

Pilar Gonzalbo Aizpuru

capa 6

**HISTORIA DE
LA EDUCACIÓN EN
LA ÉPOCA COLONIAL
El mundo indígena**

51



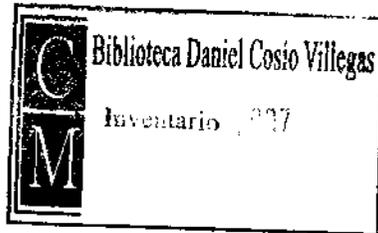
370.97202
G6431h
ej.3

EL COLEGIO DE MÉXICO

263/300

HISTORIA DE LA EDUCACIÓN EN
LA ÉPOCA COLONIAL

El mundo indígena



EL COLEGIO DE MEXICO



3 905 0687679 7

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

Serie Historia de la Educación

HISTORIA DE LA
EDUCACIÓN EN LA
ÉPOCA COLONIAL

El mundo indígena

Pilar Gonzalbo Aizpuru,



EL COLEGIO DE MÉXICO

328606

370.97202
G6431h
of 3

Ilustración de la portada:
grabado de la *Crónica de Michoacán*
de Fr. Pablo Beaumont, t. III.
México, Talleres Gráficos de la Nación, 1932
Portada de Mónica Diez Martínez

*Open access edition funded by the National Endowment for the
Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book
Program.*



*The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: [https://
creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)*

Primera edición, 1990

D.R. © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.

ISBN 968-12-0441-7

Impreso en México / *Printed in Mexico*

ÍNDICE

Agradecimientos	7
Siglas	9
Introducción	11
I. El mundo indígena y el establecimiento del sistema colonial	19
Conquista y evangelización	20
La organización de las “dos repúblicas”	22
Los órdenes mendicantes	25
Los métodos de evangelización	28
La educación de nobles y plebeyos	34
Los límites de la evangelización	38
II. Sumisión y trabajo	43
Nuevas técnicas de producción	43
La enseñanza técnica en los conventos	48
Agricultores, artesanos, gremios y tianguis	53
¿Quién nos hará ver la dicha?	59
III. Entre la comunicación y la segregación	67
La reglamentación de una sociedad ordenada	67
La escolaridad de los indios	72
Los colegios para indias	80
La educación rural	84
IV. Misión docente de la Iglesia novohispana	89
Las juntas eclesiásticas	89
Los primeros concilios	93
El Tercer Concilio Provincial y la reglamentación definitiva de la Iglesia novohispana	
La educación y los sacramentos de la Iglesia	105

V. Los estudios para indios en el colegio de Tlatelolco	111
Fundación y contradicciones	111
Los estudios y la vida en el colegio	117
Pobreza y decadencia	121
Intentos de restauración	128
VI. Analfabetos y letrados	135
La enseñanza de la escritura	135
Las lecturas de los indios	140
La evolución de las escuelas	145
VII. Nuevos colegios para caciques	153
Los jesuitas y la educación de los indios	153
El colegio de San Martín de Tepetzotlán	158
El seminario de San Gregorio	163
Los colegios en el siglo XVII	167
Nuevas inquietudes y viejas rutinas	170
VIII. La educación lejos de los centros urbanos	175
Las misiones	175
Los intentos de castellanización de los indios	183
La pureza de la fe	191
IX. Una presencia indeseada: los mestizos en la Nueva España	197
El colegio de San Juan de Letrán	198
El colegio de La Caridad	207
Por la puerta falsa	210
X. La educación sin escuelas	215
Yo pecador	215
La voz que clama en el desierto	222
Buenos alumnos-vasallos sumisos	232
XI. Educación y orden colonial	235
La culminación del proceso educativo	235
Una legislación confusa	238
Consideraciones finales	242
Bibliografía	247
Índice onomástico	265

AGRADECIMIENTOS

Este libro es producto de mi trabajo en el Seminario de Historia de la Educación del Centro de Estudios Históricos; por lo tanto, las personas a quienes más debo son mis compañeros del seminario, que leyeron pacientemente las versiones sucesivas y colaboraron en su realización con valiosas sugerencias y comentarios.

Mención especial merece la directora, doctora Josefina Zoraida Vázquez, quien ideó el proyecto de la historia de la educación en México, que ahora comienza a publicarse.

Agradezco también el apoyo de la directora del Centro de Estudios Históricos, maestra Berta Ulloa, que alentó mi trabajo de investigación durante varios años.

Para la ordenación de los ficheros bibliográficos conté con la colaboración de los miembros de la Unidad de Cómputo de El Colegio, en especial Javier Rodríguez y José Antonio Delgado, cuya ayuda fue muy valiosa. Y entre los expertos trabajadores de los archivos, siempre generosamente dispuestos a compartir su sabiduría, tiene un lugar especial Roberto Beristáin, de la Biblioteca Nacional, quien más de una vez me ofreció sus conocimientos y su tiempo.

Doy las gracias a todos ellos y a cuantos me ayudaron de algún modo, aunque quizá nunca supe su nombre.

Diciembre de 1988.

SIGLAS

AAM	Archivo del Antiguo Ayuntamiento de México.
A ARZ	Archivo del Arzobispado de México.
AGI	Archivo General de Indias.
AGNM	Archivo General de la Nación, México.
AH BIBLN	Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional.
AHNCM	Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México.
AHSJ	Archivum Historicum Societatis Jesu.
Bibl NM	Biblioteca Nacional de Madrid.
CDIAO	Colección de documentos inéditos relativos a las posesiones españolas de América y Oceanía.
MM	Monumenta Mexicana (Burrus y Zubillaga).
RLRI	Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias.

INTRODUCCIÓN

El conocimiento de los postulados y sistemas de educación correspondientes a cualquier grupo humano y momento histórico interesa siempre, como esclarecedor de creencias, preocupaciones, prejuicios e intereses predominantes. En el caso del México colonial se torna en mayor grado sugestivo pues nos proporciona la explicación de muchas diferencias culturales y sociales y de cambios trascendentales en formas de comportamiento y actitudes vitales. Ciertamente es difícil, y en muchos aspectos inadecuado, aplicar a los tres siglos de vida de la Nueva España la misma clasificación metodológica que resulta útil en la investigación de tiempos más modernos: educación elemental y superior, formal e informal, rural y urbana. Unas y otras se entremezclan, de modo que la compleja realidad se impone sobre cualquier esquema y lo quiebra en las mil facetas de una sociedad viva y cambiante. A lo largo del periodo colonial se amplió enormemente el territorio controlado por el gobierno español, cambió cualitativa y cuantitativamente la población, la economía pasó por momentos de apogeo y de crisis, la administración se adaptó a las circunstancias y el gobierno sufrió las modificaciones originadas por los intereses de la metrópoli y las requeridas por la situación local. Entre la imposición de nuevas normas y la conservación de tradiciones, la educación fue simultáneamente instrumento de aculturación y de resistencia, agente de la modernidad y baluarte de la reacción.

Por concesión pontificia y decisión de los monarcas, el territorio correspondiente a la corona de Castilla se extendía hacia el norte y el oeste hasta límites difícilmente alcanzables por los colonizadores. Sobre un mapa teórico de fronteras remotas e imprecisas se fue estableciendo progresivamente el dominio español, de modo que la Nueva España de la primera mitad del siglo XVI vino a tener una mínima parte de la que sería su extensión real a comienzos del XIX. Lo que en un principio fue aplicable a la cuenca de México y su área de influencia se extendió después hacia zonas exploradas y conquistadas tardíamente. El régimen misionero, como método de penetración religiosa y cultural y como instancia pacificadora, se extendió a regiones cada vez más alejadas, mientras la fundación de ciudades y la ex-

plotación de los yacimientos mineros daban lugar al establecimiento de enclaves de carácter predominantemente hispano.

La polémica en torno a la densidad de la población prehispánica en Mesoamérica todavía no ha concluido,¹ pero, sin temor a equivocarnos, podemos manejar cifras superiores a los diez millones de habitantes como población absoluta. El descenso de esta cifra a los dos millones aproximadamente que se registran a comienzos del siglo XVII, significa, a todas luces, la mayor hecatombe demográfica que se haya producido sobre nuestro suelo. Aún más escasos e inseguros son los datos que pueden manejarse para las inmensas extensiones de Aridamérica, donde proporcionalmente siempre se mantuvo una población mucho menos numerosa. Con escasas posibilidades de practicar la agricultura como base de su alimentación, y habituados al régimen de vida nómada o seminómada, los grupos nortños vivieron dispersos en valles, desiertos y montañas. Allí la penetración española fue más lenta y menos violenta, pero el resultado final puede considerarse igualmente traumático puesto que el impacto de las enfermedades transmitidas por los invasores y la imposición de nuevas formas de vida tuvieron como consecuencia una reducción de la población en escala similar a la ocurrida en las tierras vecinas.²

El cambio en el modo de explotación de los recursos naturales se produjo bruscamente, en el transcurso de unas pocas décadas, pero siguió dándose a medida que los nuevos señores encontraban otras posibilidades de incrementar su riqueza: del botín al tributo, de la agricultura de subsistencia a la producción comercializable, de la propiedad comunal a las grandes haciendas agrícolas o ganaderas, de la vida rural a la urbanización forzosa, y, por fin, como signo determinante del sistema colonial, la minería, motor y culminación de la economía novohispana.

Los conquistadores aspiraron a una autonomía política que la me-

¹ Las obras de Borah y Cook pusieron de manifiesto la importancia de los estudios demográficos. Numerosos trabajos posteriores han propiciado cambios de orientación y, en todo caso, han puesto en claro la necesidad de considerar los cambios de población como base de los estudios históricos. Un artículo reciente de Linda A. Newson insiste sobre el tema y hace un resumen del estado de la cuestión.

² Incluso en regiones como la península de Baja California, que no padecieron el impacto de la conquista violenta, las curvas de descenso de población son muy similares a las de la zona central, que fue la más duramente afectada por las campañas guerreras. La difusión de enfermedades epidémicas y la morbilidad derivada de la pobreza y del cambio de régimen vital fueron suficientes para reducir dramáticamente la población. Actualmente se realizan trabajos sobre este tema en la Universidad de Madrid, bajo la dirección de José Alcina Franch.

trópola nunca estuvo dispuesta a conceder; las audiencias gobernadoras, como régimen provisional, dieron paso al establecimiento de los virreyes, que gobernaron con amplísimos poderes hasta que las reformas del siglo XVIII redujeron sus atribuciones. La audiencia de Guadalajara disfrutó siempre de una independencia que de algún modo afectó a la organización de Nueva Galicia, y los territorios más alejados se sometieron al mando de gobernadores y capitanes generales. Por debajo de los representantes máximos del poder se encontraban funcionarios y burócratas, corregidores, alcaldes mayores, oficiales de Hacienda y de Aduanas y regidores de los ayuntamientos. Entre atribuciones legales y abusos de autoridad se extendía la tupida red de la corrupción, que todo autorizaba y a todos encubría.³

La Iglesia constituyó un poder paralelo, que en ocasiones sirvió de freno a los desmanes de los representantes del poder civil y en otras llegó a provocar enfrentamientos por cuestiones de gobierno, jerarquía o privilegios. Pero en cualquier circunstancia mantuvo su misión de sustentadora del sistema, legitimadora de la situación colonial y difusora de elementos ideológicos, tan eficaces como la coacción externa y de efectos mucho más seguros y duraderos. Responsable de la educación popular, por vocación y por mandato real, la jerarquía eclesiástica novohispana, tanto regular como secular, organizó un sistema de instrucción en diferentes niveles, que aparentemente satisfizo las necesidades de la sociedad durante más de 200 años. Para la población indígena y las castas prácticamente no existió más enseñanza que la impartida por los religiosos. Los ayuntamientos supervisaban las escuelas particulares de las ciudades, que eran frecuentadas por niños de familias medianamente acomodadas; pero la influencia eclesiástica alcanzaba a todos los establecimientos docentes, en los que se vigilaba la honestidad de la vida privada de los maestros y la ortodoxia y exactitud de sus enseñanzas.

³ La corrupción era regla, no excepción, entre los funcionarios novohispanos; alcanzaba a los altos cargos y a los más insignificantes, desde virreyes hasta corregidores, sin faltar los oficiales de las audiencias. Oidores como Farfán en el siglo XVI, se vieron sometidos a muy justos procesos por corrupción, sin que por ello se viera afectada su presunta dignidad o estimación social. Recientemente se ha estudiado el caso de familias completas involucradas en actos de corrupción, propiciados por los sucesivos presidentes de la Real Audiencia. ("Circuitos de poder en la Guadalajara del siglo XVII", ponencia del maestro Thomas Calvo en el Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades, INAH, noviembre de 1986; la "Representación humilde...", enviada por la ciudad de México al rey en 1771, abunda en referencias a los abusos de funcionarios; Poole, 1981, pp. 151-153; Arregui Zamorano, 1985, pp. 161-256; Hernández y Dávalos, 1877-1882, vol. I, pp. 427-455.)

Con poco que se ahonde en el conocimiento de la vida novohispana se derrumba el prejuicio, tan liberal y decimonónico, de que durante la época colonial se abandonó completamente la educación pública. Hay que advertir que educación elemental no equivale a alfabetización, como educación superior no significó desarrollo de la investigación científica. Nuestra civilización industrial y tecnológica ha desplazado a la formación religiosa-filosófica-humanista, a la vez que la fe en la letra impresa ha desacreditado cualquier otro medio de enseñanza. Ideología por ideología, tan válida fue la imperial y metafísica del siglo XVI como lo es la materialista-cientificista del XX; y método por método, ambos parecen igualmente eficaces, aunque nuestros antepasados no dispusieron de medios masivos de comunicación. Si aceptamos de modo general que educación es la acción ejercida por los elementos adultos de una comunidad para inculcar en los jóvenes los principios y valores útiles a la sociedad,⁴ no cabe duda de que los educadores de la Nueva España ejercieron su cometido a conciencia. Padres y maestros, clérigos y laicos, impusieron un mundo de creencias y un conjunto de normas que perduraron por muchos años, y que en parte perduran en nuestro México moderno.

La educación como evangelización fue fundamento de la política americana de la corona española. Como justificación legal y legitimación moral, la cristianización de los indios era medida imprescindible que recomendaban las autoridades civiles y llevaban a la práctica los miembros del clero secular y de las corporaciones religiosas. Y cristianizar significaba modificar de raíz una cosmovisión y un modo de vida. La cesión pontificia de las tierras americanas exigía su incorporación a la cristiandad; la burocratización progresiva del imperio español demandaba relativa uniformidad en sus vasallos, y el Regio Patronato, que ejercían los monarcas sobre las Indias, les impulsaba a hacer efectiva la labor integradora. La realidad material de las necesidades económicas y el afán de lucro de los particulares incorporó un nuevo elemento a las preocupaciones por la educación popular: la exigencia de trabajadores con un nivel mínimo de capacitación para su desempeño en las nacientes empresas agrícolas, ganaderas y mineras. De este modo la educación pudo conjugar intereses públicos y privados, religiosos y profanos.

La política educativa de la metrópoli sostuvo durante muchos años

⁴ Aceptando la amplia concepción de Durkheim podemos considerar dentro del ámbito educativo todos los procesos sistemáticos y asistemáticos, el funcionamiento de instituciones y la interpretación de discursos morales y políticos correspondientes a cada época.

la primacía de la cristianización de los aborígenes sobre cualquier otra consideración. Simultáneamente, como objetivo adicional, recomendó su castellanización; y fiel a los principios de orden social generalmente aceptados, advirtió la importancia de proporcionar una formación más esmerada a quienes dentro de las comunidades gozasen de una posición destacada. Las órdenes regulares acataron la tarea misionera como parte esencial de sus obligaciones; eludieron el compromiso de la castellanización, que se convertiría en motivo de conflictos con el transcurso del tiempo, y planearon instituciones de educación superior para caciques y principales, que tuvieron una vida breve como lo fue el predominio de los principios humanistas en que se habían fundamentado.⁵

El móvil religioso como fundamento de la educación pasó a un segundo término en cuanto los informes de los eclesiásticos manifestaron satisfacción por el buen éxito obtenido, pero también serias dudas en cuanto a la profundidad del conocimiento del dogma en las nuevas comunidades cristianas y la autenticidad en la asimilación de la moral y el culto. A partir de esta inquietud se replanteó la cuestión con un nuevo enfoque: ya no se trataba de administrar el bautismo a quien manifestase una mínima disposición para ello, sino de lograr que las concepciones cristianas fuesen correcta y completamente asimiladas, para lo que parecía imprescindible la castellanización previa. A fines del siglo XVIII se renovó el afán del gobierno central por que se erigiesen escuelas de lengua castellana en todas las comunidades indígenas. Al mismo tiempo cobraron fuerza argumentos de carácter político y pragmático: la difusión del castellano fortalecería la unidad del virreinato, haría más dóciles a los naturales y contribuiría a modificar sus hábitos de consumo, con los beneficios consiguientes para la economía local.

Mientras así evolucionaba la política educativa en relación con los indígenas, los criollos se interesaban por los estudios superiores como medio de afianzar su posición privilegiada y como instrumento para

⁵ A lo largo de la época colonial se produjeron profundos cambios, que afectaron sustancialmente los ideales y la práctica educativa. Durante el siglo XVI, fecundo en iniciativas y proyectos, se pensó en formar un clero indígena y se desechó la idea; se planeó la educación de los mestizos, que finalmente quedaron abandonados a su suerte, y se diseñaron fórmulas de convivencia, que fracasaron ante imperativos económicos e intereses políticos. El conocimiento de las lenguas indígenas se convirtió en valioso instrumento para obtener prebendas de la Iglesia y fue motivo de enfrentamientos entre peninsulares y criollos, avivados por los reiterados intentos de la corona de secularizar las doctrinas y parroquias en manos del clero regular. (Tanck, 1981, pp. 23-114.)

lograr ascensos sociales. La evolución de la educación superior en la Nueva España, tema igualmente interesante, será objeto del segundo volumen. Las enseñanzas elemental y media, impartidas en escuelas privadas y en colegios de la Compañía de Jesús, tuvieron caracteres propios, que contribuyeron a acentuar las diferencias entre el medio rural y el urbano, entre la población criolla y la de color. Cuando los intereses particulares coincidían con los respectivos proyectos de la Iglesia y de la corona, el ejercicio de la enseñanza se convertía en tarea privilegiada; así sucedió durante los primeros tiempos, en los que el entrenamiento para el trabajo y la práctica de la sumisión eran propiciados por la evangelización y contribuían a la transformación de nómadas belicosos o individuos derrotados y desmoralizados en vasallos pacíficos y laboriosos. Mucho menor fue el empeño que se puso en lograr la uniformidad lingüística, benéfica seguramente para fines políticos, pero muy perjudicial para algunos criollos que basaban en el conocimiento de las lenguas locales sus aspiraciones de ascenso dentro de la carrera eclesiástica. Contra ella se alzaron también los indios, que intentaban conservar los elementos de su propia cultura.

La educación popular se basó en elementos tradicionales sobre los que se apoyaron nuevas normas de conducta y prácticas comunitarias. El fenómeno del sincretismo religioso tuvo su paralelo en la cultura y los hábitos de las masas urbanas y campesinas, que no se constituyeron como una superposición e ingredientes heterogéneos sino como reelaboración de la estructura social indígena, una vez incorporada la cosmovisión cristiana y con participación de patrones de vida impuestos por la condición colonial.

Inicialmente se proyectó un sistema completo de educación para los indios, en el que se consideraba la enseñanza catequística para adultos de ambos sexos, niñas de cualquier condición y niños *macehualtin*; un nivel superior proporcionaría conocimientos suplementarios, tales como la lectura y la escritura en su propia lengua, música y canto a los pequeños varones hijos de *pipiltin*; y aun de entre éstos se seleccionaría un grupo especialmente hábil, al que se proporcionaría instrucción superior, de tipo universitario, en el colegio que se erigió especialmente para ellos. Todo este esquema se vino abajo en pocos años y sólo quedó de él la catequesis en los atrios de los conventos y dos internados en todo el virreinato, en los que los niños de familias principales aprendían costumbres cristianas y rudimentos de lectura y escritura; ellos formaron coros que acudían a iglesias y conventos para solemnizar con sus voces las suntuosas ceremonias litúrgicas.

La progresiva complejidad étnica de los grupos populares no llevó a una paralela complicación de proyectos de enseñanza sino a la

consolidación de fórmulas que dejaban al margen de la instrucción a casi todos los mestizos y miembros de las castas. Colegios y escuelas se destinaron preferentemente a los criollos, aunque hay que advertir que lo que se vigilaba no era el tinte más o menos oscuro de la tez sino la posición social de la familia.

Junto a la instrucción impartida en escuelas y colegios, los novohispanos de cualquier condición se formaron de acuerdo con principios morales inculcados en el medio familiar, aprendieron oficios en talleres artesanales, se ejercitaron en las obligaciones sociales dentro de sus comunidades, escucharon sermones, recibieron sacramentos y se incorporaron a congregaciones y cofradías dirigidas por el clero, orientador de su vida religiosa. Los recursos de la educación informal se desplegaron ampliamente, de modo que siendo muy pocos los que asistieron a centros docentes, prácticamente todos recibieron algún tipo de educación, al menos aquella que consistía en aprender cuál era el lugar que les correspondía en la sociedad y qué consecuencias tendría la infracción de las normas establecidas.

I. EL MUNDO INDÍGENA Y EL ESTABLECIMIENTO DEL SISTEMA COLONIAL

Durante los primeros años de contacto entre españoles e indígenas se produjo con gran intensidad el proceso de transmisión, asimilación, imposición y adaptación de patrones culturales. Los conquistadores creyeron que la implantación de sus instituciones y costumbres era un derecho que disfrutaban como consecuencia del dominio político, pero no llegaron a apreciar hasta qué punto ellos mismos fueron a su vez sometidos a cambios y adaptaciones impuestos por las nuevas circunstancias. Los pueblos mesoamericanos vieron quebrantadas su organización social y política, su cosmovisión y su vida doméstica, mientras que los europeos debieron modificar sus rígidos esquemas para dar lugar en ellos a la realidad de unas nuevas tierras, con hombres, religiones y concepciones vitales diferentes.

La expansión de la cultura dominante fue al mismo tiempo un proyecto autoritario y una infiltración inevitable; los grados de integración y asimilación de los nuevos vasallos del imperio español fueron sumamente variables.¹ En todo caso, la educación se convirtió en instrumento insustituible de coacción pacífica en manos de los conquistadores; por otra parte, para los indios representó el vehículo que les permitió el acceso a la comprensión del nuevo orden. Por conveniencia y por convicción, la conquista espiritual fue inseparable de la militar, y la evangelización constituyó, durante muchos años, la forma generalizada de impartir educación.

Los indios no tuvieron dificultad para apropiarse de los elementos materiales que la conquista española puso a su alcance: ropas, muebles, instrumentos de trabajo y objetos de ornato y culto, se elaboraron con técnicas que los artesanos locales aprendieron en poco tiempo. Incluso en comunidades relativamente aisladas de la influencia española se adoptaron herramientas metálicas para el cultivo, carros o ca-

¹ Es oportuno recomendar las reflexiones de Nathan Wachtel (en Le Goff, 1978, vol. II, pp. 135-156) acerca del concepto de aculturación. Para el caso de Yucatán son particularmente interesantes las observaciones de Nan Farris (1983, p. 2).

rretas para el transporte y algunas prendas de vestir, como los pantalones de los hombres.

Con la religión se produjo el complejo fenómeno de incorporación y marginación: los indígenas fueron muy pronto católicos en los ritos, pero siguieron siendo idólatras en la actitud; asistentes a las ceremonias cristianas, a la vez que adictos a adivinaciones, hechicerías y supersticiones, en grado superior a los españoles y con peculiares formas de expresión. Los misioneros dieron importancia primordial a las ceremonias litúrgicas, con las que sustituyeron los cultos prehispánicos, tan abominables a sus ojos. En muchos casos, el paso de un ritual a otro significó un cambio meramente superficial, y el sincretismo religioso llegó a ser descubierto por los frailes doctrineros, quienes inmediatamente se lanzaron a la tarea de extirpar vestigios de idolatría. A partir de la segunda mitad del siglo XVI y a lo largo de todo el período colonial, la preocupación manifiesta en obras doctrinales, cartas pastorales, sermonarios y confesionarios, es muestra bien patente de la supervivencia de creencias ancestrales, demasiado firmes e indelebles para que pudieran hacerlas desaparecer las salvíficas aguas del bautismo. En ocasiones era difícil para los mismos religiosos discernir lo que era supervivencia indígena de lo proveniente de influencias africanas o de supersticiones y fanatismo de los católicos españoles.

En este ambiente de preocupaciones religiosas y urgencias materiales, es lógico que la educación para los indígenas tuviera características especiales y que evolucionara según lo exigían las necesidades de los dominadores. Las metas educativas que se propusieron las autoridades aspiraban a lograr la integración de los nuevos vasallos; pero no a todas se les dio la misma importancia, ni se llevaron a la práctica con la misma eficacia.⁵ Evangelización, castellanización, incorporación a la vida urbana y entrenamiento para el trabajo, formaron el conjunto de conocimientos y habilidades recomendados. Los métodos para imponerlos fueron variables, desde la coacción física hasta la instrucción voluntaria, y desde el esfuerzo combinado de autoridades civiles y religiosas hasta el premeditado descuido de unas y otras.

CONQUISTA Y EVANGELIZACIÓN

Castilla había iniciado su experiencia colonial americana con la conquista de las Antillas, en las postrimerías del siglo XV. Portugal llevaba delantera en los viajes de exploración y en las aspiraciones de dominio ultramarino; los monarcas españoles tenían ya la experiencia de las laboriosas negociaciones que finalmente les aseguraron el

derecho a dominar las islas Canarias.² La recelosa vigilancia de los ambiciosos vecinos sirvió de acicate para la realización de negociaciones con el papa, de quien los reyes españoles, Isabel y Fernando, consiguieron los títulos que les permitirían disfrutar de sus descubrimientos dentro de la legalidad imperante. Las bulas *Inter caetera*, de 2 y 3 de mayo de 1493, acreditaron los derechos castellanos, bajo la condición de que se procediera a evangelizar a la población aborigen de las tierras exploradas y por explotar. El mandato coincidía con la tradición ibérica de santa cruzada contra los infieles; la guerra se legitimaba por motivos religiosos, y los vencidos requerían de instrucción catequística inmediata para incorporarse plenamente a la corona española.³

En los reinos peninsulares existía una larga tradición de convivencia y hostilidad alternativas con el mundo islámico, presente durante casi ochocientos años en su propio suelo. Unas veces en guerra y otras en paz, cristianos y musulmanes intercambiaron productos y compartieron prejuicios y valores. Similar fanatismo religioso inspiraba a unos y a otros; el mismo ideal caballeresco enardecía a los guerreros de ambos bandos, e idéntico interés por la cultura reunió a sabios de ambas religiones en la escuela de traductores de Toledo. La conversión de los mahometanos, ya fuera en la península ibérica o en el norte de África —hasta donde llegaron los misioneros castellanos y aragoneses— exigió el desarrollo de una táctica de predicación y de mecanismos de propagación de la fe, sutiles o violentos, según los casos. Los musulmanes defendían su religión a sangre y fuego en tanto que la actitud de la población americana fue diferente, pues no rechazaba el cristianismo, sino que simplemente lo ignoraba; no luchaba en defensa de una fe sino de su supervivencia; tenía diversas religiones, todas politeístas, y no compartía la avaricia ni la ambición de sus nuevos amos, porque en su mundo predominaban otro tipo de valores.

La preocupación por instruir a los vasallos de las Indias se reflejó ya en las primeras ordenanzas dadas para su gobierno: las *Instruccio-*

² Hace más de medio siglo que don Silvio Zavala fijó su atención en el antecedente de la experiencia canaria como ensayo de la obra conquistadora americana de los castellanos. (Zavala, 1935, pp. 81-112, reedición de 1984, pp. 9-94.)

³ El texto de ambas bulas alejandrinas se encuentra reproducido por Ballesteros Beretta (1945, vol. II, pp. 127-140), con un estudio crítico de las mismas dentro de sus circunstancias. Desde fecha temprana se iniciaron estudios de interpretación de las consecuencias políticas y jurídicas de las mismas; modernamente se han vuelto a analizar, como punto de partida de la polémica sobre las justas causas de la guerra en Indias, en Hanke (1959), Ramos (1983) y García Pelayo (en la edición de Sepúlveda, 1941).

nes de 1503 imponían a los encomenderos la obligación de enseñar la lectura, la escritura y el catecismo.⁴ Poco después, en 1504, el testamento de la reina recomendaba el envío de “personas doctas e temerosas de Dios para instruir los vecinos e moradores dellas [las Indias], en la fee catholica, e les enseñar e doctrinar buenas costumbres”.⁵ En 1512, el primer cuerpo de disposiciones generales destinadas a la organización de la administración colonial, conocido como Leyes de Burgos, especificaba la forma en que debería impartirse la instrucción, bajo el cuidado y responsabilidad de los encomenderos.⁶

Durante el reinado de Carlos I, el nieto de los Reyes Católicos y emperador de Alemania, los descubrimientos en Tierra Firme y la conquista de México ampliaron enormemente los horizontes de la expansión española en América. La legislación se adaptó a las nuevas necesidades, multiplicó las normas y detalló los procedimientos, pero se atuvo a los principios que habían regido las primeras disposiciones: la evangelización como imperativo; la enseñanza de las “buenas costumbres”, según el criterio hispánico, y la búsqueda de una justicia que quedaba definida dentro del marco legal.

LA ORGANIZACIÓN DE LAS “DOS REPÚBLICAS”

Para los primeros conquistadores, misioneros y funcionarios españoles, fue patente la diferencia en el modo de vida de los pobladores del viejo y del nuevo mundo y la consiguiente necesidad de legislar en forma distinta para unos y otros. De ahí la naturalidad con que en sus cartas se refieren a las “dos repúblicas”, de indios y de españoles, y las recomendaciones de que se tomen en cuenta las circunstancias peculiares de cada una.

⁴ Las *Instrucciones*, para el gobernador y los oficiales reales, dadas por Isabel y Fernando en Alcalá de Henares el 20 de marzo de 1503, decían textualmente: “que luego haga hacer, en cada una de las dichas poblaciones y junto con las dichas iglesias, una casa en que todos los niños que hubiere se junten cada día dos veces, para que allí el dicho capellán los muestre a leer y escribir y a santiguar y signar, y la confesión y el Paternoster, y el Avemaría y el Credo y Salve Regina”. (Konetzke, 1951-1953, vol. 1, p. 11.)

⁵ El codicilo del testamento de Isabel la Católica se encuentra en edición del Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, 1952.

⁶ Reproducción de este fragmento de las Leyes de Burgos en Velasco Cevallos (1945, p. 3).

Con el transcurso de los años se tendió más a la unificación que a la dispersión, y se legisló de forma que todos los vasallos de las provincias de ultramar quedasen sujetos a un sistema único de organización política y de normas jurídicas. Sin embargo, en este mismo sistema se consideraban ya las diferencias, de modo que en vez de constituir dos cuerpos de leyes separados, se integraban en uno solo las disposiciones que implicaban compromisos mutuos y recíprocas obligaciones de españoles e indios.

Los españoles llegaban dispuestos a “señorear” la tierra, pero pronto se enfrentaron a las limitaciones establecidas por la corona y que fueron puestas en práctica por los funcionarios reales. Las formas legales de disfrutar del dominio sobre los naturales y sus recursos fueron la encomienda y las mercedes. La encomienda no daba posesión territorial, sino sólo el derecho a percibir una parte de los productos, en forma de prestación, que los encomendados entregaban, a cambio del adoctrinamiento en la fe cristiana. Durante un tiempo, la encomienda incluyó el disfrute de servicios personales, que quedaron abolidos en 1549.⁷ Las mercedes eran concesiones graciosas del monarca, que daba en propiedad perpetua, y para su libre explotación, terrenos más o menos extensos, junto a los cuales se incluía el derecho a usar el agua necesaria.⁸

Los indios se consideraron vasallos libres de la corona de Castilla, pero con la obligación de pagar tributo, a diferencia de los españoles. El pago era obligatorio para todos los varones que tuvieran entre 18 y 50 años de edad; excepcionalmente hubo regiones y momentos en que también pagaron algunas mujeres. Los caciques, sus hijos y los alcaldes de los pueblos, quedaron exentos del pago.⁹

La economía colonial se apoyaba en el trabajo de los naturales, de modo que se buscó el medio de aprovecharlo en beneficio de las empresas de los españoles y para resolver sus necesidades. Durante los primeros años se recurrió a la esclavitud, jurídicamente legitimada en caso de guerra justa o como prolongación de la misma condición exis-

⁷ Real cédula de 22 de febrero de 1549. (Konetzke, 1951-1953, vol. 1, pp. 252-254.)

⁸ El 27 de octubre de 1535 se autorizó al virrey de la Nueva España, don Antonio de Mendoza, a realizar personalmente el reparto de mercedes, como delegado de la corona, para acelerar el proceso de distribución de la tierra e implantación de nuevos cultivos. (Konetzke, 1951-1953, vol. 1, pp. 170-171.)

⁹ Los problemas derivados de los cambios en la forma de tributación han sido detalladamente estudiados por José Miranda (1952); en forma más superficial, ateniéndose a las disposiciones legales, lo estudia Ots Capdequí (1941, pp. 24-34).

tente antes de la conquista.¹⁰ Por recomendación pontificia y decisión real, los indios se vieron libres de la esclavitud a partir de mediados del siglo XVI, salvo unos pocos, procedentes de esporádicas campañas de captura durante la guerra contra los belicosos chichimecas de la frontera septentrional de la Nueva España. Estas excepciones permitieron que se siguiesen realizando operaciones de compraventa hasta bien avanzado el siglo, y siempre haciendo la advertencia de que se trataba de indios chichimecas, apresados en guerra.¹¹

El servicio personal a que estuvieron obligados los indios encomendados resultó insuficiente para cubrir las necesidades de abastecimiento de las ciudades españolas, de modo que desde 1555 comenzó a generalizarse el repartimiento, que obligaba a las comunidades a prestar un número de trabajadores proporcional al total de sus vecinos, durante dos semanas, en rotación anual. La ley imponía moderación, pero la práctica propició los abusos, y las numerosas quejas dieron lugar a que el rey y su Consejo de Indias decretasen la abolición de este sistema, el 24 de noviembre de 1601, excepto en el caso de que se necesitase para cubrir la demanda de mano de obra de las minas.¹² Esta participación de los indios de repartimiento en el laboreo de las minas fue poco numerosa en la Nueva España, a diferencia de lo que ocurría en Perú. Para estos trabajos, como para las faenas del campo, se acudió a trabajadores libres contratados.

Como era lógico, estos cambios influyeron decisivamente en las relaciones entre españoles e indígenas, ya que la transformación del sistema laboral llevó consigo el progresivo desplazamiento y virtual anulación de los nobles indígenas como intermediarios entre las auto-

¹⁰ Silvio Zavala ha dedicado buena parte de su extensa obra al estudio de la condición del trabajo indígena; entre otros estudios, cabe destacar *Los trabajadores antillanos en el siglo XVI* (1938, reedición de 1984), y la gran obra, inconclusa por el momento: *El servicio personal de los indios en la Nueva España* (1984-...); en la cual hay referencias a la condición de los esclavos en muchas páginas de los primeros volúmenes.

¹¹ Desde el 2 de agosto de 1530 existía una real provisión que prohibía la esclavitud indiscriminada de los indios, pero no tardaron en expedirse documentos contradictorios, como el de 20 de febrero de 1534, que autorizaba el rescate de "piezas" de indios en determinadas condiciones. Ambos documentos se encuentran en Konetzke (1951-1953, vol. 1, pp. 134-135 y 153-158). En el Archivo de Notarías de la Ciudad de México se encuentran testimonios de varias transacciones con esclavos indios en los años 1570 (una india en 100 pesos, el 6 de noviembre, y un indio en 75, el 26 de diciembre; firmadas por el escribano Antonio Alonso), 1578 (un indio en 120 pesos, ante el escribano Rodrigo de Velasco) y 1581 (un chichimeca en 71 pesos, ante Gómez Fernández Salgado).

¹² La real cédula está reproducida en Konetzke (1951-1953, vol. II, pp. 71-85).

ridades españolas y los simples plebeyos. Con ello se extinguieron también los intentos de proporcionarles educación superior o más esmerada que a los indios "del común". La clasificación prehispánica de *pipiltin* o principales y *macehualtin* o plebeyos, perdió importancia a medida que se generalizaba la clasificación mucho más simple de españoles e indios, en donde todos quedaban agrupados.¹³

LAS ÓRDENES MENDICANTES

Los conquistadores intentaban hacer compatibles sus ambiciones personales con el destino mesiánico de la empresa colonizadora. Antes de la conquista de Tenochtitlan, Hernán Cortés pretendió erigir cruces en sustitución de los ídolos y obligar a sus aliados tlaxcaltecas a recibir el bautismo, afanes en los que fue frenado por su capellán el padre Olmedo.¹⁴ Lo que el rey y los religiosos pretendían no era lograr una conversión superficial y aparente, sino un cambio de vida, y éste sólo podría obtenerse tras un periodo de instrucción y una sabia labor de convencimiento.

Poco tiempo después de la toma de la capital mexicana, don Hernando pidió que se enviasen a la Nueva España religiosos mendicantes, en quienes confiaba más que en los seculares para la tarea misionera. El emperador accedió pronto a su solicitud y manifestó por su parte el mismo interés; añadió la recomendación de que se siguiesen métodos suaves y se procurase en primer lugar convertir a los caciques y principales, de modo que su ejemplo influyese sobre los demás. También advirtió la conveniencia de fomentar los hábitos de vida urbana, laboriosidad y sumisión, que serían útiles para su integración al nuevo orden.¹⁵ En pocas líneas quedaban perfiladas las directrices de lo que sería la educación indígena a cargo de autoridades civiles y religiosas.

En 1523 llegaron los primeros frailes: tres franciscanos flamencos, dos de ellos sacerdotes, cuyos nombres españolizados eran Juan de Tecto y Juan de Aora; el tercero, Pedro de Gante, hermano lego, relacionado por lazos de parentesco con el monarca español. Todavía

¹³ Anteriormente he tratado el tema de la evolución de los grupos sociales indígenas y su influencia en la educación. (Gonzalbo, 1981, pp. 185-213.)

¹⁴ Torquemada (1975-1984, libro IV, vol. II, pp. 103 y 180). Su descripción está tomada de otros autores, como Herrera, López de Gómara y Bernal Díaz del Castillo.

¹⁵ Las ordenanzas dadas a Hernán Cortés por Carlos V se encuentran en COTIAO (vol. 23, pp. 353-358).

no concluían las obras de reconstrucción de la capital y encontraron alojamiento en la ciudad de Tetzoco, como huéspedes de la familia Ixtlilxóchitl. Inmediatamente entraron en contacto con la población indígena y se aplicaron al estudio de la lengua náhuatl, requisito indispensable para establecer comunicación con el pueblo al que pretendían evangelizar. Los maestros de náhuatl de los regulares fueron algunos niños a quienes comenzaron a instruir en la religión cristiana. Así pues, la labor educadora ya había comenzado cuando en 1524 llegó la misión dirigida por fray Martín de Valencia y constituida por doce frailes de la orden de San Francisco, escogidos entre los más virtuosos e instruidos de la provincia de San Gabriel de Extremadura.¹⁶ Pocos días después de su llegada reunieron capítulo, decidieron la erección de la nueva fundación en custodia, con el nombre de Santo Evangelio, y dividieron el grupo para distribuirlo en cuatro conventos, que atenderían a las regiones más densamente pobladas de los valles centrales: México, Tetzoco, Tlaxcala y Huejotzingo.

En 1526 llegaron los primeros representantes de la orden de Santo Domingo, y en 1532 los agustinos fundadores de la provincia mexicana de San Agustín. Poco a poco iniciaron unos y otros la expansión de sus conventos, sin alcanzar nunca el número ni la importancia de los franciscanos, que no sólo tuvieron mayor número de conventos, sino que marcaron las pautas del apostolado entre los indios.

Mientras tanto habían llegado también clérigos seculares, sin solemnes ceremonias de recibimiento ni cronistas dispuestos a registrar su presencia, pero en número suficiente para formar el núcleo de la organización eclesiástica secular, cuya cabeza era el obispo. Desde 1532, el primer prelado de la diócesis de México, fray Juan de Zumárraga, comenzó a dictar disposiciones para la instrucción de los indios y su conservación en la fe. Imperaba por entonces el régimen de encomienda, de modo que los encomenderos eran los responsables de la educación cristiana de gran parte de los indios. Siempre hubo quejas por el incumplimiento de aquella obligación y los reyes reiteraron el carácter

¹⁶ En documentos de la época, así como en textos posteriores de la orden franciscana, es común la designación de los religiosos de esta orden como frailes menores. La provincia de San Gabriel, reformada por el cardenal Cisneros, se había sometido a reglas más severas que sus compañeras de otras regiones. La trascendencia de este hecho ha sido señalada por Kubler (1983, pp. 10-30). Fray Juan de Torquemada ya había hecho notar el amor de los religiosos por su provincia extremeña, cuyo primer nombre fue Custodia del Santo Evangelio, el mismo con que bautizaron a la provincia novohispana. (Torquemada, 1975-1983, vol. 6, p. 11.) Sobre lo mismo habla Rual (1975, pp. 88-90).

condicional de tales concesiones. Felipe II fue explícito en sus mandatos, pero no por ello consiguió más exacta obediencia:

Nos somos informados que las personas que tienen indios encomendados en esa Nueva España, teniéndolos como los tienen con cargo de instruirlos y enseñarlos en las cosas de nuestra santa Fee Catholica, dizque no lo han hecho ni lo hazen, y dejan de cumplir con la obligación que por ello tienen(...)

Porque el origen de estas encomiendas fue respectando siempre el bien de los dichos indios, para que fuesen doctrinados(...)

Dareis provisiones desas Abdiencia a los tales encomenderos y sea esto cabsa legítima para los privar de los indios que así tovieren.¹⁷

Clérigos regulares y seculares visitaban periódicamente los pueblos de encomienda y los que dependían directamente de la corona. Su número, aunque pronto llegó a ser de varios cientos, no alcanzaba a cubrir las necesidades de asistencia espiritual. Por ello tomaron como ayudantes a los indios que ya habían aprendido la doctrina cristiana y que gozaban de autoridad en sus comunidades, para que fueran maestros, vigilantes y celadores de sus vecinos. Los *calpixques*, o fiscales designados por los religiosos, respondían ante éstos de la asistencia colectiva a misas y catequesis, y a cambio disfrutaban de una posición privilegiada. Con frecuencia cometían abusos contra los macehuales y entraban en tratos con los españoles para imponer cargas excesivas en trabajo y prestaciones.¹⁸

Los maestros indígenas o *temachtianis* sirvieron como catequistas auxiliares, pero no pudieron tener escuelas directamente bajo su cuidado, por prohibición expresa del primer virrey don Antonio de Mendoza.¹⁹

Las ordenanzas locales sobre instrucción religiosa de indios y negros se complementaron con las disposiciones reales expuestas en una cédula en la que se exigía el establecimiento de horarios para la instrucción cotidiana de los trabajadores habitantes de las ciudades, y catequesis dominical en los ranchos y comunidades rurales.²⁰ Al mismo tiempo, las dudas de los religiosos sobre instrucción de adultos

¹⁷ Real cédula, dada por el príncipe Felipe, en 1554, al presidente y oidores de la Real Audiencia. (Carreño, 1944, pp. 230-231.)

¹⁸ Ordenanzas del Illmo. Sr. Dn. Fray Juan de Zumárraga, México, 1532. (García Icazbalceta, 1947, vol. IV, apéndice documental, p. 108.)

¹⁹ Carta de Don Antonio de Mendoza a fray Alonso de la Veracruz, del 27 de abril de 1542. (AGNM, ramo Mercedes, vol. I, exp. 52, ff. 24v-25.)

²⁰ Real cédula al virrey de la Nueva España y al obispo de México, en Madrid, a 28 de diciembre de 1539. (Carreño, 1947, pp. 141-142.)

y administración de los sacramentos se vieron resueltas por decisión papal, expresada en la bula *Altitudo*, de 1537. El documento pontificio hacía referencia a la práctica seguida en la evangelización y a las normas que deberían regir en el futuro; autorizaba la simplificación de ceremonias en los bautizos colectivos; reducía el número de días festivos, para que los indios pudieran atender a sus quehaceres sin que los españoles los ocupasen en otros trabajos, y recomendaba que se instruyese a los adultos en los fundamentos de la religión cristiana.²¹ De este modo la legislación refrendaba el uso común de simplificar las ceremonias, pero hacía hincapié en la importancia de la instrucción. Los franciscanos habían sido muy criticados por su precipitación en el bautismo de los adultos; ellos siempre defendieron su posición, pero aceptaron formalmente, como los demás religiosos, las nuevas disposiciones.

Las autoridades civiles también se sintieron obligadas a participar en la tarea evangélica, por medio de ordenanzas destinadas a lograr la atracción de los indios a la fe cristiana, meta anhelada por todos los nuevos pobladores. El conjunto de normas que firmó don Antonio de Mendoza en 1539, establecía penas físicas para los renuentes en el cumplimiento de las obligaciones que el nuevo credo les imponía. Los castigos podían ser desde una simple reprensión hasta el corte de cabello, prisión o azotes. Los gobernadores, alcaldes y alguaciles debían vigilar el cumplimiento de lo establecido y ayudar a los religiosos en sus tareas, “porque son ministros de Dios y les enseñan la doctrina cristiana para que vengan en su conocimiento, que es el mayor bien que les pueden hacer”.²² No es extraño que los frailes, como únicos representantes de la autoridad española en muchos lugares, se erigieran en jueces y tomaran por su cuenta la tarea de castigar a los indios rebeldes o remisos.

LOS MÉTODOS DE EVANGELIZACIÓN

Las crónicas de las órdenes regulares abundan en relatos pintorescos y minuciosas descripciones de los recursos empleados por los primeros misioneros para vencer la inicial desconfianza de los indígenas y la barrera de la lengua. Más o menos explícito, en todos los casos se

²¹ Bula *Altitudo*, de junio de 1537, reproducida por Vera (1887, vol. II, pp. 223-224).

²² Ordenanzas fechas por el Abdiencia Real el 10 de junio de 1539; reproducidas por Carreño (1944, pp. 130-135).

plantea el dilema entre el ideal evangélico y la práctica cotidiana, a la vez que la contradicción aparente entre la preparación académica de los frailes y sus humildes actividades en la convivencia con los indios. Los métodos empleados para la instrucción y la educación son un ejemplo de ese dilema y de esa contradicción. Unas veces en conflicto con los conquistadores, otras como defensores de sus intereses en las encomiendas, a menudo en oposición a la jerarquía secular, y siempre protegiendo sus privilegios y atribuciones, los regulares emplearon sus conocimientos teológicos en elevadas polémicas universitarias, pero se desprendieron de prejuicios intelectuales para cantar el catecismo, dibujar sencillos libritos y escuchar a los niños para aprender de ellos sus lenguas.

El ideal evangélico hablaba de amor y de paz. Los religiosos aspiraban a fundar comunidades ejemplares, como las de la cristiandad primitiva, con la que encontraban muchas semejanzas, ya que había actitudes y normas de comportamiento de la sociedad prehispánica basadas en una ética que encajaba perfectamente en los modelos de virtud recomendados por la Iglesia católica. Los reyes reiteraban las recomendaciones de proteger a los indios y dictaban leyes en contra de quienes pretendiesen abusar de ellos. Pero todas las buenas intenciones tropezaban con la ambición de riqueza de los conquistadores, la eterna penuria del erario real, el rigor de los recaudadores de impuestos, la corrupción de los funcionarios, la intransigencia de muchos eclesiásticos y la ineptitud de otros más.

De un modo u otro, todos los habitantes de la Nueva España creían en las virtudes redentoras de la educación, pero pocos coincidían en lo que debía ser la práctica educativa. Los antiguos habitantes de Mesoamérica añoraban las escuelas prehispánicas, la formación del carácter por medio de la autodisciplina, la religiosidad como fundamento de los lazos comunitarios, la autoridad de los mayores, y los conocimientos superiores, que habían sido exclusivos de los *pipiltin* y que día a día se perdían sin remedio.²³ Los encomenderos habrían querido proporcionar a sus trabajadores un adiestramiento rápido y un estímulo que los animase a trabajar afanosamente, para aumentar las riquezas de sus patrones.²⁴ Los representantes de la corona pretendían

²³ El testimonio mesurado del oidor Alonso de Zorita muestra la existencia de esta actitud y las quejas por la pérdida de las antiguas virtudes. (Zorita, 1963, *passim*.)

²⁴ Era frecuente la demanda de trabajadores especializados, que se reclamaban al juez de repartimiento, y las quejas de los indios poseedores de especiales habilidades, a quienes apenas se permitía trabajar libremente por su cuenta. Esta información se completa en el capítulo relativo a la instrucción para el trabajo.

extinguir cualquier vestigio del pasado que significase un recuerdo de una vida mejor; para ellos, la mejor educación sería la que apagase ardores bélicos, anulase personalidades independientes y quebrantase voluntades rebeldes. En una sociedad dominada por la violencia tendrían que ser los religiosos, desarmados, quienes asegurasen la paz; su instrumento no sería otro que la educación, y su lógica la de la sumisión, la obediencia y la esperanza en una recompensa después de la muerte.

Algunos frailes tuvieron conciencia de su función legitimadora del orden, la asumieron satisfechos y la defendieron con sus argumentos; muchos más pensaron solamente en la necesidad de rescatar a los indios de su miseria y postración; incapaces de modificar las circunstancias, quisieron facilitar el inevitable proceso de adaptación a ellas. Para la mayoría sólo importaba el mensaje de salvación eterna, un mensaje que tenían que llevar a todos los rincones y a todos los hombres y que no podía dejar de ser escuchado, aunque para ello tuvieran que recurrir a presiones de todo tipo. Con esta convicción acudieron a recursos ingeniosos, a pacientes repeticiones, a bondadosos requerimientos y a violentas coacciones.

En los primeros momentos, los misioneros afrontaron problemas elementales, como el de la comunicación y el de su propia supervivencia. Para el sostenimiento de doctrineros y conventos fue necesario acudir al servicio personal y a las contribuciones en materiales de construcción y productos alimenticios, proporcionados por los neófitos. La discusión sobre si era justo y conveniente obligar a los nuevos cristianos a pagar el diezmo, se resolvió con el dictamen de que no lo pagasen de aquellos productos destinados a su consumo interno y que siempre habían producido, pero que estuviesen sujetos a él cuando se ocupasen en cultivos de origen europeo y destinados al comercio. En cuanto a la comunicación, para la mayoría de los españoles significaba únicamente transmisión unilateral del mensaje cristiano o de las ordenanzas de gobierno; pero no faltaron quienes se preocuparon por conocer los elementos culturales de los pueblos mesoamericanos, asimilaron sus formas de expresión y pudieron llegar a una comprensión que llevaba implícito el respeto por valores éticos sinceramente reconocidos. Fueron, en general, los mejores conocedores de las lenguas indígenas, quienes admiraron pasadas virtudes y adoptaron elegantes formas de expresión, similares a las de los discursos de la época prehispánica.²⁵

²⁵ En los sermones y tratados piadosos de Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún, Juan de Tovar, Juan de Mijangos, Juan de la Anunciación y otros religiosos

Algún caso aislado de predicación por señas estuvo condenado al fracaso, por más que el orador fuese un consumado maestro de mímica. Igualmente efímeros fueron los intentos de predicación a través de intérpretes, que tenían el grave riesgo de incurrir en herejías por la dificultad de comprensión de los intermediarios. Otro recurso de emergencia fue la lectura de textos preparados correctamente por los padres "lengua", expertos en las formas de hablar locales, y que debían ser leídos por sus hermanos de orden, que no los comprendían. Ante estas dificultades podía considerarse a largo plazo la conveniencia de enseñar el castellano a los indígenas, pero lo verdaderamente urgente era que los evangelizadores adquiriesen el conocimiento del idioma de sus fieles. El precio no era demasiado alto cuando se trataba de salvar de la condenación eterna a miles o millones de almas que les habían sido confiadas.

En cumplimiento de la legislación, y según la experiencia lo recomendaba, en todos los conventos se organizó la instrucción en dos niveles diferentes: el más elemental, de doctrina cristiana exclusivamente, para todos, niños y adultos, y otro más especializado, que incluía lectura, escritura, canto y atención a los servicios del templo, para los jóvenes *pipiltin*. Este sencillo esquema respondía a una concepción de la sociedad que la consideraba separada en distintas categorías y ordenada de acuerdo con tradicionales criterios de prestigio y nobleza.

No fue fácil lograr que los alumnos memorizaran los textos del catecismo, incluso cuando ya habían sido simplificados y traducidos a diferentes lenguas. Pero aún era más difícil lograr la comprensión o siquiera la aceptación de los complejos dogmas cristianos y de las prácticas impuestas como ritual del culto en la administración de los sacramentos o como inflexibles normas de comportamiento. Para el aprendizaje puramente formal se auxiliaron los religiosos con cantos y bailes que acompañaban al monótono recitado. Fray Pedro de Gante informó de cómo se le había ocurrido recurrir a ese sistema cuando observó la afición de los indígenas por la música y la danza. Con tonadilla o sin ella, se pretendió que los adultos tomaran "de coro" las partes esenciales del catecismo,²⁶ pero a los niños se les exigió un mayor estudio y se les dedicó una atención especial. No solamente existía

que tuvieron fama de nahuatlato, se encuentran párrafos completos que corresponden a giros lingüísticos y metáforas puramente prehispánicas. Su actividad evangelizadora manifestó la misma comprensión en otros aspectos. Hay estudios de Olmos, en Baudot (1982); el propio Mijangos escribió acerca de los "modos elegantes" de la expresión en náhuatl, y el mismo recurso se aprecia en los textos de los demás.

²⁶ Mendieta (1980, libro III, cap. 16, p. 219).

la convicción de que era más fácil adoctrinar a los pequeños, sino que se confiaba en su colaboración, cuando ellos mismos se convirtiesen en maestros de los mayores.²⁷

Las autoridades de la metrópoli recomendaron los internados para hijos de caciques, que ya se habían probado con éxito en la andaluza ciudad de Granada, recientemente conquistada a los musulmanes. Hernán Cortés previó su organización en visperas de la llegada de los primeros religiosos, y las Ordenanzas para los vecinos de la Nueva España advertían a los dueños de encomiendas que si dentro de su demarcación había algún señor cacique o principal que tuviera hijos jóvenes, se los recogieran para adoctrinarlos. De preferencia los niños serían enviados a los internados de los conventos, pero en su defecto, podrían quedar a cargo del clérigo secular que actuase como doctrinero.²⁸ Los franciscanos se hicieron cargo de aquel mandato desde el momento de su llegada, y los demás mendicantes a medida que se incorporaron a las labores de evangelización. Así informaba fray Martín de Valencia al emperador:

Ansí mismo, porque el fruto más cierto y durable se esperaba, como se ve, en los niños, y por quitar de raíz tan mala memoria, les tomamos todos los niños, hijos de caciques y principales(...) para los criar e industrialiar en nuestros monasterios(...) y ya ellos mismos, hechos maestros y predicadores de sus padres y mayores, discurren por la tierra, descubriendo y destruyéndoles sus ídolos y apartándolos de sus feos vicios nefandos.²⁹

Como complemento de la predicación, para lograr una comprensión más efectiva de la doctrina, emplearon grandes lienzos o cuadros pintados, con escenas alusivas a las proposiciones del Credo, relatos de la vida de Jesús y ejemplos aleccionadores de la utilidad o necesidad de los sacramentos. Los oyentes contemplaban las sugestivas representaciones al mismo tiempo que escuchaban los sermones. También en esto los franciscanos fueron pioneros, y las demás órdenes regulares los secundaron después.³⁰ El entrenamiento en la interpre-

²⁷ Motolinía (1969, p. 224).

²⁸ Las ordenanzas de Cortés se encuentran reproducidas en la colección Torres Mendoza (tomo xxvi, p. 141), y parcialmente en Bayle (1931, p. 95).

²⁹ Carta de fray Martín de Valencia al emperador, en Guatitán, 17 de noviembre de 1532 (*Cartas de Indias*, 1981, vol. 1, p. 56). También en *Código franciscano* (García Icazbalceta, 1941, p. 163).

³⁰ El franciscano Diego Valadés reivindicó la prioridad de su orden en el empleo de los carteles ilustrados. El dominico Dávila Padilla (1955, p. 632) comparte la misma versión. (Palomera, 1962, p. 281.)

tación de los códices pictográficos, facilitó a algunos jóvenes de la nobleza indígena la memorización de los textos catequísticos con el apoyo de figuras pintadas; los frailes aprovecharon esta circunstancia para ampliar el sistema por medio de libros pequeños, dibujados a mano y coloreados por los mismos frailes o por sus colaboradores indígenas.³¹ Estos libritos se utilizaron regularmente durante los siglos XVI y XVII, ya estuviesen al alcance de los neófitos, como en los primeros tiempos, ya los usasen exclusivamente los doctrineros. Incluso hay pruebas de que los franciscanos evangelizadores de las regiones septentrionales los utilizaron durante el siglo XVIII, cuando ya se incluía la oración inicial de "Todo fiel cristiano...", de composición tardía.³²

La afición de los naturales a los textos ilustrados, facilitó la difusión de las estampas con imágenes de santos y su aplicación a otro tipo de libros, como los *Hieroglyphicos de conversión. Donde por estampas y figuras se enseña a los naturales el aborrecimiento del pecado y desseo que deben tener al bien soberano del cielo*.³³ También se utilizaron grabados religiosos en sustitución de la bula de Cruzada, que se predicó en 1575 y que los naturales compraron más gustosamente que si se tratase del auténtico documento con el texto canónico.³⁴

Otra tradición local que se aprovechó con fines didácticos fue la afición a las representaciones dramáticas, en cierto modo parecidas a las obras del teatro español y europeo en general. Tal como se celebraban los misterios medievales, en el interior o al lado de los templos, se realizaron funciones en México, Tlatelolco, Tlaxcala y otras ciudades novohispanas, con la participación de los miembros de la comunidad, ya fuese como actores, como acompañantes corales o como artífices de los imponentes escenarios y del primoroso vestuario. Los temas de las obras, invariablemente de carácter religioso, reproducían asuntos bíblicos, como la caída de Adán o el sacrificio de Isaac; escenas de la vida de Jesús, como la anunciación a María o las tentaciones

³¹ La invención de este sistema y su aplicación a la instrucción doctrinal se atribuye a fray Jacobo Tastera (o Testera), fraile de San Francisco. El más conocido de los catecismos testerianos es el de fray Pedro de Gante, que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid.

³² Nicolás León aduce este argumento como prueba de la fecha tardía del catecismo en lengua mazahua, que se conserva en la sección de documentos pictográficos del INAH. Estudio preliminar de la edición del mismo.

³³ Este libro, hoy desconocido, se encuentra enumerado entre otras obras de fray Juan Bautista en el *Sermonario*, editado en 1606.

³⁴ Carta de don Pedro Moya de Contreras, arzobispo de México, al Consejo de Indias, el 24 de enero de 1565. (*Cartas de Indias*, 1980, vol. I, p. 194.)

en el desierto, y cuestiones doctrinales, como el juicio final. Los diálogos ensalzaban el ejercicio de las virtudes y advertían sobre la amenaza del infierno, que se cernía sobre quienes rechazaban el sacramento del bautismo o desdeñaban el del matrimonio. Entre 1533 y 1600 se hicieron representaciones de 20 obras distintas, por lo menos, de autor anónimo y tema religioso. La influencia prehispánica predominaba en la escenografía, con árboles, plantas y animales vivos, trasladados a las plazas y calles en que se celebraban las representaciones.³⁵ El carácter didáctico de los textos utilizados es evidente, y su oportunidad parece indiscutible; incluso en los argumentos más populares de la tradición cristiana europea, se introducen modificaciones aplicables a los problemas de la conversión y de la adopción de normas de comportamiento ajenas a las concepciones prehispánicas. El auto del juicio final es un excelente ejemplo de este objetivo moralizador aplicado al problema del rechazo del matrimonio por parte de los recién bautizados.³⁶

LA EDUCACIÓN DE NOBLES Y PLEBEYOS

El éxito indudable de los primeros esfuerzos evangelizadores se debió en gran parte a la habilidad de los regulares para adoptar recursos de la educación mesoamericana, no sólo los cantos y bailes, los libros pintados y el teatro, sino también la instrucción en el recinto del convento, como antes en los templos; la disciplina rigurosa, con castigos severos; la formación selectiva, según la posición social de la familia de los niños, y el empleo de ancianos de ambos sexos como encargados de recorrer las casas del vecindario y recoger a los niños y niñas que debían de asistir a la catequesis en el atrio del convento.

En oposición a esto se encontraba el afán de lograr una ruptura con la tradición, para lo cual exigían el aislamiento de los niños recogidos en los internados, que no podían ver a sus familias durante algún tiempo. Y como algo esencialmente distinto de lo que imperó en el pasado, los colegiales de los conventos debían abandonar todo res-

³⁵ Gracias a las investigaciones de Joaquín García Icazbalceta, proseguidas por varios investigadores de nuestro siglo, se conocen varias obras del teatro de evangelización, tanto en lengua náhuatl como en castellano. Los franciscanos fueron los más apegados a este tipo de actividades; también se conoce una obra en zapoteco, representada en los conventos de la orden de predicadores, y varios años después, otras de los jesuitas. (Rojas Garcidueñas, 1935, 1972 y 1976; Pazos, 1951, y Horcasitas, 1974.)

³⁶ Éste, como otros temas del teatro de evangelización, han sido minuciosamente estudiados por Othón Arróniz (1979).

peto o temor hacia sus padres y hacia los ancianos de su comunidad, para cumplir su función de espías y denunciadores de viejos ritos y creencias.

Tan pronto como se organizó la catequesis en los conventos, se estableció la separación en grupos, por sexos, edades y condición social. Hombres y mujeres adultos estaban sometidos a un régimen de trabajo que rara vez les permitía disponer de algunas horas libres al día; por eso su instrucción tenía que realizarse exclusivamente los domingos, inmediatamente antes o después de la misa, y distribuidos separadamente en los ángulos del atrio. En cambio los niños, carentes de otras obligaciones, tenían la de asistir diariamente al convento, donde dirigidos por algún fraile recibían la enseñanza de la doctrina. Por necesidad se impuso el sistema "mutuo", ya que los más diestros servían de maestros de sus compañeros. Las niñas hijas de principales se mezclaban con las macehuales y formaban ruedas o corrillos en los que las más instruidas, cualquiera que fuese su condición, tenían cierta autoridad sobre las demás.

De este modo, las necesidades de la catequesis impusieron un peculiar modelo de arquitectura conventual, con amplio atrio, pequeñas capillas "posas" en los ángulos, piezas complementarias para servir de dormitorio, refectorio y escuela de los internos, y capilla abierta, en la que se celebraba el culto, accesible a todos los catecúmenos. Existe un hermoso grabado del franciscano Diego Valadés, en su obra *Rhetorica Christiana*, que ilustra la práctica de la instrucción popular en los conventos.³⁷

Los pequeños varones se clasificaban en dos categorías, según la posición social de sus familias. Los *macehualtin*, cuyos padres eran trabajadores en tierras de comunidad o al servicio de los españoles, aprendían los fundamentos de la doctrina cristiana y pronto quedaban disponibles para incorporarse a las tareas productivas. En cambio, los *pipiltin* tenían como destino previsible el de ser autoridades de sus respectivas comunidades, por lo que se consideró necesario que recibiesen más instrucción. Para ellos se construyeron unas piezas anexas a los conventos, en el lado norte, a las que los cronistas llamaron "aposentos" y que se destinaron a salones de clase; en muchos casos hubo también dormitorios y refectorio, porque los niños quedaban como internos durante algún tiempo. A veces sus propios padres les

³⁷ La *Rhetorica Christiana* es hoy en día un libro de muy difícil consulta. Desde hace algún tiempo se prepara una traducción bilingüe, con la primera traducción castellana completa del original latino. Sus grabados se han reproducido en algunas ocasiones; pueden apreciarse en la obra de Palomera (1962).

llevaban diariamente la comida, mientras que en algunos casos dependían de los frailes, quienes de todos modos recibían su sustento de la misma comunidad.³⁸ Evidentemente, esta forzosa separación debió disgustar mucho a los padres, sobre todo en los primeros tiempos, cuando aún existía la esperanza de que los invasores se retirasen para que retornaran los viejos dioses y señores. Para eludir el compromiso hubo padres que escondieron a sus hijos y los sustituyeron por esclavos o criados de su casa, lo que contribuyó al ascenso posterior de aquellos macehuales y al descrédito de la nobleza. En otros casos los frailes acogieron a “hijos de labradores y gente baxa”, sabiendo que lo eran e incurriendo por ello en las severas críticas de los superiores religiosos, quienes advertían que “no se debe permitir que los hijos de los populares entren en las escuelas ni aprendan letras, sino sólo los hijos de los principales”.³⁹

La separación de los hijos de los nobles de los “del común” respondía al principio teórico de la preservación del orden social y al criterio práctico de que cada quien debía aprender aquello que fuese a hacer en el futuro. La relación franciscana de 1570 lo expresa claramente:

no enseñan indiferentemente a los niños hijos de los indios, sino con mucha diferencia, porque a los hijos de los principales, que entre ellos eran y son como caballeros y personas nobles, procuran de recogerlos en escuelas que para esto tienen hechas, adonde aprenden a leer y escribir y las demás cosas que abajo se dirán, con que se habilitan para el regimiento de sus pueblos y para el servicio de las iglesias, en lo cual no conviene que sean instruidos los hijos de los labradores y gente plebeya.⁴⁰

Carlos I llegó a proponer que se enviasen a España algunos jóvenes principales para que fuesen educados en colegios y monasterios y sirviesen de ejemplo a los demás a su regreso.⁴¹ Este plan no prosperó, pues los pocos indígenas que cruzaron el Atlántico ya no regresaron a su tierra, o si lo hicieron, fue para instalarse en ciudades espa-

³⁸ En las obras de los primeros cronistas abunda la información sobre régimen de enseñanza y distintos niveles de instrucción. Entre otros: Mendieta (1980, p. 217); Motolinía (1969, p. 224); Gante, en una carta de 1532 (*Cartas de Indias*, 1980, vol. 1, p. 52); *Códice Oroz*, editado por Chauvet en 1947 (p. 128); González Dávila (1959, p. 42), y entre los modernos investigadores Ricard (1986, *passim*) y Kobayashi (1974).

³⁹ *Códice franciscano* (1941, p. 57).

⁴⁰ *Códice franciscano* (1941, p. 55).

⁴¹ Real cédula dada por Carlos I, en Granada, el 9 de noviembre de 1526. (Puga, 1945, vol. 1, p. 37.)

ñolas, asimilados a la sociedad criolla. Pero la idea de la educación por el ejemplo fue uno de los fundamentos de la especial dedicación a la educación de los nobles y se aplicó al régimen de internado, en convivencia con los religiosos. Los frailes se convertían en modelo de austeridad, desprendimiento y penitencia, y “por esto se azotaban delante de ellos, oraban, lloraban, se ponían en cruz y vivían pobre y desarrapadamente”.⁴²

Cuando los jóvenes internos habían aprendido el catecismo, pasaban al estudio de la lectura y la escritura en su propia lengua, el canto litúrgico y la memorización de las frases latinas imprescindibles para actuar como auxiliares en las ceremonias litúrgicas. No se estableció la enseñanza sistemática del castellano, pero siempre hubo algunos que lo aprendieron espontáneamente, con el trato continuo de la vida conventual; así aumentaron sus habilidades, como eficaces ayudantes de sus maestros.

Muy pronto se comprobó la utilidad de emplear a los niños como catequistas; ellos hacían gala de elocuencia en la predicación de los sermones que llevaban preparados y eran capaces de identificar vestigios de culto idolátrico y de localizar los escondites de los ídolos. En esto aliviaban una de las grandes preocupaciones de los clérigos novohispanos.

La similitud de algunas creencias prehispánicas y cristianas, las prácticas de autosacrificio, las peregrinaciones y los rituales de purificación, fueron al mismo tiempo elementos que facilitaron la aceptación de la nueva fe y motivo de confusión para evangelizadores y evangelizados. Mal podía tacharse de infidelidad a los pueblos mesoamericanos, que manifestaban tan hondo apego a sus nuevas creencias, pero difícilmente podían discernirse, en el siglo XVI como mucho tiempo después, los componentes cristianos y los de origen prehispánico en la religiosidad popular. Los frailes encontraron explicación a este problema por la presencia del demonio, que de tal modo tenía embaucados a pueblos enteros. Entre los indios no faltaban quienes pensaban lo mismo que Sahagún puso en labios de los viejos sacerdotes, en diálogo con los 12 franciscanos de la primera hora:

¿Acaso aquí, delante de vosotros
debemos destruir la antigua regla de vida?
¿la que en mucho tuvieron
nuestros abuelos, nuestras abuelas,
la que mucho ponderaron, .

⁴² Torquemada (1975-1983, vol. v, p. 57).

la que mantuvieron con admiración los señores, los gobernantes?⁴³

Pensaban los religiosos que las creencias arraigadas en los adultos tardarían en desaparecer, pero que los niños criados en los conventos podrían fácilmente amoldar su vida a las nuevas normas. Por eso se multiplicaron las escuelas y por eso se fundaron internados para doncellas hijas de principales, escuelas de oficios artesanales y el primer y único colegio de estudios superiores para indígenas, con el nombre de Santa Cruz, en el barrio de Santiago de Tlatelolco.

LOS LÍMITES DE LA EVANGELIZACIÓN

El conquistador don Hernando Cortés, ufano con su hazaña, quiso conocer cuanto antes la extensión real del territorio sobre el que podía extender su dominio. Para ello envió, y aun encabezó él mismo, expediciones de exploración y conquista. Las primeras audiencias y los virreyes prosiguieron la empresa; pronto se dominó gran parte de Mesoamérica y se establecieron enclaves en el norte. Aunque quedaron grupos aislados marginados, y nunca sometidos, antes de terminar el siglo de la conquista se pudo considerar afianzado el control del antiguo tlatocáyotl mexicana, incluso hasta el istmo y aun extendido hasta las llanuras de Yucatán. Cuanto más se ampliaba el territorio, mejor se comprendía la magnitud de la tarea que aguardaba a los frailes como maestros y pacificadores.

Los religiosos multiplicaban sus esfuerzos, caminaban incansablemente, predicaban, administraban el bautismo y buscaban lugares propicios para el asentamiento de nuevos conventos. El celo por la conversión de los infieles se mezclaba con el orgullo personal, cifrado en el éxito de la predicación y, no pocas veces, con el interés material de lograr un curato populoso y productivo, ya fuese para beneficio personal o para mayor lustre de la orden a la que pertenecieran. Hubo regulares enriquecidos que pidieron la secularización para poder gozar de sus bienes, y clérigos que llevaban la cuenta de los bautismos administrados, como mérito personal acreditable ante las autoridades civiles y eclesiásticas.⁴⁴

⁴³ *Coloquios* (1986, p. 139).

⁴⁴ Algunos clérigos se esforzaban por administrar bautismos "más con intención e propósito de impetrar oficios e mercedes e obispados e otras dignidades que no para perseverar en la enseñanza de los nuevamente bautizados". (Fernández de Oviedo, 1851-1855, vol. IV, p. 59.)

A medida que se ampliaban las tierras de misión, se hacía más compleja la organización eclesiástica y se producían fricciones entre las órdenes regulares y entre éstas y los seculares. Pronto hubo conventos grandes, medianos y pequeños, que se identificaron como cabecezas o doctrinas y de los cuales dependían las “visitas” o lugares de presencia esporádica de los doctrineros.⁴⁵ En 1549, los monarcas autorizaron a los religiosos para que “pudiesen entrar en cualesquiera de los pueblos que quisieren y por bien tuvieren y pudieran hacer monasterios”.⁴⁶

El Regio Patronato, basado en el derecho concedido por los pontífices a los reyes de España de actuar como patronos de la iglesia india, permitía a los monarcas y a los virreyes, como sus representantes, disponer de cuestiones religiosas y vetar la promulgación de disposiciones obligatorias para toda la cristiandad. En uso de este privilegio, la corona recomendó a los regulares que se distribuyesen en provincias, administrasen sus jurisdicciones en exclusiva y estableciesen los conventos a distancia mayor de seis leguas uno de otro, evitando dejar comarcas abandonadas.⁴⁷ Para cuando se dictaron estas disposiciones, poco después de mediado el siglo XVI, ya existían numerosos conventos, agrupados principalmente en las regiones más densamente pobladas, próximas a las ciudades españolas y con mayor capacidad productiva. En el valle de México y lo que hoy es el estado de Morelos, se entrecruzaron los establecimientos de las tres órdenes; más allá, las zonas de influencia de los franciscanos abarcaban hasta Michoacán y Jalisco por el oeste, Durango y Zacatecas por el norte y Puebla y Tlaxcala en el este y sureste. Los dominicos tenían el monopolio, casi absoluto, de las regiones mixteca y zapoteca, y ocuparon lo que hoy constituyen los estados de Oaxaca y Chiapas. Los agustinos eran vecinos de los franciscanos en Michoacán y el norte de Puebla, evangelizaban parte de los actuales estados de Veracruz e Hidalgo y penetraban por el sur hasta Tlapa y Chilapa, en lo que hoy es Guerrero.⁴⁸

El mayor ímpetu fundacional correspondió a los primeros años

⁴⁵ A fines del siglo XVII, una real cédula advirtió que no se considerarían como conventos, ni gozarían de los privilegios correspondientes, las doctrinas en que residiesen menos de ocho frailes. Real cédula de 7 de noviembre de 1693 (AGNM, *Jesuitas*, III, 9).

⁴⁶ Informe de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús, de la orden de San Agustín (AGNM, *Jesuitas*, III, 9).

⁴⁷ Real cédula, dada en Aranjuez el 4 de marzo de 1561. (González de Cossío, 1973, p. 152.)

⁴⁸ Ricard (1987, p. 95).

de la empresa, de modo que poco después de mediar el siglo, en 1559, los frailes menores contaban con 80 casas y 380 religiosos, los agustinos tenían 40, con 212 frailes, y los dominicos otras 40, con 210 religiosos.⁴⁹ Al comenzar el siglo XVII, los franciscanos se habían repartido en cinco provincias, más una de rígida observancia, bajo la advocación de San Diego. Las otras eran: Santo Evangelio, fundada como custodia en 1524 y erigida canónicamente en 1536; San Pedro y San Pablo, de Michoacán, independiente desde 1565; San José, de Yucatán, en la misma fecha; San Francisco de Zacatecas y Santiago de Jalisco, en 1603 y 1606 respectivamente. Las custodias de Nuevo México y Tampico dependían del Santo Evangelio y la de Río Verde correspondía a San Pedro y San Pablo.⁵⁰

La orden de predicadores estableció la provincia de Santiago de México, de la que en 1596 se desgajó la de San Hipólito, de Oaxaca. Los agustinos administraron las del Dulce Nombre de Jesús y de San Nicolás de Tolentino, en Michoacán.⁵¹

El siglo XVII, de consolidación y mantenimiento, permitió a los propietarios españoles obtener cierta autonomía en el abastecimiento de los productos de consumo local, que ya no tenían que llegar necesariamente de la metrópoli; proporcionó a las comunidades indígenas relativo sosiego, con la oportunidad de afianzar su organización interna y con menores presiones en la extracción de mano de obra; aseguró el crecimiento de algunas ciudades, impulsadas por las producciones locales, y modificó la actitud de muchos religiosos, faltos del fervor de los primeros tiempos y contagiados del desinterés general por la suerte de los indios.

La corona, en uso del Patronato y en beneficio del gobierno secular, dictó disposiciones tendientes a reducir el poder de los regulares y afianzar a la jerarquía ordinaria, mucho más dócil a los dictados del poder civil. A partir de 1593 se impuso el requisito de obtener licencia real para proceder a nuevas fundaciones de conventos; para entonces se habían dado los primeros pasos hacia la secularización de la iglesia novohispana: los curatos de españoles estaban a cargo de clérigos seculares y las doctrinas de indios pasaban a convertirse en parroquias tan pronto como se consideraba que los neófitos estaban suficientemente doctrinados. Los conventos grandes, de la capital y de las ciudades más populosas, con noviciado y estudios superiores,

⁴⁹ Carta de los provinciales de las tres órdenes, fechada en Tlaxcala el 1 de mayo de 1559. (*Cartas de Indias*, 1981, vol. 1, p. 141.)

⁵⁰ Morales (1978, p. x).

⁵¹ Vázquez Vázquez (1965, *passim*).

tenían gran número de moradores, como los 110 de San Francisco de México, en 1609, y los 130 de Santo Domingo o los 136 de San Agustín, ambos en 1695 en la capital del virreinato.⁵²

La proporción de españoles e indígenas asistidos por los regulares y seculares fue variable, pero siempre hubo mayoría abrumadora de indios en el medio rural, donde era frecuente que uno o dos eclesiásticos tuvieran que ocuparse de la instrucción religiosa de varios miles de fieles. Durante el gran periodo de expansión, el siglo XVI, aunque los encomenderos seguían siendo, en teoría, responsables de la formación cristiana de los indios bajo su cuidado, las quejas de los regulares y los informes de los visitadores manifiestan hasta qué punto se descuidaba esa obligación. En todas las provincias eran los indios quienes construían los templos, aportaban los materiales, compraban mobiliario y sustentaban a los doctrineros.⁵³ En muchos casos, los caciques vigilaban el cumplimiento de las prestaciones ofrecidas y ellos mismos quedaban como servidores de los conventos.⁵⁴ Fueron muchos los macehuales que, mediante manifestaciones externas de piedad, lograron alcanzar la misma situación privilegiada que los eximía del pago de impuestos y del trabajo personal, equiparándolos prácticamente con los *pipiltin*. Consecuencia de la destrucción del antiguo orden social, el ascenso a la nobleza de advenedizos capaces de granjearse el afecto de los frailes, fue causa de descontento en muchas comunidades, según se denunciaba en 1558:

La otra manera más común [de incorporarse a categoría de principal] es que todos los que se crían y sirven en los monasterios, ellos y sus padres y hermanos son libres de todo tributo y servicio personal, y todo carga sobre los macehuales, los cuales no sólo sirven a los principales, que les viene de sus antepasados, pero también a los así hechos principales.⁵⁵

En sentido inverso, muchos de los antiguos señores habían des-

⁵² Informe de la provincia del Santo Evangelio de Nuestro Padre San Francisco, 18 de mayo de 1609. (AGI, 58-3-16; AGNM, *Jesuitas*, III, 9.)

⁵³ Relaciones geográficas conservadas en la Real Academia de la Historia de Madrid, y reproducidas por Paso y Troncoso (1944). Entre otras, la Relación de Michoacán (vol. II, pp. 18-19) insiste en que son los indios y no los encomenderos quienes mantienen el culto.

⁵⁴ Farris, 1983, ha estudiado el caso de Yucatán, donde fueron muchos los miembros de la nobleza local que mantuvieron su prestigio sobre la comunidad por medio de los cargos de carácter religioso otorgados por los misioneros.

⁵⁵ Real cédula de 27 de mayo de 1558. (González de Cossío, 1973, p. 131.)

cendido a la calidad de macehuales, por pérdida de sus tierras, falta de trabajadores e incapacidad para defender sus derechos ante los conquistadores.⁵⁶

Durante los siglos XVII y XVIII, la expansión misionera trasladó a provincias remotas los sistemas de evangelización que se habían empleado inicialmente en la región central. Doctrinas y visitas, curatos y beneficios, se convirtieron en lucrativas fuentes de saneadas rentas, disputadas por regulares y seculares, por peninsulares y criollos. En todo momento se esgrimió como arma suprema que justificaba tan ardorosas pugnas la imperiosa necesidad de evangelizar a los naturales, ya fuese en su lengua o en castellano, ya se limitase a la catequesis elemental o se tratase de impartir instrucción algo más avanzada. El contenido mínimo de la doctrina que todos tenían que saber se estableció desde los primeros tiempos y se redujo a la parte esencial del catecismo: credo, mandamientos, sacramentos y principales oraciones. Más allá de esto, poco más pudieron aprender los indígenas novohispanos.

