



Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica

ISSN: 2145-8987

ISSN: 2145-9045

Universidad de los Andes

Kirk, Stephanie

PALAFOX CONTRA LOS JESUITAS: MASCULINIDAD
Y ESCÁNDALO EPISTOLAR EN LA NUEVA ESPAÑA

Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica,
vol. 13, núm. 25, 2022, Enero-Julio, pp. 141-158

Universidad de los Andes

DOI: <https://doi.org/10.25025/perifrasis202213.25.08>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=478170038010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

PALAFOX CONTRA LOS JESUITAS: MASCULINIDAD Y ESCÁNDALO EPISTOLAR EN LA NUEVA ESPAÑA

PALAFOX AGAINST THE JESUITS: MASCULINITY AND EPISTOLARY SCANDAL IN NEW SPAIN

<http://dx.doi.org/10.25025/perifrasis202213.25.08>

STEPHANIE KIRK*

Washington University in St. Louis, Estados Unidos

Fecha de recepción: 20 de mayo de 2021

Fecha de aceptación: 20 de agosto de 2021

Fecha de modificación: 20 de septiembre de 2021

RESUMEN

Este trabajo analiza la polémica correspondencia entre el obispo de Puebla, el destacado eclesiástico Juan de Palafox y Mendoza, y los miembros de la Compañía de Jesús en la Nueva España durante el siglo xvii. El malestar expresado en estas cartas se remite a las tensiones engendradas por la expresión de la masculinidad hegemónica dentro del ambiente sociorreligioso de la época colonial. Los textos son privados, pero tratan de actos muy públicos que están conectados con la *performance* de la masculinidad dentro de una sociedad caracterizada por la devoción a las expresiones espectaculares de la piedad católica.

PALABRAS CLAVE: Juan de Palafox y Mendoza, Compañía de Jesús, masculinidad, cultural epistolar, México colonial

ABSTRACT

This study analyzes the polemical correspondence between the Bishop of Puebla, the renowned ecclesiastic Juan de Palafox y Mendoza, and the members of the Society of Jesus in New Spain during the 17th century. The malaise expressed in these letters stems from the tensions caused by the expression of hegemonic masculinity in the socio-religious atmosphere of the Colonial era. While the texts are private, they detail highly public acts that are connected to the performance of masculinity in a society characterized by an adherence to spectacular expressions of Catholic piety.

KEYWORDS: Juan de Palafox y Mendoza, Society of Jesus, masculinity, epistolary culture, colonial Mexico

* skirk@wustl.edu. Doctora en Literatura Latinoamericana, New York University.

Quería no pensar en ese hervidero de malentendidos y difamaciones procedentes de muchos años de rencor y envidias por parte de aquellos sacerdotes Jesuitas a los que había él truncado las malas administraciones y los actos injuriosos.

Pedro Ángel Palou, *Varón de deseos*

En su novela histórica *Varón de deseos*, sobre la vida del obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), fundador de la Biblioteca Palafoxiana en Puebla —una de las joyas de la cultura occidental—, e hijo ilegítimo del marqués de Ariza, y virrey y visitador de la Nueva España, Pedro Ángel Palau muestra el odio que experimentaba este gran hombre piadoso hacia los miembros de la Compañía de Jesús en la Nueva España¹. En otro momento de la novela, en un monólogo interior, el Palafox de Palau excoria a sus rivales denunciando sus “fechorías, cultos paganos, abusos de poder, faltas a la moral y demás cargos” (119). El conflicto entre Palafox y los jesuitas comenzó en 1647 cuando este inició una campaña contra los privilegios que gozaban los miembros de la Compañía de Jesús en las doctrinas de indios que administraban, los diezmos que se negaban a pagar a la Iglesia y su rechazo a aceptar la jurisdicción del obispo en todos los aspectos de la vida religiosa. Reclamó la sumisión a su autoridad episcopal y exigió que los jesuitas aparecieran ante él con las licencias ministeriales para predicar y para pronunciar sermones, pero estos se opusieron a cualquier manifestación de subordinación y se negaron a aceptar el control de Palafox sobre sus acciones.

La polémica duró dos años y solo disminuyó cuando el rey insistió para que Palafox abandonara su amada iglesia poblana —su Raquel, como solía llamarla— para trasladarse a Osma, en España. En este sentido, la novela de Palau no exagera en la representación de las críticas que hizo Palafox a los jesuitas. Por cierto, los textos de la época demuestran un vituperio aún más contundente. Circulaban libelos, sátiras e injurias dirigidos hacia el obispo, que lo obligaron a huir de la ciudad angelopolitana donde dejó su sede vacante. Tras recibir amenazas de muerte se refugió por más de cuatro meses en el pueblo montañoso de San José de Chiapa. Del mismo tenor fue la correspondencia que las dos facciones dirigieron a los varios poderes —rey, papa, virrey— involucrados en el asunto, en la cual se destaca el malestar en el centro del poder religioso del México colonial. Los textos asociados con esta polémica, tanto cartas como peticiones e informes y otros géneros, son de

1. La novela de Palau no es la única sobre Palafox. Gregorio Bartolomé, autor de varios estudios sobre Palafox, escribió una novela histórica sobre el proceso de beatificación del obispo, *Se equivocó Carlos III, se equivocaba*.

una cantidad enorme. Aquí me concentro en algunos para hacer una lectura del tema de la masculinidad religiosa en la Nueva España. El malestar expresado en estos textos escritos por influyentes eclesiásticos y clérigos se remite a las tensiones engendradas por la expresión de la masculinidad hegemónica dentro del ambiente cultural y sociorreligioso de la época colonial en el México del siglo XVII.

