

A la maestra J.Z. Vázquez de Knauth.

LA EDUCACION COMO CONQUISTA.
EMPRESA FRANCISCANA EN MEXICO.

Tesis para optar el grado de Doctor en Historia
en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México
que presenta

JOSE MARIA F. KAZUHIRO KOBAYASHI H.

1972

I N T R O D U C C I Ó N

Transcurridos ya casi cinco siglos, aún en nuestros días el tema "descubrimiento, conquista y colonización de América" sigue siendo uno de los más interesantes de la historia de la humanidad. Parece todavía tener vigencia aquella sentencia del cronista Francisco López de Gómara: "... la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crio, es el descubrimiento de Indias; y así, las llaman Mundo Nuevo" (López de Gómara, 1954, t.I, p. 5). Verdad es que el tema continúa siendo excitante y que se presta fácilmente a polémicas de varia índole, como ocurrió entre los propios españoles del siglo XVI. Vemos ante todo en el descubrimiento, conquista y colonización de América verterse y arder aquel calor humano que hace del hombre lo que es: heroísmo, codicia, afán de aventuras y glorias, sensualidad, fantasía, abnegación y entrega total a algunos ideales superiores. De todo esto vemos ahí su máxima manifestación. Cada una de estas condiciones del hombre buscó ávidamente su mayor satisfacción en tierras de América, que eran para muchos de los contemporáneos tierras de la Utopía. En ellas se entrecruzaron y chocaron sus diversos ideales. Vemos ahí, dicho de otro modo, al hombre como agente de la historia en el sentido superlativo del término. A todo esto se le suma la muerte de unas culturas de tradición secular como la mesoamericana y el subsiguiente proceso de incorporación de sus miembros a otra cultura muy distinta. Proceso que, dado su carácter totalizador debido a la religión del vencedor, supone múltiples roces, muchas veces verdaderamente dolorosos, entre los dos mundos en encuentro, los cuales aumentan el dramatismo de sus hechos históricos. De aquí nuestro interés inagotable por el tema mencionado y por sus derivados.

II

Los primeros conocimientos del idioma español nos abrieron, hace ya más de diez años, la puerta al mundo hispánico, que nos resultó una inesperada sorpresa por su riqueza e interés en el campo de los estudios históricos. Se trata de una región cuyos conocimientos en Japón son muy escasos y limitados a causa del poco fomento de la enseñanza de la lengua española en el país. Esto aun a nivel universitario y de especialistas, que son muy contados. Lo poco que se sabe resulta un círculo vicioso, difícil de ser superado. Los términos con que se determina en Japón el perfil del mundo del río Bravo hacia abajo son subdesarrollo económico, mala distribución de riquezas nacionales, inestabilidad política y otros afines. Términos que giran en torno a unos conceptos estereotipadamente prefijados que se repiten cada vez que hay ocasión. Su digna y brillante historia que se remonta más allá del Renacimiento permanece casi totalmente desconocida.

Había sido nuestro deseo, desde hacía años, emprender algún estudio monográfico sobre Hispanoamérica, particularmente sobre la etapa inmediatamente posterior a su encuentro con el Viejo Mundo, hasta que en el otoño de 1970 se nos ofreció esta oportunidad de estudiar en México. Escogimos, entonces, para nuestro trabajo el tema "La educación como conquista. Empresa franciscana en México". Las razones que nos condujeron a tal decisión eran las siguientes: primera, nuestra convicción de que en Japón los estudios hispanoamericanos todavía carecen de trabajos sobre los primeros tiempos de la colonia que sirvan de base para estudios de los períodos posteriores; segunda, lo poco explotado que nos pareció el tema de educación en la mencionada época, en lo cual no creemos habernos equivocado mucho; tercera, nuestro interés personal por el siglo XVI.

III

En cualquier país son abundantes los estudios sobre temas políticos, económicos y sociales, pero la educación suele ser, en la mayoría de los casos, un tema escasamente atendido. Esto porque sencillamente la educación es una empresa poco llamativa y brillante, pese a la gran importancia por todos reconocida. Ya lo expresaba muy atinadamente José de Acosta al referirse a la obra docente que estaba llevándose a efecto en los primeros años del México colonial: "... pero como no es negocio de interés, va muy poco a poco y hácese friamente" (José de Acosta, 1962, p. 316). Si la educación misma lo es, los estudios históricos alrededor del tema son menos todavía. - Pero esto no significa, desde luego, que ni aquélla carezca de importancia en la vida social del hombre, ni éstos sean dignos de realizarse desde el punto de vista científico. Esto es verdad al tratarse de una sociedad como la novohispana a raíz de la conquista española, en donde había habido una intensa tradición educativa entre sus habitantes prehispánicos y luego, consumada la conquista, una sincera preocupación cultural por parte de los vencedores en beneficio de los vencidos, que se tradujo al poco tiempo en la fundación de numerosas escuelas de primeras letras, de centros de estudios superiores y hasta de una universidad, ahijada de la salmantina, una de las más prestigiadas de la Europa de aquel entonces. Todo esto en un lapso de sólo tres décadas. Su estudio histórico sí vale la pena.

Lo que nos proponemos realizar en este trabajo es estudiar las primeras actividades docentes en Nueva España a raíz de la conquista española y buscar su relación con la tradición educativa precortesiana de los mexicas.- La preocupación civilizadora de los españoles del siglo XVI se tradujo en formas concretas no sólo en Nueva España, sino también en las otras partes de América por ellos ocupadas. Las Antillas fueron su primera experiencia. Pero es de imaginar que fue

IV

muy diferente la eficacia de los primeros ensayos educativos en el hombre americano y las reacciones que éste presentó de acuerdo con el nivel cultural en el que estaba cada comunidad al momento de la conquista. De los antillanos a los mexicanos, y aun dentro de Nueva España, de los chichimecas nómadas a los pueblos agricultores de la altiplanicie central, la diferencia cultural era evidente a todos.

La peculiaridad del caso de Nueva España radica naturalmente en el alto grado de desarrollo político, social y cultural de parte de sus habitantes, con una carga milenaria de la cultura mesoamericana. Si es verdad que los maestros españoles y sus colaboradores en la empresa eran personas de gran valía, tanto en su propia formación como en su ánimo realizador, sus educandos indígenas eran hombres de una mayor preparación para acoger y asimilar los valores de la cultura occidental. Consecuente de tal coyuntura es que Nueva España constituyera uno de los casos en que el propósito educativo de los vencedores dio, en términos generales, un fruto de mayor trascendencia, pese a unos cuantos detalles de poco éxito o hasta de franco fracaso. Nueva España fue un ejemplo de ensayo educativo muy típico bajo las condiciones específicas del encuentro de dos mundos y de la conquista del uno por el otro, con la nota específica de que el vencido no era pueblo primitivo, sino poseedor de una alta cultura de tradición secular.

Para la consecución de nuestro propósito de estudio, hemos tenido por bien emplear los dos primeros capítulos para el estudio de la educación prehispánica entre los mexicanos. Todo el capítulo primero y los dos primeros apartados del segundo tienen por objeto presentar el esquema histórico, político, social y cultural en que se desarrolló la educación mexicana. Ahí veremos primero un bosquejo histórico a grandes rasgos del mundo mesoamericano, y luego una descrip

ción del aparato político-social al que la educación sirvió y el legado cultural que se propuso conservar y transmitir a las jóvenes generaciones. Luego dedicaremos el tercer apartado del mismo capítulo a describir la educación mexicana de una manera lo más detallada posible. Ahí intentaremos poner en claro toda aquella base --herencia cultural mesoamericana y tradición escolar entre los mexicanos en general, más el adiestramiento disciplinario y la preparación intelectual entre los miembros de su minoría dirigente, todo esto fomentado y acumulado a lo largo de generaciones-- sobre la cual se montaría y desarrollaría, más tarde, la educación misionera del siglo XVI. - Es de esperar que, al lado de su desenlace trágico a principios del mismo siglo, hubiese en la educación mexicana factores que facilitarían la posterior misionera.

Los tres apartados del tercer capítulo se ocupan de describir el perfil del pueblo educador en el ensayo que abordamos. Atendemos sobre todo sus aspectos histórico, espiritual y cultural, procurando poner de relieve su buena preparación como pueblo educador del hombre americano en función de sus propias experiencias históricas en los días inmediatamente anteriores a dicho ensayo.

El primer apartado del capítulo cuarto tiene por objeto describir el estado psicológico peculiar en el que se desarrolló la educación misionera. Psicología de abatimiento del indígena, consecuente de su derrota militar y cultural, por un lado, que allanó el camino de la realización de esa educación, portadora de una tradición espiritual y cultural muy diferente de la prehispánica, y, por otro, la de optimismo y confianza en sí del vencedor que veía en su obra la voluntad de Dios. El segundo apartado del mismo capítulo justifica su razón de ser, al tenerse en cuenta la estrecha e íntima vincula-

VI

ción que existía entonces entre la evangelización y la educación, o mejor dicho, ésta se concebía como medio auxiliar de aquélla. Los agentes de la evangelización eran al propio tiempo maestros de escuela, y la educación se llevaba adelante como una rama dependiente de la evangelización misma. No era un simple accidente el que "cada convento de los nuestros (los franciscanos) tuviese otra casa junto para enseñar en ella a los niños". De aquí una descripción sobre la labor apostólica, si bien somera por no ser el tema central de nuestro trabajo.

El último apartado del capítulo cuarto constituye el grueso de nuestro estudio. Primeramente, procuraremos situar dentro del propósito general de la Corona española sobre la educación del hombre americano, la educación misionera en Nueva España, que no fue sino parte de un amplio programa civilizador de la política indiana de dicha Corona. A continuación, con el subtítulo "Primer período", abordaremos el establecimiento de una organización educativa a cargo de los misioneros, quienes, a pesar de su escasez numérica, lograron desarrollar con una rapidez asombrosa sus actividades docentes, enriqueciéndolas no solamente con la fundación de un número bastante crecido de escuelas-monasterio, sino dándoles variedad para atender las diversas necesidades concretas de sus educandos. De aquí la educación intelectual para la juventud de la minoría gobernante, la enseñanza catequística para todos, la capacitación profesional para varones plebeyos y la educación de niñas. Su resultado fue variado, unos ensayos salieron con éxito, otros fracasaron.

La educación misionera del indígena en Nueva España evolucionó de tal manera que a un poco más de un decenio de funciones ya contaba con un centro de estudios superiores con miras a la última finalidad de la educación de entonces: el sacerdocio. Era el Colegio de

VII

Tlatelolco, de cuya historia nos ocuparemos, bajo el subtítulo "Segundo período", en una forma lo más profunda posible. La atención especial a dicho instituto es consecuente con nuestra creencia de que el Colegio no fue sino la realización culminante de todo un ideal apostólico-civilizador que incubaban sus agentes ejecutivos: edificar una nueva cristiandad a base de los naturales de la tierra. "Se trataba de una empresa tan noble y ambiciosa que la implacable realidad no la toleró." Su fracaso constituyó el cierre de un gran período de la historia novohispana, aquél que estuvo alentado por un idealismo poco común.

Para la realización de nuestro trabajo, hemos utilizado principalmente dos clases de fuentes. La primera son las fuentes de primera mano: crónicas, historias y cartas escritas por los coetáneos de la empresa educativa que nos ocupa. A diferencia de los documentos de los siglos posteriores, los más importantes del XVI están afortunadamente publicados en una u otra forma, y creemos haberlos podido consultar en su mayoría. Son aquellas fuentes en las que se fundamenta principalmente nuestra disquisición. La segunda son los estudios monográficos y artículos afines de autores modernos. Hemos procurado tener acceso al mayor número posible de sus investigaciones, aunque, dado lo numeroso, no nos atrevemos a decir haberlos visto en su mayoría. Pero este es un primer fruto, y lo esperamos renovar y mejorar con lecturas posteriores.

Al aprovecharnos de las fuentes de primera mano referentes a un punto determinado, hemos tenido el mayor cuidado posible de recurrir a la más antigua de las conocidas. Sabido es que, por ejemplo, entre los tres grandes cronistas franciscanos, Motolinía, Mendieta y Torquemada, se puede señalar una filiación evidente a todos. Cosa se

VIII

mejante se observa entre Ixtlilxóchitl y Veytia en la historiografía prehispánica. En tal caso hemos acudido a los posteriores sólo en busca de noticias que no se encuentran en los anteriores.

Unas advertencias de orden técnico. Ha sido forzoso que en la descripción recurramos con bastante frecuencia al uso de términos nahuas. Esto lo hemos hecho a fin de evitar connotaciones conceptuales indeseables que se pudieran producir por traducirlos al español. Todos los términos nahuas y de otros idiomas, menos el topónimo, el gentilicio y el nombre propio, van subrayados. Los títulos de libros también. En la grafía de términos nahuas, hemos seguido el consejo del maestro Alfredo López Austin. Al copiar textos de algunas de las fuentes, hemos considerado adecuado modernizar la ortografía a fin de facilitar la lectura, pero hemos respetado el orden de términos original.

Nuestro trabajo no aspira a gran cosa. Su circunscripción territorial queda prácticamente reducida a la ciudad de México con su barrio de Tlatelolco. Su extensión temporal comprende, quitado el período mexica, sólo tres cuartos de siglo aproximadamente: desde el año 1523 hasta fines de siglo. Los operarios de la educación misionera abordada son franciscanos, y hemos atendido sólo y exclusivamente la educación del indígena, dejando al margen de nuestra consideración la de los mestizos y de los hijos de españoles. Así que dejamos todavía mucho para completar todo el panorama de la educación novohispana del siglo XVI, enriquecido sobremedida por la fundación de la Universidad y la llegada de la Compañía de Jesús. Somos conscientes de dichos límites, y nuestro deseo es reducirlos en los días por venir.