⁵⁶ Gerónimo de Mendieta, en carta al rey de 1 de enero de 1562, lamentaba aquella situación con estas palabras: "trato de los señoríos particulares en cuanto a ser señores de sus indios y pueblos los que antiguamente los poseían, porque pienso que algunos están expelidos y aun no sé si vueltos macehuales o tributarios". (García Icazbalceta, 1971, p. 538.)

II. SUMISIÓN Y TRABAJO

NUEVAS TÉCNICAS DE PRODUCCIÓN

Tan pronto como los españoles lograron el control de algunas regiones, comenzaron a establecer en ellas nuevas formas de explotación, que llegarían a producir cuantiosos ingresos. En muchas comunidades no se conocieron las herramientas hasta muchos años más tarde y tampoco desapareció el trabajo colectivo. En casi todas, se dedicó la mayor parte de la tierra a la producción de los alimentos que, desde tiempos remotos, se consumían e intercambiaban por medio del comercio local. Sin embargo, por la obligación de servir a los españoles y por la vecindad con los campos trabajados según la costumbre europea, en muchas regiones indígenas se introdujeron nuevos cultivos y nuevas formas de trabajo. La ganadería prosperó pronto y fue común que en pueblos de indios hubiera piaras de cerdos y rebaños de borregos. Al mismo tiempo, la influencia dominante de la minería, como motor de las actividades económicas, propició el auge de estancias ganaderas y haciendas cerealeras, abastecedoras de los artículos necesarios para el consumo de los mineros y para la producción de los metales. Todo ello contribuyó a un cambio en el paisaje del campo mesoamericano y a una exigencia creciente de mano de obra indígena, obligada a satisfacer las necesidades del desarrollo de la economía colonial.

En el aspecto educativo, se produjo la necesidad de adaptar las viejas normas de laboriosidad a los requerimientos del trabajo compulsivo, los imperativos del beneficio de la comunidad a los intereses del patrón, las técnicas tradicionales a métodos europeos de producción, y el antiguo orden jerárquico a los cambiantes patrones de organización social.

Hernán Cortés es, sin duda, entre los conquistadores, el más representativo del espíritu emprendedor y de las aspiraciones de prosperidad material y diversificación económica de la colonia. En la inmensa extensión abarcada por sus propiedades,¹ logró fomentar la

¹ Los lugares mencionados como parte del patrimonio de Cortés son: "Texcuco, Chalco, Otumba, Huexocingo, Cuetasta, Tututepeque, Tequantpeque, Suconus-

producción de los cultivos locales e introducir varios de origen europeo o al menos procedentes del viejo mundo; probó con éxito la cría de ganado mayor y menor; ordenó la explotación de minas y estableció ingenios azucareros y molinos de trigo. Los 23 000 vasallos que se le habían concedido fueron otros tantos trabajadores en potencia, y aun él interpretó más extensamente lo que la merced le concedía, al alegar que se trataba de cabezas de familia y no de individuos.

Otros encomenderos y dueños de tierras siguieron el ejemplo del conquistador, con mayor o menor éxito; las autoridades participaron activamente en el proceso de transformación económica, al promover cultivos e introducir instrumentos, y los religiosos contribuyeron a ello con sus enseñanzas, con el ejemplo de los huertos conventuales y con las obras hidráulicas que planearon y dirigieron.

En el México prehispánico, la agricultura era la ocupación principal de todos los pueblos, y así siguió siendo durante la época colonial para la mayoría de la población. Los artesanos aplicaron su habilidad a la fabricación de los objetos que ahora les solicitaban y llegaron a competir con los oficiales españoles. Quienes habían sido señores o principales, expertos en la guerra, el gobierno y el culto, tuvieron que renunciar a su religión y a su poder; aunque no todos perdieron sus tierras, fueron muchos los que se vieron obligados a venderlas, a falta de trabajadores que las cultivasen para ellos; y aun hubo quienes, incapaces de defender sus viejos derechos y privilegios, terminaron por convertirse en trabajadores, al servicio de los nuevos amos, equiparados con los que siempre fueron macehuales.

Con la expansión de los nuevos sistemas agrícolas, la tecnología de los campesinos sufrió importantes cambios: el machete, el arado y los bueyes sustituyeron a las hachas de piedra y a la coa, *huictli* o palo cavador; el trigo y la caña de azúcar, antes desconocidos, ocuparon grandes extensiones, alternando con el maíz, el frijol y la calabaza. La ganadería contribuyó a modificar la dieta y aportó materias primas, como la lana, los cueros y el sebo. El desarrollo de la agricultura estuvo ligado a las obras de irrigación, como canalización y desviación de corrientes de agua, construcción de diques y perforación de pozos. En todo esto colaboraron los religiosos, que además dispusieron, en muchos casos, el abastecimiento de agua potable, mediante

co, Tlapa, cierta parte de Michuacán, Guaxaca, Cuadnaguaca, Guaxtepeque, Aca-pichta, Matalcingo, donde cría sus ganados, Cuyuacán, donde tiene labranzas de trigo, Tuztlan y Tepequan, y la Renconada que se llama Izcalpan, donde hace dos ingenios de azúcar. Chinanta, que señaló a una hija por dote." (García Martínez, 1969, p. 47; Zavala, 1984, vol 1, p. 371.)

fuentes situadas en el centro de los pueblos, y acueductos, cuando se requería trasladar el líquido desde manantiales lejanos.²

Los cambios fueron más drásticos y violentos en el valle de México, donde desde un principio se instaló el mayor número de españoles. Ellos no intentaron adaptarse a la región, sino que conservaron sus costumbres alimentarias, de vestido y vivienda, a costa del esfuerzo de los indios, que aprendieron a construir calles, plazas, casas e iglesias; a trabajar la lana y a cultivar el trigo; a convertir éste en harina, bajo la supervisión de molineros españoles, y a amasar el pan en los obrajes de panadería de las ciudades. La población local pagó el alto costo de tantas transformaciones, no sólo en enfermedades epidémicas y pérdida de valores culturales, sino también con la desarticulación de sus mecanismos productivos y el empobrecimiento del suelo. La tala inmoderada de bosques precipitó la erosión; el ganado contribuyó al acelerado agotamiento de las tierras, y el acaparamiento de agua de riego por parte de los propietarios resultó más perjudicial que las prolongadas sequías.³

Durante los primeros años, de desconcierto para unos y rapiña para otros, el monto del tributo se fijaba arbitrariamente, los esclavos indios constituían buena parte de la fuerza laboral, y el trabajo que debían realizar los vecinos de los pueblos dependía de las necesidades o del capricho de los encomenderos. A partir de 1549, al quedar abolido el servicio personal, se sustituyó parcialmente por el repartimiento para suplir la escasez de mano de obra, al mismo tiempo que se notificaba a los indios que tenían derecho a reclamar su libertad, en caso de que aún hubiera quienes permanecían en esclavitud.⁴ Además, en la década de 1550 a 1560 se uniformó la tasa tributaria, que quedó fijada en un peso y media fanega de maíz por cada adulto varón. Aunque en ocasiones se impusieron tasas especiales, ordinarias y extraordinarias, siempre se mantuvo cierta moderación en las exigencias tributarias.⁵ Antes de finalizar el siglo, para compensar la pérdida de

² Entre los frailes constructores destaca el célebre padre Tembleque, que sin conocimientos especializados de arquitectura, realizó el acueducto de Otumba, en el que cuentan que trabajó él solo durante 17 años. (Ricard, 1987, p. 175.)

³ Gibson (1981, pp. 9-11).

⁴ El virrey don Luis de Velasco trajo instrucciones de terminar con la esclavitud solapada, en vista de que muchos indios temían enfrentarse a sus amos en demanda de la libertad. Los cabildos de las ciudades se encargaron de comunicar las órdenes reales. En el de Tlaxcala se trató este asunto en la reunión del 8 de abril de 1552. (Lockhart, 1986, p. 77.)

⁵ Sobre el tributo en el siglo XVI es clásico el trabajo de José Miranda (1952).

los esclavos locales, y amparada por la temporal anexión del reino de Portugal a la corona de Castilla, se intensificó la importación de esclavos negros.

Si la Nueva España de 1525 era muy diferente de la de 1521, lo mismo puede decirse de la de 1550 a 1570. El último tercio del siglo XVI fue decisivo en la consolidación de las instituciones coloniales y dio paso a la etapa más representativa de la vida novohispana. En cuanto a la educación de los indios, es claro que sufrió transformaciones, al mismo tiempo que las correspondientes a los cambios en su organización social. La pretensión de los frailes de dar educación superior a los hijos de principales, tenía sentido cuando aquéllos estaban destinados a desempeñar funciones directivas en sus comunidades, pero no en cuanto la pérdida de tierras y servidores fue acompañada de una declinación en su prestigio, o cuando la adopción del modo de vida hispano acarrió una ruptura de sus relaciones con los macehuales, de quienes alguna vez fueron "señores naturales". Hubo algunas familias nobles que lograron mantener sus privilegios, más honoríficos que representativos de una posición jerárquica operante. En todo caso, aun cuando llegaron a ser gobernadores y alcaldes, como depositarios de una autoridad cedida por delegación del gobierno virreinal, su lealtad estaba con los españoles antes que con sus paisanos, quienes sabían muy bien apreciar la diferencia. Por otra parte, los pocos caciques que llegaron a convertirse en hacendados, se beneficiaron igual que los españoles del sistema de trabajo libre contratado por temporada.

Si el clamor de religiosos y funcionarios había logrado la abolición de la esclavitud indígena a mediados del siglo XVI, antes de finalizar el mismo se alzaron nuevas quejas, motivadas por los abusos del repartimiento. Para disponer despóticamente de los infelices sometidos, ya fueran negros o indios, era más cómodo que ellos ignorasen hasta sus más elementales derechos. Por eso los propietarios fueron poco propicios a elevar el nivel de instrucción de sus trabajadores y por eso en trescientos años no se planeó nada semejante a escuelas especiales para negros y mulatos. Los frailes, erigidos en protectores de los indios, intentaron su defensa, pero el corto éxito desalentó a los defensores como a los defendidos. La Real Audiencia recibió frecuentes quejas por los excesivos trabajos y malos tratos de que se hacía víctimas a los naturales, sin que su acción resultase eficaz, según lamentaban algunos frailes:

Tiéndolos, demás de sus trabajos, tan temORIZADOS y deprimidos, que aun no osan venirnos a decir sus lacerías y vejaciones y ya no vienen a mí como solían(...) lo uno por los muchos temores que les han puesto. Lo

otro y principal, en ver el poco favor de Vuestra Señoría y de los señores, en no remediarlos y desagruarlos.⁶

La “real conciencia” se descargaba de culpas periódicamente, mediante cédulas que recomendaban un trato caritativo para con los nuevos vasallos. Pero mal podía ejercerse la autoridad donde estaba ausente la justicia; así, las tiranías y las guerras promovidas por los españoles arruinaron “lo que en mucho tiempo atrás no habían podido asolar ni acabar las que ellos tenían”.⁷

Ya con la experiencia de un siglo de vida colonial, en 1621 los franciscanos insistían en los viejos argumentos contra la guerra y la imposición forzada del Evangelio, recomendaban que se dejase en manos de los misioneros la penetración en tierras de infieles y denunciaban la falsedad de los encomenderos, que gozaban con impunidad de bienes y tributos injustamente detentados, con el pretexto de proporcionar instrucción religiosa a sus encomendados. En cuanto al trabajo, recomendaban el régimen de libertad y comentaban la extraordinaria afluencia de trabajadores voluntarios a las minas y haciendas de la región de El Bajío, donde la paga era mayor y el trato más humano. Advertían además la falacia del argumento de la incapacidad de los naturales para administrar sus ganancias, cuando habían demostrado con creces su pericia en la dirección de comunidades y cofradías, y aun de sus propias familias, que nunca antes necesitaron de tutela ajena.⁸

Como resultado del intenso contacto con los dominadores, y pese a las epidemias y a la ruina de muchas comunidades, los pueblos de la región central se convirtieron en ejemplo de sus vecinos y como tal sirvieron de avanzada en la conquista del norte, “la gran chichimeca”, adonde se transportó a comunidades enteras, para que enseñasen a los grupos escasamente sometidos las técnicas agrícolas y las costumbres españolas de vida urbana y religiosa. Por otra parte, estos traslados de grupos completos influyeron decisivamente en la pérdida

⁶ Carta de fray Francisco de Mayorga al presidente de la Real Audiencia, en 12 de agosto de 1533. (Cuevas, 1914, p. 46.)

⁷ Carta de fray Jacinto de San Francisco al rey Felipe II, en México, 20 de julio de 1561. (García Icazbalceta, 1941, p. 239.)

⁸ *Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, así en lo espiritual como en lo temporal. Repartidas en tres memoriales informativos, dados en diferentes tiempos a Su Majestad y Real Consejo de Indias*, por el padre fray Juan de Silva, confesor del palacio real, predicador de la Orden Seráfica de Nuestro Padre San Francisco, de la provincia de Castilla, conventual de Madrid, año 1621.

de conocimientos y hábitos tradicionales, que fueron adecuados a su antigua situación, pero resultaban inaplicables en la nueva ubicación.

Como resultado de tantos cambios, en el campo pugnaban por sobrevivir algunos patrones de comportamiento de la cultura indígena, junto a las formas de producción colonial; en la ciudad, los artesanos se incorporaban a los gremios, los servidores convivían y se mezclaban con otros grupos étnicos, y los jornaleros contratados en obrajes aprendían la dureza del trabajo "libre" asalariado.

LA ENSEÑANZA TÉCNICA EN LOS CONVENTOS

Es frecuente encontrar, en crónicas de las órdenes regulares, descripciones relativas a la habilidad manual de los indios, a los primores que salían de sus manos en tiempos de "su gentilidad" y a los progresos alcanzados con el empleo de herramientas y técnicas introducidas por los conquistadores. También mencionan la variedad de productos del campo y la facilidad con que se aclimataban las variedades importadas de hortalizas, cereales y árboles frutales. Antes de finalizar el siglo, se había logrado, en gran medida, la integración de numerosos grupos indígenas al nuevo sistema productivo, no sólo por su forzada sujeción al trabajo, sino por su propia iniciativa en la elaboración de objetos de consumo y en el cultivo y cría de productos del campo y animales domésticos. Los tianguis de las ciudades ofrecían, junto a los frutos de la tierra, las uvas, peras, manzanas y membrillos, tan gratos a los paladares de los españoles;⁹ los pollos y gallinas alternaban con los guajolotes de la tierra. Además, en la ciudad de México había tantos talleres artesanales que, según los contemporáneos, las calles estaban "llenas de ellos"; y no sólo había indios que trabajaban al servicio de maestros españoles, sino que muchos habían establecido su propio negocio.¹⁰

Los regulares participaron en este proceso de adaptación, ya fuera con su ejemplo y dirección o ya con auténticos talleres a cargo de profesionales. Como en tantas otras cosas, también fueron los franciscanos los primeros que iniciaron la enseñanza de oficios mecánicos, aplicables a la construcción y ornamentación de sus conventos, a la vez que a la satisfacción de las necesidades de la vida cotidiana de los españoles. Su labor en este terreno propició el éxito de los asen-

⁹ Torquemada (1975-1983, vol. II, p. 485 y vol. I, p. 9).

¹⁰ Torquemada (1975-1983, vol. I, p. 413).

tamientos de vida urbana, al preparar buenos cristianos, dóciles vasallos y hábiles artesanos para el servicio de sus dominadores. Como advirtió el franciscano fray Toribio de Benavente (Motolinía), ya habría sido bastante útil su labor de salvaguarda del orden social aunque se hubiesen limitado a la denuncia de abusos, porque, según sus palabras: “si nosotros no defendiésemos a los indios, ya vosotros no tendríades quien os sirviese. Si nosotros les favorecemos es para conservarlos y para que tengais quien os sirva; y en defenderlos y enseñarlos, a vosotros servimos y vuestras conciencias descargamos”.¹¹

Pese a tan paladina confesión de lo pragmático de su tarea, no hay motivos para atribuir a los frailes el maquiavélico designio de utilizar a los indios como instrumento para el bienestar de sus paisanos. Hay que tomar en cuenta que las palabras de fray Toribio iban encaminadas a aplacar la cólera de los orgullosos señores, irritados por la actitud de los religiosos intransigentes ante las injusticias y abusos de encomenderos y propietarios. Lo que queda claro es que ya en aquellos momentos podía apreciarse el efecto real de su intervención moderadora. Es indudable que las enseñanzas artesanales tenían fines prácticos y que, de rechazo, favorecían a los castellanos, pero la aspiración de los eclesiásticos era que se beneficiasen los naturales, al capacitarse en oficios que les permitirían realizar un trabajo independiente y adquirir una posición respetable, en una sociedad que de antemano los sojuzgaba; y no parecía menos importante contribuir al esplendor de la Iglesia, único camino de salvación para unos y otros.

Fray Pedro de Gante, evangelizador y maestro desde su llegada en 1523, se hizo responsable de la escuela de San José de los Naturales, junto al convento grande de San Francisco de México. En ella había un internado para niños hijos de principales, una capilla para el culto y predicación en lengua náhuatl y unos aposentos, en los que muchos adultos aprendían los oficios necesarios para el mantenimiento del nuevo estilo de vida imperante en las ciudades. Allí se formaron canteros, carpinteros, herreros, sastres y zapateros. Además se realizaron obras decorativas destinadas a las iglesias: púlpitos, altares, imágenes, retablos y cuadros.¹² Incluso, desde los primeros tiempos, acudieron los religiosos a los orfebres indígenas para completar los ornamentos sagrados de sus capillas. Fueron calurosos en la apreciación de las espléndidas joyas que podían realizar con instrumentos rudimentarios, especialmente en la reproducción de aves y peces, con

¹¹ Motolinía (1969, p. 135).

¹² Mendieta (1980, libro V, cap. 18); Torquemada (1975-1983, vol. VI, p. 184).

oro y plata alternados en plumas y escamas, y aprovecharon muchos de aquellos primores.¹³ Pero estas labores pudieron realizarse por poco tiempo, puesto que pronto se quedaron los indios sin metales preciosos y sin acceso al exclusivo gremio de los plateros, que sólo permitía el acceso de españoles. También decayeron las obras de plumería, con las que se adornaron los altares mientras hubo religiosos que las apreciaron, y desaparecieron en cuanto predominó el gusto por los tradicionales elementos decorativos del arte europeo.¹⁴

La escuela de San José fue el único centro artesanal dirigido por los franciscanos, quienes consideraron a fray Pedro de Gante “el universal maestro de los indios”. Fray Gerónimo de Mendieta informó categóricamente:

El primero y único seminario que hubo en la Nueva España, para todo género de oficios y ejercicios (y no sólo de los que pertenecen al servicio de la iglesia, mas también los que sirven al uso de los seglares), fue la capilla que llaman de San José, donde residió muchos años, teniéndolo a su cargo, el muy siervo de Dios y famoso lego fray Pedro de Gante(...) el qual procuró que los mozos grandecillos se aplicassen a deprender los officios.¹⁵

Según el común parecer, el mayor mérito corresponde a fray Pedro, quien personalmente se encargó de algunas enseñanzas, ya que era “muy ingenioso para todas las buenas artes y oficios provechosos a la humana y christiana policía”.¹⁶ Pero es prudente rescatar los nombres de algunos de sus colaboradores, cuya obra ha quedado en las sombras, opacada por el brillo de su hermano de orden. Hay menciones de que fray Juan Caro fue maestro de música; un fray Daniel, cuyo apellido ignoramos, enseñó a realizar primorosos bordados, y fray Diego Valadés actuó durante algún tiempo como colaborador y secretario de fray Pedro. A él debemos estas noticias, recogidas en la *Rhetorica*. El prestigio que alcanzó el flamenco se acredita por numerosos documentos, y muy especialmente por las palabras que Mendieta pone en boca de fray Alonso de Montúfar: “Yo no soy arzobispo de México, sino fray Pedro de Gante, lego de San Francisco.”¹⁷

Como era lógico, los religiosos procuraron fomentar la produc-

¹³ Mendieta (1980, libro IV, cap. 12); Torquemada (1975-1983, vol. v, p. 313).

¹⁴ Motolinía (1971, p. 90).

¹⁵ Mendieta (1980, p. 607); también *Códice franciscano* (García Icazbalceta, 1941, p. 6) y Ocaranza (1934, p. 13).

¹⁶ Mendieta (1980, p. 608).

¹⁷ Mendieta (1980, p. 609).

ción de aquellos artículos que tenían mayor demanda, como eran los relacionados con el vestido y el calzado, el ajuar de casas y los arneses y sillas de caballerías, que alcanzaban elevados precios. Por ello informaban:

Han deprendido a curtir corambres, a hacer fuelles de herreros, y son buenos zapateros, que hazen zapatos y servillas, borceguies y pantuflos, chapines de mujeres y todo lo demás que se hace en España(...) Hacen todo lo que es menester para una silla jineta, bastos y fustes, coraza y sobrecoraza(...) y andan mirando como monas, para contrahacer todo cuanto ven hacer, que hasta los oficios, con sólo estarlos mirando, sin poner la mano en ellos, quedan maestros.¹⁸

Tanto empeño dio tempranos frutos, pero no se mantuvo por largo tiempo, ya que la escuela de San José tuvo corta vida. Cuando escribía fray Juan de Torquemada, a fines del siglo XVI, advertía “ya no ha quedado rastro de nada de esto”.¹⁹ lo que bien puede explicarse por los cambios en el ordenamiento de las profesiones y en la nueva distribución del trabajo, que hacía innecesaria o inútil la obra de los religiosos como maestros de oficios.

Al extender su acción por distintas regiones, encontraron los regulares poblaciones diversas que también tenían especialidad en distintas labores. Llegados a Michoacán franciscanos y agustinos, quedaron admirados ante la extraordinaria y variada habilidad de los purépechas, que disponían de una larga tradición artesanal, lo que justificaron “porque en general, el ingenio del tarasco excede al de otros indios de otras provincias”, según opinión de fray Diego de Basalenque.²⁰ Allí los misioneros comenzaron a reunir a la gente en pueblos, trazaron y construyeron calles, plazas y edificios, y entrenaron a los vecinos en los oficios necesarios para la buena marcha de la nueva comunidad.²¹

Los agustinos establecieron en Tiripetio, en 1537, la primera y principal escuela de la región, que sirvió de modelo a otras posteriores y de corta vida, en otros conventos próximos. Allí se hicieron calzadas, para facilitar la comunicación; obras de conducción de agua, desde la sierra próxima; se erigió el convento, y “en lo que más se esmeraron fue en que aprehendiesen todos los oficios que son necesarios para

¹⁸ Motolinía (1969, pp. 170 y 63).

¹⁹ Torquemada (1975-1983, vol. v, p. 316).

²⁰ Basalenque (1963, p. 60).

²¹ La Rea (1882, p. 105).

vivir en policía".²² Para ese objeto llevaron oficiales castellanos, que sirvieron de maestros. Los trabajadores así entrenados destacaron en la cantería, de modo que, después de terminar la obra de la iglesia, hicieron ya sin ayuda otras construcciones; también aprendieron la herrería y dominaron la carpintería, para lo que aprovecharon la riqueza y variedad de maderas de la comarca.

Para la fabricación de ropa tuvieron que recurrir a los tejidos de lana, porque no se producía algodón en los alrededores. Con la cría de borregos, que se multiplicaban con rapidez, pudieron disponer de fibras para su ropa, que aprendieron a tejer y coser.²³ En Tacámbaro, Yuririapúndaro, Cuitzeo y otras poblaciones michoacanas, repitieron el sistema de instrucción práctica paralela a la evangelización, pero ya no tuvieron que solicitar artesanos españoles, sino que los de Tiripetío fueron maestros de sus vecinos, "de donde le vino gran parte de su ruina" a esta población, porque eran muchos los que se instalaban ventajosamente en otros lugares y ya no regresaban a su tierra.²⁴ De todos modos, la escuela de Tiripetío duró poco más de una década y las de los otros conventos, apenas se sostuvieron mientras duraron las respectivas obras de construcción.

La orden de predicadores no estableció nada similar a escuelas de artes y oficios, tal como lo mencionan los otros mendicantes. Sin embargo, no cabe duda de que los suntuosos conventos de la orden de Santo Domingo se realizaron con el esfuerzo de los indios, y no de peones inexpertos, sino de auténticos canteros, yeseros, entalladores, pintores y carpinteros. Las semejanzas en las construcciones de una misma región nos hablan de la sabia dirección de algún fraile arquitecto, por profesión o intuición, pero también del dominio técnico de los trabajadores que se encontraban bajo sus órdenes.

En la región de Oaxaca, donde los predicadores tuvieron influencia absoluta, se promovieron dos tipos de artesanías que, con el correr de los años, tendrían suerte diversa: la seda y el tinte. Para la primera, el padre Domingo de Santa María inició las plantaciones de morera; llevó gusanos de seda, que se adaptaron al medio, y enseñó a los mixtecos a beneficiar la fibra de los capullos. Y como inicio del segundo, él mismo trazó huertos y plantó el tipo de nopales adecuado para la cría de la grana cochinilla, donde antes sólo había algunos silvestres, dispersos y en corto número.²⁵ La producción de seda dio

²² Basalenque (1963, p. 60).

²³ Basalenque (1963, pp. 59-60).

²⁴ Basalenque (1963, p. 61).

²⁵ Dávila Padilla (1955, p. 172).

prosperidad temporal a la región, hasta que se conjugaron varias circunstancias que determinaron su ruina: como causa fundamental hay que considerar la política colonial de fomento de la producción tradicional de las recién conquistadas islas Filipinas, el establecimiento de la ruta de oriente y la protección al comercio con artículos de la China, a base de eliminar toda posible competencia. Además, los dominicos denunciaron que los corregidores y justicias tenían exigencias desmesuradas, al pedir como prestación, a los pequeños productores, cantidades exorbitantes de seda a precios irrisorios. El caso es que, tras 50 años de producirse "tan suave, blanda y luciente seda que ninguna otra la aventajaba", decidieron arrasar las moreras y dejar que se extinguiesen los gusanos, dando fin a la naciente industria.²⁶

Con principios más modestos, la grana cochinilla, pequeño insecto habitante de ciertas cactáceas, productor de tinte rojo desde la época prehispánica, tuvo un largo, lento y seguro camino hacia la prosperidad. Los frailes dirigieron obras de riego para facilitar la proliferación de los nopales, y procuraron que cada familia cuidase unas pocas plantas, cuyos beneficios se destinaban a los pagos de impuestos y gastos de la comunidad. Nunca se proyectó como industria dominante ni como ocupación prioritaria.²⁷ Pasaron los años, aumentó la población y la demanda de productos colorantes, descubrieron los españoles las excelentes posibilidades del negocio, y la insignificante cochinilla proporcionó a Oaxaca un destacado lugar entre las regiones productoras de artículos de exportación. La ciudad de Antequera, punto clave del comercio entre México y Guatemala, debió en gran parte su prosperidad del siglo XVIII al comercio de la grana. En vista de la demanda creciente del viejo mundo, los ilustrados novohispanos planearon la proliferación de su cultivo en gran escala.²⁸

AGRICULTORES, ARTESANOS, GREMIOS Y TIANGUIS

En muchas ocasiones y en distintas épocas se quejaron los españoles de la escasez de trabajadores. Durante los primeros años, la causa fue la resistencia natural de los indios, que se sometían penosamente bajo la amenaza de la fuerza, o recurrían a la huida, siempre que podían hacerlo, con la esperanza de librarse de la opresión.

²⁶ Burgoa (1934, vol. 1, p. 321).

²⁷ Dávila Padilla (1955, p. 242).

²⁸ José Antonio de Alzate dedicó un extenso artículo al cultivo de la grana y Francisco Xavier Clavigero la incluyó entre "los frutos con que pude comerciar el reino de la Nueva España".

Para fines del siglo XVI se aunaba a esto el dramático descenso demográfico, que ocasionaba lamentos en todos los tonos y que dio lugar al temor de que se extinguiese la población aborígen, cuya fortaleza moral y física quedaba en entredicho. Incluso entre los religiosos, había opiniones diversas acerca de la capacidad de los indios para aceptar las normas de vida cristiana y para perseverar en la fe. Se alegaba, en ocasiones, su debilidad manifiesta, ya que eran muchos los que enfermaban y morían víctimas de epidemias que apenas afectaban a los españoles. Y se incurría en la generalización arbitraria de que a cuerpos desmedrados correspondían mentes y voluntades débiles. El influyente dominico fray Domingo de Betanzos, superior provincial de su orden y confesor del arzobispo Zumárraga, como representante de la actitud despectiva hacia los indios, advertía que estaban equivocados quienes planeaban la vida en las provincias de ultramar contando con la presencia de los naturales de ellas, puesto que estaba claro que durarían poco.²⁹ Para contrarrestar la pérdida de mano de obra se promulgaron ordenanzas que regulaban el trabajo compulsivo, a la vez que se elevaban los salarios progresivamente en algunos sectores.³⁰

En el laboreo de las minas, era más rentable el empleo de obreros diestros, experimentados e interesados en mejorar la producción, de modo que los propietarios prefirieron la libre contratación, ofrecieron jornales elevados en relación con los que se percibían en otras ocupaciones e incorporaron el aliciente adicional del "partido", que daba a los mineros la oportunidad de sacar para sí mismos una parte de mineral, después de cumplir con la cuota exigida. Pese a que tuvieron derecho a emplear indios de repartimiento, aun después de que este sistema se abolió para el trabajo agrícola, pocas veces recurrieron a ello. La situación en el campo era algo diferente, puesto que las tareas en haciendas ganaderas o de labor no requerían de conocimientos especiales, superiores a los que poseían los indígenas como parte de su experiencia en el trabajo de las tierras comunales; pero incluso en las faenas del campo hubo expertos con habilidades especiales, que reclamaban un pago adecuado a su pericia.³¹

²⁹ Hanke (1985, pp. 59-60).

³⁰ Desde fines del siglo XVI, los salarios siguieron un ritmo de aumento creciente, hasta los años de 1630, cuando se estabilizaron. (Gibson, 1981, p. 251.)

³¹ Como ejemplo de esto contamos con la solicitud de 6 de septiembre de 1606, por parte de los hortelanos Juan y Diego Xuárez, quienes solicitaban el salario especial correspondiente a su trabajo en las huertas reales. (Zavala, 1939-1946, vol. VI, p. 47.)

En contraste con el trabajo del campo, poco especializado, los talleres artesanales estuvieron por lo general necesitados de aprendices diligentes y oficiales expertos, que les ayudasen a cubrir la demanda creciente de productos de uso y consumo. Los oficiales y maestros artesanos españoles, renuentes en un principio a enseñar su oficio a los indios, pronto tuvieron que aceptarlos como aprendices, adaptar sus ordenanzas a la situación local y reglamentar la enseñanza de jóvenes indios, negros, mestizos o mulatos. Los textos de ordenanzas gremiales que se conservan son prueba de estos cambios, al menos desde la segunda mitad del siglo XVI.

Los oidores de la segunda Audiencia denunciaron oficialmente la resistencia de los artesanos a enseñar sus oficios. Ellos recibían a esclavos como ayudantes, pero no aceptaban que hombres libres los aprendiesen y pudiesen instalarse por su cuenta para hacerles la competencia. Contra esto recomendaron las autoridades que se les obligase a establecer el sistema normal de instrucción de aprendices.³²

El primer obispo, fray Juan de Zumárraga, interesado en la prosperidad material de la colonia y no sólo en su bienestar espiritual, habló en favor de los indios y argumentó que su adiestramiento resultaría benéfico para los españoles, ya que todos obtendrían un provecho de su laboriosidad. Hacía ver que si los artesanos de la época prehispanica no habían llegado a mayor perfección había sido por carecer de los aparejos adecuados y de materias primas de las que ahora disponían, como la lana y el cáñamo. Pidió a España el envío de plantas, simientes y animales de carga y trabajo, para estimular la producción, y lamentó la renuencia de los oficiales españoles a compartir sus conocimientos, sólo movidos por el afán de lucro, ante el temor de que la competencia de los naturales les obligara a abaratar sus precios, circunstancia que, en todo caso, sería favorable a los demás pobladores.³³ Llevando a la práctica sus ideas, él mismo se encargó de reunir un grupo de 30 oficiales castellanos de diversas especialidades, que viajaron con sus familias a la Nueva España, para establecer en ella sus talleres. Gozaron para ello de especiales privilegios y donaciones que facilitaron su instalación.³⁴

Nuevamente en 1537 hubo una solicitud de que se permitiera el

³² Carta del 30 de marzo de 1531, en la Colección Paso y Troncoso. (Citada por Zavala, 1984, vol. 1, p. 308.)

³³ Las referencias proceden de dos cartas sin fecha, editadas por García Icazbalceta (1881). (Citadas por Zavala, 1984-1985, vol. 1, p. 60.)

³⁴ Real cédula, expedida en Toledo el 24 de mayo de 1534. (González de Cossío, 1973, p. 36.)

libre aprendizaje de los indios. Esta vez firmaron el documento los preladados de México, Guatemala y Oaxaca, que expusieron al rey la situación y argumentaron el derecho de todos sus vasallos a ganar honradamente su sustento y la necesaria protección de la economía de los vecinos españoles, a expensas de artesanos avaros y desaprensivos.³⁵

El virrey don Antonio de Mendoza tomó medidas para remediar la situación, alentó el entrenamiento artesanal de los indios y, según sus propias palabras, estableció para ellos normas similares a las que se registraban en las ordenanzas de los gremios castellanos.³⁶ Durante unos cuantos años, cuando todavía los frailes soñaban con las dos repúblicas, las organizaciones laborales indígenas pudieron tener sus propios inspectores, exámenes y representantes defensores de sus intereses. El mismo afán protector que les permitía agruparse contra abusos de españoles, en los trabajos que realizaban unos y otros, les autorizaba igualmente a quedar libres de toda corporación, cuando elaboraban y negociaban sus artesanías tradicionales.³⁷ El decreto de liberación de los esclavos indios contribuyó a la proliferación de los artesanos locales, ya que se incorporaron aquellos que habían sido ayudantes por largo tiempo; además resultó conveniente para los propios españoles el que los indios se ocupasen de realizar trabajos poco atractivos para ellos y necesarios para la comunidad. En la mayor parte de las actividades artesanales predominaron pronto los miembros de los restantes grupos étnicos, que pudieron llegar al grado de oficiales y, aunque rara vez, al de maestros.³⁸

Desde antes de mediar el siglo XVI, comenzaron a redactarse ordenanzas gremiales, aprobadas por el ayuntamiento de la ciudad de México, que reconocía y hacía cumplir sus particulares privilegios y exigencias. Como miembros del cabildo de la ciudad, los jueces y vee-

³⁵ Zavala (1984, vol. I, p. 309).

³⁶ El virrey informaba de cuanto había hecho en favor de los indios y decía, entre otras cosas: "Yo he procurado que haya oficiales indios de todos oficios en esta república, e así viene a haber gran cantidad dellos. Estos tales oficiales, se manda que no ussen los officios si no estuvieren examinados conforme a lo que en las repúblicas de España se hace." Instrucciones de don Antonio de Mendoza a su sucesor don Luis de Velasco. (Portilla, 1873, pp. 20-23; CDIAO, vol. VI, pp. 484-515.)

³⁷ Interesantes ejemplos, extraídos de documentos del ramo Mercedes del AGNM, muestran cómo los indios habían organizado sus propios gremios y se defendían de los ataques de artesanos españoles. Se mencionan fabricantes de velas, encajeros, zapateros y sastres. (Gibson, 1981, p. 40.)

³⁸ Según las instrucciones dejadas por el virrey Marqués de Mancera a su sucesor, ya en el año de 1673: "el gremio de los artifices-artesanos de la Nueva España comprende mucho pueblo, y exceptuando algunos maestros, los demás y casi todos los oficiales son de diferentes mezclas". (Carrera Stampa, 1954, p. 226.)

dores de gremios respondían del exacto cumplimiento de las normas e intervenían para poner en armonía a los artesanos en discordia. En algunos casos se especificaba que los indios podían ser oficiales, pero no maestros, y en otros, muy pocos, se impedía su acceso incluso al aprendizaje, como en las profesiones de herrero y veterinario. En ciertas ordenanzas se aceptaba explícitamente el ingreso de todas las calidades étnicas y en otras se dejaban al margen, lo que no implicaba una prohibición sino el ejercicio simultáneo del oficio, controlado si lo ejercían españoles, y libre si lo desempeñaban los indios; éste fue el caso de los escultores, zapateros y boneteros.³⁹ En la práctica prevalecieron pocas distinciones y exclusiones, que poco a poco se impusieron también en los ordenamientos, renovados y modificados con el transcurso del tiempo, pero siempre bajo la supervisión del ayuntamiento, con la aprobación del virrey y bajo el control de los oficiales destinados a su vigilancia.⁴⁰

El sistema de aprendizaje de un oficio estaba regulado en todos los casos, y ello contribuyó a que quedasen inútiles los talleres conventuales, puesto que en ellos podrían los indios adquirir alguna destreza artesanal, pero no obtendrían el imprescindible título de oficial, cuya expedición se reservaban los maestros del gremio. En las ordenanzas gremiales, no se fijaba la edad mínima ni máxima para el ingreso como aprendiz, pero los documentos indican que la costumbre era comenzar entre los nueve y los 18 años. Tampoco había remuneración por ninguna de las partes; el trabajo equivalía a la remuneración por la enseñanza, el alojamiento, la comida y la ropa, que el maestro se comprometía a proporcionar. Los jóvenes quedaban internos en el domicilio del maestro y, pasado cierto tiempo de prueba, podía celebrarse un contrato de servicio, que a veces se formalizaba ante escribano público, y en el que los padres o tutores adquirían el compromiso en nombre del menor de edad. El periodo de aprendizaje era muy variado, según la dificultad del oficio, la habilidad del aprendiz y el interés del maestro. Para llegar a oficial era preciso aprobar un examen, después de lo cual, y una vez inscrito su nombre en el libro del gremio, el nuevo artesano podía contratarse como oficial en cualquier taller, cobrar por su trabajo y practicar aún otros tres o cuatro años, para aspirar al último y definitivo grado de maestro.⁴¹

El comercio también estaba reglamentado. Las tiendas pequeñas, llamadas pulperías, cacahueterías o tendajones, según su especialidad

³⁹ Carrera Stampa (1954, p. 233).

⁴⁰ Barrio Lorenzot (edición de Genaro Estrada, 1920, p. III).

⁴¹ Carrera Stampa (1954, pp. 25-28 y 38).

predominante, podían ser propiedad de “españoles, indios, mestizos, castizos y mujeres de su calidad, aunque no sepan leer”, según rezan algunas ordenanzas.⁴² Parece evidente que esta advertencia acerca de la irrelevancia de la lectura, respondía a un uso común, en el que nadie veía inconvenientes. En el mismo nivel del pequeño comercio, la venta de aves, frutas y verduras, en los tianguis de pueblos y ciudades, siempre estuvo a cargo de los indios y sin reglamentación gremial. Las mujeres indias eran proveedoras constantes de los mercados de las ciudades, y, como en el caso de las pulperías, sobra decir que el saber leer no era necesario en absoluto, como tampoco resultaba imprescindible el conocer la lengua castellana, pues muchas utilizaban solamente su lengua materna.⁴³

Mientras duró el sistema de repartimiento obligatorio de trabajadores, la situación de los artesanos indígenas fue indecisa: hubo quienes se beneficiaron de sus conocimientos, logrando gracias a ellos mejor remuneración y trabajo más grato; en la mayoría de los casos, sufrieron el perjuicio de verse obligados a abandonar sus talleres temporalmente, con la consiguiente pérdida de clientela; pero también en ocasiones lograron protección, para permitirles el fomento de su actividad, y quedaron exentos del servicio personal.⁴⁴ Unos petateros de Toluca consiguieron evadir el servicio en las minas, haciendo valer su habilidad, y luego se negaron también a hacer petates. Los indios especializados en las obras de riego, eran solicitados y apreciados. Los carpinteros, requeridos para trabajos continuos, protestaban porque se les retenía más tiempo del permitido. La fabricación de naipes, como estanco del gobierno, era ocupación de interés prioritario, para la que se reclamaba el retorno de los indios impresores, que se habían establecido por su cuenta después de aprender el oficio. La catedral estuvo largo tiempo en espera de escultores capaces de realizar una imagen de la Virgen, similar a la que anteriormente habían realizado los indios de la ciudad. Y los jesuitas pidieron exención del repartimiento para un joven recogido en su colegio, que había aprendido el oficio de barbero y era muy necesario en la comunidad.⁴⁵

⁴² Carrera Stampa (1954, p. 172).

⁴³ Por esto se hizo necesario que algunas ordenanzas de mercados se expidiesen en dos lenguas, como las relativas al abastecimiento de la carne en la ciudad de México, que se prohibió a las indias, para proteger el monopolio de las carnicerías de españoles. “Prohibición dictada por el Cabildo de la ciudad de México, de que las indias vendan carne de res, en 15 de enero de 1635”. (AAM, Ordenanzas, vol. 433.)

⁴⁴ Zavala (1939-1946, vol. IV, p. X).

⁴⁵ Zavala (1939-1946, vol. I, pp. 138 y 131; vol. II, pp. 305-310; vol. III, p. 112; vol. IV, p. 415, y vol. VI, p. 223).

Si bien las ocupaciones más prestigiosas estuvieron a cargo de españoles, los modestos talleres de los indios eran un lugar de trabajo digno y en el que se gozaba de cierta consideración y libertad, sobre todo en comparación con los obrajes, donde hombres y mujeres trabajaban en régimen casi carcelario. En los obrajes textiles, el trabajo penal contribuyó a solucionar el problema del reclutamiento de trabajadores. También las sombrererías y panaderías contaron con mano de obra forzada, retenida en encierro según el tiempo y grado de castigo impuesto en la sentencia. Junto a los condenados trabajaron muchos obreros libres, en régimen bastante similar. Quienes carecían de tierras o de otros medios de subsistencia, caían fácilmente en la trampa de los anticipos de jornal o de la compra fácil de objetos superfluos o artificialmente encarecidos, que los retenía indefinidamente en los obrajes, porque, según las palabras de don Luis de Velasco: “los indios son fáciles en recibir dineros y obligarse por ellos, y siendo mucha cantidad, quedan casi en esclavonía y de suerte que jamás pueden pagar”.⁴⁶

¿QUIÉN NOS HARÁ VER LA DICHA?

Podríamos decir que para el cristiano europeo del siglo XVI era impensable la igualdad de americanos y españoles y que, por el contrario, la inferioridad cultural de los pueblos recién descubiertos era evidente y de ella se derivaba su necesaria sumisión. Podríamos decirlo, si no hubiera existido un testigo excepcional, fray Bartolomé de las Casas, que planteó una revolucionaria concepción de los derechos humanos. Entre los utopistas del Renacimiento, Las Casas destaca por la lucidez de su pensamiento y la coherencia de sus argumentaciones. Fray Bartolomé se preocupó por el indio americano tanto como por el desposeído campesino español, y arguyó contra los supuestos títulos legitimadores de la conquista y contra los presuntos derechos de propiedad de la tierra. Por encima de todo defendió el derecho de los seres humanos a su propia identidad; ningún motivo, ni siquiera el de extender la fe cristiana, justificaba el despojo de los bienes materiales ni de los elementos culturales. En el ideario de Las Casas, ser hombre significaba ser libre, ser capaz de gobernarse a sí mismo, decidir sobre el propio trabajo y resistir a los mandatos que se opusie-

⁴⁶ Ordenanzas promulgadas por don Luis de Velasco el 13 de octubre de 1595. (Beleña, 1981, edición facsimilar de la de 1787, vol. 1, p. 75.)

ran a la fe y al bien común. Sus categóricas afirmaciones no dejan lugar a dudas:

Los Reyes de Castilla son obligados de derecho divino a procurar que la fe de Jesucristo se predique por la forma que el Hijo de Dios dejó en su Iglesia estatuida, y sus apóstoles, con efecto, y sin alguna falta o mengua, la prosiguieron(...) conviene a saber: pacífica y amorosa, y dulce, caritativa y allectivamente; por mansedumbre y humildad y buenos ejemplos; convidando a los infieles, y mayormente a los indios, que de su natura son mansísimos y humildísimos y pacíficos.

(...)a V. B. humildemente suplico que haga un decreto en que declare por descomulgado y anatematizado cualquiera que dijere que es justa la guerra que se hace a los infieles, solamente por causa de idolatría, o para que el Evangelio sea mejor predicado(...) o al que dijere que los gentiles no son verdaderos señores de lo que poseen, o al que afirmare que los gentiles son incapaces del Evangelio y salud eterna.

Grandísimo escándalo y no menos detrimento de nuestra santísima religión cristiana es que obispos y frailes y clérigos se enriquezcan y vivan magníficamente, permaneciendo sus súbditos recién convertidos en tan suma e increíble pobreza...⁴⁷

En su alegato quedaban consideradas las obligaciones y derechos de los reyes de España y de sus súbditos americanos; la responsabilidad de la instrucción en la fe y el imperativo de la paz y el respeto a los semejantes; la conveniencia de enseñar y el modo en que debía impartirse la enseñanza. Su utopía era un proyecto social que debía ponerse en práctica sobre el suelo americano, pero que los intereses políticos y económicos tornaron imposible. Su pensamiento tuvo influencia como preocupación latente en los proyectos educativos de muchos evangelizadores, pero poco puede decirse de su intento de realización en la Vera Paz y en el obispado de Chiapas, donde la realidad terminó por ser demasiado semejante a la de otras regiones cuyos prelados eran más acomodaticios o menos rebeldes.⁴⁸

Una utopía menos ambiciosa, pero que alcanzó mejor éxito, fue la de don Vasco de Quiroga, que pudo llegar a ver su realización, al menos en unos cuantos lugares de la Nueva España. La atrayente personalidad del primer obispo de Michoacán y el mérito de su empresa hacen irrelevantes algunas peculiaridades de su carácter y de sus mé-

⁴⁷ Proposición xxii, de las "Treinta proposiciones muy jurídicas" que presentó al Consejo de Indias, a requerimiento del emperador; "Carta al pontífice Pío V". (Las Casas, 1972, pp. 43 y 163.)

⁴⁸ Maravall (1982, pp. 111-205).

todos educativos, algo menos admirables de lo que desearían sus panegiristas. Por lo que se refiere a la historia de la educación, el reglamento de los hospitales-pueblo de Santa Fe es un anticipo cristiano de lo que sería el ideal de convivencia de los socialistas utópicos del siglo XIX: una convivencia ordenada para el bien común, en la que todo se encontraba reglamentado y en la que nada debía quedar al azar o a la iniciativa personal.

Quiroga, jurista notable y honesto, llegó al puerto de Veracruz en diciembre de 1530, como miembro de la segunda Audiencia gobernadora, que presidía el obispo de Santo Domingo, don Sebastián Ramírez de Fuenleal.⁴⁹ Como cristiano y hombre de su tiempo, don Vasco consideraba la vida urbana como el ideal de civilización y cultura. Los viejos pueblos de la península ibérica, con el caserío agrupado alrededor de la iglesia y el ayuntamiento, y con la participación colectiva de todos los vecinos en los consejos comunales, eran la versión medieval de la república clásica, recomendada en los textos de los padres de la Iglesia. Entendida de este modo, la sociabilidad natural del hombre era una inclinación salvadora, que proporcionaba una vida apacible y un permanente auxilio en el camino de la perfección cristiana.⁵⁰ Como oidor de la Audiencia y como obispo de Michoacán, las obsesiones de Quiroga fueron la cristianización de los indios y la reducción de sus poblados a pequeñas comunidades urbanas, donde adquiriesen los hábitos de vida europea que se definían como "buena policía". Hombre de acción y firme en sus convicciones, no dedicó mucho tiempo a meditar en la necesidad de comprender la mentalidad indígena, o de respetar las tradiciones culturales, ni de apreciar los valores de la sociedad mesoamericana; ignoró todo orden anterior a la llegada de los españoles y sólo vio la conveniencia de aislar a los nuevos cristianos de la perniciosa influencia de sus parientes idólatras, porque, según sus palabras:

su manera de vivir es un caos y confusyon, que no ay quien entienda sus cosas ni maneras, ni pueden ser puestos en orden y policia de buenos cristianos, ni estorvarles las borracheras e ydolatrías, ni otros malos ritos e costumbres que tienen, si no se toviese manera de los reduzir en orden y arte de pueblos muy concertados y hordenados.⁵¹

⁴⁹ Aguayo Spencer (1970, p. 23).

⁵⁰ Herrejón (1983, pp. 3-4).

⁵¹ Carta al Consejo de Indias, año de 1531. Don Vasco desarrolló ampliamente su concepto acerca de la incapacidad política de los indios y de su régimen de tiranía anterior a la conquista en la "Información en Derecho". (Aguayo Spencer, 1970, pp.

Por otra parte, la experiencia le mostró hasta qué punto los españoles causaban daños físicos y morales a los indígenas, al abusar de los trabajadores, exigir prestaciones superiores a las autorizadas y cometer toda suerte de atropellos, de modo que cuanto los frailes predicaban quedaba desacreditado por el ejemplo de quienes se llamaban a sí mismos cristianos, “haciendo que parezca fraude, malicia y engaño todo cuanto traemos, viendo en nosotros las obras tan contrarias a las palabras”.⁵² Pocos meses después de su llegada, ya propuso lo que consideraba solución a tantos males y que constituiría el objeto de sus desvelos: la creación de nuevos pueblos, a los que dotaría de tierras, en lugares alejados de otras poblaciones, habitados por familias de indios bautizados, instruidos en los conventos, que quedarían aislados de sus antiguas comunidades.⁵³

Las congregaciones así formadas tendrían una función protectora, al librar a sus miembros de la codicia de los españoles, y una misión educativa, al proporcionar simultáneamente instrucción religiosa y formación técnica, con destreza en los requerimientos de la vida urbana, sin alejarlos por ello de la ocupación fundamental en el campo. Éste era el significado de la “mixta policía” que recomendaba, el aprendizaje de la ley cristiana y la defensa de los intereses materiales, por lo que una parte del esfuerzo comunitario se dedicaría a las obras piadosas y otra a la organización comunitaria:

la cura y remedio bastante y bien común y general de todo y para todo, a mi ver podría ser y sería muy fácil, juntándolos a ellos a su parte en orden de una muy buena policía mixta y muy buen estado, que fuese católico y muy útil y provechoso, así para lo espiritual como para lo temporal (...)de manera que oyesen nuestras palabras y no viesen la repugnancia de nuestra conversación y obras contrarias a ellas.⁵⁴

Siendo oidor y laico, en 1532, fundó don Vasco el primer hospi-

78 y 113-114.) Silvio Zavala ha señalado la acumulación de términos despectivos aplicados a los indios en los escritos de Quiroga: salvajes, bárbaros, bestiales, etc. (Zavala, 1984, pp. 27-35.)

⁵² “Información en Derecho”. (Aguayo Spencer, 1970, p. 189.)

⁵³ Poco después de su llegada, los miembros de la segunda Audiencia redactaron un informe acerca de la penosa situación encontrada y los remedios propuestos para remediarla. Este escrito colectivo se ha perdido, pero por carta posterior de Quiroga, sabemos que en él ya se mencionaba la necesidad de congregar a los indios en poblados. “Carta de Quiroga al Consejo de Indias, 14 de agosto de 1531”. (Aguayo Spencer, pp. 75-83.)

⁵⁴ “Información en Derecho”. (Aguayo Spencer, 1970, p. 189.)

tal-pueblo de Santa Fe, situado en Tacubaya, a cuatro leguas de la ciudad de México. Poco después, como pacificador de Michoacán, entró en contacto con los indios purépechas, a quienes logró atraer con su integridad y bondad natural, pese a la penosa experiencia de las violencias sufridas durante la reciente campaña del cruel Nuño de Guzmán. En 1533, junto a las orillas del lago de Pátzcuaro, fundó el segundo de los pueblos de Santa Fe, inspirado en los mismos principios del anterior.

Al erigirse la diócesis de Michoacán, don Vasco fue designado obispo de ella, con el aplauso de las autoridades novohispanas, que no vieron impedimento en el hecho de que no fuera clérigo, circunstancia que se remedió en solemne ceremonia en la catedral de la ciudad de México, en la que se le impusieron todas las órdenes sagradas, como paso previo a la consagración episcopal, que se realizó ocho días más tarde, con igual pompa y regocijo.⁵⁵ El obispo Zumárraga manifestó su complacencia en carta al Consejo de Indias:

De la elección que Su Magestad hizo en la persona del licenciado Quiroga para Mechuacán, tengo por cierto y siento con muchos que ha sido una de las acertadas que Su Magestad ha hecho en estas partes para llevar Yndios al Parayso, que creo que Su Magestad pretende más esto que el oro y la plata. Porque creo en el amor visceral que este buen hombre les muestra, el qual prueba bien con las obras y beneficios que de continuo les haze, y con tanto ánimo y perseverancia que nos haze ventaja a los prelados de acá.⁵⁶

Ya como obispo multiplicó don Vasco sus actividades, orientó las labores artesanales de sus diocesanos e hizo erigir en cada comunidad un hospital, no ya como base de una población especial, sino como centro asistencial y de acción comunitaria. Convencido de que el bautismo era el único camino para la salvación eterna, aceptó que, en última instancia, se recurriera a la fuerza para atraer a los infieles; pero al mismo tiempo perfeccionó las tácticas de persuasión por el ejemplo, el halago, los regalos y las solemnes ceremonias conmovedoras.⁵⁷

⁵⁵ A partir de los datos proporcionados por el primer biógrafo de don Vasco, Cristóbal de Cabrera, se ha reconstruido esta etapa de la biografía del obispo. Hay amplios detalles en Warren (1977); Justino Fernández y Edmundo O'Gorman (1937); Miranda Godínez (1972), y Nicolás León (1940).

⁵⁶ Carta de fray Juan de Zumárraga al Consejo de Indias, 8 de febrero de 1537. (Cuevas, 1914, p. 76.)

⁵⁷ Su ayudante y biógrafo Cristóbal de Cabrera, explicó con profunda admiración los múltiples recursos empleados por Quiroga y su éxito en la conversión de los

Respondía así a la llamada del salmista, que él interpretó como vocación personal y que hizo grabar en su escudo: “¿quién nos hará ver la dicha?”⁵⁸

Auxiliares en la evangelización de Michoacán, agustinos y franciscanos desempeñaron en la diócesis tareas apostólicas, mientras que los hospitales de Santa Fe se destinaban a completar y perpetuar la obra de los religiosos. La catequesis conventual, elogiada por el prelado, habría quedado incompleta en cuanto los nuevos cristianos se reintegrasen a su ambiente familiar. Por el contrario, al instalarse en los nuevos pueblos, acogerían junto a ellos a huérfanos y desarraigados, que encontrarían alojamiento, trabajo, instrucción y ejemplo de vida cristiana. En contraste con los internados de los frailes, en Santa Fe no salían los niños a instruirse, sino que su formación se realizaba dentro del grupo familiar; tampoco se limitaba la enseñanza a los jóvenes o hasta determinada edad, sino que todos, aun adultos y ancianos, seguían el proceso formativo durante toda su vida; tampoco se desligaba el estudio del trabajo, puesto que los trabajadores disponían de varias horas diarias para aumentar sus conocimientos, a la vez que los niños de la escuela alternaban el catecismo y la lectura con algunas tareas en pequeñas huertas.⁵⁹

Para el gobierno de los hospitales-pueblo estableció don Vasco unas ordenanzas, en las que es evidente la influencia de la *Utopía* de Tomás Moro; en ellas se establecía la forma de gobierno interno, la organización familiar y social, el horario de trabajo y las ocupaciones de cada individuo.⁶⁰ También atendían a garantizar los recursos necesarios para su sostenimiento y las industrias que se fomentarian para el abastecimiento de la comunidad y una eventual comercialización; fueron éstas, molinos, batanes y telares.⁶¹ Por convicción y por rea-

chichimecas, habitantes de comarcas alejadas, que voluntariamente llegaban a Pátzcuaro para recibir el bautismo y la instrucción cristiana, junto con la simbólica y práctica ropa blanca que se les proporcionaba, a la vez que pequeños regalos y estampas de los santos. (Burrus, 1984, pp. 39-60.)

⁵⁸ Aguayo Spencer (1970, p. 21).

⁵⁹ Becerra ha establecido la comparación entre el sistema franciscano y el de los hospitales-pueblo. Menciona, a favor de Santa Fe, el hecho de que los pequeños no eran desarraigados de sus comunidades; lo que, por otra parte, sería algo discutible, puesto que, a cambio de ello, eran familias completas las que se desarraigaban de su entorno. (Becerra López, 1963, p. 78.)

⁶⁰ Silvio Zavala hizo notar la influencia de la obra del santo humanista inglés en el proyecto de Vasco de Quiroga. Su texto revela las esenciales semejanzas, a la vez que señala diferencias a favor del español, capaz de convertir en realidad lo que en Moro sólo fue fantasía. (Zavala, 1950, *passim*.)

⁶¹ Beaumont (1952, vol. I, p. 437).

lismo práctico, don Vasco consideró el lugar privilegiado que correspondería a los españoles, como gobernadores, rectores y últimos beneficiarios del trabajo de los indios, pero de tal manera que causasen los mínimos daños a las comunidades. Dentro de los hospitales-pueblo sólo viviría el rector, que ejercería al mismo tiempo los oficios de capellán y maestro. La historia no podía volver atrás, los españoles no abandonarían voluntariamente las tierras conquistadas y no se vislumbraba quién pudiera expulsarlos de ellas. Tampoco podría perpetuarse el pretendido aislamiento de los dos grupos étnicos, que se prepararía suavemente en las congregaciones, mientras que la ciudad de Pátzcuaro, sede de la silla episcopal, sería la ciudad mestiza, experimento de convivencia y proyecto de comprensión y mutuo apoyo.⁶²

Como en la *Utopía* del humanista inglés, las ordenanzas de Santa Fe prescribían el trabajo racional y eficiente de todos los vecinos para el bienestar general. Deberían de aprenderse y practicarse oficios útiles, no superfluos; no existirían amos ni criados y las tierras serían de propiedad comunal, suficientes y algo sobrantes, para que siempre se pudiese contar con un excedente destinado a la previsión social del mismo pueblo o de otros necesitados. El horario dedicado al trabajo sería moderado, de seis horas diarias, para que quedase tiempo libre para la instrucción, la devoción, el descanso y el esparcimiento. Los niños aprendían en la escuela el catecismo, la lectura y la escritura, y dedicaban dos o tres horas durante dos días de la semana al cuidado de la parcela escolar “a manera de regocijo”, “pues esto es también doctrina y moral de buenas costumbres”. Las niñas no asistían a las clases de lectura, pero en cambio aprendían labores textiles y ayudaban en algunas tareas agrícolas.⁶³ Se vigilaba la limpieza personal y de las casas y los espacios comunes; el vestido debía de ser sencillo, sin adornos excesivos o costosos, y estaba prohibido cualquier signo de lujo o distinción. Todas las normas de comportamiento tendían a hacer apacible la vida en comunidad y a propiciar la mutua ayuda de las familias en sus necesidades.

La primacía de la agricultura sobre las demás actividades respondía a las costumbres indígenas y a las necesidades locales, pero era compatible con el fomento de las artesanías. En ambos espacios amplió las posibilidades de desarrollo económico, al sembrar olivos importados de España, introducir el cultivo de los plátanos procedentes de las Antillas e introducir oficios artesanales antes desconocidos.

⁶² Miranda Godínez (1983, “El Pátzcuaro de don Vasco”, pp. 13 y 19).

⁶³ “Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales”. (Aguayo Spencer, 1970, pp. 243-270.) También, en síntesis, en Grijalva (1985, pp. 43-46).

Don Vasco de Quiroga fundó una utopía bien asentada sobre la tierra. Sin duda juzgaba imperfecta la sociedad española, cuando planeó otra tan distinta, pero no agotó sus energías en acusaciones y denuncias, sino que puso los medios para ejecutar, en pequeño, lo que recomendaba como medio de colonización para todo el continente. Los pueblos de Santa Fe mantuvieron su organización y lograron conservar su autonomía, al menos hasta bien avanzado el siglo XVIII, cuando hay noticias de que conservaban sus tierras y organización familiar y obedecían las ordenanzas redactadas por el fundador.⁶⁴

Como parte de la experiencia colonial, los hospitales-pueblo fueron tan sólo un experimento aislado, exitoso en resultados locales, pero fracasado en la ambición de su posible generalización. No es difícil imaginar que las autoridades coloniales jamás encontraron aliciente en aquel sistema de colonización que ofrecía pocas oportunidades de lucro a los propietarios españoles.

⁶⁴ Tena Ramírez (1977, *passim*).

III. ENTRE LA COMUNICACIÓN Y LA SEGREGACIÓN

LA REGLAMENTACIÓN DE UNA SOCIEDAD ORDENADA

El discurso imperial de los teólogos y juristas españoles elogió sin reservas la labor "civilizadora" llevada a cabo por los castellanos en América. La historiografía tradicional aceptó en gran parte aquellos presupuestos, y aun entre autores que condenaron los atropellos de la conquista, se aprecia su admiración hacia los frailes que mitigaron muchos abusos y hacia una legislación que pretendía atraer a los nuevos vasallos e incorporarlos plenamente como cristianos y como tributarios.

En efecto, la legislación general para las Indias, emanada de ordenanzas y reales cédulas y recopilada a fines del siglo XVII, se refiere una y otra vez a la protección que ha de darse a los indios, como pobres desvalidos e ignorantes. Las disposiciones complementarias, promulgadas por autoridades locales, incluían ordenanzas y reglamentos diversos, destinados a desarraigar viejas costumbres e implantar nuevos hábitos. El torso desnudo, las largas melenas de los hombres, el culto a fuerzas naturales, las extrañas y difíciles lenguas, los rudimentarios instrumentos, el poblamiento disperso y las frágiles viviendas de los americanos, eran otros tantos signos de primitivismo y barbarie. Por eso en las leyes se consideró la educación como una compleja tarea que incluía el congregar, urbanizar, vestir, compeler al trabajo, catequizar e instruir a los naturales. La variedad lingüística significó una barrera para la comunicación y dio lugar a la elaboración de una larga serie de documentos, que merecen estudiarse en capítulo aparte.

Puede considerarse que el primer periodo legislativo transcurrió entre el año 1493, cuando Cristóbal Colón recibió las instrucciones para su segundo viaje, y 1523, al firmar el emperador un documento similar dirigido a Hernán Cortés. En estos años se establecieron las normas básicas relativas a la educación de la población aborígen. Las Leyes de Burgos, promulgadas el 27 de diciembre de 1512, establecieron la obligación de los encomenderos de instruir a sus subordinados;

ordenaron la erección de iglesias con espacios destinados a la catequesis; recomendaron el empleo de auxiliares, escogidos entre los jóvenes más aventajados, a los que se daría especial formación, y advirtieron la conveniencia de establecer controles periódicos, a manera de exámenes y visitas de inspección.¹ En 1516 y 1518 se redactaron nuevas disposiciones, inspiradas en gran parte en las anteriores, pero que hacían hincapié en actitudes humanitarias, en vista de las quejas recibidas por abusos de los encomenderos.²

La instrucción dada por Carlos V a Hernán Cortés hacía especial referencia a la conversión y doctrina de los naturales como fundamento de todos los derechos y privilegios, y sirvió de justificación para la elaboración de reglamentos complementarios;³ el objetivo de éstos era complejo: desterrar los cultos idolátricos e implantar el cristianismo, pero también extirpar las costumbres agrestes y someter a los indios, hacerlos dóciles al dominio de los conquistadores y diligentes en su trabajo.⁴

Poco después, en 1535 Carlos V daría carácter de ley a la recomendación de que se erigieran y mantuvieran colegios para caciques, tal como los frailes habían establecido en algunos lugares: "Y por lo que importa que sean ayudados y favorecidos, mandamos a nuestros virreyes que los tengan por muy encomendados y procuren su conservación y aumento."⁵

A los nobles se les dedicaba atención especial y los macehuales quedaban sujetos al régimen de enseñanza que el pontífice Paulo III recomendaba, los reyes de España exigían y los eclesiásticos regulares

¹ Leyes de Burgos, publicadas en *Revista de Historia de América* (núm. 4, 1938, pp. 5-17); un fragmento relativo a la educación en Velasco Ceballos (1945, pp. 3-4) y en Konetzke (1951, vol. I, p. 60).

² La Instrucción dada a los jerónimos, para el gobierno de las Antillas, se encuentra en CDIAO (vol. XI, pp. 258-276); está parcialmente reproducida en Konetzke (1951, vol. I, pp. 63 y 66).

³ "Orden para que Hernán Cortés, Capitán General y Gobernador de la Nueva España, tenga así en el tratamiento y conversión de los naturales y moradores de la dicha tierra como en lo que toca a la hacienda y a la población de la dicha tierra y a su buen noblecimiento y pacificación. Por mandado de S.M.", en CDIAO (vol. XXIII, p. 353); algunos aspectos se mencionan en Moreno (1966, pp. 303-304).

⁴ Varias providencias dictadas por Hernán Cortés, sobre pacificación, evangelización y organización de la Nueva España, en Pérez San Vicente (1949).

⁵ *Recopilación*. . . (1973); la primera edición fue de 1681 (vol. I, f. 123); al margen se mencionan las fechas en que se repitió en forma similar la misma real cédula: el emperador, el 8 de diciembre de 1535; el cardenal regente, el 19 de junio de 1540; la princesa, el 17 de abril de 1544; Felipe II, el 22 de julio de 1579, y Felipe III en 1619 y 1620.

y seculares ponían en práctica con más o menos fervor.⁶ El primer virrey, don Antonio de Mendoza, expidió en forma de provisión real unas ordenanzas aprobadas por la audiencia y que son notables por su rigor. Imponían a los encomenderos la obligación de impartir los conocimientos elementales de la religión y prohibían a los nuevos cristianos cualquier tipo de participación en actos de culto, hechicerías o curaciones mágicas propias de sus antiguas creencias, “con apercibimiento que el que lo contrario hiciere(...) le sean dados cient azotes públicamente y le sean cortados los cabellos; y por la segunda vez, sea traído ante los dichos nuestro Presidente e Oidores, con la información que contra él hobiere, para que se proceda contra él conforme a justicia”.⁷

La resistencia al bautismo era castigada de diversas formas, desde la más leve de exclusión de todos los cargos, oficios y dignidades en su comunidad, hasta la prisión y azotes en caso de que el indígena hubiera manifestado con palabras u obras alguna hostilidad contra el cristianismo y sus representantes.⁸

En el régimen de catequesis conventual se recurría a los más variados métodos de persuasión y atracción, pero si éstos fallaban y se descubría que alguien dejaba de asistir a misa y a la doctrina, se ponía en funcionamiento el mecanismo represivo, que llevaría al redil, por la fuerza, a la oveja descarriada. Para ello contaban los regulares con los *calpixques* o fiscales, que denunciaban las faltas cometidas por sus vecinos. Una vez conocido el delito se procedía al castigo. El excesivo celo de algunos frailes fue causa de que se produjesen denuncias contra ellos por hacer uso de una autoridad que sólo pertenecía al rey y a sus representantes. Desde una fecha tan temprana, como 1529 hubo protestas por esta causa, que se repitieron años más tarde, y no sólo contra los franciscanos sino también contra los dominicos, quienes además fueron acusados de hacer trabajar excesivamente a los indios de sus doctrinas en los suntuosos templos de los conventos.

En 1538 suplicó Zumárraga al rey que le permitiera “castigar como

⁶ La bula *Altitudo* establecía que antes de impartir el bautismo debía darse adecuada instrucción a los aspirantes. Los eclesiásticos novohispanos elaboraron indicaciones relativas a la forma en que debía darse esta instrucción y el contenido mínimo de conocimientos que tendrían que exigirse. (Vera, 1887, vol. II, p. 223.)

⁷ Se conservan dos textos similares, uno firmado por el virrey y otro con la observación de que son provisiones dadas por “el Abdiencia Real”. (Cuevas, 1914, p. 51, y Carreño, 1944, pp. 130-135.)

⁸ La preocupación por estas cuestiones había llegado a la corte española, desde donde el rey escribía pidiendo mayores informes para legislar en consecuencia. Real cédula dada en Valladolid el 7 de diciembre de 1537 (Carreño, 1944, p. 70).

padre a los indios, por los delitos que cometieren después de bautizados". La respuesta, dirigida a la Real Audiencia, recomendaba que se redactase una instrucción, para que fuera norma en cuantas ocasiones se plantearan problemas a causa de los castigos.⁹ El tono de esta correspondencia no deja lugar a dudas en cuanto al valor pedagógico conferido a estos castigos, con los que se pretendía doblegar resistencias e imponer patrones de conducta predeterminados. Una vez más, las normas y reglamentos quedaron al margen de la realidad, por lo que años más tarde, informado Felipe II de que los frailes tenían cepos y prisiones en sus conventos "para poner en ellos a los indios que quieren" y hacerlos azotar, advirtió que "no conviene que los dichos religiosos se entremetan en ello".¹⁰ Un auto, dado por la Audiencia de la ciudad de México en 1573, repetía la prohibición.

Desde el punto de vista de los religiosos, la dureza de los procedimientos era compatible con las más encendidas declaraciones a favor de los indios y en contra de los malos tratos que los propietarios españoles les infligían. El fin supremo de la salvación de las almas podía justificar cualquier rigor y, en todo caso, la acción educadora, por severa que pareciese, sería menos opresiva y mucho más eficaz que la acción ejercida por los laicos. Según Gerónimo de Mendieta:

estos naturales son puramente niños, naturalmente sujetos y tímidos, y así, con tener padre y maestro verdadero christiano y prudente, que los amase como a hijos y como a tales los corrigiese, y como maestro los enseñase y instruyese en la fe christiana y policía humana, no sería más una provincia entera debajo de la mano de un religioso que una escuela de muchachos debajo de la mano de su maestro.¹¹

A la vez que se producían fricciones con los religiosos, por su excesivo celo, insistían las autoridades para que los particulares seculares, ya fuesen indios caciques o españoles, se responsabilizaran de la labor educadora en tanto que gozaran de autoridad o propiedades. Los documentos de concesiones de cacicazgos y mercedes de tierras,

⁹ Real cédula, dada en Valladolid el 26 de febrero de 1538. (García, 1907, pp. 40-43.) Otro documento que expresa esta situación es la carta del Ayuntamiento de México al rey, del 6 de mayo de 1533, en la que elogian la labor pastoral pero se quejan de sus intromisiones: "verdad es que la doctrina que muestran de nuestra santa fe es muy santa y muy buena, en la cual se debían ocupar y dejar otras negociaciones". (Paso y Troncoso, 1940, vol. 1, p. 85.)

¹⁰ Real cédula del 4 de septiembre de 1560. (García, 1907, pp. 139-140.)

¹¹ Carta de fray Gerónimo de Mendieta a Felipe II, del 1 de enero de 1562. (García Icazbalceta, 1971, p. 524; Carreño, 1944, pp. 234-235.)

abundantes a mediados del siglo XVI, incluían al menos una cláusula sobre la obligatoriedad de erigir iglesias y mantener párrocos o doctrineros.¹² Pese a tanta insistencia, el virrey don Antonio de Mendoza reconoció que los encomenderos, en gran número, no habían cumplido con esa obligación hasta el momento, ni querían hacerlo en el futuro.¹³ Además, no sólo padecía la instrucción por falta de clérigos que la impartiesen sino que, con demasiada frecuencia, la presencia del doctrinero era un elemento más de discordia, motivo de mal ejemplo y ocasión de mayores cargas para los feligreses. Los frailes acusaban a los seculares y pedían que antes de pasar a Indias fueran rigurosamente examinados “porque una de las mayores pestilencias que padece la doctrina de Cristo es la mayor parte de los clérigos”.¹⁴ Señalaban que su vicio más destacado era la codicia.¹⁵ Mientras tanto, los seculares denunciaban los abusos de autoridad de los regulares y el derroche en suntuosos y monumentales conventos para los que exigían trabajos extraordinarios, así como el envío de capitales a las provincias del Viejo Mundo de las correspondientes órdenes. Antes de finalizar el siglo, el arzobispo don Pedro Moya de Contreras realizó un triste balance de las cualidades que adornaban a los clérigos de su diócesis. Mencionados con sus nombres y principales características, señaló que había codiciosos, jugadores, pencepianos, amancebados, mujeriegos, ignorantes y simplemente idiotas, sin paliativos.¹⁶

El fervor misionero de los primeros años decaía sin remedio, pero la legislación conservaba fórmulas estereotipadas de un congelado optimismo en relación con la buena marcha de los internados para indios, la castellanización y el buen trato a los naturales. Los monarcas de la casa de Austria refrendaron repetidas veces las disposiciones dictadas por sus antepasados, demostrando que tan ignorantes eran ellos

¹² Se pueden encontrar muchos ejemplos en AGNM (ramo Mercedes; entre otros, en el vol. I, exps. 59 y 261: nombramiento de cacique y gobernador del pueblo de Copetlayuaca, en 1542, “por el tiempo que fuere la voluntad de S.M. y en su real nombre(...) e los naturales del pueblo los tengan e obedezcan por tales(...) e viendo en que vayan a deprender la doctrina cristiana e oír los divinos oficios...”; “por cuanto S.M. tiene proveído e mandado que las personas que tienen pueblos de indios encomendados en esta Nueva España tengan cuidado que los clérigos que industrien y enseñen la doctrina cristiana...”).

¹³ AGNM (ramo Mercedes, vol. 2, exp. 585).

¹⁴ Carta de fray Ángel de Valencia y otros franciscanos, en 1552, en García Icazbalceta (1886-1892, vol. II, p. 217). Mencionada por Comas (1951, p. 221).

¹⁵ Carta de fray Gerónimo de Mendieta, en 1571. (García Icazbalceta, 1886-1892, vol. I, pp. 38-40, citado por Comas, 1951, p. 221.)

¹⁶ “Informe reservado para S.M.”, en 1575. (*Cartas de Indias*, 1981, vol. I, pp. 195-218.)

de la realidad americana como despreocupados los criollos de cumplir y hacer cumplir leyes y ordenanzas. Podía hablarse de la doctrina de los indios como de asunto concluido, puesto que estaba más que suficientemente reglamentado; los religiosos advertían que según su experiencia, “en muchos pueblos de esta tierra hay gran falta de doctrina... y así la doctrina cristiana anda tan abatida y tenida en poco destos naturales que es lástima”.¹⁷

Las leyes relativas a la instrucción, combinadas con las de trabajo, tributo, diezmos, urbanización y prácticas religiosas, no lograron consolidar el utópico espacio de los hombres de buena voluntad, con el que acaso soñó algún jurista; en cambio llegaron a establecer claras diferencias entre la educación que correspondía a españoles e indios, campesinos y trabajadores urbanos, nobles y plebeyos. Lo importante era que cada quien se mantuviera en su lugar.

LA ESCOLARIDAD DE LOS INDIOS

La abundancia de leyes y la reiteración de reglamentos en torno a la educación de los indios es compatible con una cierta ambigüedad en cuanto al contenido real de esa educación, el cumplimiento de las normas y la duración de los esfuerzos educadores, en los casos en que efectivamente los hubo. Una de las primeras preguntas que se plantean es relativa a la enseñanza de conocimientos ajenos a la religión, ya que instruir y adoctrinar son dos términos que se usan conjuntamente en muchos documentos; también, en ocasiones, se habla explícitamente del aprendizaje de la lectura y la escritura. ¿Dónde, cuándo y a quiénes se daban estas enseñanzas? Las crónicas y cartas de los religiosos proporcionan respuestas para casi todas estas cuestiones.

La instrucción de los adultos y de los niños fue simultánea, pero se dio en distintas formas; lo mismo sucedió con la de los *pipiltin* y *macehualtin*, la impartida en los atrios y la que se daba en los internados. Es seguro que en todos los casos la predicación y la enseñanza del catecismo constituían el primer paso, porque también éste era el objetivo final; para la mayoría de la población ahí empezaba y terminaba todo su aprendizaje. Los pequeños hijos de los principales y quienes junto a ellos se formaron, por error o condescendencia, fueron los únicos que se incorporaron a un sistema que podríamos llamar escolar.

¹⁷ Carta de fray Juan de San Román, de la orden de San Agustín, el 16 de marzo de 1571. (*Cartas de religiosos*, 1941, pp. 97-99.)

Se habla de que, recién llegados, los tres primeros franciscanos formaron algo parecido a una escuela, con los hijos de la familia Ixtlilxóchitl, que los tenía como huéspedes en Tetzcoco. Claro que se trataba de una peculiar escuela, en la que lo urgente era que los frailes aprendiesen a hablar en náhuatl y en la que los métodos de comunicación debían improvisarse en cada momento. Pocos meses más tarde, al llegar fray Martín de Valencia y sus compañeros, relatan algunos cronistas que se produjo una histórica entrevista con los señores y sacerdotes tenochcas. En ella los frailes les comunicaron el objeto de su misión, los títulos con que pretendían ejercerla y los medios que consideraban adecuados para ello. Real o imaginaria, esta reunión tuvo el significado de una confrontación de opiniones y una justificación de la obra evangelizadora. Poco importa si en uno o en varios días se reunieron a discutir, ni quiénes hablaron de uno u otro lado; en todo caso se anunció el proyecto de instrucción religiosa generalizada y se pidió la entrega de los niños para su educación en los conventos:

Para esto, hermanos muy amados, en cuanto a lo primero es muy necesario que vosotros nos deis y pongais en nuestras manos vuestros hijos pequeños, que conviene sean primero enseñados, así porque ellos están desembarazados y vosotros muy ocupados en el gobierno de vuestros vasallos y en cumplir con vuestros hermanos los españoles; y también porque vuestros hijos, como niños y tiernos en la edad, comprehenderán con más facilidad la doctrina que les enseñaremos; y después ellos, a veces, nos ayudarán enseñándoos a vosotros y a los demás adultos lo que hubieren aprendido.¹⁸

El método, iniciado en Tetzcoco, Tenochtitlan, Tlaxcala y Huejotzingo, primeras fundaciones, se extendió inmediatamente a las nuevas comarcas dominadas por los españoles. Los franciscanos relataron, en carta al emperador, cómo se congregaron todos los niños hijos de caciques y principales “por la mayor parte”, para recibir instrucción junto a los religiosos.¹⁹ El obispo Zumárraga informó en el mismo sentido y elogió el éxito obtenido por medio de los niños así educados. Para ello, según su descripción, “cada convento de los nuestros tiene otra casa junto, para enseñar en ella a los niños, donde hay escuela, dormitorio, refectorio y una devota capilla”.²⁰

¹⁸ El texto aparece en Mendieta (1981, pp. 214-215) y es reproducido por Torquemada (1975-1983, vol. v, p. 50). Difiere de la parte correspondiente de los *Colloquios* de Sahagún (edición de 1986, facsimilar y texto paleografiado).

¹⁹ *Cartas de Indias* (1981, vol. 1, pp. 54-61). La carta está fechada en Cuautitlán, el 17 de noviembre de 1532.

