa, en su texto, “Cuadro del patrocinio de San Joseph...” que el obispo mandó a pintar el cuadro de San Joseph como una añoranza del poder terrenal del que se veía protagonista.<sup>297</sup> En este se encuentran retratados el propio Piña y Mazo y al brigadier don Joseph Merino Cevallos, quien era parte del grupo político de los Gálvez, familia que tuvo gran importancia en Nueva España, (ver imagen 1).

---

<sup>296</sup> Pilar Zabala Aguirre, *Élites, familia y honor...*, *Op. Cit.*, p. 231.

<sup>297</sup> Víctor Hugo Medina Suárez, “Cuadro del Patrocinio de San Joseph...”, *Op. Cit.* p. 20.

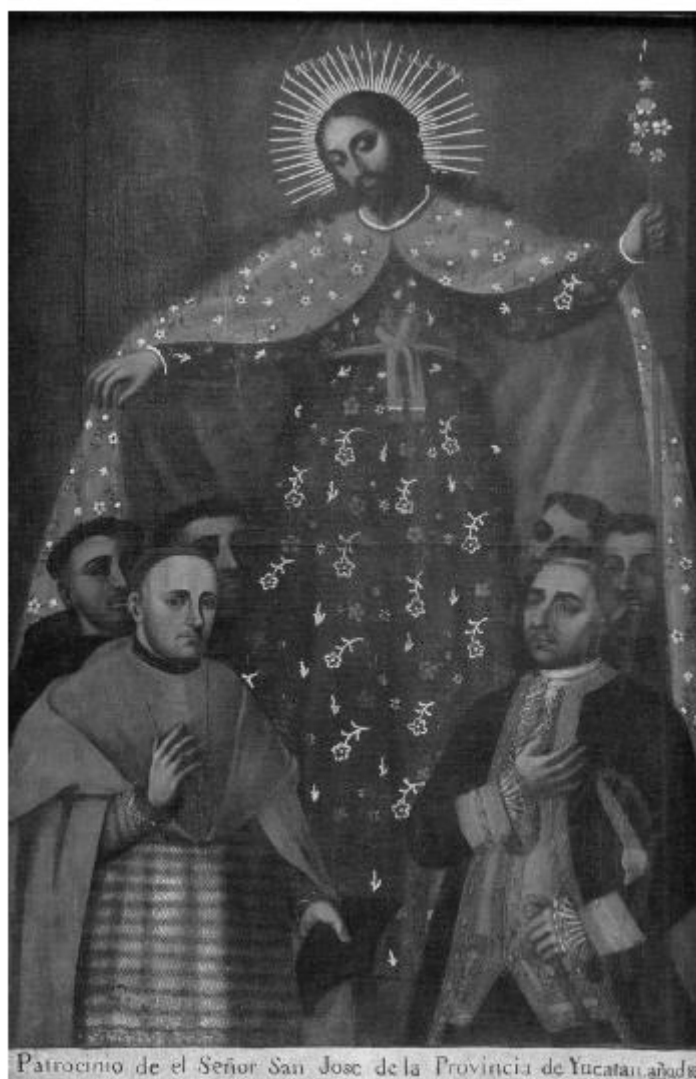


Imagen 1. Patrocinio del señor San Joseph de la provincia de Yucatán.<sup>298</sup>

El cuadro representaba la presencia terrenal del padre encarnado de Jesús, el esposo terrenal. Así mismo la masculinidad representada de José como el ser paterno del dios hijo, tuvo que ver con los roles que se desempeñaban en la sociedad novohispana.<sup>299</sup> Es José un modelo de varón noble, y “le pertenecía de antemano el mundo”,<sup>300</sup> por su legado masculino. Él ya era un superior ante la virgen María, y en el siglo XVIII las tareas que debían llevar a cabo José y María se designaron, y otras se acentuaron.<sup>301</sup> El trasfondo religioso de la iconografía creó vínculos identitarios entre individuos y una línea de nexos.

---

<sup>298</sup> Miguel Bretos, *La catedral de Mérida. La gran casa de Dios en medio de T'ho*, Yucatán: Cultura Yucatán A.C., 2013, p. 211.

<sup>299</sup> Jorge Luis Merlo Solorio, “A la sombra de un marido...”, *Op. Cit.*, p. 139.

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>301</sup> *Ídem*.

Es decir, que la posición preponderante de estos sujetos, el obispo y sus allegados, no eran simplemente un reflejo de la de sus imaginarios, y la representación individual, sino que era parte de la cultura pública, una representación colectiva. Si todo ello es cierto, debe haber motivos tanto socioculturales como de género que nos ayuden a entender más allá de lo legal y de los conflictos plasmados en el papel, o en ese caso, de la pintura anterior.

¿La personalidad del obispo Piña y Mazo se puede catalogar de juicioso?, ¿conflictivo?, ¿de principios fuertes? Sin llegar a la subjetividad lo que sí sabemos es que se caracterizó por mantener un abierto enfrentamiento con las autoridades reales, y en especial con el gobernador interino Roberto Rivas Betancourt, (1779-1783). La documentación encontrada en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán y en el Archivo General de Indias, dan muestra de ello, se le vio al obispo como que “jamás hizo gasto alguno en ninguna obra de pública utilidad” y tampoco “dio limosna a los pobres”, aunque esta afirmación pudiera estar sesgada por el autor, nos dan cuenta de cómo se percibió a este personaje.<sup>302</sup>

El gobernador Rivas no era un hombre fácil, quería mantener sus propios privilegios y beneficiarse del trabajo indígena. Descuidó toda su camarilla política, e invalidó a las autoridades legales, sus deberes y las formas y cortesías que requería su puesto y los protocolos acostumbrados. Ante la llegada de Piña y Mazo, Rivas no fue a darle la bienvenida y el obispo fue quién tuvo que presentarse ante el gobernador.<sup>303</sup>

Las cartas dirigidas al Rey no se hicieron esperar, no sólo el obispo sino otras autoridades locales se unieron para denunciar las anomalías que existieron con el gobernador Rivas Betancourt.<sup>304</sup> Y por el lado contrario, una comitiva también se unió para juntar pruebas de descalificación en contra del obispo Piña y Mazo. La guerra de calumnias, conspiraciones, insultos estaba en el aire de la península de Yucatán.

Recordemos que los patrones de género se modifican respecto a las condiciones específicas del tiempo y el contexto y a finales del siglo XVIII el reformismo borbónico exigía ese cambio, aunque desconocemos más acerca de las masculinidades del siglo

---

<sup>302</sup> Justo Sierra, “Galería biográfica de los Sres. obispos de Yucatán. D. Fr. Luis de Piña y Mazo” en *El Registro Yucateco*, vol. IV, 1846-1849, p. 379.

<sup>303</sup> Víctor Hugo Medina Suárez, Cuadro del Patrocinio de San Joseph..., *Op. Cit.*, p. 24.

<sup>304</sup> AHAY, Oficios y decretos, vol. 3, en Libro o colección de oficios, cartas y copias de distintas fechas, desde 1782 a 1786, durante el obispado del ilustrísimo señor don fray Luis de Piña y Mazo. Carta de 27 de marzo de 1785. Citado en Víctor Hugo Medina Suárez, “Cuadro del Patrocinio de San Joseph: conflictos jurisdiccionales entre el obispo y el gobernador (Yucatán, 1780-1795)” *Temas Antropológicos, Revista Científica de Investigaciones Regionales*, vol. 40, Núm. 2, 2018, p. 21, en <https://www.redalyc.org/journal/4558/455859449001/455859449001.pdf>.

XVII, o del siglo XVI, es posible pensar que distaban los modelos ideales. Piña y Mazo era peninsular, desconocía de propia experiencia el obispado al que le fue enviado y al llegar se encontró con problemáticas que la gestión eclesiástica arrastraba desde hacía décadas. Su pensamiento ilustrado, empapado del reformismo borbónico lo hizo capaz de proponer, ofrecer y tratar de enmendar los problemas que tenían la diócesis y que se extendían por toda la península, lo que me hace preguntarme si los cambios que se necesitaban eran conocidos por los frailes, y si tenían una clara consciencia de que su posición en el poder tambaleaba.

Los espacios domésticos no dejaban de ser lugares donde se daba la sociabilidad de los yucatecos, las residencias particulares eran centros donde las elites conformaban sus lazos y redes, no solo las grandes élites, comerciantes, hacendados, administradores, militares sino también eclesiásticos disfrutaban la comodidad que les proporcionaba la privacidad de las tertulias.<sup>305</sup> Dentro de las actividades que podían realizar estaban los juegos prohibidos y el obispo Piña y Mazo era uno de esos personajes que gustaba de ellos, Pilar Zabala menciona que “a menudo tuvo invitados a jugar malilla y revesino”,<sup>306</sup> citando documentación en la que da testimonio el cura José Nicolás de Lara,<sup>307</sup> por supuesto, la pelea de estos dos hace dudar de las aseveraciones en las declaraciones que cada uno pudo dar,<sup>308</sup> sin embargo para nuestro contexto los juegos fueron otra expresión de género que los religiosos pudieron tener para el siglo XVIII, en la visita pastoral de Mérida en 1781, don Juan Josef de Alonso, vecino, dijo que “ha oído decir del padre Carillo, capellán del coro que juega con frecuencia”.<sup>309</sup> Lo que nos hace pensar que era una práctica común entre religiosos y seculares.

Durante su gestión, el obispo tuvo importantes momentos que marcaron su vida en la Península de Yucatán, uno de ellos debió ser el asesinato del gobernador Lucas de Gálvez en junio de 1792, debido a que por muchos años su sobrino Toribio del Mazo fue un sospechoso del acto y encarcelado, se supo en algún momento que competía en

---

<sup>305</sup> Pilar, Zabala Aguirre, *Élites, familia y honor...*, *Op. Cit.*, pp. 208-209.

<sup>306</sup> La malilla y el revesino son juegos de cartas o naipes. Véase Francisco Razola, *Reglas y leyes que se han de observar en el revesino y la malilla y los cientos para jugar con perfección...*, Madrid, 1826, en <https://files.core.ac.uk/pdf/1153/71517320.pdf>.

<sup>307</sup> AGI, México, 2600. “Testimonios de los autos del recurso de fuerza intentado por José Nicolás de Lara, cura de la catedral”, 15 cuadernos.

<sup>308</sup> Para más información sobre la lucha de ambos véase: Elsy Anahí Mendoza Moo, “La estrategia letrada de José Nicolás de Lara en el orden eclesiástico yucateco, 1768-1793”, Tesis de maestría, Mérida, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2021.

<sup>309</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 619, exp. 20, fj. 34.

amores con el intendente<sup>310</sup>. Después de 10 años, ya muerto Piña y Mazo, se descubrió que el autor material fue Manuel Alfonso López.<sup>311</sup>

Las verdaderas causas del asesinato de Gálvez no se supieron, existen muchas versiones, desde que el crimen haya sido pasional por un esposo ofendido, así como la complicada y turbulenta situación en la que se había sumido el territorio de Yucatán. Una de las familias que tenía preponderancia en la región eran los Quijano,<sup>312</sup> acusados de ser los autores intelectuales del crimen contra Lucas de Gálvez, pero “nunca se comprobó”.<sup>313</sup>

Los acusados, las implicaciones o los movimientos entre las familias poderosas y redes dieron por descubierto a todos los grupos de poder existentes, provocando conflictos de interés entre diversos personajes de la élite. El virrey intervino nombrando a alguien de la audiencia para poder seguir la causa del crimen. El intendente Gálvez no fue amigo de todos a su llegada, su presencia fue vista como una intromisión que sólo estaba sujeta al rey.