Un estudio de estas cartas desde el punto de vista de la retórica y la representación de la masculinidad y su conexión con la hegemonía muestra el poder en su manifestación más extrema, en juego con los diferentes grupos religiosos en la Nueva España y el protagonismo disfrutado dentro del ámbito colonial por estos sujetos imperiales. El campo relativamente nuevo de los estudios de la masculinidad nos ha enseñado que esta no es ni una categoría transparente ni monolítica². En cuanto a la primera, ya es axiomático que, a pesar de la resistencia ofrecida por su opacidad analítica, la masculinidad constituye un objeto válido de estudio y que las herramientas teóricas que nos proporciona el feminismo facilitan una deconstrucción de su representación histórica. La segunda es una consecuencia de la primera: los estudios, en particular el trabajo de Raewyn Connell, indican la necesidad de hablar de masculinidades en plural y de reconocer que la masculinidad en una determinada sociedad existe en una serie de variaciones hegemónicas y subordinadas. La masculinidad clerical o eclesiástica, aunque era hegemónica en su manifestación de élite, no era monolítica. Junto con la cuestión de la masculinidad hegemónica, estos dos modelos participaban en la formación del sujeto hegemónico y también en la construcción de una serie de otredades contra las cuales se construía el sujeto dominante.

Los miembros de la élite clerical, tanto de las órdenes religiosas como los sacerdotes seculares, ocupaban posiciones de poder dentro del ámbito intelectual, cultural y político de la colonia y controlaban la vida de mujeres y de otros hombres —sobre todo de quienes se identificaban dentro de los grupos masculinos marginados—. Estos mismos clérigos y monásticos, sin embargo, no constituían un conjunto monolítico y existían grandes divisiones entre ellos que se fomentaban con base en diferencias doctrinales, teológicas y culturales, así como en variaciones en su política de evangelización de los indígenas. Existían divisiones entre estos grupos, además, por rivalidades basadas en la necesidad de ocupar una posición hegemónica dentro de los grupos masculinos de la sociedad novohispana. Aquí están en juego unas dinámicas variables e inestables

2. Con su desarrollo del término *masculinidad hegemónica*, Connell cuestionó la existencia de una sola versión de masculinidad. En *Female Masculinity*, Halberstam también analizó la idea de nuevas masculinidades en oposición a la masculinidad tradicional. En América Latina, varios estudiosos se han dedicado a explorar la construcción de diferentes masculinidades, véase por ejemplo el *dossier* editado por Francisco Aguayo y Marcos Nascimento.

que explican cómo los hombres de cada grupo intentaban posicionarse dentro de un lugar que les presentaba obstáculos insuperables en cuanto a la implementación de su proyecto principal de evangelización. La campaña abanderada por Palafox fue al fin y al cabo una lucha por el poder entre facciones masculinas religiosas, quienes, en sus rangos más altos, ocupaban una posición hegemónica en la sociedad novohispana.

Para entender mejor tanto la autorrepresentación como la representación del rival dentro de los textos me remito a dos modelos teóricos de la masculinidad premoderna. El primero, elaborado por Todd Reeser, vincula la representación de una masculinidad ideal con el concepto de la moderación. Según Reeser, el hombre moderado se define contra dos “otros” no-moderados —uno que encarna el exceso y otro que simboliza la falta—. Con frecuencia, el mismo individuo podía representar ambas categorías, como ejemplifican las representaciones discursivas novohispanas de sujetos marginados como la mujer y el indígena. En el discurso epistolar de las cartas aquí estudiadas se nota la importancia del concepto de la virtud de la moderación masculina. Al rival eclesiástico, cuya masculinidad se pone en tela de juicio, se le imponen los atributos del otro: la perversión, la falta de razón, el desorden y el exceso.

Para Marc Breitenberg, la ansiedad y la volatilidad operaban como características dominantes de la masculinidad hegemónica en la época premoderna. Aunque a primera vista parezca paradójico, este crítico asevera que la superioridad divina y biológica otorgada a los hombres traía consigo un costo para mantenerse. Por una parte, la ansiedad sirve para revelar fisuras dentro de la hegemonía de los grupos masculinos dominantes, pero por otra, existía como un componente dinámico y productivo de la masculinidad de la época premoderna. Por último, ya que la ansiedad es endémica en el patriarcado, no resulta suficiente identificarla sino más bien imperante analizar los discursos que respondían a ella (2).

En este trabajo, y por medio de una lectura de algunas de las numerosas cartas despiadadas que se produjeron durante la lucha de poder entre los jesuitas y el poderoso obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, examinaré el discurso de ansiedad masculina que se manifiesta en tales textos, indicando su función como una muestra no solo del carácter productivo de esta ansiedad sino también como una señal de la hegemonía de la masculinidad religiosa en la Nueva España del siglo XVII. Tanto los jesuitas como el obispo invocan una imagen negativa del otro, representando al oponente como el inverso de una figura masculina religiosa ejemplar. Esta figura —moderada, humilde, retirada de la vida pública— no se asemejaba necesariamente a la realidad de un hombre religioso, ni jesuita ni secular, que vivía plenamente en el centro de la sociedad colonial.

1. ERUDICIÓN MASCULINA Y CIRCULACIÓN EPISTOLAR

Palafox, acreedor de la mejor educación que ofrecía Castilla, disfrutó de una carrera humanística en las instituciones más prestigiosas, incluyendo las de los jesuitas, y como tal sabía muy bien cómo construir una epístola y movilizar la retórica para lograr sus fines. Los jesuitas, sin embargo, eran tal vez los verdaderos expertos en el arte epistolar. Las cartas escritas por ellos que analizo en el presente artículo no representan la correspondencia formal que los miembros de la Compañía solían redactar. Sin embargo, es evidente en ellas la presencia de la elocuente retórica que todos los padres estudiaron durante los largos y arduos años del noviciado y más allá.

Para los jesuitas, la retórica no funcionaba como un fin en sí mismo, operaba más bien como la forma en la cual se conseguía la probidad, luchar contra la herejía y cultivar relaciones con las élites para implementar mejor su visión (Boswell 248). Importante en el desarrollo de la práctica epistolar de la Compañía de Jesús fue el gran compendio del jesuita Antonio Possevino, (1533-1611), la *Biblioteca selecta*, cuya información participó en la formación del *Ratio studiorum*, y en la cual se dedican once de las dieciocho páginas sobre retórica a la escritura de cartas. Tanto la *Biblioteca selecta* como el *Ratio studiorum* recomiendan que la pedagogía latina se base en las cartas de Cicerón y otros escritores de la tradición romana. Possevino, sin embargo, no sugiere una mera imitación de estas cartas, sino que se urja a que los discípulos las estudien para entender que la propiedad de las palabras y la forma adecuada de la carta siempre deben responder al propósito del mensaje y al destinatario en cuestión (Boswell 252).