²⁰ La carta de Zumárraga al emperador, de fecha 12 de junio de 1531, se repro-

Cuando dominicos y agustinos se incorporaron a las tareas misionales, establecieron el mismo sistema en cuanto a la separación de grupos escogidos, que recibían instrucción superior;²¹ en estas escuelas se recogían los niños mayores de siete años y menores de catorce, pero no siempre se trató precisamente de internados. Se sabe que los tuvieron los franciscanos durante los primeros tiempos, que su objetivo era mantener a los niños aislados de sus familias y que los padres de los muchachos llevaban al convento los alimentos para sus hijos. Fray Pedro de Gante informaba al rey Felipe II cómo durante algunos años les preocupó separar a los niños de sus padres, y muy especialmente de sus madres.²² Años más tarde, cuando los frailes menores se ocuparon de la evangelización de Yucatán, adoptaron el mismo sistema.²³

El cronista agustino fray Diego de Basalenque expuso con toda claridad la distinción entre el catecismo enseñado a toda la población y la formación escolar de “otros niños (que son más hábiles y están escogidos para típles por sus voces)”; éstos iban “cada día (...) a la escuela que está en el patio de la iglesia, a aprender a leer y escribir”.²⁴ Es importante el criterio de selección que menciona que ya no tiene nada que ver con el linaje, sino con los méritos personales. Entre los franciscanos, transcurridos unos 30 años desde su llegada, también se generalizó el sistema de externos; había lugares en los que algún joven instruido enseñaba a leer, escribir y cantar a sus compañeros más jóvenes, al terminar el horario matutino destinado a la doctrina, mientras las niñas repetían el catecismo.²⁵

duce en Torquemada (1975-1983, vol. VI, p. 223). En forma similar se expresaba, ante el capítulo general de la orden, un año más tarde: “Cada convento de los nuestros tiene otra casa junto para enseñar en ella los niños...” (Chauvet, 1947, p. 55.)

²¹ Por lo que toca a los conventos agustinos: “en todos ellos hay escuelas, que caen al patio de la iglesia, donde se enseñan los niños a ayudar a misa, a leer y escribir, a cantar y a tañer instrumentos músicos” (Grijalva, 1985, p. 160). En forma parecida habla Basalenque, para quien “las escuelas que nuestros padres instituyeron fue una obra muy acertada”. (Basalenque, 1963, p. 63.)

²² La carta de fray Pedro de Gante a Felipe II, en 1558, justifica aquel primer aislamiento: “no les permitiendo ninguna conversación con sus padres, y menos con sus madres, salvo solamente con los que les servían y les traían de comer; y esto para que se olvidasen de sus sangrientas idolatrías y excesivos sacrificios...” (*Códice franciscano*, García Icazbalceta, 1941, p. 204.)

²³ Landa (1959, p. 31).

²⁴ Basalenque (1963, p. 43).

²⁵ Vetancourt (1971, f. 7): “los varones aprenden a leer y escribir por un maestro de los cantores, y de éstos algunos aprenden a cantar y otros a ayudar a misa, para que sean unos de la capilla de los cantores y otros sacristanes. En dando las diez se canta la Salve con los de la capilla que asisten y se ocupan en estudiar música el tiempo que las muchachas se ocupan en aprender la doctrina”.

La asistencia de los externos estaba regulada mediante "tablas" o listas con sus nombres, en donde se marcaban sus asistencias; además había un encargado para los varones y una anciana que hacía el mismo oficio con las niñas, consistente en pasar por todas las casas recogiendo a los niños en edad de asistir a las clases.²⁶

Como sólido medio de atracción de los neófitos no cabe duda de la eficacia de los internados y escuelas, pero como remedio de problemas urgentes el sistema habría sido demasiado lento e insuficiente. No se puede olvidar el sentido mesiánico de la predicación y el imperativo de salvar almas, que impulsaba a gran parte de los religiosos. El bautismo, incluso con mínimos requisitos, especialmente en trance de muerte, era remedio instantáneo, pero debía ir acompañado de la catequesis. Antes y después de recibir el bautismo, los adultos tenían que aprender partes fundamentales de la doctrina, y éstas se les enseñaban en los grandes atrios y en horarios prefijados. En algunos lugares los frailes encontraron a muchas mujeres sin instrucción religiosa, que habían recibido el bautismo porque los soldados las tomaban como mancebas y aquéllos pretendían así tranquilizar sus conciencias, que les habrían reprochado el tener relaciones con infieles, pero aparentemente quedaban en paz con tan simple trámite.²⁷

En los pueblos y comunidades remotos, donde esporádicamente se recibía la visita del doctrinero, la predicación colectiva y la administración de los sacramentos eran la única forma de enseñanza;²⁸ donde había convento, según el número de frailes, se proporcionaba instrucción más o menos completa. Los pequeños que se recogían a los chichimecas debían trasladarse hasta Zinépécuaro, donde había internado.²⁹ En Yucatán y Campeche fracasaron los primeros intentos de instrucción porque los españoles, al encontrar a los indios dócilmente congregados por los religiosos, interrumpían su instrucción, se apoderaban de ellos y los obligaban a trabajar a su servicio. Ante esta situación, fray Jacobo de Testera prefirió regresar a México para no ser causa de que los indios sufrieran mayores daños.³⁰

²⁶ El *Códice franciscano* relata detalladamente el proceso de asistencia y aprendizaje en los atrios. (García Icazbalceta, 1941, *passim*.)

²⁷ Remesal (1932, vol. 1, p. 352): "porque los soldados, como escrupulosos y reacios de llegarse a mujer gentil y que siendo ellos cristianos no fuesen ellas también del gremio de la Iglesia, las hacían bautizar y el cura tenía por bastante catecismo que ella supiese para que efecto era el bautismo, aunque no sirviese sino de deshonrarla".

²⁸ Dávila Padilla (1955, p. 240).

²⁹ "Parecer dado por fray Juan de Zumárraga, obispo de México, al virrey de la Nueva España, hacia 1536", en García Icazbalceta (1947, vol. IV, apéndice, p. 151).

³⁰ Oroz (1947, p. 83).

Según el proyecto original, los jóvenes educados en los internados debían convertirse en jefes de sus comunidades y ejemplo de cristiandad, con lo que los conquistadores posiblemente habrían estado conformes; pero a esto se sumó su capacidad para aprender las normas y mecanismos institucionales de la colonia y su habilidad para defenderse ante la Audiencia cada vez que eran víctimas de injusticias castigadas por las leyes. De modo que sus maestros vieron con satisfacción cómo se aplicaban provechosamente sus enseñanzas.³¹

La educación en las escuelas era eminentemente religiosa, por lo que gran parte de su contenido correspondía a lo que se enseñaba en los atrios. Los internos debían conocer la doctrina cristiana más y mejor que los externos, y así podían servir de maestros auxiliares de los regulares. En la gran escuela de San José de los Naturales hubo jóvenes que dedicaban varios días de la semana a preparar auténticas piezas oratorias, que desarrollarían como sermones cada domingo en las comunidades que se les adjudicaran.³²

La base de todos los conocimientos se compendia en cuatro puntos fundamentales: la oración del Padre nuestro, el Credo, los Mandamientos y los Sacramentos.³³ La explicación de la doctrina solía hacerse en forma dramática, puesto que lo que se pretendía no era simplemente que memorizaran algunos textos, sino atraer a los oyentes, emocionarlos y conmoverlos. En metáfora expresada por un indio de Oaxaca, al oír un sermón se sentían como hormigas en el hormiguero “quando alguno llega con un bordón a excavarle”,³⁴ lo que deja ver su desconcierto y angustia, que fácilmente aprovechaban los religiosos para encauzarlos hacia la nueva fe.

En ocasiones se menciona que además del catecismo se enseñaba el castellano, pero eran más frecuente la lectura y escritura en lenguas locales.³⁵ Prácticamente en todos los lugares en que había medios su-

³¹ Beaumont (1932, vol. II, pp. 259-260).

³² “Toda la semana, los más hábiles y alumbrados en las cosas de Dios, estudiaban lo que habían de predicar y enseñar a los pueblos los domingos y fiestas de guardar, y los sábados los enviaba de dos en dos (que no había otro sino yo con otros religiosos, que no éramos más de cuatro para un mundo) a cada pueblo alrededor de México, cinco y seis leguas...”. Carta de fray Pedro de Gante al rey Felipe II, año de 1558, en *Códice franciscano* (García Icazbalceta, 1941, p. 205).

³³ Remesal (1932, p. 322); Basalenque (1963, p. 36).

³⁴ Dávila Padilla (1955, p. 112).

³⁵ La relación del obispo de Guadalajara, Pedro Gómez Maraver (1546-1551) informa que se elevó una súplica al rey para que concediera indulgencia plenaria a “los justicias, encomenderos y españoles que ayudaran a enseñar la lengua española”. (Orozco y Jiménez, 1922, vol. I, p. 221.)

ficientes para formar un grupo más instruido, esta instrucción consistía en lectura, escritura, canto y conocimientos musicales elementales para tocar algunos instrumentos. Así lo hacían las tres órdenes mendicantes, que formaban capillas de cantores y músicos para las ceremonias litúrgicas y ayudantes capaces de dar las respuestas latinas en la misa y en la administración de los sacramentos.³⁶ Este latín formulario no tenía que ir acompañado de conocimientos gramaticales, ni siquiera de la cabal comprensión de los significados; su uso en las solemnidades religiosas era suficiente razón para justificar el aprendizaje puramente memorístico. Aún más pintoresco resultaría escuchar a los indios de Nueva Galicia cantar en vascuence los zorricos que les enseñaba un nostálgico euskera, el padre fray Miguel de Uranzo.³⁷

Aun después de conocer las lenguas indígenas correspondientes a sus demarcaciones, los frailes mantuvieron en uso, ya como recursos pedagógicos, algunos de los métodos que les sirvieron inicialmente para hacerse entender y atraer la atención. La música acompañó a los textos de la doctrina, los bailes sirvieron de aliciente en los festejos religiosos y los lienzos pintados llegaron a describir conceptos complejos como la inmortalidad del alma, la especial virtud de determinadas devociones, el inapelable juicio final y la redención de Cristo. Algunos predicadores desplegaban ante su auditorio una secuencia de escenas en que se desarrollaban representaciones de vicios y virtudes, demonios tentadores, ángeles custodios, prácticas devotas y lugares de destino de las almas después de la vida terrena: infierno, purgatorio y gloria.³⁸ El dominico fray Gonzalo Lucero, llevaba consigo una esfera mediante la que enseñaba su idea del mundo, de acuerdo, naturalmente, con el sistema de Ptolomeo. Mostraba cómo la Tierra permanecía fija mientras por mandato divino, el sol y todos los astros del firmamento daban vueltas alrededor "sirviendole con su luz".³⁹

Sería imposible calcular el número de niños que asistieron a las escuelas conventuales. En muchos casos las informaciones son escasas, y se limitan a dejar constancia de su existencia, sin especificar de qué tipo era la escuela. En otras más, las cifras deben referirse a los

³⁶ La información más completa del sistema de enseñanza en los conventos se encuentra en el *Código franciscano* (García Icazbalceta, 1941); también en las cartas de fray Pedro de Gante y fray Juan de Zumárraga, ya citadas, y en las crónicas de dominicos y agustinos.

³⁷ Fray Antonio Tello, en su *Crónica miscelánea*, relata la curiosa forma de enseñar música del vasco Miguel de Uranzo, en el pueblo de Huajinic. (García Ruiz, 1957, p. 23.)

³⁸ Burgoa (1954, vol. II, p. 130); Dávila Padilla (1955, pp. 257-258).

³⁹ Dávila Padilla (1955, p. 256).

asistentes a la catequesis y no a los colegiales, o simplemente son demasiado exageradas; en todo caso, la asistencia de varios cientos de alumnos durante varios días o meses no significa la permanencia de un plantel en funcionamiento durante un largo periodo. El número más alto que se menciona es el de 1 000 niños en San José de los Naturales; más tarde, en 1585, los franciscanos hablan de unos 500 alumnos en cada uno de sus conventos (y "son más de veinte"),⁴⁰ cuando ya Sahagún y Mendieta lamentaban la decadencia de su labor. Los dominicos, en sus conventos de Oaxaca, contaban con 400 o 500 niños en cada uno.⁴¹ Además de otras consideraciones, esto era claramente incompatible con la norma de elegir solamente a los hijos de principales como alumnos de estas escuelas.

Lo cierto es que, a juzgar por las quejas de los españoles, abundaban los indios instruidos y que desempeñaban oficios en los conventos; según la opinión del virrey don Antonio de Mendoza también era exagerado el número de escuelas, por lo que ordenó que se cerrasen algunas. En el año de 1542 encargó al agustino fray Alonso de la Veracruz que prescindiese de todas las escuelas que no estuviesen directamente atendidas por un clérigo "y que solamente se enseñe y declare la doctrina cristiana en cuatro o cinco iglesias, y que no haya tantas como ay".⁴² A ojos de los frailes la decadencia en la enseñanza se dejaba sentir desde mediados del siglo. La más importante escuela de los franciscanos, la de San José de los Naturales, había comenzado a reducirse y arruinarse mucho antes de la muerte de su fundador fray Pedro de Gante, que pedía ayuda al monarca para sostenerla.⁴³

Por otra parte hay que tomar en cuenta la existencia de escuelas no conventuales, las que se fundaron por iniciativa de clérigos seculares y de los cabildos municipales, pero éstas fueron menos duraderas y eficaces que las de los regulares. Las quejas de los religiosos se referían tanto a la falta de cualquier tipo de doctrina como a la presencia de clérigos "idiotas" incapaces de dar verdadera instrucción, que sólo servían para cumplir nominalmente el precepto establecido por la co-

⁴⁰ En la carta de Gante a Felipe II. (García Icazbalceta, 1941, pp. 203-209, y Oroz, 1947, p. 128.)

⁴¹ Dávila Padilla (1955, p. 634) menciona entre otros a fray Jordán de Santa Catalina, que además de la doctrina enseñaba a leer y escribir, por medio de un hermano lego, a los 400 niños que asistían a su escuela.

⁴² Carta de don Antonio de Mendoza a fray Alonso de la Veracruz, en la provincia de Michoacán, el 27 de abril de 1542. (AGNM, ramo Mercedes, vol. 1, exp. 52, ff. 24v-25.)

⁴³ Carta de fray Pedro de Gante al rey, en 1552. (*Cartas de Indias*, 1981, vol. 1, p. 99.)

rona y para dificultar la entrada de los religiosos.⁴⁴ Pero los mismos franciscanos salieron en su defensa, al decir que “muchos españoles, por sí y por sus criados, los han enseñado, según su posibilidad”.⁴⁵ En Ciudad Real de Chiapas, a falta de frailes y conventos, llevaron a los hijos de los caciques a casa de los encomenderos a quienes pertenecían sus señoríos. La ordenanza del cabildo de la ciudad se refirió exclusivamente a la instrucción en doctrina cristiana.⁴⁶ También habían sido adoctrinados por su encomendero los pobladores de algunos lugares en los que los misioneros llegaban a administrar los sacramentos.⁴⁷

Después de la junta magna de 1568 se solicitaron informes de todas las provincias. Las respuestas de algunas de ellas nos permiten saber que varios párrocos tenían una escuela anexa a la iglesia, con maestros entrenados para tal oficio,⁴⁸ y que en otros lugares los vecinos elegían entre ellos mismos al que sería maestro por un año.⁴⁹ En Valladolid de Yucatán, en el año de 1583, no había escuela y el visitador ordenó que se fundase una;⁵⁰ y en la ciudad de Guadalajara el cabildo designó maestros para que enseñasen castellano a los indios de la comarca.⁵¹

Sin duda fueron muchos los indios que quedaron sin instrucción en la Nueva España en el siglo XVI, pero la voluntad de darles acceso a la educación fue incomparablemente más firme y activa que en años posteriores. Su capacidad para el estudio quedó demostrada, con lo que no avanzó gran cosa, porque, como sucede en cualquier sociedad, el grupo dominante descansaba más tranquilo sobre masas ignorantes. No podía gustar a los orgullosos españoles que alguien escribiera párrafos como los del dominico fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala:

Sus niños hacen ventaja a los nuestros en el vigor de espíritu, y en más dichosa viveza de entendimiento y de sentidos, y en todas las obras de manos.

⁴⁴ Remesal (1932, pp. 200-201).

⁴⁵ Motolinía (1971, p. 409. Apéndice documental, documento 1.)

⁴⁶ Remesal (1932, pp. 398 y 471).

⁴⁷ Torres (1960, p. 39).

⁴⁸ Descripción del arzobispado de México en 1570; referencia en Lopetegui (1965, p. 527).

⁴⁹ “Relación de Miaguatlán”, en CDIAO (vol. 1, p. 222).

⁵⁰ Velasco Ceballos (1945, p. 8).

⁵¹ Informe del obispo Maraver, en Orozco y Jiménez (1922, vol. 1), citado por Castañeda (1984, pp. 37-40).

(...)es tanta la felicidad de sus ingenios, que escriben en latín y en romance mejor que nuestros españoles...⁵²

LOS COLEGIOS PARA INDIAS

Ya funcionaban como anexos a los conventos los colegios para varones cuando se planeó erigir instituciones educativas para las niñas nobles. El fin primordial de la evangelización se completaba con la formación de mujeres asimiladas a las nuevas costumbres, que serían madres de familia y compañeras adecuadas para los jóvenes que recibían instrucción junto a los religiosos.

Para los jóvenes indígenas no eran nuevas las ideas de encierro temporal y servicio religioso, puesto que con las variantes debidas a las circunstancias ya las habían practicado durante la época prehispánica. Antiguamente, las niñas ofrecidas a los templos cumplían la promesa paterna, se ejercitaban en tareas domésticas y se mantenían en castidad hasta que les llegaba la hora de contraer matrimonio.⁵³ Poco más se pretendía de ellas en el nuevo orden. Cuando los franciscanos propusieron reunir algunas niñas en colegios o recogimientos, su propuesta fue bien acogida y obedecida con presteza. Algunas mujeres mayores se encerraron voluntariamente y las pequeñas fueron conducidas por sus padres.

Hay noticia de la existencia de uno de estos recogimientos, al menos desde el año 1529, en la ciudad de Tetzoco. Vivían en él algunas doncellas y viudas, de familias principales, en régimen de clausura y ocupadas en el estudio del catecismo y en prácticas devotas. Una mujer española, que gozaba de respeto y de la confianza de los franciscanos, era la superiora de la comunidad.⁵⁴ En otros lugares, a falta de españolas capaces y con vocación para el encierro voluntario, se organizó la convivencia bajo la dirección de mujeres indias, a quienes los

⁵² "A nuestro santísimo padre Paulo III, Summo Pontifice de la Yglesia, dessea salud eterna fray Julián Garcés, de la orden de predicadores, primer obispo de Tlaxcala, en las Yndias de la Nueva España". Reproducida por Dávila Padilla (1955, pp. 139-148).

⁵³ Mendieta (1980, p. 317); Sahagún (1956, vol. III, p. 163). Los mismos religiosos reconocieron la importancia de la experiencia anterior a su llegada; según Sahagún: "...como en los tiempos de la idolatría había monesterios de las que servían en los templos y guardaban castidad, pensamos que serían hábiles para ser monjas y religiosas de la religión cristiana, y guardar perpetua castidad, y a este propósito se hicieron monesterios y congregaciones de mujeres".

⁵⁴ "Carta del Electo Obispo de México a Su Magestad", 27 de agosto de 1529. (García Icazbalceta, 1947, p. 199.)

religiosos hicieron “preladas de las otras, para que las rigiesen y enseñasen en las cosas de la cristiandad y de todas las buenas costumbres”.⁵⁵

La capacidad de las indias para vivir en recogimiento conventual quedaba fuera de duda. El conquistador Hernán Cortés y el primer obispo, fray Juan de Zumárraga, convencidos de que aquél era el camino para lograr la perfección cristiana de las jóvenes recientemente bautizadas, solicitaron al monarca que se enviasen maestras españolas dispuestas a hacerse cargo de la dirección de los internados. Cortés obtuvo autorización para el viaje de tres “beatas”, que viajaron con su esposa hacia la Nueva España. Estas “beatas” o “emparedadas”, sin votos solemnes ni hábito religioso, vivían en clausura, dedicadas a la oración y al trabajo y se ocupaban de la educación femenina, según el ejemplo de las beguinas flamencas, que habían llegado a ser maestras muy apreciadas en la Europa occidental y católica.⁵⁶ Fue ésta la primera ocasión en que se buscaron maestras para niñas indias; nada similar se había hecho en las Antillas, ni en otros territorios americanos, ni siquiera en la ciudad de Granada, con numerosa población morisca recientemente sometida.

Franciscanos y agustinos intentaron extender su jurisdicción sobre las recién llegadas, que defendieron con éxito su independencia, ya que canónicamente no estaban sujetas a ninguna regla. Por cierto que no les faltaba decisión para defenderse de cualquier intento de intromisión en sus vidas y no se arredraron cuando tuvieron que enfrentarse con el obispo y con la Real Audiencia. El motivo del conflicto fue la asiduidad de las visitas de un joven que había viajado con ellas desde Salamanca, como fiel servidor, solícito ayudante y devoto amigo espiritual de una de ellas, llamada Catalina y muy admirada por sus compañeras.⁵⁷

⁵⁵ Sahagún (1956, vol. III, p. 162).

⁵⁶ Las beguinas flamencas de los siglos XIII y XIV eran mujeres solteras o viudas, que hacían vida retirada en pequeñas viviendas agrupadas, pero individuales. Una parte de ellas siguió la herejía de los begardos y fue condenada por el Pontífice; las restantes se ocuparon en actos piadosos, labores hogareñas y enseñanza de niñas. Su influencia se extendió por gran parte de la Europa occidental. “Finalmente el Marqués pidió el Emperador (...) que se fundaran en aquella ciudad un convento de monjas franciscanas y un colegio de niñas hijas de caciques, como los que ya había en Tetzoco y Huexotzingo, baxo la dirección de beatas franciscanas y agustinas. Todo lo fue otorgado, y la Marquesa, su esposa, se encargó de llevarlas consigo”. (Cavo, 1949, p. 123; también en Paso y Troncoso, 1939, vol. II, documento 82, p. 8.)

⁵⁷ He tratado este tema más ampliamente en *Las mujeres en la Nueva España* (Gonzalbo, 1987).

Las colegialas indias vivían al margen de tales complicaciones, en los internados que ellas mismas habían organizado y que sus familias mantenían, en México, Tetzoco, Otumba, Tepeapulco, Huejotzingo, Tlaxcala, Cholula y Coyoacán.⁵⁸ Pese a tan buenos auspicios, el obispo no consideraba satisfactoria la situación y durante su viaje a España reunió un grupo de siete mujeres seglares, que lo acompañaron a su regreso, en 1534; algunas de ellas eran casadas y contaron con la ayuda de sus maridos como maestros.⁵⁹ Al mismo tiempo se construía en la ciudad de México un amplio edificio destinado a colegio, en el que podrían albergarse hasta 2 000 niñas y que reuniría mejores condiciones que las improvisadas construcciones en uso. De todos modos, las “300 o 400” internas en cada una de las “ocho o diez” casas, que mencionaba Zumárraga en sus informes, parecen una clara exageración, como también lo era su optimista visión de una sociedad transformada en poco más de diez años y convertida en feliz modelo de cristiandad.⁶⁰ Él mismo modificó radicalmente su apreciación muy poco tiempo después.

En 1536, el prelado solicitó permiso para arrebatar por la fuerza las niñas a sus padres, para que fuesen adoctrinadas religiosamente; está claro que para entonces no parecía suficiente el encierro voluntario poco antes elogiado.⁶¹ Además del colegio, que tan lentamente se construía en la ciudad de México, recomendaba la fundación de uno más pequeño en cada cabecera de doctrina, proyecto difícil de realizar, cuando los pocos establecimientos existentes padecían de falta de rentas, descuido por parte de las autoridades, desconfianza de los padres de las colegialas y abandono de niñas y maestras. Uno de los mayores inconvenientes era la falta de medios económicos, causa de que no alcanzasen las subsistencias, de que las casas carecieran de mantenimiento y de que los salarios fuesen tan bajos que las maestras preferían dedicarse a educar niñas españolas o criollas.⁶²

Ni las beatas ni las seglares cumplieron con las expectativas de los solicitantes, ya por no someterse a los mandatos de las autoridades,

⁵⁸ Ricard (1947, p. 380).

⁵⁹ Sobre la donación de alimentos a las maestras existe una real cédula, de 21 de mayo de 1534. (García, 1907, p. 29, y González de Cossío, 1973, p. 35.)

⁶⁰ Carta de fray Juan de Zumárraga a la reina, en 3 de septiembre de 1536. (González de Cossío, 1973, pp. 43-44.)

⁶¹ Carta de fray Juan de Zumárraga al emperador, en 25 de noviembre de 1536, en Cuevas (1975, pp. 58-62); carta del mismo al Consejo de Indias, en 24 de noviembre de 1536, en García Icazbalceta (1947, vol. iv, pp. 119-121).

⁶² Real cédula, dada en Valladolid el 30 de diciembre de 1537. (González de Cossío, 1973, pp. 70-71.)

ya por ir en busca de su beneficio personal. Se pensó en que tales inconvenientes no se presentarían con monjas profesas y así lo expresaron varios obispos en carta al Consejo de Indias, en 1537.⁶³ La correspondiente autorización de la metrópoli tardó varios años y, cuando se erigió el primer convento de concepcionistas, probablemente en 1540, ya no se pensó en destinarlo a recogimiento de niñas indias, ni siquiera tuvo como ocupación prioritaria la educación de seglares. El primitivo proyecto de instrucción especial se extinguió antes de mediar el siglo: fray Juan de Zumárraga, repentinamente desinteresado, retiró su apoyo y destinó a hospital la casa que había donado para el colegio; la gran epidemia de matlazáhuatl, de 1545-1547, completó la obra destructora e hizo que se dispersasen las pocas residentes que quedaban en los internados.⁶⁴

Los relatos de algunos cronistas dejan ver la opinión de que el intento había fracasado, puesto que era inútil dedicar tanta atención a quienes nunca llegarían a ser monjas sino casadas. Otros hablan del rechazo de los jóvenes indios hacia mujeres educadas a la manera de Castilla, a las que no querían tomar por esposas. Contradictoria, optimista y, de todos modos, poco convincente, es la opinión de fray Gerónimo de Mendieta: al explicar la corta duración de los colegios señalaba sus excelentes frutos, la esmerada educación obtenida por las colegialas, su práctica de las virtudes cristianas y la labor que desarrollaron posteriormente como catequistas de otros grupos. En consecuencia, no dedujo que debería haber más colegios, sino todo lo contrario, que ya no hacían falta, puesto que la semilla que había germinado vigorosamente no dejaría de dar fruto en sucesivas generaciones.⁶⁵

Lo que informan unos y otros es que las niñas vivían recogidas y aprendían la doctrina cristiana. Nada se dice del aprendizaje de la lectura y escritura que, al parecer, nunca se consideró. Las reales cédulas insistieron en la obligatoriedad del uso del castellano,⁶⁶ pero difícilmente se habría llevado a la práctica en las primitivas casas de recogimiento en las que ni siquiera las maestras eran españolas. Años más tarde, aunque las Leyes de Indias se referían a los colegios de in-

⁶³ Petición de los obispos de la Nueva España, del 4 de diciembre de 1537. (González de Cossío, 1973, p. 55.)

⁶⁴ Zumárraga informa: "habiendo cesado la mayor parte de la dicha crianza y doctrina, se han ido casi todas a casa de sus padres y ya no hay en la casa más de cuatro o cinco indias mayores", carta de Zumárraga al príncipe, del 2 de junio de 1544. (Cuevas, 1975, p. 123.)

⁶⁵ Mendieta (1980, p. 420).

⁶⁶ *Recopilación...* (1973, vol. 1, libro 1, título III, ley 19, f. 13).

dias, éstos ya habían dejado de existir. Las labores “mujeriles” o “de manos” constituían parte importante de la formación, pero no muy útil, puesto que las indias sabían hilar y tejer muy bien para cubrir las necesidades familiares y sólo añadieron a ello el complemento de algunos bordados, al gusto castellano, con los que adornaron su indumentaria y el ajuar hogareño.

Las nuevas epidemias, la decadencia de la nobleza indígena, la marginación de los indios habitantes de las ciudades y la asimilación de unos pocos a la sociedad española contribuyeron a alejar de la mente de las autoridades la idea de un sistema de educación especial para las jóvenes indias. Las que permanecieron en sus comunidades compartieron la suerte de la población rural, de ambos sexos y de cualquier edad; las de los barrios y parcialidades acudieron a la catequesis parroquial y trabajaron en los tianguis o en las casas de los españoles, duras pero eficaces escuelas de asimilación; las afortunadas que disfrutaron de cuantiosas dotes en tierras y servidores no tuvieron dificultad para encontrar un marido español, o más exactamente, ellos se dieron traza para encontrarlas.

LA EDUCACIÓN RURAL

Muy pronto, en la Nueva España, se marcó la diferencia entre la vida urbana y la rural, y la educación fue uno de los aspectos en los que la diferencia fue notable. La labor evangelizadora se inició en los centros más populosos, aquellos que habían deslumbrado a los conquistadores por su orden ejemplar y esplendidez de abastecimientos. Movida por un criterio práctico, la expansión misionera se produjo con preferencia en las zonas más densamente pobladas. Las ciudades que habían sido cabecera de *tlatocayotl* contaron con conventos y colegios, mientras que la población dispersa por los campos tardó más en tomar contacto con los frailes. La organización religiosa de doctrinas y visitas se amoldó a los límites de los antiguos señoríos y de las agrupaciones tribales, que habían sido ignorados por las divisiones de encomiendas y corregimientos.⁶⁷

Preocupaba a las autoridades civiles y religiosas la dificultad de la penetración en pequeñas comunidades remotas, a las que rara vez llegaba la presencia del doctrinero. El sistema de visitas proporcionó relativa asistencia a los poblados dependientes de cada cabecera, pero aun así quedaban lugares recónditos, grupos aislados y familias esta-

⁶⁷ Gibson (1981, p. 32).

blecidas en parajes prácticamente desconocidos. Para los frailes eso significaba el problema de la cristianización incompleta de áreas que daban por conquistadas; para los encomenderos era lamentable la pérdida de tantos brazos útiles para el trabajo, que permanecían inaccesibles, y para los oficiales reales resultaba urgente encontrar un medio de agilizar y hacer más efectivo el cobro de tributos.

La solución propuesta como remedio pretendió invertir los términos del problema: no se trataría de buscar a los indios, uno a uno, por sierras y valles; no llegaría el recaudador en busca del impuesto, ni el fraile con la cruz y el evangelio, ni el encomendero con azotes o cadenas; serían los naturales quienes tendrían que abandonar sus tierras para reunirse en lugares previstos por el gobierno; allí aprenderían a vivir en "buena policía" y quedarían al alcance de la supervisión de las autoridades. Aparentemente el sistema era satisfactorio para todos, excepto por los más afectados con el cambio.

Las primeras congregaciones de pueblos fueron los hospitales de Santa Fe, organizados por don Vasco de Quiroga; a continuación, en la década de los cuarenta, el virrey don Antonio de Mendoza las ordenó en Michoacán y la Mixteca; su sucesor, don Luis de Velasco, las continuó a partir de 1550, a pesar de la fuerte oposición que encontró y de la experiencia de pasadas epidemias, que se contagiaban dramáticamente entre la población agrupada. La última fase de sistemático e intensivo proceso de congregación se produjo entre 1598 y 1605.⁶⁸

Las congregaciones fueron especialmente recomendadas por prelados y juntas de religiosos, para quienes resultaban evidentes las ventajas de la vida urbana, en pequeños núcleos, inferiores a las doscientas familias. Ya no se trataba sólo de inculcar una nueva religión, sino de lograr la integración a un nuevo modo de vida, la vida en pueblos o aldeas similares a los del viejo mundo.

Las congregaciones, dentro del complejo conjunto de circunstancias locales, contribuyeron a la formación y prosperidad de las haciendas. Las epidemias, el despoblamiento del campo, la desaparición de comunidades y las desmesuradas ambiciones de muchos españo-

⁶⁸ Varios estudios sobre las congregaciones de pueblos aclaran los efectos negativos de las reducciones y su contribución a la preservación de las comunidades, en muchos casos, especialmente en Gerhard (1975 y 1977) y Cline (1949). Abundan los testimonios documentales en los informes conciliares, y en la correspondencia de religiosos como Mendieta y el obispo Zumárraga. Entre otros lugares en: García Icazbalceta (1947, vol. III, pp. 95-124); Miranda (1952, p. 109); García Icazbalceta (1941, *Cartas de religiosos*, pp. 38-39).

les, dieron lugar a la disponibilidad de nuevas tierras y a su ocupación inmediata, en forma de grandes propiedades rurales, destinadas a la explotación de productos comercializables. Las haciendas también se convirtieron en vehículos de aculturación de los grupos rurales.

Los hacendados de los siglos XVII y XVIII pocas veces contrataron párrocos o doctrineros que se dedicasen especialmente a la instrucción de sus trabajadores, aunque las mercedes de tierras originales así lo exigían. La instrucción de los peones, como la de sus vecinos en las comunidades rurales, se limitaba a los más rudimentarios conocimientos de la doctrina cristiana. En cambio, los patrones fueron muy eficientes en la enseñanza de las obligaciones laborales, drásticamente impuestas por capataces y administradores.

A lo largo del siglo XVII, con la consolidación de la hacienda como unidad de producción agrícola y ganadera y el rutinario mecanismo de las doctrinas y visitas, el relativo abandono de la instrucción entre la población campesina se generalizó, pese a quejas aisladas e intentos de remediarlo por parte de las autoridades. El obispo de Puebla, visitador y virrey de la Nueva España, don Juan de Palafox y Mendoza, se dirigió a los curas y beneficiados de su diócesis para reprocharles el descuido que había observado en la educación de los feligreses. Lamentaba el prelado las frecuentes ausencias de algunos clérigos y el escaso tiempo que dedicaban a la catequesis; recomendaba la predicación dominical en castellano y en la lengua indígena de la región, en domingos alternos, para que nadie se quedase sin comprender el mensaje evangélico, y se preocupaba por la situación de los habitantes de las estancias, rancherías, vaquerías y pesquerías, lugares alejados a los que rara vez llegaba la voz del doctrinero.⁶⁹

La influencia de las grandes propiedades rurales se dejó sentir en los pueblos que las rodeaban, ya que eran muchos más los trabajadores eventuales, contratados temporalmente, que los que vivían en ellas como servidores fijos. La presencia de mestizos, negros y mulatos contribuyó igualmente a los cambios en los hábitos de la población rural. Las viejas tradiciones se mezclaron con nuevas costumbres y la religión cristiana penetró en la mentalidad popular como elemento de cambio y estímulo de continuidad: cambiaron las imágenes, pero no las actitudes; fueron otros los sacerdotes y los ritos, pero persistió la reverencia a las fuerzas naturales, siempre imponentes e incomprensibles, acompañadas ahora de los arbitrarios poderes de personajes de

⁶⁹ El obispo poblano del siglo XVII, don Juan de Palafox y Mendoza, fue uno de los más entusiastas defensores de las virtudes de los indios. (Palafox, 1968, vol. I, "De la naturaleza y virtudes del indio", p. 92.)

carne y hueso, igualmente lejanos e impasibles ante cualquier rito propiciatorio.

La visita periódica del doctrinero contribuía a recordar a los indios las obligaciones a que estaban sujetos como cristianos. También era motivo de arrepentimiento por pasadas culpas, más o menos claramente comprendidas, y ocasión de regocijo por la solemne celebración de fiestas como la del santo patrono y la administración colectiva de algunos sacramentos: el bautismo a todos los niños nacidos recientemente, el matrimonio a las parejas unidas en los últimos meses y los responsos fúnebres por todos los fallecidos desde la última visita.

Los sermones en lenguas indígenas expresaban el contenido dogmático de los textos catequísticos que todos debían memorizar; los confesionarios enumeraban las faltas contra la moral que se debían evitar, y las prácticas piadosas proporcionaban la consoladora oportunidad de participar en ritos purificadores y ofrendas propiciatorias. Siempre admiró a los obispos la rigurosa observancia de procesiones de penitencia, mortificaciones, asistencia a los templos y entusiasmo en las celebraciones religiosas. Hubo quienes lo apreciaron como consecuencia de la espontánea e innata virtud de los indios; otros lo miraron con resignación, como sustituto de un auténtico conocimiento de la religión, y los más recelosos nunca dejaron de ver en ello supervivencias de antiguas idolatrías y supersticiones.⁷⁰

⁷⁰ A fines del siglo XVII don Isidro de Sariñana, obispo de Oaxaca, advertía la devoción de sus feligreses, así como la dificultad de saber hasta qué punto entendían el catecismo que recitaban en su lengua. (Documento de la colección Cuevas, "Obispos", vol. 18.) En el extremo de la desconfianza, los clérigos Ruiz de Alarcón y Pérez de la Serna escribieron sendos tratados sobre las supersticiones prehispánicas y la forma de detectar sus supervivencias.

IV. MISIÓN DOCENTE DE LA IGLESIA NOVOHISPANA

LAS JUNTAS ECLESIASTICAS

La nueva cristiandad planteaba problemas de toda índole, que la legislación general, de la Santa Sede y de la corte española, no alcanzaban a resolver. Para discutir métodos de evangelización, organizar la expansión de las órdenes regulares y analizar puntos de competencia con la jerarquía ordinaria, se reunieron varias veces, durante el siglo XVI, representantes del clero secular y regular y funcionarios reales.

En estas juntas se trataron cuestiones relacionadas con la instrucción de los indios como tema fundamental; la diferencia en el nivel de discusiones de las materias más polémicas, los distintos enfoques de las mismas y las actitudes alternativas de optimismo y recelo en unas y otras sesiones, dan la pauta de la evolución de los criterios relativos a la educación de los neófitos del nuevo territorio. La prioridad concedida al bautismo o a la catequesis previa; la conveniencia de conceder órdenes sagradas a indios, mestizos, o a ninguno de ellos; la vigilancia de la pureza de costumbres de los clérigos, como parte de la educación por el ejemplo; la erección de colegios para indios y de seminarios para criollos, fueron cuestiones discutidas desde diversos puntos de vista y cuya resolución final se vio influida por circunstancias ajenas a los fines puramente espirituales, por la inevitable interferencia del poder civil en los asuntos eclesiásticos, por la participación de la Iglesia en la administración seglar, y por los intereses económicos que se imponían en ambos campos.

El carácter informal de las primeras juntas dejó lugar a la reglamentación más ordenada de los sínodos provinciales, comúnmente llamados concilios. Convocados éstos regularmente por el arzobispo de México, como máxima autoridad de la Iglesia novohispana, sólo el segundo, reunido en 1565, respondió a un mandato real, que a su vez se hacía eco de las disposiciones pontificias y conciliares derivadas de las decisiones tomadas en Trento.

La intervención de autoridades civiles en estas reuniones estaba

plenamente justificada como parte del ejercicio del Regio Patronato, que ostentaban los reyes de España para sus provincias americanas. El mandato de evangelizar llevaba consigo la responsabilidad y el privilegio de organizar la iglesia de Indias, y los reyes delegaban esta función en los virreyes, como sus representantes.

La primera de estas reuniones, a la que se ha llamado junta apostólica, debió de celebrarse a mediados de 1524; a ella asistieron los 12 franciscanos llegados en el mismo año bajo las órdenes de fray Martín de Valencia, más otros cinco o seis que ya se encontraban en la Nueva España, cinco clérigos y tres o cuatro letrados seculares. El interés de los temas tratados explica la asistencia del propio conquistador, don Hernando Cortés, a algunas de las sesiones.¹ A partir de este momento se estableció la estrategia de penetración misionera y se inició la discusión de problemas, que quedaron pendientes de resolución cuando las circunstancias y un mejor conocimiento de la realidad lo permitiesen. En la mayor parte de los asuntos tratados se llegó a soluciones provisionales que, afianzadas en la práctica, se convirtieron posteriormente en normas de carácter general. Se discutió la capacidad de los indios para recibir los sacramentos y se declaró la necesidad de que el bautismo fuese precedido de una cabal comprensión de las verdades fundamentales de la fe cristiana, para lo cual era necesaria la instrucción prebautismal. Se trató de la conveniencia de administrar los sacramentos de la eucaristía y de la penitencia, de la imposibilidad material de llegar a todos con la confirmación o la extremaunción y de la actitud aconsejable ante la poligamia habitual entre algunos indios. La peculiar forma de catequesis en los atrios quedó definida a partir de este momento.²

Los mismos problemas pudieron considerarse con mayor experiencia en la junta de 1532, a la que además de los frailes menores asistieron dominicos, algunos clérigos seculares, los obispos de Santo Domingo y México (don Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la Audiencia y don Juan de Zumárraga), y el oidor de la Audiencia, que posteriormente ocuparía la silla episcopal de Michoacán, don Vasco de Quiroga. Al tratar de la aptitud de los indios para la comprensión de la fe cristiana se llegó a un acuerdo, aprobado por unanimidad, cuando “todos dijeron que no hay duda de haber capacidad y suficiencia en los naturales”. Añadían su observación de que quienes ha-

¹ Cuevas (1928, vol. 1, p. 171).

² El hermoso grabado de un atrio conventual, en la *Rhetorica Christiana*, de fray Diego Valadés, muestra la forma en que se distribuían los cuatro grupos de hombres, mujeres y niños de ambos sexos, para recibir instrucción catequística.

bían recibido el bautismo eran muy afectos a los frailes y a su doctrina, además de ser hábiles para los oficios mecánicos y agrícolas, “y las mujeres honestas, amigas de las cosas de la fe y trabajadoras”.³

En tono parecido se celebraron las discusiones durante las juntas de 1536 y 1537, cuando ya habían pasado los años de recelo y resistencia, gran número de indios habían cedido a la persuasión o a la fuerza y eran muchos los que diariamente solicitaban el bautismo. El problema que se planteaba era la falta de tiempo y de frailes para adoc-trinarlos.

En 1539, los obispos asistentes a una nueva junta —la que revisió mayor importancia en este periodo— hicieron resaltar la trascendencia de su misión y la necesidad de que se les permitiese realizar su visita pastoral incluso en curatos atendidos por regulares, ya que tal visita era consuelo para los feligreses, aliento para los buenos doctri-neros y eficaz control sobre los que abusaban de su posición y maltrataban a los indios. Se advirtió lo inconveniente del uso de castigos, que debían sustituirse por amorosas advertencias y “leve coerción, como la del maestro sobre su discípulo o la del pedagogo sobre la persona que tiene a su cargo”.⁴ También se trató de los inconvenientes de la precipitación en los bautismos colectivos de adultos: la simple asper-sión de agua con las palabras sacramentales podía ser suficiente, pero incorrecta desde el punto de vista litúrgico. Los elementos accesorios que completaban la solemnidad del acto eran importantes, a los ojos de los celosos guardianes de la ortodoxia, pero aún más el tener la seguridad de que los neófitos habían logrado la comprensión suficiente de la doctrina para valorar el alcance de hasta qué punto el bautismo modificaba o debía modificar su vida. Algunos franciscanos sugirieron que los indios podían alcanzar el conocimiento “del corazón” aunque no llegasen al del entendimiento, pero esto no parecía suficiente a los teólogos.

En la junta de 1539 se vio asomar claramente la tendencia secularizadora, en las pretensiones de intromisión de los prelados. Frente a ésta se alzó en otra asamblea —la de 1541— la voz respetadísima del agustino fray Alonso de la Veracruz. Su opinión, basada en principios jurídico-teológicos, era que los encomenderos estaban obligados a proporcionar a los indios la mejor forma de instrucción posible y no una enseñanza deficiente; como sólo los religiosos estaban en condiciones de proporcionarla, no tranquilizarían su conciencia quienes

³ Llaguno (1983, p. 13) cita un documento del AGI (Indiferente General 1530, f. 452r.).

⁴ García Icazbalceta (1947, vol. III, p. 158).

pudiendo disponer de un fraile se conformasen con sostener un clérigo secular para el adoctrinamiento de sus encomendados.⁵

La promulgación de las Leyes Nuevas, de 1542, o más bien el proyecto de hacerlo, ocasionó una verdadera conmoción en la colonia. No se escapaba a la percepción de los colonos la enorme trascendencia de las medidas impuestas, que cambiarían el régimen de trabajo, los derechos de propiedad y, por consiguiente, las bases del sistema económico en que se apoyaba su bienestar. Para discutir las posibilidades de su aplicación convocó el visitador Tello de Sandoval otras dos juntas con presencia de eclesiásticos: las de 1544 y 1546, en las que quedó de manifiesto la indiscutible importancia concedida a las decisiones del clero en materia de gobierno y administración, al mismo tiempo que la asimilación de los eclesiásticos novohispanos a una política realista, manifestada en la aceptación de la encomienda como recurso práctico preferible a cualquier innovación.⁶ Predominaba ya el deseo de homogeneizar la enseñanza, para evitar posibles errores y desviaciones; por ello se recomendó el empleo de dos textos únicos de doctrina, uno breve, como compendio, y otro más largo, con las correspondientes explicaciones. El que se usó de forma general fue el del franciscano fray Alonso de Molina.⁷

No se logró en todas estas juntas la unanimidad que se pretendía, porque cada orden mantuvo su especial modo de interpretar la labor pastoral, pero sí se unificaron criterios en cuestiones esenciales como la de la instrucción de los indios, en la que los frailes menores terminaron por renunciar a darles estudios superiores y todos los demás se asimilaron a los métodos de catequesis iniciados por aquéllos.

Las últimas juntas frenaron el entusiasmo de los evangelizadores en cuanto a aceptar como auxiliares a los indios convertidos. Se recomendó extremar las precauciones con estos ayudantes “demasiado tiernos en la fe” y se pidió la extinción de las escuelas en que no hubiese clérigo sino sólo *temachtianis* o maestros indígenas.

El obispo —y luego arzobispo— Zumárraga cumplió con las recomendaciones de los sínodos al elaborar y hacer imprimir varios catecismos destinados a la enseñanza de los niños, de los adultos y de los párrocos, como guía de sus actividades. Los dominicos editaron sus propios textos, adaptados a la realidad americana, y pronto apa-

⁵ Burrus (1972, p. 259) resume las conclusiones presentadas por fray Alonso de la Veracruz en su texto *De Dominio*.

⁶ Burrus (1972, p. 257).

⁷ El catecismo de fray Alonso de Molina, del que no se conserva edición original, se encuentra reproducido en el *Códice franciscano* (García Icazbalceta, 1941).

recieron varias traducciones de la doctrina en las lenguas indígenas más comunes, para facilitar la labor de los misioneros.

Para cuando se reunió el primer concilio —en 1555— las juntas eclesiásticas habían cumplido una importante labor, al dejar en claro cuestiones como el concepto favorable sobre la capacidad moral e intelectual de los indios, la responsabilidad de la corona en su evangelización, la participación de los encomenderos en la obra educadora y la necesidad de buscar formas especiales de adoctrinamiento adecuadas a una población numerosa, idólatra, que se expresaba en lenguas difíciles y variadas y que se hallaba sumida en una profunda depresión por la pérdida de sus sacerdotes, sus dirigentes políticos, sus costumbres y los fundamentos de su cosmovisión.

LOS PRIMEROS CONCILIOS

Designado arzobispo fray Alonso de Montúfar, de la orden de predicadores, poco después de su arribo a la Nueva España —en 1554—, se ocupó en la empresa de convocar y celebrar un concilio provincial, el primero que revistió ese carácter. Las más importantes juntas anteriores, como la de 1539, habían contado con la asistencia de varios prelados y habían discutido los múltiples e importantes problemas que planteaba la evangelización de los indios y su convivencia con los españoles. El primer concilio —que inició sus sesiones el 29 de junio de 1555— revisó los decretos anteriormente aprobados e incorporó otros nuevos, que rectificaban, aprobaban o complementaban lo anteriormente dispuesto.

Entre las decisiones que afectaron a la educación de los indios hubo algunas particularmente trascendentales: la relativa a la instrucción previa al bautismo de los adultos, la recomendación del empleo intensivo de las lenguas indígenas y la exclusión de los naturales de las órdenes sagradas “y cualesquiera otras”. También se insistió en la publicación de catecismos en varias de las lenguas más comúnmente habladas por los indios y se determinó, explícitamente, que la enseñanza de la religión a los neófitos se redujese a los temas esenciales de los artículos de la fe, sacramentos de la Iglesia y oraciones que todo cristiano debía saber y repetir; todo esto sin entrar en explicaciones de orden teológico, que se consideraban innecesarias,

y porque hasta aquí ha habido diversidad en el modo de enseñar y en las doctrinas y cartillas, por donde los indios han sido y son enseñados: por ende, Sancto aprobante Concilio, ordenamos y mandamos que se or-

denen dos doctrinas, la una breve y sin glosa, que contenga las cosas arriba en la primera Constitución señaladas, y la otra con declaración substancial(...) y los intérpretes religiosos y clérigos deben instruir y doctrinar los indios en las cosas más necesarias a su salvación, y dexar los Mystérios y cosas arduas de nuestra Sancta Fee, que ellos no podrían entender ni alcanzar, ni de ello tienen necesidad por agora.⁸

El cambio de actitud es evidente en estas líneas. Durante bastantes años, los misioneros habían contemplado como un fin deseable, y no remoto, la formación de clérigos indígenas; la junta de 1539 había recomendado incluso que se diesen las cuatro órdenes menores a los indios que actuaban como ayudantes de los frailes, como una investidura de autoridad y fórmula solemne del compromiso que adquirirían. En 1555 la decisión fue totalmente contraria y con ello quedó marcada la futura suerte que los indios correrían en cuanto al nivel de su instrucción, puesto que si no necesitaban estudios superiores, cuyo objetivo era la preparación para la vida eclesiástica, cualquier conocimiento podía ser por lo menos superfluo, y acaso también perjudicial. Imperaba el criterio de que los estudios eran inseparables de la vida religiosa, aun cuando se tratase de formación humanística o de carreras laicas, como las leyes o la medicina.

Los conocimientos que podrían alcanzar todos los indios eran aquellos que se mencionaban en la primera constitución conciliar, y cuya enseñanza se recomendaba a los curas de almas, párrocos, religiosos y confesores:

sean diligentes en enseñar a sus parroquianos; especialmente les enseñen cómo se han de santiguar y signar con la señal de la Cruz, diciéndoselo en latín y en romance porque mejor lo puedan entender y aprender(...) especialmente los Artículos de nuestra Sancta Fee Católica, que son fundamento de nuestra Religión Christiana.

Otrosí que los instruyan en los Mandamientos y Santos Sacramentos de la Iglesia, y en los diez mandamientos de nuestra Ley Christiana, los siete pecados mortales, las obras de misericordia, la Confesión General y las Virtudes Teologales y Cardinales y los Dones del Espíritu Santo, y todo lo sobredicho enseñen en latín y romance, y a los indios en su lengua.⁹

La ambigüedad del texto en cuanto a si los indios aprenderían también el catecismo en latín o sólo en su lengua, se resolvió en la prácti-

⁸ Lorenzana (1770, p. 45).

⁹ Lorenzana (1770, p. 40).

ca con el empleo de lenguas indígenas para el catecismo, a la vez que se exigía la memorización de las oraciones latinas de la liturgia de la misa. Nadie pareció dar importancia a la evidente contradicción que suponía el que se aprendiesen de memoria unas palabras cuyo significado les era desconocido y que se les obligase a pronunciar los sonidos de una lengua cuya gramática y vocabulario siempre serían ignorados por completo. Por rutina o conveniencia, este uso se mantuvo y, muchos años después, lamentaban algunos eclesiásticos que no se hubiese prescindido oportunamente de la costumbre de dar la instrucción en latín, al menos desde el momento en que se resolvió apartar a los indios de su estudio. El agustino fray Juan de Mijangos, en el primer cuarto del siglo XVII, lamentaba que muchos predicadores, capaces de desarrollar un buen sermón en náhuatl, lo iniciaban con el *Persignum Crucis* en latín “como si en la lengua faltase”. Elogiaba a continuación la propiedad de expresiones del idioma mexicano, que permitía explicar cualquier concepto, y la lamentable persistencia del latín en la instrucción elemental: “y también he oído a muchos indios las oraciones en latín; paréceme que es cosa fuera de razón y que es enseñar hablar papagayos”.¹⁰

Tales fórmulas latinas no eran más que reliquias de viejas tradiciones; lo decisivo fue que, a partir de este concilio, se declaró de manera inequívoca la obligatoriedad de evangelizar a los indios en su propia lengua y, por lo tanto, el requerimiento de que los párrocos de indios, ya fuesen clérigos seculares o religiosos doctrineros, conociesen la lengua de sus feligreses.

En el concilio se dictaron disposiciones encaminadas a aliviar las obligaciones de los indios, ya bastante agobiados por las exigencias de sus dominadores. La exención de penas pecuniarias correspondía al reconocimiento de su irremediable pobreza; la reducción de fiestas de precepto, en proporción con las que disfrutaban los españoles, no iba encaminada a aumentar la explotación de que eran víctimas —como alguien maliciosamente podría pensar—, sino a dejarles la posibilidad de ocuparse en sus quehaceres y trabajar sus propias tierras, al verse libres de las exigencias de los patrones; las medidas para evitar que los indios pasaran largo tiempo separados de sus esposas manifestaban el conocimiento de la dura realidad del trabajo por el sistema de repartimiento y de la avaricia de mineros y hacendados, que sistemáticamente desconocían los derechos y necesidades de sus trabajadores.

¹⁰ Mijangos (1621, edición de 1966, p. 27).

Otras disposiciones conciliares fueron inspiradas por cierta desconfianza hacia los nuevos cristianos; así la relativas al cierre de escuelas que no estuviesen supervisadas directamente por los religiosos, la estricta vigilancia de las pinturas e imágenes de santos realizadas por los indios y la prohibición de que se les entregasen sermones o doctrinas en sus lenguas para que los leyesen. No se trataba de renunciar al adoctrinamiento, sino de controlar estrictamente la ortodoxia; la diferencia parece clara cuando se ordena cerrar escuelas, pero se recomienda que algunos indios instruidos enseñen la doctrina: una cosa era la repetición de textos aprobados, y otra, muy distinta, el aprendizaje de la lectura y el acceso a las obras que podrían traducirse o se habían traducido ya, especialmente al náhuatl.¹¹

En su conjunto, el texto conciliar da la impresión de una tendencia restrictiva, con predominio de los aspectos prohibitivos y una actitud de desengaño o recelo. La parte positiva, el nuevo aliento misionero que debía impulsar los esfuerzos de los religiosos, se centraba en las recomendaciones para que se hiciesen congregaciones de pueblos, que se llevasen libros de matrículas de matrimonios, confesiones y comuniones pascuales y que antes del bautismo de los adultos se les proporcionase una completa instrucción catequística. Ya no sólo se hablaba del bautismo de los indios, sino también de su confesión y comunión, pero ésta con restricciones, por lo que el papa concedió un privilegio especial para que pudiesen ganar los jubileos sin cumplir con ese requisito.¹²

En resumen: vigilancia, controles y exigencias de mayor rigor en la aceptación de conversos y observación de su comportamiento posterior, a la vez que medidas paternalistas mitigadoras de su desampa-

¹¹ Varios puntos del concilio tienen este carácter restrictivo, generalmente destinado a los indios, pero también relativo a los españoles, como en el caso de las imágenes de santos: "ningún español ni indio pinte imágenes ni retablos(...) ni venda imagen sin que primero el tal pintor sea examinado..." (Lorenzana, 1770, p. 91.) En contra de los bailes y festejos organizados junto a las iglesias: "estatuimos y ordenamos(...) no usen de insignias ni máscaras antiguas ni canten cantares de sus ritos e historias antiguas(...) que no se traten en ellos cosas profanas sino que sean de Doctrina Christiana." (Lorenzana, 1770, p. 146.) En el punto LXVI del texto conciliar se tratan conjuntamente los temas de la moderación de cantos en las iglesias y el cierre de escuelas que no estén atendidas por religiosos: "donde no hubiere ministros que tengan cuidado de las dichas escuelas, que no las haya, mas de que en cada pueblo se pongan dos o tres indios de confianza, bien instruidos, que enseñen la doctrina cristiana a los niños y a los que no la saben." (Lorenzana, 1770, p. 140.)

¹² "Breve pontificio, concedido a instancias del rey Felipe II, para que a los indios les baste la confesión para ganar jubileos que requirieren confesión y comunión." (Biblioteca Nacional, Colección Lafragua, misc. 855.)

ro. La educación del indio era ya algo mucho más complejo que el fervoroso mensaje evangélico de los primeros tiempos; requería una minuciosa reglamentación y un conjunto de engranajes burocráticos en la máquina de la administración colonial, que caminaba pesadamente, alimentada por ambiciones y expectativas de beneficios económicos, y trituraba a su paso los ingenuos proyectos y las débiles instituciones de los optimistas de la primera hora y buscaba una especie de justicia que legitimase el poder, consolidase las empresas productivas y salvaguardase los reverenciados principios de la ortodoxia en religión, el honor en la vida social, la virginidad femenina en la vida familiar y la dignidad como ropaje del prestigio y la autoridad. Todas las virtudes públicas, ostentosas y ejemplares, encubrían el lento y seguro ascenso de nuevos valores, los de los beneficios materiales y la situación de privilegio, los que fomentaron la corrupción y la injusticia frente a las ahogadas aspiraciones de un auténtico humanismo cristiano.

Diez años después de este gran concilio provincial se convocó a un nuevo sínodo en el que las cuestiones locales deberían apreciarse desde nuevos puntos de vista. No sólo se trataba de resolver problemas concretos de la Iglesia novohispana sino de adaptar sus decisiones a las normas implantadas para la Iglesia universal.

Desde el momento en que se realizó la conquista de la Nueva España su destino quedó definitivamente unido al del imperio español, y, a través de éste, al ámbito de la religiosidad y la cultura católica y a las vicisitudes políticas y económicas del occidente europeo. Las decisiones de las juntas eclesiásticas y del Primer Concilio Provincial Mexicano tuvieron como finalidad esencial la de amoldar la pastoral de la Iglesia a la vida, costumbres y necesidades de los indios de la Nueva España. Eran los años en que varios frailes iniciaban minuciosos estudios sobre la vida y cultura prehispánicas y algunos funcionarios reales enviaban valiosos informes de acuerdo con sus impresiones de la vida colonial. Este interés por el nuevo mundo implicaba una cierta apertura hacia nuevas formas de convivencia y nuevas interpretaciones del mensaje cristiano.

Pero, mientras tanto, se produjo en Europa la conmoción de los movimientos reformadores, la cancelación de los proyectos prerreformistas y la radicalización de posturas en ambos campos: el de la ortodoxia romana y el de los protestantes. El Concilio de Trento no planteó la recuperación de los hermanos separados sino la elaboración de una legislación que justificase su condena y que alejase de los católicos cualquier tentación de crítica a las instituciones clericales. A partir de la conclusión de las sesiones de Trento —1545-1563— se perfiló la deci-

sión de la jerarquía eclesiástica de mantener la unidad y el rigor dogmático por encima de todo. Truncado el viejo ideal de cristiandad por la reforma de Lutero, el catolicismo pretendió contrarrestar aquella escisión extremando la vigilancia ante cualquier posibilidad de desviación, y ello afectó al mundo americano, en el que comprensión y tolerancia podrían confundirse con complacencia con la idolatría. El paternalismo hacia los indígenas fue una especie de transacción por la que se suavizaba el rigor a cambio de considerarlos como niños, incapaces de asumir todas las responsabilidades y de disfrutar todos los derechos de católicos y vasallos de la corona.

Si Trento vigilaba cualquier conato de desviación en materia religiosa, el absolutismo político de Felipe II controlaba cada vez con mayor eficacia el gobierno de su imperio. El Segundo Concilio Mexicano, reunido por orden de una real cédula en 1565, tuvo como objetivo primordial la promulgación de los edictos y cánones elaborados en Trento y —consecuencia lógica— la sumisión de lo establecido en el Primer Concilio Provincial a las normas dictadas por el pontífice y el concilio universal.

La legislación relativa a los indios quedó prácticamente igual, pero añadió algunos títulos que acentuaban el concepto generalizado sobre la ineptitud de los naturales para conocer y razonar los más complicados misterios de la fe; por ello recomendaron: “que no se permita a los indios tener sermonarios, nóminas ni otra cosa de la Sagrada Escritura”, como se acostumbraba en las misiones de franciscanos que facilitaban tales textos a sus ayudantes indígenas.¹³

La mayoría de los capítulos se refieren al ritual, celebración de los oficios divinos, oraciones y cantos en el coro, maitines, etc. Para los curas de indios y doctrineros regulares se insistió nuevamente en la obligatoriedad de conocer la lengua de sus feligreses; pero, conscientes de la insuficiencia numérica de curas “lenguas” para tan considerable población, los padres conciliares trataron de buscar soluciones alternativas en casos de urgencia como el de la solicitud de confesión de algún indio en peligro de muerte. En tales casos, y si no se encontraba un sacerdote capaz de entenderlo, se discutió la posibilidad de administrar el sacramento de la penitencia por medio de un intérprete; la fórmula no se encontró satisfactoria y sólo se consideró aplicable si el propio penitente así lo pedía, si se contaba con un “nahuatlato” de la mayor seriedad y confianza y siempre dejando al indio la posibilidad de confesar tan sólo el pecado o los pecados que menos le avergonzase declarar y arrepiñtiéndose interiormente de los restan-

¹³ Lorenzana (1770, título CXXIII, p. 201).

tes. La razón de tan complicado sistema resulta comprensible en aquellos momentos en que el ritual adquiría la máxima importancia y los principios teológicos resultaban implicados en actos aparentemente intrascendentes. La confesión oral se requería como materia del sacramento, aunque lo esencial fuera el arrepentimiento —contrición o atrición— y el propósito de enmienda. No es que se olvidase el fondo, pero ya imperaba la preocupación por la forma y aun por los formalismos.

El optimismo generado por los resultados del concilio tridentino creó la confianza en que nuevos sínodos y concilios resolverían cualquier problema que se presentase. Por tanto se recomendó la celebración de asambleas provinciales cada tres años, posteriormente se amplió el plazo a cinco y al fin quedó en siete, pero ni aun así llegó a cumplirse.¹⁴

Mientras tanto, la magnitud de los territorios americanos y las peculiaridades de su organización sugirieron la necesidad de crear un sistema centralizado para la expansión de la fe y la administración eclesiástica. El papa Pío V, aconsejado por el propósito general de la Compañía de Jesús, Francisco de Borja, planeó la fundación de un organismo responsable de todas las misiones en tierra de gentiles en Asia, África y América —lo que más tarde se desarrollaría como Congregación de Propaganda Fide—, pero la iniciativa fue rechazada por la corte española al considerar que atentaba contra los derechos del Regio Patronato.

En este ambiente de celosa defensa de unos derechos que el monarca español temía ver recortados por la Santa Sede, se celebró en Madrid la Junta Magna, culminación del burocratismo y tendencia centralizadora de Felipe II en la administración del Patronato indiano.

La junta se reunió en 1568, presidida por Juan de Ovando y con asistencia de los miembros del Consejo de Indias, algunos secretarios del monarca, teólogos y juriconsultos eminentes. Los virreyes designados para el Perú y la Nueva España recibieron instrucciones especiales, derivadas de los asuntos tratados en esa junta. Don Martín Enríquez de Almansa y don Francisco de Toledo fueron los responsables de poner en práctica la nueva política de secularización e intervención civil en los asuntos eclesiásticos. Las instrucciones secretas —y hoy conocidas— que recibió el virrey Toledo antes de salir para el Perú son expresión de las preocupaciones que imperaron en la junta y de la tendencia que predominó en sus discusiones. Se le encomendaba una atención especial a tres aspectos que quedaban bajo su control:

¹⁴ Lopetegui (1965, p. 198).

la organización de la jerarquía eclesiástica ordinaria, la actuación de los órdenes regulares y la recaudación de los diezmos de las iglesias.

EL TERCER CONCILIO PROVINCIAL Y LA REGLAMENTACIÓN DEFINITIVA DE LA IGLESIA NOVOHISPANA

El 20 de enero de 1585 se iniciaron las sesiones del sínodo provincial que llegó a revestir mayor importancia en la Nueva España, no sólo por la trascendencia y amplitud de los temas tratados y por la presencia de numerosos prelados, sino sobre todo por ser el único concilio cuyas decisiones recibieron la aprobación de la Santa Sede y del monarca español —asesorado por su Consejo de Indias—, y que fueron promulgadas y publicadas como legislación particular de la Iglesia mexicana y estuvieron vigentes hasta mucho tiempo después de extinguido el poder colonial.¹⁵

Asistieron seis obispos pertenecientes a órdenes religiosas, pero quienes ejercieron mayor influencia fueron los dos seculares: el arzobispo de México, don Pedro Moya de Contreras, y el prelado de la diócesis más rica, la de Puebla, originalmente con sede en Tlaxcala. Acudieron también provinciales y comisarios de las órdenes regulares, miembros de los cabildos catedralicios y consultores teólogos y canonistas. La presencia de varios dominicos garantizaba el rigor teológico de las discusiones; la mínima representación de los franciscanos significaba la declinación de su antigua posición rectora, y la poderosa influencia de Moya de Contreras marcaba la dirección de las resoluciones hacia una progresiva secularización y control de la jerarquía ordinaria sobre los religiosos.

El Regio Patronato exigía la presencia de un representante real en las sesiones del concilio, lo que planteaba, en teoría, ciertos problemas de protocolo y jerarquía entre las autoridades eclesiásticas y civiles. En la práctica se resolvió la cuestión sin mayores complicaciones porque el arzobispo de México era en aquellos momentos virrey y capitán general, además de inquisidor, visitador y presidente de la Real Audiencia. Así, don Pedro Moya de Contreras pudo interpretar que con su presencia se cumplía ampliamente el requisito ordenado explícitamente por el rey de que asistiese un representante de la corona.¹⁶

¹⁵ Poole (1968, p. 156).

¹⁶ Poole (1968, p. 111).

La exposición de los derechos y obligaciones de los indios siguió siendo tema privilegiado en las discusiones del concilio, pero ya no exclusivo, como en las primeras juntas, porque la organización eclesiástica mexicana había adquirido una mayor complejidad, la inmigración española había hecho aumentar considerablemente la población de origen ibérico, que también requería atención religiosa y docente, y cada vez revestían mayor importancia los conflictos entre regulares y seculares, criollos y peninsulares, intereses materiales y espirituales, distribución y aplicación de diezmos, ampliación del territorio colonizado, formación de clérigos, adjudicación de parroquias y demás cuestiones relativas a la administración eclesiástica y a sus fricciones con las autoridades civiles.

Varios de los asistentes presentaron memoriales que exponían sus recomendaciones sobre diversos problemas de la vida novohispana. El padre Juan de la Plaza, ex provincial de la Compañía de Jesús, presentó varios documentos, todos relacionados con la formación y educación de los clérigos, lo que repercutiría favorablemente en el comportamiento de los españoles y en el ejemplo que recibirían los naturales.¹⁷ Después de terminado el concilio presentó otro informe: "Acerca del ministerio de los indios", en el que trató de las vejaciones que éstos padecían y la responsabilidad que en ello tenían los españoles, particulares y autoridades; pero con sentido práctico y realista se limitó a recomendar que se evitasen los abusos y malos tratos, sin llegar a la condenación explícita del sistema de repartimiento y trabajo forzado que podría haberse desprendido de sus propios razonamientos.

Fray Pedro de Feria, obispo de Chiapas, tras 30 años de experiencia pastoral con los indios aportó su opinión en el sentido de que:

...los indios son cosa diversa de los españoles. Y no sólo porque unos son cristianos viejos y otros cristianos nuevos; hay otra diferencia, que es muy de tomar en cuenta: los naturales son muy cortos de inteligencia. Y aun en el campo mismo de la fe, aunque todos son cristianos y la fe es la misma; pero "en la administración, aplicación y enseñanza della a de aver diferencia, de tal suerte que los medios para regir y gobernar

¹⁷ I. Iaguno (1983, p. 48) menciona los memoriales presentados por el padre Plaza: 1) sobre seminarios, 2) sobre los que se han de ordenar, 3) acerca de los curas, 4) para los predicadores, 5) sobre las visitas de los obispos a sus diócesis, 6) de los confesores y 7) sobre ministerios con los indios (presentado tardiamente). El padre Félix Zubillaga ha comentado esos memoriales en *Archivum Historicum Societatis Jesu* (xxx, 1961).

a los cristianos nuevos no pueden ser en todo y por todo unos y conformes con los que se requieren para regir y gobernar a los cristianos viejos".¹⁸

De acuerdo con su opinión, el obispo de Chiapas proponía como sugerencias al concilio dos puntos principales:

En su calidad de cristianos, los naturales son niños en la fe, que necesitan cuidados especiales; inestables y proclives a la idolatría que han abandonado y de poca capacidad como para asimilar el cristianismo si no se adapta su nivel intelectual.

En cuanto hombres son también "recortos", lo que exige una forma de gobierno diversa de la empleada con los españoles; débiles y como niños necesitan que los misioneros sean como sus padres, no sólo en lo espiritual sino también en lo temporal...¹⁹

Más moderado, pero en la misma línea de desprecio hacia la capacidad intelectual de los indios, el catedrático de la Universidad, doctor Fernando Ortiz de Hinojosa, advierte que: "tienen igual entendimiento que muchos españoles no muy sabios".²⁰ Sus propias lenguas son una muestra del escaso desarrollo cultural a que habían llegado, pues tales lenguas le parecen "voces illyteratas de páxaros o brutos... que no se pueden escribir ni apenas pronunciar". Tan subjetiva opinión sobre las lenguas indígenas le sirve para arremeter contra el ambicioso plan de estudios del colegio de Tlatelolco, que pretendió enseñar latín y facultades mayores; recomienda que se abandone tan inútil empeño y se sustituyan los estudios superiores por la enseñanza del castellano, que será de mucha mayor utilidad. También dice que son irresponsables, volubles e inmaduros; pero esto no es obstáculo para que defiendan sus derechos, tan frecuentemente violados por laicos y eclesiásticos: son esencialmente los derechos al salario justo por su trabajo, a recibir los sacramentos, a redactar y hacer respetar sus testamentos y a conservar el señorío natural sobre sus vasallos.

Otras opiniones desfavorables a los indios surgieron de quienes estaban interesados en desprestigiarlos para invalidar las acusaciones que con frecuencia presentaban contra sus curas y doctriñeros y de las que se hizo eco el concilio. El bachiller Díaz de Pisa, como representante de todos los clérigos de Nueva España, se quejó de que tales

¹⁸ Llaguno (1983, p. 54).

¹⁹ Llaguno (1983, p. 57).

²⁰ Llaguno (1983, pp. 58-59).

reclamaciones eran a menudo “falsos testimonios y calumnias que los indios levantan a sus curas y ministros”:

Muchas personas de ynfima condición y baja, como son mestizos, indios, mulatos, con poco temor de Dios tienen ánimo y osadía de levantar falsos testimonios a los dichos sacerdotes... movidos muchas veces por natural inclinación a hazer mal...²¹

Algunos pareceres sobre el comportamiento de los indios los describen como “faltos de criterio en su vida cristiana”, denuncian las frecuentes recaídas en la idolatría y su inconstancia e inseguridad en la fe. La respuesta a estos planteamientos fue la recomendación del concilio de que no se descuidase la instrucción catequística de los indígenas, en la que había decaído notablemente el fervor; que se vigilara la moralidad de sus ministros y de los españoles con quienes entraban en contacto, para que no recibiesen mal ejemplo de ellos, y que los párrocos y doctrineros aprendiesen la lengua de sus parroquianos para que los instruyesen eficazmente.²²

Las normas relativas a la educación de los indios se concretaron en aspectos inmediatos de educación cristiana y cuestiones generales de represión de algunas de sus tradiciones. Se mantuvo su exclusión de las órdenes sagradas, que alcanzó a los mestizos de primera generación, pese a la existencia de un breve pontificado —de Gregorio XIII, el 25 de enero de 1576— que autorizaba la ordenación de mestizos si conocían suficientemente alguna lengua indígena. La redacción del texto del concilio quedó confusa, se apoyó en el tinte de infamia que recaía sobre los hijos ilegítimos, pero no consideró el número creciente de los nacidos de legítimo matrimonio. El resultado fue que durante muchos años —y dependiendo del criterio imperante entre la jerarquía ordinaria— se recibieron o rechazaron mestizos en el clero secular, decisiones que siempre se justificaron en la legislación emanada del tercer concilio provincial.

La enseñanza de los naturales quedó a cargo de sus curas y doctrineros, quienes debían tener escrito “en una tabla” el texto de los fundamentos de la doctrina cristiana que todos los fieles estaban obligados a conocer:

Oración dominical, salutación angélica, símbolo de los apóstoles [Padre nuestro, Ave María y Credo, respectivamente]. Antífona Salve Regina.

²¹ Llaguno (1983, p. 65).

²² Arrillaga (1859, p. 172).

Doze (*sic*) artículos de la fe. Diez mandamientos de la ley de Dios. Cinco mandamientos de la Iglesia. Siete sacramentos. Siete pecados capitales.²³

Estas oraciones y partes del catecismo debían recitarse todos los domingos de Adviento y desde Septuagésima hasta el domingo de Pasión inclusive, pero no dentro “de la solemnidad de la misa” sino antes o después, según la conveniencia de cada lugar. Claro que nada impedía que los frailes que habían enseñado la doctrina todos los domingos del año siguieran haciéndolo igualmente después del concilio, pero la obligación se limitaba a los doce domingos mencionados. La forma en que debía darse la enseñanza también se declara:

y en el ejercicio de esta enseñanza ocúpese el espacio de una hora. Tengan también cada uno de los curas dichos en sus parroquias padrones en [que] se escriban los nombres de los esclavos, criados y niños menores de doce años y amonesten a sus padres y señores para que les envíen a la iglesia a aprender la doctrina cristiana en la hora señalada.²⁴

Con carácter de recomendación se advertía a los curas de indios que “procuren” que se erijan escuelas donde se enseñe la lengua castellana. En años sucesivos, por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas, se repitió insistentemente el encargo del establecimiento de escuelas parroquiales. La misma reiteración y los muchos testimonios sobre lo poco que se había avanzado en ese terreno son prueba de que los curas rara vez pudieron —o quisieron— cumplir lo que se les había sugerido. En las poblaciones con influencia española parecía innecesaria la enseñanza del castellano, que inevitablemente se aprendía por el contacto diario; en las zonas alejadas, donde los misioneros eran los únicos españoles con quienes los indios se relacionaban, franciscanos y jesuitas pusieron buen cuidado en evitar a sus neófitos el pernicioso contacto con las costumbres españolas que el conocimiento de la lengua habría facilitado como vehículo de tan inconveniente influencia.²⁵

²³ Arrillaga (1859, p. 16).

²⁴ El texto del concilio corresponde casi exactamente a las leyes 12, 13 y 15 del título 1, libro 1, de la *Recopilación*.

²⁵ En 1702 el padre jesuita Francisco María Piccolo informaba desde las misiones de Baja California: “Y luego, con mucho zelo, me mandó Su Excelencia, en nombre del Rey, que en adelante enseñara yo y los demás Padres misioneros a todos los gentiles y catecúmenos las oraciones en lengua castellana. Pobre y desdichada gentilidad si los hijos de nuestra madre la Compañía obedeciesen tales órdenes y mandamientos.” (Piccolo, 1962, pp. 102-103.)

La presencia de los jesuitas en el concilio se manifestó especialmente en los decretos relativos a la formación de clérigos y a la conveniencia de fundar internados para criollos: para remediar la ignorancia de los sacerdotes que ya estaban en funciones y de quienes no se podía prescindir, se resolvió exigirles la asistencia a conferencias de teología moral —que casi siempre estuvieron a cargo de miembros de la Compañía de Jesús—;²⁶ a los jóvenes aspirantes al sacerdocio se les instruiría adecuadamente en seminarios diocesanos, tal como en Trento se había decretado, pero como tales seminarios estaban simplemente en proyecto, mientras llegaba el momento de su erección, los sustituirían los colegios de jesuitas, que proporcionarían educación adecuada a internos y externos, ya fueran futuros sacerdotes o laicos destinados a desempeñar en la vida social las funciones directivas que correspondiesen a su nacimiento y posición en la sociedad.

Educación catequística para indios y superior para criollos, se complementaban en los textos conciliares; quedaba asimilado el principio humanista y jesuítico de la educación de los “selectos”, que serían fermento o levadura de la vida cristiana, capaces de contagiar, por medio de su influencia, al resto de la población.

A lo largo de los textos y discusiones de las juntas y concilios del siglo XVI se perfila la evolución de la sociedad novohispana. El resultado de esa evolución fue el paso de las soluciones improvisadas a la reglamentación preestablecida, del misticismo prerreformista a la ortodoxia postridentina, de la adaptación a los requerimientos del medio a la imposición de patrones ajenos y de la preocupación exclusiva por los indios a la atención preferente a los criollos.

LA EDUCACIÓN Y LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA

Buena parte de las polémicas sobre reglamentación de la vida de los indios giró en torno a su capacidad para recibir los sacramentos. Muy temprano se resolvió a favor de su aptitud como seres humanos inteligentes y libres para recibir el bautismo, que se les impartió acompañado de la instrucción elemental requerida. A continuación se planteó la necesidad de la confesión y se elaboraron textos y sermones destinados a proporcionar mayores conocimientos sobre las virtudes del sacramento y los requisitos para su validez y eficacia. Los cronistas dejaron testimonio de la facilidad y entusiasmo con que los indios

²⁶ Arrillaga (1859, p. 171).

acogieron esta novedad, hasta el punto de abrumar a los clérigos con su fervorosa asistencia al tribunal de la penitencia.²⁷

La administración de la comunión provocó nuevas discusiones desde que el franciscano Jacobo Daciano tomó la iniciativa de dársela a los indios adoctrinados en Michoacán.²⁸ El tema se discutió en varias juntas eclesiásticas hasta que en el primer concilio se llegó a una solución intermedia, de compromiso entre la categórica autorización de las bulas pontificias y la desconfianza de muchos clérigos locales: los indios tendrían acceso a la eucaristía, pero sólo cuando a juicio de sus doctrineros demostrasen firmeza en la fe y solidez de conocimientos. Claro que el cumplimiento de estos requisitos sólo parcialmente estaba a su alcance, de modo que lo determinante fue la proximidad de un convento o la abundancia de religiosos en disposición de ocupar buena parte de su tiempo para educar a los fieles. Según el cronista Grijalva, los agustinos alentaban la comunión de cuantos consideraban suficientemente instruidos. En Charo y otros conventos bastante poblados había muchos comulgantes.²⁹

La confirmación, como reservada a los obispos, tropezó siempre con la dificultad de la gran extensión de cada diócesis y el difícil acceso a muchos de sus pueblos. La extremaunción se administró cuando los clérigos disponían de suficiente sosiego, después de cumplir con obligaciones más urgentes, lo que significa que no se usó con frecuencia. El matrimonio sacramental no podía eludirse desde el momento mismo que se bautizaban adultos que tenían una o varias esposas. Para resolver las situaciones preexistentes emplearon los religiosos su buen criterio, hasta que se estableció como norma general lo decretado al respecto por el papa Paulo III.³⁰ Unificadas las distintas opiniones y decididos a impedir cualquier recaída en la poligamia, los religiosos establecieron la obligación de que los contrayentes se instruyesen debidamente antes de contraer el sacramento del matrimonio.³¹

²⁷ Mendieta (1981, libro III, C. 41-44). Torquemada lo reproduce casi textualmente (1975-1983, vol. V, pp. 264-276).

²⁸ Ricard (1986, p. 217). La información procedé de Mendieta (1981, libro IV, C. 5, p. 377).

²⁹ Bayle (1944, pp. 27-29). Mendieta (1981, libro III, C. 45-46) y su repetidor Torquemada (1975-1983, vol. V, pp. 276-284) tratan de las discusiones sobre administración de la eucaristía y del fervor de los indios finalmente autorizados.

³⁰ Bula *Altitudo*, de junio de 1537. (Vera, 1887, vol. II, pp. 223-224.)

³¹ El *Confesionario* de fray Alonso de Molina advierte la obligación de examinar a los futuros contrayentes "y les pregunten muchas cosas a aquellos que quisieren recibir el sacramento del matrimonio, para que no lo deshonren". (Molina, 1972, facsimilar de 1569, p. 46.)