La sociedad yucateca, como se dio cuenta el obispo Piña y Mazo, y el intendente Lucas, habían vivido al margen de las instituciones centrales y contaban con gran autonomía.<sup>314</sup> Los cambios que se dieron con las reformas borbónicas, como la intendencia, impusieron asuntos que no fueron del gusto de los grupos de poder quienes necesitaban cuidar de los intereses propios y de su familia.

El prelado Piña y Mazo, para entonces era muy poderoso, con íntimas conexiones entre las familias locales que le brindaban privilegios.<sup>315</sup> A la muerte de Gálvez los ánimos se calentaron y las tensiones se sintieron en toda la península, era necesario encontrar al asesino o a un chivo expiatorio. El grupo del obispo con las indulgencias que logró a lo largo de los años, incluida la familia de los Quijano, junto con el cabildo eclesiástico y el secular, hicieron recaer la culpabilidad en la persona de Toribio del Mazo, quien fue inculpaado del asesinato.

Las relaciones del obispo trascendían más allá de la provincia, su hermano Pedro de Piña y Mazo fue miembro del Consejo y Cámara en el Supremo de Indias, además,

---

<sup>310</sup> Mark W. Lentz, *Murder in Mérida, 1792: Violence, Factions, and the Law*, University of New Mexico Press, 2018, p. 68.

<sup>311</sup> Para más información véase Mark, W. Lentz, *Op. Cit.*

<sup>312</sup> Laura Machuca Gallegos, “Los Quijano de Yucatán: entre la tradición y la modernidad”, *Caravelle*, 2013, pp. 57-86, en <http://journals.openedition.org/caravelle/558>.

<sup>313</sup> Pilar Zabala Aguirre, *Élites, familia y honor...*, *Op. Cit.*, p. 242.

<sup>314</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 246

estuvo casado con la hermana del oidor de la audiencia Emeterio Cacho Calderón. Las jerarquías eran la manera directa y eficaz de establecer las identidades de las autoridades entre rivales. Su mantenimiento consumía una búsqueda de los medios para el establecimiento del honor personal y los deponía a luchar para restañar las heridas en sus propios “egos” y crear otras en los de sus “enemigos”.<sup>316</sup>

Y aquí entramos en el terreno de las bases que sustentaban la sociedad de la época, honor, privilegio, entre otras, considerados no de forma individual, sino genérica, al linaje, a la familia, de las cuáles Piña y Mazo hizo uso y abuso en sus pretensiones de que su sobrino no fuera encarcelado.<sup>317</sup> Aún con todos los intentos del obispo por liberar a su sobrino, este terminó en la cárcel, y no fue hasta después de la muerte del obispo Piña que fue liberado. La pérdida del pleito por parte del obispo podemos verla como la pérdida de su libertad masculina como un personaje político acostumbrado a someter con el poder que le fue otorgado.

A partir de 1780 hasta 1795 fecha en que murió el obispo fray Luís de Piña y Mazo, se secularizaron 17 doctrinas, y de ellas se crearon por división 14 parroquias nuevas, fundándose entonces 31 beneficios. En este período se abrieron dos nuevas parroquias de dos ex-doctrinas franciscanas secularizadas en 1602. Sumando estas cantidades con las 20 doctrinas que siempre fueron de la clerecía, más los 13 curatos secularizados, divididos o creados antes de 1680, da como resultado el número de 66 cabeceras en manos de los seculares.<sup>318</sup>

### **3.4 Seminario conciliar**

Desde el Concilio de Trento se procuró solucionar todo aquello que se criticó, como la vida escandalosa del clero, la poca educación de los clérigos, o la ilegitimidad de la jerarquía existente.<sup>319</sup> Recurrieron a la modificación de los aspectos básicos del sacerdote ideal, reformar la educación de los seculares creando seminarios y mejores mecanismos que permitieran mejores curas. Las cualidades que debieron tener un

---

<sup>316</sup> Asunción Lavrin, “Los hombres de Dios...” *Op. Cit.*, [https://maytediez.blogia.com/2007/040602-los-hombres-de-dios-aproximacion-a-un-estudio-de-la-masculinidad-en-nueva-espana.php#\\_ednref29](https://maytediez.blogia.com/2007/040602-los-hombres-de-dios-aproximacion-a-un-estudio-de-la-masculinidad-en-nueva-espana.php#_ednref29).

<sup>317</sup> Pilar Zabala Aguirre, *Élites, familia y honor...*, *Op. Cit.*, pp. 257-258.

<sup>318</sup> Víctor Hugo Medina Suarez, “La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII”, Tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán, 2014, p. 111.

<sup>319</sup> Véanse los concilios de la sesión XXIII, “El sacramento del orden”, *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*, Madrid: Imprenta de Ramón Ruiz, 1878.

aspirante al sacerdocio eran ser de edad suficiente, nacimiento legítimo, linaje honorable, de buena vida y costumbres.<sup>320</sup>

Sobre los seminarios de formación, el concilio estableció las directrices para su creación: éstos se proyectaron para sumar poder a la corona y a la iglesia secular, por lo que era obligación del rey controlar las corporaciones, estos debían estar próximos a las catedrales, con recursos procedentes de diferentes rentas eclesiásticas que se dejaba a las disposiciones de cada obispo organizar otras materias o facultades.<sup>321</sup> Para el ingreso se dio apertura a pobres y ricos. Así como controlados por un examen, y con esto se tuviera la creación y regulación de los seminarios en manos de los obispos.

En Yucatán debido a las quejas recibidas por la Corona se buscó resolver las problemáticas de su iglesia con diversos proyectos, reformas y sínodos desde principios del siglo XVIII. En una carta de 4 de septiembre de 1701, escrita por el obispo fray Pedro de los Reyes, mencionó:

[...] no puedo negarle a vuestra majestad la mucha razón que asistió al obispo [Arriaga] para semejante propuesta porque, aunque hay algunos [eclesiásticos] decentes, como yo he experimentado en algunos actos literales a que me han convidado, lo común, señor, es ser cosa muy más que limitada. Y como no hay emulación ni otra parte a dónde acudir más que al colegio de la Compañía, aunque estos padres no falten a lo que les toca, como son precisamente número determinado, y lejos de otra parte donde puedan prontamente venir a suplir, los calores de esta provincia son muy grandes y todos los hombres estamos sujetos a enfermedades, tal vez las lecciones no son continuas, con que habrán de oírlas sólo cuando se las lean, con que sobre este punto sentado el ser necesario, como lo es, el colegio [seminario...].<sup>322</sup>

Es de notar que el fraile da cuenta de los buenos elementos que se ha encontrado en la región, pero se lamenta pues parecen ser los menos pues busca decir que de las herramientas necesarias sería más fácil encontrarlos. Luego menciona que a pesar del

---

<sup>320</sup>“Qué circunstancias deban tener los que se quieren ordenar” sesión XXIII, cap. 2. “Del examen de los ordenandos”, sesión XXIII capítulo VII. Citado en Rodolfo Aguirre, “El ingreso al clero desde un libro de exámenes del arzobispado de México, 1717-1727” en *Fronteras de la Historia*, núm. 11, 2006, pp. 211-240.

<sup>321</sup>“Se da el método de erigir seminario de clérigos y educarlos en él”, sesión XXIII, cap. XVIII. Citado en Rodolfo Aguirre, “El ingreso al clero desde un libro de exámenes del arzobispado de México, 1717-1727” en *Fronteras de la Historia*, núm. 11, 2006, pp. 211-240.

<sup>322</sup> AGI, México, 886, n. 12. Citado en Rafael Patrón Sarti, “Cap. 2, La fundación” en *El Antiguo Colegio de San Pedro en Mérida, Yucatán: Una residencia para universitarios (siglo XVIII)*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, en prensa.



calor los estudiantes van al colegio lo que demuestra sus ganas de estudiar. Debido a que no tienen “otra parte donde acudir” y al ser “las lecciones poco continuas” causa de no tener más y mejores elementos, es muy necesario crear un seminario que aliente a los jóvenes y a los ya existentes padres a seguir con lo que les toca, es decir, tener una buena enseñanza y seguir por el buen camino.

Como se mencionó antes, el clero secular se volvió el instrumento de la corona para reforzar el regalismo borbónico, quien buscaba restar potestad a las órdenes y centralizar el poder. La secularización en Yucatán fue un proceso lento y se detuvo por décadas en ciertos momentos, con la idea de sustituir a los frailes se buscó preparar mejor al clero secular como una medida que procuraba arrebatar el poder de los regulares. En la cédula real de 1753, el obispo fray Ignacio Padilla (1753-1760), recibió la orden de secularizar los conventos-guardianías de los religiosos:

[...] Teniendo seguras noticias de que hay ya, en todas o las más diócesis de mis dominios de América, suficiente copia de clérigos seculares adornados de las prendas de *suficiencia, literatura*, loables costumbres y demás prendas correspondientes a su estado en quien poder con seguridad fiar la cura de almas, exonerando por este medio a las religiones del grave cargo que han tenido y se les confió precariamente [...].<sup>323</sup>

Los colegios fueron un mecanismo para el mejoramiento social, con la idea de disciplinar el mal comportamiento del clero. Los obispos intentaron hacer cambios y reformas,<sup>324</sup> sin embargo no se pudieron evitar los problemas. Se constató la poca preparación del clero local pues sus conocimientos eran pobres en cuestión de latinidad y de la doctrina, Gómez de Parada, obispo yucateco 1715-1728, en sus constituciones sinodales en 1722, hizo referencia a los exámenes obligatorios para los nuevos ordenados, curas y confesores, en las que se asentó que los aspirantes con deficiencias se les serían negadas las órdenes sacerdotales.<sup>325</sup> Estos cambios permitieron a la iglesia

---

<sup>323</sup> Cédula real al obispo de Yucatán de 1 de febrero de 1753, citada en Carrillo, *El obispado de Yucatán*, 824-826. Citado en Rafael Patrón Sarti, “Cap. 3, Los benefactores” en *El Antiguo Colegio de San Pedro en Mérida, Yucatán: Una residencia para universitarios (siglo XVIII)*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, en prensa.

<sup>324</sup> Rodolfo Aguirre, “El Sínodo de Yucatán para la reforma del clero” en *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, pp. 251-283.

<sup>325</sup> Juan Gómez de Parada, título cuarto, sección primera, párrafo primero, *Constituciones sinodales del obispado de Yucatán*, transcripción, edición y notas de Gabriela Solís Robleda, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Centro de Investigaciones Estudios Superiores de Antropología Social, 2008. Citado en Rodolfo Aguirre, “El Sínodo de Yucatán para la reforma del clero”, *Op. Cit.*, p. 267.

secular tener tanta injerencia en la sociedad colonial, como la que tenían los regulares. El Seminario permitió la formación de los hijos de las elites políticas y de los locales<sup>326</sup> y se convirtió un lugar apto para que se tejieran alianzas.

Esta institución fue un lugar donde se deseaba regular comportamientos de quienes serían las “guías espirituales”, sus acciones, y la forma de relacionarse entre ellos y con la sociedad. “En los seminarios, los obispos hacían que los clérigos concibieran [su profesión] como la más amplia de las vocaciones: pastor, sacerdote, medianero, juez, médico celestial, maestro, tesorero de Dios, padre, soldado y luz de la comunidad”.<sup>327</sup> Se buscó “que los curas fuesen ante todo guías vigilantes de lo espiritual, maestros y ejemplos inspiradores de la conducta de sus feligreses”.<sup>328</sup> Esto no siempre se cumplió pues las prácticas cotidianas dentro estos espacios académicos eran similares a los comportamientos civiles lejos de la norma.