Finalmente, quisiéramos hacer constar nuestro más cordial agradecimiento a cuantos nos han ayudado en la elaboración de esta tesis:

IX

a la doctora Josefina Z. Vázquez de Knauth, asesora de la tesis, al maestro Alfredo López Austin, al doctor Juan Ortega y Medina, al padre Lino Gómez Canedo, al maestro Carlos Martínez Marín, al maestro Víctor M. Castillo Farreras, a quienes debemos numerosos consejos, sugerencias y correcciones, sin los cuales hubiera sido imposible la elaboración de este trabajo. Igualmente al maestro Luis González, director del CEH de El Colegio de México y a los profesores del mismo Centro, que nos han ayudado y animado durante los días de lucha y esfuerzo. A la señora Ana Josefa Sánchez de Nualart, secretaria del Centro, por su eficiencia en preparar estas hojas. Por último, a las autoridades de El Colegio de México y a los gobiernos de México y Japón, que conjuntamente han hecho posible este estudio que hoy damos por terminado. A todos reiteramos nuestro más sincero agradecimiento y reconocimiento.

15 de septiembre de 1972

México, D.F.

C A P I T U L O I

NOCIONES PRELIMINARES

I-1. Medio físico de México.

México se presenta como una prolongación en forma de lengua del continente norteamericano, que a medida que avanza hacia el sur, se va haciendo cada vez más estrecha. Es un saco en forma de V abierto por el norte y cerrado por el sur, y sus dos orillas litorales corren protegidas del mundo exterior por dos sistemas de montaña: la Sierra Madre Oriental y la Sierra Madre Occidental.

Su geografía se caracteriza por una progresiva complejidad del norte al sur, es decir, las llanuras desérticas de Sonora, Chihuahua, Coahuila y Nuevo León con una elevación entre 500 y 2.000 metros sobre el nivel del mar ceden paso a altiplanicies de más de 2.000 metros de altura, sembradas por varios volcanes que a su vez se elevan a más de 5.000 metros. La noción más destacada de la geografía de México es su predominio de tierras altas.

Dada su morfología accidentada, México carece de grandes sistemas hidráulicos de tipo continental, como el Mississippi o el Danubio, la mayoría de sus ríos son de corta travesía y de régimen torrencial e irregular en sus caudales. De aquí la escasa importancia de la comunicación fluvial en México. El agua se convertía en medio de comunicación y transporte sólo en la región lacustre de la altiplanicie central.

El régimen climatológico se muestra bien equívoco para los que no conocen México, ya que debido a sus grandes alturas no goza, en la mayor parte de su territorio, de un clima tropical propiamente dicho. Éste se da sólo en las fajas litorales. En las altiplanicies centrales predomina un clima que se llama técnicamente "subtropical de altura" cuya temperatura media anual es inferior a 20° C.

En términos generales, la precipitación pluvial en México se disminuye de sur a norte y del litoral al interior del país. Dos casos extremos se verán en 4.638 milímetros anuales en las serranías de Chiapas y 240 milímetros de Ciudad Juárez. En el Valle de México el año tiene dos estaciones: una seca y otra lluviosa. Aquélla dura de octubre a mayo, ésta de junio a septiembre. Se observa en la región un proceso de disminución de lluvias. El Valle de México está en transición al clima estepario. El nivel del agua del lago de Tetzaco está hoy día unos cincuenta y tres metros más bajo que el del período diluvial (Schmieder, 1965, p. 133).

Las condiciones naturales hacen de México un país de grandes contrastes: una masa geográfica muy compacta con sus altiplanicios y sistemas montañosos frente al mundo exterior, pero con una morfología interior muy accidentada que se presta a fragmentación y diversidad; de siertos al lado de vergeles floridos; sequías seguidas por riadas; extensas llanuras frente a imponentes elevaciones volcánicas. Es una geografía con unas condiciones naturales poco favorables para la vida humana; hasta se puede calificar su suelo de pobre desde el punto de vista agrícola. Pero por otra parte, es indudable que la geografía de México se presenta mucho más humana, más risueña y acogedora, de mayor conformidad con la vida humana que la suramericana, donde las selvas y las cordilleras son verdaderamente agobiantes y absorbentes para el hombre. En México el hombre se puede sentir más arraigado a la tierra. De aquí que el país se convirtiera, a pesar de sus dificultades y deficiencias, en la cuna de una de las culturas más originales y representativas del hemisferio occidental, comparable a las más grandes del Viejo Mundo.

I-2. Las huellas humanas en el México antiguo

El aislamiento geográfico es, sin duda, la nota más saliente del mundo americano. Dos grandes océanos lo separan de las otras re-

giones del mundo. Sólo en las regiones de alta latitud, tierras de América y Asia se acercan bastante, pero sin llegar a empalmarse en forma definitiva. Esto repercute desde luego en su historia, particularmente, en la de las culturas aquí originadas y desarrolladas. Para darnos cuenta de la característica singularidad geográfica del mundo americano, basta que recordemos que sólo en el año 1492 fue cuando el Viejo y el Nuevo Mundo vinieron a encontrarse, incorporándose éste último a la corriente de la historia universal del hombre.

El epíteto "Nuevo Mundo" ha resultado un feliz acierto de Pedro Mártir de Anglería aun desde el punto de vista antropológico, ya que la actualidad de las investigaciones a cargo de los especialistas tiene por seguro que la presencia del hombre en tierras americanas es bastante posterior a la registrada en el Viejo Mundo. En América no se ha encontrado hasta hoy día ningún rasgo humano que sea comparable al tipo primitivo del hombre tal como el pitecántropo, el sinántropo y el hombre del Neanderthal. Los huesos humanos más antiguos de América apenas se diferencian de los de los indígenas actuales.

Hoy día, mientras el autoctonismo del hombre americano queda por completo refutado por los especialistas (Comas, 1966, p. 586), "el origen asiático de los indios de América es un hecho generalmente aceptado, lo mismo que el poblamiento de América por el Estrecho de Bering" (Piña Chan, 1967, p. 30). La protuberancia de los pómulos, el rostro imberbe, el pelo lacio, la mancha mongólica observada en la dermis de los recién nacidos, etc. son signos que se alegan para comprobar la identidad de los indígenas americanos con los mongólicos. Bernal ve entre los dos grupos humanos hasta "indudables paralelismos sumamente curiosos... sobre todo en el campo de las ideas filosóficas y de la religión" (Bernal, 1971, pp. 44-45). Aunque es cierto, por otra parte, que "lo que se encuentra en el amerindio es algo nuevo que no está presente en las poblaciones del Viejo Mundo ni es derivable del mismo por el solo mestizaje" (Comas, 1966, pp. 586-587).

La arqueología y la antropología sitúan hoy día la fecha de llegada de los primitivos pobladores de América entre 36.000 y 17.000 años A.C. (Piña Chan, 1967, p. 20). Y el movimiento migratorio se mantuvo a través de siglos, prolongándose hasta 2.000 ó 1.500 A.C., de modo que se trata de un fenómeno de un lapso larguísimo. Los grupos migrantes eran, consecuentemente, de niveles culturales distintos: unos pertenecían al paleolítico inferior o medio, otros al paleolítico superior, otros al neolítico. Unos traían el culto a los muertos, otros la construcción de viviendas semisubterráneas y el perro. Todos, sin embargo, tenían conocimiento del uso del fuego. Se puede decir que en ambos hemisferios el hombre estaba más o menos a un mismo nivel cultural, a un mismo punto de arranque de la larga evolución cultural. La diferenciación entre los dos grupos humanos ocurriría tiempos atrás, debido sobre todo al aislamiento geográfico de América al que nos hemos referido al principio.

El esquema del poblamiento del México antiguo es casi como una prolongación o continuación del de Norteamérica. Sus primeros pobladores procedían probablemente de la región suroeste de los Estados Unidos. El resto humano más antiguo de México que se conoce hasta la fecha es del llamado "hombre de Tepexpan", localizado en paraje cercano a las pirámides de Teotihuacán, cuya antigüedad se remonta probablemente hasta 10.000 A.C. Era hombre de grupos cazadores en busca de la fauna pleistocénica representada por el mamut. Se tenía entre ellos la técnica de sacar de la obsidiana implementos necesarios para la caza y la vida. Las pieles de los animales de caza se utilizaban como vestido. Un fósil de algún cánido encontrado en Tequixquiac hacia 1870 muestra una ligera señal de labor artística de estos hombres, ya que dicho fósil está trabajado con el propósito de darle forma de la cabeza de coyote u otro cánido (ibid., p. 31, 35).

Al lado de estos grupos de cazadores, vivían en el México anti-

guo otros de recolectores con tendencia a convertirse en sedentarios. Entre éstos se observó hacia 5.000 A.C. una agricultura incipiente, que andando el tiempo lograría someter plantas como el maíz, la calabaza, el frijol, el chile. Un último dato sobre el cultivo del maíz en el México antiguo se remonta hasta 3.600 ± 250 A.C. (Aveloyra Arroyo de Anda, 1967, p. 25), y con la aparición de la agricultura la caza pasó a lugar secundario entre las actividades por subsistencia (ibid., pp. 25-26). Hacia 2.300 A.C. se registra la aparición de la cerámica (Piña Chan, 1967, p. 46).

El crecimiento de la riqueza material iba acompañado por una mayor evolución de la vida espiritual. Los muertos, envueltos en esteras, eran enterrados en boquetes hechos en cuevas con algunos objetos de ofrenda y hasta alimentos, lo cual nos sugiere que creían en la subsistencia de la vida humana más allá de la muerte. Se supone que entre ellos había magos y que éstos ejercerían un cierto poder político sobre la comunidad en virtud de sus artes. El desarrollo posterior de estos recolectores semi-sedentarios constituiría después el cimiento de las culturas del período preclásico de Mesoamérica.

Para terminar, sólo quisiéramos apuntar que ya en el México prehistórico se observaba una dualidad cultural entre cazadores nómadas y recolectores sedentarios. Estos se convertirían más tarde en agricultores. Tal dualidad nomadismo-sedentarismo sería en adelante una constante histórica a través de los siglos, haciendo de México un plantel de incorporación cultural de pueblos.

I-3. Los antecedentes culturales del México antiguo

Al ocuparnos de la historia cultural del México antiguo, nos encontramos con una superárea denominada Mesoamérica, en la que florecieron y decayeron sucesivamente una serie de culturas, todas nutridas de una misma base cultural común. Es, por consiguiente, histórico-cul

tural el carácter de dicha superárea, que a lo largo de los siglos se contrajo unas veces y se ensanchó otras hasta extinguirse a principios del siglo XVI, al sorprenderla la conquista española. En estos últimos momentos de su existencia, se extendía Mesoamérica desde los cursos fluviales del Pánuco y el Sinaloa por el norte hasta la línea que corre desde la desembocadura del río Motagua hasta el Golfo de Nicoya por el sur. Comprendía, pues, en sí la mayor parte del territorio actual de México más las tierras de las repúblicas de Guatemala con Belice, El Salvador, y partes occidentales de las de Honduras, Nicaragua y Costa Rica. Su morfología geográfica se presenta tanto compleja cuanto diversa y son regiones en donde hay una relativa o franca abundancia del agua, elemento indispensable para la agricultura.

En fechas tempranas, los habitantes de estas regiones se convirtieron en agricultores, que cultivaban el maíz, el frijol, la calabaza y el chile. A la vez, producían cerámica, tejían telas, labraban la piedra y enterraban con ceremonias a sus muertos (Bernal, 1971, p. 2). No obstante su técnica deficiente, la agricultura les permitió ir acumulando progresivamente sus pequeños logros culturales, hasta que parte de estos agricultores alcanzaron para 1.300 A.C. un nivel de vida hasta entonces desconocido, desprendiéndose de su primitivismo poco perfilado (ibid., pp. 2-3). Esto ocurrió en la zona que comprende el sur de Veracruz y el oeste de Tabasco, zona que, por sus ríos caudalosos, se ha calificado con acierto de Mesopotamia americana. Este fue el despertar de una cultura que conocemos por olmeca.

Hombres de baja estatura, pero de cuerpo bien formado y cuya fisonomía se puede observar en las famosas cabezas colosales de La Venta y San Lorenzo, agruparon sus poblados en torno a centros ceremoniales provistos de rasgos verdaderamente urbanos, lo cual se aprecia mejor en La Venta. Esta cuenta con una planificación urbana a base de un eje de orientación que corre del norte al sur. Nos permite esto supo-

ner el conocimiento de los puntos cardinales (ibid., p. 7), y los monumentos ceremoniales se alineaban a lo largo de dicho eje de orientación. El urbanismo y su orientación ceremonial serían en adelante unos de los rasgos característicos de las culturas mesoamericanas.

La propia urbanización de centros ceremoniales y las obras de escultura en piedras gigantescas traídas de otras regiones nos conducen a sospechar la existencia de una organización socio-política desarrollada. Por otra parte, la amplia difusión de rasgos característicos de la cultura olmeca --ideas religiosas representadas por el culto felino, el conocimiento calendárico, el arte de tallar en jade, costumbre como la deformación de cráneo y mutilación de dientes-- hubiera sido imposible sin actividades de comerciantes más o menos militares. "Bernal pretende ver en el mundo olmeca una organización calificable de estatal montada sobre el comercio, la guerra y el tributo, es decir, el patrón de dominio típico de Mesoamérica"-(ibid., p. 10). Para el siglo III A.C. la cultura olmeca se había difundido en grados diferentes por buena parte de Mesoamérica, convirtiéndose así en la cultura madre de las posteriores de dicha superárea. Para entonces ya tenía Mesoamérica, además del conocimiento del cero, dos logros culturales que más la caracterizan: el calendario y la escritura.

La simiente olmeca no tardó en brotar, dando nacimiento a un nuevo período grande de historia cultural de Mesoamérica. Por el comienzo de nuestra era, ella se vio poblada por una serie de ciudades como Teotihuacán, Monte Albán, Cholula, Xochicalco, El Tajín, Tikal, Copán, Palenque, Bonampak y otras tantas. Mesoamérica entraba en un período digno de llamarse clásico por el esplendor cultural durante el mismo. A partir de este período, la tradición cultural mesoamericana se divide en dos ramas principales, una maya, otra de la altiplanicie central. Las dos, sin embargo, alimentadas de una misma fuente común, que es la olmeca.