Para Boswell, esta filosofía epistolar que ayudó a transformar la actitud de la Compañía hacia la creación y la circulación de las cartas consolidó su poder dentro de la cultura de la temprana modernidad (255). La práctica epistolar formaba parte de esta estrategia de elocuencia y persuasión, pero además servía para mantener la unidad y cohesión dentro de un grupo de hombres esparcidos por todas partes del globo. El mismo Ignacio de Loyola inició el intercambio de cartas cada cuatro meses (los cuatrimestres) entre todos los colegios y otras instituciones jesuíticas como mecanismo para fortalecer una “apostólica comunidad de amor” entre los padres (Martin ctd. en Boswell 257). Se obligaba a los provincianos, rectores y padres encargados de las misiones a enviar una carta anualmente a Roma —la carta anua— en la cual se ofrecía información, entre otras cosas, sobre la cantidad de personas en cada institución, nuevas admisiones a la Compañía, fallecimientos y la predicación de sermones, y se circulaba entre los otros colegios (Boswell 257-258).

La vida de la Iglesia católica en el Nuevo Mundo dependía de una red trasatlántica de comunicaciones epistolares con el Estado español en Madrid y con el papa en Roma.

Sin embargo, la distancia geográfica y la posible relajación de las reglas daba, por una parte, urgencia a estas correspondencias y, por otra, libertad y cierta autonomía a los varios grupos religiosos sobre todas las órdenes regulares. La Corona española, disfrutando del privilegio del patronato real, quería mantener la paz y estabilidad para poder proteger sus intereses, tanto comerciales como humanos, y la ortodoxia de la religión en sus territorios de ultramar. Las cartas aquí analizadas son privadas, pero tratan de actos muy públicos que están conectados a la *performance* de la masculinidad dentro de una sociedad caracterizada por la devoción a las expresiones espectaculares de la piedad católica.

Como religiosos, tanto los jesuitas como el obispo pertenecían al grupo dominante masculino con su control de actividades públicas, como la predicación de los sermones y la disquisición erudita en los colegios. También penetraban la vida interior de los fieles con su control del confesionario y de la lectura. Las cartas que Palafox dirige a los jesuitas revelan cómo intentaba movilizar su dominio sobre ellos, inscribiéndose como el vencedor dentro de una retórica de subordinación eclesiástica.

En otras comunicaciones Palafox insiste en que los jesuitas obedezcan los mandatos del patronato real y que reconozcan la autoridad del rey y sus representantes en el Nuevo Mundo. Palafox invoca constantemente su cercanía a los centros de poder —en una comunicación al papa Inocencio dice: “lo que únicamente pido, Padre Santísimo, es que vuestra justicia y sabiduría mande dar a mi Dignidad, Báculo, y Mitra episcopal aquella condigna satisfacción le parezca razonable; y a los religiosos Jesuitas y a su Compañía una santísima reforma de la cual necesiten ciertamente” (30)—, y pone a los jesuitas en una posición de subordinación dentro de una retórica de paternidad episcopal omnipotente. Los jesuitas, por su parte, muestran su habilidad con la escritura no para defenderse sino para afirmar una superioridad masculina basada en su erudición y su moderación.

2. EJEMPLARIDAD, ANSIEDAD Y EL DISCURSO DEL DESORDEN

El conflicto entre el obispo y los jesuitas se originó por los privilegios que disfrutaba la Compañía en Puebla, sin que pidieran la autorización episcopal ni necesitaran de su supervisión, y por la riqueza que habían acumulado por sus relaciones con los poderosos de la colonia. Al procurar su objetivo de la vida *apostólica ad maiorem dei gloriam* en la Nueva España, los miembros de la Compañía de Jesús no rechazaban la acumulación de bienes materiales. De acuerdo con Jonathan Israel, en la Nueva España los miembros de la Compañía “no se avergonzaban” de sus riquezas y bienes, sino que además concebían “una estrecha, inmediata y dialéctica relación del Espíritu Santo con el mundo material” (ctd. en Kuri Camacho 114). Los jesuitas recibían constantemente

donaciones de los individuos acomodados a quienes cultivaban. Estos se sentían atraídos por la Compañía debido a la manera como exponía su versión de la masculinidad religiosa, que se basaba en su dominio de la erudición y la educación, y por su comodidad con los altos rangos de la sociedad novohispana (Kirk 61-74). Para Ramón Kuri Camacho, los padres de la Compañía justificaban esta acumulación por medio de la doctrina de *Minus probabilismus*.

En el siglo XVI, los dominicos europeos se habían interesado en esta doctrina, pero pronto la abandonaron por lo que consideraban ser razones éticas. Para Kuri Camacho, por ejemplo, la doctrina llegó a ser una fuente de conflicto entre los jesuitas y los dominicos en la Nueva España y también fue un factor motivante en la expulsión de la Compañía. Después, fue recuperada por los jesuitas, quienes la refinaron “con sutileza y osadía dialéctica” (Kuri Camacho 115). Su adopción de la doctrina causó reacciones apasionadas no solo en España sino también en las Américas. Otros religiosos decían que mientras fuera aceptable el uso de la doctrina para “asuntos especulativos y morales”, su aplicación a “asuntos de fe y costumbres” contravenía la ética eclesiástica (114). Además de permitirles reconciliar su estado religioso con “el uso de la influencia y el dinero”, con su adherencia a la doctrina del *Minus probabilismus*, según Kuri Camacho, también justificaban su desafío a cualquier monopolio de influencia eclesiástica y para aconsejar el incumplimiento de las leyes del Estado absolutista y patrimonialista (11). Paradójicamente, para este estudioso, el *Minus probabilismus* medieval funcionaba como el “modelo modernizador” con el que la Compañía se dirigía a sus congregaciones y a la sociedad en general (111).