El mal comportamiento de los seminarios existió en otros lugares de Nueva España, las continuas reprimendas de los prelados a sus párrocos pueden encontrarse en diversos archivos. Estos clérigos que estaban en la plena juventud quisieron vivir su vida bajo los cánones que su sociedad exigía de ellos. Al norte de Nueva España, en Durango en 1759, al terminar su visita el obispo “prohibió a todos los clérigos los juegos de naipes donde hubiera apuestas, así como los dados y los gallos”.<sup>329</sup> Quienes dejaban de lado sus deberes, sus reglas y mandatos por “ostentar valor y ferocidad [...] que se arrojaban a las plazas o parajes a lidiar toros y colear al ganado vacuno [...], pues se olvidaban de su condición como ministros de la iglesia”.<sup>330</sup>

El Seminario Conciliar yucateco no estuvo exento de este tipo de comportamientos, y enunciaremos algunos de ellos que nos permitan entender que, por muy religiosa y reglamentada que fuera su educación, sus dinámicas internas hacían que

---

<sup>326</sup> Leticia Pérez Puente, *Los cimientos de la iglesia en la América española: los seminarios conciliares, siglo XVI* Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017., pp. 14-15.

<sup>327</sup> William Taylor, *Ministros, Op. Cit.*, p. 226.

<sup>328</sup> *Ídem*.

<sup>329</sup> Rafael Castañeda García “‘Unos jóvenes tan dedicados al galanteo, que viven más entre el sexo blando, que en las aulas’. La relajación de las costumbres en los seminarios conciliares de la Nueva España” en *Blog Los Reinos de las Indias*, Sección Mundus Alter, 2020. <https://losreinosdelasindias.hypotheses.org/2017>.

<sup>330</sup> AGI, Guadalajara, 556. Citado en Rafael Castañeda García “‘Unos jóvenes tan dedicados al galanteo, que viven más entre el sexo blando, que en las aulas’. La relajación de las costumbres en los seminarios conciliares de la Nueva España” en *Blog Los Reinos de las Indias*, Sección Mundus Alter. Publicada el 11 de marzo de 2020, en <https://losreinosdelasindias.hypotheses.org/2017>.

ciertas reglas se rompieran. A finales del siglo XVIII el rector del Seminario fue don José Nicolas de Lara.

El rector tenía denuncias por diversas cuestiones, que preocupaban al obispo y a los catedráticos, una de ellas fue por los juegos que estaban prohibidos por las Constituciones del Seminario, pues se jugaba baraja en los salones de clase, y en el patio desde la puesta del sol hasta la madrugada, y mientras esto sucedía no recibieron castigo quienes estuvieron en esa situación que agravaba la posición de Lara.<sup>331</sup> Estos momentos de relajación eclesiástica los hizo participes de otras “transgresiones”. Para 1785 el obispo fray Luis de Piña y Mazo estaba interesado en el Seminario, acusaba al presbítero José Nicolas de Lara por “descuido y el abandono con que [el presbítero] dirigió a la juventud” que en ese entonces tenía a su cargo como rector, ya que “los colegiales, y demás jóvenes [...] lejos de instruirse, y formarse en la virtud y letras contraigan vicios, muy feos y capaces de conducirlos a su última perdición, le ha advertido repetidas su reprehensible negligencia”.<sup>332</sup> El obispo relata con gran sorpresa que:

[...] que los seculares saquen libros del colegio, no obstante, la excomunión con que está prohibido; de no asistir a los actos de colegio, como son el del Rosario, Refectorio, y conferencias de filosofía, ni corregir a los colegiales, que faltaban a estas y otras obligaciones como la de oír misa diariamente y comulgar cada 15 días del año [...].<sup>333</sup>

El obispo continúa narrando situaciones que lo habían alarmado, sabiendo que estas acciones le fueron denunciadas por los propios colegiales y no sufrieron castigo por parte del rector.

[...] con el hecho también de recogerse después de las nueve de la noche y permitir que los colegiales, se paseen frecuentemente y se mantengan hasta la expresada hora en la calle, y que algunas veces pernocten fuera del colegio, de que se están experimentando las tristes consecuencias, de hallarse implicados algunos de ellos en delincuencias de

---

<sup>331</sup> AGI, México, 2600. “Testimonios de los autos del recurso de fuerza intentado por José Nicolás de Lara, cura de la catedral”, cuaderno 1.

<sup>332</sup> AGI, México, 2600. “Testimonios de los autos del recurso de fuerza intentado por José Nicolás de Lara, cura de la catedral”, cuaderno 1.

<sup>333</sup> AGI, México, 2600. “Testimonios de los autos del recurso de fuerza intentado por José Nicolás de Lara, cura de la catedral”, cuaderno 1.

hurtos, juegos prohibidos e incontingencia [...] de manera que jamás ha visto a los que algunos de dichos colegiales juegan, y beben aguardiente.<sup>334</sup>

Ante tales acusaciones y agravios por parte de los colegiales a su vida en común, el obispo pidió la renuncia del rector Nicolás de Lara, pero los colegiales, crearon un alboroto en el que se amotinaron, además de desobedecer las reglas, una clara afrenta al obispo y a las Constituciones del Seminario que los regían:

[...] le consta [que una vez que se pidió que presentase dentro de seis días la renuncia el rector], se formó una especie de sedición o motín entre los colegiales, que escandalizó y alborotó la ciudad, por haberles hecho saber lo despojaban violentamente por ladrón, cuya relación hicieron al que declara, de que resulta dijese los colegiales había sido este el motivo, que los había amotinado, y hecho salir del colegio sin presidente, que rigiese la comunidad, que asimismo le consta, por haberlo oído a los mismos colegiales, que su señoría ilustrísima les mandó en 11 o 12 de agosto de este presente año, [1785] estando juntos, no saliesen de noche, ni de día, sino acompañados y precisamente de manto y beca, y antes de dos horas después del orden se echaron a la calle, despreciando la orden, unos solos, otros de turca, y alguno de capa con escándalo de la ciudad, y según oyó el declarante de algunas personas habían voceado, no necesitarían al señor obispo, ni para ordenarse [...].<sup>335</sup>

Este ataque del que se sintieron partícipes los colegiales y su intento por “proteger” a su rector saca a la luz la lealtad que confería la pertenencia a un grupo en común, a sus vínculos de amistad, y a los elementos transgresores que los vinculaban como una alianza. Es curioso que se mencione el hecho de que no necesitarían al obispo para ordenarse, pues demuestra su grado de confianza en sus autoridades más próximas para tomar decisiones al respecto al Seminario, incluso si con esto iban en contra del mismo obispo que era la máxima autoridad del colegio tridentino.

Las expresiones de masculinidad que hemos mencionado de estos colegiales fueron escandalosas para la institución en la que se encontraban. Eran personajes privilegiados por un grupo en la sociedad que les daba la confianza de actuar en contra

---

<sup>334</sup> AGI, México, 2600. “Testimonios de los autos del recurso de fuerza intentado por José Nicolás de Lara, cura de la catedral”, cuaderno 1.

<sup>335</sup> AGI, México, 2600. “Testimonios de los autos del recurso de fuerza intentado por José Nicolás de Lara, cura de la catedral”, cuaderno 1.

de sus reglas demostrando que estaban poco interesados en atender los valores de la sociedad para la cual estaban formándose.

Dentro del Seminario existieron muchas restricciones. Los hombres laicos o seglares se caracterizan por ejercer su sexualidad demarcada por las leyes que definieron la formación de una familia con el objetivo de la reproducción social. Las leyes civiles y eclesiásticas implícitamente admiten el pasado y aprueban el ejercicio de la sexualidad individual.<sup>336</sup> Ambas entidades reconocen la necesidad de la sexualidad masculina. La femenina se encubre bajo la maternidad. La paternidad es más ostentosa porque de ella depende la línea de legitimación legal de la familia que se basa en el hombre, no en la mujer. Él es quien usualmente tiene la prioridad en dar su nombre a sus hijos. Lo masculino tiene prioridad en la legitimación de los hijos. (Aunque el reconocimiento de la calidad de la familia en mujeres que vienen de familias poderosas es una realidad, eso es la excepción, no la regla y se da solo entre las elites). La responsabilidad de reproducción familiar es preferentemente varonil y depende del ejercicio de la sexualidad masculina.<sup>337</sup>

Sin embargo, estos colegiales asumían por obviedad el tener hijos, aunque biológicamente podían. Ellos creaban relaciones interpersonales al organizar una familia, sin considerarla una familia biológica, sino espiritual. Sus desvíos sexuales prueban que permanecen hombres físicamente pero oficialmente sus transgresiones fueron criticadas por la iglesia y por la sociedad. Para la iglesia lo importante fue la renuncia oficial a la sexualidad de sus miembros, definiéndolo como el voto de castidad. La castidad, que es la negación de la sexualidad, era necesaria para que no se distrajeran de sus objetivos religiosos. Dentro del contexto colonial y religioso se consideró el sexo como algo sucio y que manchaba la rectitud y pureza que debía tener un hombre dentro de la iglesia.

En el seminario las acusaciones de carácter sexual se hicieron presentes en las acusaciones del obispo Piña y Mazo contra Nicolás de Lara. Uno de los catedráticos llamado don Pedro Faustino Brunet, quien fuese maestro de escuela de la Catedral de

---

<sup>336</sup> Véase: Asunción Lavrin, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*. Grijalbo, 1991; Asunción Lavrin, “Los hombres de dios aproximación a un estudio de la masculinidad en Nueva España” en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 31, 2004, pp. 283-309; Asunción Lavrin, *Sexuality in Colonial Spanish America*, 2010.

<sup>337</sup> Véase: Asunción Lavrin, “La familia en un contexto religioso: el caso de la Nueva España” en Sandra Oliveros, et. al., (coords.) *Familias y redes sociales: cotidianidad y realidad del mundo iberoamericano y mediterráneo*, Vervuert, 2021, pp. 125-160; Asunción Lavrin, “La sexualidad y las normas de la moral sexual” en Antonio Rubial García (coord.) *La ciudad barroca*. El Colegio de México, 2005. pp. 489-518.

Mérida, denunció que había “visto el señor declarante en varias ocasiones tan licenciosos y desahogados, que de día y de noche se presentaban en corrillos en chupas y en pechos de camisa a la puerta del colegio en la parte de afuera, desde donde hablaban y chuleaban a las mujeres que pasaban”,<sup>338</sup> otro de ellos, don Juan Ignacio López, abogado de la Real Audiencia, indicó que uno de los estudiantes fue encontrado “en cierta diversión nocturna recostado sobre las espaldas de una mujer”, y “que salen por las noches con el fin de visitar mujeres”.<sup>339</sup> La renuncia de la sexualidad requería un esfuerzo mental considerable y era un galardón: se requería ser un hombre fuerte para renunciar al sexo.

El Colegio Seminario fue una institución que reflejó su contexto, sus redes de complicidad y hacia donde se inclinaban ciertas lealtades, es una ventana abierta a la vida cotidiana y común de un espacio dominado por hombres. Muestra en la documentación cómo funcionaba su dinámica social y como se construyó la masculinidad social en un entorno religioso y que aun así se relacionaba con la sexualidad, con la violencia y con la dominación masculina. En esa revuelta por parte de los colegiales podemos observar un agravio a quien no quiere ser sometido o dominado. Su hombría no podía darse por sentado, seguían siendo hombres aún en su ámbito, y entre más restrictivo, más tenían que probar que seguían siendo suficientemente hombres.