El orden sacerdotal, como grado de mayor perfección en la vida de un cristiano, no podía dejarse al alcance de cualquiera, y menos de los neófitos, que tan cerca tenían su pasado idolátrico y tanta influencia podrían ejercer sobre sus paisanos. Las disposiciones más antiguas sobre esto son anteriores a la conquista de la Nueva España y sirvieron de pauta en todos los territorios americanos. En las capitulaciones con el primer obispo de La Española, en 1512, Fernando el Católico advirtió que no se proveyesen beneficios eclesiásticos en “hijos de indios hasta que el rey o sus sucesores otra cosa determinasen”.³² Las órdenes mendicantes, una tras otra, tomaron la decisión de no conceder el hábito a los indios ni siquiera como hermanos legos.³³

El dominico fray Domingo de Betanzos, muy influyente en la Nueva España, escribió a la corte en términos tan despectivos hacia los indios que causó la indignación del bondadoso obispo de Santo Domingo y presidente de la segunda Audiencia, don Sebastián Ramírez de Fuenleal, quien salió en su defensa con vehementes palabras:

Fray Domingo de Betanzos hizo relación en el consejo que los naturales destas partes no tenían capacidad para las cosas de la fe, en lo qual ofendió a Dios y a Vuestra Magestad gravemente y afirmó lo que no alcanzó, porque él nunca supo la lengua ni se dio a la entender ni menos dotrino a indio, y como le faltó la inclinación y la devoción de los enseñar no los conoció y acordó de afirmar lo que dicen los que quieren tener a éstos para bestias, para que les acarreen sus provechos, pues no sólo son capaces para lo moral pero para lo especulativo y dellos ha de haber grandes cristianos y los hay, y si por las obras exteriores se ha de juzgar, en el entendimiento exceden a los españoles.³⁴

Para los restantes sacramentos podían considerarse capacitados, pero el orden sacerdotal investía de tan alto prestigio que parecía incompatible con la condición de los indios, humillados, sojuzgados y explotados. Razones como ésta manejaron los dominicos al advertir que “por su incapacidad no pueden ni deben ser ordenados”, cuando todavía nada se había legislado al respecto.³⁵ El resultado, previsible,

³² Herrera (Década 1, libro VIII, cap. 10).

³³ Los franciscanos lo señalaron en las primeras constituciones de su provincia mexicana del Santo Evangelio, en 1535; los dominicos lo hicieron constar en 1576 y los agustinos siguieron el mismo criterio, según diversos testimonios. (Ricard, 1986, p. 349, y Ulloa, 1977, p. 231.)

³⁴ Carta a la Emperatriz del obispo de Santo Domingo, presidente de la Audiencia de México, del 15 de mayo de 1533. (Paso y Troncoso, 1940, vol. XV, p. 163.)

³⁵ Carta de los dominicos de la Nueva España, en el año 1544, citada por Ricard (1986, p. 347), con referencia de Cuevas (1921, vol. I, p. 390).

fue que el Primer Concilio Provincial Mexicano estableció la prohibición expresa de que se ordenasen sacerdotes indios.³⁶

El prejuicio étnico se extendió a los mestizos y menudearon las quejas porque algunos obispos los permitían en sus diócesis. En 1556 lo reprochó el monarca a Vasco de Quiroga: "ordenais de corona a muchas personas españolas y mestizos, lo cual es gran inconveniente";³⁷ en 1560 lo repitió en forma similar al arzobispo Montúfar,³⁸ y aun los frailes pidieron mayor rigor, porque ni siquiera los criollos les parecían bastante confiables.³⁹ El Tercer Concilio Mexicano, sin mencionar a los indios, rechazó a los mestizos y mulatos, pero dejó abierta la posibilidad de que se incorporasen al sacerdocio los descendientes de ellos en segunda o tercera generación.⁴⁰ Aclaraba el texto conciliar que no se ponía en entredicho la capacidad de los discriminados, sino que quedaban excluidos por el tinte de infamia que generalmente los acompañaba. En esa época abundaban en la Nueva España personas que biológicamente debían considerarse como mestizos, pero a quienes la sociedad aceptaba como criollos, de donde surgieron dudas para la aplicación de los decretos.⁴¹

En todo caso, la carrera eclesiástica exigía estudios, y según los decretos tridentinos, estudios superiores, realizados en un seminario, en régimen de internado. Por lo tanto, uno de los mayores obstáculos para la ordenación de los indios se encontraba en la falta de colegios destinados a ellos y en su exclusión de los dedicados a españoles.

³⁶ Lorenzana (1770, pp. 105-107).

³⁷ Carta del rey Felipe II al obispo de Michoacán, en Valladolid, a 12 de noviembre de 1556. (Puga, 1945, vol. II, p. 271.)

³⁸ Real cédula, dada en Toledo, a 24 de junio de 1560. (González de Cossío, 1973, p. 136.)

³⁹ Carta de fray Gerónimo de Mendieta al rey, del 1 de enero de 1562: "...mande que de su parte sean amonestados los señores obispos, que no pongan en uso de admitir ni ordenar para clérigos comúnmente los en esta tierra nacidos, sino muy raros, aprobados y conocidos, y en ninguna manera mestizos. Y lo mismo guarden los preladados de las órdenes en cuanto a recibillos en ellas para frailes. La razón desto es porque algunos de los acá nacidos hayan salido buenos hijos y virtuosos, finalmente, por la mayor parte toman del natural y costumbres de los indios." (García Icazbalceta, 1971, p. 543.)

⁴⁰ "De aquí es que tampoco deban ser admitidos a las órdenes sino los que cuidadosamente se elijan de los nacidos de padre o madre negros, ni los mestizos, así de indios como de moros." Texto del concilio, en Lorenzana (1770, p. 106).

⁴¹ Entre 1575 y 1636 hubo varias reales cédulas que recomendaban cautela en la ordenación de mestizos. Entre ellas, las de 10 de octubre de 1575, 18 de enero de 1576, 2 de diciembre de 1578, 9 de febrero de 1586, 31 de agosto de 1588, 23 de enero de 1588 y 7 de febrero de 1636. Se encuentran en Konetzke (1951, vol. I, pp. 190-191; vol. II, p. 514, y vol. III, pp. 560 y 588) y García (1907, pp. 496 y 500-501).

A fines del siglo XVII, más de cien años después de que el Tercer Concilio dictaminase sobre el asunto, y cuando varias reales cédulas se habían incorporado a la *Recopilación*, el Consejo de Indias expidió un nuevo documento en el que se pretendía dejar claro lo que antes quedó confuso, es decir, que los indios gozaban de todos los derechos que como fieles vasallos y buenos cristianos les correspondían. Pero aún más, para facilitar su ingreso en el clero, se recomendaban una serie de medidas que harían practicable lo que el papel sólo había legalizado: que se abrieran escuelas de castellano; que el seminario tridentino de la ciudad de México dedicase una cuarta parte de sus becas a indios hijos de caciques, y que las autoridades proveyesen de beneficios a los indios merecedores de ellos “para emplearse en el servicio de Vuestra Magestad y gozar la remuneración que en él correspondiere al mérito y calidad de cada uno”.⁴² Pocos meses más tarde, el rey Carlos II firmaba una cédula que daba fuerza de ley a las recomendaciones anteriores y aclaraba que tanto los nobles como los plebeyos serían equiparados a los castellanos de similar condición.⁴³ Como en ocasiones anteriores, el texto incluía la recomendación de que se abriesen escuelas, complemento imprescindible para la formación de quienes podían aspirar, por fin, a la dignidad sacerdotal.

⁴² Consulta del Consejo de las Indias sobre que se expida ley general para que los indios y los mestizos puedan ascender a la dignidad del sacerdocio y las demás eclesiásticas. En Madrid, a 19 de diciembre de 1696. (Konetzke, 1951, vol. IV, pp. 64-65.)

⁴³ Real cédula, dada en Madrid, a 26 de marzo de 1696. (Konetzke, 1951, vol. IV, pp. 66-67.)

V. LOS ESTUDIOS PARA INDIOS EN EL COLEGIO DE TLATELOLCO

FUNDACIÓN Y CONTRADICCIONES

Reales cédulas y disposiciones conciliares reiteraban el interés de las autoridades en la educación de los indios. Funcionarios civiles y miembros de la jerarquía eclesiástica alentaban a los religiosos para que prosiguiesen en su tarea evangelizadora. Aún más, la corona ofrecía ayuda económica para el mantenimiento de internados destinados a los hijos de caciques, que quedaban encomendados al cuidado de los virreyes. Todo era armonía cuando se trataba de educación elemental; incluso los religiosos, siempre reacios a la enseñanza del castellano, se abstendían de manifestar abiertamente su desacuerdo en ese punto. Pero el consenso se quebró tan pronto como se trató de que los indígenas se incorporasen a lo que se designaba como estudios mayores.

Desde fecha muy temprana, 1525, se plantearon iniciativas para la fundación de un centro de estudios de nivel superior en la ciudad de México. El contador Rodrigo de Albornoz solicitó al emperador que autorizase cursos de gramática, artes y teología para los indios principales, "caciques y señores".¹ Hacia 1526 o 1527, un memorial de autor desconocido recogía aquella propuesta como parte de las sugerencias y pareceres enviados desde la Nueva España por personas destacadas: "será muy necesario que haya un estudio general en Tenxtitán, de leer gramática, artes, y teología, en que se enseñen los naturales de la tierra(...) que a este estudio vengan todos los hijos de los señores y principales".²

El presidente de la segunda Audiencia, don Sebastián Ramírez de Fuenleal, recomendó a los franciscanos que iniciasen la enseñanza de la gramática latina en el colegio de San José de los Naturales. Las clases comenzaron en 1532 y los resultados fueron tan felices que pronto

¹ Esta carta, de fecha 15 de diciembre de 1525, se encuentra reproducida en García Icazbalceta (1971, vol. I, p. 501) y es citada por varios autores.

² Cuevas (1975, p. 3): "Memorial sobre asuntos de buen gobierno, que un desconocido autor hizo por orden del emperador".

se pensó en proseguir con estudios más avanzados, puesto que se había superado el obstáculo del latín, que era el paso previo. El entusiasmo de los franciscanos se fortalecía con nuevos partidarios de su causa en las personas del primer obispo, fray Juan de Zumárraga, y del recién llegado virrey, don Antonio de Mendoza.

La orden de frailes menores tenía adjudicada la doctrina del barrio de Santiago de Tlatelolco, próximo a la capital, y se decidió que allí se erigiría el nuevo colegio, bajo la advocación de la Santa Cruz. Lo que lo distinguiría esencialmente de los restantes internados conventuales sería el tipo de enseñanza, superior a lo habitual. La trascendencia de la fundación se vio reflejada en la solemnidad del acto inaugural, con la presencia de las autoridades supremas del virreinato. Eclesiásticos y seglares prodigaron su protección. Así fue como el 6 de enero de 1536 abrió sus puertas el colegio, con un número de alumnos no inferior a 60 ni superior a 80, según puede deducirse de los informes, algo contradictorios, de la época.³

Los jóvenes indios procedentes de la escuela de San José habían iniciado ya sus estudios de latín, pero también en Santa Cruz se estableció esa cátedra, tanto para el perfeccionamiento de los más instruidos como para la enseñanza inicial de los seleccionados procedentes de otros lugares. Según el proyecto inicial, deberían reunirse dos niños de cada señorío o comunidad con *tlatoani*. También se iniciaron los cursos de artes, que incluían lógica y filosofía, es decir, todos los conocimientos comprendidos en el nivel universitario de "facultades menores".

No tardaron en llegar a la corte noticias sobre la nueva fundación, que fueron acogidas muy favorablemente; tanto, que la reina se dirigió al virrey para encomendarle la asistencia económica a la obra, siempre que pudiera sostenerse "sin daño de nuestra hacienda".⁴ Pocos meses más tarde, el obispo se refería orgullosamente al "colegio de gramáticos" y a las buenas perspectivas que se vislumbraban, ya que los estudiantes "sin duda saldrán con ello en cuanto parece en lo que se ha probado de su ingenio y capacidad ser para más".⁵ La impres-

³ Hay abundante bibliografía sobre el colegio de Tlatelolco. Entre los autores modernos merecen destacarse: Robert Ricard (1a. edición, 1947; 2a., 1986), José María Kobayashi (1974), Lino Gómez Canedo (1982), Ocaranza (1934), Francis Borgia Steck (1944), Carreño (1939-1940) y León-Portilla (1963). Todos ellos utilizan como fuentes los relatos de los cronistas de los siglos XVI (Mendieta, Motolinía y Sahagún) y XVII (Vetancourt).

⁴ Real cédula, dada en Valladolid el 3 de septiembre de 1536. (González de Cosío, 1973, p. 43.)

⁵ La carta, del 25 de noviembre de 1536, en Cuevas (1914, pp. 60-61).

cindible ayuda económica podría materializarse en las rentas aportadas por un pueblo, que, según sugerencia del prelado, podría ser el de Tenayuca.⁶

Nuevos informes elogiosos merecieron adecuadas respuestas congratulatorias. Los obispos de México, Antequera y Guatemala consideraron que la experiencia de dos años era suficiente para acreditar los beneficios del colegio, que aun se acrecentarían cuando dispusiese de rentas superiores, con las cuales mantener a mayor número de maestros y alumnos:

E porque lo hemos visto por experiencia, conferido y platicado entre nosotros y con ellos mismos y con los religiosos y personas que los tienen a cargo, a Vuestra Majestad certificamos que el dicho colegio es cosa importante e de mucha calidad y medio para que estos naturales mejor entiendan las cosas de nuestra santa fe(...) porque vemos que se muestran muy bien disciplinados y morigerados, suficientes y hábiles muchos de los que allí dependen, no tan solamente saber para sí, mas para darlo a entender y enseñar lo que aprenden y saben a los otros, y vendrá mucho bien a toda esta tierra, porque de allí se sacarán gramáticos que puedan leer y enseñar en los otros obispados, lo cual no pueden hacer de la manera que ellos ningunos lectores que de Castilla vengan, porque les enseñan en su lengua propia como agora son enseñados por los frailes que la saben...⁷

Quedaba claro el proyecto de generalizar el estudio del latín, al margen del castellano, de modo que bien hubieran podido pasar a estudios universitarios de facultades mayores sin la mediación de la lengua de los dominadores. El beneficio inmediato se observaría en la formación de clérigos indígenas, pero no era desdeñable la posibilidad de que hubiera seglares indios humanistas y eruditos, que podrían enriquecer su propia cultura y la criolla, sin renunciar a su modo de expresión original. Quizá quien mejor apreció este aspecto fue don Antonio de Mendoza, para el cual las órdenes sagradas no eran la única justificación de la cultura. Fue también quien mantuvo su apoyo al colegio cuando ya se había decidido la exclusión de los indígenas del sacerdocio. Don Antonio insistió en sus peticiones de dinero y comprometió su palabra de que personalmente conocía los excelentes fru-

⁶ Carta de fray Juan de Zumárraga al Consejo de Indias, del 24 de noviembre de 1536, en García Icazbalceta (1947, vol. iv, pp. 119-123).

⁷ Carta de los obispos de México, Antequera y Guatemala al rey, del 4 de diciembre de 1537, reproducida en González de Cossío (1973, pp. 53-69) y García Icazbalceta (1947, vol. iii, pp. 100-120).

tos de la institución, ya que con frecuencia visitaba el colegio y platicaba en latín con los estudiantes. Cortésmente se inconformaba con la respuesta recibida de que cualquier ayuda se diera sin merma de la real hacienda “porque no hay otra cosa de que se haga, siendo todo lo que hay en la tierra de Vuestra Majestad”. Y no dejaba de manejar el argumento decisivo, que era la cristianización, “porque tengo por cierto que, si verdadera christiandad ha de haber en esta gente, questa ha de ser la puerta y que han de aprovechar más que cuantos religiosos hay en la tierra”.⁸

Conmovido, al parecer, por tan oportunos razonamientos, decidió el emperador aprobar la donación de un “poblezuelo” que su encomendero estaba dispuesto a ceder en beneficio de la obra.⁹ Y no sólo se atendería a la manutención sino a la restauración del edificio primitivo, que se había construido de adobe y ya se había deteriorado notablemente. Se decidió que su nueva construcción sería “de cal y canto” para que fuese más duradero, y con amplitud suficiente para 200 o 300 internos.

Mientras se iniciaban las obras materiales proseguían los estudios y crecían las aspiraciones de sus promotores, que ya exponían la necesidad de establecer una universidad en la ciudad de México. En las peticiones del virrey y de los obispos, como en las consiguientes cédulas reales, quedaban enlazados ambos proyectos: el del colegio de Santa Cruz, que ya era una realidad, y el del estudio general, como consecuencia de la probada capacidad de los indios para el quehacer intelectual:

...me ha sido hecha relación que en ellos se halla capacidad y habilidad para aprender ciencia y otra cualquier facultad, e que por esto le parece [al obispo] que convendría mandásemos establecer y fundar en la dicha ciudad de México una universidad en que se lean todas las facultades que suelen leer y enseñar en otras universidades...¹⁰

No cabe duda de que el colegio de Santa Cruz estaba destinado a ser un importante centro de estudios, cuyo éxito preocupaba a las autoridades civiles y eclesiásticas como elemento de desarrollo de la población indígena. Si no hubiese sido así podría haber corrido con

⁸ Carta del virrey don Antonio de Mendoza, del 10 de diciembre de 1537. (CDIAO, vol. 2, pp. 203-207.)

⁹ Real cédula de 23 de agosto de 1538. (González de Cossío, 1973, p. 78-81.)

¹⁰ Real cédula, dada en Toledo el 21 de febrero de 1539. (González de Cossío, 1973, pp. 92-93.)

mejor suerte; pero en aquellos momentos era el mismo proyecto colonial el que se encontraba en crisis, entre intereses materiales y espirituales. Los defensores de uno y otro puntos de vista mantenían sus posiciones irreductibles. Con las mismas armas de la lógica y los mismos principios cristianos y escolásticos podían llegar a conclusiones opuestas: unos dirían que el conocimiento era un peligro para los nuevos cristianos y otros afirmarían que sin él nunca llegarían a tener una fe firme.

El colegio de Tlatelolco quedó en el centro de una polémica de largos alcances. Por una parte se manifestaban intereses mezquinos y burdas acusaciones, como las reiteradas por el funcionario real Jerónimo López, escandalizado no de la ignorancia, sino de los excesivos conocimientos de humanidades de los jóvenes indios.¹¹ Por otra se discutía la capacidad intelectual y la calidad moral de toda la población del continente. Aquél se alarmaba al comprobar que los indígenas podían hablar latín tan elegantemente como Cicerón. Éstos vacilaban entre atribuir a los americanos estulticia o malignidad; de un modo u otro, los frailes educadores podían dejar de ser apóstoles para convertirse en agentes del demonio. Pero el golpe decisivo, que determinó la prematura decadencia de Santa Cruz, no se lo dieron sus detractores sino el rechazo de sus fundadores.

Se ha especulado sobre las causas —una o varias— del cambio de actitud de Zumárraga, ya arzobispo, aparentemente decepcionado de los resultados obtenidos en el colegio, y dispuesto a retirarle su ayuda, que transfirió al hospital del Amor de Dios, su obra predilecta durante los últimos años de su vida. Entre fines de 1537 y de 1538, en unos cuantos meses, se esfumó todo su entusiasmo por los progresos de los jóvenes gramáticos. Humanista y amante de la cultura, a la vez que intransigente y preocupado por la ortodoxia, el prelado debió elegir entre su confianza en los valores de la educación y su recelo ante posibles desviaciones, entre su caridad cristiana y su rigor intolerante. Se ha mencionado como posibles causas el fracaso sufrido en el primer intento de formar frailes indios, a quienes se dio el hábito de San Francisco y luego se les retiró, por su resistencia al cumplimiento de los votos religiosos; la influencia del dominico fray Domingo de Betanzos, opuesto siempre a la instrucción superior de los neófitos; la inclinación al matrimonio de los jóvenes estudiantes de Tlatelolco, en cuanto llegaban a la edad en que podían tomar estado; la supuesta dificultad que manifestaron para la comprensión de los estudios filosóficos, y

¹¹ La carta de Jerónimo López al emperador se encuentra reproducida en Cuevas (1921, vol. 1, p. 388) y en García Icazbalceta (1947, vol. IV, p. 220).

las denuncias y procesos de indios instruidos que acabaron su vida convictos de herejía.¹²

Quizá la combinación de varias de estas circunstancias afectaron al prelado y aun a los mismos franciscanos fundadores y rectores del colegio. El resultado fue que pocos años más tarde, en 1546, renunciaron a la dirección del mismo, que quedó en manos de los propios estudiantes. Don Antonio de Mendoza, que mantuvo su apoyo material y moral hasta el último momento, se ausentó por las mismas fechas, rumbo a su nuevo destino en el Perú. Los frailes menores construyeron su convento en Tlatelolco, pero ya no tuvieron como ocupación primordial la atención del colegio, como cuando sólo disponían de dos cuartos sobre la iglesia.¹³

Curiosamente, cuando en la Nueva España cundía el desinterés por la formación de los indios, en la metrópoli se encendían las disputas sobre el tema y llegaba a imponerse la opinión más favorable, defendida por teólogos como Francisco de Vitoria y Francisco Alonso de Castro. A principios de 1543 recibió el emperador el informe firmado por varios afamados maestros; en él se rebatían los argumentos más extendidos acerca de la infidelidad, la obscenidad y la incapacidad de los neófitos para comprender las complicadas cuestiones teológicas. Las conclusiones fueron que “los misterios de la fe cristiana son valiosos en sí mismos” y, por tanto, no deben ocultarse a nadie; que el remedio para combatir la ignorancia era la instrucción y no el abandono: “por cierto tengo que ni el demonio habría inventado un medio más eficiente que éste para imbuir en dicha gente un odio perpetuo por la religión cristiana”.¹⁴ Como presentación del documento denunciaban las objeciones de los adversarios como basadas en el desconocimiento del Evangelio, y recomendaban:

que las gentes de las Indias reciban instrucción respecto a las artes libe-

¹² Kobayashi (1974, pp. 319-324) proporciona un interesante estudio sobre las causas de la decepción de Zumárraga. Tampoco puede olvidarse la nueva política de la corona, que desde 1550 tendía a eliminar los señorios, sustituidos por los cabildos de indios. Así lo señala Menegus (1987, pp. 83-90).

¹³ En el *Cedulario de Puga* (1945, vol. I, p. 444) se lee: “fray Jacobo de Tastera, guardián de San Francisco, nos ha hecho relación(...) que siempre han administrado la doctrina de Tlatelolco y que habrá ocho años que residen dos religiosos de la dicha orden en dos celdas, encima de la iglesia, administrando los sacramentos y leyendo a los que estudian...”. (Se autoriza la construcción del convento el 1 de mayo de 1543.)

¹⁴ Hanke (1985, p. 53) cita textualmente el parecer de Francisco de Vitoria sobre las tesis de Francisco Alonso de Castro.

rales y a las Sagradas Escrituras. Porque ¿quiénes somos nosotros para mostrar una discriminación que Cristo mismo nunca tuvo?¹⁵

El mismo año de 1543, y quizá como consecuencia de estos pareceres, el príncipe don Felipe, regente en ausencia de su padre, y pese a que nunca se distinguió por la esplendidez de sus donativos, ordenó al virrey que entregase mil pesos anuales durante tres años para sustento, libros y vestuario de los colegiales de Tlatelolco. La concesión, reducida a ochocientos pesos, se renovó diez años después, en tiempo del virrey don Luis de Velasco y se mantuvo al menos hasta 1558.¹⁶

Junto con las donaciones reales y la protección de los virreyes el colegio adquirió el compromiso de encargar sus finanzas a un administrador impuesto por las autoridades. El administrador, andando el tiempo, se convertiría en elemento importante para el auge o decadencia de la institución.

LOS ESTUDIOS Y LA VIDA EN EL COLEGIO

Durante los primeros tiempos —al menos entre 1536 y 1546— hubo en Santa Cruz unos 70 colegiales, que vivían como internos, y es bastante dudoso que simultáneamente se diera catequesis a niños procedentes del mismo barrio, como se hacía en otros conventos. Sólo una fuente tardía menciona esta actividad, mientras que los contemporáneos explican, con bastante detalle, la organización escolar, sin referirse en absoluto a la presencia de externos.¹⁷

Según la norma general de las escuelas conventuales, los alumnos debían pertenecer a familias nobles, pero también en este caso las excepciones fueron frecuentes.¹⁸ Los niños ingresaban con 10 o 12 años de edad y permanecían en el colegio hasta los 14 o 15, cuando daban

¹⁵ Hanke (1985, p. 54). Cita textual del parecer de fray Luis de Carvajal, sobre el mismo texto de Castro.

¹⁶ Real cédula, dada en Madrid el 18 de mayo de 1553. (Puga, 1945, vol. II, p. 222.)

¹⁷ El texto del guardián de Tlatelolco en 1728, basado en documentos conservados en el convento, tiene en general un tono falso, de elogio desmesurado a la labor realizada por su orden, que lo hace sospechoso de inexactitudes. Al tratar de los estudios en los primeros años dice: "la fábrica era suficiente para cien internos y más de cuatrocientos parbulitos, que heran enseñados a rezar, leer, escrevir y música". (Bibl. Nac., Fondo Franciscano, caja 81, exp. 1313, f. 10.)

¹⁸ Mendieta (1971, p. 414).

por concluidos sus estudios y regresaban a sus comunidades. No obstante, no fueron pocos los que permanecieron muchos años como ayudantes de los frailes, allegados al convento; fueron maestros o colaboraron en la redacción de vocabularios, gramáticas, sermonarios y traducciones de diversas obras a la lengua náhuatl; todo ello pudo ser compatible con su vida familiar, ajena a la institución, y sólo de algunos se sabe que residieron largo tiempo en Tlatelolco.

Tanto el edificio primitivo, hecho de adobe, como el que lo sustituyó, de "cal y canto", pero no mucho más duradero, tenían un dormitorio común, con tarimas de madera a ambos lados, sobre las que los niños disponían sus petates y frazadas; como complemento del mobiliario disponía cada uno de una caja con llave para guardar sus libros y otras pertenencias. Para cuidar la honestidad y el orden había vigilantes, "indios viejos" y respetables, según las fuentes, que recorrían la sala durante la noche y podían observar cualquier irregularidad, gracias a una pequeña luz que permanecía encendida hasta el amanecer. El toque de prima era la señal para abandonar el lecho, tras de lo cual se dirigían a la capilla para orar y oír misa; después comenzaban las clases.

La gramática latina constituía el fundamento de los estudios, al igual que en los colegios españoles de la misma época. El conocimiento formal de la morfología y la sintaxis se enriquecía con abundantes ejemplos clásicos y se adornaba con el curso de retórica, que completaba el ciclo de las humanidades. Dentro del programa de retórica podían incluirse conocimientos generales de historia y geografía, así como la imprescindible literatura clásica y preceptiva literaria. Concluida esta primera fase de su formación podían las jóvenes pasar al estudio de la lógica y la filosofía, cuyos textos estaban escritos en latín. Las explicaciones de los maestros, como en todos los centros de estudios mayores, debían darse en esta misma lengua. Es prácticamente seguro que los alumnos del colegio de Santa Cruz tenían conocimientos de castellano, pero siempre fue teóricamente posible que llegasen a dominar la filosofía escolástica y escribir elegantes odas o églogas, pasando directamente del náhuatl a la cultura clásica.

La historia ha conservado los nombres de algunos excelentes maestros que enseñaron a alumnos excepcionales. En distintos momentos, pero siempre dentro de esta primera época, fueron maestros de latín los frailes Arnaldo de Bassacio, que fue el iniciador en la escuela de San José; Bernardino de Sahagún, que lo sustituyó durante cuatro años, y Andrés de Olmos, el primero que se interesó por el conocimiento de la cultura náhuatl. También colaboraron en la enseñanza de la gramática, a la vez que iniciaron la de la lógica y la filosofía, Juan de

Gaona, Juan de Focher y Francisco de Bustamante.¹⁹ Pronto contaron con auxiliares indios, que no sólo enseñaron a sus connacionales, sino que también ejercieron como maestros de los religiosos.²⁰ No olvidaron los ejercicios musicales, tan importantes para los servicios religiosos, y el perfeccionamiento en la escritura, necesario para los niños que llegaban con escasa destreza en ese arte.²¹

Se conocen varias referencias sobre los estudios de medicina en Tlatelolco,²² y como testimonio de esta ocupación nos queda la extraordinaria obra de los indios Martín de la Cruz, médico del colegio, y Juan Badiano, alumno del mismo.²³ Pero ello no significa que existiera algo parecido a una facultad, que se expidieran títulos, ni siquiera que se leyesen los textos de Galeno e Hipócrates. Sahagún dice que los jóvenes indios aprendían latinidad y medicina²⁴ y Torquemada aclara que se les enseñaban los métodos terapéuticos usados por los pueblos prehispánicos, muy diestros “en conocimiento de yerbas y raíces, y otras cosas que aplican en sus enfermedades”.²⁵ El Herbolario de Cruz y Badiano es un espléndido catálogo ilustrado de plantas mesoamericanas, con sus características y aplicaciones y la correspondiente traducción latina. No se trataba, pues, de que los frailes instruyesen a los indios en nuevos o diferentes conocimientos, sino de que los alentasen a perpetuar su ciencia y propiciasen la comunicación entre grupos que podrían compartir sus experiencias.

Los estudiantes de Santa Cruz destacaron sobre todo como latinistas, traductores e intérpretes. En varios lugares se encuentra información sobre aquellos que se consideraron más destacados y, sobre todo, los que fueron más útiles como auxiliares. Varios de ellos se dedicaron a la docencia en el mismo colegio; otros fueron gobernadores en sus respectivas comunidades; algunos colaboraron en obras escri-

¹⁹ Kobayashi (1974, pp. 308-313).

²⁰ Motolinía (1969, p. 70).

²¹ Vetancourt (1971, p. 68).

²² Sobre los estudios de medicina habla Mendieta (1971, p. 664) y también los mencionó el oidor Alonso de Zorita (1909, vol. I, p. 186.) Pasados varios años, y cuando el colegio estaba ya en plena decadencia, aún recordaba el rey, en carta dirigida a la Real Audiencia, que uno de los beneficios que podían esperarse de los colegios de indios era la formación de médicos indios. (29 de octubre de 1583, en MM, vol. II, p. 188.)

²³ El manuscrito de 1552, en lengua náhuatl con traducción latina, ha sido editado recientemente con su título original: *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis* (IMSS, 1964).

²⁴ Sahagún (1969, vol. III, p. 166).

²⁵ Torquemada (1977-1983, vol. V, p. 178).

tas de los religiosos, y hubo quienes fueron hábiles impresores y encuadernadores al servicio de los franciscanos.²⁶

Fray Bernardino de Sahagún y fray Juan Bautista dejaron impresa la constancia de su agradecimiento a los colaboradores indios que habían hecho posible su trabajo. En otros casos, aunque no se diga expresamente, podemos imaginar la mano de un informante o traductor anónimo, que daba forma a un sermón, vertía en elegante retórica náhuatl un tratado de espiritualidad, ponía al alcance de sus paisanos el exaltado ascetismo de Tomás de Kempis o perpetuaba expresiones rituales y recuerdos personales de un pasado que día a día se olvidaba o quedaba enterrado junto a los viejos ídolos a medida que se consolidaba el poder de los conquistadores.

Entre 1536 y 1546 el colegio dio sus mejores frutos. A esa época corresponden casi todos los nombres de maestros y discípulos que desempeñaron un brillante papel en la vida de la institución y en la cultura novohispana. Fueron los frailes apasionadamente entregados a la labor evangelizadora y los indios lectores de Platón, Cicerón o San Agustín, los mismos que quizá llegaron a familiarizarse con Erasmo y Luis Vives, los más destacados humanistas de su tiempo.²⁷ Cuando los franciscanos abandonaron la dirección del colegio, éste decayó sensiblemente y su frágil condición se vio afectada en el terreno económico por la infidelidad o torpeza de los administradores y en el académico por la falta de estudiantes. La epidemia de matlazáhuatl de 1547 le arrebató a buen número de ellos. Gracias a la ayuda del virrey don Luis de Velasco pudo detenerse su decadencia, al menos en el terreno económico, durante la década de los cincuenta; pero antes de 1560 el edificio había sufrido tal deterioro que se había tornado inhabitable. Los alumnos tuvieron que abandonarlo como residencia permanente y modificar el régimen escolar, que dejó de ser de internado para reducirse a clases abiertas, a las que acudían diariamente.

Hacia 1566 volvieron los franciscanos a hacerse cargo del colegio. Cupo entonces la esperanza de que repararían los daños materia-

²⁶ Kobayashi (1974, p. 362) menciona los egresados que desempeñaron funciones docentes en el colegio, según el Códice de Tlatelolco, los que menciona Sahagún en su obra y los que enumera Juan Bautista. Entre ellos Pablo Nazareo, que fue rector, sobrino de Moctezuma; Antonio Valeriano, que luego sería gobernador de indios de la ciudad de México; Alonso Vejerano, colaborador de Sahagún; Hernando de Ribas, "muy gran latino", según Juan Bautista, y muchos otros.

²⁷ Los títulos de la biblioteca del colegio son conocidos por varios inventarios realizados en 1572, 1574 y 1582. Entre ellos aparecen obras de Platón, Aristóteles, Plutarco, Boecio, Catón, Cicerón, Flávio Josefo, Juvenal, Marcial, Marco Antonio, San Agustín, San Ambrosio, San Jerónimo y muchos otros. (Kobayashi, 1974, p. 390.)

les y restablecerían el antiguo nivel académico, pero habría hecho falta mucho más que dinero y buena voluntad para hacer revivir un proyecto que la sociedad rechazaba y el gobierno no era capaz de sostener, un proyecto educativo para quienes ya estaban destinados a vivir al margen de la vida académica e intelectual, y un intento de formación de dirigentes para un pueblo que sólo debía aprender la práctica de la sumisión.

POBREZA Y DECADENCIA

Los años en que el colegio careció del apoyo de los franciscanos (de 1546 a 1566) fueron decisivos en su proceso de decadencia. No sólo faltó una dirección firme sino que también careció de defensa frente a los ataques de sus detractores. Dentro de este periodo se reunieron en México los concilios provinciales primero y segundo, en 1555 y 1565, respectivamente. En ambos se trató la cuestión de la instrucción de los indios, se decidió excluirlos de las órdenes sagradas y se recomendó prohibirles la lectura de libros impresos o manuscritos. Aunque no se mencionó el imperial colegio de Tlatelolco, quedó clara la opinión adversa de las autoridades civiles y eclesiásticas de la Nueva España. Sobre este contratiempo aún cayó otra calamidad, la epidemia de matlazáhuatl de 1547 que tan duramente afectó a la población mesoamericana. Dondequiera que había concentraciones de indios —minas, obrajes, colegios, etc.—, la enfermedad se propagó como reguero de pólvora; en los pueblos congregados la mortandad fue también muy elevada, y sólo permanecieron relativamente a salvo los grupos marginales que aún vivían dispersos y alejados de los españoles.

Pese a tantos contratiempos, el colegio sobrevivía y los religiosos decidieron hacerse cargo nuevamente de él en lo relativo a cuestiones de régimen interno, puesto que nunca habían abandonado completamente las clases y la administración no estuvo en sus manos antes ni después. Lamentando la triste suerte de una fundación en la que se pusieron tantas esperanzas, fray Bernardino de Sahagún culpaba de ello al descuido de frailes y colegiales, pero muy principalmente a las irregularidades de administradores ineptos o deshonestos. Por unas y otras causas “en aquel tiempo se cayó todo el regimiento y buen concierto del colegio”.²⁸ La reorganización sirvió para dar una nueva orientación a la enseñanza, abandonados ya los estudios de lógica y filosofía, y concentrados todos los esfuerzos en objetivos más mo-

²⁸ Sahagún (1969, vol. III, p. 167).

destos: la enseñanza de la lectura y la escritura a grupos numerosos; la gramática para los internos, más hábiles o más interesados, y las "buenas costumbres" para todos, puesto que constituían el fundamento de toda buena educación. Precisamente para la instrucción de los jóvenes colegiales de Tlatelolco elaboró fray Maturino Gilberti su gramática latina, que se publicó en el año 1559.²⁹

En 1572, por iniciativa del virrey don Martín Enriquez de Almanza, se inició una investigación sobre la situación del colegio. La institución conservaba, sin duda, el prestigio de haber sido fundación imperial, la categoría de un centro de estudios mayores y la memoria de pasadas polémicas sobre su utilidad y conveniencia. En el informe correspondiente se hizo constar que había 65 internos, con un rector, un lector y dos repetidores. El sueldo del lector era de 100 pesos anuales y 24 fanegas de maíz. Los repetidores debían completar las explicaciones, estar presentes en los actos académicos, orientar a los alumnos en la preparación de sus exposiciones y vigilar el cumplimiento de las tareas. No se menciona que éstos ni el rector cobrasen por realizar su trabajo, lo que sugiere la idea de que quizá eran estudiantes aventajados de cursos anteriores que voluntariamente permanecían en el internado, por amor a los frailes, por ayudar a sus compañeros y, sobre todo, porque no tenían urgencia de cubrir necesidades materiales. Había además 35 porcionistas a quienes sus padres daban la comida cada mañana y que regresaban por las tardes a dormir a sus casas. También se albergaban en el colegio los indios de servicio y diariamente acudían algunas indias para hacer las tortillas.

El mayordomo declaró que abastecía de maíz, carne, pescado y todo lo necesario para el alimento. En cambio los estudiantes debían conseguir por sus propios medios la ropa, los libros, tinta y papel que necesitaban en sus clases. El juez de colegios que realizaba la visita ordenó que todos los útiles necesarios para el estudio se proporcionasen "con moderación" del sobrante de las rentas.

En la misma fecha se hizo inventario de la biblioteca, todavía enriquecida con ejemplares de autores clásicos. Algunos de ellos se vendieron más tarde para atender a la manutención de los internos.³⁰ En

²⁹ García Icazbalceta (1981, p. 158).

³⁰ Acertadamente señaló Kobayashi (1974, p. 390) esta situación, apoyado en el testimonio del Códice Mendieta sobre la penuria económica y la utilidad de los libros como objetos valiosos, ya que no se usaban en las clases. La hermosa biblioteca que sobrevivió en el convento, y que parcialmente se conserva, pudo ser la de los frailes, enriquecida durante el siglo XVII, pero no la usada por los estudiantes indios. (Mathes, 1982.)

todo caso no había una cantidad de libros superior a lo necesario, pues el mismo inspector señaló que se reducían “a los libros de uso del Colegio, que los más son Bocabularios, Calepinos y Artes de Gramática para la enseñanza de los colegiales”.³¹

Nuevas visitas, en los años 1574, 1580 y 1581, mostraron la lenta pero continua pérdida de las rentas, la falta de recursos para cubrir aun los gastos más imprescindibles y la responsabilidad de algunos mayordomos que al presentar sus cuentas “salían alcanzados” con cantidades variables pero frecuentemente muy elevadas. En muchos casos se justificaron por la imposibilidad de cobrar los censos, en otros simplemente no dieron explicaciones. Lo sorprendente es que año tras año se reproduciese una situación similar sin que nadie interviniese para remediarla. Obviamente no había nadie con influencia ante la Audiencia y con suficiente interés en el colegio como para empeñarse en una lucha por su supervivencia.

Hacia 1576, el provincial de San Francisco se dirigió al rey para solicitar alguna ayuda económica que permitiese el mantenimiento del colegio y el restablecimiento de los estudios, que ya se habían reducido. Quedaba el recuerdo de mejores tiempos, en que se leía “lógica, filosofía y parte de teología”; en aquellos momentos se mantenía la gramática latina “que es lo que ellos pueden sustentar y leer unos a otros, que lo demás no pudieran suficientemente”.

La carta pretendía mostrar la utilidad de una institución que había proporcionado excelentes intérpretes y traductores, buenos auxiliares para los conventos y prudentes gobernadores de sus comunidades. Pese a esto, las autoridades de los últimos tiempos se habían desentendido de toda responsabilidad con el colegio, cuyo gobierno y administración pertenecían al Patronato Real. Don Luis de Velasco (el padre) fue el último virrey que favoreció con rentas a Tlatelolco; sus sucesores no sólo no le dieron apoyo sino que “antes por el contrario se ha sentido disfavor de parte de los que después acá han gobernado, y aun deseo de quererle quitar esto poco que tiene, y ese beneficio que se le hace aplicarlo a españoles”.³² Claramente anunciaban los religiosos que tanto Santa Cruz como la escuela de San José de los Naturales, que fue su precursora, corrían peligro de perderse, y atribuían su ruina al desinterés de los oficiales reales, oidores y virreyes.

Por su parte los oidores de la Real Audiencia tenían su propia in-

³¹ Informe del Colegio de Santa Cruz. Años 1572-1573. (Biblioteca Nacional, Fondo Franciscano, caja 80, exp. 1308, ff. 3 y ss.)

³² Carta a S.M. del provincial y definidores de S. Francisco. (Códice Mendieta, 1892, vol. 1, pp. 176-180.)

terpretación, personal y bastante diferente, de las causas de la ruina, y no dudaron en hacerla llegar al rey Felipe II, como argumento en contra de la fundación de nuevos colegios para indios. Según ellos no existía problema con las rentas y el abandono sólo podía atribuirse al descuido de los interesados, indios caciques a quienes estuvo destinado el colegio y que ya no abundaban ni se interesaban por el estudio. Hay un error, voluntario o no, en la afirmación de que las rentas eran procedentes de la Real Hacienda. Salvo la concesión temporal hecha por don Luis de Velasco y prorrogada por decisión regia, los ingresos procedían de bienes cedidos por particulares, y muy especialmente por el fruto de la venta de las estancias que donó don Antonio de Mendoza. Aquellas tierras dieron un capital que invertido en casas y censos a partir de 1558 debía aportar la cantidad de mil pesos anuales, pero que en la práctica se reducía a poco más de la mitad por los muchos arrendatarios morosos y deudores insolventes.³³ La carta firmada por la Audiencia de México hacía referencia a la reciente epidemia, la de 1576, con la que culminó la crisis demográfica del siglo XVI:

Muchos años a que en el monasterio de San Francisco de esta ciudad, de la parte de Santiago de Tlatelolco, está fundado un colegio, donde se enseña a los indios gramática y retórica y para el sustento le hizo V.M. merced por cierto tiempo, de cierta cantidad de pesos de oro, en la Real Hacienda. Esto se les puso a censo, de que tienen 1 000 pesos de renta. Hemos entendido que al principio que se fundó había muchos indios que aprendiesen esta ciencia, y después se ha ido resfriando y no acuden a ello como solían; porque los que lo hacían eran hijos de los principales y de otros mamones que tenían segura la comida sin trabajarlo, y con las enfermedades y peste general han venido en mucha disminución.³⁴

Todavía un año más tarde, en octubre de 1584, tuvieron oportunidad los colegiales de Tlatelolco de mostrar sus conocimientos, denunciar las injustas acusaciones de que eran víctimas y solicitar protección de los superiores franciscanos. El visitador fray Alonso Ponce había llegado a la Nueva España y fue recibido en el colegio con una solemne y curiosa ceremonia: dos colegiales hicieron sendos discursos, un maestro pidió disculpas porque hablaban como papagayos, sin entender lo que decían, y otro más sacó como conclusión de aquel recurso efectista que en efecto eran muchos los que así juzgaban a los indios, como torpes e ignorantes; lejos de hacer alarde de sabiduría,

³³ Hay amplia información sobre cuentas del colegio (Biblioteca Nacional, Fondo Franciscano, cajas 79, 80 y 81, exps. 1291-1313).

³⁴ Carta de la Audiencia Real de Nueva España a Felipe II. México, 29 de octubre de 1583. (MM, vol. II, doc. 62, p. 188.)

ellos reconocían su ignorancia y por eso pedían que se les ayudase con los estudios. Otro joven, vestido como español y hablando en castellano, prodigó denuos contra los indios instruidos, que fueron rebatidos por el maestro.³⁵

Difícil habría sido luchar contra la corriente cuando ambiciosos encomenderos y nuevos hacendados aspiraban a beneficiarse del trabajo de los indios. Más difícil aun cuando funcionarios reales como el visitador Jerónimo de Valderrama —en 1564— decidían abolir privilegios y eliminar exenciones tributarias y de trabajo. Pero la empresa se volvió casi imposible cuando el Tercer Concilio Provincial Mexicano, en 1585, determinó que la instrucción de los indios se redujese a cuestiones elementales de la fe cristiana y, siempre que fuese viable, la enseñanza del castellano. Los colegios para indios que se fundaron después de esa fecha no se destinaron ya a dar formación humanística y no se planeó nada semejante a lo que alguna vez había sido Santa Cruz de Tlatelolco.³⁶

Mientras tanto el colegio se había reducido, incluso físicamente, al quedar prácticamente absorbido por el convento franciscano. Aún había rentas destinadas al pago de los maestros y el número de alumnos continuaba en descenso.³⁷

Opiniones iban y venían de la colonia a la corte; nuevamente favorable a la idea de facilitar la educación superior de los caciques, Felipe II escribió a don Luis de Velasco alentándole a promover nuevos colegios. Curiosamente parecía haberse olvidado hasta la existencia

³⁵ Las palabras de los colegiales se han conservado en el Códice Mendieta (García Icazbalceta, 1941, p. 63). Reproducidas por Kobayashi (1974, p. 333). Entre otras cosas dijeron: "Es muy gran verdad, muy Reverendo Padre, que cerca de la opinión de muchos, nosotros los indios de esta Nueva España somos como pegas o urracas y como papagayos, las cuales aves con trabajo se enseñan a hablar y muy presto olvidan lo que se les enseñó, y esto no se dice en balde, porque a la verdad, nuestra habilidad es muy flaca, y por tanto tenemos necesidad grande de ser ayudados para que vengamos a ser hombres cabales."

³⁶ La influencia de los concilios de México y Lima, ambos del mismo año, 1585, fue decisiva en la cancelación de proyectos de educación indígena. Resulta vano el intento de Olaechea Labayen y otros autores por negar lo que es conocido por textos originales y por sus consecuencias. Las mismas fundaciones que se enumeran como ejemplo de la pervivencia de proyectos educativos son prueba del cambio de rumbo, por el mínimo contenido de las enseñanzas que se impartieron en los nuevos colegios. (Olaechea Labayen, 1962, Borges, 1960.)

³⁷ En febrero de 1586 informaba el cronista Ciudad Real (1976, vol. 1, p. 144): "Dentro del patio de este convento está edificado un colegio de la vocación de Santa Cruz, donde enseñan los niños indios a leer y escribir y cantar y la gramática; el patrón deste colegio es el rey y tiene cuidado del un religioso de aquel convento, y hay renta en el colegio con que se pagan los maestros que enseñan a los niños."

de Santa Cruz, que no se menciona en la real cédula cuando se habla de establecer un internado o "pupilage" cerca del barrio de los indios; en él se enseñaría, además de "virtud y buenas costumbres", el castellano, el latín y algo de medicina.³⁸ Pero este plan no se llevó a la práctica y tampoco Tlatelolco recibió nuevas ayudas.

Comenzaba el siglo XVII cuando había cesado totalmente la enseñanza de latín a los indios. Según los cronistas franciscanos, no sólo había decaído el antiguo espíritu evangélico de los primeros misioneros sino que los indios, cada día más abrumados con trabajos materiales, no podían dedicarse al "aprovechamiento de las ciencias ni cosas del espíritu".³⁹ Los 250 o 300 niños que asistían al colegio aprendían poco más que el catecismo, las oraciones en castellano y las siempre apreciadas "buenas costumbres".

Las cuentas de los años 1610-1611 muestran que se mantenían vigentes muchos de los censos establecidos durante el siglo anterior. Un total de 32 escrituras, por un valor de 14 000 pesos aproximadamente, debían proporcionar 833 pesos anuales como renta. Pero una gran parte de esta cantidad se cobraba tarde, mal o nunca. Las reclamaciones se repiten año tras año, hasta que aparecen constancias de que los herederos se negaron a mantener los pagos, los capitales se extinguieron, las casas se arruinaron y los mayordomos terminaron por abandonar el asunto o se conformaron con la ínfima parte que les correspondía cada vez que acudían a un concurso de acreedores.⁴⁰

Las catastróficas inundaciones de la ciudad de México en los años 1629 a 1630 afectaron también a la vida del colegio, porque muchas de las familias obligadas al pago de censos trasladaron su residencia y no volvieron a recordar su compromiso, otras perdieron sus bienes y bastantes más tuvieron que abandonar casas ruinosas por las que ya no se podrían cobrar más rentas. Para mediados de siglo quedaban pocas cuentas en activo de lo que habían sido las propiedades de Santa Cruz. Los niños del barrio seguían asistiendo a clases y tenían como maestros a tres indios, que cobraban con retraso las insignificantes cantidades que los frailes les destinaban. En 1645 la Real Audiencia reclamó 80 pesos que se debían al procurador y en marzo de 1649

³⁸ Real carta de 17 de enero de 1593. (Konetzke, 1951, vol. II, p. 11.)

³⁹ Torquemada (1977-1983, vol. V, pp. 177-178): "Con todo esto ha cesado el enseñar latín a los indios, por estar los del tiempo de ahora, por una parte muy sobrecargados, y por otra tan cargados de trabajos y ocupaciones temporales, que no les queda tiempo para pensar en aprovechamiento de ciencias..."

⁴⁰ Información completa en la Biblioteca Nacional, Fondo Franciscano caja 80 (exps. 1309-1313).

los maestros Gaspar Juárez, Nicolás de Tolentino y Diego Sebastián redactaron y firmaron —con excelente letra— un recibo por 30 pesos, como parte de su salario correspondiente al año anterior.⁴¹ No consta si estos maestros enseñaban lectura y escritura, pero parece que estaban perfectamente capacitados para hacerlo; en todo caso, con 10 pesos cada uno mal podrían mantenerse con el magisterio como única ocupación. Ellos pudieron ser los últimos, pues 10 años más tarde las rentas que quedaban se adjudicaron al convento franciscano.

A partir de 1660 se inició una nueva época para el colegio. El comisario de la orden de San Francisco, fray Juan de la Torre, que luego sería obispo de Nicaragua, planeó el establecimiento de un centro de estudios mayores para frailes en el convento de Tlatelolco. En el mes de diciembre se redactó la escritura fundacional y a partir de aquel momento consiguió importantes donativos en dinero, casas y censos, con lo que se procedió a la realización de la obra y la apertura de cursos. Las rentas ya muy reducidas del antiguo colegio imperial, pasaron a la nueva fundación, que se puso bajo la advocación de San Buenaventura y San Juan de Capistrano. Los religiosos dispusieron de un seminario más en el que ampliar sus conocimientos de Artes y Teología, mientras los niños indios se limitaban al estudio del catecismo.

En 1688 se inició una investigación sobre el origen del capital empleado en el flamante colegio de San Buenaventura. Se acusaba al fundador de haber empleado rentas que no le pertenecían, usurpando bienes del antiguo y abandonado colegio. Como era previsible, los franciscanos defendieron a su ilustre y ya desaparecido comisario, presentaron testimonios de diversas donaciones hechas en fechas recientes y no mencionaron el empleo dado a los antiguos censos y rentas que se reclamaban; manejaron el asunto como si se tratase de una burda difamación y no explicaron qué había sucedido con el colegio de indios.⁴²

De lo que fue el colegio de Santa Cruz quedaron ruinas, escombros, algunas paredes en pie, sin techo, y dos nuevas salas habilitadas como salones de clase por los superiores del convento. Los franciscanos aceptaron el cambio con más satisfacción que pesadumbre, puesto que un estudio de religiosos siempre daría más lustre a su orden, prestigio a los maestros y gloria a Dios mediante sabios y bien instruidos ministros. En palabras del cronista Vetancurt:

⁴¹ Bibl. Nac., Fondo Franciscano (exp. 1306).

⁴² Testimonios e informes, en Bibl. Nac. (Fondo Franciscano, exps. 1306 y 1309-1310.)

Pudíerose lamentar la desgracia de que por las injurias del tiempo quedaba del Colegio de Santa Cruz de muchachos desierto el convento, si no hubiera la Providencia restaurado esta pérdida con tan crecida ganancia como los estudios que oy florecen de Religiosos.⁴³

Sin embargo, para aquellas fechas había normas expresas de la corona y del pontífice a favor de la ordenación de indios y no sería definitiva su exclusión del que fue su colegio.

INTENTOS DE RESTAURACIÓN

El 13 de enero de 1728, el virrey marqués de Casa Fuerte encargó a don Juan Manuel Oliván Rebolledo, oidor de la Real Audiencia y juez de colegios y hospitales, que elaborase un informe sobre la situación del colegio de Santa Cruz. El día 17 inició su visita el señor Oliván. Al llegar a las proximidades del convento encontró "crecido número de indiezuelos pequeños" que salían de la escuela; vio el lugar del antiguo edificio, en el que sólo quedaba una pared y la puerta, con las armas del emperador. A espaldas de aquellas ruinas había una pieza reconstruida y techada, con gradas para el acomodo de los pequeños y una mesa destinada al maestro. El hermano lego encargado de la clase enseñó algunas planas de escritura de los niños, unas de "redondillo" y otras de "gordo", que eran los tipos de letra utilizados. El solar del antiguo colegio medía 103 varas de frente por 114 de fondo, tenía restos de construcción y una escalera inservible.

A continuación se entrevistó con el guardián del convento, a quien exigió que diese "razón jurada del motivo que hubo para haber cesado en su cuydado y no existir collegiales, y haverse dexado deteriorar su edificio sin darse cuenta a los Excmos. Sres. Virreyes, para que huvieran puesto el reparo".⁴⁴ Diez días más tarde entregó su informe el religioso. Comenzaba por hacer historia de la fundación y grandes progresos realizados en los primeros años; copiaba referencias textuales de Torquemada y Ventacurt sobre la rápida decadencia de los estudios, y mencionaba a varios de los destacados colegiales que fueron colaboradores de los frailes, maestros en escuelas y conventos y gobernadores de sus pueblos. La situación de las rentas quedaba aclarada, aunque la explicación no satisficiera a las autoridades:

Las rentas que oy subsisten, por superior mandado del año de mill seis-

⁴³ Vetancurt (1971, p. 68).

⁴⁴ Bibl. Nac., Fondo Franciscano (caja 81, exp. 1313, f. 3).

cientos cincuenta y tres, se aplicaron al colegio de religiosos de el título de San Buenaventura y San Juan Capistrano, para mantenimiento de cincuenta y tantos que tiene...⁴⁵

Como el requerimiento era conminatorio, la respuesta pretendió ser exculpatoria. Lamentaban los franciscanos la pérdida de un establecimiento al que habían dedicado tantos desvelos; al indagar las causas se preguntaban por el origen de aquel daño y la respuesta señalaba a los mismos que se habían considerado culpables ciento cincuenta años atrás, o sea los administradores:

¿Quién habría ocasionado tal fatalidad?... *Inimicus homo sic fecit*. ¿Serían acaso los religiosos que sembraron y cultivaron este plantel los autores de esta ruina? No. ¿Serían acaso los Yndios Collegiales, que por ventura omisos no cumplieron con sus obligaciones? Menos. ¿Pues quién fueron? Los maiordomos del Colegio. Pruébase esto con papel autentico que tengo en mi poder.⁴⁶

Esta respuesta trasladaba la responsabilidad a las autoridades civiles, puesto que era la Real Audiencia, como representante del patronato regio, la que debía designar a los administradores.

Apenados los frailes con la situación, en 1666 habían comenzado a restaurar unas salas, pero al no completar las rentas, suspendieron la obra. En 1724, en vista de que algunos jóvenes indios aspiraban a seguir la carrera eclesiástica, solicitaron tres becas al Colegio Seminario, que no concedió ninguna. En los últimos años, vieron los padres del colegio de San Buenaventura que los niños del barrio acudían diariamente a la escuela de los bethlemitas porque en Santiago sólo les enseñaban la doctrina; reunieron limosnas, se encargó de las clases a un hermano lego y se proporcionaron gratuitamente cartillas, catones y catecismos.

El informe del religioso incluía una calurosa defensa del valor de la educación; advertía que los indios cantores, criados cerca de los frailes y entrenados por éstos en la vida piadosa, la lectura y la escritura, daban ejemplo de comportamiento virtuoso, en contraste con otros pequeños, alquilados en las casas de los españoles desde los 7 u 8 años. La convivencia con esclavos y sirvientes les hacía perder su natural inocencia "porque aprenden de esta gente vil los vicios y de sus amos no aprenden las virtudes".⁴⁷

⁴⁵ Bibl. Nac., Fondo Franciscano (caja 81, exp. 1313, f. 15).

⁴⁶ Bibl. Nac., Fondo Franciscano (caja 81, exp. 1313, f. 16v).

⁴⁷ Bibl. Nac., Fondo Franciscano (caja 81, exp. 1313, f. 22).

El proyecto de restauración del colegio se presentaba como una excelente iniciativa, salvo por el inconveniente de que no había dinero para ello. Después de más de 100 años se daban por perdidos los antiguos censos y donaciones; en cambio, se conservaban las tierras de comunidad del barrio de Tlatelolco y en ellas podría encontrarse la solución. La propuesta de los franciscanos era que arrendasen por varios años todas las propiedades, cobrando anticipadamente el alquiler; con esta cantidad se harían componer algunas salas y se pagarían maestros de lectura, escritura y gramática, que también se enseñaría, pero sólo a "los mejores". Mediante examen de oposición se escogería a unos cuantos para incorporarlos como becarios al colegio de San Buenaventura. No quedan noticias de esta propuesta, en la que los religiosos disponían tan generosamente de las tierras que no les pertenecían, pero el resultado fue que nada de esto se hizo.⁴⁸

El oidor Oliván tomó nota del informe y revisó las cuentas, comprobando que aún se cobraban 300 pesos de las rentas correspondientes a la primitiva fundación, por lo que dispuso que de inmediato se destinasen a la instrucción de los indios que lo solicitaran y que se considerasen aptos y merecedores.

El juez de colegios prosiguió su visita en otros establecimientos educativos, siempre en busca de un internado que aceptase a los indios aspirantes al sacerdocio para completar su formación, pero las respuestas de los rectores de San Gregorio y el Real Colegio Seminario no fueron más halagüeñas.⁴⁹ Terminaba el año 1728 cuando, tras nuevas gestiones con los superiores franciscanos, se consiguió que el comisario general de la Nueva España, haciendo uso de los 300 pesos que correspondían al colegio y ayudando con limosnas del convento, recogiese a siete niños caciques a quienes dio ropa, alimento y estudios menores y mayores.⁵⁰

En 1730 había nueve estudiantes indios, procedentes de Tlatelolco y de otros lugares, como San Juan Teotihuacan, Metepec, Tetzco y el barrio de San Juan; todos eran hijos legítimos de caciques. En vista de su buen comportamiento y ya que reunían los requisitos necesarios para llegar a ser sacerdotes, el gobernador de Tlatelolco propuso a los franciscanos que se procediera a otorgarles oficialmente el título de colegiales reales, puesto que no habían sido recibidos por compasión sino en uso de su derecho.⁵¹ Así se hizo y quedó estable-

⁴⁸ Bibl. Nac., Fondo Franciscano (caja 81, exp. 1313, ff. 23-35).

⁴⁹ Bibl. Nac., Fondo Franciscano (caja 81, exp. 1313, ff. 37v-40).

⁵⁰ Bibl. Nac., Fondo Franciscano (caja 81, exp. 1313, f. 55).

⁵¹ Bibl. Nac., Fondo Franciscano (caja 81, exp. 1314, f. 56, y exp. 1316, f. 39).

cido que las becas les permitirían estudiar durante nueve años gramática, filosofía y teología, tras de lo cual podrían presentarse a recibir grados en la Universidad.

Los becarios residirían en el primer patio del convento y asistirían a clases con los novicios. El horario de unos y otros era similar, pero algo más duro para los indios, que debían levantarse a las cuatro de la madrugada en verano y a las cuatro y media en invierno, una hora más temprano que sus compañeros religiosos. Estudios, comidas, conferencias y oraciones se distribuían a lo largo del día hasta las ocho de la noche, cuando sonaba la campana para que se acostasen. Los días festivos asistían todos juntos a la misa oficiada por el rector; los días laborables cada grupo oía su misa separadamente.⁵²

Casi 200 años después de su fundación, el 10 de mayo de 1734, el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco apareció nuevamente en un acto público. Fue con ocasión del entierro del virrey marqués de Casa Fuerte, quien tanto había insistido en el resurgimiento de la institución. Los estudiantes, con sus capas y becas, ocuparon el lugar que les correspondía en el cortejo fúnebre, inmediatamente detrás de los alumnos de San Juan de Letrán, colegio al que se le suponía mayor antigüedad.⁵³ Este signo de supervivencia fue poco más que un gesto simbólico, que se contradecía con el hecho de que el colegio carecía de edificio propio, no recibía más alumnos que los que entonces eran cursantes y se limitaba a costear las becas de unos cuantos jóvenes recibidos como huéspedes en otra institución.

Tras la visita de Oliván se redactó un reglamento que señalaba el nombramiento de un fraile como rector, otro como vicerrector y preceptor de gramática y uno más que sería maestro de doctrina, lectura y escritura. Las clases de filosofía y teología eran comunes con los alumnos de San Buenaventura.

Para el otorgamiento de la beca se exigían los requisitos de legitimidad, limpieza de sangre y ascendencia de familia noble por “los cuatro abuelengos”. La enseñanza elemental debía impartirse en escuela pública y gratuita; el paso a la gramática requería un examen previo, y para obtener grados universitarios se someterían a las pruebas de suficiencia. Los internos saldrían un día por semana a “visitar a sus padres o a lavarse”. Si después de ser aceptados como becarios manifestaban torpeza para los estudios superiores, a juicio de su maestro y el rector, se les enseñaría solamente castellano y música “para que

⁵² Bibl. Nac., Fondo Franciscano (caja 81, exp. 1315).

⁵³ Bibl. Nac., Fondo Franciscano (caja 82, exp. 1317, f. 111v).

puedan ser profiqtos a la república, según el genio a que cada uno se aplicase".⁵⁴

Dado el corto número de becarios, proporcional a las rentas, se recibirían pupilos o porcionistas, que pagarían su manutención y el hospedaje. Al terminar los estudios recibirían un certificado que los capacitaría para el desempeño de curatos, vicarías y otros beneficios.

Quizá nunca se pusieron en práctica estas constituciones, ya que, redactadas después de 1728, habían caído en olvido para 1735, cuando las copiaron en un informe de la provincia como testimonio de un antiguo y olvidado proyecto.⁵⁵

Hacia 1750 se produjo una nueva solicitud de restauración del colegio. En esta ocasión, varios indios nobles, y al menos uno de ellos presbítero, se dirigieron al arzobispo para pedir su intercesión en el asunto. Ya que la corona aspiraba a traspasar al clero secular las parroquias de los regulares, parecía momento propicio para que el colegio con sus rentas pasase a otras manos que le dieran mayor impulso. La meta sería, como en sus comienzos, la formación de sacerdotes indios, quienes ayudarían eficazmente en las labores misionales. Oportunamente se mencionaban las cédulas reales que autorizaban a los naturales el desempeño de puestos eclesiásticos; también se trataba de la necesidad de que al menos la instrucción elemental alcanzase a grupos numerosos, para que de entre ellos surgieran las tan apreciadas vocaciones religiosas. También los mayores conocimientos liberarían a los indios de los abusos de gobernadores, alcaldes y "demás ministros de justicia", que se aprovechaban de la ignorancia popular.⁵⁶

Finalmente, los indios firmantes pedían la restitución de su colegio y el acceso a buen número de becas en todos los colegios de la Nueva España. Su sólida argumentación, su enérgica protesta y sus peticiones concretas corrieron la misma suerte que anteriores solicitudes. Las autoridades civiles y el clero secular tenían suficientes motivos de fricción con los regulares como para añadir a ellos uno más; los religiosos dedicaban sus mejores esfuerzos al perfeccionamiento de los estudios en sus respectivas órdenes y al mayor esplendor de sus iglesias

⁵⁴ Constituciones del Colegio de Santa Cruz (f. 107v).

⁵⁵ Constituciones del Colegio Imperial de Santa Cruz, en "Memorias de la Nueva España", volumen 14, Archivo Histórico de la Real Academia de la Historia de Madrid. Este legajo no se encuentra en la copia correspondiente del AGNM.

⁵⁶ El manuscrito, sin fecha, corresponde a los años del reinado de Fernando VI (1746-1759) y se refiere a la política regia de secularización de doctrinas, que se concretó en una real cédula de 1749 y que quedó prácticamente en suspenso tras violentas protestas, en 1757. El documento ha sido reproducido por Velasco Ceballos (1935, pp. 57-71).

y conventos; los españoles peninsulares no manifestaban mayor aprecio por las virtudes de los indios, y los criollos, que veían amenazadas sus posiciones por los intrusos europeos, se disponían a defender su lugar: su preocupación era demostrar simultáneamente su igualdad con los españoles y su superioridad sobre los indios. En estas circunstancias difícilmente se encontraría quién saliese en su defensa.

VI. ANALFABETOS Y LETRADOS

LA ENSEÑANZA DE LA ESCRITURA

Crónicas e informes de los primeros tiempos se refieren, invariablemente, a la existencia de escuelas en los conventos y a la enseñanza de la lectura y la escritura como complemento de la formación catequística. En ocasiones se advierte explícitamente que la alfabetización se hacía en las lenguas propias de cada lugar. La determinación de los frailes de alfabetizar sin castellanizar dio origen a un peculiar modo de expresión, mestizo en contenido y forma, paso intermedio hacia la total integración y simbólico *nepantla* —transición—¹ en los albores de la cultura mexicana y novohispana.

En el proceso integrador, ordenado por el poder político, orientado por el clero y aceptado en gran parte por los indios, se conjugaron intereses prácticos e inquietudes espirituales, que encontraron su forma de expresión en castellano o náhuatl, en escritura con caracteres latinos o mediante el dibujo de los tradicionales jeroglíficos empleados desde tiempo inmemorial por los pueblos mesoamericanos. Numerosos documentos testimonian la habilidad de los viejos *tlacuilos* para representar nombres, objetos y relatos históricos, que ponían al alcance de los españoles por medio de sus técnicas pictográficas. También hubo escribanos indios, entrenados en las escuelas conventuales, que supieron utilizar el alfabeto castellano para reproducir los sonidos de sus lenguas y exponer memoriales de méritos o quejas de las comunidades. En estos casos se vieron obligados a hacer que encajasen dentro de las fórmulas jurídicas o piadosas del viejo mundo las concepciones mentales propias del nuevo.²

No faltaron obras de creación literaria resultado de la inspiración

¹ Según un relato de fray Diego Durán, al reprochar a un indio sus costumbres poco cristianas él respondió que ello se debía a que todavía estaban "nepantla", en medio. Este "nepantlismo" cultural lo interpreta León-Portilla como "quedarse en medio, ofuscado lo antiguo y no asimilado lo nuevo". (León-Portilla, 1974, p. 24.)

² Gibson (1981, p. 183).

de indios instruidos en escuelas conventuales, pero éstas son realmente excepciones y no tienen mucho significado como índice del nivel de alfabetización y castellanización alcanzado por la mayoría.³ Los colegiales de Santa Cruz de Tlatelolco intervinieron en la elaboración de obras piadosas, traducciones o correcciones de textos de los frailes, que también pidieron la colaboración de ancianos indígenas, para llegar a proyectar una visión del pasado menos contaminada de influencias extrañas.⁴

Fuera del ambiente selecto de los indios más instruidos y aculturados, sin considerar, por tanto, los textos de carácter literario escritos en náhuatl o castellano,⁵ quedan los esfuerzos y las realizaciones de evangelizadores e indígenas, en el intento de resolver la contradicción planteada por la inevitable incorporación al mundo hispánico y la preservación de los valores de la cultura indígena. Al ser demasiado desiguales las fuerzas enfrentadas, su resultado sería la hispanización final, masiva, aunque siempre incompleta, de la población nohispana.

Entre los documentos originados por necesidades materiales se encuentran los códices de tributos, las denuncias presentadas por cabildos o personas particulares y las cartas y testamentos, que dan valiosa información sobre la forma en que alfabetización y castellanización siguieron caminos paralelos, no coincidentes, durante varios años.⁶ Pasado algún tiempo se abandonaría el esfuerzo alfabetizador y se confiaría en el aprendizaje espontáneo, impuesto por la necesidad, de la

³ Las aportaciones de los indios a la literatura colonial en lengua náhuatl fueron relativamente numerosas, pero su labor más fructífera fue la de orientadores y asesores de los religiosos. Se conservan algunas piezas poéticas, obras dramáticas, traducciones de textos religiosos y piezas didácticas atribuidas a indígenas, anónimos o identificados. (Garibay, 1954, pp. 103-115 y 136-143.)

⁴ Los estudiantes de Santa Cruz de Tlatelolco tuvieron una importante participación en la elaboración de vocabularios, doctrinas y sermonarios; pero hubo otros indios, ajenos al sistema escolar de los conquistadores, que proporcionaron valiosas informaciones para la realización de obras históricas como el *Códice Ramírez* y la historia de fray Diego Durán.

⁵ Además de la valiosa obra del padre Garibay, otros autores han estudiado la obra literaria de los indígenas del colegio de Tlatelolco. Entre otros Cheetham (1974, pp. 271-272) se refiere a Francisco Bautista, de Contreras, que ayudó a Sahagún a traducir la *Imitación de Cristo*; Pablo Nazareo, filósofo y poeta, que tradujo evangelios y epístolas, y Francisco Acaxitli, gobernador de Tlalmanalco, que escribió un relato contemporáneo de la campaña del virrey Mendoza en la frontera de los chichimecas.

⁶ Existen informes sobre la facilidad con que los indios aprendieron la lectura y escritura y su afición a intercambiarse correspondencia: "Y comenzaron a escribir en su lengua y entenderse y tratarse por carta como nosotros, lo que antes lo tenían por maravilla...". (Mendieta, 1980, p. 411.)

lengua de los dominadores. La castellanización llegaría a ser preocupación de los gobernantes, pero la enseñanza de la lectura y la escritura quedarían en un segundo lugar, destinada a grupos reducidos.

Con escasos o nulos conocimientos del castellano, pero provistos de experiencia en la administración de sus comunidades y en el empleo de elementos pictográficos, numerosos indígenas elaboraron códices informativos sobre lo que sus respectivas regiones podían producir y lo que habían tributado en época anterior. También hubo comunidades que dieron cauce a sus quejas y presentaron denuncias de los abusos de que eran víctimas. Encomenderos, alcaldes y corregidores de pueblos de indios tuvieron que presentarse a rendir testimonio ante las autoridades por acusaciones presentadas contra ellos en la Real Audiencia, y en las que el pincel del *tlacuilo* se complementaba con las anotaciones del intérprete y los textos de los escribanos, ya fuera en castellano, en náhuatl o en alguna otra lengua.⁷

Entre los códices que se conservan hay algunos que reproducen objetos de la vida cotidiana y otros que relatan acontecimientos históricos con apego al modelo de escritura eminentemente ideográfica y descriptivo.⁸ Pero también es frecuente que aparezcan en ellos signos fonéticos, como los que ya estaban en uso antes de la llegada de los españoles y que constituyen mayoría cuando se trata de representar prefijos y sufijos, especialmente en locativos y nombres propios.⁹

La combinación de escrituras fonética e ideográfica era familiar en los códices prehispánicos. El dibujante indígena del siglo XVI incorporó a ella nuevos elementos, conforme lo requería la necesidad de referirse a nombres de personas u objetos españoles. La colaboración de los frailes fue decisiva en este terreno: la rica simbología religiosa daba a maestros y discípulos la oportunidad de representar los nombres de los santos con dibujos alusivos a su vida y virtudes. El resultado de la fusión de ambas tradiciones en manos de los *tlacuilos* es una colección de dibujos en los que la iconografía cristiana aparece acompañada de signos inconfundiblemente indígenas. El concepto abs-

⁷ El *Códice Osuna* es un interesante modelo de códice elaborado en contra de los abusos de las autoridades. Igualmente el *Códice Kingsborough*, reclamación de los vecinos de Tepetlaoxtoc, y otros parecidos.

⁸ Los códices de tributos representan por medio de dibujos bastante realistas lo que debían pagar en especie: mantas, cargas de leña, aves, hierba para los caballos, etcétera.

⁹ Muchos de los jeroglíficos relativos a lugares prehispánicos han sobrevivido y se han divulgado hasta ser conocidos por casi todos los mexicanos, tal es el estilizado monte (*tepetl*) de Chapultepec. Menos populares, pero igualmente comprensibles son los signos de *méitl* = mano, por "ma", *ohtli* = camino, por "o" y otros muchos.

tracto de “santo” se reproducía generalmente con un pequeño muro de ladrillo —*xantenamitl*—, del que se tomaba en cuenta sólo la primera sílaba, *xan*, y para formar el femenino se añadía el familiar signo de piedra —*tetl*—, de modo que se leería *xante*; para el plural se adicionaba la figura de un maguey —*metl*— lo que proporcionaba el sonido de *me*, plural náhuatl. En todo caso podía emplearse la palabra castellana o la correspondiente latina, puesto que los frailes enseñaban las oraciones en latín. Los nombres propios podían representarse fonéticamente o con los símbolos de la liturgia cristiana —como la parrilla de San Lorenzo, la rueda de Santa Catalina, las llaves de San Pedro, etc.—, y frecuentemente, con la combinación de ambos criterios.¹⁰

Parece probable que la idea original de estas combinaciones jeroglíficas con el santoral procediese de los frailes y no de los indios, pero lo que importa es que ellos lo asimilaron, lo comprendieron y lo pusieron en práctica y que el método se generalizó y alcanzó sus fines al hacer más accesible a la mentalidad y la estética mesoamericanas la comprensión de las fórmulas de contenido religioso y la ejemplaridad de los relatos pios. Estos textos jeroglíficos, de inspiración indígena y con predominio de representaciones fonéticas, son diferentes tanto por su origen como por su contenido, de las obras de catequesis producidas por los frailes.

La mayoría de los documentos conocidos y estudiados en lengua náhuatl se refieren a la primera época, en la que todavía se conservaban el estilo y las expresiones propios de los textos prehispánicos. Durante los siglos sucesivos se produjeron manuscritos similares, con progresiva influencia española, pero fuertemente apegados a la tradición. Los escribanos indígenas habían llegado a encontrar buenos equivalentes en su propia lengua de la terminología jurídica española y no tuvieron que renunciar a muchos de los elegantes elementos estilísticos del náhuatl clásico.¹¹

Los asuntos más frecuentes en los documentos son peticiones de que se sustituye al párroco o doctrinero porque abandona sus obligaciones, exige servicios a los que no tiene derecho o tiene una conducta

¹⁰ Galarza (1979) ofrece un cuidadoso e interesante estudio de la escritura jeroglífica colonial. Como modelo de escritura fonética sirve de ejemplo el nombre de Isabel: *ixtli* = ojo + *xayacatl* = rostro + *etl* = frijol = *I-xa-e*. San Francisco suele combinar los dos sistemas: el dibujo de un franciscano junto a los glifos de *pantli* + *ci-llin* + *comitl* (bandera, caracolutos y olla, respectivamente), lo que fonéticamente da: *Pancilco*.

¹¹ Karttunen (1978, pp. 153-154).

inmoral; también abundan las quejas contra las autoridades locales, que hacen víctimas de malos tratos a los miembros de la comunidad que presenta la reclamación.¹²

Los testamentos presentan una visión más personal e íntima de la vida de quienes los redactan. En ellos se manifiesta una mezcla de actitudes hispano-cristiana e india, que abarcan desde la profesión de fe católica y la enumeración cuidadosa de los bienes hasta expresiones de afecto, frases de arrepentimiento y recuerdos de acontecimientos pasados. Los documentos en náhuatl suelen ser más declamatorios que los españoles. Con frecuencia añaden exhortaciones a sus parientes y amigos, lo que carecía de fuerza jurídica y por tanto no solía ser incluido por los españoles. La reseña de detalles poco importantes, que un escribano español habría omitido, responde al aprecio del carácter ritual de las ceremonias que acompañaban los momentos trascendentales de la vida; esto explica el que quede constancia de la comida con que se celebró la firma de un convenio y los abrazos y muestras de afecto entre quienes acaban de cerrar un trato. Los relatos pueden resultar de una ingenuidad conmovedora al introducir personajes que se supone familiares para ellos, aunque ajenos a lo esencial del documento.¹³

Desde el siglo XVI los testamentos y otros documentos de tipo notarial manifiestan un completo conocimiento de las costumbres españolas, al mismo tiempo que son ejemplo de la supervivencia de la lengua náhuatl y de concepciones generales y estructuras del pensamiento netamente indígenas. También es curioso observar la precisión con que la documentación de las comunidades indígenas se ocupa de la medición de la tierra, en varas a lo ancho y a lo largo, mientras los españoles la medían en leguas, de un modo general y vago; claro que en este caso no se trata de un alarde gratuito del conocimiento de las medidas sino de la proporción existente entre las propiedades de unos y otros

¹² Un indio de Olinalá escribió al visitador eclesiástico para que se castigase al párroco de su pueblo, que había solicitado a su esposa y a otras mujeres. (León-Portilla, 1977, pp. 27-30.) La comunidad indígena de Iguala pedía a don Luis de Velasco que no se les impusiese un corregidor minero, porque los forzaría a trabajar en las minas. (León-Portilla, 1980, pp. 13-17.) Freeze (1980, pp. 111-124) reseña un curioso documento de los indios de Cahabon que piden la sustitución del doctrinero. El documento se encuentra en AGNM (Inquisición, 361, año 1627).

¹³ Lockhart (1980, pp. 21-24) estudia un precioso documento de compraventa en San Miguel Tocuilan en 1583. Subraya la presencia de las mujeres como testigos en las escrituras firmadas entre indígenas e inserta el documento, que titula con una de las frases del mismo: "Y la Ana lloró".

y la necesidad de documentar debidamente una propiedad que alguien podría poner en duda.¹⁴

El uso de la escritura fue pues, en manos de los indios, un instrumento útil para la defensa de sus derechos y una habilidad conservada cuidadosamente. La presentación de documentos elaborados por escribanos locales proporcionaba a las comunidades una cierta garantía de que sus argumentos no serían tergiversados por intérpretes ineptos o maliciosos, y la confianza, a veces defraudada, de que sus asuntos serían atendidos según la rutina burocrática. Y aunque parezca sorprendente, los indios mostraron desde muy temprano una exagerada inclinación a participar en pleitos y litigios: a veces entre ellos mismos y otras en contra de usurpadores, frecuentemente para pedir exenciones y privilegios y otras para lamentar vejaciones. También hay que tomar en cuenta que se vieron alentados en sus peticiones porque los tribunales de justicia escucharon favorablemente sus alegatos en muchas ocasiones.¹⁵

Después de fracasados los intentos de dar instrucción superior a los indios, la escritura quedó como máxima aspiración de unos pocos miembros de cada pueblo o doctrina que podían aprender con los maestros pagados por los frailes o con alguno de los viejos escribanos, deseoso de perpetuar su oficio.

LAS LECTURAS DE LOS INDIOS

Los grupos indígenas habitantes de la región central, especialmente aquellos que vivían en el antiguo señorío mexica, tuvieron un contacto temprano e intenso con los españoles, que los obligó a renunciar a sus costumbres y tradiciones, en gran parte relacionadas con la religión y organización política. No sólo debieron someterse a nuevos señores e incorporarse a nuevas formas de producción, sino que también se les impusieron formas de comportamiento individual y colectivo que poco tenían en común con sus concepciones espirituales y su or-

¹⁴ Los testamentos de indios, ya sean en náhuatl o en castellano, dan referencias interesantes sobre la valoración de la tierra, las propiedades de los indios y las tierras comunes e inalienables, la herencia por vía femenina o masculina, la frecuencia de considerar a los parientes lejanos con preferencia a los hijos o hermanos, etc. Ejemplos muy interesantes de testamentos se encuentran en Anderson, Berdan, Lockhart (1976) y León-Portilla (1976).