Aun no desconociendo la importancia de Monte Albán y de las ciudades mayas, nos parece indudable que a Teotihuacán le corresponde un puesto de privilegio en cuanto ciudad representativa de la tradición mesoamericana. Su función como centro de atracción comprendió lo político, lo religioso, lo social y lo económico. En ella quedaron definidas muchas de las tradiciones mesoamericanas que se mantendrían en vigor a través del tiempo. Tanto fue su prestigio que la posteridad la galardonó con el nombre sagrado que hoy día posee la ciudad: Teotihuacán significa "lugar donde se convierte en dios".

La tradición urbana olmeca se reviste en Teotihuacán de grandiosidad. La ciudad está dividida en cuatro sectores --esto nos recuerda el caso posterior de Tenochtitlan-- por dos calles que corren transversales. Los monumentos ceremoniales y otros edificios, ahora ya hechos de piedra, se levantan alineados conforme al trazado hecho por aquéllas. El propio tamaño de la ciudad se hace gigantesco, poseyendo en sus momentos de apogeo --de 300 a 600 D.C.-- una población de 85.000 habitantes o tal vez más (Millon en León-Portilla, 1971, p. 83; Bernal, 1965, p. 32). En el campo de la religión, vemos tomar forma a dioses como Tláloc, Huchuetéotl, Chalchiuhtlicue, Xipe y Quetzalcóatl, que se prolongarían hasta en el complicado panteón de Tenochtitlan. El comercio sigue el patrón olmeca, o sea, comercio acompañado por empresas militares (citado por Bernal, 1965, p. 33), difundiendo el influjo de la cultura teotihuacana por tierras de Oaxaca, Guerrero, Veracruz y hasta los altos de Guatemala y el Petén.

Lo que la arqueología pone de manifiesto en Teotihuacán, nos induce a suponer una sociedad con sistema de gobierno más desarrollado que en el caso olmeca, y con una mayor estratificación social. El gobierno central disponía de ejércitos y comerciantes encargados de extender su radio de dominio. Dentro de la ciudad había artesanos profesionales dedicados a la producción de cerámica, a la fabricación de estatuillas, a

la decoración pictórica de las paredes de los edificios.

A partir de la mitad del siglo VII las ciudades más representativas del período clásico, como Teotihuacán, entraron en decadencia. Hay supuestos que tratan de explicar este fenómeno por medio de convulsiones internas, invasiones de bárbaros, cataclismos de carácter ecológico, pero sin lograr esclarecerlo en forma satisfactoria. Ciertamente se puede suponer que Teotihuacán, por ejemplo, padeció una muerte violenta. Lo pueden comprobar evidencias de incendio y de obras de destrucción sistemática allí encontradas, y el rápido descenso demográfico (Millon en León-Portilla, 1971, p. 85).

No obstante la caída de Teotihuacán y luego de Monte Albán, la tradición cultural mesoamericana no se perdió sino que se conservó en Xochicalco, Cholula, El Tajín y los centros mayas, en tanto que los pueblos advenedizos de tierras del norte fueron asimilándose a las modalidades de vida mesoamericana fundamentalmente agrícola. De la fusión de los elementos antiguos nutridos por la tradición teotihuacana y los nuevos aportados del norte, nacería otro nuevo período en la secuencia cultural de Mesoamérica.

Tras años de confusión, la nueva capital de la altiplanicie central fue instalada en Tula, heredera de Teotihuacán, pero parece que el signo del ambiente de la región había cambiado. A partir de este período, que llamamos postclásico, su historia se presenta más violenta y más matizada de belicismo que antes. La propia posición estratégica que eligió Tula y su corta duración de tres siglos frente a la de Teotihuacán, lo verifican. Se supone que la paz de Tula estuvo siempre amenazada tanto por su composición étnica heterogénea cuanto por la presión que el mundo exterior le ejercía incesantemente.

En Tula se hace presente la tradición teotihuacana disminuida y modificada por nuevos elementos. Esto será evidente en la planificación de la propia ciudad, sus monumentos y obras de arte. Tula no

supo superar a Teotihuacán en grandiosidad y estabilidad con sus realizaciones monumentales, pero tuvo un florecimiento sin precedentes en el campo de escultura. Representaciones de corte realista con motivos de jaguar, coyote y águila, que adornan la pirámide de Quetzalcóatl, son el mejor testimonio.

Pero, ante todo, Tula fue la ciudad de Quetzalcóatl en los múltiples sentidos que este nombre sagrado tiene. Podremos anotar, por lo pronto, los tres aspectos siguientes: un dios, el sacerdote al servicio de dicho dios y un gobernante del más feliz recuerdo de Tula. Aunque a menudo se funden estos tres aspectos en tal forma que resulta forzoso distinguirlos unos de otros. Los tres se presentan sobrepuestos en el nombre Quetzalcóatl. Como dios, Quetzalcóatl fue una de las deidades más adoradas en Tula, junto con otra modalidad suya llamada Tlahuizcalpantecuhtli, "señor de la región del alba". Eduard Seler le atribuye un posible origen huasteco, relacionándolo con una tradición mexicana en la que se cuenta la llegada de muchos grupos humanos a Pánuco (Seler, 1963, t. I, p. 72), mientras otra especialista ve en Teotihuacán su primera representación típica en forma de serpiente emplumada (Séjourné, 1970, p. 94). Bernal apunta otro probable origen muy remoto en el mundo olmeca (Bernal, 1968, p. 139). En todo caso, en Tula se lo veneró como dios del viento, cuya interpretación puede ser dios precursor de la lluvia, como dice un pasaje de Sahagún (Sahagún, 1969, t.I, p. 45), o más bien dios dador de vida, ya que el viento equivale al aliento que infunde la vida, y por consiguiente dios que participa en la creación, según Seler (Seler, 1963, t.I, p.68).

Quetzalcóatl se llamó también el sacerdote que servía al dios Quetzalcóatl. El nombre Quetzalcóatl aplicado a los sacerdotes ganó tanto prestigio que los mexicas intitularon a sus sacerdotes supremos Quetzalcóatl, aunque éstos estaban al servicio de Huitzilopochtli y Tláloc. La leyenda describe al sacerdote Quetzalcóatl enseñando a Los

toltecas el modo de hacer penitencia al punzarse partes del cuerpo con espinas de maguey, pero rechazando el sacrificio humano que otro grupo de habitantes intentaba imponerle. Al fin pierde la contienda Quetzalcóatl, huye de Tula y desaparece en el mar de Oriente.

En tercer lugar, Quetzalcóatl se llamó uno de los gobernantes de Tula. Las fuentes le llaman Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, "nuestro príncipe Quetzalcóatl nacido en el año uno Caña". Entronizado a fines del siglo IX en Tula, trajo a la ciudad un período de bonanza y mayor florecimiento de su historia (Sahagún, 1969, t.I, p. 279). Se le describe en las fuentes también como gran maestro de muchas artes útiles para el hombre, es decir, como creador del toltccáyotl (ibid., p. 278).

A pesar de su debilidad interna, el florecimiento cultural de Tula fue tal que los mexicas posteriores, capturados por sus valores, le atribuirían la paternidad de toda la realización cultural para entonces lograda y procurarían por cuantos medios les fueran posibles presentarse como legítimos herederos de su tradición.

Pese al esplendor que logró alcanzar su cultura, cuya influencia se extendía hasta Tabasco, la parte norte de Yucatán, particularmente Chichén Itzá, El Salvador y Nicaragua, y a su superioridad militar que alcanzó a extender el radio de su influencia sobre buena parte de Mesoamérica, Tula vino a tocar a su fin a mediados del siglo XII. Múltiples serían las causas de su caída, igual que en los casos anteriores del período clásico. La arqueología ha demostrado que la ciudad fue arrasada por un gran incendio y luego fue hecha víctima de un saqueo desenfrenado (Jorge R. Acosta, 1956-1957, p. 75).

- Se asemaban por entonces al Valle de México nuevos invasores del norte: los chichimecas de Xólotl. La altiplanicie central entraba de nuevo en un período oscuro de decadencia cultural y de guerras, hasta

que en la primera mitad del siglo XV surgió México-Tenochtitlan, que llevaría a cabo el último ensayo cultural del hombre mesoamericano, sintetizando en sus obras herencias culturales de diversa procedencia.

* * *

C A P I T U L O I I

EL MUNDO MESOAMERICANO INMEDIATAMENTE ANTERIOR A LA CONQUISTA

II-1. El Estado mexica.

Ahora nos toca estudiar el último período autóctono de la historia de Mesoamérica: el mexica. Se prolonga este período desde la primera mitad del siglo XIV con la fundación de México-Tenochtitlan hasta el año 1521, año en el que se desmorona la ciudad ante la conquista española. Es un período en el que, basado en cuanto herencia habían legado los pueblos precursores, un grupo humano logra superar su lugar secundario y convertirse en la primera potencia tanto política como cultural del Valle de México, cuyo dominio se extendía en su última fase "por el poniente y por el sur hasta el mar Pacífico, por el sureste hasta las inmediaciones de Guatemala, por el oriente hasta el Golfo Mexicano, por el norte hasta la Huasteca, y por el noroeste confinaba con los bárbaros chichimecas" (Clavijero, 1968, p. 2). Es un período en el que la historia de Mesoamérica en la altiplanicie central se precipita de tal manera que en un corto espacio de dos siglos escasos podemos ver la realización de todo un proceso de surgimiento y crecimiento y una caída violenta y prematura del último ensayo histórico del hombre mesoamericano.

Al producirse la diáspora tolteca y desmantelarse el dominio de Tula, vemos repetirse el mismo fenómeno que se había registrado hacía tres siglos en el escenario histórico de la altiplanicie central: invasión en el Valle de México de pueblos primitivos del norte, que procedentes de aquel "seminario del género humano" (ibid., p. 52), cayeron en oleadas sucesivas sobre el valle. Las fuentes los llaman genéricamente chichimecas, término de sentido y aplicación poco circunscritos (1). Las mismas fuentes nos dicen que uno de sus jefes se llamaba Xólotl, quien a la cabeza de las hordas de sus congéneres avanzó hacia

el sur, penetró en el valle, y viendo que la tierra estaba arruinada y abandonada de sus pobladores, pero provista de condiciones adecuadas para la vida, se determinó a establecer allí a su gente. Estos recién llegados no tardaron en encontrarse con los sobrevivientes de Tula, y entre los dos pueblos comenzó una sinbiosis étnico-cultural (2). Xólotl estableció su capital en Tenayuca, "ciudad amurallada", y cuidó de fundar con su gente pueblos nuevos y de repoblar otros que los toltecas habían deshabitado. Así nació una "paz" bajo Xólotl que unas fuentes llaman imperio chichinca.

Sin embargo, el puesto del nuevo y verdadero protagonista del último período de la historia autóctona de Mesoamérica en tierras de la altiplanicie central no estaba reservado ni a la población remanente de Tula ni a los chichinca de Xólotl, sino a otro grupo humano hasta entonces apenas conocido. Lo conocemos con el nombre mexicana (3), y era perteneciente a un tronco lingüístico que se llama yutonahua.

Los grupos que pertenecen a este tronco lingüístico caracterizados por un dinamismo expansivo poco común, se extienden hoy día desde el actual estado de Utah hasta Centroamérica, y son uno de los grupos humanos que han jugado papel de máxima importancia en la historia mesoamericana. Se supone que ya por el siglo VI habían penetrado en Mesoamérica por su zona fronteriza norte, y que más tarde, cuando la contracción de aquélla a causa de la caída de Teotihuacán y de otros grandes centros del período clásico fueron arrastrados por el movimiento de repliegue de los agricultores mesoamericanos, dispersándose por la altiplanicie central y llegando hasta tierras de Centroamérica. Hay que notar, por consiguiente, que su contacto con los agricultores mesoamericanos ya llevaba bastante tiempo y que habían iniciado por el mismo contacto su proceso de asimilación cultural. Resulta, pues, útil distinguirlos de los chichinca de Xólotl que tan recalcitrantes se mostraron a adaptarse al modo de vida de agricultores que tenían los ribereños de la región de los lagos (Ixtilxóchitl, 1965, t,II, p. 51,57).

Los mexicas, que penetraron en el Valle de México probablemente en el siglo XIV, eran una rama de este tronco náhuatl. Las fuentes nos describen en forma de leyendas y mitos su larga experiencia vital en el ámbito cultural mesoamericano. En la descripción de su famosa peregrinación desde Aztlan (4) o Chicomóztoc (5), podemos observar cómo los mexicas venían practicando en los parajes de mayor o menor permanencia su técnica agrícola para obtener sus medios de subsistencia (Tezozómoc, 1944, p. 8; Códice Ramírez, 1944, p. 18, 25), y adquirirían hasta cierto conocimiento hidráulico, construyendo presas de agua (Durán, 1967, T. I, p. 24). Su propio numen tutelar, Huitzilopochtli, conocido por lo general como dios guerrero, se nos presenta con caracteres de dios agrícola (loc.cit.; Historia de los mexicanos por sus pinturas, 1965, pp. 46-47). Hasta el origen de chinampas que más tarde construirían los mexicas en torno a su isla se le atribuye al mismo dios (Códice Ramírez, 1944, p. 45). Además, eran gente que vivía de pesca (Sahagún, 1969, t. III, p. 214). Este último dato nos facilitará mucho comprender por qué los mexicas eligieron su sitio de asentamiento en un islote en medio del lago. Si esperásemos ver en ellos unos bárbaros nómadas como los chichimecas de Xólotl, estaríamos desde un principio muy equivocados. Los mexicas eran gente con intensa carga de la cultura mesoamericana, y sin ella su surgimiento posterior hubiera sido imposible.