Aunque como institución nació como respuesta a la necesidad de curas más y mejor preparados debido a la centralización del poder de la Corona, no dejó de ser un ámbito complejo que se relacionó con las élites y los poderes eclesiásticos. Así como un espacio que habilitó la creación de redes, la red del obispo para las denuncias, y la red que se creó dentro del Seminario que se condicionó por parte de los colegiales con el rector por lo permisiva que pudo resultar su administración. El obispo en cuestión que, en palabras de su biógrafo, lo tachó de graves defectos como “iracundo y severo, interesado y avariento, oscurantista y servil, imprudente y sin tacto”<sup>340</sup> estuvo ejerciendo su poder como hombre de la iglesia.

---

<sup>338</sup> AGI, México, 2600. “Testimonios de los autos del recurso de fuerza intentado por José Nicolás de Lara, cura de la catedral”, cuaderno 1.

<sup>339</sup> AGI, México, 2600. “Testimonios de los autos del recurso de fuerza intentado por José Nicolás de Lara, cura de la catedral”, cuaderno 1.

<sup>340</sup> Crescencio Carrillo y Ancona, *El obispado de Yucatán. Historia de su fundación y de sus obispos*, t. 2, 1979, p. 907.

Respecto al rector don Nicolás de Lara, la tesis “La estrategia letrada de José Nicolás de Lara...” hace una exhaustiva investigación respecto a las acusaciones que recibió Lara a lo largo de su conflicto con el obispo y el Seminario Conciliar, considerando que muchas de estas fueron falsas y que se debían a la problemática que vivía la Península yucateca respecto a su lucha de poderes, de las corporaciones y de los grupos que se disputaban logros académicos.<sup>341</sup> Ve al conflicto como una lucha de poderes, entre los que querían un cambio y quienes querían mantener el *status quo*, que solo beneficiaba a pocos.

Los poderes privilegiados de Yucatán y sus rivalidades se demostraban con estos juegos de poder donde movían piezas a placer, basados en intereses individuales. Estos se vinculaban entre lealtades distintas, donde sólo se relacionaban por su acción dentro de la iglesia. En el ejercicio de la gestión del obispo se veía intervenida por poderes locales, relaciones transaccionales de puestos, redes entre eclesiásticos que permitieron muchos agravios en contra de otros buscando su beneficio. José Nicolás de Lara resultó un personaje inserto en una “dinámica” que le permitió estar por encima de los intereses de los capitulares más antiguos,<sup>342</sup> incluso si creemos una parte de las denuncias podemos observar que se hallaba autónomo, solo por debajo del obispo.

Dentro de estos espacios de poder de las altas esferas, en donde se decidía no solo el destino de unos cuantos, sino de territorios enteros existían ciertos procesos de resistencia, tal vez las transgresiones de los religiosos funcionaban como un pleno enfrentamiento aquello que era “natural”. Las repercusiones de estos conflictos eran grandes pues afectaron regiones y personas, en este caso los indios. Ya que hablamos de quienes jugaban un papel importante en la vida común, de quienes construyeron “modelos” a seguir, me parece justo que analicemos de manera breve a otra masculinidad que coexistía con la dominante, reflexionando que el estudio de las jerarquías sociales nos permite hablar de un abanico de masculinidades.

### **3.3 ¿El indio es... Hombre?**

Preguntarnos sobre la función de la masculinidad marginada de los indios en Nueva España, es importante y sensata en este estudio. Esto nos permite observar cómo funcionó la estructura de las masculinidades y sus jerarquías en esta época, de las cuales

---

<sup>341</sup> Anahí Mendoza, “La estrategia letrada de José Nicolás de Lara...”, *Op. Cit.*, pp. 7-8.

<sup>342</sup> *Ibidem*, p.10

aún se sabe muy poco. Según Raewyn Connell, en una sociedad dada coexisten varios modelos de masculinidad, como ya lo vimos en los apartados anteriores, estos están vinculados con sus culturas y clases sociales distintas, cuya legitimidad puede cambiar con el tiempo y que compiten para imponerse como o contra el modelo hegemónico, aunque normalmente no están en contra del modelo pues se benefician de él. Estos caracteres no son fijos, sino “configuraciones de las prácticas generadas en situaciones particulares y en estructuras que mutan”.<sup>343</sup>

La “masculinidad hegemónica” es el esquema social que en un contexto específico tiene más legitimidad que cualquier otra identidad de género.<sup>344</sup> En el caso de Nueva España hemos discutido anteriormente que podemos hablar de dos personajes que son dominantes dentro del periodo y de la región en cuestión, estos fueron los religiosos, frailes y curas seculares, y los conquistadores que después se convirtieron en los terratenientes o encomenderos. Estos fueron hombres que modificaron su entorno, las personas que los rodearon y eran los que sometieron a los demás bajo sus términos políticos, sociales, culturales y religiosos. No solo fueron capaces de modificar las relaciones personales entre españoles, indios y mujeres, sino también su entorno geográfico, modificaron ríos, cultivos e introdujeron animales que no eran propios del territorio. El juego de poder se libraba entre los españoles, los eclesiásticos, los burócratas y los religiosos, a su vez cada uno jugaba su propio juego: tratando de mantener su espacio de poder.

Y entonces, ¿cómo entendemos a la masculinidad marginada? “Quien no se adapta al modelo de comportamiento propios de la masculinidad hegemónica se encuentra relegado a la invisibilidad y a ser nombrado como “lo otro o lo marginal”, y a ser una potencial víctima de violencia”.<sup>345</sup> Existen relaciones de dominación que no solo son de los varones hacia las mujeres, sino entre los propios hombres. “No es lo mismo ser varón heterosexual que homosexual blanco que de color, todas estas

---

<sup>343</sup> Raewyn Connell, *Masculinidades*, *Op. Cit.*, p. 117.

<sup>344</sup> Raewyn Connell y James Messerschmidt, “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept” en *Gender & Society*, vol. 19, núm. 6, 2005, pp. 829-859; Marie Walin, “Criar hombres y no fieras, Civilité et construction d’une masculinité hégémonique (Espagne, 1787-1868)” en *Genre, sexualité & société*, núm. 13, en [https://www.academia.edu/70530077/Criar\\_hombres\\_y\\_no\\_fieras\\_civility\\_and\\_the\\_construction\\_of\\_a\\_hegemonic\\_masculinity\\_Spain\\_1787\\_1868\\_](https://www.academia.edu/70530077/Criar_hombres_y_no_fieras_civility_and_the_construction_of_a_hegemonic_masculinity_Spain_1787_1868_); Raewyn W. Connell, *Masculinidades*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

<sup>345</sup> Gabriela Bard Wigdor, “Aferrarse o soltar privilegios de género: sobre masculinidades hegemónicas y disidentes” en *Península*, vol. XI, núm. 2, 2016, p. 106.



intersecciones producen diferentes procesos de subalternización.”<sup>346</sup> Y estas formas de poder son simbióticas, no existen los unos sin los otros.

Después de un largo proceso para la formación de Nueva España, el Estado español se dio cuenta que reconocer el poder de los caciques era importante pues necesitaban de subordinados que sustentaran su poder. Conocido por la historiografía como la servidumbre natural.

En reconocimiento parcial de la estratificación social maya existente en la Península, la categoría indígena se subdividió en nobles nativos que se llamaban hidalgos y plebeyos a los que se hacía referencia como indios tributarios. Dentro de las categorías había diferencias importantes en relación con la propiedad, los ingresos, la educación y la profesión. Los *batabes* indígenas disfrutaban los privilegios que les identificaban legalmente con la baja nobleza española. Estos estaban exentos de pagar tributo, del trabajo forzado, particularidad yucateca, y de las prohibiciones que se les eran impuestas a los mayas.<sup>347</sup>

La masculinidad del indio en general es un tema que falta por investigar desde el contexto histórico de la llegada de los españoles. En el caso de los mayas, su masculinidad da atisbos de una hombría distinta de los que llegaron. Durante los primeros siglos ellos huyeron al sur, a lo que se determinó la montaña, por autores como Pedro Bracamonte o Adriana Rocher,<sup>348</sup> pero ¿qué significaba huir para los indios?, ¿acaso eran menos hombres por no enfrentarse en lucha cuerpo a cuerpo? Estas preguntas abren el campo de posibilidades para estudiar los textos de los primeros encuentros entre indios, españoles y religiosos, desde otra perspectiva.

Para el siglo XVIII, la vida del indio cambió, pasó de manos de los frailes a manos de los seculares debido a la secularización y al inicio de una nueva época ilustrada. En Yucatán la situación fue distinta otros lugares, el fraile seguía siendo vigente en las doctrinas debido a su injerencia en la vida común de los mayas, sin embargo, la presión de la corona por quitarle poder a la orden obligó a los pueblos de

---

<sup>346</sup> *Ibidem*, p.116.

<sup>347</sup> Pedro Bracamonte y Sosa, *La memoria enclaustrada*, pp. 7-26; Sergio Quezada, *Pueblos y caciques*, pp. 9-229; Nancy Farriss, *La sociedad maya...*, pp. 98, 174-7, 185, 238; Ralph Roys, *The Indian Background of Colonial Yucatan* Norman, 1972, pp. 132, 148-60, 171; J. Rubio Mane, *Archivo de la Historia de Yucatan, Campeche y Tabasco*, Mexico, 1942, p. 212.

<sup>348</sup> Adriana Rocher Salas. "La Montaña: espacio de rebelión, fe y conquista" en *Estudios de historia novohispana*, vol. 50, 2014, pp. 45-76; Pedro Bracamonte y Sosa, *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, 2001, pp. 394.

indios a adaptarse, sufriendo de paso la pérdida de su potestad e independencia puesto que no mucho después de terminado el siglo el auge de las haciendas daría comienzo.

Es en las visitas pastorales de finales de siglo donde podemos tener mayores detalles sobre quiénes eran estos personajes poderosos y que se les consideró vecinos, aquí es necesario recalcar que no formaron un grupo homogéneo, lo que es curioso, porque en términos del poder, este lo tenía una minoría, españoles y blancos quienes ostentaban una posición social preeminente, mantenían la dominación y el control que les brindaban sus actividades económicas y políticas, su color de piel y su honor. Sin embargo, la conformación de la mayoría de los vecinos era de todas las calidades: mestizos, mulatos, pardos, negros y demás.<sup>349</sup> Estos tres últimos son los que se conocían como castas y que pertenecían al sector de la gente común aun cuando tuvieron ciertos privilegios, por ejemplo, pertenecer a las milicias, no ostentaban mayores riquezas que la fuerza de su trabajo y el hecho de pertenecer a una corporación distinta a la del maya común.

Hablar de esta distinción dentro de los interrogatorios de las visitas pastorales del obispo Luis Piña y Mazo nos hace encontrarnos categorías que pueden perfilarse a través de las masculinidades. Por ejemplo, en algunos casos, eran vecinos indios y, en otras, no indios, en Acanceh y Timucuy, fueron interrogados vecinos indios, y ningún no indio (excepto el cura) don Pedro Uicab, quien era cacique y no sabía firmar y a don Juan Chablé quien sí sabía, ambos caciques de las parcialidades de Acanceh y Antonio Kú, sacristán mayor, quien a pesar del cargo no firma por no saber; así como al cacique de Timucuy don Ignacio Yam, con firma y rúbrica.<sup>350</sup> Estos pequeños detalles de la escritura nos dicen quienes estaban tal vez con mayor cercanía a algún personaje de poder, incluso pensarse como una jerarquía con superioridad. En especial porque dentro de estos interrogatorios todas las preguntas son respondidas de manera práctica, sencilla y sin inconvenientes para el cura a cargo.