¹⁵ Borah (1985, pp. 50-55) se refiere a la afición a litigar que mostraron los indios. Su obra sobre el Juzgado de Indios muestra la importancia que tuvo este aspecto de la vida indígena colonial.

ganización material. De entre todos los grupos mesoamericanos, fueron los de lengua náhuatl los que recibieron el primer impacto y a quienes los religiosos dedicaron mayor atención.

Los recién bautizados y superficialmente cristianizados debían seguir por largo tiempo recibiendo instrucción catequística; los niños educados en los conventos estaban en condiciones de consolidar su propia formación y de contribuir a la de sus vecinos. Para la instrucción de unos y otros se escribieron textos doctrinales y se tradujeron a las lenguas indígenas obras piadosas y profanas que pronto comenzaron a circular en ejemplares impresos o manuscritos. Los textos que el neófito podría tener a su alcance debían ser cuidadosamente preparados y seleccionados, según el criterio de los evangelizadores.

Las cartillas y catecismos de la doctrina cristiana eran la primera lectura de todo buen cristiano, niño o adulto, español o indio. Los frailes tuvieron noticia de la existencia de códices indígenas y de la capacidad de los indios para memorizar largos y complicados textos con el apoyo de la escritura pictográfica, y decidieron aprovechar aquella habilidad para la instrucción catequística. Así se produjeron los libritos conocidos como catecismos testerianos,¹⁶ en los que la combinación de dibujos descriptivos y simbólicos permitía reproducir el contenido de la doctrina cristiana. Los catecismos en imágenes fueron un valioso instrumento auxiliar, especialmente destinado al uso de los nuevos cristianos; lógicamente no eran los frailes quienes necesitarían tales recursos, sino sus ayudantes catequistas, convertidos en maestros de sus comunidades.¹⁷ Para los indios el recurso de la escritura jeroglífica era menos arduo que el aprendizaje de la lengua y del alfabeto castellanos.¹⁸

¹⁶ La invención de este sistema, o más bien, su aplicación en la instrucción catequística, se atribuye a fray Jacobo de Testera o Tastera, religioso de la orden de San Francisco.

¹⁷ El más conocido de los catecismos testerianos es el de fray Pedro de Gante, que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid.

¹⁸ Sobre la originalidad del método de escritura jeroglífica y la facilidad que tenían los indios para emplearla, informan fray Jerónimo de Mendieta y su repetidor fray Juan de Torquemada:

“...por consolar a más y también por que mejor se aparejasen, díjeles que no había de confesar sino aquellos solos que trajesen sus pecados escritos por figuras (que esto es cosa que ellos bien saben hacer y entender, ca esta era su escritura)..., no lo dije a sordos, porque, en diciéndoselo comenzaron tantos a traer sus pecados escritos que, aunque lo tomaba por remedio de descansar un poco, menos me pude después valer; pero confesábalos mejor y más apriesa, porque por aquellos caracteres se acordaban mejor y más fácilmente de sus pecados”. (Torquemada, 1977-1983, vol. v, libro xvi, p. 266.)

Los catecismos testerianos, dibujados y coloreados a mano por los religiosos y sus alumnos de los conventos, no tuvieron gran difusión, pero se usaron durante muchos años y en diversos lugares, ya que ofrecían la ventaja de su posible comprensión por parte de los hablantes de cualquier lengua. En ciertos casos se añadieron algunas palabras manuscritas como complemento de las ilustraciones.¹⁹

Pronto se consideró la necesidad de traducir el catecismo castellano a las lenguas de los indios, "pues hay tantos dellos que saben leer".²⁰ Y para los que todavía no habían aprendido el idioma de los conquistadores, la misma cartilla-catecismo proporcionaba en las páginas iniciales un alfabeto de mayúsculas y minúsculas y un silabario con las combinaciones simples y compuestas. Ésta era la forma usual de presentarse las cartillas en la península ibérica y del mismo modo se imprimieron las bilingües en México; incluso hubo algunas trilingües, que incluían varias oraciones en latín y la forma de ayudar a misa. Los sonidos de las lenguas indígenas frecuentemente diferían de los fonemas representados por el alfabeto castellano, problema que se resolvía mediante la composición de dos consonantes, de modo que los conocimientos básicos de lectura podían ser aplicables a cualquiera de las formas de expresión locales. Las cartillas eran, pues, textos de doctrina y de alfabetización.

En las escuelas conventuales algunos frailes emplearon métodos más elaborados para enseñar a leer. Un ejemplo de estos intentos es el alfabeto de fray Diego Valadés, con dibujos alusivos a cada una de las letras representadas. Acaso existiesen otros modelos de abecedario, pero el del padre Valadés es el único que puede apreciarse, primorosamente reproducido en los grabados de la *Rhetorica Christiana*. Es un curioso intento de aplicar al náhuatl un código alfabético que pretendía ser al mismo tiempo onomatopéyico y mnemotécnico. La letra, que aparece dibujada en su correspondiente espacio, va acompañada de un objeto fácilmente identificable por los indígenas y en el que se destaca el sonido del fonema representado. Al mismo tiempo se intentaba aproximar la forma del objeto a la letra ilustrada: un ánade, *cahuauhtli*, representa el sonido fuerte de la letra *c*, al mismo tiempo que insinúa su dibujo con la curva de su cuello; el *quaquave*, mamífero astado, decora la *q*, que bien podría alojarse dentro del do-

¹⁹ Según el estudio preliminar de Nicolás León, el catecismo testeriano en lengua mazahua, de la colección de documentos pictográficos del INAH, correspondería al siglo XVII o acaso al XVIII, puesto que comienza con el "Todo fiel cristiano...", que se comenzó a usar en la última década del XVI.

²⁰ Córdoba (1544, colofón en la vuelta de la última foja).

ble arco de la cornamenta, y un *xicalli*, marmita o escudilla, descansa sobre una especie de anafre que reproduce exactamente la forma de la *x*.²¹

El método más generalizado para la enseñanza era el silábico, pero los textos bilingües ofrecieron nuevas posibilidades al permitir la identificación de palabras o frases completas previamente memorizadas y que podían leerse en dos columnas, en castellano y náhuatl. Una vez reconocido el texto podía servir para comprender su traducción española anexa:

Podrá asimismo aprovechar para los que quisieran deprender la lengua española, que más fácilmente la deprenderán, tomando una sentencia, o dos o más, que no tomando un vocablo o dos o más.²²

A lo largo del siglo XVI —entre 1539 y 1585— se imprimieron en la Nueva España cantidades muy elevadas de doctrinas, la mayoría en lenguas indígenas.²³ Muchas de ellas, por la profundidad de su contenido, la complejidad de su expresión y el primor de la edición —que las encarecía notablemente— estaban destinadas a los clérigos y religiosos doctrineros. En cambio las cartillas, en sus lenguas respectivas, eran especialmente adecuadas para los indios. Los sermones en lenguas indígenas y traducciones de epístolas, evangelios y otras partes de la *Biblia* para el uso de los fieles se prohibieron en los concilios provinciales segundo y tercero —1555 y 1565, respectivamente— en contra de la opinión de los franciscanos, que eran quienes habían iniciado el proyecto, habían elaborado la mayor parte de las traducciones y mantenían la confianza en el éxito de su sistema.²⁴ Los frailes menores fueron también los más prolíficos en la redacción e impresión de catecismos, confesionarios y sermonarios, más o menos breves y más o menos adaptados a las peculiares circunstancias del mundo americano.

Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México,

²¹ El alfabeto ilustrado con dibujos para enseñar a los indios lo reprodujo fray Diego Valadés en su obra *Rhetorica Christiana*.

²² Prólogo a la *Doctrina christiana de los religiosos de la orden de Santo Domingo*. (1548, s/p.)

²³ Un catálogo, con interesantes referencias bibliográficas, se encuentra en Contreras (1977, pp. 113-112). Por lo que se refiere a la orden de frailes menores informa el artículo del padre Fidel Chauvet, en la misma publicación (pp. 113-140). Los estudios de Ocaranza (1934) y Valton (1935) ayudan a comprender la importancia de la producción catequística en lenguas indígenas.

²⁴ *Concilios Provinciales Primero y Segundo* (México, 1769).

patrocinó la publicación de varios catecismos en lenguas castellana y náhuatl; él mismo escribió algunos de ellos, total o parcialmente. En 1540 recomendó la preparación del *Manual de adultos*, en el que se contenía todo lo que debía exigirse a un aspirante al sacramento del bautismo o recientemente bautizado. La junta eclesiástica de 1539 había pretendido zanjar así la cuestión de la presunta precipitación en los bautizos masivos de indios adultos: ya no quedaría al criterio del misionero la decisión de lo que debía ser imprescindible para entrar a formar parte de la Iglesia; el manual explicaba los temas fundamentales del dogma y de la moral cristiana.²⁵

En 1543 y 1546 se publicaron otras doctrinas de Zumárraga, ambas en castellano, ya que el arzobispo nunca escribió en náhuatl. De ello se lamentaba en la introducción de la *Doctrina breve*, a la vez que anunciaba la aparición de otra obra más amplia, destinada a los más aventajados —proficientes— en el camino de la perfección. Se refería a la *Regla cristiana breve*, texto que salió poco después; su complejidad y desmesura hicieron de este libro lectura para clérigos y laicos españoles más que para indígenas.²⁶

Los frailes de las distintas órdenes imprimieron o hicieron circular manuscritos con traducciones de la doctrina cristiana y varias partes de la *Biblia*. Los franciscanos fueron los más interesados en promover la instrucción superior de los indios, que parecía peligrosa a muchos miembros de la jerarquía eclesiástica y autoridades civiles. La mayor parte de los sermonarios, catecismos, confesionarios y libros piadosos preparados por agustinos y dominicos se destinaron a los religiosos y no a sus alumnos, cristianos incipientes. Al establecerse en la Nueva España el tribunal del Santo Oficio —en 1571— aumentó el rigor de la censura para los libros impresos en México o recibidos de España. Las lecturas de los indios fueron motivo de preocupación especial y originaron una consulta, que se realizó en 1572 entre los regulares acreditados como autoridades en el conocimiento de las lenguas y costumbres de los naturales. Los franciscanos Alonso de Molina y Bernardino de Sahagún se mostraron partidarios de fomentar las traducciones bíblicas, como indispensable ayuda para los predicadores y valioso medio de instrucción para los conversos. Los fieles de

²⁵ García Icazbalceta (1981, pp. 58-61).

²⁶ En el proemio del suplemento a la *Doctrina* de 1543 escribió el obispo: "y assi, movido de algún celo, ya que con la palabra de la predicación no pueda aprovechar a quien principalmente soy enviado, por no haber alcanzado a hablar su lenguaje y por su mayor necesidad les soy más obligado...". (García Icazbalceta, 1947, vol. II, p. 59.)

cualquier calidad podrían sacar gran provecho de la lectura de obras de “sana doctrina”, ya fuesen impresas o “de mano”, debidamente autorizadas, redactadas y firmadas por persona responsable. Los dominicos Domingo de la Anunciación y Juán de la Cruz opinaron en contra y llegaron a expresar que “todos los libros, de mano o de molde, sería muy bien que se les fuesen quitados a los indios”.²⁷

Con la misma preocupación de salvaguardar la ortodoxia y evitar cualquier previsible desviación, el Tercer Concilio Provincial Mexicano, en 1585, dispuso la unificación de textos catequísticos.²⁸ El único catecismo que debía usarse en el futuro era el que redactarían algunos padres conciliares, de acuerdo con el latino establecido por el Concilio de Trento. La unificación significó que no se imprimieran nuevos catecismos en la Nueva España durante 25 años. Los niños de las escuelas utilizaron los importados de España y los frailes pudieron disponer de los antiguos textos bilingües, imprescindibles para ejercer su ministerio.

LA EVOLUCIÓN DE LAS ESCUELAS

Las tres órdenes mendicantes encargadas de la evangelización compartieron el interés por la educación de los indios y fundaron escuelas en muchos de sus conventos. La expansión de cada orden religiosa llevaba consigo la catequesis de nuevos grupos de neófitos, lo que no siempre iba acompañado de la enseñanza de la lectura y la escritura. Las escuelas más concurridas merecieron algún recuerdo especial de los cronistas, quienes mencionan, por ejemplo, la de los franciscanos de Tlaxcala, que a mediados del siglo XVI contaba con 600 alumnos, y la de los dominicos de Yanhuitlán, a la que acudían 400 niños para aprender la doctrina, la lectura y la escritura.²⁹ Los indios instruidos en gramática latina siempre constituyeron excepciones, como el que fue músico, intérprete de la lengua maya y criado de fray Diego de Landa en su diócesis de Yucatán.³⁰

²⁷ Parecer de fray Juan de la Cruz, en la “Consulta sobre cuáles libros religiosos hay traducidos en lenguas indígenas y si los pueden tener los indios”, de 1572. (Fernández del Castillo, 1982, p. 85.)

²⁸ La prohibición, bajo pena de excomunión, de emplear cualquier otra doctrina, ya publicada o que se publicase en lo sucesivo, se encuentra en *Concilio III...* (1769, título I, p. 29).

²⁹ González Dávila (1959, vol. I, p. 112) y Dávila Padilla (1955, p. 368).

³⁰ González Dávila (1959, vol. II, p. 118).

La pretensión de que los alcaldes y gobernadores de las comunidades fuesen principales educados por los frailes se redujo con el paso del tiempo: no sólo los principales fueron sustituidos por macehuales en muchos casos, sino que unos y otros, aunque hubiesen recibido instrucción en los conventos, no siempre habían llegado al nivel superior de la lectura y la escritura. En 1564, durante la visita del licenciado Valderrama, fueron denunciados varios alcaldes de las comunidades indias de la capital como incompetentes, supersticiosos, corruptos y malos cristianos. Su defensor encontró argumentos para exculparlos de la mayor parte de los cargos y para afirmar que en su elección no hubo malos manejos sino justo aprecio de habilidad y honestidad reconocidas y demostradas en el desempeño de su cargo. En cuanto a su instrucción advertía:

...aunque no sepan leer ni escribir, hace poco al caso, porque su habilidad en lo concerniente a la naturaleza de los negocios de yndios, sin saber leer ni escribir dan buen despacho(...) y lo mismo se haze en muchos lugares, villas y cibdades de vuestros reynos y señoríos de Castilla y de toda España, donde hay muchos alcaldes hordinarios que no saben leer ni escribir.³¹

Si esto sucedía en la capital del virreinato, donde no faltaban conventos, parroquias y catequesis de distintos niveles, no se puede suponer que hubiera mayor abundancia de letrados en otros lugares. En pequeñas ciudades de españoles y comunidades indígenas se establecieron temporalmente escuelas e internados, que duraron tanto como el fervor de sus fundadores: el obispo de Chiapa, fray Juan Zapata, de la orden de San Agustín, erigió un seminario que duró hasta después de su muerte y en el que se instruyeron varios muchachos de la región durante el primer tercio del siglo XVII;³² el franciscano Andrés Medina, del obispado de Guadalajara, fundó en Huaynamota una escuela en la que puso por maestro a un indio llamado Juan Pablo, quien enseñaba lectura, música y canto;³³ los franciscanos que misionaban en el norte seguían el sistema de establecer escuelas “así para yndios como para los españoles que allí nacían, criándolos y enseñándolos a todos con notable caridad”.³⁴

En muchos lugares se conservaba la costumbre de que un alguacil

³¹ *Códice Osuna* (1947, p. 33).

³² González Dávila (1959, vol. II, p. 54).

³³ Tello (1968, vol. IV, p. 132).

³⁴ Ocaña, “Relación de Nuevo México, 1629” (1927, p. 233).

o topil fuese el encargado de llevar a los niños a la doctrina y controlar su asistencia.³⁵ La falta de religiosos o el traslado de comunidades influía eventualmente en la pérdida de instrucción, lo que dio lugar a reclamaciones por falta de atención, reajustes en la distribución de doctrinas y visitas y recomendaciones de que se siguiese la costumbre y se respetasen las circunscripciones adjudicadas a cada orden.³⁶ En el primer tercio del siglo XVII escaseaban los indios letrados; para leer una provisión destinada a los miembros de alguna comunidad, se hacía necesario buscar a alguien capaz de hacerlo.³⁷

En las misiones norteñas era frecuente que la presencia de los frailes fuese acompañada de fuerzas armadas, encargadas de su protección, y de agricultores o mineros españoles o criollos que requerían del servicio de los indios para la explotación de sus empresas. Esto daba motivo para que algunas comunidades rehuyesen la servidumbre y se alejasen del lugar, abandonando al mismo tiempo a los religiosos encargados de su instrucción. Los capitanes “protectores” debían buscar a los “rancheados” y atraerlos nuevamente a la doctrina.³⁸

Los informes presentados esporádicamente por frailes doctrineros se refieren a la administración de sacramentos, catequesis de niños y adultos, pero rara vez a la existencia de escuelas.³⁹ En algunas provincias se intentó establecer como norma que la doctrina se enseñase en la lengua local por la mañana y en castellano por la tarde. La “escuela o seminario” para la instrucción de los pequeños cantores y acólitos podía recibir alumnos externos o internos y éstos solían vivir como asistentes del convento, entrenándose en el servicio de los religiosos a la vez que aprendían la lectura y el canto.⁴⁰

El régimen de enseñanza establecido inicialmente por los religiosos se mantenía pues, con altibajos, sofocado a veces por la rutina, alentado en ocasiones por nuevos fervores, y sostenido siempre por las normas superiores de la provincia; su influencia pesaba más que la de los párrocos seculares, que en número creciente ocupaban cura-

³⁵ AGNM (Ramo Indios, vol. 7, exp. 228, “Informe del arzobispo de México en 1617”).

³⁶ Varios expedientes en AGNM (Ramo Indios, vols. 7, exp. 478, f. 228; 10, exp. 230, f. 128; 7, exp. 228, f. 114; 7, exp. 303, f. 150).

³⁷ AGNM (Ramo Indios, vol. 9, exps. 247 y 302, 20 de julio de 1620).

³⁸ AGNM (Ramo Indios, vol. 9, exp. 161, f. 76, 20 de agosto de 1619).

³⁹ Varios de estos informes se encuentran en el Fondo Franciscano del Archivo Histórico del INAH. También en el Fondo Franciscano de la *Biblioteca Nacional*. Entre éstos hay varios de 1623 (exps. 1488, ff. 14-21, y 1488.8).

⁴⁰ La referencia del cronista Tello, citada por García Ruiz (1957, p. 556).

tos y beneficios. La tendencia secularizadora de la iglesia novohispana se había manifestado desde los últimos años del siglo XVI, cuando el monarca Felipe II pretendió frenar el crecimiento de un poder que podría significar un obstáculo para el ejercicio del Regio Patronato. Insistentemente los regulares pedían licencia para que se permitiese el traslado a las Indias de nuevos miembros de sus comunidades. El motivo alegado siempre era la falta de "sujetos que predicasen y educasen a los yndios". Y la respuesta regia, cautelosa e inquisitiva, se dirigió a la Real Audiencia de México exigiendo un control más efectivo de las órdenes mendicantes, por medio del conocimiento exacto del número de sus miembros y de las necesidades reales de cada provincia.⁴¹

La tensión entre la jerarquía ordinaria y los regulares llegó a su punto máximo con la actuación de don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla, visitador y virrey interino, que se manifestó dispuesto a acelerar el proceso secularizador, siempre al servicio de los intereses de la corona. Conflictivo y contradictorio, el enérgico prelado tomó partido en defensa de los indios, pero perjudicó a muchos con sus disposiciones sobre deudas de trabajo.⁴² En sus escritos destacó las virtudes de los indios y en sus visitas pastorales comprobó el desamparo en que se encontraban; despojó de sus doctrinas a muchos religiosos de su diócesis para dárselas a clérigos seculares; pero al mismo tiempo lamentó el descuido de éstos en la atención de sus obligaciones y nuevamente recurrió a la pluma para remediar males antiguos y vicios recientes. Reprochó a los eclesiásticos la falta de dedicación a sus ministerios, les encomendó mayor asistencia a los desvalidos e insistió en la responsabilidad de los párrocos de dar instrucción religiosa a niños y adultos:

En algunos beneficios es bien que haya más fervor y desvelo en la doctrina; esto es, al enseñar a los niños indios y españoles los primeros rudimentos de la fe, oración dominica y angélica, credo y salve(...) sin fiarse sólo de los fiscales o *teopantlucas* que enseñan a los niños; antes asistan ordinariamente los párrocos...⁴³

⁴¹ Registro de Reales Cédulas, en Madrid, a 25 de julio de 1638. (Bibl. Nac., Fondo Franc., caja 131, exp. 1665, f. 13.)

⁴² La práctica del peonaje por deudas tiene antecedentes remotos, pero su importancia práctica no se destacó hasta fines del siglo XVIII. En épocas anteriores la legislación prohibía a los patrones hacer anticipos superiores a cuatro meses de salario, para evitar el endeudamiento perpetuo de los trabajadores. El obispo Palafox autorizó ampliar los créditos y exigir que su pago fuera precisamente en trabajo y no en dinero.

⁴³ Palafox (1968, vol. 1, p. 76).

Con el regreso de Palafox a la metrópoli se apaciguó la inquietud producida por sus medidas; algunos religiosos regresaron a sus parroquias mientras que en otras permanecieron los seculares. Lo que en todo caso disminuyó fue la respetuosa veneración hacia los frailes, cuya autoridad se debilitó rápidamente cuando no pudieron imponer castigos ni exigir la asistencia a sus templos. Entre la parroquia y el convento, muchos feligreses encontraban el camino para eludir sus obligaciones religiosas y acaso olvidar las lecciones de un catecismo que los indios comprendían mal y los españoles cumplían peor. La asistencia a un determinado templo había sido una eficaz forma de control; pero una vez que hubo nuevas parroquias dispersas entre comunidades rurales, la distancia relativa entre unas y otras propició la ruptura de aquella disciplina. En las ciudades, las obligaciones laborales mantenían a muchos indios al margen de la instrucción religiosa, única a la que podían tener acceso. Eran muchos los trabajadores que vivían prácticamente encerrados en las casas de sus patrones, y el virrey marqués de Mancera consideró necesario expedir un mandamiento para que se les permitiese acudir libremente a sus respectivas parroquias los domingos y días festivos, cuando cumplirían con la obligación de oír misa y asistirían a la catequesis:

Habiendo reconocido el considerable perjuicio que se ocasiona por falta de la asistencia que deben tener los naturales a sus parroquias(...) por estar en esta ciudad viviendo en casas de españoles, mestizos, mulatos y chinos(...), exponiendo a peligros que pueden ser de mucha consideración por no dejar sacar a los indios de sus casas para la mejor educación y seguro de la real conciencia...⁴⁴

Las quejas de algunos clérigos, apenados por la ignorancia de sus feligreses, contrastan con la satisfacción de cronistas religiosos, como el agustino Basalenque, que al terminar el siglo XVII celebraba la forma en que se había conservado la doctrina de los niños en algunos de sus conventos. Para la instrucción de los adultos contaban con la predicación y la confesión como recursos generales, pero los niños "más hábiles y escogidos para tiples por sus voces", iban diariamente a la escuela y en ella aprendían lo necesario para llegar a ser escribanos y cantores.⁴⁵

⁴⁴ "Mandamiento del marqués de Mancera, para que los indios asistan a la doctrina, 11 de abril de 1669". (Bibl. Nac., Fondo Franciscano, caja 139, exp. 1719, ff. 48-50.)

⁴⁵ Basalenque (1963, p. 43).

Lo que más se ha conservado es la doctrina de los muchachos, que admira lo que saben de oraciones rezadas y cantadas(...) y lo que más me admira es oírse las cantar en latín, con linda pronunciación.⁴⁶

Las reglas para el gobierno de la diócesis de Michoacán, dadas por el obispo franciscano fray Marcos Ramírez de Prado, volvían, después de más de un siglo, a recomendar lo mismo que su orden hizo al comenzar la evangelización: emplear los servicios de un hombre y una mujer mayores y responsables, para que recorriesen las casas, reuniendo a los niños de ambos sexos y separadamente los llevasen a la doctrina. Los domingos y días festivos la instrucción debía hacerse extensiva a los adultos. Prohibía la enseñanza de las oraciones en latín, tan celebradas por algunos religiosos, y recomendaba que "si fuera posible dispongan que en los pueblos grandes haya escuela donde se enseñe a leer y escribir".⁴⁷ Queda claro que ni siquiera se pretendía que todos los conventos y parroquias tuvieran escuela, sino sólo los grandes y si se pudiese.

Los maestros designados para la enseñanza de los indios quedaban bajo la vigilancia de los párrocos y tenían autoridad para castigar a sus alumnos cuando a su juicio lo mereciesen por su torpeza o mal comportamiento, siempre con penas proporcionadas a las faltas y en la misma forma que lo hacían los maestros de los españoles.⁴⁸

En el obispado de Oaxaca, el predominio de población indígena y la complejidad lingüística hicieron siempre difícil cualquier proyecto educativo. Los prelados se conformaban con escuchar a los niños la recitación de la doctrina, que un intérprete aprobaba, puesto que ningún obispo pudo hablar las lenguas de su diócesis ni entre los indios se generalizó el castellano.⁴⁹

No había cambiado mucho la situación en el primer cuarto del siglo XVIII, cuando el arzobispo don Joseph de Lanciego y Eguilaz visitaba su diócesis para comprobar la ignorancia de los fieles y la falta de atención de los clérigos. Crecía el interés por la instrucción y dis-

⁴⁶ Basalenque (1963, p. 151).

⁴⁷ Ramírez de Prado y Ortega Montañés (1776, "Reglas para el gobierno de la diócesis de Michoacán", p. 15).

⁴⁸ Ramírez de Prado y Ortega Montañés (1776, p. 181).

⁴⁹ El obispo don Isidro de Sariñana, en 23 de mayo de 1688, informaba al pontífice Inocencio XI: "He reconocido bien instruidos en la doctrina cristiana a los niños y niñas que en sus lenguas naturales y maternas la saben y dicen con mucha gracia: lo cual he experimentado preguntándosela y examinando a muchos por mí mismo, en presencia de los párrocos y personas inteligentes en su idioma". (Colección Cuevas, Obispos, vol. 18.)

minuía el celo de los eclesiásticos; se hacía patente el resultado de una larga incomunicación: los indios podían memorizar el catecismo, pero eso prácticamente en nada cambiaba sus hábitos y creencias. El arzobispo pedía al Consejo de Indias que se proporcionasen los medios necesarios para hacer cumplir las reales cédulas sobre erección de escuelas y educación de los naturales. Junto a la imprescindible evangelización se planteaba el tema de la castellanización, cuestiones ambas que serían determinantes de la política educativa de los monarcas ilustrados.

VII. NUEVOS COLEGIOS PARA CACIQUES

LOS JESUITAS Y LA EDUCACIÓN DE LOS INDIOS

Los frailes mendicantes evangelizadores de la Nueva España realizaron sus mejores esfuerzos durante los años correspondientes a la primera mitad del siglo XVI; poco después, como lamentaban varios de sus cronistas, fueron cayendo en la rutina, “se perdió el primitivo fervor” y la mayor parte de los conventos se convirtieron en curatos o doctrinas mientras la labor misionera se trasladaba a zonas alejadas de la capital del virreinato.

El panorama de la colonia había cambiado bastante cuando llegaron a ella los primeros jesuitas, en 1572. El rey Felipe II, al autorizar la incorporación de una nueva orden a la iglesia de las Indias, expresó como motivo fundamental la conveniencia de que colaborasen en la evangelización de la población aborigen. En el mismo sentido se manifestó, en 1568, el preposito general Francisco de Borja, al recomendar que se gestionase en la corte el permiso para trasladarse a la Nueva España.¹ Las instrucciones que recibió el padre Pedro Sánchez, como provincial de la nueva fundación, le recomendaban cautela en la diversificación de actividades y moderación en la dispersión de sus fuerzas mientras no dispusiera de suficientes jesuitas para atender a todo debidamente. En cuanto a la asistencia espiritual de los indios, debía limitarse a las tierras “ya conquistadas”, para evitar innecesarios riesgos, que bien podrían dar la corona del martirio a unos cuantos fervorosos padres y hermanos, pero ello costaría la pérdida de miembros útiles y necesarios a la provincia. Su objetivo era consolidar en la fe a los cristianos antes de salir a buscar infieles.²

El grupo fundador, formado por 15 religiosos, entre sacerdotes ordenados y hermanos coadjutores, se estableció en la ciudad de México y allí comenzó su labor, destinada inicialmente a erigir y consoli-

¹ Sánchez Baquero (1945, p. 15).

² Instrucción dada a los primeros misioneros en la Nueva España. Madrid, 20 de octubre de 1571. (MM, vol. 1, p. 25.)

dar el primero de sus colegios, el que se llamaría Colegio Máximo o de San Pedro y San Pablo. Su fama de educadores, el interés de la población española por disponer de estudios para los jóvenes y la formación académica del padre Sánchez influyeron para que durante los primeros años se dedicase atención preferente a los estudios destinados a la juventud criolla de la capital.

Funcionaban ya varios colegios y convictorios, en México, Puebla, Oaxaca y Pátzcuaro, cuando se reunió, en 1577, la primera congregación provincial, en cumplimiento de las normas generales de la compañía. Las sesiones se celebraron los días 5 a 15 de octubre y los documentos que dan testimonio de ellas muestran la importancia de los asuntos tratados y la actitud fervorosa de los participantes, que simultáneamente plantearon las críticas de sus deficiencias y las posibles fórmulas para el perfeccionamiento de su actuación. Entre los defectos que deberían corregirse señalaron la falta de atención a los indios:

...porque no deja de haber alguna disposición en alguna falta de oración y mortificación y cosas humildes, dignas de ser remediadas, como es no aplicarse tanto a confesiones de negros y mulatos y gente humilde y a tratar con indios, a leer gramática y a otras cosas semejantes de humildad.³

Para remediar tal deficiencia recomendaron un amplio plan de educación de niños indígenas mediante su instrucción en internados. También se trató de las ventajas de formar clero indígena, pero esto era por el momento impracticable, puesto que la iglesia novohispana se había mostrado contraria a ello. Tampoco la Compañía de Jesús aceptó a indios en sus filas, ni siquiera mestizos, con la excepción del padre Antonio del Rincón, descendiente de los señores de Tetzcoco y muy útil por su dominio de la lengua náhuatl.⁴

Hacia varios años que el colegio de Tlatelolco estaba en decadencia que los internados conventuales se habían reducido en casi todos los lugares; no obstante, los jesuitas pretendieron hacer algo similar. Su insistencia en el proyecto no significaba que desconociesen los inconvenientes surgidos hasta el momento sino su confianza en que, pese a fracasos anteriores, el sistema era sustancialmente bueno y sus resultados serían aprovechables en todo caso. Sabedores de que la Junta Eclesiástica de 1539 y el Primer Concilio Provincial habían prohi-

³ Actas de la Primera Congregación Mexicana, 5-15 de octubre de 1577. (MM, tomo 1, pp. 247-249.)

⁴ Liss, crown (p. 328).

bido la ordenación de sacerdotes indios y que las provincias de franciscanos y dominicos, en sus correspondientes capítulos, habían corroborado lo mismo, no por ello dieron por resuelta la cuestión sino que insistieron con simples razonamientos lógicos:

...si de todas las naciones que se han convertido a Nuestro Señor, ha habido entre ellos ministros espirituales para les predicar y ministrar los sacramentos, ¿cómo es posible que éstos no tengan aptitud para ello, si hubiese quien trabajase y los instruyese, pues Dios hizo al hombre capaz del mismo Dios? Y, si ellos en su gentilidad se gobernaban sin la luz divina, ¿cuánto mejor lo sabrán ahora, con la gracia del Señor?⁵

Aceptada sobre estas premisas la supuesta conveniencia del clero indígena, quedaba la dificultad de llevarlo a la práctica; para eso pensaron que no era suficiente recoger a los niños desde pequeños y darles doctrina y buen ejemplo, cosa que ya hacían las otras órdenes, sino programar todo un plan de estudios, simplificado y claro, adaptado a sus necesidades y aptitudes. En la argumentación a favor de su idea salieron a relucir nuevamente las antiguas cuestiones de la rudeza de los indios, su ignorancia y escasa dignidad para desempeñar funciones sacerdotales y la dificultad de enseñarles en poco tiempo las complicadas cuestiones de la teología cristiana. El proyecto de educación era irreprochable, como también la intención de enseñar a leer, escribir y contar a grupos escogidos; pero aún se atrevieron a proponer algo que ni siquiera los primeros frailes habían solicitado: la simplificación de la teología, porque “si se les leyese unas Artes fáciles y una Teología clara, de manera que con la edad les crezca la cristiandad(...) a los cuarenta años de edad, gastados en mucho estudio y ejercicio de virtud(...) no hay que dudar sino que se podrían ordenar y ser muy aptos ministros”.⁶

El ideal del sacerdocio, como más elevado, quedaría reservado a algunos indios cuidadosamente seleccionados y probados, pero también consideraban ventajoso el resultado de la educación de los laicos, que influirían en sus comunidades, formarían familias cristianas, darían buen ejemplo y se asimilarían a las costumbres españolas. Aunque en primer lugar consideraban el beneficio de su completa incorporación a la religión, los jesuitas, siempre prácticos, no dejaban de resaltar que los indios así educados aceptarían los patrones de vida de los españoles, desde el moderado aprecio de las riquezas “porque ni atesoran para ellos ni dan dotes a sus hijos” hasta la sumisión a

⁵ Actas de la Primera Congregación... (MM, tomo 1, p. 319).

⁶ Actas de la Primera Congregación... (MM, tomo 1, p. 320).

la corona. Al mismo tiempo se les enseñaría a “regir sus haciendas” y a aceptar las normas civiles y sociales, con lo que “todas estas personas(...) serán del mismo rey”.⁷

La propuesta de la congregación fue rechazada casi unánimemente por quienes tenían la facultad de decidir. Tan sólo contaron con el apoyo del arzobispo, don Pedro Moya de Contreras, quien se dirigió al rey para encomiar los beneficios que podrían esperarse de los colegios.⁸ El propio general de la orden rechazó la idea, aunque sin dejar de insistir en la necesidad de instruir a los indios mediante escuelas elementales para externos, con la posibilidad de seleccionar a los más destacados para que cursasen estudios superiores en los colegios ya existentes, dedicados a los criollos e incorporados al sistema de estudios reglamentado por la *Ratio atque Institutio Studiorum*, que era norma en todas las provincias de la Compañía de Jesús. En cuanto a la teología y la filosofía, de ningún modo se aprobaba el que se simplificasen o redujesen los cursos o el contenido.⁹

Otros pareceres fueron aún más adversos. El Consejo de Indias recibió otras informaciones en el sentido de que la experiencia con tales colegios había sido un fracaso; que la Compañía no debería insistir en ello, pero que si se diera el caso de haberse fundado ya colegios para hijos de caciques, éstos deberían ocuparse exclusivamente de la enseñanza de la lectura, la escritura, la doctrina cristiana y el canto.¹⁰

⁷ En el mismo documento se refieren a la formación de los seglares, que podrían ser muy útiles a sus comunidades, especialmente como médicos, con lo que parecen recoger la tradición de Santa Cruz de Tlatelolco: “Puedese haber otra utilidad de esto, que estos indios que salieren hábiles y no quisieren guardar castidad pueden ser médicos entre su nación, los cuales no los hay y serán grande reparo de su linaje, porque no se saben curar sino a Dios y a la ventura. Y ahora este año ha habido una peste tan grande que han muerto por cuenta más de ochocientos mil indios y no queda en ninguno de ellos rastro ni memoria de remedio para adelante”. (Actas de la Primera Congregación..., MM, tomo 1, p. 323.)

⁸ En carta del arzobispo don Pedro Moya de Contreras al rey Felipe II, del 30 de marzo de 1578, decía el prelado: “...de mucho momento sería para el servicio de Nuestro Señor y de V.M., si el fruto que la Compañía hace en los niños españoles se extendiese a los indios más hábiles y principales, para que por esta vía se derivase en los demás la doctrina y cesasen algunas reliquias de sus antiguos errores, que cada día se hallan; para cuyo efecto sería necesario que V.M. les mandase hacer colegio de ellos, con que se haría la última experiencia del talento de esta gente tan sumaria en todo”. (MM, tomo 1, p. 375.)

⁹ Respuesta del padre general a los acuerdos de la Primera Congregación (MM, I, p. 321).

¹⁰ Carta del canónigo Marín al Consejo de Indias, hacia 1581: “...pues querere ahora los dichos hermanos de la Compañía hacer colegios y leer ciencias a los indios, no soy de tal parecer que se haga ni tal se consienta, por amor de Dios”. (MM, vol. II, p. 41.)

De acuerdo con los informes recibidos, Felipe II expidió una real cédula en la que se rechazaba el proyecto. En esta ocasión ya no se mencionaba la tan traída y llevada incapacidad de los indios, sino que por el contrario, el fundamento de la negativa se encontraba en los posibles peligros derivados de una excesiva agudeza alimentada con los estudios:

...y que por ser los dichos indios de complexión flemática, ingeniosos y deseosos de saber, de tal manera que en lo que emprenden estudian hasta salir con ello, y tener esta habilidad y diligencia inclinada al mal, y ser gente liviana y amiga de novedades, podría ser causa para que aprendiendo las dichas ciencias saliese de entre ellos alguno que, lo que Nuestro Señor no permita, intentase algunas herejías y diese entendimientos falsos a la doctrina llana que hasta ahora se les ha enseñado y predicado.¹¹

La negativa categórica obligó a los jesuitas, al menos por un tiempo, a desistir de su intento, tan mal recibido. Pasados ocho años, en la tercera congregación provincial, volvieron a tratar el asunto, aunque ya sin la pretensión de proporcionar estudios superiores ni apoyar el criterio de que los indios deberían tener acceso al sacerdocio. En esta ocasión pidieron tan sólo que se les autorizase a instruirlos en doctrina y "policía cristiana", para lo cual podrían abrirse seminarios en los mismos lugares en que la Compañía ya tenía establecidos colegios o residencias. Nueva negativa del general Acquaviva,¹² que, sin embargo, no tardó en ser revocada, pues pronto comenzó a funcionar en la capital el colegio de San Gregorio, recomendado ahora como muy útil por el propio Claudio Acquaviva y destinado a la instrucción de unos cuantos niños indios, hijos de caciques, que vivían en

¹¹ Real cédula de Felipe II a la Audiencia de Nueva España, 22 de mayo de 1583. Se encuentra reproducida en MM (vol. II, p. 187) y Konezke (1951, vol. II, pp. 550-551).

¹² La respuesta del padre general a los acuerdos de la congregación, de 1585, razonaba su negativa a la erección de colegios para indios: "considerada la penuria que tenemos de operarios y que los niños indios de los seminarios, comunmente no se criarían para ordenarlos y hacerlos curas de almas, no conviene tomar a cargo de estos seminarios, cuyo fin no es más de una corta institución y bien particular de los mozos que allí se criarían. Pues que esto no sólo sería dar gran trabajo y riesgo a la Compañía, como lo es el que la experiencia enseña; mas sería ocupar en cosa menos necesaria los sujetos que podrían emplearse en la conversión y ayuda de tanta infinidad de indios que están en tanta necesidad espiritual". (ABZ, vol. I, apéndice VIII, p. 533.)

régimen de internado y dependientes del Colegio Máximo o de San Pedro y San Pablo.¹³

EL COLEGIO DE SAN MARTÍN DE TEPOTZOTLÁN

Los padres “lenguas”, que hablaban náhuatl u otomí y se ocupaban en la predicación y administración de sacramentos a los indios de los barrios de México, insistieron en la conveniencia de fundar internados para ellos. En 1580 el padre provincial aceptó hacerse cargo de la comunidad indígena de Tepotzotlán y allí fueron destinados los padres Juan de Tovar y Hernán Gómez, como expertos nahuatlatos.¹⁴ Su labor agradó a los indios, que ya no quisieron dejarlos marchar; el cacique don Martín Maldonado les otorgó una donación suficiente para el sostenimiento de un colegio en el que se educarían los niños “principales” de la comarca.

Situada en un lugar tranquilo, próximo a la ciudad de México, pero alejado del trajín de sus múltiples actividades, poblado por indios pacíficos y dóciles, libres del contacto constante con los españoles, en una región de rica agricultura, pero sin el auge desmedido de las zonas mineras, la parroquia de Tepotzotlán resultó el asentamiento ideal para el que llegaría a ser colegio-noviciado de la Compañía.

La información presentada por el vicario de Tepotzotlán en 1570 nos proporciona los datos generales de la vida en aquella zona. La población era de 720 tributarios casados —es decir, parejas—, algo menos de un centenar de jóvenes solteros de cada sexo y 750 menores de 14 años. La población de lengua náhuatl ya se había habituado a la vida en pequeños poblados, mientras que los otomíes vivían dispersos en una amplia zona, por lo que el vicario lamentaba no poder cumplir con sus funciones y controlar el cumplimiento religioso de sus feligreses, responsabilidad que tenía que delegar en los “mandones”. Los domingos se daba instrucción religiosa a quienes acudían a la iglesia, para los cuales hablaba el vicario en dos lenguas: mexicana y oto-

¹³ En 10 de julio de 1589 el mismo padre general Acquaviva escribía al provincial Antonio de Mendoza mostrando su aprobación por lo realizado en los colegios de indios: “todavía veo que es cosa importante criar bien algunos hijos de hombres principales, que se entiende vendrán a ganar los estados de sus padres”. (MM, vol. III, p. 394.)

¹⁴ El padre Juan de Tovar, uno de los primeros clérigos ingresados en la provincia mexicana de la Compañía de Jesús, fue activo promotor de la educación de los indios conocedor de su historia, elocuente predicador en lengua náhuatl y eficiente maestro en los colegios de San Martín y San Gregorio.

mí. Durante la semana el párroco visitaba algunas comunidades e instruía a los niños mayores de siete años y menores de catorce.¹⁵

Los jesuitas llegaron a Tepotzotlán después de haber realizado un primer ensayo de actividad apostólica con los indios de Huitzquiluca, con quienes aprendieron el náhuatl y el otomí. El arzobispo les encomendó que se ocupasen temporalmente de la parroquia de Tepotzotlán, mientras estaba vacante; rechazaron el ofrecimiento de hacerse cargo indefinidamente del curato y tuvieron algunas dificultades con los beneficiados que llegaron en años posteriores. La donación de varias haciendas que hizo el cacique Maldonado sirvió para dar una base económica al colegio y una justificación a la presencia de los jesuitas, que ya no deberían representar competencia a los ojos del vicario, puesto que su actividad docente nada tenía que ver con las funciones parroquiales.¹⁶

En el colegio de San Martín se recibían exclusivamente niños indios, mayores de siete años, hijos de caciques o principales de los alrededores o de lugares alejados. Junto al internado funcionaba una escuela pública a la que acudían hijos de macehuales para instruirse en conocimientos elementales de doctrina y letras. Según los estatutos u "orden" del colegio los niños se distribuían en tres clases: la primera, de doctrina cristiana, para todos; la segunda, en la que los más hábiles, especialmente si eran hijos de caciques, aprendían a leer, y la tercera, en la que se enseñaba a tocar algunos instrumentos musicales y a cantar, y se destinaba a unos pocos niños, seleccionados de acuerdo con la categoría de su familia, sus propios méritos en el estudio y su comportamiento virtuoso. Existió el proyecto de enseñar oficios a los hijos de los macehuales, para lo cual el padre Antonio de Mendoza, provincial en 1585, solicitó que se enviasen de España pintores, escultores y artesanos de varios oficios que sirviesen de maestros:

Lo primero que aquí se ha de enseñar es la doctrina cristiana y luego leer y escribir, luego cantar, para que haya quien sirva en las iglesias, que es oficio en esta tierra de la gente principal. A otros se enseñarán oficios

¹⁵ Lopetegui, Zubillaga (1965, pp. 529-530).

¹⁶ La carta annua de 1581, de 17 de abril de 1582, refiere los comienzos del establecimiento en Tepotzotlán, con un primer grupo de nueve socios, entre padres y hermanos, de los cuales cinco perfeccionarían el conocimiento del náhuatl y cuatro del otomí. (MM, vol. II, p. 86.)

Además de la negativa de la Compañía a hacerse cargo de la parroquia existía un impedimento para ello, en el hecho de que el colegio poseía las haciendas recibidas en el lugar, cosa que estaba prohibida a los párrocos. (González de Cossío, 1949, pp. 219-222.)

en el mismo colegio, como pintores, escultores, torneros, plumajeros, etc.; los que fueren notablemente hábiles se pondrán a estudiar...¹⁷

El proyecto de establecer escuela de oficios mecánicos no prosperó, nunca llegó a haber maestros artesanos en el colegio y se generalizó la costumbre de que los niños, ya instruidos en la doctrina, saliesen a instalarse como aprendices con los oficiales de la ciudad.¹⁸

El sistema del seminario de San Martín tenía notables semejanzas con los internados en conventos que existieron durante los primeros años de la evangelización y que se encontraban en trance de extinción. En relación con aquéllos, Tepotzotlán introdujo la novedad de establecer un orden en los estudios, incluso en el nivel de doctrina y primeras letras, como reflejo y adaptación de lo prescrito en la *Ratio*. Se establecieron clases separadas de acuerdo con los distintos niveles de conocimiento de los alumnos; se organizaron éstos en grupos de 10 y sólo se promovían de una decuria a la más avanzada cuando demostraban saber perfectamente todo lo anterior; como complemento formativo se organizaron representaciones dramáticas de piezas compuestas en las lenguas náhuatl, otomí y castellano.¹⁹ La práctica del español formaba parte importante de la enseñanza, al contrario de lo que había sucedido en las escuelas de los mendicantes, que siempre estuvieron renuentes a enseñarlo.²⁰

En 1585, cuando llevaba poco más de dos años de actividad el pequeño colegio, presentó el padre Tovar un informe reboante de satisfacción por los éxitos obtenidos en tan corto tiempo. Precisamente en aquellos momentos se había decidido el establecimiento del noviciado de la Compañía en el mismo edificio en que se encontraba el internado de niños indios. Inmediatamente pasó a segundo plano lo que había sido la primitiva finalidad de la fundación; así lo expresa la "Relación de Tepotzotlán": "la segunda cosa principal que aquí se hace es atender a un seminario de niños indios, así otomites como mexicanos, que aquí se crían, apartados de sus padres, en buenas costumbres". Los internos alcanzaban ya el número de 80 y aún había otros "aventureros", que solamente asitian el tiempo necesario para aprender la doctrina cristiana. Los mismos jesuitas procuraban colocarse como

¹⁷ Carta del padre provincial Antonio de Mendoza al padre general Claudio Acquaviva, del 30 de noviembre de 1585. (MM, vol. II, p. 721.)

¹⁸ La "Relación anónima del colegio de Tepotzotlán", en González de Cossío (1949, p. 212).

¹⁹ Carta annua de 1583, a 22 de abril de 1584. (MM, vol. II, p. 347.)

²⁰ ABZ (vol. I, apéndice IX, pp. 541-542).

aprendices en talleres establecidos a los pequeños que no proseguirían los estudios musicales propios de principales: “cuando ya son grandes se procura ponerlos en algunos oficios, como pintores, otros mecánicos, para que así puedan ser útiles en los pueblos donde vivieren y tengan con que no vivan ociosamente y ganen de comer”.²¹

Esta información muestra la forma en que había comenzado a ponerse en práctica el ambicioso proyecto primitivo. El reglamento interno del colegio consideraba incluso la enseñanza de la gramática para los más destacados, pero en ningún otro documento se menciona tal cosa.²² En todo caso el entusiasmo de los primeros tiempos no duró mucho, la atención al flamante noviciado restó recurso al seminario de indios y ello fue motivo de queja para quienes veían que una y otra vez la Compañía dejaba como asunto menos importante la evangelización y educación de los naturales:

...ya que comenzábamos a tener alguna cosa que valiese algo en lo tocante a esto, como es la casa de Tepotzotlán, quitante el título de indios y pónenle casa de probación, pasando aquí el noviciado. Mire pues, V.R., si siendo casa de probación no ha de ser esto lo principal; y si queda accesorio y “per accidens” lo de los indios.²³

En 1591 el ambiente era más favorable al establecimiento de colegios de indios, recomendados por el virrey don Luis de Velasco y solicitados por un grupo de jesuitas partidarios de ellos. Incluso el visitador de la orden, Diego de Avellaneda, en 1592 se inclinó a favor del grupo que pedía mayor dedicación a tareas misionales en sustitución de las de lucimiento académico y de prestigio entre los criollos. Pero debieron enfrentarse al provincial Pedro Díaz, que era de distinta opinión, y finalmente su voluntad se impuso en la congregación reunida el mismo año.²⁴ Las instrucciones que dejó a su partida el visitador son muestra de cómo se iba imponiendo el criterio de reducir el número de internos y rebajar el nivel de instrucción de la mayoría. Entre los consejos destinados al seminario de San Martín advertía: “no pasen de treinta los dichos indios, y éstos sean hijos de principales de ordinario; y, en sabiendo la doctrina cristiana, los que no tuvieren ca-

²¹ Relación de la residencia de Tepotzotlán, hacia 1585. (MM, vol. III, pp. 37-38.)

²² “Régimen de los indios de Tepotzotlán, hacia 9 de noviembre de 1585”. (MM, vol. II, pp. 661-663.)

²³ Memorial del padre Juan de Tovar al padre Alonso Sánchez, sobre ministerios de indios. Tepotzotlán, abril de 1588.

²⁴ Carta del padre Pedro Díaz al padre general, en Puebla, el 21 de junio de 1592. (Lafaye, “Une lettre...”, pp. 9-18.)

pacidad para más, y los que la tuvieren, en sabiendo leer y escribir, se envíen a sus casas".²⁵

También manifestaba el visitador cierta preocupación por la afición al baño de los pequeños, considerada peligrosa para su moralidad: "pues se ha experimentado que el no bañarse estos niños no les hace daño a su salud, procúrese conservar esta buena costumbre". Al margen de consideraciones higiénicas propias del siglo XX, el comentario del visitador sugiere un cambio de actitud en relación con las propuestas iniciales; algo semejante al proceso de desilusión de los primeros misioneros, al pasar de las grandes esperanzas a las menudencias en prohibiciones y reglas de comportamiento. Los peligrosos hábitos de los indios significaban una amenaza para la naciente cristiandad y el rigor disciplinario era el mejor remedio contra ello.

La importancia que se dio a la música y el canto en el internado de Tepotztlán fue recomendada por la experiencia, igual que había sucedido en los primitivos colegios conventuales de los franciscanos, dominicos y agustinos. Las disposiciones de la corona en contra del exceso de músicos y de sus privilegios sociales, laborales y fiscales tropezaron con la conveniencia práctica de atraer a los neófitos mediante ejercicios musicales y de asegurarse la adhesión de los principales apoyada en preeminencias de origen religioso.²⁶

A 10 años de su fundación podía considerarse cancelado este nuevo proyecto de dar instrucción superior a los indios. Quedaba para ellos el adoctrinamiento, el aprendizaje de las primeras letras, el paso a oficios mecánicos "útiles a la república" para la mayoría y la música religiosa para los escogidos. En casos excepcionales algunos niños llegarían a cursar gramática latina en el colegio de San Pedro y San Pablo. En 1592, entre cientos de niños criollos había cuatro estudiantes indios, a quienes la gramática serviría tan sólo para afianzar su posición privilegiada dentro de sus comunidades.²⁷

²⁵ Ordenaciones del padre Avellaneda, junio de 1592 (MM, vol. IV, pp. 497-498).

²⁶ Una real cédula del 19 de febrero de 1561 se refería al abuso en la enseñanza de la música y los privilegios otorgados a los cantores y auxiliares de los conventos: "a Nos se ha hecho relación que hay muy gran exceso y superfluidad en esa tierra y gran gasto, con la diferencia de géneros de instrumentos de música y cantores que hay(...) lo qual todo dizque va creciendo, no solamente en los pueblos grandes, pero en los pequeños; y que de ellos se siguen grandes males y vicios, porque los oficiales de ello y tañedores de los dichos instrumentos, como se crían desde niños en los monasterios, dependiendo a cantar y a tañer los dichos instrumentos, son grandes holgazanes(...) y que en muchos pueblos los dichos tañedores y cantores no pagan tributo, y carga el tributo sobre los pobres(...), vos mando que veais lo susodicho y proveais que se modere y que no haya exceso en ello". (Genaro García, 1907, p. 459.)

²⁷ A principios de julio de 1592 el padre Avellaneda informaba al rey Felipe II:

EL SEMINARIO DE SAN GREGORIO

El Seminario de San Gregorio, en la capital, pocos años posterior al de San Martín, se fundó cuando el noviciado —que había estado en una casa anexa al colegio de México— se trasladó a Tepotzotlán. El aumento de rentas de aquella fundación permitió convertirla en casa de probación, destinada a los jóvenes pretendientes al ingreso en la Compañía que ya habían superado el paso previo inicial de la primera probación. La salida de los novicios de su primitivo internado dejó disponible una casa que pudo destinarse a seminario de niños indios de la capital y una capilla que se dedicó a la asistencia de gran parte de la población de negros e indios, que no tenían lugar propio por el momento y que no eran bien vistos en el templo de San Pedro y San Pablo, al que acudían españoles y criollos.

Inmediatamente después del traslado de los novicios, en el año 1586, comenzaron a tomarse las disposiciones correspondientes al nuevo destino del edificio; con ello se darían cumplimiento a las constantes recomendaciones de los prepositos generales sobre asistencia a los indios y se evitaría el problema de la falta de fondos para nuevas inversiones y de falta de miembros de la orden para su cuidado. Los mismos padres del Colegio Máximo podrían dedicar parte de su tiempo a la nueva fundación.

En San Gregorio se organizó un centro de apostolado para todos los ministerios de indios: el seminario para niños hijos de principales, escuela pública para los macehuales y una iglesia para los adultos, hombres y mujeres, que recibían los sacramentos y asistían a las funciones religiosas. En principio dispusieron de una pequeña capilla, pero pronto les correspondió la antigua iglesia de San Pedro y San Pablo, que construyeron los indios de Tacuba y que había servido al Colegio Máximo hasta que se terminaron las obras de otra más suntuosa y amplia. Se remediaba así la falta de iglesia exclusiva para indios, que había sido una de las circunstancias alegadas como disculpa para la falta de atención a los indios de la ciudad; el que hubiera podido utilizarse la mis-

“Y porque si de éstos hubiese algunos tan capaces y de tan probada virtud que pudiesen ser sacerdotes, serían de mucha eficacia para la instrucción y cristiandad de los suyos, se procurará que algunos de estos niños estudien latinidad, como ahora estudian en nuestro colegio de México cuatro de buena expectación, para hacer experiencia si se puede salir con esto que tanto se ha deseado y de tanta importancia parece para el bien de los indios”. (MM, IV, p. 560.) Ningún testimonio confirma el éxito de estas expectativas y, por el contrario, la instrucción superior de los indios siguió siendo algo excepcional durante toda la época colonial.

ma iglesia de los españoles era algo que nadie parecía tomar en cuenta.²⁸ La capilla de San Gregorio y después la iglesia no sólo se empleó para los indios sino también para los negros y miembros de las castas. El annua de 1586-1587 informa del comienzo del colegio y de las grandes esperanzas puestas en los frutos de su actividad.²⁹

En el año 1591 informaban que había en el colegio 40 niños, todos hijos y parientes de los gobernadores de los barrios y parcialidades "y de la gente más noble y principal de ellos". La instrucción que se les daba consistía en doctrina cristiana, lectura, escritura y canto. El criterio de selección basado en la categoría social de la familia predominaba en cuanto a los internos; en cambio, tras largas discusiones, se decidió dar instrucción similar a los pequeños externos de familias humildes:

Recógense en esta casa, para ser enseñados, algunos niños indios(...) Crianse en virtud; enseñaseles a leer y a cantar. De éstos han salido algunos a los estudios y aprovéchanse en ellos, dando esperanzas de que no ha de ser en vano el trabajo.

Hay escuela también para los de fuera, donde salen muy bien con el leer y escribir; y aunque para esto ha habido impedimentos, pero viendo lo que se aprovechan y el fruto que se consigue, los que la contradecían han quedado convencidos y muy amigos de la Compañía.³⁰

²⁸ En el manuscrito de la fundación de San Gregorio se explica cuál era la situación: "No obstante que se había ocupado nuestra Compañía en el provecho y cultura de los indios mexicanos(...) con todo eso siempre deseó que la ocupación de nuestros lenguas fuese antidiendo solamente al provecho de los dichos indios, lo cual era dificultoso, por no tener iglesia aparte, en la cual se les pudiese administrar a solas, sin el estorbo e impedimento de los españoles, que no les causaban pequeño de ordinario para el encogimiento demasiado de estos indios. A cuya causa, habiéndose hecho mudanza del noviciado(...) se tomó resolución, muy acertada, de fundar un colegio o seminario de indios otomites y mexicanos, hijos de los caciques y de los demás principales, para que éstos, enseñados en virtud, leer y escribir y música, acertasen mejor y más cristianamente después a gobernar sus pueblos. Acomodóseles, pues, la casa, de suerte que estuviesen todos juntos, compúsoseles una iglesia, cual de presente se pudo, e hizose cargo la Compañía, no sólo de su crianza y enseñanza, más también de su sustento". (Manuscrito del AGNM, reproducido en BAGN, 1949, vol. XX, 2, pp. 232-242.)

²⁹ La finalidad de la capilla era que los negros fuesen instruidos en doctrina cristiana por un padre rector y el seminario se destinara a adolescentes indios: "ut Aethiopes doctrinam christianam a patre rectore doceantur, extractum sacellum. Indorum quoque adolescentium claro genere excitatum seminarium cum spe amplissimi fructus". (MM, vol. III, p. 308.)

³⁰ Carta annua de la provincia de la Nueva España, en 1591. Puebla de los Ángeles, 12 de abril de 1592. (MM, vol. IV, p. 313.)

Uno de los defensores del colegio fue el padre Juan de Tovar, trasladado desde Tepotzotlán y ocupado nuevamente en una tarea de su agrado. Siendo rector del colegio de San Gregorio lo elogió con gran interés, para convencer al padre general de que debía recomendarlo y aprobarlo. Sus argumentos eran esencialmente los mismos que se habían utilizado desde la primera congregación provincial: la necesidad de educar a los indios desde pequeños, alejados de las supersticiones e idolatrias de los mayores, para que arraigase mejor en ellos la nueva fe; la utilidad de que una vez de regreso en sus comunidades sirviesen de ayuda a los clérigos encargados de parroquias y doctrinas; la influencia que ejercerían estos niños sobre sus propios padres, y el ascendiente que lograrían sobre el resto de la población indígena, puesto que cuidadosamente se habrían escogido los hijos de caciques y principales, que heredarían tales cargos. A esto se añadía que el adoctrinamiento de unos cuantos y la predisposición favorable de los restantes serviría de ayuda para la penetración de la Compañía en lugares en los que de otro modo no serían bien recibidos, pues era bien conocido el apego de los indios a sus párrocos y doctrineros. "Y ellos son tan hábiles que lo que hasta ahora se les ha enseñado de leer, escribir, teñer, cantar y danzar, lo toman con más brevedad que los hijos de los españoles; y los que han comenzado a estudiar no dan menos muestras de su capacidad."³¹ Éstas y otras consideraciones pudieron influir para que el padre Acquaviva condescendiese a dar su aprobación a los colegios ya establecidos, San Martín y San Gregorio, pero siempre que se limitasen sus aspiraciones, no aumentasen de tamaño ni pretendiesen impartir cursos de estudios superiores.

Como había sucedido en Tepotzotlán, el colegio de San Gregorio no sólo no creció, sino que pronto se redujo porque los medios económicos de que disponía eran muy modestos. Esta pobreza impulsó al virrey don Luis de Velasco el joven a dirigirse al rey para pedir que se dotase de rentas a aquella institución que consideraba muy conveniente. Su carta de 1591 deja ver que la costumbre iniciada por los franciscanos 60 años atrás de educar a los niños en los conventos había caído en desuso, tanto como para que nuevamente se propusiera aquel medio como algo nuevo, que sería la solución integradora de los indios en las "buenas costumbres y policía cristiana y gobierno

³¹ Memorial del colegio de San Gregorio, redactado por el padre Juan de Tovar para que lo llevase a Roma el padre Morales, designado procurador en la tercera congregación provincial, 1592. (MM, vol. IV, pp. 237-238.)

prudente".³² El virrey recogía el viejo anhelo de dar instrucción superior a cuantos demostrasen estar capacitados para ello, pues no se conformaba con la modesta enseñanza que se impartía de catecismo o primeras letras sino que aspiraba a que los jesuitas "tuviesen y criasen como colegio o pupilaje los niños y mozos de los dichos principales y les enseñasen nuestra lengua y la latina y medicina a que en cuanto simples son naturalmente inclinados y saben mucho".³³

Don Luis de Velasco trató el asunto con los jesuitas, que en principio le dieron esperanzas de ocuparse de impulsar el colegio; pero el rey no facilitó la ayuda que se le pedía ni los superiores de la Compañía aprobaron el proyecto, de modo que no erigieron nuevos colegios ni San Gregorio se amplió ni se pensó en incluir nuevas enseñanzas. Más bien al contrario, su decadencia comenzó pronto, pues ya al terminar el siglo el número de alumnos se había reducido a la mitad de los que se recibieron inicialmente y los únicos adelantos en su instrucción que eran generalmente apreciados se reducían a su habilidad musical. El mérito de los pequeños cantores e instrumentistas se valoraba por el número de ceremonias religiosas que solemnizaban en los conventos y parroquias de la ciudad.³⁴

Al finalizar el siglo XVI las autoridades civiles parecían haber abandonado el interés por la educación de los indios. Los religiosos quedaron como únicos responsables de esa actividad; los caciques y principales tomaron actitudes divergentes: quienes lograron asimilarse a la sociedad criolla pretendieron olvidar sus nexos con el mundo indígena, mientras los que permanecieron en sus comunidades perdieron la confianza en la educación como medio de lograr mejores oportunidades de acomodo en la nueva sociedad. Los padres de la Compañía de Jesús, convencidos de la importancia de las tareas evangelizadoras, comenzaron a dirigir sus esfuerzos hacia las remotas regiones norteñas y sólo conservaron los antiguos colegios de indios como una rutina y un complemento de actividades más importantes.

³² Carta de don Luis de Velasco al rey, el 30 de mayo de 1591. (Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, f. 86v.)

³³ Carta de don Luis de Velasco (Bibl. Nac. Madrid, Ma, f. 87).

³⁴ Carta annua de la provincia de Nueva España en 1594, México, 1 de noviembre de 1595: "De las enfermedades que entre los indios han corrido, cupo parte a los niños colegiales que en este colegio se crían, que son dos docenas, hijos de los caciques, gobernadores y principales de esta provincia, enseñándose a leer, escribir y la doctrina cristiana y juntamente a cantar y tañer, en lo cual se han aventajado tanto que son pedidos con mucha instancia para las fiestas que se ofrecen en la ciudad, así de frailes como de monjas, por el gusto que dan en todo género de instrumentos." (MM, vol. v, p. 404.)

Para el sentido práctico de los dirigentes de la orden de San Ignacio toda dispersión de recursos podía ser inconveniente para el éxito de sus empresas; por ello, quizá, decidieron rechazar el ofrecimiento que se les hizo de rentas y edificio para un colegio en Oaxaca, en el que se educaría a los hijos de caciques de la Mixteca. El padre Acquaviva recomendó el rechazo, advirtió que sólo toleraría que se diese alguna asistencia espiritual y el proyecto se desvaneció.³⁵

LOS COLEGIOS EN EL SIGLO XVII

Ningún nuevo proyecto educativo para los indios fructificó durante el siglo XVII. Con los normales altibajos de prosperidad y decadencia se mantuvieron los dos seminarios existentes desde las últimas décadas del XVI. La sexta congregación provincial de la Compañía de Jesús, reunida en México en el año 1603, hizo la solicitud para el colegio de Oaxaca, que fue rechazada por los superiores con palabras ambiguas, bastante familiares en el lenguaje jesuítico.³⁶ En este mismo año inauguró el colegio de México su nueva iglesia y cedió a los indios la antigua y más modesta.

Además de los niños principales se recibieron en el colegio, ocasionalmente, algunos macehuales, que se educaron junto a los otros y se mantenían de limosnas. Sin duda esto fue algo excepcional, porque no estaba acorde con la teoría pedagógica jesuítica, ni con el criterio de los novohispanos ni con las posibilidades económicas del colegio. El informe del visitador y luego provincial padre Cabredo decía: "ultra de aquestos niños principales se sustentan y crían en este seminario, con las limosnas de los indios, otros muchos niños pobrecitos, que se doctrinan y enseñan a vueltas de los demás".³⁷ Bien podría referirse a los externos porque en varias ocasiones se declaró explícita y firmemente que sólo se formarían en seminarios los hijos de principales, por las expectativas de influencia sobre su comunidad. Ciertamente hubo donaciones de los indios para su colegio, pero no para becas o ayuda de los pobres, puesto que los ex alumnos de San Gregorio tenían a gala el ser hijos de las familias más principales.

Otras informaciones amplían la explicación de la situación económica del colegio, que se mantuvo durante varios años con las exi-

³⁵ Osorio (1979, p. 218).

³⁶ Respuestas de Roma a la sexta congregación provincial mexicana, año 1603. (ABZ, vol. II, p. 611.)

³⁷ Cita del informe del padre Cabredo, dada por Decorme (1941, vol. I, p. 269).

guas cantidades recogidas como limosnas, obvenciones por bautismos y misas cantadas y "pitanzas" que pagaban los padres de los colegiales internos y que al parecer no pasaban de dos pesos mensuales. La escuela de párvulos, atendida por un hermano coadjutor, era gratuita. Así funcionó al menos hasta el año 1651, cuando recibió la primera donación importante, seguida de otras semejantes.³⁸ La adquisición de estas rentas permitió al colegio independizarse del de San Pedro y San Pablo, pagar 120 pesos anuales a un maestro de escuela y contratar a otro de música. Otra donación, completada con pequeñas limosnas, se destinó a la construcción de la capilla de Loreto, que se erigió dentro de la iglesia.

Según la práctica común de la provincia, las rentas obtenidas se invirtieron en haciendas, que prosperaron y mejoraron los ingresos. Entonces terminó por cerrarse la puerta que comunicaba el colegio de indios con el de españoles y San Gregorio pudo considerar alcanzada su autonomía en el año 1704.³⁹ En todo este tiempo, la importancia de San Gregorio no se debió al convictorio y escuela de lectura, sino a las diversas actividades que en él tenían su centro, como las frecuentes solemnidades religiosas, la organización de misiones en los barrios de la ciudad y las reuniones de las dos congregaciones de la Circuncisión del Señor y de la Buena Muerte, a las que pertenecía buen número de indios.⁴⁰

Los ex colegiales de San Gregorio, orgullosos de su educación relativamente superior y de su posición de prestigio en la comunidad, defendían los privilegios que como principales y como miembros de las cofradías les correspondían. Cuando el virrey conde de Gálvez, en 1692, prohibió a los indios el uso de melena, medias y capote, 50 indios principales, que se habían educado en el colegio y desempeñaban funciones de rectores, diputados, maestros, mayordomos, oficiales y cantores de la cofradía de la Circuncisión, solicitaron ser excluidos de aquella disposición y expusieron sus razones; entre ellas: "que todos nos hemos criado con capas y traídas siempre, como nuestros padres, abuelos y antepasados".⁴¹ En vista de las razones argumentadas, el virrey decidió exceptuar del cumplimiento de la orden a los

³⁸ Relación del colegio de San Gregorio. (INAH, San Gregorio, 120/9.)

³⁹ Rubio Mañé (1955, vol. IV, pp. 297-298).

⁴⁰ En 1689 se celebró una importante misión, que fue muy celebrada por su éxito y numerosa concurrencia; entonces se dijo que "nunca hasta ahora se les habían hecho misiones en su lengua en esta ciudad de México". Noticia de la misión dedicada al niño Dios, en el año 1869, en AGNM (ramo Jesuitas, III, 15).

⁴¹ INAH (San Gregorio, 119/19).

principales y la dejó vigente para los macehuales. El origen noble y la calidad de colegiales eran circunstancias que se conjugaban para afianzar la posición destacada de las familias principales pertenecientes a los barrios indios de la capital.

Mientras tanto, el seminario de San Martín de Tepotzotlán sobrevivió a los traslados del noviciado que en diferentes años pasó a Puebla y a México para regresar a su asiento anterior. En 1608, la séptima congregación provincial advirtió la situación de abandono en que se encontraba y recomendó dedicarle mayor atención: "En el colegio de Tepotzotlán hay otro colejuelo donde se crían niños indios, del cual tiene cuidado un indio; que los nuestros se encarguen de él."⁴² La respuesta del prepósito general, acaso ignorante del origen de aquel pequeño seminario, fue adversa a lo propuesto: "No conviene que los nuestros se encarguen de él, pero el provincial le ayude y enderece." El padre Arnaya, vicerrector por aquellas fechas del noviciado, no se resignó al abandono y escribió un memorial en defensa del despreciado internado:

...una sola cosa podría estorbar para que la compañía no se encargase de estos seminarios, y es que, como las cosas están, por ahora no pueden ser sacerdotes y todo el trabajo para en enseñarles las primeras letras de leer y escribir.

A lo cual digo dos cosas. La primera que, aunque esto sea verdad, que los indios no tuvieran capacidad para ser sacerdotes (que es injuria que se les ha hecho); pero no se puede tener por un trabajo mal gastado el que se toma en criar esta juventud; pues que el asunto de este colegio es criar los hijos de los principales, los cuales, en creciendo, han de ocuparse en gobierno. Y en cualquier república es de suma importancia tener buenos gobernadores por el bien que redundan en todos. Y en la república indiana no es de menos importancia que en las demás; porque hace más fruto un gobernador en un pueblo, cuando es virtuoso, que el mismo sacerdote que les administra, por el gran respeto que los indios tienen a sus principales y señores(...).

La segunda cosa es que sin razón están infamados estos indios que no tienen capacidad para ser sacerdotes. Como ahora están bien se ve que no están aptos para esa dignidad; pero cultivándose y trabajando con ellos entiendo tener muchos de ellos tanta capacidad como los españoles.⁴³

⁴² Fundación del colegio de Tepotzotlán. (AGNM, Jesuitas II/10.)

⁴³ Memorial del colegio de Tepotzotlán por el padre Nicolás de Arnaya, 1608 (ABZ, vol. II, p. 559) y Respuestas romanas a la séptima congregación provincial mexicana (ABZ, vol. II, p. 624).

Acaso como resultado de este alegato el colegio conoció un breve periodo de auge en los años siguientes. Los propios jesuitas se ocuparon de la enseñanza y aun se llegó al nivel máximo cuando el padre provincial Juan Laurencio, en 1625, autorizó que se leyera latín a algunos de los internos. Nuevamente se mencionaba la esperanza de que los más destacados pudiesen pasar a estudios superiores en el Colegio Máximo, a la vez que los novicios que aprendían lenguas en Tepotzotlán se beneficiaban de la mejor preparación de los jóvenes convertidos en sus maestros. Por aquel tiempo había decaído el entusiasmo por el aprendizaje del otomí y sólo se conservaba el náhuatl, como lengua más general, hablada en muchos barrios de la capital y en otras ciudades. Los más fervorosos novicios aspiraban a trabajar en las misiones, donde no se hablaba ninguna de las dos lenguas, y la mayoría temía que su habilidad en el aprendizaje de lenguas locales los orientase hacia la poco lucida ocupación de ministros de indios.⁴⁴

La enseñanza del latín pudo durar algo más de 10 años, puesto que en la undécima congregación se volvió a tratar de la necesidad de designar maestro de gramática. El resultado fue que un pequeño grupo de estudiantes, de familias nobles y destacados por su inteligencia, aplicación y comportamiento, aprendieron latín y pasaron al colegio de México; algunos de ellos alcanzaron el grado de bachiller en filosofía y dos hijos de caciques fueron ordenados por el arzobispo don Francisco Manso de Zúñiga.⁴⁵ Pero tampoco este relativo éxito fue suficiente para mantener la clase de gramática, que para mediados de siglo había desaparecido, quedando reducida la instrucción a la doctrina, las primeras letras y la lengua castellana.⁴⁶

NUEVAS INQUIETUDES Y VIEJAS RUTINAS

Durante el siglo XVIII hubo en la Nueva España un auténtico afán por elevar el nivel de educación de todos los grupos sociales. Se abrieron nuevas escuelas e internados, se pensó en la formación de las mujeres y se intensificaron las campañas de castellanización de la población indígena. El intento de restablecimiento de Santa Cruz de Tlatelolco no fue un acontecimiento aislado sino síntoma de una inquietud generalizada. Pero esta inquietud educadora, que sería tan cara al pen-

⁴⁴ Informe de la décima congregación provincial, 1625. (ABZ, vol. II, p. 649.)

⁴⁵ Anua de 1636. (AGNM, Jesuitas III/15.)

⁴⁶ Anua de 1648-1649 (AGNM, Misiones, XXVI, f. 236); Pérez de Rivas (1896, vol. I, p. 177).

samiento ilustrado, tardó en dar frutos en la Nueva España. Cuando en la segunda mitad del siglo las órdenes regulares comenzaron a interrumpir su rutina para proporcionar mayor instrucción a sus feligreses, lo hicieron impulsadas por las exigencias de los preladados ilustrados y por las decisiones de autoridades civiles, y no por iniciativa propia.

Los internados de indios recibieron el beneplácito de los virreyes, que los consideraban de gran utilidad, pero que tampoco aportaron alguna ayuda más tangible. En 1712 se dictó una disposición que obligaba a los justicias de los pueblos a restituir a sus respectivos colegios a los niños que los hubieran abandonado antes de cumplir 14 años o de haber completado su aprendizaje de lectura, escritura, música y doctrina cristiana.⁴⁷

En diciembre de 1728, al realizar su visita el oidor Oliván, que había sido nombrado juez de colegios, fue informado de que sólo residían en San Gregorio "catorce yndizuelos", a quienes instruía un maestro, pagado con las rentas de la institución.⁴⁸ Ya no se recibían porcionistas que pagasen su manutención, como en tiempos anteriores, y el número de educandos no podía elevarse porque no alcanzarían las limosnas. Durante los años siguientes se mantuvo el grupo de 12 a 14 muchachos, según las posibilidades, hasta la fecha de la expulsión.⁴⁹

Entre los jesuitas encargados de los colegios de indios destacaron algunas personalidades, como el padre Antonio Modesto Herdoñana Martínez, que vivió 24 años en San Gregorio y promovió la fundación de otros dos internados: el de Guadalupe, para doncellas indias, y el de San Francisco Xavier, que sería semejante a San Gregorio, en la ciudad de Puebla. También atendió a los indios de la capital el padre Ignacio de Paredes, buen conocedor de la lengua náhuatl, que trajo a ella el catecismo de Ripalda.⁵⁰

La ciudad de los Ángeles contaba desde hacía tiempo con una capilla, dedicada a San Miguel, en la que se predicaba y administraba los sacramentos a los indios de la ciudad y sus alrededores. Varios pa-

⁴⁷ Mandamiento del excelentísimo señor conde de Linares, en 10 de octubre de 1712. (INAH, Sección de manuscritos, San Gregorio, vol. 119, exp. 19.) Los oidores de la Real Audiencia de México, que no estuvieran adscritos a la Sala del Crimen, podían recibir temporalmente comisiones especiales, entre las que se encontraba la visita de los colegios. No se trataba, pues, de un cargo permanente, sino del ejercicio ocasional de determinadas funciones. (Arregui Zamorano, 1985, p. 37.)

⁴⁸ Informe del juez de colegios Oliván. (Bibl. Nac., Fondo Franciscano, caja 81, exp. 1314, f. 37v.)

⁴⁹ López Sarrelangue (1941, p. 48).

⁵⁰ Decorme (1941, vol. 1, pp. 250-257).

dres "lenguas" hacían visitas a los obrajes y recorrían la comarca con misiones temporales. En 1733, un alto dignatario eclesiástico, el doctor don Sebastián Roldán, legó su fortuna para que seis misioneros de la Compañía realizasen su labor periódicamente en las comunidades próximas. En el colegio del Espíritu Santo no había padres suficientes para ocuparse en aquellas misiones y se iniciaron las consultas para cambiar de destino el legado. En 1742 la señora viuda de Herdoñana, hermana de Roldán y madre del jesuita rector de San Gregorio, donó su caudal para la fundación de un colegio. En 1743 se obtuvo la licencia real y la señora confirmó la donación incluyendo como cláusulas esenciales: que la institución se dedicaría a enseñar doctrina y primeras letras a los indios; que ella se encargaría de costear la construcción del templo y de todas sus dependencias, y que se incorporarían al colegio los misioneros propuestos por la fundación de Roldán. En 1751 se celebró la inauguración, de modo que sólo tenía 16 años de existencia cuando se produjo la expulsión.⁵¹

Entre los niños asistentes a San Xavier se elegían los más destacados para proseguir estudios de gramática en el colegio del Espíritu Santo; desde allí aún podían ser seleccionados para realizar estudios de artes. En 1763 un joven indio sustentó con brillantez un acto académico de física en el colegio de San Ildefonso de la misma ciudad. Su maestro celebraba el buen resultado de sus esfuerzos y el haber recibido en su clase a cuatro alumnos indios en conmemoración de las apariciones de la Virgen de Guadalupe.⁵²

El colegio de indias, en la capital del virreinato, obtuvo licencia provisional del virrey en 1753, con lo que se iniciaron las obras. En 1759, al llegar la confirmación real, estaba el edificio casi concluido y se habían acogido a él "veinte colegialas con sus respectivas maestras, superiora y reglas".⁵³ El reglamento disponía que las jóvenes viviesen en recogimiento, piedad y trabajo y que tuviesen como parte de sus obligaciones la enseñanza de niñas externas, que acudirían diariamente a las clases de una escuela pública abierta en la misma casa.⁵⁴ La doctrina cristiana se completaría con el entrenamiento en labores manuales y tareas del hogar como barrer, cocinar y moler chocolate. Sólo a las más interesadas y dispuestas o que manifestasen signos de vocación religiosa se les enseñaría la lectura, que era necesaria para

⁵¹ ABZ (vol. II, p. 190); Palencia (1968, p. 348); Torre Villar (1953, pp. 608-611).

⁵² Osorio Romero (1979, p. 256). Es cita del *anua* de 1763. (AGNM, Jesuitas III, 16.)

⁵³ Informe del Colegio de Indias. (AGNM, ramo Colegios, vol. VIII, 3, f. 26v.)

⁵⁴ Gutiérrez de Tlatelolco (1941, p. 49); Gonzalbo (1987, pp. 194-200).

cumplir la obligación del rezo del breviario imprescindible en las congregaciones regulares.⁵⁵

Los jesuitas de San Gregorio tuvieron la dirección de este colegio hasta 1767; años más tarde fue incorporado a la orden religiosa de la Compañía de María, pero ya entonces imperaban otros criterios y comenzaba a hablarse de educación popular y a identificarse instrucción con alfabetización en vez de hacerlo con catequesis como había sido tradicional.⁵⁶

⁵⁵ Gutiérrez de Tlatelolco (1941, p. 50).

⁵⁶ Gonzalbo Aizpuru (1987).

VIII. LA EDUCACIÓN LEJOS DE LOS CENTROS URBANOS

LAS MISIONES

La movible frontera norte de la Nueva España siempre requirió una atención y un trato especiales. La distancia de la capital, la difícil comunicación entre poblaciones, la relativa escasez de mano de obra para las empresas de los colonos criollos y la proximidad de grupos indígenas nómadas o seminómadas, con frecuencia belicosos, impusieron un género de vida diferente y un nuevo modelo de evangelización.