Llegados a la región de los lagos, los mexicas anduvieron en busca de tierras donde establecerse, y al cabo de unas estancias en Chapultepec, Tizaapan y otros lugares, se asentaron en unos islotes del lago de Tetzaco, fundando allí dos ciudades: México-Tenochtitlan y México-Tlatelolco. Según algunas fuentes, aquélla en 1325 (Chinalpain, 1965, p. 177) (6), ésta en 1337 (ibid., pp. 178-179).

A la llegada de los mexicas a la región de los lagos, ésta era, desde hacía tiempo, escenario de constantes guerras en las que ciudades

como Azcapotzalco, Xaltocan, Tetzecoco, Culhuacan, Chalco y Kochinilco disputaban por la hegemonía política en ella. Frente a tal situación de la región, los mexicas no tardaron en comprender que su forma de gobierno a cargo de unos sacerdotes y jefes militares ya no era eficiente y que les hacía falta otra nueva que los diese mucha más coherencia político-militar. Así que aun antes de establecerse en Tenochtitlan eligieron capitán a Huitzilíhuitl, pero pronto tuvieron que reconocer que su primer ensayo en busca de nueva forma de gobierno no funcionaba tal como esperaban. Huitzilíhuitl fue capturado y muerto por los culhuas. Este fracaso, sin embargo, no hizo que los mexicas se volvieran atrás para conformarse con su antigua forma de gobierno. Un paso adelante hacia la reforma del sistema de gobierno ya estaba dado. Los mexicas aceptaron la dirección de un "respetable anciano llamado Tenochtzin" (Veytia, 1944, t.I, p. 331), "cuyo valor, conducta y demás prendas le habían granjeado de tal suerte el afecto de los mexicanos, que obedientes todos a sus órdenes, mandaba ya en paz, ya en guerra, despoéticamente, sin que tuviesen parte alguna en el gobierno los sacerdotes, de suerte que siendo rey en la realidad, sólo le faltó el nombre" (ibid., p. 348).

No menos grave para los mexicas era el problema político. La ocupación virtual de su sitio de residencia no implicaba su apropiación. Todo lo contrario. Allí confluían los términos de Azcapotzalco, Tetzecoco y Culhuacan, las tres potencias más prósperas de la época. - Ninguna de ellas miraba con simpatía la instalación de mexicas en los islotes, de modo que éstos "estaban tan pobres y temerosos que aun aquella casilla de barro que hicieron para poner a su dios la hicieron con temor y sobresalto" (Durán, 1967, t. I, p. 41). Para protegerse de posibles ataques de fuera, se hicieron vasallos de Azcapotzalco, potencia más cercana, a la que, además, pertenecía el lugar, comprometiéndose a pagarle tributos. Su estado era oneroso, pero al menos les aseguraba la

paz. Mas los mexicas no se habían olvidado de su anhelo de inaugurar para sí un régimen de gobierno al estilo culhua, que habían conocido. Además, los movía a ello un pensamiento político tradicional de los nahuas al que nos referiremos adelante. Se determinaron, pues, a traer desde Culhuacan su primera pareja gobernante, Acanapichtli o Ilancuítli, de quienes dice una fuente: "el cual era de Culhuacan y ella de Coatlinchan" (Historia de los mexicanos por sus pinturas, 1965, p. 57). Eligieron a Acanapichtli, "porque sabían que era de linaje y legítimo heredero y señor de la casa de Culhua" (Motolinía, 1971, p. 8). Era el año 1367, según Chinalpain (Chinalpain, 1965, p. 181). Recordemos que Culhuacan era "entre las poblaciones de verdaderos toltecas... la más poblada" (Veytia, 1944, t. I, p. 239); era donde se habían quedado "los más principales y de la casa y linaje del gran Topiltzin" (Ixtililxóchitl, 1965, t.I, p. 59). Evidentísimo es el afán que tenían los mexicas de encubrir su ascendencia oscura enparentándose con la respetable tradición tolteca, y presentándose como legítimos herederos suyos. Fijémonos, pues, en la constitución interesante del futuro Estado mexica: su cabeza directriz extraída de la tradición tolteca, y su cuerpo fundamentalmente mexica. Era un Estado híbrido.-

Entre los mexicas, el ideal del gobernante tenía desde un principio un perfil bien definido en cuanto a su función. Llegado Acanapichtli a Tenochtitlan, un anciano tomó la palabra y le dirigió la siguiente plática: "...mirad, señor, venís a ser amparo, sombra y abrigo de esta nación mexicana, y a tener el mando y jurisdicción y a ser semejanza de nuestro dios Huitzilopochtli, y bien sabéis que no estamos en nuestra tierra, sino en tierra ajena, y no sabemos lo que será de nosotros mañana y esotro día; mirad que no venís a descansar ni a recrearos, sino a tener nuevo trabajo y carga pesada y a trabajar y a ser esclavo de toda esa multitud y de toda la gente de la conarca, a quien habéis de trabajar de tener muy gratos y contentos" (Durán, 1967,

t.I, p. 46). Esta arenga se haría después más amplia de contenido, se revestiría de estilo muy ampuloso y se cargaría de adornos retóricos a los que se presta mucho el idioma náhuatl, pero seguiría igual en su principio --el tlatoni es depositario del mando y la jurisdicción, representante de la divinidad, el supremo responsable del bien de la comunidad y protector de la nación entera-- y se repetiría cada vez que un tlatoni (7) nuevo asumía el cetro de mando (Sahagún, 1969, t. II, pp. 90-99).

La instalación del nuevo régimen en Tenochtitlan contenía la esperanza de los tenochcas (8) de que la nueva forma de gobierno pudiese acaso atraer a los tlatolescas a su seno original y de que se hiciera realidad su reincorporación a la comunidad mexicana (Durón, 1967, t.I, p.44). Pero esto no ocurrió. La reacción de los tlatolescas fue mucho más hostil de lo que se pudiera imaginar, ya que a su vez pidieron al señor de Azcapotzalco, Tezozómoc, que les diese gobernante, y se salieron con la suya, inaugurando su propio régimen en la persona de Cuacuauhpitzáhuac, hijo del propio Tezozómoc. El distanciamiento entre los dos grupos mexicas era ya muy difícil de salvar.

Durante los períodos de los tres primeros tlatoque --Acama pichtli, Huitzilíhuatl y Chinalpopoca--, Tenochtitlan permaneció Estado vasallo del señor de Azcapotzalco, quien utilizó los contingentes mexicas para sus empresas militares encaminadas hacia la consecución de la hegemonía política en la región de los lagos a expensas de las otras ciudades-Estado. Efectivamente, Tezozómoc logró conquistar unas tras otras Culhuacan, Tenayuca, Chinalhuacan, Xochimilco, Xico, Cuicatláhuac, Cuauhnáhuac y Xaltocan, y al comienzo del siglo XV la única ciudad que le resultaba estorbo era Tetzaco de Ixtlilxóchitl. Estalló entre los dos gobernantes una guerra, que aun durando cuatro años, de 1414 a 1418 (Ixtlilxóchitl, 1965, t. II, p. 85, 87), no pudo liquidar la situación. Unos agentes al servicio de Tezozómoc pusieron fin a la

contienda asesinando a su enemigo. Caído el señor de Tetzecoco, la prepotencia de Azcapotzalco era un hecho consumado, y Tezozócnoc se propuso mantenerla constituyendo una triple alianza con las dos ciudades mexicas, por cierto, a su disposición. Se trataba de una fórmula de larga tradición en Mesoamérica, como veremos pronto.

A Maxtla, sucesor de Tezozócnoc, le faltó, sin embargo, la prudencia política que había hecho grande a su padre. No supo respetar la fórmula política --la triple alianza con las dos ciudades mexicas-- que había heredado. Llevado por su ambición de convertirse en el único y verdadero soberano de la región, rompió con la alianza, asesinando a los dos señores mexicas. El comportamiento tan violento de Maxtla condujo a una guerra con los mexicas, aliados ahora con los tetzecocanos. Estos salieron victoriosos y Azcapotzalco quedó reducida a una feria de esclavos "por ignominia suya" (ibid., p. 151).

* La guerra de Azcapotzalco (1428) significó apertura de un nuevo período para la historia del Valle de México. Tenochtitlan, que hasta hacía poco había estado como potencia secundaria al servicio de Azcapotzalco, se sentía dispuesta a poner en obra una carrera de encunbramiento político. Su mando estaba en manos de un tlatoani emprendedor, Itzcóatl, asesorado por otro personaje no menos ambicioso e inteligente llamado Tlacáélel, el verdadero creador de la grandeza mexicana. A raíz de la victoria sobre Azcapotzalco, ambos mandatarios mexicas lanzaron sus ejércitos a la conquista de Coyohuacan, Xochimilco y Cuitláhuac, que cayeron unas tras otras en poder de Tenochtitlan.

Una vez asegurada su posición, Tenochtitlan y Tetzecoco buscaron modo de mantener su "paz" en la fórmula tradicional de alianza. Las dos ciudades victoriosas y Tlacopan, representante del grupo vencido de tepanecas, quedaron aliadas en 1431 (ibid., p. 153). Curioso es que Tlatelolco no fuese tenida en cuenta. Tal vez por su rivalidad con

Tenochtitlan. Los tres gobernantes aliados se impusieron los títulos de Culhua tecuhtli, Acolhua tecuhtli y Tepanócatl tecuhtli, respectivamente. El de Tetzcoco llevaba también el de Chichimócatl tecuhtli, reflejando la pluralidad de su composición étnica (ibid., p. 154). Fijémonos bien en el del tlatonni tenochca. Ni Mexícatl tecuhtli ni Tenócheatl tecuhtli se intituló, sino Culhua tecuhtli. Más tarde será con este nombre de culhua con el que conocerían por primera vez los españoles la grandeza del Estado de Motecuhzoma Xocoyotzin (Díaz del Castillo, 1970, p. 74). Tanto fue el prestigio que la tradición tolteca había ganado entre los mexicas.

Esta triple alianza se mantendría hasta el tiempo de la conquista española, y tenía establecidos los siguientes artículos:

1. Alianza perpetua entre los tres Estados para la conservación del predominio político y económico.
2. Ofensivas militares en conjunto con pacto de distribución de tributos.
3. Defensivas militares en caso de ataque de pueblos extraños.
4. Dirección militar de los mexicas.
5. Ayuda mutua en casos normales o de calamidades.

(López Austin, 1961, p. 38).

De estos cinco artículos concertados, sólo el tercero no llegó a cumplirse debidamente, como vemos en las guerras de la conquista española.

Hemos sugerido anteriormente que la alianza entre varias ciudades era una fórmula política de larga tradición de entre los pueblos de Mesoamérica. Bernal sospecha que tal vez hubiese ligas o confederaciones de ciudades-Estado desde el período olmeca (Bernal, 1971, p. 10). Otro tanto se podría decir de las ciudades mayas del período clásico, donde no hubo ciudad que jugase el mismo papel que Teotihuacán en la altiplanicie central. Más tarde, Chinalpain nos habla de

una triple alianza constituida en 1047 entre Culhuacan, Tollan y Otompan, y agrega diciendo que después Tollan y Otompan fueron sustituidas por Coatlinchan y Azcapotzalco, respectivamente (López Austin, 1961, pp. 34-35). En vista de lo cual, podemos decir que ni la alianza que Tezozómoc de Azcapotzalco constituyó con las dos ciudades mexicas, ni la de Tenochtitlan-Tetzecoco-Tlacopan fueron obras de improvisación, sino un procedimiento muy conforme a una tradición antigua de Mesoamérica. Lo que hizo Tezozómoc era deshacerse de sus antiguos aliados --Culhuacan y Coatlinchan-- para conquistar la hegemonía política del Valle de México, pero sin dejar por eso de respetar la propia fórmula. No tardó, pues, dicho señor en constituir otra nueva alianza con las dos ciudades mexicas que estaban, por cierto, a su disposición. Visto así, se podrá decir que la guerra de Azcapotzalco fue un esfuerzo por recuperar, mediante la triple alianza, el equilibrio político echado por tierra por la insensatez de Maxtla.

"Según López Austin, el concepto de Estado en el pensamiento náhuatl se encerraba en el poder con la facultad de condenar a muerte, expresado en un difrasismo náhuatl: in petlatl, in icpalli, que significa literalmente "la estera y la silla", y un pueblo carente del mismo no entraba en su categoría de Estado" (López Austin, 1961, p. 84). Arriba hemos visto que un anciano tenochea decía en su arenga de recepción a Acanapichtli que éste había venido a Tenochtitlan "a tener el mando y jurisdicción", que este poder del tlatoani procedía del dios, por lo tanto el tlatoani era semejanza del dios. De lo cual el mismo autor citado deduce que además de asegurar dominio político sobre los demás pueblos, la triple alianza tenía por objeto impedir bajo sanción religiosa que se formase otra potencia independiente con la categoría de Estado, ya que el carácter sagrado del poder del tlatoani se transmitía a un nuevo tlatoani sólo en una ceremonia religiosa en la que estuviesen presentes otros tlatoque. Según concluye López Austin, la triple alianza constituía un tribunal del dios en la tierra (López Austin, 1967, p.9).

Aceptado lo que queda dicho, comprenderemos mejor el porqué se empeñaron tanto los mexicas en emparentarse con la estirpe reinante de Culhuacan. A esto los movía no solamente la razón cultural a la que nos hemos referido, sino también otra política. Culhuacan era una de las tres ciudades donde había el poder de tlatoni, y de éste carecían los mexicas, es decir, ellos no entraban en la categoría de Estado conforme al pensamiento político náhuatl. Nos aclara mucho su situación el siguiente dato de los informantes de Sahagún:

Y ya existía señorío en Azcapotzalco,
en Coatlinchan,
en Culhuacan,
pero México no existía todavía...

(León-Portilla, 1970(a), p.41).