Similar fue el caso de Muna donde fueron preguntados el cacique en funciones don Juan Té, su teniente Pedro Pacab y el alcalde Manuel Ac. En Abalá declararon funcionarios con los mismos cargos don Juan Ramos Pech, cacique en funciones, su teniente Hilario Pech y Alejandro Dzul, alcalde de primer voto.<sup>351</sup> En otros pueblos

---

<sup>349</sup> Iván de Jesús Solís Sosa, "Vecindad y poder en el partido de la sierra, provincia de Yucatán, 1768-1822", Tesis de maestría, Yucatán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, 2019 pp. 93-95

<sup>350</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, Caja 619, exp. 21, fjs. 8-14.

<sup>351</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, Caja 620, exp. 5, fjs. 9v-15.

como Mama fueron interrogados vecinos indios y un no indio; uno de los más importantes era don Buenaventura Presuel, teniente de capitán a guerra y don Pedro Ché y don Nicolás Matú, caciques de las parcialidades San Juan y San Antonio de este pueblo respectivamente.<sup>352</sup> El género se ve interseccionado por aspectos tales como raza, calidad y jerarquía y aunque por la documentación es difícil ver referentes sobre las diferencias de masculinidad de cada sujeto de manera individual, podemos percibir estas desigualdades que marcaron a los individuos.

Según Nancy Farriss, los franciscanos yucatecos estaban preocupados por su ministerio, se sentían orgullosos de sus logros, sin embargo, en los últimos años de la colonia, sus actitudes habían cambiado pues eran más pasivos y estaban más inclinados a la resignación que a sus empeños,<sup>353</sup> debido a que sentían que eran vanos sus intentos en contra de lo que los indios tendían a hacer y pensar, estos hacían lo que les venía en gana, a pesar de los esfuerzos de los pastores, todo indica que para los indios, una forma de visualizar su masculinidad era a través de la desobediencia. Las visitas pastorales proporcionan una idea semi clara de quiénes eran considerados vecinos principales, y el formato del interrogatorio de las autoridades eclesiásticas sacan a relucir mucho, a quienes incluían el obispo, su secretario y notario, escribían de manera escueta sus formas de expresarse, de hacer notar problemas, de regañar y recordar a los párrocos sobre las reglas a seguir. Se usaban para indagar acerca del comportamiento y desempeño de los frailes y seculares de los pueblos, y se destinaban preguntas a los vecinos principales, calificados de fidedignos y cuya credibilidad parecía estar fuera de duda.

Estos personajes, en tanto conocedores de sus pueblos, debían responder una serie de preguntas en asuntos que tenían que ver con la administración eclesiástica, trabajo en los conventos e iglesias, pago de cargas eclesiásticas, aranceles, etc. Los individuos interrogados fueron, la mayor de las veces, autoridades locales indias y no indias, pero también hubo vecinos que, sin estar ocupando un cargo público al momento de la visita, su nombre y apellido, así como el distintivo de Don, denotaban una posición social preeminente.

El obispo Piña y Mazo también dispuso que los eclesiásticos y sus ministros quedaran sujetos a tratar a los indígenas con la mayor cordura, ante las vejaciones denunciadas por algunos caciques en los pueblos, y cabildos indígenas como sucedió en

---

<sup>352</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, Caja 620, exp. 2, fjs. 9v-15.

<sup>353</sup> Nancy Farriss *La sociedad maya...*, *Op. Cit.*, p. 137.

el curato de Chunhuhub, y mandó que los curas instruyeran a los indígenas “con piedad y ternura para que conozcan la fidelidad, amor y obligaciones que deben y no vivan como viven menos por su culpa que por la de sus pastores ignorantes de tan precisas noticias”.<sup>354</sup>

Entre las causas que los eclesiásticos denunciaron ante el obispo Piña y Mazo por las cuales los indios “huían” a las estancias o haciendas se atribuye porque “ocupados todo el año en las milpas que les hacen labrar para los españoles, de orden del gobernador, se quedan sin hacer sus milpas”.<sup>355</sup> Ante tales abusos, “se van a una estancia, rancho, sitio o colmenar en donde casi es la misma vida que la pagana”.<sup>356</sup> Demostrado que los indios siguieron en una lucha constante, en pleno enfrentamiento contra sus “opresores”, quienes los dominaban pero no completamente.

### **3.5 ¿Qué falta por investigar?**

Es ahora cuando escribo estos párrafos que pienso en la base de lo que considero es la masculinidad colonial, y con esto no quiero decir que mi trabajo no tenga aportes o no me haya parecido parte de un gran análisis que aplica una indagación histórica, lo que sí puedo mencionar es que me deja más dudas que respuestas.

Esta investigación considero lleva a replantearnos las categorías de análisis que pueden aplicarse a la construcción de las identidades masculinas, así como de aquel lugar hegemónico de la masculinidad del que tanto nos habla Connell, y del reconocimiento de la pluralidad de las masculinidades y la diversidad de estas. Pues con este estudio he reflexionado que no hay una masculinidad absoluta, sino una multiplicidad de masculinidades. Y que falta mucho camino por recorrer para empezar a entrever como se construyeron en Nueva España, en el siglo XIX y en el XX. Pensar que todas las formas en las que se articula la masculinidad, en cómo se crean, representan modifican estas identidades y como corresponden al grado de lejanía o cercanía respecto de la masculinidad hegemónica.

Aún faltan investigaciones sobre masculinidades disidentes, masculinidades marginales y sus relaciones y conflictos con la masculinidad hegemónica, que expliquen más a fondo la complicidad de aquellos que reciben beneficios del patriarcado y que por ese motivo no buscan la igualdad en las estructuras dentro del orden del género en sí

---

<sup>354</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, fjs. 29r-31v

<sup>355</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, fj. 51v

<sup>356</sup> AHAY, Gobierno, Visitas Pastorales, caja 619, vol. 24, exp. 23, fj. 51v.

mismo. Conocer las diversas manifestaciones de masculinidad de los españoles del siglo XVI, a su llegada, y preguntarnos si existía una masculinidad indígena antes de la llegada de los españoles y si esta se transformó, adecuó o se eliminó. Descubrir los matices en los cambios de los modelos de género en la colonia, sería un gran aporte para los estudios de masculinidades, para descubrir y definir los tipos de masculinidad hegemónica y describir sus relaciones con sus formas subordinadas y marginadas. Así como el estudio de las masculinidades en la lírica, la literatura o las coplas populares de la época moderna, daría luz del camino que ha recorrido la masculinidad, de dónde venía y en qué se convirtió.

El estudio de las masculinidades no termina aún, al ser un tema tan joven puede ser encaminado a diferentes ramas, y ser utilizado por muchos más investigadores que estén dispuestos a experimentar una nueva perspectiva de hacer historia, una nueva visión de lo que se acostumbra en la historiografía.

## Conclusiones

Cuestionar la masculinidad en el ámbito colonial puede parecer algo complicado. Los conceptos, los tratamientos y algunas formas de abordar el tema pareciesen no adaptarse a lo que se busca. La documentación a veces no responde a lo que el historiador pregunta directamente o con una perspectiva actual. Este trabajo no pretende responder a todas las dudas planteadas, sí busca establecer pautas que condicionen el aportar más preguntas y dudas sobre el tema.

Reconocer que la masculinidad es lo contrario a la feminidad y que se construyen desde distintos ámbitos, nos hace reflexionar que los comportamientos esperados se diferencian en lo teórico y en lo práctico, uno frente al otro.<sup>357</sup> Lo que tal vez ayude a examinar mejor la documentación pues como se mencionó anteriormente la masculinidad escrita, es algo que se esconde a simple vista, es un momento en el que el religioso dijo algo poco propio de un sermón, dio más peso a alguna tarea en cuestión de trabajo o categorizó alguna labor solo para una mujer o un hombre. Es también cuando el fraile se quiso divertir de más, se enamoró, o quizás se enojó y sacó un arma indebida para su categoría.

También es observable cuando se expresó un sentimiento de más, cuando algo inocente se convirtió en una transgresión a la norma, fue demás o fue de menos. Y aunque estas líneas parecieran sin sentido, el historiador puede entender que los detalles son aquellos que marcan lo que se busca en un documento que solo responde a preguntas específicas, o que expone temas en silencios.

En esta tesis se pretendió dar valor a esos espacios que gritaban “transgresión” y al mismo tiempo, eran pleitos judiciales comunes para la época, la intención fue percibir lo desapercibido para un tema que poco se ha trabajado para Nueva España, y aunque la metodología es permisible, es imposible no querer conocer a los religiosos novohispanos que vivieron una época llena cambios, convulsa y con tratamientos que en la actualidad ya no se viven. Para esta tesis, el análisis de la masculinidad de los seculares y de los frailes, nos hizo acercarnos a la vida cotidiana de estos personajes, permitiéndonos entrever sus relaciones sociales, emocionales y de contexto que les

---

<sup>357</sup> Asunción Lavrin, “Masculine and feminine: the construction of gender roles in the regular orders in early modern Mexico” *Explorations in Renaissance Culture*, 2008, vol. 34, núm. 1, en <http://link.gale.com/apps/doc/A208534865/AONE?u=anon~3898a0c5&sid=googleScholar&xid=d36bc eec>.

permitían ser. Conocer las condiciones como el clima, geografía y economía, nos hace apercebir las situaciones a las que se enfrentaron en su día a día.

La orientación de esta tesis fue el acercamiento a las distintas expresiones de masculinidades visibles en denuncias hechas por españoles e indios en las visitas pastorales de 1778 a 1792. Para este trabajo no se utilizaron las reglas, manuales y guías de la orden de los franciscanos y de los sacerdotes seculares, debido a que cuando realizamos esta investigación nos encontrábamos en la situación de pandemia y se pensó que el uso de esos impresos y documentos podría ser bien parte de una investigación aparte y completa.

Recapitulado, en esta tesis pudimos observar la conquista como un movimiento entendible desde la perspectiva de género, propiciadas por el género masculino y desarrollada por hombres con una empresa militar y religiosa. A su llegada se toparon con sociedades establecidas y una geografía difícil, que desafiaron sus conocimientos y adaptación, así como la percepción de sí mismos. Yucatán como península también fue parte del desarrollo económico y una fuente de cambios sociales en la época novohispana, dando un pequeño repaso a través de su historia es posible darnos cuenta de esto, así como de la transición de los religiosos y seculares en los procesos que vivió una zona alejada del centro, pero con un buen número de movimiento social.

Como analizamos en el capítulo dos, Se hizo uso de los testimonios recabados en las visitas pastorales en los que se encontramos denuncias hechas por parte de hombres contra otros hombres, en cuestión religiosa, social y económica, en algunos casos notamos que las características de lo narrado correspondían a cuestiones de género, pues las expresiones encontradas ahí van desde la violencia hacia lo sexual.

En la sociedad novohispana muchos de los comportamientos se encontraban en el rango de lo “aceptable” teniendo la aprobación de las autoridades como en el caso del cura Luis Echazarreta quien fue acusado de malos tratos, sacando a relucir situaciones que bien iban en contra de ciertos estatutos eclesiásticos pero que dentro de la misma coexistencia de masculinidades se permitían y al igual que con otros solo se le trasladó de parroquia o al menos es lo que nos dejan ver las fuentes.