A lo largo de varios años, en los últimos del siglo XVI y primeros del XVII, la guerra chichimeca significó un obstáculo para el asentamiento de terratenientes o mineros y un grave riesgo en las comunicaciones hacia los principales centros productores de plata. En efecto, hacia el norte —en parte de los actuales estados de Querétaro, Guanajuato, Durango y San Luis Potosí— vivían grupos llamados chichimecas que hostilizaban a los colonos españoles de las proximidades. En tiempo del virrey don Martín Enríquez de Almansa se inició la pacificación y consolidación del dominio de aquella zona con el fin de asegurar la ruta de Zacatecas. Frente a los partidarios de llevar la guerra “a sangre y fuego” para acabar con la resistencia, se alzaron voces favorables a la conquista pacífica, que debía apoyarse en los misioneros y requería pocos soldados para garantizar su seguridad. Entre otras influencias moderadoras destacó la del obispo de Guadalajara, que apoyó sus recomendaciones en motivos cristianos a la vez que prácticos: el sistema de misiones podría fortalecerse con el asentamiento de varias colonias de indios mexicanos, otomíes, o tlaxcaltecas, cristianos y dóciles, que darían ejemplo y atraerían hacia los poblados a los recelosos chichimecas, que se ocultaban del ejército y atacaban a los españoles, pero no harían lo mismo con otros grupos de indígenas. El sostenimiento de los misioneros sería más barato que el de los soldados; los frailes contribuirían a sosegar los ánimos, mientras que los militares provocaban sublevaciones por sus abusos y excesos; una guerra larga era ruinoso y sería una pesada carga para el gobierno; en cam-

bio la pacificación de la región llevaría consigo su inmediato aprovechamiento para la explotación agrícola y ganadera, el libre paso hacia la región minera y la incorporación de nuevos tributarios sumisos a la corona.¹

En 1585 llegó el nuevo virrey, marqués de Villamanrique, que inició una política inteligente de pacificación y puso en práctica el primer sistema organizado de cristianización de tribus nómadas: prohibió que se esclavizasen los indios cautivados en la guerra, liberó a algunos de los que habían sido capturados anteriormente, firmó tratados de paz y redujo el número de presidios, confió las misiones a los franciscanos y prácticamente logró que desaparecieran los grupos hostiles.

Los franciscanos se ocuparon de evangelizar la mayor parte del territorio chichimeca, casi al mismo tiempo que los jesuitas iniciaban sus primeros intentos de organizar misiones. Éstos, a partir del colegio de Pátzcuaro realizaron visitas a pueblos tarascos cada vez más distantes de las poblaciones españolas, aprendieron nuevas lenguas, penetraron en la región chichimeca y recorrieron varias establecidas en los actuales estados de Guanajuato y San Luis Potosí.

Al terminar su periodo de gobierno Villamanrique pudo entregar a su sucesor, don Luis de Velasco el joven, el territorio pacificado, aunque todavía en delicado equilibrio entre la desconfianza hacia los nuevos cristianos y la esperanza de consolidación de las frágiles misiones. El nuevo virrey prefería a los jesuitas, sus antiguos maestros, porque consideraba su labor más eficaz, porque eran mejor aceptados por el clero secular y porque se aplicaban al estudio de nuevas lenguas, cosa que al parecer habían dejado de hacer los franciscanos, a quienes se tachaba de perezosos y de perder el tiempo en "disputas de frailes".² El gobernador de Nueva Vizcaya, don Rodrigo del Río y Loza, tenía la misma opinión y por ello solicitó que fuesen precisamente jesuitas los evangelizadores de Sinaloa. Don Luis de Velasco aprobó la recomendación y encargó de dirigir la nueva misión al jesuita Gonzalo de Tapia.

En 1591 salieron para Sinaloa los padres Tapia y Martín Pérez, que comenzaron por aprender la lengua de los sinaloas y después se aproximaron a los grupos menos agresivos; según eran aceptados por éstos se arriesgaban a visitar a los más alejados y desconfiados. Les

¹ El memorial del obispo de Guadalajara al arzobispo virrey don Pedro Moya de Contreras, del año de 1584, se encuentra en AGI (143-3-II). Citado por Powell (1977, pp. 181-182).

² Powell (1977, p. 209).

enseñaban a sembrar, limpiar y cuidar las sementeras y los animaban a construir sus casas cerca de ellos en forma de pequeños poblados. Les proporcionaban semillas y herramientas, les aconsejaban hacer en cada pueblo una siembra de la comunidad para atender a los gastos generales y asistir a huérfanos, ancianos, enfermos e inválidos. Daban clase de catecismo, a los niños diariamente y a los adultos los domingos, y elegían catequistas entre los más avanzados en el estudio de la doctrina. La reunión de los catecúmenos ya no se hacía con llamamiento personal, como en los primeros tiempos establecieron los mendicantes, sino a toque de campana.³

Durante un enfrentamiento entre tribus enemigas asesinaron al padre Tapia, convertido así en el primer mártir jesuita de las misiones. La misión se trasladó a un lugar más seguro y desde entonces contó siempre con la protección de una guarnición de soldados.⁴

El trágico fin del padre Tapia no fue un obstáculo para el progreso de las misiones de Sinaloa y el gobernador consideró que la labor de los jesuitas sería más fructífera que la de los franciscanos, quienes ya se habían establecido en la región chichimeca y tenían varios conventos dependientes de la custodia y luego provincia de Zacatecas.⁵ Para evitar choques entre las órdenes religiosas existía una disposi-

³ Burrus (1982, p. 167).

⁴ La argumentación del gobernador don Rodrigo del Río y Loza es todo un alegato en favor de la conquista pacífica aplicada al beneficio del Estado: "Se hace muy pesado el yugo que se impone con violencia, y las máximas de una vida civil política y cristiana como se pretende introducir en los salvajes no se aprenden bien con ejemplos de tiranía. ¿Y de qué sirve al rey que salgan los capitanes a la caza de indios como de fieras; que maten muchos en el campo y que por ese temor traigan en collera a otros muchos a vivir en los pueblos?, ¿pueden ser vasallos útiles aquellos a quienes sólo la prisión y la cadena tienen corporalmente en poder del soberano?, ¿qué les falta sino la ocasión para volverse contra su poseedor, como aquel tigre que se ha tenido siempre en la jaula? Tal vez algún conquistador bien intencionado procurará persuadirles con suaves palabras el conocimiento del verdadero Dios y la obediencia del Rey pero ¿concordarán bien estas palabras con la embriaguez, la lascivia, la codicia y la crueldad de sus soldados?, ¿o están los salvajes en condiciones de creer que sean reprensibles entre nosotros unos desórdenes cometidos con tanta frecuencia e impunidad? ¿Cuántos gastos se ahorrarían al Real Erario si en vez de capitanes y soldados se enviase varones apostólicos que los sujetasen primero al Evangelio con la luz de la doctrina y el ejemplo de la vida!" (ABZ, vol. 1, p. 158.) El informe sobre fundaciones en la Relación de Sinaloa (AGNM, ramo Misiones, vol. XXV, exp. 1, ff. 332-365v). Otras referencias sobre misiones en MM (vol. VI, p. 3).

⁵ Después de algunas visitas de misioneros franciscanos se erigió la custodia En Nombre de Dios, en 1566. En 1604, aumentado el número de conventos y doctrinas dependientes de ellos, se convirtió en provincia bajo la advocación de San Francisco. (Saravia, 1941, pp. 159-161, y López-Velarde, 1964, pp. 66 y 83.)

ción que reglamentaba la exclusividad de cada orden en su territorio, sin interferencia de otras. Del Río y Loza pensó que valía la pena hacer una excepción en favor de la Compañía de Jesús y escribió al rey sobre ello.⁶ El monarca aceptó la sugerencia y autorizó el establecimiento de la nueva orden “no embargante que haya en ellas [las misiones] religiosos de San Francisco o de otras órdenes”.⁷

El virrey Velasco había comenzado a enviar grupos de colonos tlaxcaltecas, mexicanos, cholultecas y huejotzingas, que se instalaron en la región; cuando pidió la colaboración de los jesuitas dispuso que fuesen acompañados de varias familias otomíes de Tepetzotlán con las que se fundó San Luis de la Paz, en una comarca que había sido recorrida años antes por el padre Tapia.

A partir de la decisión real la labor evangelizadora de la Compañía fue en continuo aumento; algunas misiones se organizaron con ayuda económica de la corona, que costeaba el viaje y establecimiento como parte de los gastos de la guerra contra los chichimecas. A cambio de esta pequeña inversión los religiosos “darian a Su Majestad unos vasallos dóciles, voluntarios, fieles, útiles, así por sus personas como por sus tierras y trabajos”.⁸ Quedaba encomendada a los misioneros la tarea de incorporar a la sociedad colonial los grupos que hasta el momento habían permanecido marginados.⁹

Las misiones de Nueva Vizcaya aumentaron su importancia en años sucesivos; las cartas anuales de la Compañía dedicaron amplios espacios a la actividad misional, pese a que el número de miembros de la orden ocupados en ella era proporcionalmente muy pequeño en relación con el total de los residentes en la Nueva España.¹⁰ El colegio

⁶ Carta del gobernador don Rodrigo del Río y Loza al rey Felipe II, Durango, 8 de noviembre de 1592. (MM, vol. v, p. 20.)

⁷ Carta de Felipe II a don Luis de Velasco el joven, Madrid, 17 de enero de 1593. (MM, vol. v, p. 33.)

⁸ ABZ (vol. I, p. 164).

⁹ En varios lugares se mencionan los gastos realizados en el envío de misioneros. Entre otros: cartas de don Luis de Velasco al rey, del 25 de febrero de 1593 (MM, vol. v, p. 40), y del 5 de octubre de 1593 (MM, vol. v, p. 125).

¹⁰ El catálogo de 1596 especificaba que había siete jesuitas en Sinaloa y tres en San Luis de la Paz; el número total en esa fecha era de 184. El mismo catálogo señala que había 17 padres “lenguas” confesores de indios, distribuidos en los colegios. De los 43 miembros de la provincia que hablaban alguna lengua indígena muchos eran hermanos coadjutores que colaboraban como catequistas. Catálogo de 1596 (MM, vol. VI, pp. 163-172). El *anua* del mismo año dedicaba amplio espacio a explicar los progresos de las misiones de Nueva Galicia. Entre otras cosas explicaba: “para que mejor deprediesen la doctrina y la repitiesen con más gusto, se les puso en el punto y tonada que se canta en Michoacán, con lo cual se han consolado en gran manera y algunos

de Guadiana (llamado más tarde Durango) funcionó como cabecera de las misiones de la comarca, haciendo compatible la atención a los españoles de la ciudad y a los indios de comuninades cercanas:

Y assi se ocupan los nuestros de ordinario con indios de diversas naciones, principalmente con los que habitan la laguna grande, donde (por ser gente necesitadísima) se deseó mucho hacer algún asiento; pero no ha sido posible por ser tanta la barbaridad de los naturales que ni tienen ni casi son capaces de policía alguna (...) y aunque quisiesen los ministros del evangelio vivir entre ellos con toda incomodidad, hay otra mayor de no estar seguros en su compañía sino con mucho peligro de que por su antojo o por satisfacer su hambre los maten y coman. Y así para evitar este peligro, para no desampararlos del todo, se ha dado este medio de que los padres residan de ordinario en Guadiana y salgan a tiempos a desmontar esta tierra yerma.¹¹

La aparente ferocidad de los indios se desvaneció en poco tiempo y para fines de siglo funcionaba uná residencia de los jesuitas en La Laguna, donde fundaron la población de Santa María de las Parras en 1598. A ella atrajeron a varias comunidades indígenas y pronto pasó a ser cabecera de las misiones en la comarca lagunera.¹²

En pocos años, con la labor conjunta de frailes menores y jesuitas, se había conseguido pacificar a los chichimecas, asegurar el camino de las minas y atraer a gran número de indios pacíficamente sometidos. El virrey conde de Monterrey encareció a Felipe II la meritoria labor de los misioneros, que habían resultado tan útiles al gobierno como a la Iglesia: "...y el gasto va bien empleado, porque se ha ido mejorando el estado de aquellas fronteras que, no se pudiendo caminar de unas minas a otras, al tiempo que digo o muy poco antes, hoy se anda todo con mucha seguridad".¹³

El indiscutible éxito político no satisfacía los anhelos apostólicos de algunos misioneros, quienes con frecuencia en sus cartas exponían el escaso éxito de su labor con los adultos, apenas compensado por el resultado consolador de la instrucción de los niños. Perseveraban

han salido bien con el canto y tan diestros en las preguntas del catecismo que los reparten los padres por la comarca para que enseñen a otros". (Anua de 1596 AGNM, Historia, vol. 19.)

¹¹ Anua de Nueva España, México, 16 de marzo de 1596 (MM, vol. VI, pp. 60-61).

¹² Lopetegui (1965, p. 615).

¹³ Carta del virrey conde de Monterrey al rey Felipe II, México, 11 de junio de 1599. (Cuevas, 1975, p. 474.)

en el método que les parecía más eficaz: “las más veces era necesario salir el padre con ellos a sus cortas sementeras y enseñarles el manejo de algunos instrumentos que les había procurado”.¹⁴ Temerosos de recaídas en la idolatría, regateaban el bautismo a quienes no daban muestras de firmeza en la nueva fe, desengañados de ilusorias conversiones masivas y fervores pasajeros.¹⁵ El mismo sistema seguían los franciscanos, más previsores y menos impacientes que sus antecesores en las tareas apostólicas.¹⁶

La provincia de San Francisco de Zacatecas llegó a tener una gran extensión y un elevado número de conventos con sus correspondientes doctrinas. Los principales centros de irradiación de funciones apostólicas fueron los conventos de la Purísima Concepción de Zacatecas, San Andrés de Monterrey, San Antonio del Parral y San Francisco de San Luis Potosí. Su área de acción llegó a lugares tan remotos como San Felipe de Chihuahua, Torreón, Linares, Casas Grandes y San Buenaventura de Tamaulipas. El centro norte fue cubierto por las provincias de San Pedro y San Pablo de Michoacán, con su custodia de Río Verde y Santiago Apóstol de Coahuila, dependiente de Nueva Galicia.¹⁷

En cada misión los religiosos actuaban como catequistas, maestros y protectores de los indios.¹⁸ La labor en las misiones era eminentemente educativa: se enseñaba la doctrina a toda la población, al mismo tiempo que se introducían conocimientos prácticos. Los mayores acudían a la misión los domingos y los niños diariamente, por la mañana y por la tarde. La introducción de nuevos cultivos y técnicas de explotación pretendía elevar el nivel de vida de la población y hacer atractiva la vida sedentaria a la vez que asimilar a los neófitos a las formas de producción y consumo predominantes en la economía

¹⁴ ABZ (vol. 1, p. 389).

¹⁵ Las precauciones tomadas antes de la administración del bautismo podían retrasarlo hasta que el misionero tuviese suficiente confianza en los neófitos. De uno de ellos se dice: “quiso antes dilatarles este consuelo [el bautismo] que exponer a la profanación de la idolatría aquel divino carácter”. (ABZ, vol. 1, p. 388.)

¹⁶ Durante el siglo XVII los jesuitas extendieron sus misiones por: San Luis de la Paz (desde 1589), Sinaloa (1593), Parras (1594), Topia-San Andrés (Durango, 1597), Tepehuanes (Durango, 1600), Tarahumara Baja (Chih., 1611), Ostimuri (Son., 1614), Chínipas (Chih., 1621), Sonora (1627), Tarahumara Alta (Chih., 1673), Pimería (Sonora y Arizona, 1687) y Baja California (1697). Simultáneamente los franciscanos ocupaban: Nuevo México (1600), Río Verde y San Luis Potosí (1607), Nuevo León (1675), Coahuila (1676). Los dominicos llegaron a Sierra Gorda en 1686. (Gutiérrez Casillas, 1974, p. 143.)

¹⁷ López-Velarde (1964, pp. 100-142).

¹⁸ Ordóñez (1953, vol. 1, p. 103).

colonial. Como centros de producción las misiones jesuíticas tuvieron su organización propia, diferente de la impuesta por las autoridades y hacendados españoles. En las misiones del noroeste los agricultores veían con rencor que las granjas de los misioneros prosperaban mientras las suyas pasaban dificultades, ya que los indios ocupaban tres días por semana en trabajar las tierras de los padres y el resto del tiempo en las parcelas de su propiedad.¹⁹

Durante los siglos XVII y XVIII la expansión misionera fue constante y fecunda. Los jesuitas incorporaron sucesivamente la Tarahumara, Pimeria y parte de Sonora, Chínipas, costa norte de Sonora y península de Baja California. Levantamientos periódicos de grupos indígenas retrasaban la expansión, pero pasado algún tiempo se reestablecían las misiones y se lograba su arraigo.²⁰ En el colegio de Sinaloa pusieron los jesuitas seminario "de indios naturales de esta provincia, que en este colegio se enseñan a leer, escribir, tañer y cantar, para distribuirse después en sus partidos".²¹ Los niños criados en este internado, de regreso en sus pueblos, eran eficaces colaboradores de los misioneros, enseñaban el catecismo, servían de intérpretes y trabajaban en actividades del culto y el servicio de la misión.²² Algunos niños españoles asistían como alumnos externos a la escuela del colegio de Sinaloa. Parte principal de la instrucción proporcionada a unos y otros era la doctrina cristiana, que se explicaba los jueves a los españoles y los domingos a los indios adultos, reunidos en el atrio y en la iglesia del colegio.²³

A partir de 1683 se incorporó la península de Baja California al territorio de las misiones jesuíticas. Los primeros y más destacados misioneros fueron los padres Kino y Salvatierra.²⁴

Como todas las actividades de la Compañía de Jesús, las misiones estaban minuciosamente reglamentadas, si bien el reglamento sufrió algunas modificaciones, impuestas por las circunstancias. Se recomendaba a los misioneros viajar siempre de dos en dos, realizar frecuente intercambio de información entre misiones próximas y acudir semestralmente a una junta regional en la que se renovarían los votos y tendrían oportunidad los misioneros de reintegrarse a la disci-

¹⁹ Flores Guerrero (1954, p. 164).

²⁰ Decorme (1941, vol. II, pp. VIII-XVI).

²¹ *Annua* de 1625, en AGNM (ramo Misiones, vol. XXV).

²² Relación histórica de las misiones de Sinaloa. (AGNM, ramo Misiones, vol. XXV.)

²³ *Annua* de 1622. (AGNM, Misiones, vol. XXV.)

²⁴ ABZ (vol. II, pp. 48-58).

plina y el régimen comunitario del que estaban habitualmente ausentes. Los asuntos importantes debían consultarse con el padre provincial y estaba prohibido realizar "entradas" en tierras de infieles sin permiso expreso del superior. También se consideraba la conveniencia de educar a pequeños grupos de niños indios:

En el pueblo principal del partido se formarán seminarios de niños indios, que sean entrenados en doctrina cristiana y virtud. Aprenderán a leer, escribir y cantar, para que puedan servir en las iglesias y dar ejemplo de virtud en sus pueblos. Este método se ha encontrado muy útil para establecer el cristianismo y mantener la paz en las misiones.²⁵

En la práctica fueron pocas las cabeceras de misión que tuvieron verdaderos colegios, por falta de personas capaces de atenderlos, pero la instrucción de jóvenes auxiliares se realizó individualmente o en pequeños grupos. La provincia de California no llegó a tener escuelas por la pobreza de la región, que no podía aportar lo necesario para sustentarlas. El colegio de Sinaloa recibía a niños procedentes de todos los partidos y cada misionero se hacía cargo de la enseñanza de uno o dos niños que sus feligreses le proporcionaban como ayudantes; estos niños servían de criados, compañeros e intérpretes. La actividad de un misionero era ordinariamente la que relata en una de sus cartas el padre José Neumann, jesuita belga, misionero en la Tarahumara a fines del siglo XVII:

Me consagré a la instrucción de los niños. Dos veces al día los reunía en la iglesia. Por la mañana, terminada la misa, repito con ellos el Pater noster, Ave María y Credo, los preceptos del Decálogo, los sacramentos y los rudimentos de la doctrina cristiana. Todo esto lo tengo escrito y traducido al tarahumar y lo voy repitiendo según está escrito. Por la tarde les repito la lección y también hago a los niños algunas preguntas del catecismo.²⁶

Las misiones prosperaban, jesuitas y franciscanos ampliaban su radio de acción y algunos de ellos llegaban a hacerse expertos conocedores de lenguas indígenas; mientras tanto los virreyes se impacientaban ante los escasos o nulos progresos de los indios en el aprendizaje del español. Con táctica novohispana y jesuítica, los misioneros manifestaban respetuoso acatamiento a cuanto se les ordenaba y continuaban haciendo lo que ellos consideraban conveniente, que era pre-

²⁵ Polzer (1976, p. 63).

²⁶ Dunne (1958, p. 209). Carta del padre Neuman desde la misión de Sisoguichi.

cisamente lo contrario de lo recomendado, es decir, mantener a los indios en la ignorancia del español. Uno de los jesuitas evangelizadores de Baja California a comienzos del siglo XVIII, el italiano Francisco María Piccolo, orgulloso de los conocimientos religiosos de sus feligreses, viajó a la capital con algunos de los jóvenes auxiliares de su misión. Al presentarlos al virrey les hizo recitar las oraciones en su lengua; preguntándoles si también las podían decir en castellano, respondieron que no, lo que motivó una nueva recomendación del virrey de que se cumpliesen los deseos del monarca, poniendo escuelas de castellano. El misionero relató la entrevista y añadió su expresivo comentario: “¡Pobre y desdichada gentilidad si los hijos de nuestra madre la Compañía obedeciesen a tales órdenes y mandamientos!”²⁷ Y ya sabemos que los franciscanos siempre habían compartido esta opinión.

En 1767, cuando la expulsión de los jesuitas obligó a una reorganización de las misiones, los franciscanos que se hicieron cargo de muchas de ellas informaron sobre los progresos de la instrucción indígena en aquellas remotas regiones: “En los ríos de Hiaqui y Maio ha pagado siempre la piedad del Rey un maestro que instruíese a los indios Niños en la Doctrina Christiana, Lengua Castellana, Civilidad y buenas constumbres”.²⁸ El sueldo que se daba al maestro era de trescientos pesos y asistían a la escuela niños de lugares alejados, a los que había que dar de comer. Los frailes conservaron al mismo maestro, pero se vieron en apuros para alimentar a los niños sin el auxilio que anteriormente proporcionaban los campos de las misiones jesuíticas.

LOS INTENTOS DE CASTELLANIZACIÓN DE LOS INDIOS

Una y otra vez, al tratar de los internados como al referirse a las misiones, en relación con la primitiva labor evangelizadora o con los tardíos intentos asimiladores, se planteó la cuestión de la diversidad de lenguas frente al proyecto real de imponer el castellano en todos los dominios de la corona española. La política de la metrópoli fue invariable en su objetivo final, pero necesariamente cambiante y acomodaticia en los métodos empleados. Aún no se conocía la existencia de América, tan sólo miraba Castilla hacia África, una vez completada

²⁷ Piccolo (1962, pp. 102-103). La carta tiene fecha de 1702.

²⁸ Informe de las misiones franciscanas, firmado por Lorenzo Cancio el 8 de noviembre de 1767. (Bibl. Nac., Fondo Franciscano, caja 39, exp. 894. 1.)

la reconquista peninsular, cuando Elio Antonio de Nebrija, definía la idea imperial de la lengua. Los pueblos peninsulares, reunidos bajo un monarca único, y las ignoradas poblaciones habitantes de tierras todavía desconocidas deberían unificarse en una sola forma de expresión por medio de la lengua castellana.²⁹

Ni en España ni en América se logró plenamente el ambicioso proyecto, pero en ciertas épocas se produjeron mayores progresos, como respuesta a la imposición de normas más rigurosas y a una mejor disposición de los encargados de poner en práctica la política real. Las contradicciones inherentes a toda empresa humana, agudizadas por los conflictos derivados del orden colonial, ocasionaron la acumulación de intereses y prejuicios a favor o en contra de la discutida castellanización. La meta final sería la conversión de los indios en fieles vasallos, adictos a la corona, buenos cristianos y entusiastas colaboradores en el proyecto económico de la metrópoli. Hasta cierto punto podían estar acordes en esto los españoles y criollos habitantes de las colonias, pero rara vez coincidieron en la aceptación de que la lengua castellana fuera el vehículo idóneo para llegar a tal fin; y, desde luego, nadie consultó a los indios, que eran los principales interesados.

En los primeros tiempos, como compañero inseparable del orgullo imperial se manifestó el ideal evangelizador, convertido en argumento decisivo para promover la enseñanza del castellano. Más tarde, ya mediado el siglo XVII, los intereses políticos ganaron terreno en el discurso de dominación y se consideró la utilidad de la lengua en el proceso de sumisión de los pueblos conquistados.³⁰ Los últimos años de la colonia verían un vigoroso resurgimiento del impulso castellanizador, movido principalmente por intereses económicos, ante la necesidad de modernizar el aparato productivo y de agilizar la extracción de materias primas y el comercio colonial.

Así como hubo altibajos en los motivos predominantes, también los hubo en la política de los monarcas y de sus consejeros, intensa en algunos momentos, rutinaria o desinteresada en otros. Puntos de gran interés pueden señalarse hacia 1550, de 1585 a 1590, a fines del siglo XVII y a partir de 1750 hasta el final de la época virreinal. Los frailes fueron los encargados de la función docente durante largos años, pero ya en los últimos tiempos se traspasó la responsabilidad de la en-

²⁹ Prólogo a la primera edición de la *Gramática Castellana*. Edición de 1492, reproducida en numerosas ocasiones.

³⁰ O'Gorman señala la real cédula del 25 de junio de 1690 como el primer paso hacia el interés político; sin embargo, el razonamiento teórico ya estaba presente desde la publicación de la obra de Solórzano y Pereira en 1649. (O'Gorman, 1946, p. 166.)

señanza a las autoridades civiles. El relativo éxito o fracaso de su actuación puede atribuirse a causas profundas generales y a circunstancias temporales y locales: por una parte el afán de proteger a los indios, por otra el consolidar la autoridad de los religiosos sin intromisiones; por una la política de segregación de grupos étnicos y sociales, por otra la pugna entre peninsulares y criollos, en disputa por el codiciado botín de los beneficios eclesiásticos.³¹ En contra de la imposición del castellano había argumentos tan válidos como la urgencia de la evangelización, que absorbía todo el empeño de los religiosos, y el evitar el pernicioso contagio de los vicios de los españoles, en quienes el cristianismo no parecía haber dado sus mejores frutos.³²

El imperativo de extender la fe cristiana se convirtió en obstáculo en vez de aliciente para la expansión del castellano en cuanto los misioneros comprendieron la dificultad de obligar a los indios a un aprendizaje que demoraría indefinidamente su conversión. En cambio se les ofrecían las ventajas de ser ellos quienes aprendiesen conjuntamente las lenguas indígenas y las formas culturales de una población a la que sólo podrían comprender si realizaban el esfuerzo necesario para penetrar en sus concepciones mentales. Lo que la práctica aconsejaba quedó consagrado por el derecho canónico después del Concilio de Trento, al exigir que “el que es elegido párraco de un lugar debe saber la lengua que en él se habla, por no ser posible de otro modo cumplir con las precisas obligaciones de párroco”.³³

En la práctica cotidiana se buscaron fórmulas para solucionar las dificultades de comunicación y se recurrió a los intérpretes o nahuatlatos como mediadores entre los indios y los funcionarios reales. Por medio de leyes y ordenanzas se intentó poner coto a los abusos que engendraba esta situación. Como en los primeros tiempos hubo españoles que se ocuparon en ese oficio, se les prohibió recibir regalos de

³¹ Morner (1962, pp. 435-446) y Phelan (1972, pp. 123-129) ponen de relieve la contradicción entre castellanización y aislamiento de los indios, que fueron objetivos de la política española.

³² En el memorial que enviaron los franciscanos a su procurador general en Roma, fray Diego Valadés, tratan de las lamentables consecuencias del trato con los españoles: “...verdad es que están muy maleados y aviesos de lo que solían; pero no hay razón para echarles a ellos desto la culpa, sino antes maravillarnos y alabar a Dios de que no hayan dejado totalmente la fe y aborrecido el nombre de cristianos según los malos ejemplos y continuos que reciben de los que nos preciamos deste renombre y lo usurpamos para sólo nosotros...” (Cita textual de Palomera, 1962, p. 203.)

³³ Cruz y Moya (1954, p. 131); cita el capítulo *Quoniam de officio judicis ordinarii*, de las reglas de la Rota romana.

los indios a quienes prestasen sus servicios como traductores.³⁴ Después se controló la función de los nahuatlato, que debían ir acompañados por algún español, amigo de los indios representados;³⁵ como privilegio especial se les concedió el uso de armas para defenderse de posibles agresiones provocadas por aquellos que se sentían defraudados en sus demandas y desconfiaban de la actuación de los mediadores.³⁶

Paralelamente se dieron normas a favor de la enseñanza del castellano a los indios y del aprendizaje de lenguas locales por parte de los doctrineros, en lo que no hay por qué ver indecisión o contradicciones sino el resultado natural de los intentos de armonizar la obra evangelizadora con la progresiva asimilación de los neófitos a la cultura hispana.

Las disposiciones relativas a la castellanización de los indios de las Antillas, dadas en los primeros años del siglo XVI, se hicieron extensivas a la Nueva España, como a todos los territorios de Tierra Firme, en cuanto los españoles pusieron pie en el continente. La dramática disminución de la población de las islas impidió comprobar el resultado de la política impuesta o experimentar otros medios. La riqueza y variedad de culturas y lenguas mesoamericanas sugirió a los religiosos la aplicación de otras tácticas: desde un principio conocieron la enorme extensión del señorío mexica y su influencia cultural y política sobre otros pueblos; supieron así que el náhuatl era la lengua general de la administración y del comercio, incluso entre pueblos que no lo hablaban comúnmente y requerían de intérpretes; de ahí surgió la iniciativa de fomentar su extensión a todo el reino. Ya en 1550 el franciscano Rodrigo de la Cruz escribió al emperador y le expuso su propuesta:

A mí paréceme que V.M. debe mandar que todos deprendan la lengua mexicana porque ya no hay pueblo que no hayan muchos indios que no la sepan y la deprendan sin ningún trabajo, sino de uso y muy muchos se confiesan en ella. Es lengua elegantísima, tanto como cuantas hay en el mundo...³⁷

Esta carta debió cruzarse con una real cédula dada en Valladolid,

³⁴ Cedula de Puga (1878-1879, vol. 1, pp. 140-141). Reproduce el edicto de Carlos V, dado en 1529.

³⁵ Referencia en Heath (1972, p. 33).

³⁶ AGNM (ramo Mercedes, vol. 1, exp. 105, f. 53v).

³⁷ Carta de fray Rodrigo de la Cruz al emperador, desde Ahuacatlán, 4 de mayo de 1550. (Cuevas, 1975, p. 159.)

el 7 de junio del mismo año, dirigida al virrey y a los prelados de las órdenes mendicantes. En ella se encomendaba una vez más a los religiosos que se ocupasen en la enseñanza del castellano como medio para lograr la conversión de los naturales e inclinarlos a tomar “nuestra policía y buenas costumbres”. Ambos objetivos podrían realizarse considerando la castellanización como “el principal de los medios” que se ofrecían para ello.³⁸ La jerarquía eclesiástica confiaba también en la labor de los regulares y solicitaba beneficios espirituales y materiales para alentarlos en su tarea; el obispo Maraver de Guadalajara recomendó que se solicitara al papa la concesión de indulgencia plenaria “a los religiosos que entendieran en esta santa doctrina, por cada vez que predicaren o enseñaren (...) y que ayudaren a convertir las bárbaras gentes al conocimiento de nuestra santa fee cathólica y a que todos depredan la lengua española”.³⁹

En años sucesivos prevaleció la preocupación por la evangelización y con ella el interés en la formación de clérigos conocedores de las lenguas indígenas. En 1565 advertía Felipe II a los prelados de la Nueva España que procurasen ordenar y adjudicar beneficios a eclesiásticos idóneos y hábiles en la lengua de sus feligreses.⁴⁰ Mientras tanto, los franciscanos misioneros en Nueva Galicia informaban de la escasez de religiosos para la administración de multitud de fieles; de la valiosa ayuda de jóvenes indios, que actuaban como maestros, y de los avances en la enseñanza del náhuatl, que procuraban extender entre los chichimecas. Para los frailes era más fácil aprender la lengua mexicana en vez de varias diferentes y se suponía que los grupos nómadas tendrían más afinidad con sus vecinos que con los castellanos.⁴¹

Los argumentos de los religiosos vencieron la inicial resistencia de la corte española y lograron que el rey autorizase la fórmula de expansión del mexicano como lengua general, si bien la real cédula que trató de esta cuestión se limitó a delegar en el virrey la decisión final, siempre supeditada a los imperativos de la cristianización.⁴² En 1584,

³⁸ Reales cédulas en Konetzke (1951, vol. 1, pp. 272-274); también en García (1974, p. 443). Esta disposición pasó a la *Recopilación* en la ley XVIII, título 1, del libro 6.

³⁹ “Interesante relación del Ilmo. Sr. Maraver al rey de España”, año de 1550, tomada del AGI (51-6-9/26), reproducida por Orozco Jiménez (1922, pp. 217-221).

⁴⁰ “A los prelados de la Nueva España. En Buengrado, 1565”. (García, 1974, p. 163.)

⁴¹ El *Códice Franciscano* ofrece el informe de Guadalajara en 1569, p. 153.

⁴² Real cédula, dada por Felipe II, en julio de 1570 reproducida en Velasco Ceballos (1945, pp. 6-7).

al realizar su visita de la provincia franciscana, el comisario fray Alonso Ponce tomó nota de la gran cantidad de pueblos en que había al menos algunos vecinos conocedores de la lengua mexicana, en la que los religiosos predicaban, enseñaban el catecismo y escuchaban las confesiones.⁴³

En 1585 el Tercer Concilio Provincial Mexicano, que reglamentó la vida religiosa de la Nueva España, se hizo eco de ambas inquietudes: la castellanización, para la que debían establecerse escuelas siempre que fuese posible, y la catequesis en lenguas locales, para lo que era imprescindible que los párrocos las conociesen. Entre los documentos adicionales al texto del concilio se incorporó una petición al monarca para que de modo general se procediese a la enseñanza del náhuatl; la experiencia de los franciscanos parecía hacerlo recomendable, pero hasta el momento se había limitado a algunas comunidades de comarcas aledañas a sus conventos. Al mismo tiempo se elogiaban los beneficios de la castellanización, que no sólo aseguraba la mejor comprensión de la doctrina, sino que tornaba a los indios "más hábiles y desenvueltos para los comercios y contrataciones".⁴⁴

En 1590, 1596 y 1599 se repitieron las reales cédulas sobre enseñanza del castellano; se alegaba que así los naturales se adoctrinarían con más facilidad, y se agregaba: "porque se ha entendido que en la mejor y más perfecta lengua de los indios no se pueden explicar bien ni con su propiedad los misterios de la fe..."⁴⁵

Recogiendo los testimonios a favor de uno y otro puntos de vista, el Consejo de Indias realizó un estudio de las causas que hacían recomendable la política de castellanización y lo sometió a Felipe II, quien en esta ocasión hizo honor al sobrenombre de prudente que le ha otorgado la historia y dio una respuesta que sin duda enfrió los ánimos más exaltados, pero que se apegaba a la justicia y al sentido práctico:

No parece conveniente apremiarlos a que dejen su lengua natural, mas

⁴³ Ciudad Real (1976, vol. II, *passim*) se refiere a los pueblos en que los franciscanos predicaban y confiesan en náhuatl, aunque no sea la lengua propia del lugar: "entre los chichimecas hay algunos que se han hecho ladinos en lengua mexicana o castellana" (p. 161); en Nueva Galicia hay variedad de lenguas, pero la mexicana es común "y muchos de los que no la saben se confiesan por intérprete" (p. 66); en Tlaxomulco hablan la lengua coca, pero entienden la mexicana (p. 99); en Cocula hablan tachtoque, pero entienden el mexicano (p. 104), etcétera.

⁴⁴ Memorial de Ortiz de Hinojosa (Llaguno, 1983, p. 200); "Cosas que se avisan y suplican" (*ibid.*, p. 304).

⁴⁵ Real cédula del 3 de julio de 1596, en Konetzke (1951, vol. II, p. 41); otra del 16 de enero de 1590, en vol. II, p. 603.

se podrán poner maestros para los que voluntariamente quisieren aprender la castellana, y se dé orden como se haga guardar lo que está mandado en no proveer los curatos sino a quien sepa la de los indios.⁴⁶

Enfrentado con la realidad, el virrey conde de Monterrey advirtió que todas las cédulas y recomendaciones resultaban inútiles, porque la imposición del castellano “no sólo es dificultad sino casi imposibilidad”.⁴⁷

La necesidad de que los párrocos fueran expertos en lenguas dio motivo para la expedición de varias reales cédulas en 1578, 1580, 1582, 1618 y varias más que pasaron a la *Recopilación*.⁴⁸ Otros documentos complementarios se referían al incumplimiento del requisito de examen previo a la concesión de beneficios y al establecimiento de cátedras de náhuatl y otomí en la Real y Pontificia Universidad.⁴⁹ El objetivo básico era la extensión de la fe cristiana y parecía que se alcanzaría mejor por este medio; de modo que la difusión del castellano debería fundamentarse en otras razones. Así lo entendió el jurista Solórzano y Pereira, que adujo motivos políticos más que religiosos: “No sólo para dilatar la fe de Christo conviene que los españoles y los indios usemos un mismo lenguaje(...) sino también para que nos cobren más amor y voluntad, se estrechen más con nosotros; cosa que en sumo grado se consigue con la inteligencia y conformidad del idioma”.⁵⁰

Las intrigas palaciegas, devociones y frivolidades absorbían gran parte de las escasas energías de los últimos Austrias, de modo que casi ha de considerarse algo excepcional la nueva campaña orientada hacia la castellanización de los vasallos americanos, que se produjo en las últimas décadas del siglo XVII. Una vez consumada la separación de Portugal —en 1640— no había temor de herir la sensibilidad de los vecinos al prescindir de cualquier forma de expresión ajena al castellano. Probablemente por influencia del más capaz de los secreta-

⁴⁶ “Consulta del Consejo de las Indias sobre las causas porque pareció se debía ordenar que los indios hablasen la lengua castellana”, 20 de junio de 1596. (Konetzke, 1951, vol. III, p. 38-40.)

⁴⁷ La carta, del 11 de junio de 1599, en Cuevas (1975, p. 473). Responde a las recomendaciones enviadas por el Consejo (Konetzke, 1951, vol. III, pp. 32-39) y llegó a manos del rey después de haberse cursado nuevas órdenes sobre el mismo tema, el 3 de julio de 1596. (Konetzke, 1951, vol. III, p. 41.)

⁴⁸ Reproducción de las cédulas y texto de la recopilación en Velasco Ceballos (1945, p. 38); Carreño (1961, p. 149), y García (1974, p. 213).

⁴⁹ Carreño (1947, pp. 122-123 y 140).

⁵⁰ Solórzano y Pereira (1972, vol. I, p. 400).

rios de Carlos II, el conde de Oropesa, y como consecuencia de las reformas introducidas en el Consejo de Indias, se elaboró una nueva serie de disposiciones encaminadas a hacer cumplir lo que ya estaba dispuesto. La real orden del 20 de junio de 1686 exigía la participación de eclesiásticos y funcionarios civiles en una nueva campaña.⁵¹ El obispo de Puebla advirtió que sin duda se provocarían descontentos, puesto que los indios de su diócesis no sólo eran “desinclinados del uso de la lengua española, sino que la aborrecen”, por lo que la solución se encontraría en la instrucción de los niños, ya que de los adultos poco podía esperarse.⁵² El arzobispo Aguiar y Seixas advirtió que gran parte de la dificultad estribaba en que los fiscales y sacristanes eran precisamente indios, que enseñaban la doctrina en su propia lengua, única que conocían. Si se buscaban maestros españoles habría que recaudar dinero para pagarlos, lo que tampoco era fácil. Por último recomendaba que los corregidores y alcaldes mayores presionaran a los padres de familia para que enviaran a la escuela a sus hijos.⁵³

El obispo de Oaxaca informó que ya había comenzado a hacer algunos intentos y había llegado a la conclusión de que podría alentarse el estudio del castellano si se ponía como requisito para la obtención de puestos de autoridad local. En 1690, una real cédula se hacía eco de esta sugerencia y recomendaba al virrey y miembros de la Real Audiencia que lo pusieran en práctica en toda la Nueva España.⁵⁴

Un decreto de 1691 detallaba las normas que regirían el nuevo plan de enseñanza del castellano. Exigía que en todos los pueblos se estableciesen escuelas, independientes de la catequesis parroquial; que se pagase al maestro con fondos de los bienes de comunidad, o, en caso de que no alcanzase, que se cultivase una milpa para este fin. Los maestros debían ser jóvenes capaces, inteligentes, que hablaran correctamente el castellano y de buenas costumbres. Habría escuelas separadas para niños y niñas, siempre que fuese posible; o bien, en el mismo local y en turnos diferentes en los pueblos pequeños.⁵⁵ Los indios monolingües quedaban inhabilitados para ejercer oficios públicos. La misma orden se repitió un año más tarde, y después en 1693 y 1694. No

⁵¹ Real Orden del 20 de junio de 1686, en Konetzke (1951, vol. III, pp. 780-781).

⁵² Real cédula al obispo de la Puebla de los Ángeles, 10 de noviembre de 1689. (Konetzke, 1951, vol. III, pp. 817-818.)

⁵³ Carta de Francisco, arzobispo de México, al rey, del 18 de febrero de 1689, en AGI (60-4-3, de la colección Cuevas, obispos, vol. 18).

⁵⁴ Del AGI (60-4-22, en la colección Cuevas, obispos, vol. 18). En Velasco Ceballos (1945, p. 5).

⁵⁵ Carreño (1947, pp. 220 y 259-260); Konetzke (1951, vol. III, pp. 611-613).

faltaron los informes optimistas como tampoco las recriminaciones a funcionarios locales que mostraban poco entusiasmo en el cumplimiento de lo encomendado. Lo cierto es que era difícil la forzada colaboración de clérigos y laicos, de españoles e indios ladinos, a quienes en nada beneficiaban las innovaciones.⁵⁶

Se iniciaba el siglo XVIII con una nueva dinastía en el trono de España, con nueva ordenación administrativa y con creciente influjo del espíritu moderno. Si las reformas del gobierno se iniciaron en la metrópoli, poco a poco llegaron a repercutir en las colonias. Primero fueron denuncias aisladas de prelados celosos que clamaban contra la ignorancia, y por último se impusieron una serie de medidas como parte de un programa dirigido por las autoridades.

En 1717 el arzobispo don Joseph de Lanciego y Eguilaz lamentaba el desconocimiento de la doctrina por sus feligreses, después de 200 años de evangelización. Culpaba a la ineptitud e irresponsabilidad de los clérigos, pero también al sistema erróneo de iniciar la instrucción catequística sin acompañarla de la enseñanza del castellano. Su recomendación de que se cumplan las cédulas al respecto y la prioridad de la lengua sobre la doctrina son muestra de una nueva actitud, dentro del regalismo imperante.⁵⁷ A partir de este momento quedó establecido el desacuerdo entre las altas jerarquías, que en gran parte compartieron este punto de vista, y los párrocos seculares o doctrineros religiosos, que mantuvieron los métodos tradicionales, con un maestro indio o *temachtiani* a cargo de la catequesis de sus vecinos. Los informes de mediados de siglo dan una buena muestra de ello, cuando sólo en contados casos, y en los conventos cabecera, se menciona la existencia de una verdadera escuela para la enseñanza de la lectura, la escritura y el castellano.⁵⁸

LA PUREZA DE LA FE

Compañera inseparable del afán evangelizador fue la desconfianza hacia los nuevos cristianos. El bautismo lavaba los pecados anteriores

⁵⁶ Konetzke (1951, vol. iv, pp. 11-14).

⁵⁷ Carta de fray Joseph de Lanciego y Eguilaz (O.S. Benito) al Consejo de Indias, del 15 de julio de 1717, recibida en Madrid el 25 de enero de 1718. (AGI estante 62, cajón 4, leg. 39; de la colección Cuevas, obispos, vol. 19.)

⁵⁸ En la Biblioteca Nacional de México, Fondo Franciscano (caja 39, exp. 984. 1; caja 108, exp. 1491, y caja 110, varios expedientes), se encuentran informaciones de varios conventos y doctrinas. El más amplio de ellos, relativo a Metepec, advierte de la existencia de una escuela de leer y escribir en la cabecera; en todos los demás lugares la enseñanza se limita al catecismo.

pero no era protección suficiente contra posibles recaídas en las viejas creencias. La instrucción adecuada se imponía como remedio general, pero bien sabían los frailes que muchos de sus fieles vivían en la ignorancia y que aun los que recitaban el catecismo de memoria recurrirían a un hechicero para que curase sus dolencias o desenterrarían ídolos ocultos para salvar sus milpas de la sequía o el granizo.

El pecado de idolatría revestía una gravedad especial ante los ojos de los religiosos, porque no se debía a la debilidad de la carne o a los halagos del mundo sino a la intervención directa de las fuerzas infernales con las que se entraba en comunicación. El demonio, señor indiscutido de todo el continente durante largos siglos, defendía sus últimas posiciones ante el avance de la cruz. Las conversiones en masa de los primeros tiempos propiciaron la sustitución de una idolatría por otra; cuando los franciscanos supieron que en muchos lugares se mantenía la adoración a los dioses antiguos comenzaron por pedir a Cortés que tomase medidas para evitarlo. Luego, los mismos frailes, acompañados de los niños internos en sus conventos, acometieron la empresa de destruir los ídolos. Las medidas de fuerza llegaron a imponerse donde la catequesis parecía haber fracasado.

En 1535 recibió fray Juan de Zumárraga el título de inquisidor con plenos poderes, que ejerció durante ocho años. De los 131 procesos que se registraron en ese periodo, 13 fueron contra indios conversos.⁵⁹ En años sucesivos hubo nuevas condenas, hasta el de 1575, en que los indios quedaron excluidos de la jurisdicción del Santo Oficio.⁶⁰

Los partidarios de la suavidad con los neófitos recomendaron las congregaciones de pueblos como remedio más eficaz e incruento que ayudaría a vigilar la sumisión a la ortodoxia y evitaría los retrocesos en la nueva fe. Según don Vasco de Quiroga el asentamiento disperso era un impedimento para el arraigo del cristianismo, porque "ni pueden ser puestos en orden y policía de buenos cristianos, ni estorbarles borracheras e idolatrías".⁶¹

Inicialmente creyeron los religiosos que la lucha contra la idolatría era cuestión de poco tiempo y se limitaron a recomendar algunas medidas de moderación en las fiestas y mayor control por parte de los fiscales.⁶² Fray Bernardino de Sahagún observó el peligro de sin-

⁵⁹ Carreño (1950, pp. 85-219); Holmes (1955, pp. 51-53).

⁶⁰ Greenleaf (1981, p. 112); Cuevas (1928, vol. I, p. 379).

⁶¹ Carta de don Vasco de Quiroga, citada por Cuevas (1928, vol. I, p. 311).

⁶² Gómez Canedo (1977, pp. 164-165) menciona el optimismo de los cronistas, en especial Motolinía y Mendieta, que se refieren a la idolatría como algo del pasado. Una prueba de ello es el título del capítulo xx del primero: "De cómo se han acabado los ídolos".

cretismo que se cernía sobre la débil fe de los indios y puso gran cuidado en establecer diferencias entre deidades, ritos, expresiones y creencias prehispánicas y cristianas.⁶³ Está fuera de duda que para un católico del siglo XVI la diferencia entre religión e idolatría era tanta como la que había entre el cielo y el infierno, entre salvación y condenación eterna.

El Tercer Concilio Provincial Mexicano fue marco propicio para expresar inquietudes e inconformidades, y allí expusieron algunos participantes su descontento por el estado poco satisfactorio de la nueva cristiandad. El contraste era aún más patente al conocer el esmero y devoción con que acostumbraban acudir a los actos de culto los antepasados de los indios mesoamericanos", y que no era menester el palo ni el azote para ello. Lo cual procedía de tener muy arraigada su religión.⁶⁴ Por las mismas fechas, el jesuita José de Acosta denunciaba el poco cuidado que ponían muchos españoles en desarraigar supersticiones e idolatrías:

si con esto hubiese siquiera la mitad del cuidado en ayudarles a su salvación del que se pone en aprovecharnos de sus pobres sudores y trabajos, sería la cristiandad más apacible y dichosa del mundo.⁶⁵

Las denuncias de idolatrías fueron frecuentes a lo largo del siglo XVII; en algunos casos se llegó a enjuiciar y encarcelar a los principales responsables, pero en otros, y para la mayor parte de los implicados, se recomendó la represión pastoral, la instrucción cuidadosa y, en todo caso, la aplicación de censuras eclesiásticas.⁶⁶ Varios clérigos realizaron estudios sobre supervivencias de hechicerías y cultos idolátricos, en los que ya era demasiado difícil discernir entre los elementos prehispánicos los importados de la península ibérica y los ritos mágicos africanos.⁶⁷ La queja unánime implicaba una doble censura: a

⁶³ Dibble (1974, pp. 225-227).

⁶⁴ Memorial de fray Pedro de Feria, O.P., obispo de Chiapas, en Llaguno (1983, p. 54).

⁶⁵ Acosta (1979, p. 376).

⁶⁶ El 27 de mayo de 1610 el arzobispo fray García Guerra informaba del lamentable estado de su diócesis, una vez concluida su visita pastoral. Advertía el prelado que no eran los indios los únicos necesitados de corrección, puesto que la vida de los españoles dejaba mucho que desear. La carta, del AGI (60-4-2, en la colección Cuevas, obispos, vol. 18). En 1615 informó sobre represión de idolatrías fray Gregorio Núñez Coronel, O.S.A., en nombre de fray Gonzalo Salazar, obispo de Yucatán (colección Cuevas, obispos, vol. 18).

⁶⁷ Fruto de esta preocupación fueron las obras de Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna, hoy accesibles en edición facsimilar de 1953. Quezada (1974) ha

los predicadores, por ineptos, y a los indios por empedernidos en el error.⁶⁸

Algunos prelados veían con consternación las “abominaciones” derivadas de viejas tradiciones, como el uso de calendarios adivinatorios y la creencia en los nahuales. Un obispo de Chiapas, satisfecho con el comportamiento de los españoles de su diócesis, aparentemente fieles al Evangelio, informaba a la Sagrada Congregación romana de su desconsuelo con los indios: “la fe de los indios, por el contrario, infunde lástima”.⁶⁹ En las zonas de mayor proporción de población indígena era lógico que se conservasen con más fuerza las viejas creencias, pero aun en las proximidades de la ciudad de México y de la de Puebla, la segunda del virreinato, y en forzada convivencia con grupos criollos y mestizos, los obispos en sus visitas pastorales y los jesuitas en misiones temporales lamentaban la vigencia de supersticiones y celebraban, una y otra vez, su éxito en la tarea de desarraigarlas.⁷⁰

La cuestión del aprendizaje del castellano estuvo siempre relacionada con la de la mejor comprensión de la doctrina y ambas formaban parte del conjunto de causas que provocaban la confusión religiosa de muchos fieles. Algunos obispos exponían la necesidad, de mantener la explicación catequística en la lengua materna de los fieles, porque el castellano podrían memorizarlo, pero nunca comprenderlo completamente.⁷¹ Y cuando ya triunfaba la posición contraria, todavía mantenían este criterio los doctrineros franciscanos interrogados por sus superiores en la primera mitad del siglo XVIII. En abrumadora mayoría respondieron que la enseñanza del catecismo estaba a cargo de indios de cada lugar, que lo enseñaban en su propia lengua. Las escuelas de los conventos, con maestro de lectura y escritu-

revisado numerosos casos de supersticiones entre la población criolla, atribuibles a influencias diversas.

⁶⁸ Serna (1953, p. 62): “Pues después de tanta predicación y trabajos, habiendo de estar llenos de luz están metidos en tan oscuras tinieblas...”

⁶⁹ “Relación del Ilmo. Sr. Dn. Francisco Núñez de la Vega, enviada a la Sagrada Congregación de eminentísimos señores cardenales”. 24 de febrero de 1620. Del AGI (60-4-2, en colección Cuevas, obispos, vol. 18). Entre otros muchos expedientes, se conserva uno por hechicerías en Tehuantepec, en 1623, en AGNM (Templos y conventos, vol. 156, exp. 51, f. 655).

⁷⁰ Informe de las misiones jesuitas en la diócesis de Puebla, por encargo del obispo don Juan de Palafox, en el año 1641, en AGNM (Jesuitas III, 15): “puntos de diversas annuas de colegios de provincias”. Varios procesos e investigaciones por denuncias de hechicerías se encuentran en el archivo diocesano de Chiapas (boletín núm. 5, junio de 1983).

⁷¹ Carta de don Isidro de Sariñana, obispo de Oaxaca, al Consejo de Indias, el 24 de mayo de 1688 (AGI, 60-4-22, colección Cuevas, obispos, vol. 19).

ra, no eran muy abundantes y se consideraba que proporcionaban conocimientos útiles a la vida de la comunidad, pero mucho menos importantes que el imprescindible catecismo.⁷²

⁷² En el Fondo Franciscano de la Biblioteca Nacional (caja 108, exp. 1491.7) hay varios informes sobre actividad de los doctrineros, con un cuestionario sobre la existencia de escuelas en los años 1734 y 1749. El cura de Metepec informó con gran entusiasmo del "grandísimo fructo y aprovechamiento" obtenido con los niños de la escuela.

IX. UNA PRESENCIA INDESEADA: LOS MESTIZOS EN LA NUEVA ESPAÑA

La legislación de Indias había considerado la necesidad de reglamentar la educación de los nuevos cristianos, aun antes de que se iniciasen las conquistas en territorio continental. Las leyes castellanas, las ordenanzas municipales y la costumbre determinaban el tipo de instrucción que correspondía a los criollos y españoles de las Indias. Entre ambos grupos surgió muy pronto un nuevo elemento que compartía características de ambos, pero que era muy diferente por su condición social: los mestizos. Originalmente fruto de uniones ocasionales entre soldados y mujeres indias de los pueblos sometidos, el mestizaje se convirtió en compleja mezcla de diversas etnias, con porcentajes variados, y en crisol de caracteres biológicos diversos, en el que se fra-gaba un nuevo y heterogéneo grupo social: el de las castas.

La violencia y los impulsos primarios cedieron paso al hábito de las relaciones sexuales irregulares, entre conquistadores, encomenderos, amos de esclavos, mayordomos de haciendas o patronos de obrajes y las mujeres forzosamente sometidas a ellos por su posición social o laboral. Como excepción —relativamente frecuente en los primeros tiempos—, cuando las indias poseían ricas dotes la procreación de nuevas generaciones de mestizos se realizaba dentro del matrimonio legítimo canónico. En estos casos la sociedad los aceptaba como españoles, haciendo caso omiso de sus rasgos físicos, y prestando atención tan sólo a su origen reconocido y santificado sacramentalmente.

Entre las masas populares el matrimonio no se consideraba imprescindible y la preocupación por la pureza de la sangre era inexistente, de modo que los hijos naturales eran numerosos y el surtido de posibles mezclas casi inagotable. El nombre de mestizo era un estigma que marcaba a cuantos no podían acreditar una limpia ascendencia debidamente documentada.

Antes de mediar el siglo XVI, y aunque las leyes no los hubiesen mencionado todavía, los mestizos estaban presentes en la sociedad novohispana y eran un testimonio vivo de la intemperancia de sus padres y de la debilidad e indefensión de sus madres. Los franciscanos

de la ciudad de México, el cabildo de la capital y el primer virrey don Antonio de Mendoza, compartieron la preocupación por los niños abandonados, rechazados por ambos progenitores o sostenidos por sus madres en situación de miseria e ignorancia.

EL COLEGIO DE SAN JUAN DE LETRÁN

Como remedio al problema social del vagabundeo y la mendicidad, la erección de colegios para mestizos pretendió ser una realización humanitaria y cristiana, a la vez que una medida de protección para la "buena sociedad". Como proyecto de control social se convirtió en un inevitable fracaso, puesto que los 50, 100 o 500 mestizos de los primeros años pronto pasaron a ser 1 000, 5 000 o 10 000, en progresivo e imparable crecimiento que llegaría a convertir a este grupo en el segundo del virreinato.

No se conoce con certeza la fecha de iniciación de actividades del colegio de San Juan de Letrán para mestizos; las opiniones de los estudiosos han fijado fechas extremas entre 1529 y 1547. El 7 de julio de 1529, el cabildo de la ciudad estudió y aprobó una solicitud del guardián del convento de San Francisco, quien había pedido un terreno próximo para la construcción de una casa-hospital donde residiesen y se curasen en caso de enfermedad los muchachos que asistían a las escuelas.¹ Estas casas, que en principio fueron "el hospitalito", se ocuparon más tarde para el colegio de San Juan, situado junto al Hospital Real de Indios, y a un costado del convento de San Francisco. La coincidencia del lugar no es indicio suficiente para suponer que también este colegio, como los destinados a indios, fuese de fundación franciscana.

Sabemos, sí, que poco después de 1530, algún funcionario civil o miembro de la jerarquía eclesiástica novohispana se dirigió al rey y le comunicó su inquietud por el desamparo de los niños mestizos. Acaso fuera el presidente de la segunda Audiencia, don Sebastián Ramírez de Fuenleal, de reconocido espíritu cristiano y formación humanista, o el obispo Zumárraga, pero el caso es que la carta se ha perdido y sólo conocemos su existencia por la tradicional fórmula real: "hemos sido informados". Como respuesta a aquella lamentación,

¹ Referencia de Rubio Mañé (1983, vol. IV, p. 273). El más completo estudio del Colegio de San Juan de Letrán ha aparecido recientemente en *Research and Reflections...* El artículo de Greenleaf, "San Juan de Letrán: Colonial Mexico's Royal College for Mestizos" reúne datos conocidos e investigaciones del autor.

se dio la real cédula del 3 de octubre de 1533, enviada por Carlos V a la Real Audiencia. Prudentemente, el monarca no se limitaba a recomendar que se recogiera a los niños abandonados, sino que encargaba que se investigase la identidad y posición social del progenitor, a quien se debía obligar a cumplir con sus deberes paternos. En todo caso, tampoco pretendía arrebatar los hijos a sus madres, por el hecho de ser indigentes, sino que se daría cobijo, alimento y los medios necesarios para una subsistencia digna de ambos, en "un lugar que para ello fuese señalado".²

Si es que se llevó a efecto la fundación prevista, no quedó documentación de ella durante muchos años. En 1537, otra real cédula encomendó a los prelados de todo el virreinato la atención a estos niños desamparados, que podrían recogerse y destinarse al servicio de las iglesias si tuvieran habilidad para ello.³ Quizá el colegio funcionó como institución de asilo o recogimiento desde los años 1545-1546, cuando se produjo la gran epidemia de matlazáhuatl, en la que tantas familias se destruyeron y la población de la capital quedó diezmada. La fundación formal del colegio se produjo por decisión del cabildo, que discutió la cuestión el 23 de mayo de 1547.⁴

El acuerdo, registrado en el libro de actas del cabildo de la ciudad, muestra que no sólo se consideró el problema particular de los mestizos, sino que se aplicaron y adaptaron normas vigentes en el reino de Castilla, donde, por supuesto, no existía mestizaje, pero sí abandono de infantes y miseria urbana. El concepto de internado asistencial, para la incorporación de los marginados a la vida productiva de la sociedad, era una novedad renacentista, que la población española y novohispana acogía en general con aprobación. Los regidores del cabildo no abandonaron aquella iniciativa, lograron fácilmente la aprobación de don Antonio de Mendoza y aceptaron la designación del presbítero don Antonio Rodríguez de Quesada como primer rector de la institución.

El doctor Quesada dedicó sus mejores esfuerzos al cumplimiento de la tarea que se le había encomendado; el arzobispo elogió tan útil y generosa actividad y aprovechó la ocasión para solicitar al rey la

² La real cédula se encuentra reproducida en Encinas (1945-1946, vol. IV, p. 342) y, parcialmente, en Gómez Canedo (1982, p. 220).

³ Citado por Gómez Canedo (1982, p. 221).

⁴ En su excelente estudio, el padre Lino Gómez Canedo advierte que debe tomarse en cuenta la referencia de Pesquera sobre la epidemia de matlazáhuatl, que aconteció cuando él era rector del colegio. Sin embargo, no le parece argumento suficiente para considerar una fecha anterior a 1547 como probable fundación.

ayuda material necesaria para que la excelente obra no decayese. Su condición de hijos de conquistadores hacía a aquellos niños merecedores de mejor suerte, según argumentaba fray Juan de Zumárraga.⁵ Unos meses más tarde, en julio de 1548, el cabildo de la ciudad acordó que el regidor que desempeñase el cargo de tenedor de bienes de difuntos fuese también responsable de visitar el colegio de niños pobres.⁶ Pero años más tarde, esta función recaería en el oidor de la Real Audiencia designado juez de hospitales y colegios.⁷

Al salir de México don Antonio de Mendoza, una vez concluido su periodo de gobierno —en 1550— recomendó el cuidado del colegio en las instrucciones que dejó a su sucesor:

Su Magestad y la Emperatriz, que está en la Gloria, me mandaron por muchas veces que yo diese orden cómo los hijos mestizos de los españoles se recogiesen porque andaban muchos dellos perdidos entre los indios. Para remedio de esto y en cumplimiento de lo que Sus Magestades me mandaron, se ha instituido un colegio de niños donde se recogen no sólo los perdidos mas otros muchos que tienen padres los ponen a aprender la doctrina cristiana y a leer y escribir y a tomar buenas costumbres.⁸

El nuevo virrey y los oidores de la Real Audiencia, como responsables de la dirección del colegio, lo pusieron bajo el patronato real y organizaron una cofradía para que se hiciera cargo de la administración y régimen interno de la institución.⁹

En 1552, el administrador del colegio, Gregorio Pesquera, viajó a España para solicitar que se diese al establecimiento una ayuda eficaz y un régimen jurídico e institucional que permitiese su mejor aprovechamiento y continuidad. En la relación que presentó ante la corte informaba cómo inicialmente se alquiló una casa, cuya renta resultó demasiado elevada, por lo que fue conveniente comprar otro edificio,

⁵ Carta de fray Juan de Zumárraga al príncipe Felipe, el 4 de diciembre de 1547. (Cuevas, 1914, pp. 152-153.)

⁶ O'Gorman (1970, p. 245). Acta de cabildo correspondiente al día 16 de julio de 1548.

⁷ Hay testimonios de la participación del oidor juez de colegios en distintas fechas. Entre otros, en los documentos del AGNM (Reales cédulas originales, vol. 11, exp. 103, 30 de agosto de 1671).

⁸ Introducción y apuntamientos que dio el virrey don Antonio de Mendoza a don Luis de Velasco, su sucesor, por mandado de S.M. (Mss. de la Biblioteca Nacional de Madrid, núm. 2816-J-13, p. 14.)

⁹ Gómez Canedo (1982, p. 238) analiza las informaciones referentes a la fecha en que se constituyó la cofradía y en que se logró el patronato real.

modesto indudablemente, puesto que lo calificaba de "ruin". Probablemente se trataba del "hospitalito" que habían dispuesto los frailes menores junto a su convento de San Francisco. Por entonces tenía el colegio 200 alumnos.

Inútilmente pretendió Pesquera que se hiciera cargo de la institución la Compañía de Jesús, fundada 12 años antes y todavía sin casas en las Indias.¹⁰ El informe de las actividades del colegio, presentado al Consejo de Indias, explicaba cómo se mantenía un preceptor de gramática indio, con sueldo de 100 pesos anuales, y que en los últimos años había enseñado latín a 20 mozos, quienes estaban ya en condiciones de profesar como religiosos o ingresar en la Universidad. Ciertamente el esfuerzo era encomiable, y especialmente meritorio cuando las condiciones eran adversas, puesto que el origen ilegítimo de aquellos jóvenes era obstáculo importante, ya que no insalvable para su ingreso en religión o en estudios superiores. El arzobispo, el virrey y el Consejo de Indias informaron favorablemente, lo cual debió influir decisivamente para que el rey aprobase un subsidio de 2 000 ducados anuales destinados al sostenimiento del centro.¹¹ En años sucesivos se lograron nuevas ayudas, consistentes en la participación en ganancias producidas por el ganado mostrenco y la explotación de una hacienda de ganado menor.¹²

En 1557 se aprobaron las constituciones y el rey Felipe II recomendó al virrey de la Nueva España y a todos sus sucesores que protegiesen el colegio y velasen por el cumplimiento de cuanto se establecía en el reglamento.¹³ Para esta fecha se había producido un cambio de actitud hacia los mestizos, que ya no eran vistos como las inocentes víctimas de pecados ajenos, sino como la potencial amenaza que se cernía sobre una sociedad rigurosamente ordenada, pero frágil por sus profundas desigualdades. A poco más de 30 años de la conquista,

¹⁰ AGI (Indiferente General 737). Citado por Becerra (1963, p. 87).

¹¹ El exprovisor, juez eclesiástico, con función delegada del arzobispo y obispo de Guatemala, Francisco Marroquín, informó, en carta al emperador: "Gracias por la merced que V.M. manda hacer a los hijos de conquistadores; pero es menester en esto más calor: un colegio de gramática, artes y teología, do se recojan todos estos hijos naturales, y para las mujeres casa cerrada de enseñanza. En esto puede V.M. hacer parte de la mucha restitución que está obligado a estas Indias". (Sección de manuscritos de la Real Academia de la Historia de Madrid, tomo 87, f. 116v.) También citado por Claechea Labayen (1972, p. 589).

¹² Real cédula del 30 de enero de 1553. Recomienda que la limosna dispuesta para el colegio se dé con los pagos atrasados correspondientes a los meses transcurridos desde noviembre de 1552, cuando se dispuso la donación. (Puga, 1945, vol. II, p. 207.)

¹³ Libro I, título XXIII, ley XIV de la *Recopilación*.

el virrey don Luis de Velasco lamentaba que los mestizos iban en aumento “y todos salen mal inclinados”, por lo que en cada navío que salía para España, se enviaban 15 o 20 jóvenes destinados al ejército de la metrópoli, como medio de castigar sus atrevimientos y reprimir su mal comportamiento.¹⁴

Las constituciones destacan la intención de que el colegio sirviese como semillero de futuros maestros y ejemplo de instituciones similares. En él se formarían:

personas aprobadas en virtud y cristiandad, que puedan hacer colegios en las otras provincias y pueblos de aquella Nueva España y otras partes de las Indias, donde nuestra santa fe católica sea enseñada y las lenguas de los naturales y la española se trate entre los unos y los otros como sea entendida: y como nuestra voluntad es que esta obra, por ser como es buena, vaya adelante, y se conserve y aumente en todo tiempo...¹⁵

Tras este preámbulo se señalaban los privilegios reales y las normas que deberían cumplirse. La dirección del plantel estaría a cargo de tres teólogos “de buena vida y costumbres”, de los cuales cada año desempeñaría uno el oficio de rector y los otros dos de consiliarios. Además debería haber un mayordomo o administrador, cargo en el que quedaba confirmado, por tiempo indefinido, Gregorio Pesquera. Las funciones de los consiliarios estaban relacionadas con la instrucción de los niños:

El segundo ha de ser preceptor de los niños, para enseñar la doctrina, leer y escribir y los demás ejercicios, el cual haga guardar la orden y regla que en la dicha casa estuviere hecha para los dichos niños; y la tal persona ha de leer de ordinario una lección de doctrina en la dicha casa públicamente, así a los niños della como a todos los demás del pueblo y de fuera que la quisiere oír, lo cual se haga cada día(...) y la tal persona avise al rector y a los diputados de los niños que estuvieren para poner en oficios, o con amos o para otros ejercicios que a la casa convenga y se les provea de remedio.

El tercero ha de tener cuidado de llevar a oír a las escuelas y universidad que hay en la dicha ciudad de México a los niños que estuvieren elegidos y apartados para la gramática y latinidad y otras letras; y que esta tercera persona tenga cuenta con los dichos niños para repetir en

¹⁴ Carta de don Luis de Velasco a Felipe II, el 7 de febrero de 1554. (Cuevas, 1975, p. 190.)

¹⁵ “Constituciones para los niños pobres de la casa que se mandó fundar para ellos en la ciudad de México de la Nueva España”. (Encinas, 1945, t. 1, p. 209.)

el dicho colegio las lecciones que oyere en la Universidad y leerles alguna lección cual le pereciere que conviene a su doctrina y habilidad.¹⁶

Estaba claro que unos niños se destinarían al aprendizaje de oficios artesanales y otros al estudio de la gramática. Para ello debían seleccionarse anualmente seis, "los más hábiles y virtuosos", que estaban autorizados a permanecer en el colegio durante siete años, a partir del momento de su iniciación de cursos. Los aprendices de oficios sólo residían en el internado durante tres años, lo que era lógico, ya que la costumbre imponía que el aprendizaje de los oficios artesanales se realizase en el mismo domicilio del maestro. Entre los más aventajados en el estudio se elegiría a tres "que platiquen y enseñen a los otros gramática, uno de menores, otro de medianos y otro de mayores; los cuales sean principales entre los otros para ordenarles lo que hubieren de hacer, leer y aprender y repetir y los otros ejercicios que han de hacer, a ello tocantes".¹⁷

Para pasar a los cursos de artes, una vez dominada la gramática, se imponía el mismo método selectivo. Y fácilmente se deduce que ahí terminarían los estudios, puesto que de los siete años autorizados se necesitaban al menos tres y medio en cada nivel.

Las constituciones incluían otra actividad adicional para el rector y los consiliarios, consistente en que dedicasen una o dos horas diarias a la traducción y estudio de las lenguas indígenas y a la formación de vocabularios y gramáticas de las mismas. No hay noticia de que esta labor se llevase a cabo en ningún momento. Como tantas otras disposiciones contenidas en el primer reglamento, resultó demasiado ambiciosa. También se recomendó su incorporación a la universidad, que nunca se puso en práctica, y a pesar de que se planeó con la idea de que llegase a ser una institución de alto nivel académico, apenas pasó de ser una escuela de primeras letras.¹⁸

Los primeros documentos habían tratado de que el colegio fuera exclusivo para mestizos, pero la redacción final de las constituciones dejó en claro que se recibirían cuantos lo necesitasen, cualquiera que fuese su condición. Y debe entenderse que se exceptuaban los indios, puesto que para ellos había instituciones especiales.

¹⁶ Encinas (1945, vol. I, p. 210).

¹⁷ Encinas (1945, vol. I, p. 211).

¹⁸ Pese a su categoría de colegio real y a los "rescriptos y pergaminos, que ni a medias tuvieron efecto después de algunos años, no se reputó por colegio formal si no es hasta 1709, y aun así volvió a decaer". (Osore y Sotomayor, 1929, p. 15.)

Otrosí ordenamos y mandamos que no se deje de recibir cualquier niño pobre o extranjero o huérfano o perdido o desamparado que hubiere...

Otrosí mandamos que aunque alguno tenga hacienda, si es avieso e indomable, sea recibido para le domar y enseñar, siendo alimentado de su hacienda en lo que fuere necesario.¹⁹

Toda esta reglamentación y la actitud favorable de las autoridades fueron insuficientes para contener la decadencia del colegio. Así lo vieron el virrey don Martín Enriquez de Almansa y el arzobispo don Pedro Moya de Contreras, quienes escribieron sendas cartas al rey para exponerle la situación y proponer algún remedio. Por ellos sabemos que el promedio de colegiales era de 70 a 80, mestizos e "hijos de hombres bajos", a quienes un seglar enseñaba a leer y escribir "con poca curiosidad", mientras un clérigo rector vigilaba el cumplimiento de las constituciones.²⁰

Acordes en la lamentación, ambas autoridades diferían en la solución propuesta. El virrey, que en principio negaba a la institución el título de colegio, advertía: "no hallo que haya salido del colegio ninguno de cuantos en él se recogen, que haya permanecido en oficio ni en cosa que importe".²¹ Consideraba que sería más útil una verdadera institución educativa, con capacidad para un reducido número de estudiantes, cuidadosamente seleccionados, que estarían mejor atendidos. Según su opinión el mal residía en la mala condición de los muchachos, y no en las rentas, que se vigilaban escrupulosamente y podrían ser suficientes, reduciendo el número. El arzobispo lamentaba el incumplimiento de las constituciones y la falta de organización, que eran motivo de que hasta el momento no se hubiera sentido un verdadero aprovechamiento por parte de los niños recogidos. Durante su estancia en el internado, los pequeños se limitaban a disfrutar de la exigua manutención y acompañar a los entierros para recibir limosnas en forma de dinero, comida o prendas de ropa. Al salir de la institución había algunos que se contrataban como aprendices en los talleres de la ciudad, mientras que la mayoría deambulaba por las plazas y tianguis en ociosidad permanente.

La provincia mexicana de la Compañía de Jesús propuso hacerse

¹⁹ Encinas (1945, vol. 1, 211).

²⁰ Carta del arzobispo don Pedro Moya de Contreras al rey, del 30 de marzo de 1578. (MM, vol. 1, p. 375.)

²¹ Las citas se han tomado de la reproducción dada por Gómez Canedo (1982, p. 267). El autor, a su vez, las tomó de una copia del siglo XIX, conservada en el manuscrito núm. 19 692 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

cargo del colegio,²² y el arzobispo dio su apoyo al proyecto. Una real cédula, dada en Madrid en julio de 1578, aprobaba la idea, que sometía a la consideración del virrey.²³ La respuesta de éste fue negativa y se interrumpieron las gestiones. Según su opinión, San Juan de Letrán en manos de los jesuitas desaparecería como institución real y quedaría absorbido por el sistema colegial de la orden. El remedio se encontraría en darle apoyo como institución independiente, con sus propios fines y métodos, no en fomentar su asimilación a otro establecimiento. La prevista cesión de rentas y atribuciones a una orden religiosa sólo se haría con agravio de las otras tres y del cabildo de la ciudad, que había realizado y mantenido la fundación.

Tiempo después repitió el arzobispo sus quejas y razonamientos, en una nueva carta, en la que criticaba el penoso estado en que se encontraba el colegio; reconocía la excelencia de las constituciones, pero resultaban ineficaces porque no se cumplían; apuntaba como razón de la decadencia la mala situación económica, pero aún confiaba en la posibilidad de remediar la situación sin aumentar las rentas.

Y así los muchachos, visto el mal tratamiento y poco provecho y que el leer, escribir y gramática es sin orden y fundamento, y que lo principal es enterrar muertos y pedir limosna a la puerta de su iglesia y colegio, los más salen al primer año, andando perdidos y vordoneros por la ciudad, dando mal nombre a esta obra pia.²⁴

La insistencia del prelado en su primer parecer, sobre la transferencia a los jesuitas, no pudo contrarrestar los argumentos del virrey, de modo que cambió de táctica y buscó la salvación del colegio en su incorporación a la universidad.²⁵ Nuevamente los trámites se alargaron, el rey lo autorizó y el claustro universitario se mostró vivamente interesado en las rentas del colegio, pero la Real Audiencia no aprobó el proyecto y San Juan de Letrán conservó su organización primitiva.

Los oidores de la Real Audiencia, designados para realizar periódicas visitas de inspección, informaron de la rutinaria y más bien pobre vida de la institución, que a veces se llamó "casa de expósitos", inexactitud indudable con la que, no obstante, se hacía justicia a su verdadera función: asilo temporal de niños huérfanos o abandonados.

²² Informe de la Primera Congregación Provincial de la Compañía de Jesús, en octubre de 1577. (MM, vol. 1, p. 339.)

²³ Reproducida en García (1974, p. 461).

²⁴ Carta del arzobispo don Pedro Moya de Contreras. (MM, vol. 1, pp. 456-459.)

²⁵ Real cédula de Felipe II al arzobispo Moya de Contreras. (González de Cosío, 1973 [Cedulario], p. 226.)

Las noticias que se conservan, correspondientes a los siglos XVII y XVIII, muestran que hubo esporádicos intentos de revitalización y constancia en la designación de visitantes y rectores. También se denunciaron irregularidades en el manejo de los decrecientes fondos del colegio y en las actividades de los colegiales, para quienes se fueron cerrando las ya reducidas oportunidades de realizar estudios superiores. En vanos intentos de mejorar la situación se cambiaron administradores y preceptores y se hicieron sucesivos traslados de atribuciones de la persona del monarca al virrey y viceversa. Un preceptor, con nombramiento real, fue destituido por el virrey maqués de Mancera, tras una consulta con el oidor juez superintendente de hospitales y colegios.²⁶ Tiempo después, fray Payo de Rivera, en ejercicio del regio patronato delegado por su cargo de virrey, designó un mayordomo, que también fue aprobado.²⁷ Pero antes de terminar el siglo XVII, el rey Carlos II advirtió enérgicamente que el nombramiento de rector, cargo máximo de la institución, sólo correspondía al monarca y a sus sucesores, sin que se pudiera transferir a los virreyes. Así se hizo en lo sucesivo, hasta bien avanzado el siglo XVIII.²⁸ También los mayordomos, a partir de este año —1699— fueron de exclusiva designación real. La fianza de 4 000 pesos que debían anticipar al ocupar su cargo estaba destinada a cubrir posibles pérdidas por incompetencia o malversación.

La visita del oidor don Juan de Oliván y Rebolledo produjo un nuevo intento de promoción del colegio, en 1728, pero sus esfuerzos resultaron infructuosos. Los rectores sucesivos procuraron mejorar la calidad de los estudios, que llegarían a su mejor nivel a fines del período colonial, cuando hubo cátedras de facultades menores y por fin se consideró una institución de instrucción más que un asilo para indigentes.

La defensa de los intereses del colegio llevó a los rectores del siglo XVIII a elevar representaciones ante el Consejo de Indias para solicitar aumento en sus rentas o, al menos, mantenimiento de los privilegios obtenidos en épocas anteriores. Don Pedro González de Valdósera, rector y mayordomo durante los años de 1709 a 1737, logró

²⁶ Real cédula, dada el 30 de agosto de 1671. (AGNM, Reales cédulas, originales, vol. 11, exp. 103.)

²⁷ Real cédula de 13 de marzo de 1676. (AGNM, Reales cédulas originales, vol. 15, exp. 31.)

²⁸ Nombramiento de rector de San Juan de Letrán, dado el 10 de abril de 1699. Advierte que en lo sucesivo no nombren administradores los virreyes (AGNM, Reales cédulas originales, vol. 28, exp. 92). Greenleaf (1986) ha rastreado la historia del colegio hasta fines del siglo XIX. Las referencias al siglo XVIII se encuentran en pp. 131-138.

mantener la institución, gracias a la subvención real y al apoyo prestado por las tres cofradías que funcionaban en su iglesia. Su sucesor, don Francisco Antonio de Eguiara y Eguren, recibió el colegio en mejores condiciones y en el momento en que podía esperarse mayor apoyo de las corporaciones religiosas e instituciones civiles inspiradas por las modernas ideas ilustradas.

EL COLEGIO DE LA CARIDAD

Por los mismos años en que comenzó a funcionar el colegio de San Juan de Letrán, y con origen en una preocupación similar, se erigió en la ciudad de México el colegio de Nuestra Señora de La Caridad, para niñas. En ambos casos se trataba de recoger a mestizos pobres, huérfanos o abandonados, al menos por el padre, y en quienes la miseria iba acompañada de la dificultad de asimilarse a cualquiera de los grupos a los que pertenecieron sus progenitores. El rechazo general contra aquellos frutos espurios de relaciones culpables, era fermento de rencores, rebeldías y antagonismos. La actitud caritativa de auxilio al necesitado se combinaba así con la previsora desconfianza de la gente "decente" hacia los marginados de la sociedad. Para aflojar tensiones y suavizar posibles violencias, ningún recurso era más seguro y oportuno que una educación adecuada desde la infancia. A los muchachos había que enseñarles oficios útiles para disuadirlos de la vagancia y de la delincuencia; a las niñas había que recogerlas, de modo que los hombres no abusasen de su inocencia ni ellas se convirtiesen en motivo de tentación para los respetables ciudadanos, siempre propensos a dejarse tentar. Por la parte que tenían de españolas era indigno que aquellas jóvenes pudiesen caer en relaciones ilícitas o, aún peor, en una profesión indecorosa.