Cuando Palafox llegó a México de España para asumir su papel de obispo de la ciudad angelopolitana, lo hizo poseído de un fervor reformador con la intención de renovar la religiosidad de la colonia, según los decretos y derechos canónicos promulgados en el Santo Concilio Tridentino y en el Tercer Concilio Provincial Mexicano, y para eliminar la corrupción arraigada dentro de los sistemas de poder coloniales, tanto religiosos como laicos. Algunas de las leyes canónicas del Tercer Concilio decretaron que a los obispos se les permitiera corregir el comportamiento no solo de los seculares que estaban bajo su jurisdicción sino también de los regulares (Simmons 396). Con estos edictos, la Corona española quería corregir la libertad de la jurisdicción real y episcopal que había dado a los regulares en el siglo XVI, con el fin de que pudieran dedicarse con más flexibilidad a la evangelización de los indígenas. Dichas órdenes no querían renunciar a esta independencia y resistieron los intentos que buscaban quitarles su poder sobre las doctrinas y misiones que habían establecido para evangelizar y proteger a los indígenas. Desde 1559, la Corona había querido sujetar a las órdenes regulares al control de los obispos para llegar a realizar

su visión de una Iglesia monolítica. Desde su llegada a la Nueva España en 1572, los miembros de la Compañía de Jesús se habían opuesto a cualquier forma del control episcopal sobre sus actividades y se mantenían resueltos a resistir la intrusión palafoxiana en sus actividades autónomas. Esta oposición se convirtió en una batalla por la hegemonía masculina entre estos grupos de la elite clerical y los contornos del debate arrojan luz sobre la complicidad entre religión y poder masculino, y la fuerte jerarquía con que se regía la sociedad colonial, la cual permitió que se produjeran estos conflictos incestuosos de los cuales se excluía a los grupos masculinos marginados y periféricos.

En la primera de dos cartas que escribió al papa Inocencio XII defendiéndose contra sus enemigos y lanzando sus vituperios contra los jesuitas, se ve claramente cómo Palafox concibe su agenda reformista: “en tan escaso espacio de tiempo arreglé los tribunales seculares en la curia mejicana, restablecí a los ministros en sus cargos, reconcilié los ánimos, residencié los virreyes, sentencié causas difíciles” (ctd. en Bartolomé Martínez 283)³. En varias páginas de esta índole, Palafox se representa como hombre energético, de acción, dirigiéndose con lealtad y talento al cumplimiento de los deseos del rey. Además, como enfatiza, a diferencia del clero que ha sido el blanco de sus actividades de reforma, ha realizado todo sin abandonar sus responsabilidades religiosas, logrando “restituir a su esplendor al estado clerical” (283). Con la última frase, se hace referencia implícita a lo que él consideraba el poder y riqueza exagerados de los jesuitas y la consecuente posición inferior del clero secular. Su frustración con el monopolio del que disfrutaban los jesuitas de las doctrinas y misiones más adineradas desembocó en una campaña contra su forma de vida, su oposición a pagar el diezmo a la Iglesia y su negativa a presentar ante el obispo sus licencias para predicar y dar sermones. Palafox presenta a los jesuitas, por su parte, como hombres dedicados a la acumulación de bienes por medio de las doctrinas, con las cuales consolidan e institucionalizan su poder a través de la construcción de múltiples conventos, aun en pequeños pueblos humildes, donde obligan a los indios —“que son tan miserables y profesan tan estrecha y miserable pobreza, como es notorio”— a sostenerlos (“Informe” 64). En las varias cartas de Palafox, los jesuitas se muestran como hombres rapaces que piden repartimientos y servicios injustos a los indígenas. No son los ilustres varones apostólicos de los encomios que escribían sobre sus propios miembros, y tienen más en común con el modelo de la masculinidad hegemónica del siglo XVI: el conquistador, con su obvia indiferencia tanto por el bienestar de los súbditos del rey como por la riqueza que por derecho le pertenece.

Aunque Palafox representaba las tensiones con los jesuitas y en menor medida con las otras órdenes como problemas de corrupción, más tenían que ver con la

3. Al no tener acceso directo a algunas de las cartas, tanto de Palafox como de los jesuitas, he recurrido a la recopilación de las mismas dentro de fuentes secundarias.

acumulación institucional de riqueza y el consiguiente acceso al poder, como describe en su segunda carta al papa Inocencio XII:

A la opulencia de las haciendas [que es tan excesiva] se llega el poder, y caudal de la administración con que las van aumentando, y la industria de la negociación, teniendo oficinas públicas, rastros y carnicerías y obrajes para vender estos géneros, aun los más impuros, e indecentes a su profesión ... Y haciendo cada día con su mismo poder; su poder; con su riqueza, su riqueza; y con esta misma, y la ruina y perdición ajena. (7)

Aquí se ve manifestada la compleja relación entre masculinidad, religión y vida pública que operaba en la colonia. Por una parte, una vida de protagonismo dentro de la esfera pública era muy importante para la comunidad religiosa en la Nueva España y hasta los conventos de monjas participaban, gracias a sus inversiones, en el mundo económico de la ciudad en donde se ubicaban. Con su crítica de las actividades comerciales de los jesuitas, el obispo evoca el modelo de una religiosidad contemplativa que realmente no existía dentro del Nuevo Mundo, donde se había implementado el modelo de la vida activa.

El exceso y el desorden, sin embargo, no solo se desplegaban dentro del espacio público. Palafox acusa a los jesuitas de vivir en un estado de caos dentro de su propio espacio. En la descripción que da Palafox al virrey, los jesuitas son retratados no como una orden religiosa apostólica sino como una camarilla peligrosa de conspiradores, cuyos conventos y casas profesas no son recintos de observación ortodoxa, sino espacios caóticos de rebelión:

Conviene, pues, mucho, contenerlos en este caso con la adversidad y rectitud del ánimo y dejarlos antes que dentro de sus claustros respiren el desorden, que no desacreditar la jurisdicción ni la autoridad con permitirles indecencia alguna; pero no hay modo más fácil para componerlos, que no persuadirlos ni rogarlos, y que sepan, que en saliendo con exceso a la calle, ha de hallarse severa la reformatión. ("Informe" 67)

Esta red de correspondencias refleja otra vez la tendencia de feminizar al rival. Aquí, Palafox evoca la retórica que aparece en los muchos textos prescriptivos que escribieron clérigos como él y como los jesuitas sobre la manera de controlar mejor y vigilar el espacio femenino conventual y a sus habitantes irracionales y conflictivos.