En el capítulo tres, luego de aproximarnos a lo que fue la masculinidad hegemónica de finales del siglo XVIII y de otras masculinidades, exploramos parte de los acontecimientos que vivió el fraile Luis de Piña y Mazo, como figura de poder a su llegada a la sede vacante del obispado de Yucatán, y con ideas reformadas de lo que se estaba gestando en Europa hasta ese momento, podemos destacar la forma en que se

comportó creando discordias, conflictos y enfrentamientos con diversos tipos de personajes de poder incluso si fueron la comunidad de estudiantes del seminario conciliar, quienes mostraron también una particular forma de masculinidad colectiva.

Es importante mencionar que lo hecho aquí no es la única forma de estudiar las masculinidades durante el periodo novohispano, y que el análisis de esta puede seguir desde diversas aristas. No dudo que en un futuro el tema de las masculinidades, en un contexto histórico diferente al siglo XXI, pueda expandirse a un análisis que permita mayor acercamiento a las regulaciones que el propio patriarcado asumió para sí mismo.

Durante todo el tiempo de la colonia y a finales del siglo XVIII, los religiosos buscaban la forma de expresar su honor, su hombría y su valor, debido a que, como vimos en los capítulos dos y tres, seguían siendo hombres que merecían respeto y que se sentían superiores ante los otros, tanto religiosos, españoles, mestizos, indios y, sobre todo, ante las mujeres. Esta superioridad fue mostrada mediante lo físico, en agresiones, peleas, castigos, lo verbal, las injurias, blasfemias, lo sexual, la solicitación o la violación, incluso si se salía de la norma eclesiástica, se demostraba cuando ejercieron su poder sobre el otro porque la masculinidad no solo se expresa desde la violencia física.

De este modo, hay que decir que el género se constituye en una realidad objetiva y subjetiva en la vida de los sujetos. Esta realidad no requiere justificación para tener existencia en la vida social pues se mantiene inscrita en los cuerpos, en las mentes de las personas y en la estructura de poder de nuestras sociedades, en la que la supremacía del varón se logra a través de la negación y represión de otros, como de mujeres, homosexuales, minorías raciales y más.

Los modelos de masculinidad en la colonia se caracterizaban por su dinamismo y su observancia de Dios, de sus hermanos y de los indios. No es posible en este momento compartir ideas sobre una masculinidad similar a la de la actualidad por que existe un trecho grande que las diferencia, además cada tiempo tiene sus modelos idealizados sobre lo que es ser hombre y ser mujer y estos no son permanentes. Los hombres de la época colonial utilizaban su fe como un motivador de su violencia, tenían ideas sobre la sexualidad diferentes a las de hoy en día, porque la regla del celibato no los hace más ni menos importantes para el estudio de caso de los estudios de género.

Aunque técnicamente la Iglesia condenaba mucho los actos pecaminosos, transgresores y delictivos de los frailes y curas, las denuncias eran poco atendidas, pues existía una tolerancia a favor de los religiosos, así como la necesidad de que no se



conozcan las transgresiones más allá del mundo eclesiástico, que los religiosos eran un ejemplo para la sociedad. La disparidad de las jerarquías en la sociedad llana y las autoridades eclesiásticas y civiles propiciaba el abuso de los padres, confesores y guías espirituales. Y eso era porque los religiosos eran modelos que debían inspirar a otras personas para unirse a su causa religiosa, aunque su población era relativamente pequeña, tenían un gran peso a nivel moral y a nivel espiritual. Tenían la gigantesca tarea de evangelizar a los indios, de llevarlos al camino de la salvación, así mismo eran quienes educaban a la población.

La masculinidad como un constructo social, es una colección de normas y significados que cambian constantemente en el contexto histórico que al que se le pregunte, cambia también entre las relaciones con las mujeres y con los mismos hombres. En el capítulo tres, observamos que el obispo peleaba férreamente en contra del gobernador, mientras procuraba a los indios. Sin embargo, en el capítulo dos, damos cuenta sobre frailes y seculares que están más comprometidos con las elites eclesiásticas, sus intereses y la movilidad que les pudo representar mejores ingresos y poco beneficio ven de cuidar al indio.

Lo que reflexionamos sobre la masculinidad hegemónica en la época colonial, no es estático porque es un concepto pensado desde la actualidad, se rige por características diferentes como los medios de comunicación masiva, las redes sociales y el bombardeo de información mediática. Nos queda preguntarnos si para Nueva España ¿es la versión idealizada de la masculinidad realmente la versión dominante para cualquier época o solo son figuras abstractas que no pueden ser sostenidas por la realidad?, y al ser inalcanzables comienzan a ser sustituida por modelos de masculinidad que se ajusten más a la realidad del tiempo y sociedad.

Para estudiar las masculinidades utilizamos elementos fundamentales que nos ayudaron a entender la pluralidad de las mismas y las jerarquías entre versiones de ser hombre. La variedad en las masculinidades nos muestra que hay muchas formas de ser hombres, lo cual varía entre culturas y sociedades, pero también dentro de un mismo grupo humano, así como las variaciones, raza, etnia, clase social, edad y orientación sexual, son un atenuante. “Al mismo tiempo, en todo grupo humano siempre hay versiones de masculinidad más valoradas que otras. Estas versiones están jerarquizadas

en torno a expectativas sociales que configuran versiones “exitosas” y “fallidas” de masculinidad”.<sup>358</sup>

La necesidad de estudiar las masculinidades y los estudios de género en general, deben abrir un campo para el historiador a usar diferentes referentes, así como, el uso de la interdisciplinariedad con la sociología, la antropología, la filosofía y la psicología entre otras. Será así como las masculinidades tengan aristas más complejas y con más profundidad. Así como su abordaje y su teoría serán más sencillas, para lograr su buena aplicación.

Con la idea de utilizar las transgresiones como expresiones de masculinidad, no afirmo que estas sean solamente como los hombres religiosos expresaban su masculinidad, sino que, es un portento de su masculinidad seglar o civil, con las que habían crecido, desarrollado todo su bagaje social y emocional y que distaba mucho de lo que el hombre cristiano ideal era. Para un hombre civil, su manera de expresar su género era algo normal, de día tras día y no significaba romper ninguna regla, a menos que cometiera algún delito. Es también factible pensar que existieron frailes y seculares que mostraron alta eficiencia misional y de carácter, sin embargo, la documentación es difícil de leer en esos casos.

Conocer el modelo de masculinidad por el que se regían los religiosos de Yucatán a finales del siglo XVIII, es de interés para entender el cómo la lejanía, las condiciones climáticas y económicas, modificaron las conductas de estos personajes, y aunque hacen falta más estudios de masculinidades para toda Nueva España, así como para todas las temporalidades, no dudo que en un futuro cercano sea así y podamos seguir con la tarea de desentrañar lo que era ser un hombre en el pasado y cómo podemos hacer para romper los patrones que continúan hasta la actualidad. Así mismo, pasa cuando en el capítulo tres, analizamos el Seminario Conciliar y a su alumnado, las características que expresan en su acciones y pugnas delatan el pensamiento que permeaba en el siglo XVIII, demostrándonos que a pesar de que, comportamientos masculinos intentaban reprimirse, salían a la luz cuando en colectividad se unían para enfrentarse a algo con lo que no estaban de acuerdo.

Espero también que este estudio no sea visto como una amenaza y sea parte del comienzo del desarme del patriarcado y de las formas de discriminación hacia las mujeres y que represente el inicio del conocimiento del otro, con la idea de la ampliación

---

<sup>358</sup> Ernesto Vásquez del Águila, “Hacerse hombre: algunas reflexiones desde las masculinidades” en *Política y Sociedad*, vol. 50, núm. 3, 2013, p. 818.

de los derechos políticos y sociales logrados por los movimientos feministas. Que el estudio de las masculinidades no se interprete como un reconocimiento o justificación de movimientos masculinos que amenace aún más los derechos de las mujeres.

## Índice de mapas e imágenes

Mapa 1	p. 19
Mapa 2	p. 21
Mapa 3	p. 38
Mapa 4	p. 45
Imagen 1	p. 86

## Archivos consultados

AHAY – Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán.

AGI – Archivo General de Indias.

## Fuentes impresas

De la Garza, Mercedes, Ana Luisa Izquierdo y María del Carmen León, *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, México, Centro de Estudios Mayas–Instituto de Investigaciones Filológicas, 1983.

De Landa, Diego, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Editorial Porrúa, 8va edición, 1959. En <https://www.wayeb.org/download/resources/landa.pdf>.

López de Cogolludo, Diego, *Historia de Yucatán escrita en el siglo XVII*. Tomo 1, libro III, cap. XII. Mérida: imprenta de Manuel Aldana Rivas, 1867.

López de Gómara, Francisco, *La Conquista de México*, Madrid, Dastin Historia, 2000 [1552]. En <https://www.noticonquista.unam.mx/historica/295/859>.

Razola, Francisco, *Reglas y leyes que se han de observar en el revesino y la malilla y los cientos para jugar con perfección...*, Madrid, 1826, <https://files.core.ac.uk/pdf/1153/71517320.pdf>.

Sierra, Justo, “Galería biográfica de los Sres. obispos de Yucatán. D. Fr. Luis de Piña y Mazo”, en *El Registro Yucateco*, vol. IV, 1846-1849.

## Bibliografía

Aguirre Salvador, Rodolfo, “La demanda de clérigos “lenguas” del arzobispado de México, 1700-1750” en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 35, 2006, pp. 47-70.

\_\_\_\_\_, “En busca del clero secular: Del anonimato a una comprensión de sus dinámicas internas” en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 185-214, en [www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros).

\_\_\_\_\_, “Grados y colegios en la Nueva España.1704-1767” en *Tzintzun*, núm. 36, 2002, pp. 25-52.

\_\_\_\_\_, “El Sínodo de Yucatán para la reforma del clero” en *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, pp. 251-283.

\_\_\_\_\_, “El ingreso al clero desde un libro de exámenes del arzobispado de México, 1717-1727” en *Fronteras de la Historia*, núm. 11, 2006, pp. 211-240.

Araya, Alejandra, “Azotar. El cuerpo, prácticas del dominio colonial e imaginarios del reino a la Republica de Chile” en *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, Siglos XVI-XIX*, Verónica Undurraga (coord.), Chile, Uqbar Editores, 2014.

Bagiotto, Bottom, Fernando, “As masculinidades em questão: uma perspectiva de construção teórica”, en *Revista Vernáculo*, núm. 19, 2007, pp. 109-120.

Banister, Julia, *Masculinity, Militarism and Eighteenth-Century Culture, 1689–1815*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2018.

Bard Wigdor, Gabriela, “Aferrarse o soltar privilegios de género: sobre masculinidades hegemónicas y disidentes”, *Península*, vol. XI, núm. 2, 2016, pp. 101-122.

Bartolomé, Miguel Alberto, *La dinámica social de los mayas de Yucatán: pasado y presente de la situación colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982.

Bono López, María, “La política lingüística en la Nueva España” en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. IX, 1997, pp. 11-45. Versión en la Biblioteca Jurídica Virtual, Instituto de Investigaciones Jurídicas, en <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/anuario-mexicano-historia-der/article/download/29555/26678>.

Bracamonte Allain, Jorge, “Los nefandos placeres de la carne. La iglesia y el estado frente a la sodomía en la Nueva España, 1721-1820”, en *Debate feminista*, vol. 18, 1998, pp. 393-415.

Bracamonte y Sosa, Pedro, *Amos y sirvientes. Las haciendas de Yucatán, 1789-1860*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1993.

\_\_\_\_\_, *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*, México, Centro de Investigaciones y Educación Superior en Antropología Social, 2001.