La idea de colegio-recogimiento se hallaba en la mente de los novohispanos porque así se concebía la educación femenina en sus lugares de origen. Lo extraordinario habría sido que alguien pensase en erigir un colegio para que algunas mujeres se dedicasen intensamente al estudio. De modo que lo que se planeó para las mestizas fue algo similar a aquellos internados semiconventuales en los que aprendieron doctrina cristiana y labores de aguja algunas jóvenes indias. Como en el caso del colegio de los varones, tampoco hay noticia cierta de la fecha y circunstancias de la fundación del colegio de niñas. Sin base documental firme se ha propuesto la hipótesis de que fueron franciscanos los iniciadores de esta obra, posibilidad que no debe desdeñar-

se, ya que consta la presencia de los frailes menores como rectores y protectores de la institución, al menos durante algunos años.²⁹

Antes de 1543 existía ya algún tipo de internado, escaso de fondos e instalado en un alojamiento provisional.³⁰ En 1548 se hizo cargo de él la cofradía del Santísimo Sacramento y Caridad, constituida por prominentes caballeros de la capital y dedicada a la práctica de obras piadosas. El texto del acta en que se tomó esta decisión es bastante expresivo en cuanto a los fines a que se destinaba: "considerando que la perfecta caridad consistía en procurar con todas sus fuerzas que Nuestro Señor Dios no fuese ofendido, y que por ser sexo más menesteroso, sería servicio acepto a su Divina Magestad, y poniendo por obra, compraron casa y edificaron iglesia".³¹ El mismo documento aclara la existencia previa de la casa de Nuestras Señoras de la Caridad, que sería "nuevamente fundada".³² Evitar ofensas a Nuestro Señor equivalía a ocultar a las jóvenes de posibles miradas lujuriosas y enterrar sus encantos tras rejas y paredes.

Don Antonio de Mendoza conoció y alentó la obra, que dejó encomendada a su sucesor. En sus instrucciones explicaba que se procuraba casar a las colegialas en cuanto llegaban a la edad adecuada y podía disponerse de algún capital para su acomodo y de pretendientes considerados idóneos por los rectores de la cofradía.³³ Los cofrades proporcionaban dotes a las niñas y el virrey concedía oficios burocráticos o privilegios de otra índole a los cónyuges.

Tan pronto como la cofradía tomó a su cargo la dirección del colegio dispuso que no sólo se recibiesen mestizas, sino también españolas necesitadas; y cuando se redactaron las primeras constituciones, en 1555, quedó determinado que se prefiriese a "las hijas de españoles y españolas huérfanas (...) y en su defecto, sean tomadas al dicho

²⁹ Obregón (1949, pp. 30-32) se refiere a la probable intervención de fray Pedro de Gante y a la protección que dio el convento de San Francisco a esta fundación. Gómez Canedo (1982, pp. 200-201), con mayor rigor crítico, pone en duda esa hipótesis.

³⁰ El visitador Tello de Sandoval recibió en sus instrucciones la recomendación de cuidar de que "se conservase y llevase adelante" el colegio de niñas mestizas, en el año 1543. La referencia de Herrera en Gómez Canedo (1982, p. 289).

³¹ Los datos proceden del informe manuscrito de Sarifiana, en AGNM (ramo Cofradías, vol. x, f. 4). Este documento atribuye la primera fundación a la iniciativa de don Antonio de Mendoza.

³² Carta de fray Juan Cruzat, O.F.M., al rey, del 12 de junio de 1549, en la que le informa sobre la necesidad de asistir a las niñas mestizas, cuyo colegio, en manos de la cofradía del Santísimo Sacramento, había cambiado de carácter. (CDIAO, vol. VI, p. 488.)

³³ La cofradía del Santísimo obtuvo la patente de archicofradía en 1554. (Obregón, 1949, p. 31.)

número de treinta huérfanas, hijas de españoles y de mujeres naturales de esta tierra".³⁴ De modo que, prácticamente, quedaban desplazadas las mestizas, para quienes inicialmente se planeó la fundación.

En los primeros tiempos, el colegio se mantenía gracias a las limosnas que recibía y a la participación en ganancias producidas por el ganado mostrenco, que compartía con San Juan de Letrán, según concesión real.³⁵ Además había niñas que ingresaban pagando una modesta cantidad en concepto de pupilaje. Con el paso del tiempo se eliminaron las colegialas "de paga", la cofradía dotó de rentas a la institución y la casa se fue adornando y engalanando con lujos que se consideraban adecuados a la condición de las colegialas, quienes ya no eran pobres mestizas sino doncellas españolas de limpio linaje. Las constituciones de 1585, con varias innovaciones en relación con las anteriores, dejan en claro esta nueva actitud: sólo se recibirían españolas, en número máximo de 24, que luego se amplió a 32, cuando el capital alcanzó para ellas; aun en el caso de que quedasen lugares vacantes, no podrían recibirse mestizas ni de cualquier otra condición.

La edad establecida para el ingreso estaba comprendida entre los ocho y los 40 años, margen que se nos antoja excesivamente amplio para una institución educativa, pero que se justifica plenamente de acuerdo con la finalidad del colegio. Los años de adolescencia, juventud y primera madurez de las mujeres, eran aquellos en los que su virtud corría mayores riesgos; quien hubiera llegado a los 40 sin menoscabo de su honestidad podía considerarse a salvo. Claro que para las más jóvenes el encierro considerado como antesala de un posible matrimonio no debía limitarse a proporcionar defensas contra el mundo exterior, sino que también debía servir como lugar de entrenamiento de quehaceres domésticos y aprendizaje de las obligaciones de una prudente esposa y una virtuosa cristiana.

Al menos durante los pocos años en que el colegio de La Caridad recibió a niñas mestizas, les proporcionó el mismo tipo de educación que se daba a las españolas. Esto debió suceder en el periodo comprendido entre 1543 y 1555; después, y hasta 1585, pudo ser excepcional la presencia de mestizas, que quedaron excluidas a partir de entonces. Mientras vivían en la institución, las colegialas aprendían y practicaban labores de costura, devociones y buenos modales. Durante aquellos primeros años eran las niñas quienes cuidaban del aseo de la casa y la preparación de las comidas, situación que cambió al convertirse en internado de doncellas españolas, que tuvieron sus criadas,

³⁴ Steck (1946, p. 371).

³⁵ Puga (1945, f. 145).

esclavas de la comunidad y aun esclavas particulares de algunas niñas.³⁶

Extinguido este primer recurso de educación en internados, a las pequeñas mestizas no les quedó otra forma de instrucción que la asistencia a las escuelas de amiga, en caso de que su familia pudiese pagar la cuota correspondiente y de que considerase necesario ampliar la rutinaria formación doméstica que todas las mujeres recibían en el hogar. La falta de nuevos proyectos de educación especial para mestizos tiene explicación en el hecho de que su pretendida segregación perdía sentido a medida que progresivamente se convertían en mayoría, precisamente en las ciudades, donde se establecieron casi todos los centros educativos. En todos los lugares, los colegios se destinaron preferentemente a las españolas; pero, al mismo tiempo, los conventos aceptaban como "mozas" o como niñas acompañantes de las religiosas a las jóvenes parientes o amigas de las residentes, sin necesidad de acreditar legitimidad o limpieza de sangre.

El colegio de San Miguel de Belem, fundado en la ciudad de México a fines del siglo XVII, acogió a niñas y mujeres de cualquier condición sin más requisitos que su situación de pobreza y su aceptación del severo régimen de trabajo y clausura. En este caso el criterio de selección no era étnico, sino económico y social, en concordancia con el carácter que había adquirido la vida colonial: los vecinos más pobres de las ciudades solían ser mestizos, y entre ellos se encontraban muchas mujeres necesitadas de amparo, en difícil equilibrio entre el decoro de una familia artesana y la miseria del desempleo, la viudez o la orfandad.

POR LA PUERTA FALSA

El capricho o los intereses personales de los padres decidían, en última instancia, la suerte de los mestizos. Nacidos de madre ricamente dotada, con tierras y servidores, serían fácilmente reconocidos por el padre, que no tendría inconveniente en legalizar su situación mediante el matrimonio. Para estos pequeños se abrirían las escuelas particulares y los colegios de las órdenes regulares, la Real Universidad y el ejercicio del comercio o la burocracia virreinal.

Para quienes eran fruto de relaciones extraconyugales y de madre

³⁶ Las constituciones de 1555, que se consideran las más antiguas, se editaron en *The Americas*, en 1946, con interesantes comentarios de Steck.

macehual no había mejor suerte que la de tantos y tantos vagabundos callejeros, sin hogar ni familia, sin oficio ni instrucción alguna.

Cuando los parientes tomaban bajo su protección a estos pequeños, encontraban caminos para asegurar su posición, e incluso hacer valer como circunstancia ventajosa lo que había sido una mancha en su origen. En las comunidades indígenas, y pese a la legislación que ordenaba lo contrario, los mestizos encontraban acomodo como nahuatlato, intérpretes en las relaciones con las autoridades, como servidores de confianza y capataces de haciendas y aun como alcaldes ordinarios y fiscales del gobierno local. En los reales de minas eran trabajadores especializados, jefes de cuadrilla o arrieros. Y en las ciudades españolas realizaban trabajos eventuales, servían en casas particulares o se desempeñaban como hábiles artesanos. Prácticamente todos los gremios aceptaban a los mestizos como aprendices y oficiales y hubo algunos que también los tuvieron como maestros.

Había quienes tenían más altas aspiraciones y luchaban por lograr su acceso a la universidad o su ingreso al estado eclesiástico. En estos casos, casi siempre la familia adoptiva o algún interesado protector se encargaba de facilitar los trámites que les allanarían el camino. Si habían sido abandonados, “expuestos”, poco después de su nacimiento, su condición de expósitos podía propiciarles la incorporación a la familia que los había recogido junto a su puerta. Su inscripción en el registro parroquial se haría de acuerdo con los rasgos físicos aparentes o con alguna nota o señal de identificación encontrada entre sus ropas: “al parecer español”, “envuelto en ropas finas, que denotan su alto origen” o “acompañado de un papel que declara ser sus padres españoles”, etc.³⁷ A veces la generosidad de la familia sólo alcanzaba a recibir al advenedizo entre los criados, donde no le faltaría alimento y pronto se entrenaría en el trabajo. En otras ocasiones se le aceptaba como un verdadero miembro de la familia, y no serían pocos los casos en que verdaderamente lo era.

Cuando a fines del siglo XVIII se decidió la fundación de la Casa de Expósitos, no dejó de tenerse en cuenta la supuesta necesidad de remediar un mal tan arraigado como era el de que los hijos bastardos, recibidos bajo la fórmula de expósitos, ocupasen el mismo lugar que correspondía exclusivamente a los legítimos.³⁸

³⁷ Los libros de ingresos en la Casa de Niños Expósitos del Señor San Joseph, ya en el último tercio del siglo XVIII, dan muestra de esta forma de realizarse los registros. Estos libros se conservan en el Archivo Histórico de la Secretaría de Salubridad y Asistencia.

³⁸ El arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana, fundador de la Casa de Expó-

La Iglesia no tardó en aceptar a los mestizos, que para fines de la época colonial constituían mayoría apreciable entre el bajo clero novohispano. El conocimiento de alguna lengua indígena, aprendida en el regazo materno, les daba ventaja sobre los peninsulares y casi los equiparaba con los criollos, que comenzaban sus primeros balbuceos junto a las nanas indias.

Las dispensas de legitimidad exigían procedimientos burocráticos relativamente difíciles y lentos, de modo que el camino más utilizado era la falsificación de antecedentes, la ambigüedad en las declaraciones y la presentación de testigos dispuestos a dar fe de cuanto se les pidiera. Los expedientes de ingreso en la universidad, las solicitudes para profesiones religiosas y las peticiones de recogimiento en colegios femeninos, proporcionan una variada gama de imaginativos pretextos para eludir la obligatoria presentación de certificados de bautismo y constancias de matrimonio de los padres. Había quienes alegaban orfandad desde la más tierna infancia, que les impedía recuperar el rastro de sus antecedentes familiares; quienes procedían de lugares tan alejados que no podían regresar en busca de los documentos solicitados; quienes presentaban testigos que aseguraban haber conocido a alguno de los progenitores antepasados en fecha más o menos remota; y aun había quienes comparecían con la familia que los crió como propios, que los llamaba hijos y los asistía en sus necesidades, pero que no dudaba en informar sobre novelescas circunstancias en el hallazgo y adopción del infante, para librarlo de la supuesta contaminación de sangre negra o de una situación familiar irregular.³⁹

A muchos mestizos y mulatos la instrucción en escuelas particulares les dio oportunidad de aprender los rudimentos del catecismo, de la lectura y de la escritura, hasta llegar a convertirse ellos mismos en maestros. La ordenanza que les prohibía el ejercicio de la docencia quedó en suspenso desde el momento mismo de su promulgación y el resultado fue que durante más de dos siglos hubo muchos miembros de castas, de uno u otro sexo, que desempeñaron el modesto pero

sitos, advertía la necesidad de este establecimiento como medio de separar a los hijos legítimos de los ilegítimos, cosa que antes no se había cuidado con tanta atención "y andaban como en triunfo los ilegítimos, los bastardos y los espurios". (Lorenzana y Butrón, "Memorial...", 1770, p. XVI.)

³⁹ Durante los primeros años hubo menor rigor en el control de limpieza de sangre en la universidad. En 1634 había algunos mulatos (AGNM, ramo Universidad, vol. 40, exp. 172), pero las Constituciones redactadas por don Juan de Palafox y Mendoza "remediaron" esa situación y fueron motivo de varios expedientes de expulsión por motivos raciales.

honorable oficio de maestros de primeras letras, en el caso de los varones, y de “amigas”, en el de las mujeres.⁴⁰

En plena época de reformas ilustradas, cuando los prejuicios étnicos se manifestaban en ordenanzas locales o pragmáticas reales, el gremio de maestros intentó separar a los mestizos y mulatos de las actividades docentes, lo que, aparentemente, nunca se logró imponer.

⁴⁰ AAM (Instrucción Pública, vol. 2475, exp. 10). La visita a escuelas de primeras letras y amigas de la ciudad de México muestra que todavía en 1748 eran muchos los maestros mestizos o mulatos de ambos sexos.

X. LA EDUCACIÓN SIN ESCUELAS

La permanencia de tradiciones y la supervivencia de actitudes y conocimientos populares son, casi siempre, atribuibles al efecto de la educación informal, familiar y comunitaria. En todo tiempo y lugar, los adultos han transmitido sus experiencias y prejuicios a las generaciones más jóvenes. Esta comunicación, espontánea o regida por la costumbre, tuvo mayor importancia en las sociedades carentes de un sistema de educación institucionalizado y aun hoy predomina en poblaciones alejadas de los centros escolares.

Durante la época colonial, cuando los colegios se destinaban a la minoría criolla y sólo algunas ciudades contaban con escuelas particulares, gran parte de la población se formó exclusivamente por medio de los recursos de la educación informal. Pero las autoridades, especialmente las religiosas, no confiaron esta tarea a la libre influencia de los padres de familia y ancianos de las comunidades, sino que penetraron eficazmente en los medios urbanos y rurales a través de la voz de los predicadores y confesores.

YO PECADOR...

La enseñanza colectiva, escolar o conventual, tenía un complemento práctico de gran importancia en el sacramento de la penitencia. Al acudir a confesar, el cristiano estaba obligado a representarse mentalmente su vida pasada y a juzgar si estaba acorde con el modelo que la Iglesia le proponía. En caso de que no hubiera cumplido debidamente con sus obligaciones, el sacerdote le corregiría con más o menos severidad y le exigiría la enmienda de sus faltas y la reforma de sus costumbres. El sentimiento religioso de compromiso con la divinidad, de reverencia ante sus representantes y de sumisión a sus mandatos, encontraba expresión particular e inmediata en el acto de humildad que era la confesión.

Españoles e indios, sabios e ignorantes, debían hincarse ante el confesor y manifestar sus culpas, de modo que, al menos mientras du-

raba la voluntad de reconciliación con la Iglesia, el penitente era dócil a los mandatos del ministro de la confesión.

La mayoría de los cristianos viejos conocían ya la forma en que debían recibir ese sacramento, o, más bien, habían encontrado su propio estilo de confesión: algunos relataban variados incidentes de su vida, sin relación con sus pecados; otros eran sumamente explícitos en la descripción de las faltas de sus prójimos; bastantes esperaban a que el sacerdote les hiciera preguntas concretas —y quizá, con suerte olvidase algo—, y muchos abreviaban repitiendo una y otra vez la misma serie de pecados, cometidos año tras año, y en los que, pocas horas o días más tarde, volverían a incurrir. No faltaron confesionarios adecuados a ellos o advertencias y recomendaciones de carácter general.

Algunos religiosos comprendieron que la situación privilegiada de que disfrutaban los españoles en América, y concretamente en la Nueva España, era fuente de vicios y abusos contrarios a la ley de Dios. Para conmover conciencias endurecidas e informar a potentados ignorantes se escribieron algunos textos dedicados a destacar las obligaciones que atañían a los conquistadores y encomenderos, quienes, con demasiada frecuencia, no eran mejores cristianos que sus desnudos, humillados y desalentados vasallos indígenas, a quienes habían venido a redimir de la eterna condenación.

Más abundantes que los confesionarios destinados a españoles fueron los elaborados para la instrucción y perseverancia de los indios. Estos confesionarios sirvieron durante mucho tiempo de orientación a los fieles, de guía a sus confesores y de manual lingüístico a párrocos y doctrineros de lugares en que se hablaban diversas lenguas. La utilidad de los confesionarios no terminó en los siglos XVII y XVIII, sino que hoy tienen la de proporcionar una valiosa información sobre la vida colonial, especialmente al señalar el abismo que existió entre lo que disponía la legislación y lo que sucedía en la práctica.

En la *Regla Christiana breve* —el tratado de vida cristiana y recomendaciones ascéticas de fray Juan de Zumárraga— se dedican unas cuantas páginas al “confessionario breve”, para uso de los laicos aspirantes a llevar una vida auténticamente cristiana. Poco debía conocer el arzobispo a sus fieles novohispanos o mucho era su optimismo en cuanto a las probabilidades de perfeccionar sus vidas, puesto que escribió y editó su obra —en 1547— como manual de uso frecuente y general para todos los cristianos de la arquidiócesis. En el “confessionario” no se mencionan graves pecados ni vicios condenados por la Iglesia, sino menudencias propias de almas escrupulosas, delicadezas espirituales de aliento místico y prácticas piadosas encaminadas a lograr la santidad.

Dedica la primera parte a las faltas cometidas con el pensamiento e inquiera: “si ha tenido pensamientos acerca de la fe ...o si ha sido negligente en los resistir...” En cuanto a las palabras: “Diga si tiene costumbre de jurar y qué juramentos ha hecho... diga si algunas veces no trata verdad... si murmuró o holgó de oír murmuraciones...” De las obras sugiere: “me acuso que mucho tiempo gasté ociosamente, no empleando en servicio de mi Dios y utilidad del próximo el tiempo y vida que nuestro Señor me da. Acúsesse si por negligencia dexó de oyr misa los días que era obligado... si fue inobediente a quien era obligado a tener subjeción...”¹ Termina con una superficial revisión de los pecados cometidos con los cinco sentidos y una recomendación para lograr el perdón de los pecados veniales.

Poco dice el texto de Zumárraga sobre la realidad angustiada de su diócesis: abusos de los encomenderos, violencia de los conquistadores, corrupción de los funcionarios, pleitos entre los religiosos...

Mucho más directas y acusatorias son las palabras de fray Bartolomé de Las Casas. El belicoso dominico publicó en Sevilla, en 1552, unos *Avisos a los confesores* que son resumen de sus ideas sobre la conquista y de su juicio sobre la actividad de los españoles en América. Son bastante conocidos hoy y también lo fueron en su tiempo, de modo que no fue por falta de divulgación por lo que no llegaron nunca a ponerse en práctica.

Los “avisos” advierten a los confesores de la forma en que deben tratar a tres clases de personas que pueden acercarse a ellos a pedir confesión: conquistadores, encomenderos y mercaderes. No se procederá a confesar a los conquistadores sin que antes hayan firmado una declaración de sus culpas. Después se les impondrá en penitencia la restitución de todos sus bienes mal habidos:

Si fuere conquistador... declare... que se halló en tales o en tales conquistas o guerras contra indios en estas Indias, y que hizo o ayudó a hacer los robos, violencias, daños, muertes y cautividades de indios, destrucciones de muchos pueblos y lugares que en ellas y por ellas se hicieron... declare... que no trajo hacienda alguna de Castilla, sino que todo lo que tiene es habido de indios o con indios... y que afirma que monta tanto... con los daños que les ha hecho y ha ayudado a hacer... que no bastaría otra mucha hacienda sobre la suya para los satisfacer...²

Si el conquistador así reprendido fuera rico tendría que devolver

¹ Zumárraga (1951, pp. 202, 205-207).

² Las Casas (1972, pp. 138-139).

todos sus bienes a los indios; si fuera pobre debería prometer devolverlo si algún día llegase a tener fortuna y, mientras tanto, llorar de arrepentimiento todos los días de su vida.

La violencia verbal y escrita de fray Bartolomé y sus exigencias, demasiado rigurosas, por más que fueran justas, hicieron totalmente impracticable para los confesores el seguir sus recomendaciones. Otros religiosos sintieron indignación ante las injusticias que diariamente se cometían ante sus ojos y escribieron advertencias similares, con el objeto de que los confesores presionasen a los penitentes, para lograr su reforma, o al menos cierta ejemplaridad, si el arrepentimiento se lograba a la hora de la muerte.³

Poco después de haber logrado la superficial cristianización de gran número de indios, tras la época dorada de los bautizos masivos —hacia 1530—, los misioneros comenzaron a administrarles el sacramento de la penitencia. Los neófitos acogieron con entusiasmo la novedad y sorprendían y agobiaban a los confesores con peticiones constantes de que les diesen la absolución.⁴ De este modo, y con la fervorosa colaboración de los interesados, la confesión proporcionaba la oportunidad de conocer el verdadero grado de cristiandad de los indígenas, su comprensión de la fe, aceptación de los mandamientos y rechazo de los viejos cultos.

Los confesionarios destinados a los confesores de indios se escribieron en las lenguas que ellos necesitaban emplear en la predicación y ministerios; todos los que se conservan son bilingües y se usaron ininterrumpidamente, al menos hasta fines del siglo XVIII. El más difundido, y que sirvió de modelo a casi todos, fue el de fray Alonso de Molina, en lengua náhuatl, editado en 1565 y reeditado en 1569 y 1578. Las preguntas enunciadas, como sugerencia a los confesores, y las exhortaciones propuestas como comentarios morales muestran cuáles eran las mayores preocupaciones en cuanto a la formación de los indios.⁵

Al tratar del primer mandamiento las preguntas se dirigen a esculpiñar cualquier vestigio de idolatría, hechicería o superstición:

³ "Ynstrucción para los confesores: cómo se an de aver con los señores de yndios y otras personas". (Burrus, 1967, vol. 1, pp. 133-141.)

⁴ Motolinía (1969, pp. 137-139), Mendieta (1980, pp. 282-293) y Torquemada (1976-1983, vol. 5, libro XVI, pp. 264-276) relatan el interés de los indios por la confesión y el trabajo extraordinario que tenían los frailes para complacerlos.

⁵ El Confesionario mayor, de fray Alonso de Molina, editado por primera vez en 1565, ha sido reeditado recientemente, en facsímil de la edición de 1569, que tiene escasísimas variantes con la primera. La moderna es de 1972.

Tienes todavía guardada alguna imagen del demonio o sabes que otro la tenga escondida?⁶

Llamaste alguna vez a algún hechizero para que te echase suertes, o para sacar algunos hechizos de tu cuerpo y para te chupar tus carnes; tresquilote supersticiosamente: o le llamaste para que te descubriese lo que avías perdido o adivinó delante de ti en el agua?⁷

En cuanto al sexto mandamiento, no sólo hay preguntas en cuanto a la fornicación entre casados o solteros, sino también sobre las complejas relaciones de parentesco físico y espiritual, que probablemente no estaban muy claras para la mayoría. El séptimo mandamiento, “no hurtarás”, es el que proporciona tema para el mayor número de preguntas. No sólo queda claro lo fácilmente que los indios incurrieran en ese tipo de faltas, sino que nos informa también de la variedad de oficios que ejercían y de tratos comerciales en los que intervenían, lo que les facilitaba la ocasión de sacar algún provecho adicional e ilegítimo.

Quando compraste algunas mantas buenas, entremetiste con ellas otras malas: y las mantas agujeradas, cerrasteles los agujeros, de manera que no mostraste al que las compró los dichos agujeros y el daño de las dichas mantas...⁸

Y tú que vendes cacao, rebolviste el buen cacao con el malo, para que todo se emplease y vendiese, engañando a las gentes; encenizaste el cacao verde o rebolvístelo con tierra blanca para que pareciese bueno...⁹

Y tú, que eres platero o fundido, rebolviste o mezclaste el cobre con el oro o plata, para hazerlo más; o pusiste dentro carbón, o tomaste parte de la plata, cometiendo hurto...¹⁰

Y tú, que vendes algodón, sacaste el algodón de los capullos pequeños, para meterlo en los grandes, engañando a los que los compraban...¹¹

Los ejemplos de este tipo se multiplican, hasta llenar las 20 páginas que dedica al séptimo mandamiento.

Cuando parece necesario o conveniente las preguntas se expresan en distinta forma, según el sexo del penitente. La condición social es también un elemento importante, que fray Alonso no deja de tener en cuenta, de modo que en varios capítulos se enumeran preguntas

⁶ Molina (1972, p. 20).

⁷ Molina (1972, p. 20v).

⁸ Molina (1972, p. 36v).

⁹ Molina (1972, p. 37).

¹⁰ Molina (1972, p. 37v).

¹¹ Molina (1972, p. 38).

especialmente dirigidas a caciques y principales. Las obligaciones que se les recuerdan son las de cuidar de la doctrina, cumplimiento religioso y buen comportamiento de los indios que les están sometidos; sus pecados más usuales, a juzgar por la insistencia de las preguntas, son el injusto empleo del trabajo de los macehuales en provecho propio, las exigencias de tributos excesivos, las imposiciones de matrimonios o residencia contrarias a la voluntad de los interesados y otras muchas formas de corrupción y abuso de autoridad, propiciadas por su posición de intermediarios entre los macehuales y los españoles.

Algo importante es observar que este confesionario no estaba destinado a los confesores sino a los indios; así lo dice Molina en su introducción, en la que ofrece un confesionario menor, más breve y conciso, para facilitar el diálogo en náhuatl a los sacerdotes.¹² No sorprende el interés de los indios por informarse de sus obligaciones religiosas, lo que resulta interesante es comprobar cómo fray Alonso de Molina, que conocía muy bien a los indios, esperaba que ellos estuviesen capacitados para adquirir, leer y comprender el grueso volumen de 248 páginas.

Otro franciscano, fray Juan Bautista, también experto en lengua náhuatl, publicó en 1599 un pequeño confesionario, que es en gran parte resumen del de Molina. Pese a ser mucho más breve no aspira a que los indígenas lo lean, sino que recomienda a los confesores que lo lean en voz alta a la comunidad reunida, antes de comenzar las confesiones, para que colectivamente se preparen. Fray Juan Bautista añade algunas preguntas “para los alguaziles del cohuatequitl”, que eran los encargados de hacer funcionar el régimen de trabajo así denominado —repartimiento coatequitl o tequio—, que había sido poco significativo en tiempos de fray Alonso y alcanzó su mayor importancia al finalizar el siglo, cuando el fraile escribía.¹³

¹² En su introducción advierte fray Alonso:

Y por eso acordé de te escrevir estos dos confessionarios, que ayuden a la memoria. El primero algo dilatado para tí, con el qual yo te favorezco algun tanto y ayude a salvar a tí, que eres cristiano y te has dedicado y ofrecido a Nuestro Señor Jesucristo, cuyo fiel y creyente eres, tú que tienes la sancta fee catholica. Y el segundo confesionario, pequeño y breve, para tu confessor por el qual sepa y entienda tu lenguaje... [Molina, 1972, p. 6v].

¹³ Juan Bautista (1599), preguntas para los alguaziles del cohuatequitl:

Por ventura pides a los naturales dineros o otra alguna cosa por no llevarles al cohuatequitl, de lo qual resulta que son otros embiados antes que les venga su tanda?
Por ventura alguna vez, por odio apercebiste a los macehuales al cohuatequitl, de lo qual sucede que apenas descansan ni dexan de trabaxar?
Maltratastelos, obligástelos...?

Además del confesionario, que es un librito de pequeño formato y contenido práctico, planeó fray Juan unas *Advertencias a los confesores*, en texto latino y basadas en principios de derecho canónico y privilegios pontificios. Enumera las licencias excepcionales concedidas a los frailes menores en las Indias y menciona los casos concretos en que deben resolverse problemas de conciencia que sólo en América se plantean. Recuerda la autorización para celebrar matrimonios entre indios sin bendición de arras —¿de dónde podrían sacarlas?—,¹⁴ la facilidad de que los indios recibiesen la comunión de manos de los mendicantes en cualquier época del año, pero siempre que acudiesen a “cumplir con Pascua” el domingo de resurrección en su parroquia,¹⁵ la autorización para dispensar grados de consanguinidad entre los indios y de aceptar como esposa legítima de indios y negros aquella que hubiese recibido el bautismo junto con su cónyuge.¹⁶

También advierte fray Juan a los evangelizadores sobre la existencia de una prohibición de bautizar por aspersion, salvo en casos excepcionales —“nisi inminente maxima necessitate”—,¹⁷ pero es más que probable que ya no se necesitase alegar tales excepciones, porque los tiempos de los bautismos multitudinarios habían pasado a la historia.

Se conservan algunos confesionarios del siglo XVII, más escuetos que los del XVI, limitados a preguntas breves y concretas y con hincapié en el cumplimiento de los mandamientos de la Iglesia: asistencia a misa, ayuno —no importa que lo hicieran diariamente— y abstinencia de carnes. La cantidad de preguntas alusivas a la borrachera y la drogadicción mediante el empleo de hongos alucinógenos muestra la frecuencia con que tales conductas se manifestaban.¹⁸

¹⁴ Las arras, como uso legal, estaban constituidas por cualquier capital que el futuro esposo obsequiaba a su mujer. En el ritual del matrimonio católico debían ser 13 monedas, que pasaban de manos del novio a las del sacerdote y de éste a la novia. Los indios no disponían habitualmente de dinero y bastante les costaba conseguir las del tributo. La dispensa de arras en Juan Bautista (1601, fol. 206, pp. 1-2, “Benedictiones arrharum possunt omitti sine peccato, ut contingit in Indis” [en los matrimonios de indios puede omitirse la bendición de arras, sin incurrir en pecado]).

¹⁵ Juan Bautista (1601, fol. 292, p. 2).

¹⁶ Juan Bautista (1601, fol. 307, p. 2): los indios y los negros recientemente convertidos pueden conservar a las esposas con las que han sido bautizados aunque no sean advertidas las primeras esposas, por estar a gran distancia. (Fol. 358, p. 1): los indios recientemente convertidos pueden conservar las esposas que tenían antes de la conversión, aunque sean en grados de consanguinidad prohibidos, mientras no atente al derecho divino y natural.

¹⁷ Juan Bautista (1601, fol. 229, p. 1).

¹⁸ Nágera Yanguas (1970, facsímil de la edición de 1637, ff. 13-33).

Los sacerdotes de casi todas las diócesis disponían además —ya en el siglo XVII— de unas posibilidades de formación que iban más allá del ingenuo texto de un confesionario. Los obispos organizaban cursos especiales para confesores, que llamaban conferencias de moral o cátedras de casos y que casi invariablemente estaban a cargo de los jesuitas. La complicada casuística —enriquecida por autores de la Compañía— daba pie a los teólogos y canonistas para concluir que un acto era bueno o malo, según las circunstancias, aunque todas las apariencias indicasen lo contrario. Su intención, en la mayoría de los casos, era encontrar disculpa para casi todas las debilidades humanas. Si en algo tan evidente como un homicidio había docenas de aspectos que considerar para decidir la culpabilidad, ¿qué no sucedería en tantas faltas menores, en las que la voluntariedad, libertad y conocimiento siempre podrían ponerse en duda?¹⁹

El criterio del confesor era norma decisiva de orientación de los penitentes y los confesionarios limitaban su utilidad a la de vocabularios o glosarios en lenguas indígenas, instrumento de comunicación en manos de párrocos y doctrineros.

LA VOZ QUE CIAMA EN EL DESIERTO

La palabra oral, la llamada del pastor a sus ovejas, era el recurso insustituible para atraer a nuevos fieles, mantener en la fe a los antiguos y exitar en todos el fervor religioso capaz de provocar el arrepentimiento y el propósito de enmienda. Por eso la predicación conservó siempre su lugar preeminente en la formación de los cristianos y los oradores eclesiásticos se esforzaron en dejar muestras de su elocuencia en libros y manuscritos.

En náhuatl y en castellano se imprimieron o se leyeron manuscritos, sermones que servían de modelo a los predicadores o que se consideraban piezas oratorias magistrales, dignas de disfrutarse o meditarse en una lectura reposada, complemento o sustituto de su audición en el templo. Las colecciones o sermonarios tienen, en general, un carácter didáctico, una distribución metódica y un temario que desarrolla puntos esenciales de la doctrina cristiana. Los sermones conmemorativos, los que se decían en ocasiones especiales como la dedicación

¹⁹ Flüp-Miller (1930, p. 208) advierte que en el caso de muerte ocasionada por una persona hay que distinguir las muertes permitida, condicionalmente permitida y no permitida; dentro de estas categorías habría que tener en cuenta multitud de circunstancias.

de una iglesia o la canonización de un nuevo santo y se editaban como obras independientes, estuvieron de moda durante el siglo XVII y se apreciaban más como textos literarios que como mensajes prácticos de doctrina cristiana.

Se dice que el primer sermón predicado en náhuatl lo dijo fray Luis de Fuensalida, franciscano, en el convento de Tlaxcala. Y los primeros textos escritos para la predicación fueron los apuntes que proporcionó fray García de Cisneros “a los indios más despiertos y que sabían escribir; entregándoles escritas las explicaciones de la doctrina cristiana en su idioma para que por su ausencia, leyéndolas a los demás, instruyesen los unos a los otros”.²⁰ La labor durante los primeros años fue en gran parte de traducción y adaptación más que realmente creativa.

Se emplearon comúnmente las homilías redactadas por padres o doctores de la iglesia, que la tradición había consagrado como piezas clave de la oratoria sagrada, que se repetían en los púlpitos de toda la cristiandad y se reproducían en manuales impresos, latinos o castellanos. A fray Juan de Gaona, uno de los primeros franciscanos, se le atribuye una traducción al náhuatl de las Homilías de San Juan Crisóstomo,²¹ de la que no se conoce ningún ejemplar. También las vidas de santos eran “materia predicable” y lectura recomendada a los neófitos y se hicieron muchas traducciones de ellas; algunas en colección, como el *Flos sanctorum* que dejó manuscrito fray Juan Bautista, y otras en pequeños libritos independientes, impresos o manuscritos. Las vidas ejemplares y relatos de hechos prodigiosos acontecidos en la Nueva España merecieron atención especial y se escribieron en castellano y en náhuatl. Del mismo fray Juan Bautista se imprimió *La vida de tres niños de Tlaxcala...*,²² y varios autores se encargaron de relatar las apariciones de la Virgen María en el Tepeyac, La más popular de estas narraciones, pero no la única, fue desde luego, la que todavía hoy circula profusamente, atribuida a don Antonio Valeriano, colegial de Tlatelolco en su época de auge; el título que lleva el texto es “Nican mopohua”, repetición de las palabras iniciales del relato, que son las mismas con que se inicia cualquier historia o tratado: aquí se cuenta...²³

²⁰ Ocaranza (1934, p. 19).

²¹ Garibay (1954, p. 178).

²² Fray Juan Bautista (1606, III) informa de este libro en una lista de los que había impreso hasta el momento de publicarse los sermones.

²³ El padre Baltasar González, de la Compañía de Jesús, escribió en el siglo XVIII una historia de las apariciones de la Guadalupana (Garibay, 1954, p. 201). La información más completa y precisa se encuentra en O’Gorman (1986).

La mayor parte de los sermonarios de los siglos XVI y XVII quedó en manuscritos y son muy numerosos los que se conservan en lengua náhuatl. Se imprimieron los del franciscano fray Juan Bautista, el dominico fray Martín de León y los agustinos fray Juan de la Anunciación y fray Juan de Mijangos. En tarasco, y pese a las dificultades suscitadas por el clero secular, se utilizaron los de fray Maturino Gilberti, y en las lenguas mixteca y zapoteca escribieron varios miembros de la orden de predicadores, la que tenía a su cargo la evangelización de la región oaxaqueña.²⁴

Una característica común a los sermones en náhuatl es su adaptación a las necesidades del momento, la comprensión de la mentalidad de los oyentes y la consideración de la realidad social en que se desenvolvía la vida de los indígenas.

Cronológicamente el primero de los sermonarios impresos en lengua mexicana es el del dominico fray Juan de la Anunciación.²⁵ Es una interesante colección en la que abundan las referencias a pasajes de la Sagrada Escritura, como es lógico en este tipo de literatura, pero en la que siempre resalta la finalidad de extraer de los textos bíblicos y justificar con la apelación a su autoridad, las normas de moral cristiana que aconseja a sus oyentes o lectores. Entre otros consejos: encarece la obligación que tienen los padres de adoctrinar a sus hijos y criarlos en buenas costumbres;²⁶ recomienda a las doncellas que guarden recogimiento y huyan de lugares públicos y deshonestos; a los enfermos y sus parientes les advierte que no den crédito a falsos médicos ni los llamen para que los curen,²⁷ y dedica muchas páginas a enumerar las obligaciones que tienen los principales para con sus vasallos y el daño que les causan con su mal comportamiento.

Teniendo en cuenta el año en que se escribieron y publicaron estos sermones —1577— es comprensible la preocupación del misionero por la corrupción creciente de las autoridades indígenas y el descontento de los macehuales que —en plena desintegración de su antigua organización social— cambiaban la actitud de sumisión a sus señores naturales por la de inconformidad con advenedizos que usurpaban una categoría que no les correspondía o autoridades ajenas a la comunidad e impuestas por un poder exterior.

Advierte fray Juan que la vida viciosa de los principales es mal

²⁴ El padre Garibay menciona varios autores de sermones y anuncia que llega al medio centenar la serie de los que tiene anotados. (Garibay, 1954, p. 169.)

²⁵ Fray Juan de la Anunciación (*Sermonario en lengua mexicana...*, 1577).

²⁶ F. Juan de la Anunciación (1577, D-5 y D-21).

²⁷ F. Juan de la Anunciación (1577, A-47).

ejemplo y causa de la ruina de los macehuales, a quienes están obligados a amparar, favorecer, corregir en caso de pecados públicos y encaminar a la salvación por medio de los sacramentos y asistencia a funciones religiosas.²⁸

En años consecutivos —1606 y 1607— salieron de las prensas el sermonario de fray Juan Bautista y una interesante obra didáctica de Mijangos, el *Espejo divino*...; años más tarde publicó el agustino una colección de sermones, anunciada como primera parte de una serie que nunca se completó.

Los sermones de fray Juan Bautista tienen un marcado carácter moralizador; se conmemoran las festividades litúrgicas, se enuncian algunos dogmas cristianos —como los de la Santísima Trinidad, el juicio final y el infierno—, pero lo que se repite en todos es la obligación del cristiano de vivir conforme a los preceptos de la Iglesia. Trata ampliamente de la malicia del adulterio, de los peligros de la gula —que incluye entre los pecados contra el sexto mandamiento por ser placer sensual y contrario a la pureza corporal—, de la responsabilidad de los padres en la educación de los hijos, de la resignación en los sufrimientos, etc.²⁹ Recomienda también la oración —especialmente por la mañana y por la noche—, da consejos para prepararse bien para recibir la comunión, alienta a frecuentar los sacramentos y elogia las virtudes de la Virgen y los beneficios que pueden obtenerse gracias a la devoción a ella.

Los ejemplos y comparaciones con los que ilustra el discurso son, a menudo, relativos al género de vida de los indios, a sus tareas y padecimientos, como medio de hacer comprensibles conceptos e historias demasiado alejados de su realidad. Por ejemplo: el alma debe controlar las pasiones del cuerpo como el jinete domina al caballo con el freno; el miedo al juicio de Dios debe ser mucho mayor que el que siente el macehual cuando acude a la Audiencia a ser juzgado; la ignorancia expone al hombre a todo género de peligros, como el ave que, incauta, cae en la trampa, etcétera.³⁰

De entre todas las cuestiones tratadas hay algunas que requieren la mayor atención del predicador: el vicio de las borracheras, el mal

²⁸ F. Juan de la Anunciación (1577, B-97, C-67 y A-54).

²⁹ F. Juan Bautista (1606, p. 403): “[el adúltero] no hay pecado que no haga, y a que no se atreva a trueque de gozar su gusto”; p. 36: “el goloso pecca contra el sexto mandamiento de Dios y quarto de la Iglesia”; p. 42: “golosos y borrachos idolatran en su vientre”; p. 429: “trybulaciones son muy cierta señal de particular amor y favor que Dios haze al que las embia”.

³⁰ F. Juan Bautista (1606, pp. 33, 146 y 569).

comportamiento y abusos de los principales y las reminiscencias de creencias idolátricas. También preocupa al franciscano el mal ejemplo que han dado las órdenes regulares con sus antagonismos y disputas y advierte que todos enseñan una misma doctrina y Evangelio, que a todos ha de respetarse y que es una falta grave criticar y acusar falsamente a los padres espirituales.³¹

Aparte de numerosas menciones aisladas a los daños de la embriaguez, dedica a esa cuestión 90 páginas, en las que advierte que la “borrachez” es pecado mortal, origen y principio de todos los males, causa de la ruina material y de la pérdida del alma; los borrachos son indignos de ostentar cargos de gobierno, peores que brutos, parecen locos o endemoniados.³² Los “naturales de suyo son mansos, pacíficos, benévolos y humildes y el vino los haze como bestias fieras, por ello merecerán ir al infierno, donde pez y pólvora ardiente será el vino de los borrachos”.³³

Los gobernadores deben ser hombres de buena vida:

el mal gobernador as affrenta de la República, el buen gobernador a de defender a sus súbditos, no sólo de los peccadores sino también de los peccados, y a de ser escudo en quien paren las saetas de los trabajos de sus súbditos.

Los malos gobernadores son lobos hambrientos y bestias fieras que consumen, afligen, espantan a sus súbditos.

Castigarlos ha Dios por las crueldades que usan con los pobres y enfermos, y esto con brevedad y en esta vida.³⁴

Particularmente dañinos son los principales borrachos; por sus vicios y el mal uso que hacen del poder y de sus bienes materiales, los “mercaderes, ricos y sensuales, los principales y principalas padecerán grandes trabajos antes del juyzio final”.³⁵ Bien conocía el fraile los abusos de los caciques y principales a quienes se dirigía, pero también era consciente de la poca atención que prestarían a sus palabras; sus acusaciones no iban encaminadas a despertar la conciencia de los

³¹ F. Juan Bautista (1606, p. 613): “aunque de diferentes perfecciones todos predican un mismo Evangelio y doctrina”; p. 46: “los naturales muchas vezes descubren las faltas de sus Padres Spirituales: y lo que peor es, que les levantan testimonios falsos”.

³² F. Juan Bautista (1606. Sobre la borrachera, de la pág. 29 a la 120 y especialmente 40, 49 y 69: “muchos son borrachos desde su concepción y nascimiento hasta que van al infierno”).

³³ F. Juan Bautista (1606, pp. 56 y 70).

³⁴ F. Juan Bautista (1606, pp. 299, 466, 574 y 648-652).

³⁵ F. Juan Bautista (1606, p. 190).

oprimidos e incitarlos a rebelarse sino a atraer pacíficamente a los culpables hasta donde fuese posible y recomendar resignación a las víctimas, con el ofrecimiento de la felicidad eterna y la eterna condenación: “consuélnense los pobres y macehuales, que infierno hay y fuego perpetuo para los que los agravian”.³⁶

Entre las cuestiones dogmáticas es inevitable la importancia concedida a la idolatría: habla contra los agoreros y hechiceros, y explica que el sol, la luna y las estrellas “son criaturas de Dios”, que no deben recibir adoración y que los antiguos estaban engañados por las fábulas de sus sacerdotes.³⁷ Los sermones de fray Juan Bautista tienen el valor documental que les confiere su perspicacia para captar los problemas de su mundo y su habilidad para plasmarlos en el papel; pero además quienes pueden leerlos en náhuatl aprecian una gran riqueza expresiva y una fecunda intuición para aprovechar los recursos literarios que ofrecía la lengua. Algunos fragmentos, traducidos por Ángel Ma. Garibay, son muestra de la rica inspiración del autor y de su incorporación al estilo tradicional indígena:

...los que con él andaban y vivían [con Filippo de Macedonia], por la mañana, de esta manera le decían: “Señor y Rey, aunque tú reinas, aunque eres soberano, dignate recordar, ten en tu memoria y recapacita que eres hombre. Tierra eres, lodo eres, polvo eres. Recuerda que aunque ahora gozas y te alegras, eres perecedero, eres mortal, has de tener fin, has de llegar a término, y cuando hayas acabado tus días, cuando tu vida haya finado en la tierra, serás tú mismo tierra...”³⁸

La prosa de fray Juan Bautista y la del agustino Mijangos muestran el feliz resultado del estudio de la lengua náhuatl, cuando no se pretendía conservarla como curiosidad de anticuario ni se manejaba precipitadamente como recurso inevitable para la comunicación; y cuando el responsable de hacer llegar su mensaje tenía la delicadeza de interesarse auténticamente en los seres humanos que lo habían de recibir. El estilo literario de Mijangos se asemeja bastante al del franciscano y se aprecia en sus dos obras más importantes: el *Espejo Divino, en que pueden verse los padres y tomar documento para acertar a doctrinar bien a sus hijos y aficionarlos a las virtudes* y un *Sermonario*.³⁹

El *Espejo*... es un tratado de doctrina moral expuesto en forma

³⁶ F. Juan Bautista (1606, p. 163).

³⁷ F. Juan Bautista (1606, pp. 17 y 196-197).

³⁸ Garibay (1954, p. 173).

³⁹ *El Espejo Divino*... se editó en 1607 y el *Sermonario* en 1614.

de diálogos entre un padre y su hijo, e interrumpido con cuatro sermones: de miércoles de ceniza, de Pasión, del nacimiento de la Virgen y de Corpus Christi.⁴⁰ El diálogo está orientado hacia cuestiones prácticas de vida cristiana y pretende ser modelo a usar por los padres en la educación de sus hijos. La exposición de la malicia del pecado, la inexorabilidad del juicio divino y los tormentos del infierno ocupan gran parte de la obra. Los últimos capítulos dan normas para el fomento de las virtudes y la ordenación de la vida cristiana. El estilo retórico y conmovedor se manifiesta en párrafos como el que pone en boca del rey Salomón, para reprochar el pecado de la pereza:

Y tú ¿por cuánto tiempo has de dormir?, ¿cuándo has de despertar?, ¿cuándo abrirás los ojos y dejarás la desidia y la pereza?, ¿harás a un lado el sopor que te embarga? Verdad es que vendrá y bajará sobre ti la pobreza, la miseria, el hambre, la angustia y la fatiga, amarga y dura, tormentosa y aflictiva, a causa de tu dejadez, de tu ociosidad, de tu sopor de pereza, de tu entrega a la sombra del abandono.⁴¹

Cabe la duda de si las poéticas repeticiones se han de atribuir al propio Mijangos o a su ayudante corrector indígena, con quien el autor reconoce su deuda y a quien menciona como “Agustín de la Fuente, natural de Santiago de Tlatilulco, muy entendido”.⁴² En todo caso es más que probable que el fraile hubiera tenido conocimiento de los *huehuetlatolli* u otras composiciones similares de la época prehispánica, cuyo estilo asimiló con naturalidad y elegancia. En cuanto a la forma dialogada, que fue muy empleada por los humanistas del siglo XVI, también tenía su antecedente en la evangelización en lengua náhuatl, con unos “Coloquios” que escribió fray Juan de Gaona y que pudieron servir de inspiración al agustino, quien los amplió y les dio mucha más profundidad y amplitud doctrinal.⁴³

No volvió a repetirse una época tan rica en producción literaria en lenguas indígenas. Aún a lo largo de los siglos XVII y XVIII hubo escritores cultos de temas sagrados o profanos, como sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora, que emplearon ocasionalmente algunas líneas o coplas en lengua náhuatl dentro de sus composiciones, pero ya no con un fin pedagógico ni con un contenido dogmático trascendente para la formación de los lectores.

⁴⁰ Mijangos (1607, pp. 221-360).

⁴¹ Garibay (1954, p. 197).

⁴² La cita del *Espejo...*, en Garibay (1954, p. 195).

⁴³ Referencias a los *Coloquios de la paz...*, en Garibay (1954, pp. 190-191).

Los misioneros —mendicantes o jesuitas— del siglo XVII en las remotas regiones norteñas, elaboraron sermones y textos doctrinales con fines de evangelización, sin pretensiones literarias ni posibilidad de que fuesen empleados fuera del reducido territorio de los hablantes de la lengua en que escribían.

En las ciudades y pueblos grandes la asistencia a los sermones era, más que acto de devoción, actividad social que atraía a gente de todas clases y edades y que los eclesiásticos aprovechaban para divulgar mensajes moralizadores. La funciones religiosas podían durar varias horas y había damas acomodadas que se hacían llevar su taza de chocolate a la ilesia para reparar fuerzas y soportar placenteramente el largo ejercicio piadoso.⁴⁴ Las órdenes regulares competían con los seculares por atraer la mayor concurrencia de público a sus templos, y los jesuitas lograron alcanzar, y mantener durante casi 200 años, el prestigio de contar con los mejores predicadores.

Se conservan muchos sermones impresos de los predicadores del siglo XVII y bastantes son de jesuitas; la mayoría son panegíricos, destinados a ensalzar las virtudes de los santos, y en los que cualquier ocasión parece propicia para desconcertar al lector o al auditorio con juegos de palabras, rebuscados conceptos, metáforas insospechadas, paradojas inexplicables y todo el lujo altisonante de la retórica barroca.

Mucho menos abundantes son los impresos de sermones doctrinales y morales, aunque sí se conservan algunos manuscritos; en ellos el tono es mucho más sencillo, inteligible y práctico.

De la oratoria didáctica jesuítica destaca por sus méritos propios y por ser representativa del estilo, la colección de sermones del padre Juan Martínez de la Parra, quien a fines del siglo XVII, y en la casa Profesa de México, predicó semanalmente durante varios años, hasta desarrollar todas las cuestiones correspondientes a la doctrina y a la vida cristiana. Predicaba el padre Martínez de la Parra todos los jueves a las tres de la tarde, y era tal el interés de los capitalinos por oírle que la fila se formaba en la puerta desde las nueve de la mañana para obtener los mejores lugares:

Compónese el auditorio de las Doctrinas en esta casa Profesa de todo género de personas: unos entendidos, sabios y aún también venerables y doctos sacerdotes, que su piedad les mueve a oír lo que ya saben; y otros ignorantes y rudos, que su necesidad los trae a aprender lo que ignoran; unos que el oír lo toman por entretenimiento piadoso, y otros que el entender lo buscan por pasto necesario del alma...⁴⁵

⁴⁴ Gage (1982, pp. 326-330).

⁴⁵ Martínez de la Parra (1755, p. VIII).

Consecuente con el auditorio que semanalmente lo escuchaba, el jesuita empleaba un lenguaje claro y sencillo, amenizado con relatos de fábulas, anécdotas o viejas leyendas; los áridos principios teológicos los hacía comprensibles para cualquier mentalidad y las reglas morales inflexibles, sin separarse de la ortodoxia, se adaptaban a la realidad y aspiraban a ser practicables antes que perfectas. El pragmatismo jesuítico convertía lo que pudo ser un tratado de ascetismo en un manual útil para que aprendiera el cristiano a hacer compatibles sus intereses materiales con los espirituales.

Una de las pláticas se refería a la “debida observancia de las fiestas”; explicaba que el hombre ha de atender tanto al alma como al cuerpo, y que por ello los negocios terrenos nos ocupan la mayor parte de nuestro tiempo, pero no por eso se ha de abandonar el negocio de la salvación, que es el más importante: “gástense los días de trabajo en buscar con tantas fatigas el cobre del interés mundano; pero lógrese con Dios el descanso del día de fiesta en asegurar el diamante del alma. No pierde su jornada el que entra a tomar refuerzo en una venta; no dexa de subir la escalera el que toma resuello en su descanso; pues estos son los días de fiesta, posadas, pero para más caminar, descansos, pero sin dexar de subir”.⁴⁶

No cabe duda que es una hermosa forma de santificar el trabajo y una prueba de agudeza psicológica el recomendar el descanso dominical como una fórmula que satisface al trabajador, al empresario y a Dios.

Insistía en la compatibilidad entre los beneficios económicos y los espirituales y relataba la historia de un hombre que envidiaba a su vecino, a quien todos los negocios le salían bien. Decidió pedirle consejo y la respuesta fue hacerle que lo acompañase a misa, porque, al encomendarse a Dios cada mañana, antes de comenzar la jornada de trabajo, conseguía enriquecerse porque todo lo que emprendía le salía bien.⁴⁷

Pero como no todos los negocios son lícitos ni todas las ganancias se obtienen tan santamente, advertía también sobre la obligación de restituir lo acumulado en tratos deshonestos y aconsejaba que no se esperase para ello la hora de la muerte. Relataba el ejemplo de un diablito que lloraba desconsolado porque, en su lecho de muerte, un avaro había ordenado a sus cuatro albaceas que restituyesen a sus legítimos dueños lo que él les había usurpado. Otro diablo más experi-

⁴⁶ Martínez de la Parra (1755, p. 171).

⁴⁷ Martínez de la Parra (1755, p. 55).

mentado consoló al primero diciéndole: “¿Qué te aflige? ¿No ves que por un alma que tenías ahora ganaste cuatro?”⁴⁸

La casuística, desarrollada especialmente por los jesuitas, advierte cómo las circunstancias modifican los actos humanos y la intención les quita o añade malicia a los ojos de Dios:

Assi son las obras que parecen buenas y llevan la liga de intentos muy torcidos. Las que parecen limosnas y son atractivos de deshonestidades; las que parece zelo y es venganza; la que parece devoción y es galanteo; la que parece humildad y es ambición. O qué moneda! O qué obras tan perdidas! Y que en lugar de tener precio merecen gravísimo castigo!⁴⁹

El hurto es tema que trataba varias veces y en el que consideraba la situación y las personas que en él intervenían: si la esposa le quitaba a su esposo lo que consideraba necesario y que él le regateaba, no había pecado; si se le quitaba un peso a un marido rico no había falta, mientras que privar de la misma cantidad a un indio pobre era pecado mortal.⁵⁰ Esto no significaba crítica de la situación social que permitía tantos contrastes, al contrario, la pobreza era deseada por Dios, que así daba la oportunidad de ganar el cielo a los que la padecían, por el mérito de su resignación, y a los ricos, por emplear en limosnas parte de su dinero:

O pobrecitos! O abatidos! O miserables! Levantad esos corazones y no malogreis perdidos tantos trabajos. ¿Quién os dio esa suerte? ¿Quién os hizo esclavos? ¿No es Dios dueño absoluto del universo, que por medio dessa esclavitud os dispone a una eterna libertad?⁵¹

Entre oyentes católicos, piadosos, criollos en gran parte y habitantes de la capital no tenía caso hablar de idolatrías o hechicerías, como 100 años atrás, pero sí atacaba las supersticiones, que de tal modo habían impregnado la religiosidad popular. Se refería a los que decían misa sin estar ordenados, los que vendían reliquias falsas, y los que ofrecían culto superfluo, impropio o vano, como por ejemplo: que para obtener algún favor había que encender determinado número de velas, que para tener buena suerte convenía oír misa de un sacerdote que se llamara Juan, que la mujer embarazada debía oír la misa de pie para tener un buen parto, etcétera.⁵²

⁴⁸ Martínez de la Parra (1755, p. 231).

⁴⁹ Martínez de la Parra (1755, p. 30).

⁵⁰ Martínez de la Parra (1755, pp. 227-228).

⁵¹ Martínez de la Parra (1755, p. 271).

⁵² Martínez de la Parra (1755, p. 121).

Y como las costumbres en la ciudad de México no eran tan austeras, ni la moralidad tan rígida, ni la sexualidad tan reprimida como la Iglesia exigía, no podía faltar la dolorida exclamación que causaría impresión en el auditorio:

¡Ay de México, ay de México por sus escándalos! Escándalos en las calles, escándalos en los concursos, escándalos en los paseos y escándalos aun en los templos santos de Dios. En esas vecindades los amancebamientos tan públicos, viéndolos todos, sabiéndolo todos y ya perdida la vengüenza...⁵³

Ya no se trataba de combatir el pecado tanto como de ocultarlo y para ello eran válidos todos los recursos, puesto que se trataba de poner a salvo a una sociedad que se llamaba católica.

Es creíble el relato de otro jesuita contemporáneo, el padre Juan de San Miguel, que predicaba en la ciudad de Puebla y aseguraba que cuando él predicaba la gente salía de la iglesia en silencio, renunciaban los jóvenes al paseo y los mayores a la tertulia, acudían en gran número al confesionario y se proponían enmendar su vida: catártico efecto individual y social, que limpiaba la conciencia de los pecadores, satisfacía el ego de los predicadores y dejaba las cosas igual que estaban en cuanto a injusticias, corrupción, abusos de autoridad e imposiciones arbitrarias.

No puede decirse que los sermones no tuviesen utilidad, ni que los predicadores no pretendiesen la reforma de las costumbres; el hecho es que la sociedad y el clero se hallaban tan armoniosamente compenetrados que los regaños del uno eran aceptados con hipócrita complacencia por la otra y las injusticias que dañaban irremparablemente la convivencia social se reducían a pecados, perdonables “setenta veces siete”, mediante un prudente y estratégico acercamiento a la Iglesia.

BUENOS ALUMNOS-VASALLOS SUMISOS

A lo largo de los siglos XVI y XVII parecía incuestionable que todos los novohispanos, de cualquier condición, como cristianos y súbditos del rey de España, tenían que someterse a determinadas normas de comportamiento; en la mente de casi todos estaba el prototipo de “cómo debe ser” el señor, el criado, el religioso, la dama, la doncella, el esclavo, el indio, etc. Evidentemente no todos ajustaban su vida

⁵³ Martínez de la Parra (1755, p. 213).

a lo que la sociedad esperaba de ellos y, para atraerlos al buen camino, existían numerosos recursos, desde la reconvención piadosa hasta la amenazadora actividad inquisitorial de los miembros del Santo Oficio.

Las autoridades civiles dictaban disposiciones para obligar a cada uno a ocupar el lugar que tenía asignado en la sociedad. Las ordenanzas promulgadas para los vecinos de la capital reglamentaban desde las actividades artesanales hasta la ropa que debían usar las indias o mulatas. Las fiestas religiosas o profanas contribuían a incorporar a toda la población en las fórmulas esenciales al sistema, y organizaban para ello representaciones teatrales con carácter evangélico-didáctico —en los primeros años de la colonia—, procesiones en honor de los santos, arcos triunfales para recibir a los virreyes, desfiles o mascaradas para celebrar actos académicos y funciones religiosas de inusitada pompa y solemnidad.

Todas las celebraciones se aprovechan para reforzar el mensaje subyacente en la preocupación pedagógica de clérigos y laicos: la reverencia ciega debida a la Iglesia y a sus santos, la sumisión absoluta a la autoridades, el amor filial a los padres espirituales, el respeto a las eminencias intelectuales, el servilismo a los ricos y poderosos y, en fin, la gratitud hacia todos los representantes de un sistema que proporcionaba paz en esta vida y propiciaba la felicidad en la eterna.

Los obispos, sin oponerse a los mandatos reales que recomendaban la enseñanza del castellano en todas las parroquias, se preocupaban preferentemente de que se diese catequesis en lenguas indígenas, puesto que lo urgente e importante era conseguir la salvación de las almas y no existía ningún impedimento para que entrasen en el cielo los indios que sólo hablasen su propia lengua. Las cartas pastorales de los obispos del siglo XVII tratan con mucho mayor interés de que se enseñe la doctrina que de que se pongan maestros de español.⁵⁴

Todas las personas influyentes de la colonia, en los ámbitos político, económico, social y religioso, parecían haber llegado tácitamente a un acuerdo acerca de la educación de los indios: el mal menor

⁵⁴ A mediados del siglo XVII, el obispo de Puebla don Juan de Palafox escribía una carta a los clérigos de su diócesis y en ella les recomendaba: "...que con estilo llano, claro y afectuoso, por lo menos media hora les expliquen los primeros rudimentos de la fe...". (Palafox, 1968, vol. 1, p. 76.) Al finalizar el siglo, don Francisco Núñez de la Vega, obispo de Chiapas, tenía escasa confianza en la comprensión del castellano por parte de sus fieles: "aunque se les enseña... en castellano la doctrina, amonestamos que en el idioma propio suyo les vayan explicando...". (Núñez de la Vega, s/f, s/p.)

era que siguieran en la ignorancia. Cuando los alumnos de Tlatelolco demostraron indiscutiblemente su capacidad alarmaron a muchos españoles, y el propio Mendieta, defensor del colegio, reconoció que los indios instruidos eran menos dóciles y resignados que los ignorantes. Quienes estaban en contacto con los españoles y aprendían castellano y otras muchas costumbres españolas, eran los ladinos —latinos—, palabra que pasó a significar astuto, tramposo o malicioso. Por otra parte, el jurista español Solórzano y Pereira recomendaba la imposición del castellano en todo el imperio como medio de lograr un control más efectivo de la población. Del ideal evangélico se había pasado al objetivo político y en ambos casos quedaba sin resolver la duda de si la castellanización era imprescindible, anterior, simultánea o posterior a la cristianización.

En los tiempos de la conquista se habló de “hacer hombres a los indios” antes de hacerlos cristianos; más tarde se pretendió hacerlos mejores cristianos, desterrando las idolatrias y hechicerías; el siguiente objetivo fue integrarlos a la vida social novohispana, y para ello la lengua volvía a ser vehículo de asimilación de primera importancia. En los albores del siglo XVIII la Nueva España aparentaba ser una colonia pacífica, con una sociedad estable y un porvenir sin sorpresas ni alteraciones; la educación de los indios había pasado a ser un problema menor o ni siquiera era considerado como problema.

Los miembros del clero y de los grupos que ostentaban el poder político y económico eran quienes sabían “cómo debían comportarse” todos los demás ciudadanos. A los indios se les enseñaba lo que parecía conveniente que supieran, y ellos, dócilmente, aprendían lo que creían que les era necesario o que auténticamente deseaban saber, y nada más. A fuerza de fórmulas, obligaciones, estereotipos y apariencias, los españoles hacían gala de cristianos, de honorables, dignos, orgullosos, intransigentes consigo mismos y con los demás y olvidaban, precisamente, que ellos, y los indios “ignorantes”, eran solamente hombres. La educación no podía impartirse por decreto y la lealtad no se ganaba bajo amenazas.

XI. EDUCACIÓN Y ORDEN COLONIAL

LA CULMINACIÓN DEL PROCESO EDUCATIVO

Sin el rubor que hoy causaría una confesión semejante, los religiosos a quienes se había encomendado la labor evangelizadora y las autoridades encargadas de mantener el orden, celebraban los éxitos de su esfuerzo, dirigido a cercenar libertades, coartar impulsos naturales y destruir viejas tradiciones y creencias. Las ordenanzas promulgadas por el virrey, la Audiencia o el Ayuntamiento, imponían obligaciones y amenazaban con castigos a los infractores; la rutina de la catequesis conventual consideraba la aplicación de penas a los remisos en el aprendizaje de la doctrina y a los rebeldes a la imposición de las nuevas normas de moral. Pero de manera más eficaz y sutil, los cambios de conducta se propiciaban mediante ejemplos, actitudes y recomendaciones prácticas, a la vez que la adopción de la lengua castellana transformaba paulatinamente los patrones de expresión y comunicación.

La acción educadora abarcó siempre varios aspectos. La enseñanza religiosa se consideró esencial, fundamento y fin de todos los afanes de los misioneros; pero junto a ella se dio la persistente penetración de una nueva cosmovisión, que no sólo afectaba a las creencias religiosas, sino que se manifestaba en los modos de hablar y de conducirse que, según sus maestros, debían de llegar a constituir una segunda naturaleza en los dóciles neófitos.

Uno de los aspectos fundamentales de esta voluntad de dominio fue el que afectó a las formas de expresión oral o escrita. Como lengua del imperio, el castellano se introduciría primero en las ciudades y reales mineros, entre los nobles y allegados a los conquistadores, encomenderos, propietarios y hacendados. Después la aprenderían, por necesidad o conveniencia, los jornaleros, las sirvientas y vendedoras, los artesanos, y algunos —no todos— de los vecinos de las comunidades que aspiraban a desempeñar cargos de alcaldes o gobernadores y a quienes se elegía haciendo caso omiso de las reiteradas recomendaciones del gobierno virreinal. Todas las disposiciones que exigían el castellano como requisito para desempeñar cargos públicos, resultaron ineficaces. En los valles centrales, donde el contacto fue

más temprano, intenso y violento, se aceleró el proceso de castellanización, mientras que en las regiones alejadas se produjo lentamente, a medida que grupos o individuos aislados se sintieron impulsados a hacerlo, porque apreciaron las posibles ventajas de una asimilación más activa al sistema que de todos modos se les imponía.

Pero la presión ejercida por la expansión del castellano no se limitó a su imposición directa, sino que se reflejó también en las lenguas indígenas, las cuales recibieron vocablos y aun construcciones procedentes del castellano. En un principio fueron sólo los sustantivos necesarios para designar objetos, vegetales y animales antes desconocidos; en ocasiones se adoptaron con modificaciones fonéticas, otras por yuxtaposición con raíces indígenas, en composición semántica, y algunas más con adopción de partículas correspondientes a plurales, posesivos o formas de acción progresiva. Más adelante se incorporaron algunos verbos castellanos, pero nunca desaparecieron las formas de conjugación prehispánica.

Como en tantas otras órdenes de la vida colonial, la fusión de elementos lingüísticos de distinto origen fue resultado de la convivencia de dos distintas concepciones culturales, y es hoy testimonio, en documentos de los siglos XVI a XVIII, de las supervivencias del viejo orden junto a la adopción de costumbres y actitudes españolas. En escrituras de fecha temprana predomina el estilo declamatorio, la inclusión de exhortaciones personales, sin fuerza jurídica, y la minuciosa explicación de detalles que cualquier escribano español habría omitido. Al aproximarse el fin del periodo colonial, los rasgos más peculiares de la expresión indígena se fueron desvaneciendo progresivamente, pero sin desaparecer los testimonios escritos en lenguas indígenas, en especial en náhuatl.¹

Debían transcurrir muchos años antes de que se considerase factible el proyecto de castellanización de toda la población indígena; pero la existencia de intérpretes fue muy temprana y el avance del castellano irrefrenable, desde el momento en que comunidades completas se pusieron en contacto con sus dominadores para entregarles el tributo, para realizar las tareas exigidas en minas y haciendas o para servirles en sus hogares como trabajadores domésticos. El esfuerzo paralelo de los frailes por aprender lenguas locales sirvió de acelerador en el proceso de asimilación de costumbres españolas y cristianas, por parte

¹ Recientemente se han realizado interesantes estudios en relación con la influencia progresiva del castellano en las lenguas indígenas, y de las consiguientes modificaciones en las formas de enfrentar la realidad. Los datos proceden de: Anderson (1983) y Anderson, Berdan, Lockhart y Karttunen (1976).

de una población escasamente instruida en letras y doctrina, pero eficientemente entrenada para el trabajo y la sumisión.

Muchos religiosos poseedores de una sólida formación humanística se dedicaron a la creación de textos lingüísticos que sirviesen de auxilio a sus compañeros en las labores de evangelización. En los primeros años se produjeron numerosas obras sobre lenguas indígenas, elaboradas por los frailes de las órdenes mendicantes, y destinadas a la evangelización de las regiones que les habían correspondido.² Llegados tardíamente a la Nueva España, los jesuitas iniciaron pronto los estudios lingüísticos, en los que realizaron una tarea extraordinaria, ya que no se limitaron a conocer las lenguas más extendidas, habladas en Mesoamérica, sino las de regiones alejadas, de la frontera norteña y la península de Baja California, donde establecieron sus misiones durante los siglos XVII y XVIII.³

Algunos frailes quedaron fascinados por el contenido moral y la forma literaria de algunos textos prehispánicos; a esto se debió, sin duda, la perpetuación de los *huehuetlatolli*, incorporados a los sermones de fray Andrés de Olmos y de otros de sus hermanos de orden que lo secundaron en esta empresa. La coincidencia en la exaltación de algunas virtudes servía de punto de enlace entre ambas concepciones de la vida, tan diversas por otros conceptos. Humildad, desinterés y pobreza eran consejos expresados en los textos prehispánicos, que podían considerarse parte del mensaje evangélico. Incluso el elogio de aquellos que madrugaban para acudir al trabajo, era aplicable en ambas circunstancias. Para hacer más atractivo el mensaje, los misioneros utilizaron también las metáforas relativas al sol y los astros, que debían de ser fácilmente comprensibles para los mexicanos.⁴

La religión y la lengua eran elementos decisivos en la conformación de una nueva mentalidad, pero aún se realizaron cambios trascendentales en relación con la vida comunitaria, cuando se impusie-

² Es más abundante el grupo de las obras de autores franciscanos, pero se conocen también las de los dominicos, principalmente relativas a las lenguas zapoteca y mixteca, y las de los agustinos, que evangelizaban a purépechas, huastecos y otomíes. (Ricard, 1987, p. 345.) El cronista de la Orden de Predicadores, Dávila Padilla, proporciona información sobre gramáticas, vocabularios y doctrinas en mixteco, chontal, nahua y zapoteco. (Dávila Padilla, 1955, pp. 31, 173, 294, 479, 481, 521, 564, 587, 653 y 654.)

³ Varios autores de la compañía proporcionan referencias de esta tarea. Zambrano las reúne en su extenso catálogo.

⁴ Baudot ha subrayado estos aspectos de los sermones de fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún, ambos como usufructuarios de antiguos textos mexicanos aplicables a su exposición. (Baudot, 1982, pp. 125-142.)

ron las congregaciones de pueblos, reducidos una y otra vez, para asegurar un mayor control, al mismo tiempo que para propiciar la incorporación a la vida urbana, la que se consideraba expresión del máximo desarrollo de las capacidades humanas para la adquisición de la cultura.⁵

Las discusiones del Tercer Concilio y su texto definitivo, expresan ya claramente cuál era el perfil de la nueva sociedad colonial. El descenso dramático de la población indígena, la redistribución de la tierra y el surgimiento de las haciendas como sistema de explotación agrícola en productos comercializables, propiciaban la aplicación de nuevas formas de aculturación, en las que el entrenamiento en el trabajo era fundamental, la enseñanza del castellano quedaba relegada a un segundo término y la atracción al cristianismo se reducía a unas cuantas normas de comportamiento, prácticas piadosas y sustitución de viejos templos y festividades.

Los cambios trascendentales producidos a lo largo del siglo XVII influyeron en forma decisiva en la práctica de los proyectos educativos. La legislación emanada del Concilio de Trento y del Tercer Concilio Provincial mexicano, pusieron punto final a los experimentos y las iniciativas personales; la vigilancia de la ortodoxia se impuso como imperativo supremo, al mismo tiempo que la estabilidad colonial se afianzaba sobre la desigualdad de los grupos habitantes de la Nueva España. Las comunidades indígenas se adaptaron a las circunstancias y aceptaron su situación, ya sin esperanzas de una restauración del orden antiguo ni de una posible participación en las decisiones de gobierno del nuevo régimen. Los descendientes de la antigua nobleza, convertidos en fervientes cristianos y en súbditos ejemplares del imperio español, aspiraron a lograr para sus pasianos una educación que les permitiese alcanzar un nivel de vida digno, dentro de las normas vigentes; pero ni aun estos intentos alcanzaron buen éxito.

UNA LEGISLACIÓN CONFUSA

Es tarea ardua el entresacar las disposiciones relativas a la educación indígena de entre la maraña de ordenanzas, cédulas reales, provisiones y decretos eclesiásticos. Al mismo tiempo, un esfuerzo semejante tiene el notable inconveniente de inducir al anacronismo, puesto que

⁵ Howard Cline (1949) estudió las primeras congregaciones de pueblos; Gibson ha revisado el tema; y no hay que olvidar las recomendaciones del clero novohispano en favor del sistema de reducciones. (Llaguno, 1983.)

se trata de aplicar nuestra metódica concepción moderna de un necesario marco legal en la organización de los estudios, cuando nada semejante a esto es aplicable a la educación de los indígenas novohispanos. En todo caso, el fruto de tal intento será la confirmación de nuestra idea de que nunca existió un sistema educativo, ni siquiera un proyecto coherente, en relación con la instrucción de los naturales americanos. Las contradicciones frecuentes, las vacilaciones y ambigüedades son expresión de una voluntad real indecisa, de un Consejo de Indias escasamente informado de la realidad y de unas autoridades locales demasiano influidas por los intereses de los colonos españoles. Incluso la relativa firmeza y constancia de las disposiciones eclesiásticas, tiene la contrapartida del descuido en su cumplimiento y del formalismo encubridor de situaciones contrarias al espíritu de la ley. Podríamos concluir que si no es fácil definir un sistema o proyecto educativo colonial, es porque no existió tal cosa.

Las normas fundamentales, que inspiraron los primeros esfuerzos evangelizadores, derivaron de las obligaciones y los derechos del Regio Patronato, establecido a partir de las bulas *Inter caetera*. Para satisfacer el compromiso pendiente de la corona con la Iglesia, dispuso la reina Isabel las adiciones a su testamento, y se redactaron las Leyes de Burgos. Ya en tierras de la Nueva España, las juntas eclesiásticas de las órdenes mendicantes produjeron una serie de normas circunstanciales, que pretendían poner en práctica un ideal de educación cristiana, y no solamente un adoctrinamiento superficial. La decisión de liberar a los indios de la esclavitud, las ordenanzas del virrey Mendoza y las primeras escuelas e internados para indígenas, fueron manifestación del ánimo que inspiraba a las autoridades y de la generosa actividad de los primeros religiosos.

En todo momento existió un cierto enfrentamiento entre quienes apreciaban las virtudes de los indios mesoamericanos y los que veían por encima de todo sus defectos; en los dos extremos se encontraban los que hablaban de la condición casi angélica de los naturales y quienes apreciaban por dondequiera las huellas de la presencia del demonio. La admiración por el orden que regía la sociedad prehispánica, llevaba a algunos cronistas a encontrar semejanzas con el ideal cristiano. Según el franciscano Jerónimo de Mendieta:

...diré las cualidades y condiciones naturales que en ellos conocemos muy favorables para hacer vida cristiana y para agrandar a Dios, y por el consiguiente para alcanzar gloria en el cielo. La primera es ser gente pacífica y mansa(...) la segunda condición de los indios es simplicidad, por la cual, si no hay en lo que ellos tratan conciencia, son fáciles de engañar(...) la

tercera cualidad es pobreza, y contentamiento con ella(...) de humildad, hartos ejemplos se pueden colegir, de lo que hasta aquí se ha dicho(...) de obediencia, no tiene que ver con la suya la de cuantos novicios hay en las religiones(...) la paciencia de los indios es increíble...⁶

En forma similar escribieron otros cronistas, e incluso don Vasco de Quiroga, que lamentaba la pérdida del antiguo orden, desaparecido por influencia de los conquistadores. Para el oidor y obispo “esta gente es simplicísima y docilísima y la mejor y más apta para nuestra religión cristiana”.⁷ La “natural inclinación al bien” y la falta de “apetitos desordenados”, que apreciaban en los nuevos cristianos, debían fomentarse y mantenerse mediante una sabia y prudente educación.

No se extinguió con el siglo XVI la estirpe de los humanistas y de los defensores de los indios; pero las circunstancias habían cambiado considerablemente cuando el obispo de Puebla don Juan de Palafox escribió su tratado *De las virtudes del indio*, en el que reprodujo algunas de las anteriores consideraciones, a las que añadió su admiración por el hecho de que después de tantos años de humillación y fatigas, todavía se conservasen rastros de la antigua cortesía. Cuando al entusiasmo de las primeras conversiones sucedió la decepción de las idolatrías supervivientes, fueron muchos los que pensaron en la intervención del demonio, que dificultaba la tarea evangelizadora, y en la malicia empedernida de los indios, naturalmente inclinados al mal. Idolatría, lujuria, embriaguez y mentira, eran los pecados que arrastraban a la perdición a aquellos nuevos cristianos, débiles en la fe y propensos a la maldad.⁸

Nunca plenamente declarada y nunca formalmente silenciada, la polémica en torno del carácter moral de los indios tuvo implicaciones en los terrenos práctico, económico y cultural. Por ello las decisiones en relación con su enseñanza no tuvieron que ver con su capacidad intelectual o su facilidad para el estudio, sino con las necesidades de legitimación de dominio de las autoridades españolas, con las exigencias de mano de obra para el fomento de las empresas y con los requerimientos de control efectivo sobre las comunidades.

El Concilio de Trento, con su organizado cuerpo de cánones y de-

⁶ Mendieta (1980, libro IV, cap. XXI, p. 437) casi textualmente reproducido por Torquemada (1975-1983, vol. V, libro XVII, cap. X, p. 355).

⁷ Información en Derecho, texto escrito en 1535. (Aguayo Spencer, 1970, pp. 206-207.)

⁸ Focher (1960, pp. 111-112). El *Itinerarium...*, de fray Juan Focher, se editó por primera vez en Sevilla, en 1574.

cretos, proporcionó la norma que regularía la vida de la Iglesia y aportó los criterios aplicables a la instrucción de los fieles en todo el orbe católico. La aplicación de estas directrices, aunque no se llevó a cabo de una manera rigurosa, ni con la prontitud recomendada, sirvió para perfilar, progresivamente, el sistema educativo a base de seminarios conciliares, para los futuros sacerdotes; instrucción previa en humanidades, accesible a quienes podrían ser aspirantes al sacerdocio, y catequesis rudimentaria para quienes por su condición étnica o social tenían impedimentos para formar parte del clero.

Las decisiones de los sínodos o concilios provinciales mexicanos contribuyeron decisivamente a la marginación de los indios de los estudios, a la vez que los separaban de la opción del sacerdocio. La promulgación de la legislación tridentina reafirmó aquella tendencia, al exigir a los párrocos el cumplimiento de la obligación de catequesis dominical como único compromiso real, mientras que la enseñanza de otras materias quedaba relegada al terreno de las recomendaciones, pocas veces atendidas en la práctica. La prohibición de usar cualquier otro libro, que no fuera el catecismo autorizado por el Concilio, modificó sustancialmente el tono de la predicación, separada ya del Evangelio y ceñida rigurosamente a un texto que había de memorizarse, sin que fuera necesaria su comprensión.

Desde fecha temprana hubo disposiciones reales relativas a la educación de los caciques o principales en internados creados para ellos, que existieron temporalmente, para desaparecer poco después. El anacronismo de algunas reales cédulas, que hablan de los colegios de indios cuando ya se habían extinguido, es muestra de la ineficacia de una legislación dictada a espaldas de la realidad americana. La máxima realización de este proyecto, el colegio de Santa Cruz, protegido por su título de real, acogido al patronato de los virreyes como representantes del monarca, y provisto de rentas y privilegios, funcionó como internado poco más de 30 años. Menos afortunados, los colegios para doncellas indias, fundados y desmantelados por el obispo Zumárraga, sobrevivieron menos de una década.