Para el obispo, los jesuitas de ultramar, alejados del centro de control real han disfrutado hasta entonces de demasiada libertad. En su carta de 1642 da consejos al virrey exhortándole a que ejerza el dominio que le otorga el patronato real sobre ellos, impidiéndoles que dispongan tan libremente de "tan gruesas rentas, administraciones y comodidades" (66). En una carta a los curas de Puebla, resalta la pobreza y desempleo de los curas seculares, ya que las mejores misiones y doctrinas rurales estaban bajo el control

de los jesuitas y de las otras órdenes religiosas: “¡Cuán pobre y olvidado! ¡Cuán defraudado de sus premios y puestos, y de la congrua y debida ocupación y sustento parroquial en todo el mundo, como patrimonio de san Pedro, gozan sus hijos!; bien creo que les es notorio, pues en ciudades grandes no tienen sin pedirlo prestado altar donde celebrar, ni ornamentos, ni iglesia ...” (“Epístola II” 130).

Aunque el modelo del sacerdote era en teoría de humildad y pobreza, la representación del poder eclesiástico masculino novohispano y en otros lugares dependía de una demostración ostentosa de riqueza por medio de la arquitectura y los artefactos asociados con el desempeño de su oficio, como se ve en el fragmento arriba citado. Palafox no quería que se eliminara la acumulación de los bienes por parte de los hombres religiosos, sino que la riqueza pasara a los cofres del clero secular. En *Inocencia*, Palafox critica duramente a sus enemigos. En pleno tono de ansiedad masculina, describe un futuro apocalíptico donde el poder desmesurado de la Compañía los llevará a poner en tela de juicio hasta el mandato soberano del rey: “Creciendo [los jesuitas] tan desmedidamente en poder, que, con el tiempo, a este paso, los eclesiásticos se han de necesitar a vivir mendigos de la Compañía, y los seglares han de venir a ser sus inquilinos, y los regulares a pedir limosna en sus porterías y toda esta inmensidad, hacienda y rentas, bastante a hacer poderoso a un príncipe que no reconozca superior” (“Carta a Inocencio” 31).

El dominio jesuítico supera los límites de la moderación virtuosa masculina, sembrando caos y desorden dentro de la sociedad y Palafox cuestiona la mera existencia de la Compañía, ya que su única función parece ser la creación del desorden: “¿Para qué se sirven si se dedican solo a agitar y perturbar al pueblo?” (“Carta a Inocencio” 31). Palafox invoca el modelo de la Iglesia monolítica idealizada que “sufre y gime” por el egoísmo de la Compañía, que únicamente trabaja por su “propio honor” y cuya singularidad se tiene que contener: “Y contenidos los religiosos de la Compañía, y los demás en los debidos y perfectos términos de su santo instituto, serán gozo de la Iglesia, consuelo de las almas, y alegría del pueblo cristiano” (59). Así explica el obispo cómo la Compañía se ha alejado demasiado del modelo de la masculinidad religiosa ejemplar; para él sus divergencias son perversas.

Palafox quiere representarse como superior a los jesuitas en atributos cristianos y por eso es importante que lo perciban como víctima de las intrigas y manipulaciones de la Compañía. En una carta que escribió poco antes de su muerte a un amigo, el sacerdote Antonio Ulloa, el obispo insiste en su buena relación con la Compañía, quejándose de que los mismos jesuitas trasladaron fuera de Puebla a los que se habían llevado bien con él privándole de sus “mejores colaboradores”, reemplazándolos con “religiosos menos afectos” (ctd. en Moriones 22). Se representa como un hombre que respetaba y aún amaba a los miembros

de la Compañía no solo durante su juventud sino también en su calidad de obispo. Él es un hombre moderado, capaz de superar las pasiones más bajas a las cuales están sujetos los hombres de menor calidad. Es el pastor que trata con respeto y compasión a todos sus fieles, aunque no sean capaces de devolverle ni el mismo respeto ni tampoco el cariño:

Y cuando el padre Andrés Pérez, varón muy religioso y grave, vino de España a pleitear contra mí, y pedir en todos los tribunales, sabiéndolo yo, que ellos me lo dijeron, pasó por la Puebla, y yo le convidé a comer y le hice un presente de cajas de chocolate y conserva y matalotaje para su navegación. Y hoy que se dicen que andan y corren todos estos papeles por España por su medio de algunos (que no quiero creerlo), no hay agasajo que no les haga, cuando pasan por aquí, y con la pluma y la voz no salen de mí sino alabanzas tuyas porque solo trato de salvarme, y sé que el camino es amar padecer, y a esto solamente aspira mi corazón. (Ctd. en Morriones 22-23)

Los miembros de la Compañía, por supuesto, rechazaban la caracterización que hacía el obispo de ellos y empleaban la misma retórica de la mundanería para atacar a Palafox. En respuesta a una carta que le había enviado Palafox en relación con la negativa de los jesuitas a aceptar su jurisdicción sobre sus actividades, el nuevo provincial de la orden se describe a sí mismo como un verdadero hombre de Dios, ignorante de las suciedades mundanas dentro de las cuales vive el obispo: “parece se renuevan las diferencias pasadas con nuestra Compañía de Jesús, de las cuales tuve alguna noticia en retiro del noviciado de Tepotzotlán, en donde más se trata de la paz y unión en voluntades y afectos con Dios Nuestro Señor, que de pleitos y diferencias con los hombres” (104). Retrata el centro del noviciado jesuita como el lugar ideal de la observación religiosa ejemplar y representa al obispo como un hombre demasiado dedicado a la vida de poder y comercio: “Extraño me obligue V. E. a embarazarme en estos con tanta prisa, que apenas nos deja gozar las aleluyas alegres de las pascuas y de la paz dichosa que nos ganó con su sangre y publicó con sus divinos labios el Autor de la Paz, Cristo Señor Nuestro, recién resucitado” (104). Se representa aquí como un hombre de paz, moderado y ecuánime, con un “deseo de muy cristiano de guardar con V. E. toda paz y conformidad” (105). Describe cómo, en busca de esta paz cristiana, ha excusado “aún muy ligeras ocasiones de nuevos disgustos” de parte del obispo.