También ya hemos visto que si los tenochcas se dirigían a Culhuacan en busca del poder de tlatoni, los tlatolescas iban a Azcapotzalco también a buscarlo, puesto que era otra sede de dicho poder. Vemos, pues, que las relaciones entre las ciudades-Estado del Valle de México estaban cimentadas en un pensamiento político bien complejo.

Antes de seguir adelante, consideramos necesario emplear un poco de espacio para la descripción de la llamada reforma de Tlacaólel.

Tlacaólel era, según las fuentes, hijo de Huitzilíhuitl, el segundo tlatoni de Tenochtitlan. Según Tezozómoc, sirvió de primer consejero a Itzcóatl, Motecuhzoma Ilhuicamina, Axayácatl, Tízoc y Ahuítzotl; es decir, estuvo presente durante todo el proceso de engrandecimiento del pueblo mexica. Su influencia en la vida pública de Tenochtitlan fue tal que, según Durán, "... era tan seguido y creído su consejo que no se hacía más de lo que él decía y ordenaba" (Durán, 1967, t.I, p. 239). Sus numerosas actividades fueron de tal envergadura que Torquemada llegó a negarle historicidad (Torquemada, 1969, t.I, p. 171).

Vemos surgir a Tlacaólel cuando se presentaba inminente un enfrentamiento con Azcapotzalco, como fuerte personalidad que apoya al

bando belicista contra esa ciudad. Obtenida la victoria sobre ésta, Tlacaótl usó la coyuntura para emprender una reforma a fondo en la vida del pueblo mexicana, en virtud de la cual cambiaría totalmente de fisonomía en los períodos subsiguientes. Su obra reformatoria comprendió todos los órdenes de la vida mexicana: el político, el histórico, el religioso y el social. Se podrá decir que su acollo consistía en colocar a Huitzilopochtli, dios tutelar del pueblo mexicana, al mismo nivel que los otros dioses que habían sido tradicionalmente considerados como dioses creadores del mundo, y en identificarlo con el Sol. Dice Chinalpain: "[Tlacaótl] fue quien anduvo haciendo, quien anduvo siempre persuadiendo a los mexicanos de que su dios era Huitzilopochtli" (León-Portilla, 1970(a), p. 94). Al mismo tiempo recordó a sus congéneres aquella misión con la que, según la leyenda, había venido al mundo su dios Huitzilopochtli: "tengo de hacer guerra a todas las provincias y ciudades, villas y lugares, y traerlos y sujetarlos a mi servicio" (Durán, 1967, t.I, p. 225). A tal efecto, ya durante la peregrinación, dicho dios había apartado a los mexicanos del resto de los peregrinos, elevándolos a la categoría del pueblo elegido (Torquemada, 1969, t.I, p.79). Siquiera los permitió que viviesen en paz con otros pueblos (Código Ramírez, 1944, p. 33). En tercer lugar, "Tlacaótl echó mano de la leyenda antigua de los Soles y la acomodó a su finalidad política. Como se sabe, según dicha leyenda, había habido para entonces cuatro Soles o edades, todos terminados en unos cataclismos, y el Sol bajo el que se vivía era el quinto nacido en Teotihuacán (Sahagún, 1969, t.II, pp.258-262), que a su vez terminaría algún día en un cataclismo. Tlacaótl le dio una nueva interpretación según la cual se podría evitar el fin del quinto Sol y mantener en vigor el orden cósmico existente, si se alimentaba al dios Sol, identificado con Huitzilopochtli, con el chalchiúhatl, "líquido precioso", o sea, la sangre humana. Y esta tarea de alimentar al Sol correspondía al pueblo mexicana, elegido por la divinidad. Así, pues, impuso Tlacaótl a los mexicanos aquella tremenda misión cósmica de mantener el

orden del universo existente, y estableció que el único medio para llevarla a efecto fuese la guerra, cuya finalidad consistiría, ante todo, en obtener un número lo mayor posible de cautivos destinados al sacrificio. Este es el puntal de la reforma de Tlacaélel, con quien "nace la visión místico-guerrera del pueblo azteca, que se considera a sí mismo como el pueblo elegido del Sol" (León-Portilla, 1970(a), p.91). El sentirse pueblo elegido por la divinidad y encargado de llevar a término una sagrada misión de mantener el orden cósmico existente iba a ser el verdadero resorte de toda aquella serie de empresas bélicas de los mexicas que poco después desbordarían las fronteras naturales del Valle de México, ensanchando su dominio hasta Huasteca por el noreste y Guatemala por el sur.

Al hablar de la reforma de Tlacaélel, no podemos dejar de apuntar otro aspecto de la misma, que es que en este nuevo concepto de la vida los mexicas veían cómodamente resuelto uno de sus problemas más graves: la subsistencia económica. Su sagrada misión cósmica justificaba todas sus empresas bélicas, y sus esfuerzos por llevarlas a efecto les hacían beneficiarios de los botines y tributos. El convertir en tributarios a los pueblos vencidos más que ejercer sobre los mismos un dominio político directo sería la otra finalidad característica junto con la de obtener prisioneros para el sacrificio. La vida económica de Tenochtitlan sería fundamentalmente parásita, dependiendo de la tributación de sus pueblos sojuzgados y del comercio.

Una vez elaborado el contenido de la reforma, tuvieron que infundirlo en la mente de cada uno de sus súbditos. Itzcóatl y Tlacaélel acudieron, para lograr su propósito, a la enseñanza de la historia de su pueblo. Primero destruyeron los códices de historia que hasta entonces guardaban los tepanecas, tachándolos de mentirosos --es la famosa quema de códices de historia por orden de Itzcóatl (Sahagún, 1969, t.III, p. 209), luego hicieron elaborar nuevas versiones de la historia del pue-

blo mexicana en las que se exaltaban la figura del dios Huitzilopochtli y la preeminencia del pueblo mexicana como elegido por aquél y su misión conquistadora a su servicio. De esto nos ocuparemos más detalladamente al hablar de la educación mexicana. Por lo pronto nos limitamos a dejar apuntado que "la reforma de Tlacaélel afectó incluso el campo de historia y de pensamiento del pueblo mexicana."

Movido por el nuevo pensamiento político y apoyado por la triple alianza, el pueblo mexicana inició su carrera de engrandecimiento mediante numerosas guerras. Si conforme a lo acordado por el pacto de alianza asumía el tlatoani mexicana el mando superior de los ejércitos aliados, sus súbditos llevaban casi siempre la delantera de las expediciones (Tezozómoc, 1944, p. 430), lo cual determinó que los mexicanos eclipsaran pronto a sus aliados en prestigio político-militar y en poderío económico. Las hazañas se llevaban a cabo bajo el signo mexicana.

Conquistadas Azcapotzalco, Coyohuacan, Xochimilco y Cuitláhuac por Itzcóatl; su sucesor, Motecuhzoma Ilhuicamina, logró sujetar con la conquista de Chalco todo el Valle de México al dominio de la triple alianza, y luego llevó a sus huestes hasta más allá de los límites naturales del valle, cayendo primero sobre Tepeaca, punto geográfico de máxima importancia para el comercio exterior de Tenochtitlan y sus aliados (Durán, 1967, t.I, p. 164), y también para la seguridad política del Valle de México, como se vio con la conquista española. Más tarde, los ejércitos aliados lanzaron ofensivas contra la Huasteca, Orizaba, la Mixteca y Oaxaca. Ya en esta época la guerra se había convertido en la única diligencia de los mexicanos: "... no tratándose ya en México de otra cosa sino de cómo se habían de haber en las guerras" (ibid., p. 166). Tenochtitlan entraba en una etapa de expansión imperial.

Axayácatl, sucesor de Motecuhzoma Ilhuicamina, inauguró su gobierno con la conquista de Tlatelolco, ciudad hermana y rival de Tenochtitlan. Perdido su propio gobierno, Tlatelolco quedó supeditada a un

gobernador enviado de Tenochtitlan y obligada a tributar a ésta como cualquier pueblo vencido (Tezozómoc, 1944, pp. 198-201). Luego el tlatocani mexicana conquistó Toluca y Matlatzincó, aunque poco después su frió una desastrosa derrota con los tarascos. Salvando a Tízoc en la lista de los tlatoque emprendedores de Tenochtitlan, a quien las fuentes describen poco entregado a la guerra, Ahuítzotl fue el que llevó al má ximo el radio de las expediciones. En sus días los contingentes mexi- cas llegaban hasta Tehuantepec y Xoconochco, amenazando de cerca el mun do maya decadente. La extensión del "imperio" mexicana tocaba a su líni te tope. El gobierno de Motecuhzoma Xocoyotzin se presenta como perío- do de una segunda ordenación interna a fin de disponerse para un progra ma político nuevo, que no logró realizarse. Las guerras dejaban de ser expansivas, convirtiéndose en punitivas contra aquellos pueblos soncti dos que se atrevían a rebelarse. La falta de guerras que suministrasen a los mexicas de prisioneros necesarios para el sacrificio fue suplida por una mayor intensificación de las xochiyaóyotl, las famosas guerras floridas.

La llamada guerra florida es una institución que fundó Tlacaélel a base de una costumbre antigua de los habitantes de la región de los la gos mediante un acuerdo con Tlaxcala, Huexotzincó, Chalula, Atlixco, Tli- liuhquitépec y Tecóac. Duró unos setenta años, hasta que vinieron los españoles. Tenía por objeto el ejercitar a sus hombres en la guerra, el proveerse de prisioneros para el sacrificio y el mantener en jaque a sus enonigos para mayor seguridad de los comerciantes. El consenti miento mutuo de la guerra de los primeros años se convirtió con el tien po en un verdadero odio de parte de los tlaxcaltecas (López de Gónara, 1954, t.II, p.110), el cual, cuando la llegada de los españoles, hizo fracasar los esfuerzos de Cuauhtémoc por formar un frente común contra los invasores (Torquemada, 1969, t.I, p.513).

El proceso de la expansión mexicana se divide en dos etapas: una

desde la conquista de Azcapotzalco hasta la de Chalco, la otra desde la sujeción de Tepeaca en adelante. Durante la primera etapa, la conquista mexicana significaba la incorporación de los vencidos al dominio directo de Tenochtitlan, es decir, los mexicas se apoderaban de las tierras de los vencidos y las repartían entre sí (Durán, 1967, t.I, p.79). Es lo que hicieron con Azcapotzalco, Coyohuacan, Xochimilco y Chalco. Así los mexicas resolvieron su problema de la escasez de tierras, a la vez que fundamentaron su vida económica en los tributos de los vencidos.

Pero al sobrepasar sus conquistas los bordes del Valle de México, a los mexicas se les volvió imposible seguir con el mismo procedimiento, dadas las condiciones de la vida de Mesoamérica --entre otras, la falta de animales de carga y el bajo nivel de desarrollo del orden técnico. Así que en Tepeaca los mexicas no procedieron ni al reparto de las tierras de los vencidos ni a su incorporación al dominio directo de Tenochtitlan. Adoptaron un nuevo sistema de dominación que luego sería el patrón aplicable al conquistar otros pueblos alejados de Tenochtitlan. Es el sistema que Zorita describe así: "... en todas las provincias que conquistaban y ganaban de nuevo dejaban ^a los señores naturales de ellas en sus señoríos, así a los supremos como a los inferiores, y a todo el común dejaban sus tierras y haciendas, y los dejaban en sus usos y costumbres y manera de gobierno; y para sí señalaban algunas tierras, según era lo que ganaban, en que todo el común les labraban y hacían sementeras, conforme a lo que en cada parte se daba, y aquello era lo que se les había de dar por tributo y en reconocimiento de vasallaje" (Zorita, 1963, p. 37). A lo cual agregáremos la imposición del culto a Huitzilopochtli (Durán, 1967, t.I, p.160) y la presencia de un funcionario tenochca conocido por calpixque, que tenía a su cargo la recaudación de los tributos (ibid., p.164). El calpixque representaba la persona del tlatonani ante los pueblos sometidos, pero no intervenía en su gobierno (ibid., p.187). Venos, pues, que la conquista mexicana no alteraba la

forma de vida de los vencidos, y que la dominación mexicana era de carácter más económico que político. Y de hecho, desde un principio las guerras mexicas se llevaban a efecto en busca de una cantidad lo mayor posible de tributos, y recordemos que los soldados mexicas no cesaban de combatir hasta que les convenciesen las condiciones tributarias que les ofrecían sus vencidos. Lo pone de manifiesto el "¿Acabáis con eso?" que repite Tlacaélel a los de Coyohuacan (Tezozómoc, 1944, p. 56).

Tenochtitlan se quedaba contenta mientras sus provincias sometidas le tributaban sin faltar a lo concertado, y no se preocupó por darles una mayor coherencia de orden político. El lazo de unión entre ambas comenzaba con negociar la cantidad de tributos y terminaba con cumplir lo acordado. Lo que hacía Tenochtitlan eran guerras en busca de tributarios, y lo que vivía era una vida montada en tributos. Tal vez veamos aquí que Tenochtitlan fue una continuación fiel de sus precursoras Tula y Teotihuacán.

Nos resulta evidente que esto fue precisamente lo que constituía, aparte de su rápido encumbramiento, la debilidad del Estado mexicana. Vemos que su economía no estaba cimentada en aumento de producción, y a medida que acrecentaba la demanda de los artículos por el boato de Tenochtitlan, sus fronteras tenían forzosamente que extenderse más y más. Por otro lado, la explotación unilateral que ella imponía a sus provincias producía un odio profundo entre sus habitantes, como se verificó en Cempoala cuando la llegada de los españoles. A aquéllos no les importaba que fuese un Motecuhzoma o un Cortés el que les mandase; lo único que esperaban y querían era un cambio en la situación existente que tal vez les trajese otra menos gravosa.