Lo que queda como testimonio de una permanente preocupación por la educación indígena, es la serie de documentos relativos a la castellanización, muy frecuentes en algunos momentos, pero nunca cumplimentados. Tendrían que llegar los últimos años del siglo XVIII, y con ellos la labor tenaz de eficientes burócratas, para que se planease una organización educativa con alcance general y de orientación secular.

CONSIDERACIONES FINALES

La coincidencia de intereses de la corona, la Iglesia y los conquistadores, permitió un auge temprano de la educación indígena, orientada hacia el logro del control religioso, político y económico. Así como la encomienda implicaba evangelización y la catequesis llevaba consigo el entrenamiento para el trabajo, igualmente la preservación de antiguos privilegios y señoríos facilitaba el cobro del tributo, la sujeción de poblaciones dispersas y la adecuada distribución de fuerza laboral. Por ello resultó conveniente para todos el que los frailes pusieran en práctica un sistema que consideraba distintos niveles de instrucción: para niños y adultos, varones y mujeres, nobles y plebeyos. La época de mayor fervor misionero fue también la de realizaciones más fructíferas en el terreno educativo; en ella se establecieron los internados conventuales, los talleres artesanales, los colegios para niñas y los cursos de gramática latina.

El colegio de Tlatelolco es la institución representativa de esta primera etapa, etapa de entusiasmo por los avances de los indios en el campo intelectual, por su docilidad y mansedumbre bajo los nuevos amos, y por su aceptación de la religión cristiana. La Real Universidad, que abrió sus puertas a españoles y "naturales", fue otra forma de expresión del proyecto que veía a las Indias como provincias castellanas y a los habitantes de ultramar como vasallos de la monarquía, sin distinción de etnias. Pero ya para mediados del siglo XVI, al interés exclusivo por la educación de los indios había sucedido la preocupación por consolidar la vida cultural urbana, con preferencia hacia la consideración de las exigencias de las familias españolas, a las que se debían proporcionar alicientes para consolidar su arraigo a las nuevas tierras. Las escuelas reales significaron la posibilidad de proporcionar a los vástagos de conquistadores y colonos una vía de acceso a posiciones más prestigiadas, dentro de la jerarquía eclesiástica o en la burocracia local. Al menos en teoría, indios y españoles convivirían en los claustros universitarios, del mismo modo que lo hacían los pequeños michoacanos asistentes al colegio de San Nicolás.

La dura realidad se impuso pronto; no porque los proyectos fueran utópicos o inadecuados a las capacidades reales de unos y otros, sino porque las circunstancias cambiaron dramáticamente por distintas causas, unas atribuibles a debilidades y torpezas humanas, otras ajenas a la voluntad de los hombres. Epidemias, ruina de las comunidades indígenas, despoblación y abandono de tierras, dieron lugar a nuevos despojos, presión creciente para el reclutamiento de trabajadores, empobrecimiento y degradación de los antiguos señores natu-

rales, ascenso de nuevos intermediarios protegidos por la burocracia virreinal, y clausura de las oportunidades de acceso a posiciones dominantes. A ello se unieron acontecimientos de índole religiosa y de alcance universal, como la ruptura de la unidad cristiana en Europa, las decisiones del Concilio de Trento y la adopción por parte del Estado español del patrón ortodoxo y contrarreformista como bandera de sus empresas. Éste fue el momento en el que, según afortunada expresión de un historiador moderno, la evangelización fue sustituida por la catequesis y el ideal mesiánico por la desconfianza inquisitiva. Los decretos conciliares que prohibían la ordenación de los indios, significaron también la cancelación de todo proyecto de educación superior.

Las mujeres indias, formalmente protegidas y ensalzadas dentro del nuevo orden, sufrieron, no obstante, una pérdida real de su bienestar y reconocimiento social. Las nobles, exceptuadas aquellas que con su opulenta dote lograron hacer un buen matrimonio, perdieron su antigua posición distinguida, desde el momento mismo en que tuvieron que mezclarse con las pequeñas macehuales en las clases de catecismo de los atrios conventuales. En muchos casos, se limitaron a conservar la honrosa dignidad de su nombre familiar, que años más tarde proporcionaría a sus descendientes privilegios caballerescos más nominales que reales. Durante 200 años se cerraron para ellas las puertas de colegios y conventos, a los que sólo podían ingresar como mozas o sirvientas. Las de familias humildes, mientras residieron en sus antiguas comunidades, sufrieron la pobreza general y se convirtieron en guardianas de viejas tradiciones. Las que vivieron en los barrios de las ciudades o en haciendas y reales mineros, se vieron arrastradas por los cambios que el nuevo orden imponía: sirvientas de los españoles y sujetas a los caprichos de toda índole de sus patrones, se resistieron a renunciar a su lengua y costumbres, y lograron contribuir a la formación de una nueva cultura y una nueva sociedad, la de los criollos, aferrados a su orgullo hispano, pero apegados a un mundo muy diferente del de sus antepasados. Sirvientas, vendedoras o artesanas, estas mujeres indias, capaces de hablar castellano y de asistir a misa a la vez que invocaban a sus dioses y cantaban en su lengua, no recibieron más instrucción que la de su propio hogar y la de los patrones criollos que, en la vida cotidiana y doméstica, pretendían imponer sus costumbres.

Los territorios de misión, áreas alejadas de la vida urbana y de la influencia masiva de los españoles, fueron durante muchos años una realidad ajena al discurrir de la vida colonial; pero fueron, al mismo tiempo, campo de acción de los misioneros, como educadores y mi-

nistros de la Iglesia. Con autoridad superior a la que podían disfrutar en parroquias y curatos del centro del virreinato, los misioneros disponían del trabajo de los indios y lo aplicaban a las tareas productivas, para la supervivencia de la misión y para el desarrollo de las propias comunidades. Enseñaban técnicas de cultivo y labores artesanales, imponían formas de vestimenta adecuadas al clima y acordes con la moral cristiana, exigían asistencia a las ceremonias religiosas, y convertían la liturgia católica y en especial los cánticos religiosos, en motivo de esparcimiento y de fomento de la capacidad artística.

Los mestizos fueron otra realidad extraña al primitivo proyecto de sociedad planeado por las autoridades religiosas y civiles. Con los mestizos se rompió el simple esquema de las dos repúblicas, de indios y de españoles, y el ideal educativo que ofrecía evangelización a los infieles y cultura humanista a los criollos. El recurso didáctico de encerrarlos en sendos colegios para que alcanzasen el nivel correspondiente a la comunidad española es una buena muestra de cuánta era la fe de las autoridades en los méritos de la educación. La evolución posterior de los colegios representa, a su vez, lo que fue el cambio de la vida novohispana en unas cuantas décadas. De la ambición de ordenarlo todo, se pasó a la decisión de tolerar todo aquello que superaba las posibilidades reales de control. De la ilusión de una comunidad instruida se descendió a la resignación ante una abigarrada multitud, a la que había que controlar y para la que era imprescindible encontrar un lugar adecuado. Ya no se trataba de darle estudios superiores ni aun medios, sino tan sólo de condicionarla para la obediencia y el respeto a la autoridad. Por eso la educación formal y escolarizada pudo ser suplida por las ordenanzas municipales y los consejos piadosos.

En todas las sociedades ha tenido y tiene decisiva importancia la educación continua, la que se realiza fuera de las aulas y a todas las edades, la que se proyecta en mensajes de contenido religioso o que ofrecen triunfo económico y social. En la Nueva España estos mensajes se transmitían desde los púlpitos de las iglesias y en las procesiones callejeras, en las catequesis dominicales y en la decoración de las calles y plazas, en las haciendas, los obrajes, los hospitales, las cárceles y al pie del patíbulo. Ningún otro tipo de educación fue tan influyente como ésta. Su contenido era básicamente el del dogma católico, pero con diferentes matices, según a quien fuera destinado. La vida urbana, como modelo de convivencia civilizada, se impuso a los naturales, que supieron reconstruir en ella sus antiguas lealtades y defenderse de los abusos de vecinos poderosos. A lo largo de más de 100 años, entre 1585, fecha de reunión del Tercer Concilio, y 1750, cuando nue-

vos cambios trastornaron el orden recompuesto penosamente, los indígenas novohispanos limitaron su educación a la catequesis en parroquias o conventos, la preservación de viejas tradiciones en el hogar, el fortalecimiento de los lazos comunitarios en el ejercicio de la vida cotidiana y la adopción de productos y técnicas que les permitieran sobrevivir en un medio difícil.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, JOSEPH
1979 *Historia natural y moral de las Indias*. FCE, México.
- AGUAYO SPENCER, RAFAEL
1970 *Don Vasco de Quiroga, taumaturgo de la organización social*. Oasis, México.
- ALEGRE, FRANCISCO JAVIER
1959 *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, Ed. de E. Burrus y F. Zubillaga. Institutum Historicum S.J., 6 vols., Roma.
- ANDERSON, ARTHUR, FRANCES BERDAN Y JAMES LOCKHART
1976 *Beyond the Codices. The Nahua View of Colonial México*. University of California Press, Los Angeles.
1983 "Sahagun's Doctrinal Enciclopedia", *Estudios de cultura náhuatl*, UNAM, XVI, México, pp. 109-122.
- ARREGUI ZAMORANO, PILAR
1981 *La Audiencia de México, según los visitantes. Siglos XVI y XVII*. UNAM, México.
- ARRILLAGA, BASILIO, S.J.
1859 *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año 1585, confirmado en Roma por el papa Sixto V y mandado observar por el gobierno español en diversas reales órdenes*. Maillefert-Galván Rivera, México.
- ARRÓNIZ, OTHÓN
1979 *El teatro de evangelización en Nueva España*. UNAM, México.
- BADIANO, JUAN Y MARTÍN DE LA CRUZ
1945 *Libellus de medicinalibus indorum herbis; herbario azteca de 1552, escrito en latín por el indio xochimilca Juan Badiano, según el texto náhuatl de Martín de la Cruz*. Instituto Badiano, México.
- BALLESTEROS BERETTA, ANTONIO
1945 *Cristóbal Colón y el descubrimiento de América. Historia de América y de los pueblos americanos*. Espasa-Calpe, 2 vols., Barcelona-Buenos Aires.
- BARRIO LORENZOT, FRANCISCO DEL
1920 *Ordenanzas de gremios de la Nueva España. Compendio de los tres tomos de la compilación de ordenanzas de la muy noble y muy leal, imperial ciudad de México*. Ed. de Genaro Estrada. Talleres Gráficos de la Secretaría de Gobernación, México.

- BASALENQUE, DIEGO, O.S.A.
 1963 *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del Orden de N.S.P. San Agustín*. Edición facsimilar de la de 1673. Editorial Jus, México.
- BAUDOT, GEORGES
 1982 "Los huehuetlatolli en la cristianización de México, dos sermones en náhuatl de Sahagún", *Estudios de cultura náhuatl*, UNAM, XV, México, pp. 125-146.
- BAYLE, CONSTANTINO, S.J.
 1931 "España y el clero indígena en América", *Razón y Fe*, XCIV, Madrid, pp. 213-520.
 1931 "Nueva fase de la campaña", *Razón y Fe*. XCVI y XCVIII, Madrid, pp. 190-202.
 1932 "La Iglesia y la educación popular en Indias", *Razón y Fe*, XCVIII, Madrid, pp. 82-101.
 1933 "La enseñanza de lenguas civilizadas a los bárbaros. Un caso de teología pastoral misionera", *Razón y Fe*, CII, Madrid, pp. 191-210.
 1941 *España y la educación popular en América*. Razón y Fe, Madrid.
 1944 "Órdenes religiosas no misioneras en Indias", *Missionalia Hispánica*, CSIC, I: 1-2, Madrid, pp. 517-558.
- BEAUMONT, PABLO DE LA PURÍSIMA CONCEPCIÓN, O.F.M.
 1959 *Crónica de la provincia de los santos apóstoles S. Pedro y S. Pablo, de Michoacán, de la regular observancia de Nuestro Padre San Francisco*. Edición facsimilar de la de 1873-1874. Bibl. Histórica la Iberia, 5 vols., México.
- BECERRA LÓPEZ, JOSÉ LUIS
 1963 *La organización de los estudios en la Nueva España*. Cultura, México.
- BELEÑA, EUSEBIO BUENAVENTURA
 1981 *Recopilación sumaria de todos los autos acordados de la Real Audiencia y Sala del Crimen de esta Nueva España y provincias de su superior gobierno*. Edición facsimilar de la de 1787, de Zúñiga y Ontiveros. UNAM, 2 vols., México.
- BENAVENTE, TORIBIO DE (MOTOLINÍA), O.F.M.
 1949 *Carta al Emperador, refutación a Las Casas sobre la colonización española*. Introd. de José Bravo Ugarte. Editorial Jus, México.
 1971 *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales della*. Ed. de Edmundo O'Gorman. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
 1986 *Epistolario, 1526-1555*. Ed. de Lino Gómez Canedo. Penta Com, México.
- BORAH, WOODROW
 1941 "The Collection of Tithes in Bishopric of Oaxaca in the Sixteenth

- Century”, *Hispanic American Historical Review*, Duke University, XXI, North Carolina.
- 1954 “Race and Class in Mexico”, *The Pacific Historical Review*, XX: 4, pp. 331-342.
- E. CALNEK *et al.*
- 1974 *Ensayos sobre el desarrollo urbano de México*. SepSetentas, México.
- 1975 “Rasgos novohispanos en el México contemporáneo”, *Plural*, XLVI: 7, México, pp. 22-26.
- 1985 *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*. FCE, México.
- BORGES, PEDRO
- 1960 *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- BURGOA, FRANCISCO DE
- 1934 *Geográfica descripción*. Archivo General de la Nación, 2 vols., México.
- BURRUS, ERNEST J.
- 1956 “Pioneer jesuit apostles among the Indians of the New Spain (1572-1604)”, *Archivum Historicum Societatis Jesu*, Institutum Historicum S.J., 25, Roma, pp. 574-597.
- 1963 *Misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús, 1715-1757*. Antigua Librería Robredo de J. Porrúa, México.
- 1967 *La obra cartográfica de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús, 1567-1967*. J. Porrúa Turanzas, 2 vols., Madrid.
- 1972 “Influencia de antiguos jesuitas mexicanos en la geografía y cartografía universal”, *La Compañía de Jesús en México*. Ed. de M.I. Pérez Alonso. Editorial Jus, México.
- 1972 “Key Decisions of the 1541 Mexican Conference”, *Neve Zeitschrift fur Missionswissenschaft*, XXVII, Schoneck, Suiza pp. 253-263.
- Y FÉLIX ZUBILLAGA
- 1982 *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745. Cartas e informes conservados en la colección Mateu*. J. Porrúa y Turanzas, Madrid.
- 1984 “Humanismo en la evangelización del indígena según Cristóbal de Cabrera”, *Humanismo y ciencia en la formación de México*. Ed. de Carlos Herrejón Peredo. El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., pp. 39-66.
- CARREÑO, ALBERTO MARÍA
- 1944 *Un desconocido cedulario del siglo XVI*. Edic. Victoria, México.
- 1947 *Cedulario de los siglos XVI y XVII*. Edic. Victoria, México.
- 1950 *Don Fray Juan de Zumárraga, teólogo y editor, humanista e inquisidor. Documentos inéditos*. Editorial Jus, México.

CARRERA STAMPA, MANUEL

1954 *Los gremios mexicanos. La organización gremial en Nueva España. 1521-1861*. EDIAPSA, México.

CASAS, BARTOLOMÉ DE LAS, O.P.

1951 *Historia de las Indias*. Ed. de Agustín Millares Carlo, de la de Madrid, 1875. FCE 3 vols., México.

CASTILLO FARRERAS, VÍCTOR Y JOSEFINA GARCÍA QUINTANA (eds.)

1976 *Antonio de Ciudad Real. Tratado curioso y docto de las grandezas de Nueva España*. UNAM, México.

CAVO, ANDRÉS

1949 *Historia de México*. Paleografía y notas de Ernest J. Burrus. Prólogo de M. Cuevas. Editorial Patria, México.

CDIAO.

1864 *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía*. Pacheco, Cárdenas y Torres M., 42 vols., Madrid, 1864-1884.

CIUDAD REAL, ANTONIO DE, O.F.M.

1976 *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España, siendo comisario general*. UNAM, México.

COMAS, JUAN

1951 "La cristianización y 'educación' del indio desde 1492 hasta nuestros días", *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, XI: 3, julio, México, pp. 219-234.

CONTRERAS GARCÍA, IRMA

1979 "Bibliografía catequística mexicana del siglo XVI. Conferencia en León, 25 de mayo de 1977", *Segundo Encuentro Nacional de la Sociedad de Historia Eclesiástica Mexicana. Catecismos y catequesis del siglo XVI en México. León, Gto. 25-27 mayo 1977*. Lumen, León, pp. 13-112.

COOK, SHERBURNE Y WOODROW BORAH

1957 "The rate of population change in Central Mexico, 1550-1570", *Hispanic American Historical Review*, XXXVII: 4, noviembre, pp. 463-470.

1977 *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*. Siglo XXI Editores, 2 vols., México.

CÓRDOBA, PEDRO DE, O.P.

1945 *Doctrina christiana para instrucción y información de los indios por manera de historia*. Prólogo de E. Rodríguez Demorizi. Montalvo, Ciudad Trujillo.

CRUZ Y MOYA, JUAN JOSÉ

1955 *Historia de la Santa y Apostólica provincia de Santiago de Predicadores de México, en la Nueva España*. Manuel Porrúa, 2 vols., México.

- CUEVAS, MARIANO, S.J.
1928 *Historia de la Iglesia en México*. Revista Católica, 4 vols., El Paso, Texas.
1944 *Tesoros documentales de México, siglo XVIII: Priego, Zelis, Clavigero*. Galatea, México.
1975 *Documentos inéditos del siglo XVI, para la historia de México, colegidos y anotados por...*, bajo la dirección de Genaro García. Edición facsimilar de la de 1914. Editorial Porrúa, México.
- CHAUVET, FIDEL DE JESÚS, O.F.M.
1947 *Descripción de la provincia franciscana del Santo Evangelio de México, hecha en el año 1585. Códice Oroz*. J.A. Reyes, México.
1979 "Catecismos franciscanos del siglo XVI en México", *Segundo Encuentro Nacional de la Sociedad de Historia Eclesiástica Mexicana, 1977*. Lumen, León, Gto., pp. 113-140.
- CHÁVEZ OROZCO, LUIS (ed.)
1947 *Códice Osuna*. Reproducción facsimilar del de 1878, completado por Luis Chávez Orozco. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- CHEETHAM, NICOLAS
1974 *New Spain. The Birth of Modern Mexico*. Víctor Gallancz Ltd., Londres.
- DÁVILA PADILLA, AGUSTÍN, O.P.
1955 *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la orden de Predicadores*. Academia Literaria, México.
- DECORME, GERARD, S.J.
1941 *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial. 1572-1767*. Antigua Librería de Robredo, 2 vols., México.
- DIBBLE, CHARLES E.
1974 "The nahuatlization of Christianity", *Sixteenth Century Mexico*. Ed. de Munro S. Edmonson. University of New Mexico Press. Albuquerque, pp. 225-233.
- DUNNE, PETER MASTER, S.J.
1958 *Las antiguas misiones de la Tarahumara*. Editorial Jus, 2 vols., México.
- DURÁN, DIEGO, O.P.
1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. Introducción de Ángel María Garibay. Editorial Porrúa, 2 vols., México.
- ECHÉAGARAY, IGNACIO Y ERNESTO DE LA TORRE VILLAR (eds.)
1979 *Códice Mendocino o Colección Mendoza*. Manuscrito mexicano del siglo XVI, que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford. San Ángel Ediciones, México.
- EDMONSON, MUNRO S.
1974 *Sixteenth Century Mexico*. University of New Mexico Press, Albuquerque.

ENCINAS, DIEGO DE

- 1945 *Cedulario indiano, recopilado por...* Reproducción facsímil de la de 1596, con estudio de Alfonso García Gallo. Instituto Cultura Hispánica, Madrid.

FARRIS, NANCY

- 1968 *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759-1821*. Athlone Press, London University, Oxford.
- 1980 "Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial. La pobreza española y autonomía indígena", *Historia Mexicana*, El Colegio de México, xxx: 2, 118, México, pp. 153-208.
- 1983 "Indians in Colonial Yucatan: Three Perspectives", *South Eastern Mesoamerica*. Mac Leod, ed., Nebraska University Press, Nebraska.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, GONZALO

- 1959 *Historia General y Natural de las Indias*. Biblioteca de Autores Españoles, 5 vols., Madrid.

FERNÁNDEZ DEL CASTILLO (comp.)

- 1982 *Libros y librerías en el siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica, México.

FERNÁNDEZ, JUSTINO Y EDMUNDO O'GORMAN

- 1937 *Santo Thomas Moore y la Utopía de Tomás Moro en la Nueva España*. Alcancía, México.

FLORES GUERRERO, RAÚL

- 1954 "El imperialismo jesuita en la Nueva España", *Historia Mexicana*, El Colegio de México, iv: 2, México, pp. 159-173.

FREEZE, RAY

- 1980 "A petition of 1619 in K'ekchi' (maya)", *Tlalocan*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas VIII, México, pp. 111-129.

FÜLOP-MILLER, RENÉ

- 1930 *The Power and Secret of the Jesuits*. Garden City Publishing, Nueva York.
- 1931 *El poder y los secretos de los jesuitas; monografía de cultura histórica*. Nueva, Madrid.

GAGE, THOMAS

- 1982 *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*. SepOchentas, México.

GALARZA, JOAQUÍN

- 1979 *Estudios de escritura indígena tradicional (azteca-náhuatl)*. AGNM-INAH, México.

GARCÍA, ESTEBAN, O.S.A.

- 1918 *Crónica de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*. Libro Quinto. Introd. de Gregorio de Santiago Vela. G. López de Horno, Madrid.

GARCÍA, GENARO

- 1907 *El clero de México durante la dominación española*. Librería de la Vda. de Charles Bouret, México.
- 1974 *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. Editorial Porrúa, México.

GARCÍA ICAZBALCETA, JOAQUÍN

- 1892 *Códice Mendieta. Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII*. Imprenta de Francisco Díaz de León, 2 vols., México.
- 1893 *La instrucción pública en la ciudad de México durante el siglo XVI. Discurso leído en la Academia mexicana correspondiente de la española*. Imprenta de la Vda. de Agüeros, México.
- 1941 *Nueva colección de documentos para la historia de México. Cartas de religiosos y Códice franciscano*. Salvador Chávez Hayhoe, 5 vols., México.

(ed.)

- 1941 *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594, Nueva colección de documentos para la historia de México*. Salvador Chávez Hayhoe, México.
- 1947 *Documentación anexa a la biografía de Zumárraga*. Primera edición, 1881. Editorial Porrúa, 4 vols., México.
- 1971 *Colección de documentos para la historia de México*. Editorial Porrúa, 2 vols., México.

(ed.)

- 1971 *Códice Mendieta. Documentos franciscanos de los siglos XVI y XVII*. Edición facsimilar de la de 1886-1892. Edmundo Aviña Levy, 2 vols., Guadalajara.

GARCÍA MARTÍNEZ, BERNARDO

- 1969 *El Marquesado del Valle; tres siglos de régimen señorial en Nueva España*. El Colegio de México, México.

GARCÍA RUIZ, RAMÓN

- 1958 *Breve historia del estado de Jalisco*. SEP, México.

GARIBAY, ÁNGEL MARÍA

- 1954 *Historia de la literatura náhuatl*. Editorial Porrúa, 2 vols., México.

GIBSON, CHARLES

- 1981 *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. Siglo XXI Editores, México.

GÓMEZ CANEDO, LINO

- 1977 *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. Editorial Porrúa, México.
- 1982 *La educación de los marginados durante la época colonial*. Editorial Porrúa, México.

GONZALBO, PILAR

- 1987 *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*. El Colegio de México, México.

GONZÁLEZ DÁVILA, GIL

1959 *Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de la Nueva España en las Indias Occidentales*. Academia Literaria, 2 vols., Madrid.

GONZÁLEZ DE COSSÍO, FRANCISCO (ed.)

1949 *Gazetas de México. Castorena y Ursúa (1722), Sahagún de Arévalo (1728-1742)*. SEP, México.

1949 "Tres colegios mexicanos: Tepotzotlán, San Gregorio y San Ildefonso", *Boletín del Archivo General de la Nación*. AGNM, XX, abril-junio, México.

1973 *Un cedulaario mexicano del siglo XVI*. Frente de Afirmación Hispánica, México.

1973 *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario, México.

GREENLEAF, RICHARD E.

1981 *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*. FCE, México.

1986 "San Juan de Letran: Colonial Mexico's Royal College for Mestizos", *Researchs and Reflections in Archeology and History Essays in Honor of Doris Stone*. Edited by Willys Andrews V., Middle American Research Institute, Tulane.

GRIJALVA, JUAN DE, O.S.A.

1985 *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en la Nueva España en cuatro edades, desde el año 1533 hasta el de 1592*. Editorial Porrúa, México.

GUTIÉRREZ CASILLAS, JOSÉ LUIS

1972 "Los mártires jesuitas de México", *La Compañía de Jesús en México. Cuatrocientos años de labor cultural*. M. Pérez Alonso, Editorial Jus, México.

GUTIÉRREZ DE TLATELOLCO, ANTONIO

1941 "Carta pidiendo la erección del Convento de Indias de Corpus Christi", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*. UNAM, VII, México.

HANKE, LEWIS

1977 *Cuerpo de documentos del siglo XVI*. FCE, México.

HEATH, SHIRLEY BRICE

1972 *La política del lenguaje en México. De la Colonia a la nación*. SEP-INI, México.

HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, JUAN E.

1882 *Colección de documentos para la historia de la guerra de Independencia de México, de 1808 a 1821*. Imprenta de J. Manuel Sandoval, 1877, 6 vols., México.

HERRERA Y TORDSILLAS, ANTONIO

1953 *Historia General de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del Mar Océano*. Real Academia de la Historia, 1935, 12 vols., Madrid.

HORCASITAS, FERNANDO

- 1974 *Teatro náhuatl. Epocas prehispánica y moderna*. UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México.

JUAN BAUTISTA

- 1599 *Confessionario en lengua mexicana y castellana, con muchas advertencias muy necesarias a los confesores*. Melchor Ocharte, Santiago Tlatelolco.

O.F.M.

- 1601 *Advertencias para los confesores de los naturales, compuestas por el Padre...*, de la Orden del Seráfico Padre S. Francisco, Lector de Theología y Guardián del convento de Santiago Tlatilulco. Ludovicus Ocharte, 1600, México.

- 1607 *Sermonario en lengua mexicana*. Diego López Dávalos, 1606, México.

JUAN DE LA ANUNCIACIÓN, O.S.A.

- 1577 *Sermonario en lengua mexicana, donde se contiene (por el orden del missal nuevo romano) dos sermones en todas las dominicas y festividades principales de todo el año y otro en las fiestas de los santos, con sus vidas y un catecismo*. Antonio Ricardo, México.

KARTTUNEM, FRANCES Y JAMES LOCKHART

- 1976 *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*. University of California Press, Los Angeles.

- 1978 "Textos en náhuatl del siglo XVIII: un documento de Amecameca, 1746", *Estudios de cultura náhuatl*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, XIII, México, pp. 153-176.

KOBAYASHI, JOSÉ MARÍA

- 1974 *La educación como conquista*. El Colegio de México, México.

KONETZKE, RICHARD

- 1946 "El mestizaje y su importancia en la población hispanoamericana durante la época colonial", *Revista de Indias*, CSIC, VII: 23-24, Madrid, pp. 7-44, 215-3.

- 1953 *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. CSIC, 6 vols., Madrid.

KUBLER, GEORGE

- 1983 *La arquitectura mexicana del siglo XVI*. FCE, México.

LA REA, ALONSO

- 1882 *Crónica de la Orden de N.S.P.S. Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán*. Academia Literaria, México.

LAFAYE, JACQUES

- s/f "Une lettre inédite du XVI^{ème} siècle relative aux colleges d'indiens de la C. de Jesús en N. Espagne", *Annales de la Faculté de Lettres d'Aix*. Université d'Aix, XXXVIII, Aix, pp. 11-21.

- LANDA, DIEGO DE
1959 *Relación de las cosas de Yucatán*. Introducción de Ángel María Garibay. Editorial Porrúa, México.
- LE GOFF, JACQUES Y PIERRE NORA
1978 *Hacer la Historia*. LAIA, 3 vols., Barcelona.
- LEANDER, BIRGITTA (ed.)
1967 *Códice de Otlazpan*. INAH, México.
- LEÓN, NICOLÁS (ed.)
1933 *Códice Sierra*. Imprenta Museo de Arqueología, México.
1940 *Documentos inéditos referentes al Illmo. Sr. Dn. Vasco de Quiroga, existentes en el AGI*. Antigua Librería Robredo de J. Porrúa, México.
- LEÓN PORTILLA, MIGUEL
1963 "Fray Bernardino de Sahagún en Tlatelolco", *Lectura*, CLV: 1, México.
1974 "Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual", *Estudios de cultura náhuatl*, UNAM, XI, México, pp. 11-35.
1980 "Carta en que los naturales de Xiuquilpan (Jalisco) solicitan unos hospitales (fines del siglo XVI)", *Indiana, Gedenkschrift Walter Lehmann*, Gebr. Mann, VI, Verlag-Berlin, pp. 89-93.
1980 "Carta de los indígenas de Iguala a don Luis de Velasco (circa 1593)", *Tlalocan*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, VIII, México, pp. 13-19.
- LOCKHART, JAMES
1980 "Y la Ana lloró: cesión de un sitio para casa, San Miguel Tocuilan, 1583", *Tlalocan*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, VIII, México, pp. 21-33.
- FRANCES BERDAN Y J.O. ANDERSON
1986 *The Tlaxcalan Actas. A Compendium of the Records of the Cabildo of Tlaxcala (1545-1627)*. University of Utah Press, Salt Lake City.
- LOPETEGUI, LEÓN, S.J. Y FÉLIX ZUBILLAGA
1965 *Historia de la Iglesia en la América Española desde su descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Biblioteca Autores Cristianos, 2 vols., Madrid.
- LÓPEZ SARRELANGUE, DELFINA
1941 *Los colegios jesuitas en la Nueva España*. UNAM, México.
- LÓPEZ VELARDE, BENITO
1964 *Expansión geográfica franciscana en el hoy norte central y oriental de México*. Universidad Pontificia Urbaniana, México.
- LORENZANA Y BUTRÓN, FRANCISCO ANTONIO
1770 *Concilios Provinciales Primero y Segundo, celebrados en la muy noble y leal, imperial ciudad de México, presidiendo el Illmo y Rmo. Sr. Dn. Alonso de Montúfar, en los años 1555 y 1656*. Imprenta Hogal, México.

- LORENZANA Y BUTRÓN, FRANCISCO ANTONIO
 1770 *Cartas pastolares y edictos*. Joseph Antonio de Hogal, México.
 1770 *Historia de Nueva España*. Joseph Antonio de Hogal, México.
- LLAGUNO, JOSÉ ANTONIO, S.J.
 1983 *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*. Editorial Porrúa, México.
- MARAVALL, JOSÉ ANTONIO
 1982 *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*. Siglo XXI Editores, México.
- MARTÍNEZ DE LA PARRA, JUAN, S.J.
 1755 *Luz de verdades católicas y explicación de la Doctrina Christiana, que siguiendo la costumbre de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús de México, todos los jueves del año ha explicado en su iglesia el Padre...* Lucas de Bezares, 3 vols., Barcelona.
 1948 *Luz de verdades católicas*. San Ignacio, 3 vols., México.
- MATHES, MIGUEL
 1982 *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*. Secretaría de Relaciones Exteriores, México.
- MENDIETA, GERÓNIMO DE, O.F.M.
 1980 *Historia eclesiástica indiana*. Editorial Porrúa, México.
- MENEGUS BORNEMANN, MARGARITA
 1987 "Dos proyectos de educación superior en la Nueva España en el siglo XVI", *La Real Universidad de México. Estudios y textos*. CESU, México.
- MIJANGOS, JUAN DE, O.S.A.
 1607 *Espejo divino, en lengua mexicana, en que pueden verse los padres y tomar documentos para acertar a doctrinar bien a sus hijos y aficionarlos a las virtudes*. Imprenta Dávalos, México.
 1966 "Frasas y modos de hablar, elegantes y metafóricos de los indios mexicanos", ed. de Ángel Ma. Garibay, *Estudios de cultura náhuatl*. UNAM, VI, México, pp. 11-27.
- MIRANDA, JOSÉ
 1951 "Renovación cristiana y erasmismo en México", *Historia Mexicana*, El Colegio de México, I: 1, julio-sept., México.
- MIRANDA GODÍNEZ, FRANCISCO
 1972 *Don Vasco de Quiroga y su colegio de San Nicolás*. Fimax, Morelia.
- MOLINA, ALONSO DE, O.F.M.
 1578 *Doctrina Christiana, en lengua mexicana, muy necesaria*. Pedro Ocharte, México.
 1946 *Doctrina Christiana breve, traducida en lengua mexicana. Códice franciscano*. Salvador Chávez Hayhoe, México, pp. 54-70.
 1972 *Confesionario Mayor*. UNAM, México.
- MORALES, FRANCISCO, O.F.M. Con colaboración de Dorothy Tanck.
 1978 *Inventario del Fondo Franciscano del Museo de Antropología*

- e Historia de México*. Academia Franciscana de la Historia, 1, Washington.
- MORNER, MAGNUS
- 1962 *Coloquio dedicado al mestizaje en la historia de Ibero-América, Estocolmo, 1960*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.
- 1964 "La infiltración mestiza en los cacicazgos y cabildos de indios (siglos XVI-XVIII)", *Actas y Memorias del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*. Comité organizador, 2, Sevilla, pp. 155-160.
- 1967 "La difusión del castellano y el aislamiento de los indios: dos aspiraciones de la corona española", *Homenaje a Jaime Vicens Vives*. Universidad de Barcelona, II, Barcelona, pp. 435-446.
- 1967 *Race Mixture in the History of Latin America*. Little Brown Company, Boston.
- 1973 "The Spanish American Hacienda: a survey of recent research and debate", *Hispanic American Historical Review*, LIII, pp. 183-216.
- 1974 *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*. SepSetentas, México.
- NÁJERA YANGUAS, DIEGO DE
- 1970 *Doctrina y enseñanza de la lengua mazahua*. Introducción de Mario Colín. Facsímil de 1637. Biblioteca Enciclopédica del Edo. de México, México.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, FRANCISCO
- s/f *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa, 1702*. Ed. de María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz Sosa. UNAM, Centro de Estudios Mayas, en prensa, México.
- OBREGÓN, GONZALO
- 1949 *El Real Colegio de San Ignacio de México (Las Vizcaínas)*. El Colegio de México, México.
- OCARANZA, FERNANDO
- 1934 *Establecimientos franciscanos en el misterioso reino de Nuevo México*. s/e, México.
- O'GORMAN, EDMUNDO
- 1937 *La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España*. Alcancia, México.
- 1940 "La enseñanza primaria en la Nueva España", *Boletín del Archivo General de la Nación*, AGNM, XI: 2, abril-junio, México, pp. 247-302.
- 1946 "La enseñanza del castellano como factor político colonial", *Boletín del Archivo General de la Nación*, AGNM, XVII: 2, abril-junio, México, pp. 165-171.
- 1970 *Guía de las Actas de Cabildo de la ciudad de México, siglo XVI*. FCE, México.
- 1986 *Destierro de sombras*. UNAM, México.

- OJEDA, HERNANDO DE, O.P.
1897 *Libro Tercero de la historia religiosa de la provincia de México de la orden de Santo Domingo (1608)*. Imprenta del Museo Nacional, México.
- OLAECHEA LABAYEN, JUAN BAUTISTA
1958 "Opinión de los teólogos españoles sobre dar estudios mayores a los indios", *Anuario de estudios americanos*, CSIC, XV: 85, Sevilla, pp. 113-120.
1962 "Los colegios de hijos de caciques a raíz de los terceros concilios provinciales de Lima y México", *Misionalia Hispánica*, XIX: 55, Madrid, pp. 109-113.
- ORDÓÑEZ, PLINIO
1946 *Historia de la educación pública en Nuevo León (1594-1942)*. 9 vols., Monterrey.
1953 "Las misiones franciscanas del Nuevo Reino de León, 1575-1715", *Historia Mexicana*, El Colegio de México, III: 9, julio-agosto, México, pp. 102-112.
- OROZ, PEDRO DE, JERÓNIMO MENDIETA Y FRANCISCO SUÁREZ, O.F.M.
1947 *Relación de la descripción de la provincia del Santo evangelio, que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España, hecha el año 1585*. Introducción de Fidel Chauvet. Imprenta Mexicana, México.
- OROZCO JIMÉNEZ, FRANCISCO
1922 *Colección de documentos inéditos o muy raros, referentes al arzobispado de Guadalajara, publicados en forma de revista trimestral ilustrada*. Sucs. de Loreto y Ancira, 6 vols., Guadalajara.
- OSORES Y SOTOMAYOR, FÉLIX
1929 *Historia de todos los colegios de la ciudad de México desde la conquista hasta 1780. Nuevos documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, II. Talleres Gráficos de la Nación, México.
- OSORIO ROMERO, IGNACIO
1979 *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España, 1572-1767*. UNAM, México.
- PALAFIX Y MENDOZA, JUAN
1968 *Tratados mexicanos*. Biblioteca de Autores Españoles, 2 vols., Madrid.
- PALENCIA, JOSÉ IGNACIO
1968 "La actividad educativa de los jesuitas mexicanos desde 1572 hasta el presente", *Estudio de los colegios de la Compañía de Jesús en México*. Edición privada, 2 vols., México.
- PALOMERA, ESTEBAN, S.J.
1962 *Fray Diego Valadés, evangelizador humanista de la Nueva España: su obra*, I. Editorial Jus, México.

- 1963 *Fray Diego Valadés, evangelizador humanista de la Nueva España: el hombre y su época*, II. Editorial Jus, México.
- PASO Y TRONCOSO, FRANCISCO DEL
- 1905 *Papeles de la Nueva España*. Sucs. Rivadeneyra, 9 vols., 2a. serie, Madrid.
- (ed.)
- 1912 *Códice Kingsborough, memorial de los indios de Tepetlaoztoc*. México.
- 1939-1942, *Epistolario de la Nueva España, 1505-1818*. Antigua Librería Robredo de J. Porrúa, 16 vols., México.
- 1940 "Carta al Emperador de Gonzalo Díaz de Vargas, alguacil mayor y regidor de la ciudad de los Ángeles", *Epistolario de la Nueva España*. Sucs. de Rivadeneyra, VIII, Madrid.
- PAZOS, MANUEL R.
- 1951 "El teatro franciscano en México durante el siglo XVI", *Archivo Iberoamericano*, XLII, Madrid.
- O.F.M.
- 1953 "Los franciscanos y la educación literaria de los indios mexicanos", *Archivo Iberoamericano*, XLIX, Madrid, pp. 1-59.
- PÉREZ DE RIVAS, ANDRÉS, S.J.
- 1896 *Crónica e historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España, hasta 1654*. Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 2 vols., México.
- PÉREZ SAN VICENTE, GUADALUPE
- 1949 *Cedulario cortesiano*. México.
- 1980 "Supervivencias indígenas y españolas en el México contemporáneo", *Coloquios. Reunión Hispano-Mexicana de Historia*, CSIC, Sta. María de la Rábida.
- 1970 "Las cédulas de fundación de las universidades de México y Lima", *Estudios de historia novohispana*, UNAM, III, México.
- PICCOLO, FRANCISCO MARÍA, S.J.
- 1962 *Informe del estado de la nueva cristiandad de California, 1702*. Ed. de Ernest J. Burrus. J. Porrúa Turanzas, Madrid.
- POLZER, CHARLES W.
- 1976 *Rules and Precepts of the Jesuit Missions of Northwestern New Spain*. University of Arizona Press, Tucson.
- PONCE, PEDRO
- 1953 "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", *Tratado de las idolatrías*. Facsímil de la edición de 1892. Fuente Cultural, Navarro, 2 vols., México.
- POOLE, STAFFORD, C.M.
- 1981 "Institutionalized Corruption in the Letrado Bureaucracy. The Case of Pedro Farfán (1568-1588)", *The Americas*. Academia Franciscana de Historia, XXXVIII: 2, octubre, Washington, pp. 149-172.

- 1981 "Church Law on the Ordination of Indian and Castas in New Spain", *Hispanic American Historical Review*, Duke University Press, LXI: 4, noviembre, Durham, N. Carolina, pp. 637-650.
- PORTILLA, ANSELMO DE LA
1873 *Instrucciones que los virreyes de la Nueva España dejaron a sus sucesores*. Imprenta de Ignacio Escalante, México.
- POWELL, PHILIP WAYNE
1977 *La guerra chichimeca, 1550-1600*. FCE, México.
- PUGA, VASCO DE
1945 *Provisiones, cédulas e instrucciones, desde el año 1525 hasta este presente de 63*. Facsímil de la edición de Ocharte, 1563. Instituto de Cultura Hispánica, 2 vols., Madrid.
- QUEZADA, NOEMÍ
1974 "Oraciones mágicas en la Colonia", *Anales de Antropología*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, XI, México, pp. 141-168.
- RAMÍREZ DE PRADO, M. Y JUAN ORTEGA MONTAÑÉS
1776 *Colección de las ordenanzas que para el gobierno de el obispado de Michoacán, hicieron y promulgaron, con real aprobación sus ilustrísimos preladados de buena memoria F. Marcos Ramírez de Prado (1640-66) y D. Juan Ortega Montañés (1683-1696)*. Felipe de Zúñiga y Ontiveros, México.
- RAMOS, DEMETRIO (coord.)
1983 *La ética en la conquista de América*. Universidad de Salamanca, Salamanca, España.
- REMESAL, ANTONIO DE, O.P.
1932 *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*. Sociedad de Geografía e Historia, 2 vols., Guatemala.
- RICARD, ROBERT
1987 *La conquista espiritual de México*. FCE, México. 1a. ed., Editorial Jus, 1947.
- ROJAS GARCIDUEÑAS, JOSÉ
1935 *El teatro de la Nueva España en el siglo XVI*. Imprenta de Luis Álvarez, México.
1972 *Autos y coloquios del siglo XVI*. UNAM, México.
Y JOSÉ JUAN ARROM (eds.)
1976 *Tres piezas teatrales del virreinato*. UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México.
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO
1975 "Notas para el estudio del franciscanismo en Nueva España, 1523-1550". Tesis de licenciatura en historia, UNAM, México.
- RUBIO MAÑÉ, JOSÉ IGNACIO
1955-1980, *Introducción al estudio de los virreyes de la Nueva España, 1535-1746*. UNAM/FCE, 4 vols., México.

RUIZ ZAVALA, ALIPIO, O.S.A.

- 1984 *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús, México*. Editorial Porrúa, 2 vols., México.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE, O.F.M.

- 1927 "El libro perdido de las pláticas o coloquios de los doce primeros misioneros de México", *Revista mexicana de estudios históricos*, 1, México, pp. 101-141.

- 1956 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Editorial Porrúa, 3 vols., México.

- 1986 *Coloquios y doctrina cristiana*. Ed. de Miguel León Portilla. UNAM, México.

SÁNCHEZ BAQUERO, JUAN, S.J.

- 1945 *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España, 1571-1580*. Editorial Patria, México.

SARAVIA, ANASTASIO G.

- 1941 *Apuntes para la historia de Nueva Vizcaya*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.

SERNA, JACINTO DE LA

- 1953 "Manual de ministros de indios, de sus idolatrías y extirpación de ellas", *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Facsímil de la edición de 1892. Navarro, México.

SOLÓRZANO Y PEREYRA, JUAN

- 1972 *Política Indiana*. Biblioteca de Autores Españoles, 4 vols., Madrid.

STECK, FRANCISCO BORGIA, O.F.M.

- 1944 *El primer colegio de América en Santa Cruz de Tlatelolco*. Centro de Estudios Franciscanos, México.

TANCK DE ESTRADA, DOROTHY

- 1981 "Tensión en la torre de marfil", *Ensayos sobre historia de la educación en México*. El Colegio de México, México.

TELLO, ANTONIO

- 1968 *Crónica miscelánea de la santa provincia de Xalisco*. Universidad Autónoma de Guadalajara, Guadalajara.

TENA RAMÍREZ, FELIPE

- 1977 *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX*. Editorial Porrúa, México.

TORQUEMADA, JUAN DE, O.F.M.

- 1977-1983, *Monarquía Indiana*. UNAM, 7 vols., México.

TORRE VILLAR, ERNESTO DE LA

- 1953 "Notas para una historia de la instrucción pública en Puebla de los Ángeles", *Estudios históricos americanos*, México.

- 1979 "Los catecismos, instrumentos de evangelización y cultura", *Segundo Encuentro Nacional de la Sociedad de Historia Eclesiástica Mexicana*, Lumen, León, Gto., pp. 141-189.

- TORRES, FRANCISCO MARIANO DE
1960 *Crónica de la santa provincia de Xalisco*. Ernesto Ramos, Siglo XXI Editores, México.
- ULLOA, DANIEL
1977 *Los predicadores divididos*. El Colegio de México, México.
- VALTON, EMILIO
1935 *Impresos mexicanos del siglo XVI. Incunables americanos en la Biblioteca Nacional de México, el Museo Nacional y el Archivo General de la Nación*. Imprenta Universitaria, México.
- VÁZQUEZ VÁZQUEZ, ELENA
1965 *Distribución geográfica y organización de las órdenes religiosas en la Nueva España en el siglo XVI*. UNAM, México.
- VELASCO CEBALLOS, RÓMULO
1945 *La alfabetización en Nueva España*. SEP, México.
- VERA, FORTINO HIPÓLITO
1887 *Colección de documentos eclesiásticos de México o sea antigua y nueva legislación de la Iglesia mexicana*. Imprenta del Colegio Católico, 3 vols., Amecameca.
- VETANCURT, AGUSTÍN DE
1971 *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias. Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México*. Editorial Porrúa, México.
- WACHTEL, NATHAN
1978 "La aculturación", *Hacer la Historia*. LAIA, 2 vols., Barcelona.
- WARREN, JOHN BENEDICT
1977 *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe*. Universidad Michoacana, Morelia.
1977 *La conquista de Michoacán*. Fimax, Morelia.
- ZAVALA, SILVIO Y MARÍA CASTELO
1939-1946, *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España*. FCE, 8 vols., México.
- ZAVALA, SILVIO
1956 *Advertimientos generales que los virreyes dejaron a sus sucesores para el gobierno de la Nueva España*. México.
1984 *El servicio personal de los indios en la Nueva España, 1521-1550*, 1. El Colegio de México, México.
1984 *Estudios Indianos*. El Colegio Nacional, México.
- ZORITA, ALONSO DE
1963 *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*. UNAM, México.
- ZUBILLAGA, FÉLIX
1956-1976, *Monumenta Mexicana*. Monum. Hist. Societ. Jesu, 1956, 6 vols, Perugia.
1961 "Tercer Concilio Mexicano, 1585. Los memoriales del P. Juan

de la Plaza”, *Archivum Historicum Societatis Jesu*. Institutum Historicum Soc. Jesu, XXX, Roma.

ZUMÁRRAGA, JUAN DE, O.F.M.

- 1928 *Doctrina Breve, 1544*. Thomas Merton, Nueva York.
- 1928 “Doctrina christiana breve, 1544”, *The Doctrina Breve in facsimile, published in the City of Tenochtitlan, Mexico, June 1544*. Ed. Thomas Meecham. USA Catholic Hist. Society, Nueva York.
- 1941 *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México. Documentos inéditos*. Ed. de Alberto Ma. Carreño. José Porrúa e hijos, México.
- 1942 *Nuevos documentos inéditos de Don Fray Juan de Zumárraga y cédulas y cartas reales en relación con su gobierno*. Victoria, México.
- 1944 “Edicto del arzobispo Zumárraga exhortando a los vecinos de México a que asistan a la iglesia”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, AGNM, XV: 1, México, pp. 55-64.
- 1944 *Doctrina Christiana, 1550*. Inst. Cultura Hispánica, Madrid.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Acaxitli, Francisco, 136 n. 5
 Acólitos, 147
 Acosta, José de, 193
 Acquaviva, Claudio, general, 157, 158 n.
 13, 160, 165, 167
 Adán, 33
 Adultos, Manual de, 144
 Advertencias a los confesores, 221
 Adviento, 104
 África, 21, 99, 183
 Agustinos, 64, 74, 81
 Albornoz, Rodrigo de, 111
 Alcalá de Henares, 22 n. 4
 Alemania, 22
 Alfabetización, 135
 Alfabeto Castellano, 135
 Alfonso, fray, 219
 Alguaziles del cohuatequitl, 220
 Almansa, don Martín Enríquez de, 122
Attitudo, bula, 28, 69 n. 6, 106 n. 30
 Alumnos de Tlatelolco, 234
 América, 22, 67, 99, 184, 216
 "Amigas", 213
 Ángeles, 171
 Antequera, 53
 Antillas, las, 20, 81, 68 n. 2, 186
 Anunciación
 Domingo de la, 145
 fray Juan de la, 30 n. 25, 222
 Aora, Juan de, 25
 Apostólica, junta, 90
 Archivo de Notarías de la Ciudad de México, 24 n. 11
 Aridamérica, 12
 Arnaya, Nicolás de, 169 n. 43
 Artes, 155, 203
 Artesanales, talleres, 55
 Arras, 221 n. 14
 Asamblea, la, de 1541, 91
 Asia, 99
 Atlántico, 36
 Audiencia, 76, 157, 235
 gobernadora, segunda, 61
 Real, la, 123
 segunda, 5, 107, 111, 198
 Austria(s), 189
 casa de, 71
 Avellaneda, Diego de, 101, 162 n. 25
 Avisos a los confesores, 217
 Ayuntamiento(s), 13, 56, 235
 Badiano, Juan, alumno, 119
 Baja California, 180 n. 16, 181, 183, 237
 Bajío, El, 47
 Bartolomé, fray, 218
 Barrio, 126
 Basalenque, fray Diego de, 51, 74 n. 21, 149
 Bautista
 Francisco Contreras de, 136 n. 5
 fray Juan, 33 n. 33, 120 n. 26, 220, 222,
 223, 225, 227
 "Beatas", las, 82
 Beguinas, las, 81 n. 56
 Benavente, fray Toribio de (Motolinía), 49
 Betanzos, fray Domingo de, dominico, 54,
 107, 115
 Bethlemitas, escuela de los, 129
Biblia, 143, 144
 Borja, Francisco de, 99, 153
 Borrachera(s), 221, 223
 Borrachos, 226
 Burgos, leyes de, 22, 67, 68 n. 1, 239
 Cabecera, 84
 Cabildo, 198
 ordenanza del, 79
 Cabredo, 167 n. 37
 Caciques, 15, 23, 46, 109, 111, 124, 125,
 159, 166
 hijas de, 81 n. 56
 hijos de, 170

- Cahabon, 139 n. 12
 Calepinos, 123
 California, 182
 Calpixques, 27, 69
 Campeche, 75
 Canarias, islas, 21
 Canto, 164
 Caridad, colegio de La, 207, 209
 Carlos
 I, 22, 36
 II, 109, 190, 206
 V, 68, 199
 Caro, fray Juan, 50
 Cartas Pastorales, 233
 Cartillas, 142, 143
 Casa(s)
 fray Bartolomé de las, 59, 217
 Fuerte, marqués de, 128, 131
 Grandes, 180
 Castellanización, 15, 20, 137, 151, 170, 183,
 186, 188, 236
 Castellano, 135, 143, 160, 185, 186, 189,
 224, 225, 235, 236
 aprendizaje del, 194
 enseñanza del, 104, 190, 191
 uso del, 83
 Castilla, 11, 20, 83, 146, 183, 199
 corona de, 23, 46
 provincia de, 47 n. 8
 reyes de, 60
 Castro, Francisco Alonso de, 116
 Casuística, 224, 231
 Catalina, 81
 Catecismo(s), 22, 72, 74, 92, 93, 142, 144,
 149, 177, 181, 195, 212
 teterianos, 141, 142
 Catequesis, 35, 86, 89, 90, 147, 191, 245
 Catequistas, 3, 141
 Católico, Fernando el, 107
 Cicerón, 115
 Circuncisión, 168
 del Señor y de la Buena Muerte, con-
 gregaciones de la, 168
 Cisneros, García de, 225
 Ciudad, 153
 cabildo de la, 56
 Real, 125 n. 37
 Clavigero, Francisco Xavier, 53 n. 28
 Clérigos indígenas, 94, 113
 Coahuila, 180 n. 16
 Santiago Apóstol de, 180
 Códice(s), 137
 franciscano, 75 n. 26, 76 n. 32
 Coerción leve, 91
 Colegio(s), 38, 82, 89, 112, 120, 154, 244
 Máximo, 154, 158, 163, 170
 o recogimientos, 80, 207
 Seminario, 129
 Colón, Cristóbal, 67
 Colonos, 178
 Coloquios, 228
Colloquios, 73 n. 18
 Compañía, 156, 183, 224
 de Jesús, 16
 Comunidad indígena, 158
 Concilio(s), 95, 100, 108 n. 40, 143
 de Trento, 145
 Mexicano, Segundo, 98
 Mexicano, Tercer, 108
 Primer, 93
 Provincial, 97
 Provincial Mexicano, Primer, 97, 108,
 154
 Provincial Mexicano, Tercer, 100, 125,
 145, 188, 193, 238
 Tercer, 109, 238
 Confesionarios, 144, 216, 218
 Congregación(es), 85, 96, 156
 provincial, 157, 167
 provincial primera, 154
 Consejo de Indias, 82 n. 61
 Contreras, Pedro Moya de, 71, 100
 Conventos y parroquias, 150
Conversión, Hieroglyphicos de, 33
 Corona, la, 14, 16, 29, 39, 239
 Cortés, 192
 Hernán, 25, 32, 67, 68 n. 3, 81
 Hernando, 38, 90
 Costumbres, 232
 Coyoacán, 82
 Criollos, internados para, 105
 Cruz
 Juan de la, 145 n. 27
 Martín de la, 119
 Rodrigo de la, 186
 sor Juana Inés de la, 228
 Cruzada, bula de, 33
 Cuetasta, 44 n. 1
 Cuitzeo, 52
 Curatos, 153
 Cursos
 de artes, 111

- de gramática, 111
- de teología, 111
- Cuyucacán, 44 n. 1
- Chalco, 44 n. 1
- Chapultepec, 137 n. 9
- Charo, convento, 106
- Chiapas, 39, 60
 - Ciudad Real de, 79
 - obispo de, 102, 194
- Chichimeca(s), 24, 75, 175, 176, 177
- Chilapa, 39
- China, 53
- Chinanta, 44 n. 1
- Chinipas, 180 n. 16, 181
- Cholula, 82
- Cholultecas, 178
- Chontal, 237
- Daciano, Jacobo, 106
- Daniel, fray, 50
- Dávila Padilla, dominico, 32 n. 30, 237
- Demonio, 37
- “Derecho, Información en”, 61 n. 51
- Díaz
 - de Piza, bachiller, 102
 - Pedro, 161
- Divino, Espejo*, 223, 227
- Doctrinas(s)*, 92, 144 n. 26, 143, 148, 180
 - Christiana, 96 n. 11, 183
 - cristiana, 72, 103, 141, 159, 161, 164
- Doctrinero(s), 87, 103
- Dominicos, 74, 92
- Durán, Diego, 136 n. 4
- Durango, 39, 175, 179
- Eclesiástica, junta, 144
 - de 1539, 154
- Educación catequística, 105
- Eguirra y Eguren, Francisco Antonio de, 207
- Emperatriz, 200
- Enríquez de Almansa, don Martín, virrey, 99, 175, 204
- Escribanos indígenas, 138
- Escrituras(s), 140, 145, 164
 - fonéticas, 137
 - jeroglífica, 141
- Escuelas(s), 74, 109, 150
 - conventuales, 117
 - e internados, 239
 - particulares, 13
- España, 55, 60, 90, 146, 200
 - reyes de, 68
- Española, La, 107
- Espíritu Santo, 172
 - colegio del, 172
- Estudio
 - de filosofía, 118
 - de lógica, 118
- Europa, 97, 243
- Expositos, 211
 - casa de, 205, 211
- Felipe
 - II, 27, 47 n. 7, 68 n. 5, 70 n. 11, 74 n. 22, 76 n. 32, 78 n. 40, 96 n. 12, 98, 124, 148, 153, 156, 157, 162 n. 27, 179, 187, 201, 202 n. 14, 205 n. 25
 - III, 68 n. 5
 - príncipe, don, 117
- Feria, fray Pedro de, 101, 193 n. 64
- Filipinas, islas, 53
- Filosofía, 156
 - maestros de, 118
 - Francisco de Bustamante, 119
 - Juan de Focher, 119
 - Juan de Gaona, 118-119
- Flos sanctorum*, 225
- Franciscanos, 64, 81
- Frontera
 - norte, 175
 - septentrional, 24
- Fuenleal, don Sebastián Ramírez de, 90, 107, 111
- Fuensalida, Luis de, 225
- Fuente, Agustín de la, 228
- Fundación, 199
- Galeno, 119
- Gálvez, conde de, 108
- Gante, fray Pedro de, 25, 31, 33 n. 31, 49, 74 n. 22, 76 n. 32, 77 n. 36, 78 n. 40
- Gaona, fray Juan de, 225, 228
- Garcés, fray Julián, 79
- García Guerra, 193 n. 66
- Garibay, Ángel Ma., 227
- Gilberti, Maturino, fray, 122, 222
- Gobernadores, 46, 164
- Gómez, Hernán, 158
- González de Valdoserá, Pedro, 206
- Gramática, 123, 161, 170, 203

- castellana*, 184 n. 29
 latina, 118, 162
 maestros de, 118
 Francisco de Bustamante, 119
 Juan de Focher, 119
 Juan de Gaona, 118-119
 "Gran chichimeca, la", 47
 Grana, 53 n. 28
 cochinilla, 53
 Granada, 32, 81
 Gregorio XIII, 103
 Gremiales, ordenanzas, 55, 57
 Gremios, 53
 las ordenanzas de los, 56
 Grijalva, cronista, 106
 Guadalajara, 13, 79, 146
 obispo de, 175
 Guadalupe, 171
 Virgen de, 172
 Guadiana, 179
 Guanajuato, 175, 176
 Guatemala, 53, 56
 Guerra chichimeca, 175
 Guerrero, 39
 Guzmán, Nuño de, 63
- Hechicerías, 193, 231
 Herbolario de Badiano y Cruz, 119
 Hiaquí, 183
 Hidalgo, 39
 Hinojosa, Fernando Ortiz de, 102, 188 n. 44
 Hipócrates, 119
 Hongos alucinógenos, 221
 Hospital(es)
 del Amor de Dios, 115
 y colegios, juez de, 220
 Huajinic, 77 n. 37
 Huatlato, 210
 Huaynamota, 146
 Huehuetlatolli, 228, 237
 Huejotzingas, 178
 Huejotzingo, 26, 73, 81 n. 56, 82
 Huexocingo, 44 n. 1
 Huitzquiluca, 159
 Hurto, el, 231
- Idolatrías(s), 192, 193, 218, 227, 231
 Iglesia, la, 13, 144, 212, 233, 239
 Iguala, 139 n. 12
 Indias
 colegio de, 172 n. 53
 colegios de, 83
 Consejo de, 24, 60 n. 47, 61 n. 51, 62, 63, 100, 113, 151, 156, 188, 190, 191 n. 57, 201, 206
 legislación de, 197
 legislación general para las, 67
 leyes de, 83
 Indígenas, 154
 lenguas, 93, 95, 185
 Indios
 Hospital Real de, 198
 Juzgados de, 140 n. 15
 lengua de los, 188
 lenguas de los, 142
 Instrucciones de 1503, 21-22
Inter caetera, bulas, 21, 239
 Internados, 154
 Inundaciones, 126
 Isaac, 33
 Isabel, 239
 y Fernando, 21, 22 n. 4
 Ixtlilóchitl, 73
 Izcaltan, 44 n. 1
- Jacobo de Testera o Tastera, 141 n. 16
 Jeroglificas(os), 138
 Jesuitas, los, 58, 105, 153, 155, 157, 159, 171, 173, 176, 205, 229, 231
 Jesús, 33
 Compañía de, 99, 101, 105, 154, 156, 166, 167, 178, 181, 201, 204
 Dulce Nombre de, 4
 Juan, 221
 Pablo, 146
 Juárez, Gaspar, 127
 Juez de colegios, 122, 130
 Junta(s), 91, 105
 eclesiásticas, las, 89, 239
 las de 1544 y 1546, 92
 Magna, 79
 Magna de Madrid, 99
- Kempis, Tomás de, 120
 Kingsborough, Códice, 137 n. 7
 Kino, 181
- Lanciego y Eguilaz, Joseph de, 150, 191 n. 57
 Landa, Diego de, 145
 Latín, 170

- estudios del, 113
maestros de, en la escuela de San José, 118
 Andrés de Olmos, 118
 Araldo Bassacio, 118
 Bernardino de Sahagún, 118
Laurencio, Juan, 170
Lectores, 120
 de Cicerón, 120
 de Erasmo, 120
 de Luis Vives, 120
 de Platón, 120
 de San Agustín, 120
Lectura(s), 140, 145, 164
Legitimidad, 131, 212
"Lengua(s)", 150, 158, 218
 castellana, 144, 170, 183, 235
 indígenas, 203
 locales, 236
 mixteca, 222
 náhuatl, 26, 138, 141, 154, 158, 220, 227, 228
León
 fray Martín de, 222
 Nicolás, 142
Letras, primeras, 166
Leyes
 castellanas, 197
 nuevas, 92
Libellus de Medicinalibus, 119 n. 23
Limpieza de sangre, 131
Linares, 180
Lógica, maestros de, 118
 Francisco de Bustamante, 119
 Juan de Focher, 119
 Juan de Gaona, 118-119
López, Jerónimo, 115
 carta de, 115 n. 11
Lucero, fray Gonzalo, 77
Lutero, 98

Macehual(es), 35, 41, 146, 159, 163, 167, 169, 211, 223
Macehualtin, 16, 25, 35, 72
Madrid, 205
Maestro(s), 150, 183
Maio, 183
Maldonado, Martín, 158, 159
Mancera, marqués de, virrey, 56 n. 38, 149, 206
Mandamiento, sexto, 219, 223

Manzo de Zúñiga, Francisco, 170
Maraver, obispo, 79 n. 51, 187
María, 33
 Compañía de, 173
Marquesa, la, 81 n. 56
Martín, canónigo, 156
Matalcingo, 44 n. 1
Matlazáhuatl, 83, 121
 epidemia de, 120
Mayorga, Francisco de, 47 n. 6
Medina, Andrés, 146
Mendicantes, frailes, 153
Mendieta, 78, 85 n. 68, 141 n. 18, 234
 Códice, 122 n. 30
 fray Gerónimo de, 50, 70 n. 11, 83, 108 n. 39, 239
Mendoza, 136 n. 5
 Antonio de, 23 n. 8, 27 n. 19, 28, 56 n. 36, 69, 71, 78 n. 42, 85, 112, 113, 114 n. 8, 116, 124, 158 n. 13, 159, 160 n. 7, 198, 199, 200, 208
 Juan de Palafox y, 86
 ordenanzas del virrey, 239
Mesoamérica, 12, 237
Mestizos, 211, 212, 244
Metepec, 130
Método, 143
Mexicanos, 178
México, 26, 33, 56, 82, 153, 154, 169
 arzobispo de, 89
 Audiencia de la ciudad de, 70, 124
 Ayuntamiento de, 70 n. 9
 Cabildo de la ciudad de, 58 n. 43
 ciudad de, 63, 109, 126, 194, 198, 232
 colegio de, 163, 167, 170
 Real Audiencia de, 148
 San Francisco de, 41
 valle de, 39, 45
Michoacán, 39, 40, 51, 60, 61, 63, 64, 85, 90, 106, 150
 diócesis de, 63
 Relación de, 41 n. 53
Mijangos, fray Juan de, 30 n. 25, 95, 222, 223, 227, 228
Misioneros, 229, 244, 237
Misión(es), 176, 178, 179, 181
 cabeceras de, 182
 norteñas, 147
Mixteca, la, 85, 167
Mixteco, 237
Moctezuma, 120 n. 26

- Modesto Herdoñana Martínez, Antonio, 171
- Molina, Fray Alonso de, 92, 106 n. 31, 144, 220
- Monterrey, conde de, 179, 189
- Montúfar, fray Alonso de, 93
- Morales, 165 n. 31
- Morelos, 39
- Moro, Tomás, 64
- Moya de Contreras, Pedro de, 156, 204 n. 20, 205 n. 25
- Mujeres indias, 243
- Mulatos, 212
- Música y canto, 162
- Nahua, 237
- Náhuatl, 118, 135, 139, 142, 143, 144, 158, 160, 170, 187, 218, 222, 224, 225, 236
 - clásico, 138
 - lengua, 118
- Nahuatlato, 158, 185, 186
- Nazareo, Pablo, 120 n. 26, 136 n. 5
- Nebrija, Elio Antonio de, 184
- Neumann, José, 182
- "Nican mopohua", 225
- Niñas, 82
- Nobles, las, 34, 36, 243
- Noviciado, 163
- Nueva
 - España, 11, 12, 14, 16, 24, 29, 46, 55, 56 n. 38, 60, 71 n. 12, 79, 81, 84, 86, 90, 93, 97, 99, 100, 102, 107, 111, 116, 121, 124, 130, 153, 170, 171, 175, 178, 186, 187, 188, 190, 201, 216, 225, 234, 237, 238, 239, 244
 - colegios de la, 132
 - dominicos de la, 107 n. 35
 - Galicia, 13, 77, 180, 187
 - Vizcaya, 176, 178
- Nuevo México, 180 n. 16
 - custodias de, 40
- Núñez de la Vega, 194 n. 69
- Oaxaca, 39, 52, 53, 56, 76, 78, 87 n. 70, 150, 167, 190
- Obispo(s), 146
 - de Antequera, 113
 - de Guatemala, 113
 - de México, 113
- Obras, 120 n. 27
 - de Aristóteles, 120 n. 27
 - de Boecio, 120 n. 27
 - de Catón, 120 n. 27
 - de Cicerón, 120 n. 27
 - de Flavio Josefo, 120 n. 27
 - de Juvenal, 120 n. 27
 - de Marcial, 120 n. 27
 - de Marco Antonio, 120 n. 27
 - de Platón, 120 n. 27
 - de Plutarco, 120 n. 27
 - de San Agustín, 120 n. 27
 - de San Ambrosio, 120 n. 27
 - de San Jerónimo, 120 n. 27
- Oficio(s)
 - aprendizaje de un, 57
 - escuela de, 160
- Olinalá, 139 n. 12
- Oliván Rebolledo, Juan Manuel, oidor, 128, 130, 131, 171, 206
- Olmedo, 25
- Olmos, Andrés de, 30 n. 25, 237
- Oratoria didáctica, 229
- Ordenados, 170
- Ordenanzas, 235
 - para los vecinos, 32
- Órdenes
 - mendicantes, 145, 239
 - regulares, 229
 - sagradas, 103
- Oropesa, conde de, 190
- Ortodoxia, 192
- Ostimuri, 180 n. 16
- Osuna, Códice*, 137 n. 7, 146 n. 31
- Otomí(es), 158, 160, 170
- Otomites, 164 n. 28
- Otumba, 44 n. 1, 82
 - acueducto de, 45 n. 2
- Padres, 158
- Palafox y Mendoza, Juan de, 148, 149, 194 n. 70, 233 n. 54, 240
- Paredes, Ignacio de, 17
- Parra(s), 180 n. 16
 - Juan Martínez de la, 229
- Pasión, domingo de, 104
- Patronato, 40
 - Real, 123
 - Regio, 206, 239
- Pátzcuaro, 63, 64 n. 57, 65, 176
- Paulo III, 68, 80 n. 52, 106

- Payo de Rivera, fray, 206
 Pereira y Solórzano, 184 n. 30, 189
 Pérez, Martín, 176
 Perú, 24, 99, 116
 Pesquera, Gregorio, 199 n. 4, 200, 201, 202
 Pícolo, Francisco María, 104 n. 25, 183
 Pictográficos, códices, 33
 Pimería, 180 n. 16, 181
 Pío V, 60 n. 47, 99
Pipiltin, 16, 25, 29, 31, 35, 41, 72
 Plaza, padre Juan de la, 101
 Plebeyos, 34
 Ponce, fray Alonso, visitador, 124, 188
 Portugal, 20, 46, 189
 Predicadores, orden de, 40, 237
 Prelados, 56
 Primera Congregación, 156
 Principales, 35, 46, 78, 146, 222, 226,
 hijos de, 163, 167
 Privilegios pontificios, 221
 Profesa, casa, 229
 Propaganda Fide, Congregación de, 99
 Provincia, 182
 Ptolomeo, 77
 Puebla, 39, 100, 148, 169, 171, 194
 obispo de, 190, 240
 Oaxaca y Pátzcuaro, 154
 Purísima Concepción de Zacatecas, 180

 Querétaro, 175
 Quiroga, Vasco de, 60, 61, 62, 65, 66, 85,
 90, 108, 192, 240

 Ramírez,
 Códice, 135 n. 4
 de Fuenleal, Sebastián, 61, 198
 de Prado, Marcos, 150
Ratio, 160
 Atque Institutio Studiorum, 156
 Real
 Audiencia, La, 46, 70, 81, 119 n. 22,
 126, 129, 199, 205
 visitador y presidente de la, 100
 Colegio Seminario, 130
 Hacienda, 124
 oidor, 200
 y Pontificia Universidad, 189
 Recogimientos, 80
Recopilación, 189
 Regalismo, 191

 Regio Patronato, 14, 39, 90, 99, 100, 148
 Regla
 Christiana breve, 216
 cristiana breve, 144
 Religiosos, 148
 Renconda, 44 n. 1
 Representaciones dramáticas, 33
 Reyes Católicos, 22
 Rehtorica, 50
 Christiana, 35
 Ribas, Hernando de, 120 n. 26
 Rincón, Antonio del, 154
 Río
 Verde, 40, 186 n. 16
 y Loza, Rodrigo del, 176, 177 n. 4, 178
 Rodríguez de Quesada, Antonio, 199
 Roldán, Sebastián, 172
 Roma, 16 n. 31
 Ruiz de Alarcón, Hernando, 193 n. 67

 Sacerdotal, dignidad, 109
 Sahagún, fray Bernardino de, 30 n. 25, 37,
 78, 80 n. 53, 120, 121, 136 n. 5, 144,
 192
 Salamanca, 81
 Salomón, 228
 Salvatierra, 181
 San
 Agustín, 41
 provincia mexicana de, 26
 Andrés
 de Monterrey, 180
 Topia, 180 n. 16
 Antonio del Parral, 180
 Buenaventura, 127, 129, 131
 colegio de, 130
 de Tamaulipas, 180
 Diego, 40
 Felipe de Chihuahua, 180
 Francisco, 178, 198
 convento de, 198
 de México, convento grande de, 49
 de San Luis Potosí, 180
 de Zacatecas, 40, 180
 fray Jacinto de, 47 n. 7
 hábito de, 115
 monasterio de, 124
 orden de, 26, 127
 provincia de, 26 n. 16
 provincial de, 123
 Gabriel de Extremadura, 26

- Gregorio, 130, 157, 163, 164 n. 28, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 173
 seminario de, 163
- Hipólito de Oaxaca, 40
- Ignacio, 167
- Ildefonso, 172
- José
 de los Naturales, 76, 78
 colegio de, 111
 escuela de, 50, 112, 123
 de Yucatán, 40
- Juan
 barrio de, 130
 Crisóstomo, 225
 de Capistrano, 127, 129
 de Letrán, 131, 205, 207, 209
 colegio de, 198
- Lorenzo, 138
- Luis
 de la Paz, 178 n. 10, 180
 Potosí, 175, 176, 180 n. 16
- Martín, 161, 163
 colegio de, 159
 de Tepetzotlán, 158, 169
 seminario de, 160
 y San Gregorio, 158 n. 14, 165
- Miguel, 171
 de Belem, colegio de, 210
 Juan de, 232
 Tocuillán, 139 n. 13
- Nicolás
 colegio de, 242
 de Tolentino, 40
- Pablo, 40, 163
 y San Pedro, 158
- Pedro, 40, 138
 templo de, 163
 y San Pablo, 154, 162, 163, 168
 y San Pablo de Michoacán, 180
- Xavier, 172
- Sánchez
 padre, 154
 Pedro, 153
- Sandoval, Tello de, visitador, 92
- Sangre, pureza de la, 197
- Santa
 Catalina, 138
 Cruz, 38, 112, 126, 127, 128
 colegiales de, 117
 colegio de, 114, 118, 128, 131, 241
 de Tlatelolco, 125, 136 n. 4, 156 n. 7, 170
 estudiantes de, 119
- Fe, 64
 hospitales de, 64, 85
 hospitales-pueblos de, 61
 ordenanzas de, 65
 primer hospital-pueblo de, 63
 pueblos de, 63, 66
- María
 de las Parras, 179
 Domingo de, 52
 Sede, 100
- Santiago, 129
 de Jalisco, 40
 de México, provincia de, 40
 de Tlatelolco, 124
 de Tlatelolco, barrio de, 112
 Tlatelolco, barrio de, 38
- Santísimo Sacramento y Caridad, cofradía del, 208
- Santo
 Domingo, 41, 52
 obispo de, 61
 orden de, 26
 Evangelio, 26, 40
 Custodia del, 26 n. 16
 provincia mexicana del, 107 n. 33
 Oficio, 144, 192, 233
- Sariñana, don Isidro de, 87 n. 70
 carta de, 194 n. 71
- Sebastián, Diego, 127
- Scda, la, 52
- Seixas y Aguiar, arzobispo, 190
- Seminario, 146, 167
- Sermonario(s)*, 33 n. 33, 144, 222
- Sermones, 87, 105, 143, 223, 224, 227, 229
- Serna, Jacinto de la, 193 n. 67
- Servicio personal, 45
- Sevilla, 216
- Sigüenza y Góngora, Carlos de, 228
- Silábico, método, 143
- Silva, fray Juan de, 47 n. 8
- Sinaloa, 176, 177, 178 n. 10, 180 n. 16
 colegio de, 182
- Sinodo(s), 89, 97
 o concilios, 241
- Soconusco, 44 n. 1
- Solórzano y Pereira, 234
- Sonora, 180 n. 16, 181

- Tacámbaro, 52
 Tacuba, 163
 Tampico, 40
 Tapia, Gonzalo de, 176, 177, 178
 Tarahumara, 181, 182
 Alta, 180 n. 16
 Baja, 180 n. 16
 Tarascos, 176
 Tastera, fray Jacobo, 33 n. 31
 Tecto, Juan de, 25
 Tello, 147 n. 40
Temachtiani(s), 92, 191
 Tembleque, 45 n. 2
 Tenayuca, 113
 Tenochtitlán, 25, 73
 Tenuxtitán, 111
 Teología, 156
 clara, 155
 Tepcapulco, 82
 Tepchuanes, 180 n. 16
 Tepequan, 44 n. 1
 Tepetlaoxtoc, 137 n. 7
 Tepotzotlán, 158, 159, 160, 161, 162, 163,
 165, 169, 170, 178
 Tequantepeque, 44 n. 1
 Tercer Concilio, 244
 Testera, Jacobo de, 75
 Tetzcooco, 26, 73, 80, 81 n. 56, 82, 130, 154
 "Texcuco", 43-44 n. 1
 Textos
 doctrinales, 141
 lingüísticos, 237
 Tierra Firme, 22, 186
 Tinte, el, 52
 Tiripetio, 51, 52
Tlacuilo(s), 135, 137
 Tlalmanalco, 136 n. 5
 Tlapa, 39, 44 n. 1
 Tlatelolco, 33, 116, 118, 123, 126, 127, 130,
 225, 234
 barrio de, 130
 colegiales de, 122, 124
 colegio de, 102, 115, 121, 242
 estudiantes de, 115
 guardián de, 117 n. 17
 medicina en, 119
 Tlatilulco, Santiago de, 228
Tlatoani, 112
 Tlatocayotl, 84
 Tlaxcala, 26, 33, 39, 40 n. 49, 73, 79, 80
 n. 52, 82, 100, 145, 225
 la vida de tres niños de, 225
 Tlaxcaltecas, 178
 Toledo, Francisco de, 55 n. 34, 99
 escuela de traductores de, 21
 Tolentino, Nicolás de, 127
 Toluca, 58
 Topil, 147
 Torquemada, fray Juan de, 51, 74 n. 20,
 128, 141 n. 18
 Torre, Juan de la, 127
 Torreón, 180
 Tovar, Juan de, 30 n. 25, 158 n. 14, 165
 padre, 160
 Trabajo, entrenamiento para el, 20
 Traductores, escuela de traductores de To-
 ledo, 21
 Trento, Concilio de, 89, 97, 98, 105, 185,
 238, 240, 243
 Tututepeque, 44 n. 1
 Tuztlan, 44 n. 1
 Undécima congregación, 170
 Universidad, 131, 201, 203
 Real, 210, 242
 Uranzo, Miguel de, 77 n. 37
Utopía, 65
 Valadés, fray Diego, 35, 50, 142, 185
 Valderrama, Jerónimo de, 125, 146
 Valencia, fray Martín de, 26, 32, 71 n. 14,
 73, 90
 Valeriano, Antonio, 225
 Valladolid, 69 n. 8, 70 n. 9, 82 n. 62, 83, 186
 Vejarano, Antonio, 120 n. 26
 Velasco, Luis de, virrey, 45 n. 2, 59 n. 46,
 117, 120, 123, 124, 125, 139 n. 12,
 161, 165, 166, 178 n. 9, 202 n. 14
 el joven, 165, 176
 Vera Paz, 60
 Veracruz, 39, 61
 fray Alonso de la, 27 n. 19, 78 n. 42, 91
 Vetancurt, 127, 128
 Villamanrique, marqués de, 176
 Virgen María en el Tepeyac, 225
 Visitas, 84
 Vitoria, Francisco de, 116
 Xiárez, Juan y Diego, 54 n. 31
 Yucatán, 38, 74, 75, 145

Valladolid de, 79
Yuririapúndaro, 52

Zacatecas, 39, 175, 177
Zapata, Juan, 146
Zapoteca, 222
Zapoteco, 237

Zinepécuaro, 75
Zorita, oidor Alonso de, 29 n. 23, 119 n. 22
Zumárraga, fray Juan de, 26, 27 n. 18, 55,
63, 69, 73, 75 n. 29, 77 n. 36, 81,
82 n. 60, 83 n. 64, 85 n. 68, 90, 92,
112, 113 n. 6, 115, 143, 192, 198,
200, 216, 217, 241.

EL COLEGIO DE MEXICO



3 905 0687679 7



Este libro se terminó de imprimir
en septiembre de 1990
en los talleres de
Offset Setenta,
Victor Hugo 99, esq. Rumania,
Colonia Portales.

La fotocomposición y formación se hizo
en Grupo Edición, S.A. de C.V.
Se imprimieron 1 000 ejemplares
más sobrantes para reposición.
Cuidó la edición el Departamento de
Publicaciones de El Colegio de México.



Centro de Estudios Históricos

Como parte de un vasto programa de evangelización y conquista cultural, la educación constituyó uno de los ejes de la política española durante los tres siglos de dominio colonial. El cometido de esta obra —documentada con minucia y estructurada sin menoscabo de la imaginación— es dar cuenta de las transformaciones que experimentó la educación impartida a los indígenas, preponderantemente religiosa pero también basada en la difusión de conocimientos suplementarios (lectura, escritura, música, cantos) en las lenguas de los grupos conquistados. Junto a la instrucción impartida en escuelas y colegios, el indígena recibió asimismo los beneficios de una educación informal que, aunada a la anterior, lo capacitó para incorporarse paulatinamente al desarrollo económico y social que demandaba la vida en la Nueva España.



EL COLEGIO DE MÉXICO