El provincial acusa también al obispo de ocultar algunas de las cédulas reales a pesar de que el rey ha mandado que se hagan públicas (105). Estas comunicaciones y correspondencias deben ventilarse en público y no languidecer dentro del recinto privado del obispo, mientras que otras, se sugiere, lamentablemente han circulado fuera del ámbito privado de la élite eclesiástica. Se juega aquí con la tensión entre lo público y lo privado, una característica de la mayor parte del contenido de las cartas de ambos lados.

El provincial, además, acusa al obispo de un posible fraude, ya que les exige a los jesuitas que acepten la información contenida en una correspondencia que debe ser, según ellos, verificada; se trata del breve que envió el papa dándole la razón al obispo y exigiéndoles a los jesuitas que lo obedecieran: “Este Breve, según parece por sus trasladas, trae consigo no pocas falencias, como constaré cuando V. E. nos presente el original, como es razón y justicia, o se saque un tanto citada nuestra parte, y así no es exigible por las razones que se alegan, cuando se procede jurídicamente hasta tornar a informar a su Santidad y Sacra Congregación” (107).

3. RELIGIOSIDAD Y MASCULINIDADES PERFORMÁTICAS

La censura privada de las cartas está acompañada por una *performance* pública que hace hincapié en el poder del sujeto que lleva a cabo estos actos, mientras que implícita o explícitamente cuestiona la masculinidad del rival. Uno de los momentos de más alta tensión en el conflicto ocurre en 1647, el año de mayor polémica, según Gregorio Bartolomé, cuando Palafox pidió que los jesuitas le entregaran sus licencias para poder predicar y dar confesión a los fieles amenazándolos con prohibirles estas actividades si se negaban a cumplir con tal imperativo. Este acto es, en mi opinión, el más significativo desde el punto de vista de la convergencia de poder y masculinidad dentro del ámbito religioso del México colonial, ya que los actos de predicar y de dar confesión simbolizaban el control que tenía el sacerdote sobre la vida tanto pública como privada. Al insistir en que su autoridad episcopal le permitía controlar este aspecto de las actividades jesuíticas, el obispo amenazaba los fundamentos de su identidad masculina. El acto de predicar, en particular, era de suma importancia para la compañía, que enfatizaba el entrenamiento en oratoria en el *Ratio studiorum*.

En *Historia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, el jesuita Francisco Javier Alegre explica que estas tensiones se originaron en lo que Palafox percibió como una falta de respeto y una negación de las dinámicas de poder. Resulta que el obispo se agravó con “ciertas proposiciones de algunos predicadores jesuitas” en particular con el padre Juan de San Miguel. Relata Alegre que Palafox se quejó de varias injurias que los jesuitas cometieron contra su persona: “Sintió, también, como significa en más de una de sus cartas, que los Padres no le hubiesen visitado, en una enfermedad de que adoleció a principios de este mismo año ...; y que hubiesen sacado de la Puebla al Padre Lorenzo López, de quien su Ilustrísima, como de un insigne operario de indios, hacía particular estimación” (72-73).

Basándose en reglas establecidas en el Consejo Tridentino, Palafox suspendió las licencias a todos los jesuitas de los colegios poblanos, anunciándolo “en una solemne ceremonia” pública en la que recitó “un salmo de maldiciones” ante los fieles (304).

Alegre cuestiona la autoridad que tenía Palafox, sustentando su posición, por su parte, en la concesión de Gregorio XIII, quien les había otorgado el privilegio de ejercer los ministerios de predicación y confesión, entre otros, sin pedir el permiso episcopal (74). Alegre representa este momento en la trayectoria de Palafox en la Nueva España como uno de desorden y ruptura, que además amenazaba el éxito de las labores de la Compañía dentro de la provincia de la Nueva España, “en pacífica posesión de 75 años, tolerada por todos los señores obispos que, en todo este tiempo, había habido en América” (75). El mismo Palafox en seis años “jamás había movido duda alguna sobre este punto”. Para Alegre, Palafox es un hombre caprichoso y poco estable, hasta afeminado en su falta de razón y capacidad intelectual.

El exceso o el desorden y la moderación existían en una relación dialéctica dentro de la mentalidad del sujeto masculino. Con el fin de establecerse dentro del paradigma ideal del hombre moderado era imprescindible para el hombre religioso crear a un otro excesivo que no tuviera control de sí y cuyo temperamento desbordante representaba, paradójicamente, su insuficiencia. Como hemos visto, el rival se convierte en el otro. En su historia, Alegre reproduce la carta del padre provincial de la Compañía, Pedro de Velasco, donde detalla las injurias cometidas por Palafox contra los jesuitas durante su campaña para desacreditarlos. La primera de la lista de diez agravios se describe como una “demostración pública”, en la cual el obispo sale en su “carroza descubierta, acompañado de muchachos y de gente vulgar” (76). Esta gente, que celebraba la victoria de Palafox en el asunto de las licencias, empezó a apedrear las casas de los que apoyaban a los jesuitas y a molestarlos con palabras grotescas. Velasco describe cómo Palafox circula por las calles por mucho tiempo “con un solemnisimo y constante repique” (152). Esta celebración tampoco fue única y Velasco hace referencia a “otras públicas demostraciones y aclamaciones” (152). Los “criados y familiares” del obispo se dedicaron a los actos públicos con que intentaron establecer su masculinidad hegemónica, relegando la masculinidad jesuita —tan profundamente establecida como la dominante— a una posición subordinada. Velasco describe la violenta presencia pública que Palafox poseía y que iba en contra de la manera de ser del hombre religioso, quien no ejercía poder por la fuerza sino por la palabra. Afirma que “la audacia de los criados y familiares del señor obispo y muchos clérigos, con arma, es notoria en la ciudad de Puebla y muy ocasionada” (152).