Aparte, de la Tenochtitlan inmediatamente anterior a la llegada de los españoles, podemos señalar que la fuerte tendencia que mostraba Motecuhzoma Xocoyotzin hacia un absolutismo a expensas de sus aliados estaba tocando un resorte delicado y peligroso que podía acaso dar

al traste con el equilibrio político del Valle de México (Ixtililxóchitl, 1965, t.II, p.327). De hecho, Tetzcoco se rebeló bajo la dirección de Ixtililxóchitl, hijo de Nezahualpilli, resentido contra el tlatoani tenochca, el cual luego se sumaría a los conquistadores. Cabrá decir que hay un cierto paralelismo entre Maxtla de Azcapotzalco y Motecuhzoma Xocoyotzin.

Ya desde antes de la nueva coyuntura abierta por la guerra de Azcapotzalco existía entre los habitantes de Tenochtitlan división por grupos sociales. Los hijos que había tenido Acamapichtli en las veinte hijas de los jefes de los calpulli, llamados pipiltin (9), constituían un grupo social distinguido del resto de la población que se llamaba macehualtin (10). La dicotomía pipiltin y macehualtin era el primer paso hacia la estratificación social de los mexicas.

Los pipiltin, "de los cuales descienden los principales señores de todas las comarcas de México" (Motolinía, 1971, p.8), fundamentaron primero su prestigio en "el color y la sangre" heredados de su padre Acamapichtli, "el color y la sangre" que se remontaban hasta Topiltzin Quetzalcóatl, rey sacerdote de Tula. Según Zorita, los pipiltin eran señores, no por tener señoríos ni mando, sino "por linaje" (Zorita, 1963, p.36). Constituían, pues, una verdadera nobleza de sangre de la sociedad mexicana.

La guerra de Azcapotzalco provoyó a los pipiltin de otro fundamento nuevo en que afirmar su posición privilegiada: la milicia. La victoria fue consecuente de la diligencia y los esfuerzos con que hicieron frente al momento crítico y crucial los "hijos de los reyes pasados, así hermanos como sobrinos del rey Itzcóatl" (Durán, 1967, t.I, pp.75-76) La tradición nos habla de un pacto concertado entre los principales y el pueblo común (ibid., p.75), y puesto en vigor dicho pacto, determinó una mayor división social entre dirigentes y subordinados. Ahora la nobleza de sangre era al mismo tiempo la minoría militar directora.

Establecer una tajante discriminación entre la minoría dirigente y el pueblo común fue uno de los principios de la reforma de Tlacaélel. Fiel a lo cual, Itzcóatl, aconsejado por Tlacaélel, procedió a fundar veintiún dictados a raíz de la conquista de Coyohuacan. Los intitulados eran todos "hermanos primos y sobrinos del rey Itzcóatl" (ibid., pp. 97-98). Cuatro de los mismos --el tlacocheácatl, el tlacatócatl, el azhuahuácatl y el tlillancalqui-- se revestían de un rango más alto que los demás, constituyendo el Consejo de los Cuatro (ibid., pp. 102-103). Estos puestos de eminencia eran ocupados siempre por los hermanos o parientes más propincuos del tlatoani, y de entre ellos salía elegido el nuevo tlatoani (ibid., p. 102), y sin parecer de ellos ninguna cosa se había de hacer (ibid., p. 103).

Moteczuhzoma Ilhuicamina promovió más este proceso de estructuración estatal iniciado por Itzcóatl y dictó una serie de ordenanzas (ibid., pp. 214-217). En ellas se distinguía en forma visible a los principales y los valientes de guerra de los que no lo eran, y se elevaba el prestigio del cuerpo sacerdotal, concediéndole muchos privilegios. Había entre ellas una que se refería a la educación cuya iniciativa iba a tomar ahora el Estado mismo para infundir en la mente de los jóvenes mexicas el nuevo concepto de la vida y la nueva versión de la historia de su propio pueblo. Trataremos adelante el tema más en detalle.

La expansión del dominio de Tenochtitlan, la incorporación de los pueblos vencidos y su gobierno, la recaudación de sus tributos y el progresivo encumbramiento político de la ciudad lacustre dentro del sistema de la triple alianza necesitaban de una organización burocrática cada vez más compleja. La demanda de gente capacitada para el desempeño de los múltiples cargos de gobierno era cada día mayor (ibid., p.323). - Dispuestos a satisfacer esta demanda del Estado mexicana, ahí estaban los pipiltin, quienes sirvieron de jueces de los tribunales, consejeros del tlatoani, embajadores, recaudadores de tributos, etc.

Macehualtin eran los comerciantes, artesanos, agricultores y tlatlacotin (11). Su importancia social era variada.

Nos hemos referido varias veces a la importancia que tuvo siempre el comercio en Mesoamérica. El período mexicano no se hizo excepción de tal tradición. La animación de los tianguis llamaba la atención a los propios conquistadores (Cortés, 1970, pp. 62-64), y "en todo el año no se vaciaban los caminos de estos mercaderes y granjadores" (Durán, 1967, t.I, p. 368) dedicados al comercio interregional (12). Los pochteca (13) eran un grupo digno de atención por sus peculiaridades y su importancia político-económico-social; probablemente eran de origen étnico distinto que los mexicanos (Acosta Saignes, 1945, p.48) y se puede afirmar que constituían un estadióculo dentro del Estado mexicano con la disposición de su propia jurisdicción y tribunal y hasta su organización militar independiente (Vida económica de Tenochtitlan, 1961, pp.73,75). Según Katz y otros autores, hubo una liga de comerciantes de las siguientes ciudades: Tenochtitlan, Tlatelolco, Chalco, Huexotla, Coatlinchan, Xochimilco, Huitzilopochco, Mixcóac, Azcapotzalco, Otumba, Cuauh-titlan y Tochtépec (Katz, 1966, p. 64). Las actividades de sus agentes con los habitantes de Ayotla y de la región de Xicalanco resultaban muy lucrativas, porque de estas "ciudades sacaban con las golosinas y cosas bajas que traían para volver con oro y joyas y plumas y otras cosas ricas que llevaban" (Durán, 1967, t.I, p.368). Una nota peculiar de los pochteca era la de que desempeñaban al mismo tiempo el papel de espías, embajadores y hasta guerreros. Un pochteca decía a Ahuítzotl: "... [ponemos] nuestras cabezas y vidas a riesgo, y trabajamos de noche y de día, que aunque nos llamamos mercaderes y lo parecemos, somos capitanes y soldados, que disimuladamente andamos a conquistar" (Sahagún, 1969, t. III, pp. 18-19). Los tlatoque no dejaban de apreciar el papel de los pochteca en el orden económico así como en el militar. Los tenían "como a hijos, como a personas nobles y muy avisadas y esforzadas" (ibid., p.30), pero por otra parte no desconocían su peligro inherente dados sus

privilegios y su poder económico (ibid., p.37)

Los pochteca eran un grupo dinámico y pudiente dentro de la sociedad mexicana por su ejercicio de armas y sus riquezas. Eran aquellos macchualtin que sabían "levantar sus nombres y procurar dictados y procurar más y blasones y levantar linajes y dictados" por la tercera vía señalada por Durán (Durán, 1967, t.II, pp. 124-125). Eran unos hombres que tenían grandes ambiciones de elevarse.

Restringido el sentido del término "artesania" a aquellas artes mecánicas cuyas obras eran dignas de llamarse obras de "toltecas" (Sahagún, 1969, t.III, p.184), sus agentes --orfebres, joyeros y plumarios-- estaban al servicio exclusivo de los dignatarios. Eran aquellas artes que se distinguían por "la curiosidad y primor de las obras que hacían" (loc.cit.).

La descripción de Sahagún sobre estos artesanos nos conduce a considerarlos como gente de origen étnico distinto que los mexicanos, conquistados e incorporados en el curso de su expansión (ibid., p.56, 59, 80). Efectivamente, estos artesanos formaban, lo mismo que los pochteca, grupos sociales cerrados, ya que tenían sus propios dioses (ibid., pp. 56-64), transmitían sus oficios hereditariamente (Zorita, 1963, p.65) y vivían en barrios determinados (Ixtililxóchitl, 1965, t.I, p.326). Se sabe, además, que los orfebres y los plumarios disponían de sus calmécac para la educación de sus hijos (Sahagún, 1969, t.I, p. 239; t.III, p.63).

En Tenochtitlan, los artesanos eran objeto de alto aprecio de los gobernantes: "...ellos eran los que sustentaban la ciudad y eran como pies y manos de ella" (Durán, 1967, t.I, p.360); "... los que adornan y resplandecen esta gran ciudad son los oficiales de obras mecánicas, como son plateros, canteros, albañiles, pescadores, potateros, loceros y lapidarios, cortadores de las piedras finas" (Tezozómoc, 1944, p.338). Los tlatoque remuneraban con largueza los servicios prestados por los artesanos, dándoles hasta el algodón y el cacao, artículos vedados al

pueblo común (ibid., p.499). Incluso se les daba tlatlacotin para que los sirviesen (ibid., p.500). En la corte había una casa llamada totocalli, "casa de los pájaros", donde trabajaban artesanos de diverso oficio al servicio del tlatoni (López Austin, 1961, p.72).

De lo que queda expuesto se desprende que los artesanos y los pochteca tenían varios puntos en común, constituyendo unos y otros grupos sociales hasta cierto grado privilegiados, a pesar de ser macchualtin. Sin embargo, los artesanos diferían de los pochteca por no incubar pretensiones políticas, y por lo tanto, por no ser amenaza para el gobierno central. Las fuentes nos inclinan a tal supuesto.

El grueso de los macchualtin lo constituían los agricultores, a quienes Zorita divide en los tres grupos siguientes:

1. calpule (pl. calpuleque)
2. teccale (pl. teccaleque)
3. maye (pl. mayeque)

De los calpuleque, habitantes de calpulli, nos ocuparemos al hablar del calpulli. Los teccaleque eran labradores de las tierras cuyo usufructo temporal se concedía a los que se habían distinguido por algún servicio militar o administrativo para el tlatoni. Se diferenciaban de los calpuleque porque no tenían que tributar sino a sus señores inmediatos. Se distinguían también de los mayeque porque poseían tierras para su uso particular. Los usufructuarios de teccalli mandaban sobre sus teccaleque y al mismo tiempo los protegían. Esto nos recuerda la organización del calpulli. Podremos decir que los teccaleque ocupaban una posición intermedia entre calpuleque y mayeque.

La descripción de Zorita (Zorita, 1963, p.113) sobre mayeque nos induce a considerarlos como gente desplazada y víctima de las guerras anteriores, como sostiene Soustelle (Soustelle, 1970, p.82). Eran labradores que, a diferencia de calpuleque y teccaleque, no poseían tierras para

su propio uso. Estaban "en tierras ajenas" (Zorita, 1963, p.113) y ligados a ellas sin disponer de la libertad de movimiento (loc.cit.). Tributaban a su señor inmediato y abastecían su casa de leña y agua. Con esto quedaban libres de otras cargas.

Los tres grupos mencionados de agricultores de la sociedad mexicana se presentan iguales en cuanto tributarios, estado social muy duro, pero esto no justifica que se les califique de "desheredados" como hace Moreno (Moreno, 1964, p.55), porque todos tenían sus campos de cultivo, si bien a su modo, de donde podían sacar medios de sustento. Es curioso observar, por otra parte, que el tlatolani no se olvidaba ni siquiera de los mayeque, amparándolos bajo su jurisdicción directa. Además, el Estado permitía que estos agricultores tomaran parte en las guerras ---"entonces ninguno había excusado" (Zorita, 1963, p.114)---, en las que uno podía aspirar a obtener alguna distinción de parte del tlatolani.

Al hablar de los tlatlacotin, preferimos usar el término náhuatl sin traducirlo al español por las razones expuestas anteriormente (14). La peculiaridad de la institución llamó pronto la atención a los primeros españoles que vivían entre los indios, y uno de ellos la describió con precisión jurídica, diciendo que no se trataba sino de una locatio operarum in perpetuum, o una venditio operarum (Aguayo Spencer, 1970, p. 138). Era una institución jurídica por la que uno no perdía ni "libertad ni ingenuidad ni ciudad ni familia" (loc.cit.). Se utilizaba, cierto, como pena jurídica cuyas causas conducentes eran varias (Durán, 1967, t. II, p.221). Algunas de ellas admitían rescatarse. Otro aspecto curioso de la institución era el acto de auto-venta en busca de medios de sustento. Esto se vio en tiempos de hambre (op.cit., t.I, p.248) o entre los pobres (López de Gómara, 1954, t.II, p.402). Motolinía describe la vida de tlatlacotin, diciendo: "los esclavos de Nueva España tienen peculio, adquirían y poseían propio... A unos que servían por esclavos, casándose o habiendo servido algunos años, o queriéndose casar, sa

lían de la servidumbre y entraban otros, sus hermanos o deudos... había esclavos hábiles y diligentes, que además de servir a sus amos, mantenían casa con mujer e hijos, y compraban esclavo o esclavos, de que se servían. Los hijos de los esclavos nacían libres" (Motolinía, 1971, p. 366). Según Katz, el grado deficiente del desarrollo de la vida económica mexicana no necesitaba aún de la mano de obra de esclavos propiamente dicha, sino que le bastaba la de macchualtin que no acarrecaba ningún gasto a los señores (Katz, 1966, pp. 146-147).

El calpulli, cuyo origen se pierde en lo indeterminado temporal de la historia de los pueblos mesoamericanos, fue la base estructural de la sociedad mexicana. Las referencias al calpulli de los mexicanos en las fuentes comienzan en el mismo momento de la salida de unos grupos humanos de la legendaria Aztlan. De aquí salieron siete barrios o linajes, como dicen las fuentes (Tezozómoc, 1944, p.8). Cada uno de ellos salía conducido por su caudillo (Durán, 1967, t.I, p. 222), llevaba consigo el dios del calpulli, o sea, el calpultéotl (ibid., pp. 20-21), y se llamaba por el mismo nombre de éste (Tezozómoc, 1944, p.8).