Bracamonte y Sosa, Pedro y Gabriela Solís Robleda, " Insumisos e idólatras. Los mayas del Caribe peninsular durante la colonia" en Carlos Macías Richard *et. al.*, *El Caribe mexicano. Origen y conformación siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Quintana Roo, Miguel Ángel Porrúa, 2006, pp. 426-522.

Böttcher, Nikolaus, *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*. México: El Colegio de México, 2011.

Butler, Judith, y Soley-Beltrán, Patricia, *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.

Carrillo y Ancona, Crescencio, *El obispado de Yucatán. Historia de su fundación y de sus obispos*, t. 2, 1979.

Campos García, Melchor y Roger Domínguez Saldívar, *Ordenanzas municipales para la ciudad de Mérida Yucatán. Dos proyectos tardíos, 1788-1802*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2014.

Caso Barrera, Laura, *Camino en la selva: migración y resistencia, mayas yucatecos e itzaes, siglo XVII-XIX*, México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Castañeda García, Rafael, “Unos jóvenes tan dedicados al galanteo, que viven más entre el sexo blando, que en las aulas’. La relajación de las costumbres en los seminarios conciliares de la Nueva España” en *Blog Los Reinos de las Indias*, Sección Mundus Alter, 2020, en <https://losreinosdelasindias.hypotheses.org/2017>.

\_\_\_\_\_, “Piedad y participación femenina en la cofradía de negros y mulatos de San Benito de Palermo en el Bajío novohispano, siglo XVIII” en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2012, en <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.64478>.

Cervantes Bello, Francisco Javier, *et. al*, *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX.*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008.

Chávez Gómez, José Manuel, *Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.

Chuchiak IV, John F., "The secrets behind the screen. Solicitantes in the colonial diocese of Yucatan and the sexual conquest of the Yucatec maya, 1570-1700", en Susan Schroeder y Poole Stafford. *Religion in New Spain*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007.

\_\_\_\_\_, "The sins of the fathers: Franciscan friars, parish priests, and the sexual conquest of the Yucatec Maya, 1545-1808" en *Ethnohistory*, vol. 54, 2007, pp. 69-127.

\_\_\_\_\_, "El regreso de los autos de fe: Fray Diego de Landa y la extirpación de idolatrías en Yucatán, 1573-1579", en *Península*, vol. 1, pp. 29-47

Clendinnen, Inga, *Ambivalent Conquests Maya and Spaniards in Yucatan 1517-1570*, Cambridge University Press, 2003.

Concepción, Raquel y Othón Baños Ramírez, "Simbolismo en el templo parroquial de Santiago Apóstol en Halachó, Yucatán" en *Península*, vol. 8, núm. 1, 2013, pp. 47-74.

Connell, Raewyn W., *Masculinidades*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

Connell, Raewyn W. y Messerschmidt, James W., "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", en *Gender & Society*, vol. 19, núm. 6, 2005, pp. 829-859.

Corcuera de Mancera, Sonia, "De expectativas y desencantos. Un 'leve disgusto' entre el obispo y los agustinos: Ocuilco, 1533-1560" en Francisco Javier Cervantes, *et. al*, *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, pp. 21-44.

Cruz Peralta, Clemente, "Entre la disciplina eclesiástica y la reforma de las costumbres: visitas pastorales de Francisco Antonio Lorenzana a la Arquidiócesis de México, 1767-1769", Tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.

Cruz Ramírez, Eunice, "Santos cristianos y rituales: los curatos del obispado de Yucatán entre 1778 y 1791" Tesis de Maestría, Yucatán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2016.



Demetrakis, Demetriou, "Connell's concepto of hegemonic masculinity: A critique" en *Theory and Society*, vol. 30, núm. 3, 2001, pp. 337-361, en <https://www.jstor.org/stable/657965>.

De la Torre Curiel, José Refugio, *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México, siglo XVI-XIX*, Jalisco: El Colegio de Jalisco, 2018.

Díaz, Lucinda del Carmen, "El intérprete, un personaje de la colonia, relacionado con situaciones de políticas lingüísticas" en *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, Argentina, Universidad Nacional de Jujuy, no. 47, 2015, p. 83, en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18547708005>

Elliot, John, *La España imperial, 1469-1716*, Barcelona, Vicens vives, 1998.

Farriss, Nancy, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2012.

Fernández Pérez, Ángela, "Relación entre mayas y frailes. Norma y transgresión en Yucatán s. XVI-XVII", Tesis de Doctorado, Yucatán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, junio 2019, en <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/905>.

Fernández Tejedo, Isabel, *La comunidad indígena maya de Yucatán siglos XVI y XVII*. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.

Flood, Michael, "Between men and masculinity: an assessment of the term 'masculinity' in recent scholarship on men" en *Manning the next millennium: Studies in masculinities*, Ed. S. Pearce and V. Muller, Black Swan Press, 2002, pp. 203-213, en <https://xyonline.net/content/between-men-and-masculinity-assessment-term-masculinity-recent-scholarship-men>.

García Bernal, Manuela Cristina, *La sociedad de Yucatán, 1700-1750*, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla, 1972.

\_\_\_\_\_, "los franciscanos y la defensa el indio yucateco" en *Temas Americanistas*, núm. 1, 1982, pp.8-11.

García Targa, Juan y Alfonso Jordi Gussinyer, "Los primeros templos cristianos en el área maya: Yucatán y Belice, 1545-1585" en *Estudios de Cultura Maya*, vol. 25, 2004,

pp. 95-119, en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-25742004000100006](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-25742004000100006).

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, (coord.), *Honor y vergüenza*, México, El Colegio de México, Seminario de Historia de la vida cotidiana, 2022.

\_\_\_\_\_, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*. México, El Colegio de México, 1995.

\_\_\_\_\_, (coord.) *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2004.

\_\_\_\_\_, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México, 1995.

González Arenas, Mauricio y César Gamboa, “Actitudes homofóbicas entre los indígenas del Nuevo Mundo: los casos azteca, inca y mapuche en fuentes de los siglos XVI y XVII”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 45, núm. 2, 2015, pp. 359-377.

Gutiérrez Romero, Ángel Emilio, “Carrera eclesiástica, ascenso y movilidad de los miembros del cabildo eclesiástico de Yucatán, siglos XVI y XVII” en *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*, Leticia Pérez Puente y José Gabino Castillo Flores (coords.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2016, pp. 161-173.

Horswell, Michael, *La descolonización del sodomita en los andes coloniales*, Ecuador, ediciones Abya-yala, 2013.

Jorge Becco, Horacio, ed. *Crónicas de el Dorado*. Fundación Biblioteca Ayacucho, vol. 24, Venezuela, 2003, en [https://ibero2umich.files.wordpress.com/2012/02/cronicas\\_de\\_el\\_dorado.pdf](https://ibero2umich.files.wordpress.com/2012/02/cronicas_de_el_dorado.pdf).

Kimmel, Michael, “Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina” en *Masculinidad/es, poder y crisis*, Chile, ISIS-FLACSO: Ediciones de las Mujeres, núm. 24, 1997, pp. 61-62, en <https://joseolavarria.cl/wp-content/uploads/downloads/2014/08/Masculinidad-poder-y-crisis-Valdes-y-Olavarria.pdf>.

Lavrin, Asunción, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*. Grijalbo, 1991.

\_\_\_\_\_, *Sexuality and marriage in colonial Latin America*, Nebraska, University of Nebraska Press, 1989.

\_\_\_\_\_, "La familia en un contexto religioso: el caso de la Nueva España" en Sandra Oliveros, *et. al.*, (coords.) *Familias y redes sociales: cotidianidad y realidad del mundo iberoamericano y mediterráneo*, Vervuert, 2021, pp. 125-160.

\_\_\_\_\_, "Los hombres de dios aproximación a un estudio de la masculinidad en Nueva España" en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 31, 2004 pp. 283-309. En <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/8170/8814>.

\_\_\_\_\_, "Masculine and feminine: the construction of gender roles in the regular orders in early modern Mexico", *Explorations in Renaissance Culture*, vol. 34, núm. 1, 2008, pp. 3-27.

\_\_\_\_\_, "Sexuality in Colonial Spanish America" en José C. Moya (ed.), *Oxford Handbook of Latin American History*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

\_\_\_\_\_, "Frailes mendicantes en México: una aproximación al estudio de la masculinidad en Nueva España" en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, Tomo LV, 2014, pp. 131-164.

Lentz, Mark W., *Murder in Mérida, 1792: Violence, Factions, and the Law*, University of New Mexico Press, 2018.

León Cázares, María del Carmen, Mario Humberto Ruz, y José Alejos García. *Del katún al siglo: tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

López Jerez, Mabel Paola, "Trayectorias de civilización de la violencia conyugal en la Nueva Granada en tiempos de la Ilustración", Tesis de doctorado, Colombia, Universidad Nacional de Colombia, 2018.

\_\_\_\_\_, *Las conyugidas en la Nueva Granada. Tránsito de un viejo ideal de mujer (1780-1830)*, Bogotá: Editorial Pontificia, Universidad Javeriana, 2012.

Lipsett-Rivera, Sonya, *The origins of macho, Men and masculinity in colonial México*, University of New México Press, Albuquerque, Dialogos series, 2019.

\_\_\_\_\_, "Lenguaje of body and body as language" en Schroeder y Poole Stafford, (eds.), *Religion in New Spain*, Susan Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007, pp. 66-82.

Losa Rodríguez, Salvador, *La encomienda, el indio y la tierra en el Yucatán colonial*, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán, 1978.

Lynch, John "Los orígenes de la Independencia Hispanoamericana" en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina 5, La independencia*. Barcelona Editorial Crítica, 2000, pp. 1-40.

Machuca Gallegos, Laura, *Grupos privilegiados en la península de Yucatán, siglos XVIII y XIX*, Yucatán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2014.

\_\_\_\_\_, "Los Quijano de Yucatán: entre la tradición y la modernidad", *Caravelle*, 101, 2013, pp. 57-86, en <http://journals.openedition.org/caravelle/558>.

Medina, Rubén, "*Masculinidad, Imperio y Modernidad en Cartas de Relación de Hernán Cortés*" en *Hispanic Review*, vol. 72, núm. 4, 2004, pp. 469-489.

Medina Suárez, Víctor Hugo, "La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII", Tesis de Doctorado, El Colegio de Michoacán, 2014.

\_\_\_\_\_, "Cuadro del Patrocinio de San Joseph: conflictos jurisdiccionales entre el obispo y el gobernador (Yucatán, 1780-1795)" en *Temas Antropológicos, Revista Científica de Investigaciones Regionales*, vol. 40, núm. 2, 2018, pp. 17-40.

\_\_\_\_\_, "Utilizaje y prebenda, las reformas del doctor Rafael Castillo y Sucre en el obispado de Yucatán, 1780-1783" en Leticia Pérez Puente y José Gabino Castillo, *Educación y prebenda, investigaciones sobre la formación y las carreras del alto clero novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2019.

Mendoza Moo, Elsy Anahí, “La estrategia letrada de José Nicolás de Lara en el orden eclesiástico yucateco, 1768-1793”, Tesis de Maestría, Yucatán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2021.

Menegus, Margarita y Rodolfo Aguirre, *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*. México, CESU-Plaza y Valdés, 2006.

Merlo Solorio, Jorge Luis, "A la sombra de un marido": Propagación de ideales femeninos a través de los sermones josefinos novohispanos” en *Dieciocho: Hispanic enlightenment*, 2021, vol. 44, núm. 7, pp.139- 140.

Minello Martini, Nelson, “Masculinidades: concepto en construcción” en *Estudios sociológicos*, vol. 20, núm. 60, 2002, pp. 716-732.