Los jesuitas, sin embargo, también movilizaron la *performance* y el espectáculo para humillar al obispo. Por cartas de un jesuita partidario de Palafox, se supo que, en el palacio arzobispal en México, en varias ocasiones se representaron comedias donde se burlaban del obispo (Bartolomé Martínez 28). Y en la *Inocencia*, Palafox describe cómo en la celebración del día de San Ignacio, cuya “santísima alma aborrece y abomina

certísimamente estas maldades de sus hijos” los estudiantes del Colegio de los Jesuitas salieron a la calle, lanzando calumnias al nombre del obispo (42).

4. REPRESENTACIONES DEL OTRO Y LA MASCULINIDAD HEGEMÓNICA

En el centro ideológico de la disputa entre el obispo y los jesuitas estaba —aunque fuera implícito— el control del indígena. El cuidado pastoral del indígena dentro de las doctrinas y misiones implicaba el dominio sobre el potente símbolo de la supremacía española en el Nuevo Mundo y el control de la valiosa mano de obra proporcionada por los sujetos nativos. Había disputas entre los dos grupos sobre cómo evangelizar a los indígenas. Según Kuri Camacho, los jesuitas concebían la evangelización de una forma radicalmente diferente a la imaginada por los seculares y aun por las otras órdenes. El crítico los describe como los más criollos, explicando que “los jesuitas mexicanizaron el catolicismo mientras que los franciscanos querían cristianizar a los indios” (117). Solange Alberro concuerda con Kuri Camacho, y enfatiza que fueron mucho más lejos la “recuperación, rehabilitación y valorización sistemática de las manifestaciones y atributos indígenas” (87). No obstante, existía una jerarquía para el jesuita, y el indígena ocupaba una posición subordinada y de alteridad.

Palafox, autor del tratado *Virtud de los indios* —un memorial al rey Felipe IV donde habla de la abyección en que vivían los indígenas— claramente los favorecía. Sin embargo, y desde la perspectiva del siglo XXI, tenía una visión muy paternalista del sujeto nativo, pintándolo como dócil y humilde, un buen cristiano en ciernes, sin demostrar interés en la historia ni en sus costumbres. Era, también, capaz de juzgar a los naturales y a otros grupos marginados dentro de la sociedad colonial con un desprecio jerárquico. En la carta que envió al virrey en su capacidad de visitador, hace referencia al “pueblo” de la Nueva España que, según él, está constituido por negros, mestizos, mulatos e indios, junto con “algunos españoles perdidos y facinerosos” (“Informe” 129). Aconseja al virrey que preste atención al comportamiento de este grupo ya que representa “tanta diversidad de colores, naciones y condiciones, todas ellas con poca luz de razón y ninguna vergüenza” (129). En cuestiones de religión, a los nativos les “toca algo de superstición” y, en general, todas las castas son “fácil[es] a cualquiera credulidad ligera” (130).

Los dos grupos sostenían una visión del otro contra el cual disputaban, enfatizando en su discurso la irracionalidad y el exceso, en oposición a su propia moderación. Esta representación de la irracionalidad y del exceso se encuentra reflejada en el ensayo de Montaigne “De la modération”, en el cual, con el fin de desarrollar más claramente su teoría de la inmoderación-moderación, el autor francés describe al indígena americano

en términos de una masculinidad excesiva y cruel (Reeser 17). Es tal vez el mismo Ginés de Sepúlveda quien inventó la asociación entre el indígena americano y la falta de moderación, al explicar, en su *Tratado sobre las justas causas de la guerra sobre los indios*, el temperamento de los nuevos súbditos imperiales: “en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentes y templados, y estoy por decir que de monos a hombres” (101). Volviendo a las cartas, dentro de su retórica, esta imagen moderada, tan cuidadosamente construida, se pone en tela de juicio y el evangelizador se asemeja peligrosamente al evangelizado.

5. EPÍLOGO. LA SANTIDAD FRUSTRADA

El 5 de junio de 2011, el cardenal Angelo Amato, el poderoso prefecto de la Congregación para las Causas de los Santos de la Curia Romana celebró la beatificación de Palafox en la Catedral de El Burgo de Osma en España. La ceremonia tuvo lugar después de que el papa Benedicto XVI promulgara a los fieles una *Carta apostólica de beatificación* en la cual se otorga “la facultad de que el venerable siervo de Dios, Juan de Palafox y Mendoza, obispo, heraldo infatigable del Evangelio, pastor servicial del rebaño que le fue encomendado, valiente defensor de la Iglesia, sea llamado de ahora en adelante con el nombre de beato” (ctd. en *Palafox, obra y legado* 7).

La beatificación anunciada en la carta constituyó una gran victoria para los partidarios de Palafox, quienes habían esperado más de trescientos años desde el inicio del proceso en 1666. Muchos fueron los obstáculos que impidieron que avanzara su causa en Roma, pero el primero y principal fue la carta que había escrito al papa Inocencio X, la infame *Inocencia* del 8 de enero de 1649, en la cual habla con mucho odio de los jesuitas. El historiador Kuri Camacho ha sintetizado la carta así:

se acusa a los jesuitas de todos los países, de seductores de pueblos, de impugnadores acérrimos de la doctrina de los Santos Padres, perturbadores de la Iglesia universal, gravosos y molestos a los arzobispos, depresores del clero secular y de casi todas las órdenes religiosas, de ser consejeros dañosos de las Cortes y de los príncipes, de haberse entregado al comercio desde el origen mismo de la Compañía, de ser astutos, maliciosos, sospechoso, envidiosos, soberbios, propensos a la idolatría y al demasiado regalo del cuerpo y, esto último, por fuerza y virtud de sus mismas constituciones. (124-125)

La carta generó múltiples respuestas, tanto a favor de los jesuitas como en contra, y en 1707 la Inquisición en México la agregó al Índice expurgatorio, volviéndola a prohibir en un decreto emitido el 13 de mayo. En dicha prohibición ordenaron que se recogiera y que no se reimprimiera más “en razón de que llegase a manos del vulgo por el evidente escándalo y agravio a la Compañía” (ctd. en Kuri Camacho 125). En 1718, además, los jansenistas la reimprimieron seis veces haciéndola circular extensivamente.