Compuesto del calli, que quiere decir "casa", y el pulli, un término que da idea de agrupación de algo, el calpulli se puede traducir por "caserío" o "vecindario". Zorita lo describe en la siguiente forma: "... calpulli o chinancalli, que es todo uno, quiere decir barrio de gente conocida o linaje antiguo, que tiene de muy antiguo sus tierras y términos conocidos, que son de aquella cepa, barrio o linaje" (Zorita, 1963, pp. 29-30). Y al jefe de un calpulli, calpule en náhuatl, lo traduce por "pariente mayor".

Monzón, después de analizar los términos con que Zorita describió el calpulli, llega a la conclusión de que el calpulli fue un clan basado en el parentesco por ascendencia común (Monzón, 1949, p.57). Nos convence su conclusión. A esto, sin embargo, se puede agregar que en la función del calpulli obraba una especie de ficción que hacía posible

la admisión de "amigos y allegados" fuera del parentesco por ascendencia común (Durán, 1967, t.I, p. 42). A los miembros de un calpulli les daba sentimiento de unidad un parentesco por ascendencia común tanto como un culto común practicado entre todos ellos en honor del calpu-téotl. Esto lo confirma la descripción de Sahagún sobre algunos grupos de artesanos de Tenochtitlan. Lo biológico y lo religioso eran la base constitutiva de la institución calpulli.

Cabe suponer que desde muy antiguo, el calpulli funcionaba como unidad socio-política bajo un jefe, de quien dice Zorita: "Los comunes de estos barrios o calpullec (15) siempre tienen una cabeza y nunca quieren estar sin ella, y ha de ser de ellos mismos y no de otro calpulli, ni forastero porque no lo sufren, y ha de ser principal y hábil para ampararlos y defenderlos y lo elogian y eligen entre sí, y a éste tenían y tienen como por señor" (Zorita, 1963, p. 34). Este carácter de calpulli como unidad socio-política se mantuvo aun después del asentamiento de mexicas en Tenochtitlan y desempeñó un papel determinante, por ejemplo, en la elección de sus primeros tlatoque, y más tarde en la administración bajo el gobierno central del tlatocani.

Establecidos en Tenochtitlan, los mexicas procedieron a dividir su territorio en nauhcampan, o sea, cuatro barrios grandes: Moyotlan, Teopan, Atzacualco y Cuepopan. Más tarde, cada uno de estos barrios grandes quedó dividido en muchos barrios pequeños en los que se asentaron los calpulli. Cada dios, pues, como representante de un calpulli, ocupó una circunscripción territorial. Hubo entonces veinte barrios pequeños (Clavijero, 1968, p. 74). Tezozómoc da catorce nombres de dichos calpulli (Tezozómoc, 1949, p. 74). Aquí tenemos a la vista una tercera dimensión del calpulli, la territorial, que desde luego no era novedad para los propios mexicas, porque en su legendaria Aztlan vivirían también del mismo modo, ocupando cada linaje un territorio determinado. -- Una de las citas que hemos hecho de Zorita lo menciona.

El calpulli, base de la vida político-económico-religioso-social de los mexicas, tuvo un régimen fundado en los siguientes principios:

1. Las tierras de calpulli no pertenecían a ningún particular sino al calpulli mismo en común, o sea, el calpulli era el único titular como una persona moral con ejercicio de derechos administrativos y territoriales.
2. Los miembros de calpulli tenían derecho a beneficiarse del uso de las tierras de su calpulli, y este derecho se transmitía hereditariamente.
3. Caso de no cumplir el beneficiario con los requisitos que le concedían dicho derecho usufructuario ---por ejemplo, abandonar o dejar de cultivar el terreno durante dos años consecutivos sin motivos de justificación---, o caso de no haber heredero, el terreno se devolvía al calpulli.
4. El derecho usufructuario a las tierras de calpulli era estrictamente inalienable.
5. Los que abandonasen su calpulli, perdían el derecho usufructuario a su terreno.
6. Las tierras de un calpulli no se dejaban a uno que no fuese del mismo calpulli.
7. Pero por necesidades comunales se podían arrendar a un forastero en caso de haber terrenos vacantes, en cuyo caso el ingreso se destinaba al fisco comunal.
8. Había un pariente mayor en cada calpulli, a cuyo cargo corría el buen gobierno de las tierras bajo su administración.

(Zorita, 1963, pp. 29-35).

Este era el régimen territorial de calpulli bajo el que vivía la mayor parte de la población mexicana, que eran agricultores llamados calpuleque. Todo habitante de calpulli era apuntado en el registro respectivo en el momento de su nacimiento, y al casarse conseguía el derecho usufructuario a parcelas de las tierras de su calpulli. Aquí se puede señalar la práctica de neolocalidad. Así tenía asegurada su subsistencia mientras quedaba en su calpulli y de hecho, "no se andaban mudando de unos pueblos a otros, ni aun de unos barrios a otros... sino que adonde habían nacido y vivido sus padres y abuelos vivían y acababan sus descendientes (ibid., p. 124)

Moreno sostiene que con el establecimiento en Tenochtitlan, "los lazos familiares que son el fundamento del clan aparecen ya completamente debilitados en el calpulli, cediendo su lugar al vínculo político" (Moreno, 1964, p.32). Los informes de Zorita lo contradicen con claridad. Entre los principios arriba expuestos del calpulli, hay unos que manifiestan una celosa vigilancia de carácter familiar o clánico que el calpulli no cesó de tener en torno a sus intereses. Según Zorita, uno de los mayores cuidados del pariente mayor era la defensa de sus tierras "para que de otro calpulli no se les entren en ellas. Y sobre esto tenían y tienen grandes pendencias, por defender cada uno las tierras de su calpulli" (Zorita, 1963, p.32), y "por una vía ni por otra no se permitía ni se permite que los de un calpulli labren las tierras de otro calpulli, por no dar lugar a que se mezclen unos con otros ni salgan del linaje" (ibid., p.31). Carácter endogámico del calpulli evidente a todos. Esto aun después de la conquista española. Ante un rechazo tan tajante contra lo foráneo y un encerramiento tan coloso, la tesis de Moreno se desvanece. Manifestaciones de la forma de vida en el calpulli --matrimonio, nacimiento del niño, educación, representación ante el gobierno central, etc.-- corroboran lo arraigado que se mantuvo el factor familiar o parentesco en el calpulli a través del tiempo.

Sin embargo, sí debe señalarse la merma progresiva de la autoridad del pariente mayor ante el crecimiento de la del tlatoani. Esto es evidente sobre todo en los cambios que sufrió el procedimiento electoral de tlatoani. Un golpe decisivo para el régimen de calpulli lo dio Motecuhzoma Xocoyotzin, quien "mudó todos los propósitos y mandoncillos de los barrios y los centuriones y puso gente nueva que lo sirviesen" (Durán, 1967, t.I, p.421). Teniendo en cuenta el que el pariente mayor fuese elegido de entre los miembros del calpulli según su costumbre antigua, como dice Zorita, este procedimiento de Motecuhzoma Xocoyotzin creemos que se puede calificar de revolucionario en la vida del calpulli.

Según Monzón, "En México, se inició un rompimiento de los clanes y de la estratificación hereditaria asociada a ellos solamente hasta la llegada de los españoles" (Monzón, 1949, p. 92), pero nosotros diríamos que el primer golpe al régimen clánico del calpulli fue este dado por el mencionado tlatoni. El Estado mexicana estaba a punto de dar comienzo a una nueva reforma, cuando le sobrevino la conquista española.

II-2. Cultura mexicana

Como hemos visto anteriormente, se extendía una superárea sobre parte de los territorios actuales de México y Centroamérica, llamada Mesoamérica. En ella surgieron y cayeron, a través de los siglos, una serie de culturas diferentes según las regiones geográficas que les sirvieron de escenario, pero las unía y caracterizaba el hecho de que todas ellas se nutrieron de una misma cultura madre que nombramos olmeca. En otras palabras, Mesoamérica fue un medio en donde se desarrolló una secuencia cultural ininterrumpida, aunque sí marcada con surgimientos de unas culturas y caídas de otras, que tuvo vigencia histórica durante más de 3.000 años. Dicha secuencia cultural se cortó en forma definitiva sólo con la llegada de portadores de otra cultura distinta de allende el Océano Atlántico, y esta ruptura no fue sino la desaparición de la propia Mesoamérica.

El hecho de la cultura mesoamericana es un inigualable testimonio de luchas y esfuerzos que el hombre emprendió por superar su desnudez cultural en un medio de vida caracterizado por la falta de unos elementos de necesidad básica para la evolución de cultura humana. Aquí el hombre no pudo contar con animales como el caballo, el buey, el cerdo y la oveja. El perro y el guajolote eran los únicos animales domésticos. La falta del caballo constituyó un grave inconveniente para la vida del hombre mesoamericano. Lo comprenderemos palpablemente si ponemos un mapa encima de otro: el uno con la extensión del dominio del Estado mexicana

en sus momentos culminantes, el otro con el espacio de la geografía ame
ricana que recorrieron y ocuparon los españoles en las tres décadas y
media de 1510 a 1545. En este corto lapso, vemos a Núñez de Balboa des
cubriendo el Pacífico (1513), a Díaz de Solís reconociendo el Plata
(1519), a Cortés conquistando Tenochtitlan (1521) y a Pizarro apoderán
dose de Cuzco (1533). Ciertamente que en este formidable despliegue expan
sivo, los descubridores y conquistadores españoles contaron mucho con
su alta técnica náutica, pero una vez estando en la tierra contaron,
antes que con cualquier otro elemento, con el caballo. Ellos "cabalgaron"
literalmente por la inmensa geografía americana. En cambio, como
hemos visto arriba, el "imperio" de Motecuhzoma Xocoyotzin, constituido
tras una carrera brillante, pero a la vez penosa, de hechos militares,
tenido en cuenta el enorme volumen de contingentes movilizados para su
realización, resultaba muy reducido en su espacio en comparación con lo
recorrido y ocupado por los españoles, y no pasaba, por otro lado, de
ser un conglomerado de provincias tributarias sin coherencia política
que las uniese a Tenochtitlan. El ejercer una dominación política con
sistente que implicase un trasplante de sus creaciones culturales y sus
instituciones socio-políticas en tierras más alejadas que las ribereñas
de los lagos, resultaba para la capital del Valle de México un imposible.
Si era muy difícil que Tenochtitlan mandase sus expedicionarios a tierras
de Oaxaca y la Huasteca --recordemos que los soldados tenían que ir
contando con las poblaciones a lo largo del camino de marcha para aba
tecerse de provisiones (Durán, 1967, t.I, p. 183) y que los prisioneros
de tierras remotas eran muertos en vez de ser traídos a Tenochtitlan pa
ra el sacrificio ritual simplemente por no poder alimentarlos en el ca
mino--, el emprender conquistas de otras tierras más alejadas le resul
taba fuera de sus posibilidades y mucho más mantener lo conquistado en
un contacto intenso y continuo de intercambio de mercancías con la capi
tal. Tenochtitlan hizo lo máximo que la fuerza humana, desprovista
de medios auxiliares como el caballo, le permitió.

El aislamiento geográfico de América fue otro factor que comprometió grandemente la vida del hombre americano. Esto es evidente, sobre todo, en el orden técnico. No sólo en Mesoamérica, sino en el conjunto americano, no hubo transformaciones radicales del orden técnico que afectasen a fondo la vida humana como las que hubo en el Viejo Mundo, entre otras, con la invención de la rueda y el uso del hierro. Durante siglos el nivel de desarrollo técnico del hombre americano se había mantenido prácticamente inmutable, y cuando el descubrimiento del hemisferio, su inferioridad frente al de los conquistadores europeos era muy notable. Por falta de buey o caballo, la rueda no llegó a convertirse en vehículo, aunque en Mesoamérica, según lo aclarado por la arqueología, su principio no estaba completamente desconocido. La metalurgia, aparecida en Mesoamérica en el período postclásico, tampoco se desarrolló mucho más allá de la utilización ornamental, aunque sí hay objetos que verifican su aplicación en la técnica. La aleación del cobre y del estaño se realizó en la región andina catorce siglos más tarde que en el Viejo Mundo (Soustelle, 1969, p.210). El instrumental con el que había de enfrentarse el hombre mesoamericano a unos adversarios con espadas de hierro y armas de fuego estaba fundamentalmente hecho de piedra y de madera.

El mismo estancamiento del orden técnico se observaba incluso en la técnica de producción de los medios de vida con la que había contado el hombre mesoamericano hasta el momento de la conquista española. El instrumental con el que la agricultura mesoamericana se efectuaba no estaba muy evolucionado, la chinampa no era un sistema realizable en cualquier parte, sino sólo en algunas regiones determinadas con condiciones adecuadas para ella, y el riego no tuvo un desarrollo tan amplio y perfeccionado como en el Perú prehispánico. La perspectiva agrícola mesoamericana no prometía un aumento progresivo de producciones. Así que la vida económica de los grandes centros urbanos me-

soamericanos no estuvo cimentada en un crecimiento de producciones cada vez mayor ni en una explotación de recursos cada día más amplia. El único medio de hacer viable su expansión socio-política era, desde tiempos remotos, procurar ir aumentando el número de tributarios o hacer guerras en busca de botines o lanzarse al comercio exterior al son de guerra. Es decir, su expansión implicaba un fenómeno dispersivo del poder, dejando un vacío cada vez mayor entre la metrópoli y los frentes en proceso de ensanchamiento. Además hay que hacerse cargo de que guerras con tal propósito significaban, en fin de cuentas, mermas del potencial económico desde el punto de vista del conjunto mesoamericano con las muertes y estragos ocasionados por ellas. Quizás radique en lo precario de tal base económica una de las causas de la caída de las grandes ciudades mesoamericanas.