Miranda Ojeda, Pedro, *Las comisarías del Santo Oficio de Mérida y Campeche. Configuración geo demográfica y sociedad en el prisma inquisitorial (1571-1820)*. Campeche, Gobierno del Estado de Campeche, 2007.

Molina, Fernanda, “Crónicas de la hombría. La construcción de la masculinidad en la conquista de América” en *Lemir*, vol. 15, 2011, pp. 185-206.

Morales Damián, Alberto, “Unidad y dualidad, el dios supremo de los antiguos mayas: coincidencia de opuestos” en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXII, 2002, pp. 199-224, en <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/417/416>.

Morales, Francisco, OFM, “Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI” en *Franciscan Presence in the Americas. Essays on the Activities of the Franciscan Friars in the Americas, 1492-1900*, Maryland, Academy of American Franciscan History, 1983.

\_\_\_\_\_, “Orden Franciscana y movilidad social. Siglo XVII” en *Historia Mexicana*, vol. 65, núm. 4, 2015, pp. 1693-1708, en <http://www.scielo.org.mx/pdf/hm/v65n4/2448-6531-hm-65-04-01663.pdf>.

Nájera Coronado, Martha Ilia, “Del mito al ritual” en *Revista Digital Universitaria*, México, Vol. 5, núm. 6, 2004, pp. 1-18, en [https://www.revista.unam.mx/vol.5/num7/art39/ago\\_art39.pdf](https://www.revista.unam.mx/vol.5/num7/art39/ago_art39.pdf).

Nesvig, Martin, *Promiscuous power. An unorthodox history of New Spain*, Austin, Texas, University of Texas Press, 2018.

Núñez Noriega, Guillermo, “Los estudios de género de los hombres y las masculinidades en México, reflexiones sobre su origen” en *Revista de investigación sobre estudios de género*, núm. 19, año 23, 2016, pp. 32-33.

Ojalvo, Álvaro, “Masculinidades virreinales: ser varón en los textos jurídicos de Juan de Matienzo y Francisco de Toledo, Virreinato del Perú, 1569-1581” en *Revista Historia y Justicia*, núm. 11, 2018, pp. 1-18, en [https://web.archive.org/web/20200728012750id\\_/https://journals.openedition.org/rhj/pdf/3456](https://web.archive.org/web/20200728012750id_/https://journals.openedition.org/rhj/pdf/3456).

Patrón Sarti, Rafael y Rodolfo Aguirre, “La Universidad de Mérida y el fortalecimiento del clero secular en Yucatán, siglos XVII-XVIII” en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 64, 2021, pp. 121-159.

Patrón Sarti, Rafael, *El Antiguo Colegio de San Pedro en Mérida, Yucatán: Una residencia para universitarios (siglo XVIII)*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, en prensa.

Pech Ah, Nakuk, *Historia y crónica de Chac Xulub Chen*, ed. Héctor Pérez Martínez, México, Departamento de Bibliotecas de la Secretaría de Educación Pública, 1936.

Pérez Puente, Leticia, *Los cimientos de la iglesia en la América española: los seminarios conciliares, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017.

Pérez Puente, Leticia y José Gabino Castillo, *Educación y prebenda, investigaciones sobre la formación y las carreras del alto clero novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2019.

Quezada, Noemí, *Religión y sexualidad en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.

Quezada, Sergio, *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1993.

\_\_\_\_\_, *Maya lords and lordship: the formation of colonial society in Yucatán, 1350–1600*, Norman, University of Oklahoma Press, 2014.

\_\_\_\_\_, *et. al., Historia general de Yucatán 1517-1811*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2014.

Reeser, Todd W. *Masculinities in theory: An introduction*. United Kingdom, John Wiley & Sons, 2011.

Restall, Matthew, *The Maya world: Yucatec culture and society, 1550-1850*, Stanford University Press, 1999.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Rivas, Eloy, “¿La masculinidad como factor de riesgo? crítica de los estereotipos académicos sobre machismo desde el construccionismo social” en *Disidencia sexual e identidades sexuales y genéricas*, México, Consejo Nacional para la Prevención de la Discriminación, 2006, pp.243-251.

Rocher Salas, Adriana, “Frailes y clérigos en Yucatán. Siglo XVII” en *Hispania Sacra*, núm. 55, 2003, pp. 599–626.

\_\_\_\_\_, “Entre el cordón de san Francisco y la corona de san Pedro: La administración parroquial en Yucatán” en *Estudios de cultural Maya*, vol. 25, 2004, pp. 149-168, en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-25742004000100008&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-25742004000100008&lng=es&nrm=iso).

\_\_\_\_\_, “La política eclesiástica regia y sus efectos en la diócesis de Yucatán” en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 30, núm. 53, 2004, pp. 53-76, en <https://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA0404110053A>.

\_\_\_\_\_, “Clerecía y sociedad en Campeche durante el periodo colonial “en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 41, 2005, pp.9-34.

\_\_\_\_\_, “Las doctrinas de indios: la llave maestra del Yucatán colonial.” en Rodolfo Aguirre y Lucrecia Enríquez (coords.), *La Iglesia Hispanoamericana: De la colonia a la república*. Plaza y Valdés Editores, 2008, pp. 71-98, en

[https://www.academia.edu/4016831/Las\\_doctrinas\\_de\\_indios\\_la\\_llave\\_maestra\\_del\\_yucat%C3%A1n\\_colonial](https://www.academia.edu/4016831/Las_doctrinas_de_indios_la_llave_maestra_del_yucat%C3%A1n_colonial).

\_\_\_\_\_, "Un baluarte diferente: Iglesia y control social en Yucatán durante el período colonial" en *Península*, vol. 3, núm. 1, 2008, pp. 65-81, en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-7662008000100003&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-7662008000100003&lng=es&nrm=iso).

\_\_\_\_\_, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII*, México, Dirección de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010.

\_\_\_\_\_, "La Montaña: espacio de rebelión, fe y conquista." en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 50, 2014, pp. 45-76.

\_\_\_\_\_, "Clero y elites en Yucatán durante el periodo colonial" en Laura Machuca Gallegos (coord.), *Grupos privilegiados en la península de Yucatán, siglos XVIII y XIX*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Secretaría de la Cultura y las Artes del estado de Yucatán: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2014.

Roys Loveland, Ralph. *Political Geography of the Yucatan Maya*, Carnegie, Institution of Washington, 1957.

Rubial García, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

\_\_\_\_\_, "Un nuevo laico ¿Un nuevo Dios? El nacimiento de una moral y un devocionalismo "burgueses" en Nueva España entre finales del siglo XVII y principios del XVIII" en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 56, 2017, pp. 1-25, en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-25232017000100001&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-25232017000100001&script=sci_arttext).

\_\_\_\_\_, *Historia de la vida cotidiana en México. II. La ciudad barroca*. México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

\_\_\_\_\_, "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales" en *La Iglesia en Nueva*



*España: Problemas y perspectivas de investigación*, María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 215-236, en [www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesiane/iglesiane.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesiane/iglesiane.html).

Pascoe, C. J. y Tristan, Bridges, *Exploring masculinities*. New York, Oxford University Press, 2016.

Saldaña Solís, Marcela, “La consolidación de la mitra de Oaxaca y la secularización de doctrinas, siglos XVI-XVII”, Tesis de Doctorado, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

San José Ortigosa, Elena, “La jerarquía entre los dioses mayas del periodo clásico tardío (600-950 d. c.)”, Tesis de Maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

Santiago Pacheco, Edgar Augusto, “La política eclesiástica borbónica y la secularización de parroquias franciscanas en Yucatán: 1750-1825”, Tesis de licenciatura, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán, 1993.

\_\_\_\_\_, “La administración de doctrinas indígenas por la Orden de San Francisco de Asís en Yucatán: el poder y el control”, Tesis de Maestría, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán, 1997.

Scott, Joan, "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en *El género: una categoría útil para el análisis histórico*, 2015, p. 251-290.

Sierra, Justo, “Galería biográfica de los Sres. obispos de Yucatán. D. Fr. Luis de Piña y Mazo”, en *El Registro Yucateco*, vol. IV, 1846-1849.

Sigal, Pete, “The Cuiloni, the Patlache, and the Abominable Sin: Homosexualities in Early Colonial Nahua Society” en *Hispanic American Historical Review*, vol. 85, núm. 4, pp. 555-593.

Solís Robleda, Gabriela, *Entre la tierra y el cielo: religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2005.

\_\_\_\_\_, *Las primeras letras en Yucatán*, México, Centro de Investigaciones Sociales y Estudios Superiores en Antropología Social, Peninsular, 2008.

Solís Sosa, Iván de Jesús, “Vecindad y poder en el partido de la sierra, provincia de Yucatán, 1768 1822”, Tesis de maestría, Yucatán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, 2019.

Suárez Escobar, Marcela, *Sexualidad y norma sobre lo prohibido: la Ciudad de México y las postrimerías del virreinato*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 1999.

Taylor, William B, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, 1999.

Tortorici, Zeb, “Heran Todos Putos: Sodomitical subcultures and disordered desire in farly colonial México” en *Ethnohistory*, vol. 54, núm. 1, invierno, 2007, pp. 35-67.

\_\_\_\_\_, *Sins against Nature: Sex and Archives in Colonial New Spain*. Duke University Press, 2018.

Tristan, Bridges y C. J. *Exploring masculinities: Identity, inequality, continuity, and change*, New York, Oxford University Press, 2016.

Undurraga Schüler, Verónica, *Los rostros del honor: normas culturales y estrategias de promoción social en Chile colonial, siglo XVIII*, Chile, Editorial Universitaria, 2013.

\_\_\_\_\_, *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, Siglos XVI-XIX*, Chile, Uqbar Editores, 2014.

Vásquez del Águila, Ernesto, “Hacerse hombre: algunas reflexiones desde las masculinidades” en *Política y Sociedad*, vol.50, núm. 3, 2013, pp. 817-835.

Valdés, Teresa y José Olavarría, *Masculinidades: poder y crisis*, Chile, ISIS-FLACSO: Ediciones de las Mujeres, 1997.

Villagómez Valdez, Gina, *Varones y masculinidades en transformación, Aspectos socioculturales, psicológicos, biomédicos y sexuales de los hombres*, Yucatán,

Colección Estudios sobre la Mujer y Relaciones de Género, Universidad Autónoma de Yucatán, 2010.

Villalobos Segura, Noemí, *Convivencia conflictiva: pluralidad de etnias en Hispanoamérica durante la colonia*, Costa Rica, Universidad de Costa Rica, 2018.

Walín, Marie, Criar hombres y no fieras, Civilité et construction d'une masculinité hégémonique (Espagne, 1787-1868),” en *Genre, sexualité & société*, núm. 13, en [https://www.academia.edu/70530077/Criar\\_hombres\\_y\\_no\\_fieras\\_civility\\_and\\_the\\_construction\\_of\\_a\\_hegemonic\\_masculinity\\_Spain\\_1787\\_1868\\_](https://www.academia.edu/70530077/Criar_hombres_y_no_fieras_civility_and_the_construction_of_a_hegemonic_masculinity_Spain_1787_1868_).

Zabala Aguirre, Pilar, *et al, Élite, familia y honor en el Yucatán colonial*, Mérida, Secretaría de la Cultura y las Artes, Universidad Autónoma de Yucatán, 2015.

Zoraida Vázquez, Josefina, "El siglo XVIII mexicano: de la modernización al descontento", en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México: Nueva Imagen, 1992, pp. 109-151.