La Compañía se opuso ferozmente a la canonización de alguien que había execrado su orden y movilizaron a sus partidarios en el vaticano. La carta se convirtió en el arma principal para estropear la introducción de la causa de beatificación durante más de casi trescientos años. En su estudio del caso, Ildefonso Morriones explica que el debate giraba en torno a si el obispo merecía pasar por las largas etapas del proceso, ya que “estaba en juego el juicio sobre las virtudes de un siervo de Dios”, con el fin de saber si “en su misión de obispo y visitador regio Palafox se había comportado como buen pastor y honrado ministro, o como mercenario” (249).

En mi nueva revisión de estas cartas que detallan la rivalidad y desprecio entre Palafox y los jesuitas he enfatizado la importancia de leer desde la perspectiva de la masculinidad hegemónica para arrojar nueva luz a la polémica. Vistas desde este ángulo, se puede notar que la representación del hombre religioso ocupa un espacio discursivo inestable, ya que la ansiedad masculina fomenta una serie de oposiciones radicales entre la moderación y el exceso, el orden y el caos, la sabiduría y la irracionalidad. El rival se convierte en el otro afeminado e inculto. La polaridad tan virulenta que existe dentro de estas cartas es el resultado de la importancia del modelo de la masculinidad clerical con su *performance* de erudición y de autoridad que los religiosos ejercían dentro de la sociedad colonial. La correspondencia sirve como el espacio intelectual ideal, en el cual se puede crear una autorrepresentación del hombre ejemplar en su religiosidad y sabiduría, pero al mismo tiempo permite construir al enemigo como su antítesis.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguayo, Francisco y Marcos Nascimento. “Dos décadas de estudios de hombres y masculinidades en América Latina. Avances y desafío”. *Sexualidad, salud y sociedad. Revista latinoamericana*, núm. 22, 2016, pp. 207-220.
- Alberro, Solange. *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*. Colegio de México, 1999.
- Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España. Tomo III*, editado por Ernest J. Burrus, S.J. y Felix Zubillaga, S.J., Institutum Historicum S. J., 1959.
- Bartolomé Martínez, Gregorio. *Jaque mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza*. Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Boswell, Grant. “Letter Writing among the Jesuits: Antonio Possevino’s Advice in the ‘Bibliotheca Selecta’ (1593)”. *Huntington Library Quarterly. Studies in the Cultural History of Letter Writing*, vol. 66, núm. 3/4, 2003, pp. 247-262.
- Breitenberg, Marc. *Anxious Masculinity in Early Modern England*. Cambridge University Press, 1996.
- Brescia, Michael. “Liturgical Expressions of Episcopal Power: Juan de Palafox y Mendoza and Tridentine Reform in Colonial Mexico”. *The Catholic Historical Review*, vol. 90, núm. 3, 2004, pp. 497-518.
- Connell, Raewyn. *Masculinities*. University of California Press, 2005.
- Halberstam, Jack. *Female Masculinities*. Duke University Press, 1998.
- Kirk, Stephanie. *Sor Juana Inés de la Cruz and the Gender Politics of Knowledge in Colonial Mexico*. Routledge, 2016.
- Kuri Camacho, Ramón. *La Compañía de Jesús, imágenes e ideas. Scientia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*. Plaza y Valdés, 2000.
- Moriones, Ildefonso. *La causa de beatificación de Juan de Palafox. Historia de un proceso contrastado*. Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 2012.
- Palafox y Mendoza, Juan de. “Epístola II. Exhortatoria a los curas y beneficiados de la Puebla”. *Tratados mejicanos I. Memoriales espirituales y epístolas solemnes*, editado por Francisco Sánchez Castañer, Ediciones Atlas, 1968, pp. 72-124.
- . “Informe del ilustrísimo señor don Juan de Palafox, obispo de la Puebla, al excelentísimo señor conde de Salvatierra, virrey de esta Nueva España”. *Tratados mejicanos II: Memoriales civiles y epístolas-tratados*, editado por Francisco Sánchez Castañer, Ediciones Atlas, 1968, pp. 129-175.

- . *Obras del ilustrísimo, excelentísimo y venerable siervo de Dios, don Juan de Palafox y Mendoza. Tomo XI. Cartas al sumo pontífice Inocencio X con otros tratados pertenecientes*. Imprenta de Don Gabriel Ramírez, 1762.
- Palafox, obra y legado: memorias del ciclo de conferencias sobre la vida y obra de Juan de Palafox y Mendoza*. Instituto Municipal de Arte y Cultura de Puebla, 2011.
- Palau, Pedro Ángel. *Varón de deseos*. Planeta, 2009.
- Rada, Andrés de. “Respuesta del padre provincial Andrés de Rada, al señor obispo de Puebla (1649)”. *Don Juan de Palafox y Mendoza. Su virreinato en la Nueva España, sus contiendas con los pp. jesuitas, sus partidarios en Puebla, sus apariciones, sus escrito escogidos*, editado por Genaro García, Librería de la Viuda de Ch. Bouret, 1906, pp. 104-113.
- Reeser, Todd W. *Moderating Masculinity in Early Modern Culture*. UNC Press, 2006.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. Con una advertencia de Menéndez, Marcelino y Pelayo y un estudio por Manuel García-Pelayo*. Segunda edición bilingüe latina y española, Fondo de Cultura Económica, 1941.
- Simmons, Charles E. P. “Palafox and his Critics: Reappraising a Controversy”. *The Hispanic American Historical Review*, vol. 46, núm. 4, 1966, pp. 394-408.