La cultura mexicana fue, ante todo, una obra de síntesis de las herencias de otras que la habían precedido en el ámbito mesoamericano: pensamiento religioso, sistema político, comercio, planificación urbana, calendario, escritura, artes... todos eran fruto de una larga tradición cultural mesoamericana que había confluído en la cultura de Tenochtitlan. La distinguen, sin embargo, dos creaciones culturales y una tradición espiritual. Aquéllas son el calendario y la escritura, y ésta es un hondo sentimiento religioso.

En Mesoamérica, el origen de la escritura, de la que se servían los mexicanos para tener "escrito los vencimientos y victorias que de sus enemigos habían habido" (Motolinía, 1971, p. 387) o para "contar los mismos tiempos y años, fiestas y días" (ibid., p.5), es decir, para guardar el calendario, se puede colocar, por lo menos, en el siglo V A.C., en la región de Oaxaca, influida por la cultura olmeca. Ahí tenemos unos ejemplos de la escritura mesoamericana en estado incipiente realizados en jeroglíficos en asociación con un conocimiento calendárico bastante desarrollado. En el período mexicano, la escritura mesoame-

ricana contaba con glifos de varia índole: numéricos, calendáricos, pictográficos, ideográficos y fonéticos incipientes. La mayor necesidad de algún sistema gráfico se puede suponer que fue la inscripción calendárica, ya que el calendario debió regir, desde tiempos antiguos, la vida cíclica de los agricultores mesoamericanos. A tal necesidad se le sumaba en el período mexicana otra historiográfica, dada la gran preocupación que tuvieron los mexicas por conservar recuerdos y memorias de su pasado.

Es de suponer que la exigencia de inscribir el calendario hiciera que se inventasen primero los glifos numéricos y los calendáricos. Éstos eran veinte en total, diez de los cuales, tomados de animales --lagarto, serpiente, perro, jaguar...etc.--, se representaban por la cabeza o el cuerpo entero de dichos animales, y los otros diez --agua, caña, viento, lluvia... etc.-- por dibujos estilizados o por la cabeza de los dioses correspondientes. Cada uno de estos glifos calendáricos estaba cargado de sentido mágico-religioso, como vemos en el cuarto libro de la Historia General de Sahagún. Los numéricos, basados en el sistema vigesimal, se expresaban por un punto o círculo con valor de 1, una vara con el de 5, una bandera con el de 20, una cabellera con el de 400 y una bolsa con el de 8.000. La combinación de ambos grupos de glifos hacía posible representar con claridad suficiente la fecha de los acontecimientos históricos y naturales dignos de memoria. Los pictográficos, que son del grado menos desarrollado y los mencionados calendáricos son derivados de éstos, procedían a esquematizar los dibujos como se observa en los casos de calli (casa), tlatoque (señores), tlachtli (cancha de juego de la pelota). Ejemplos de los glifos ideográficos son un sol que significa téotl (dios); unas volutas que salen de la boca de una persona, tlatolli (palabras); y si son volutas floridas, cuicatli (cantos). Había incluso ideográficos de carácter simbólico. Por ejemplo, la combinación de los glifos atl (agua) y tlachinolli (fuego) expresaba

yaóyotl (guerra). Los colores también tenían sentidos determinados: el rojo, el negro y el azul expresaban el este, el norte y el sur, respectivamente; el morado, la realeza del tlatoani; la combinación del negro y el rojo, la sabiduría. Por último, se sabe que había glifos que entraban ya en la etapa fonética. Los sonidos a, e y o se representaban por glifos estilizados de a-tl (agua), e-tl (frijol) y oh-tli (camino), respectivamente. Incluso había escritura silábica: los glifos de xó-chitl (flor) y de tlán-tli (diente) eran para representar las sílabas xo y tlán. Algunos topónimos se escribían a base de estos signos: Mixtlan (país de las nubes) se expresaba con los de mix-tli (nube) y tlán-tli (León-Portilla, 1970(a), pp. 56-63; Krickeberg, 1961, pp.186-190). Este último proceso fue aprovechado incluso por los primeros misioneros para enseñar a los indios las oraciones (Mendieta, 1971, p.246)

De la utilización de estos glifos, dice Durán: "Estas figuras que en cada día del mes había servían como de letras y siempre lo sirvieron en general las pinturas de letras para escribir con pinturas y efigies sus historias y antiguallas, sus memorables hechos, sus guerras y victorias, sus hambres y pestileneias, sus prosperidades y adversidades, todo lo tenían escrito y pintado en libros y largos papeles con cuentas de años, meses y días en que habían acontecido; tenían escritas en estas pinturas sus leyes y ordenanzas, sus padrones, etc., todo con mucha orden y concierto de lo cual había excelentísimos historiadores que con estas pinturas componían historias amplísimas de sus antepasados" (Durán, 1967, t.II, p. 257). Efectivamente, la combinación de los glifos mexicas hacía posible apuntar la fecha, el topónimo, el nombre de personajes principales y otros rasgos importantes y necesarios para conservar los recuerdos del pasado o para suscitarlos. Aunque no podía retener sutilezas morales y sentimentales de lo descrito, falta que los mexicas solucionaban con recurrir al aprendizaje mnemotécnico de los comentarios explicativos.

Gracias a la invención de la escritura, se supone que la existencia de escritos entre los mexicas se remonta a tiempos muy antiguos. La tradición que refiere el incidente de la destrucción de la antigua versión de la historia del pueblo mexica, por orden de Itzcóatl, describe que "... entonces fue quemada". Cuando vinieron los españoles, consta que había muchos legajos de escritos en el mundo mexica, elaborados a base de sus diversos tipos de escritura. Uno de los primeros conquistadores, Díaz del Castillo, escribiría más tarde lo siguiente: "Y hallamos las casas de ídolos y sacrificaderos y sangre derramada..., y muchos libros de su papel, cogidos a dobleces, como a manera de paños de Castilla" (Díaz del Castillo, 1970, p.75). Esto fue en Compoala. Luego en el propio palacio de Motecuhzoma Xocoyotzin, el mismo soldado cronista tuvo otra ocasión de ver libros mexicas y anotó lo siguiente: "... era en aquel tiempo su mayordomo mayor un gran cacique... y tenía cuenta de todas las rentas que le traían a Montezuma con sus libros..., tenían de estos libros una gran casa de ellos" (ibid., p.168). Esta vez se trataba de registros de contabilidad de tributos al estilo de algunas de las láminas del Códice Mendocino. Hasta un archivo para guardarlos había. Zorita a su vez agrega: "Este principal tiene cuidado de mirar por las tierras del calpulli y defenderlas, y tiene pintadas las suertes que son, y las lindes, y adónde y con quién parten términos y quién las labra, y las que tiene cada uno, y cuáles están vacas, y cuáles se han dado a españoles y quién y cuándo y a quién las dieron, y van renovando siempre sus pinturas según los sucesos, y se entienden muy bien por ellas" (Zorita, 1963, p.34). Se comprende que la tradición de la escritura prehispánica no se perdió pronto después de la conquista española.

La elaboración de tales registros y otros tipos de escritos corría a cargo de muchos especialistas a tal efecto. La describe Ixtlilxóchitl en la siguiente forma: "... porque tenían [los gobernantes] para cada género sus escritores, unos que trataban de los anales ponien

do por su orden las cosas que acaecían en cada un año, con día, mes y hora. Otros tenían a su cargo las genealogías y descendencias de los reyes y señores y personas de linaje, asentando por cuenta y razón los que nacían, y borraban los que morían, con la misma cuenta. Unos tenían cuidado de las pinturas de los términos, límites y mojoneras de las ciudades, provincias, pueblos y lugares y de las suertes y repartimientos de tierras, cuyas eran y a quón pertenecían. Otros de los libros de las leyes, ritos y ceremonias... y los sacerdotes de los templos de sus idolatrías y modo de su doctrina idolátrica y de las fiestas..., los filósofos y sabios que tenían entre ellos, estaba a su cargo pintar todas las ciencias que sabían y alcanzaban, y enseñar de memoria todos los cantos que observaban (sic) sus ciencias e historias" (Ixtililxóchitl, 1965, t.II, pp.17-18). Se elaboraban, pues, además de los libros de contabilidad y registros territoriales que hemos visto anteriormente, crónicas, registros de genealogía, libros rituales y de sabiduría. Desde luego, parte de las obras así compuestas se utilizaban en la educación del calmécac para formar la minoría dirigente de la sociedad mexicana.

Varios factores --la congénita preocupación del hombre por el futuro, el régimen de vida agrícola del hombre mesoamericano, los conocimientos astronómicos y matemáticos-- originaron en fechas tempranas el conocimiento calendárico entre los habitantes de la superárea, un logro cultural del que siglos después se escribirían las siguientes palabras: "... el repartimiento de los tiempos y cómputo que los indios usaban, que es una de las más notorias muestras de su ingenio y habilidad" (José de Acosta, 1962, p.281).

En Mesoamérica, existieron dos calendarios. El uno, llamado xiuhpohualli, "cuenta de los años", era un calendario solar que dividía el año en dieciocho meses de a veinte días y aparte con cinco días sobrantes conocidos por nemontemi. En la sociedad mexicana, el xiuhpohualli

era algo mucho más que un simple calendario, ya que él dirigía sobre todo la vida pública del Estado mexicana, determinando la celebración de sus actividades con las fiestas religiosas en honor de sus dioses principales a los que estaba dedicado cada uno de los mencionados dieciocho meses. Una descripción detallada y gráfica de dichas fiestas la tenemos en el segundo libro de la Historia General de Sahagún. Al propio tiempo, el xiuhpohualli era un calendario agrícola que servía "para saber los días en que habían de sembrar y coger, labrar y cultivar el maíz, deshierbar, coger, ensilar, desgranar las mazorcas, sembrar el frijol, la chíca, teniendo en cuenta en tal mes después de tal fiesta, en tal día de tal y tal figura, todo con un orden y concierto supersticioso que si el ají no se sembraba en tal día y las calabazas en tal día y el maíz en tal día, etc." (Durán, 1967, t.II, p.257). Hagámonos cargo de lo estrechos que iban juntos el calendario y la vida del hombre mesoamericano. Incluso las guerras floridas se emprendían de acuerdo con el xiuhpohualli.

Calendario peculiar de Mesoamérica fue el otro que conocemos con el nombre de tonalpohualli, "cuenta de los destinos". No se sabe dónde y cuándo se originó. Para los mexicanos era uno de los componentes de la herencia cultural que habían recibido de los toltecas y lo atribuían a la invención de Quetzalcóatl (Sahagún, 1969, t.I, p.315). Pero para nosotros su origen sigue siendo un incógnito, pudiéndose sólo decir que "su invención es antiquísima, y debe haber sido la creación de un pueblo con un alto grado de cultura, pero anterior a todos los pueblos cuyas culturas conocemos actualmente" (Caso, 1953, pp. 87-88). Estaba compuesto de veinte unidades de trece días a cuyos signos hemos hecho alusión con anterioridad. Funcionaba, pues, con un ciclo de doscientos sesenta días. Su marcha era independiente del movimiento del sol. Más que un calendario astronómico propiamente dicho, era el tonalpohualli un sistema de signos adivinatorios basado en un calendario. Frente al xiuhpohualli que dirigía la marcha de la vida pública

de la comunidad mexicana, el tonalpohualli regía particularmente la esfera de la vida privada de los mexicas." El tiempo, que, para buena parte de los hombres actuales carece de sentido mágico-religioso, estaba para los mexicas impregnado de tal, urdido por múltiples hilos del sino. Cada hora, cada día, cada mes, cada año tenía para ellos un sentido peculiar que afectaba la vida del hombre, determinando para bien o para mal su suerte. A los niños se les ponía de nombre el del signo del día en que nacían, y su suerte quedaba cargada del sentido específico del signo de la hora y del día de nacimiento. Sahagún dice que los mexicas tenían "gran solicitud en saber el día y hora del nacimiento de cada persona, para adivinar las condiciones, vida y muerte de los que nacían" (Sahagún, 1969, t.I, p. 315). Otro historiador de la misma época confirma que "aquellas figuras de los meses y días servían para mirar las venturas buenas y malas de los que nacían... si había de ser rico o pobre, o valiente o animoso o cobarde, religioso o casado, ladrón o borracho, casto o lujurioso, allí en aquella pintura y suertes lo hallaban" (Durán, 1967, t.II, p.259). Y para presidir todo el ritual concerniente y para satisfacer esta gran solicitud de los mexicas por saber del destino de sus hijos, allí estaba un tonalpouhqui, "astrólogo indiano", al decir de Sahagún, con su tonalámatl, libro en el que se guardaba el tonalpohualli. Éste, que "ni sigue años, ni meses, ni semanas, ni lustros, ni olimpíadas" (Sahagún, 1969, t.I, p. 378), valió por su carácter de superstición uno de los ataques más duros de Sahagún, perseguidor celoso de la idolatría escondida y subsistente, quien lo condenó tachándolo de "arte de nigromántica o pacto y fábrica del demonio" (ibid. p.315). Pero al mismo tiempo debemos al franciscano una de las descripciones más minuciosas sobre el tonalpohualli.

Si la escritura constituía parte del patrimonio exclusivo de la minoría dirigente de la sociedad mexicana que se educaba en el calmécac, también el conocimiento calendárico, basado en observaciones astronómicas y en cálculos matemáticos nada vulgares, formaba otra porción impor

tante del mismo patrimonio, y naturalmente su buen manejo presuponia un esmerado adiestramiento especial. Como hemos descrito arriba, el papel del xiuhpohualli así como del tonalpohualli no se agotaba en ser simplemente calendárico, sino que ambos funcionaban como instrumentos claves que regían y determinaban la vida toda de la comunidad mexicana y de cada uno de sus miembros. El régimen de vida de los mexicanos, por ser fundamentalmente agrícola, no podía, además, prescindir de algún calendario, como hemos observado en una de las citas arriba transcritas. Así que todo giraba en torno y con arreglos a los dos calendarios. De aquí la utilidad de los mismos como un instrumento político-social al servicio de la minoría gobernante. De hecho, la monopolización de la escritura y del conocimiento calendárico era la máxima garantía de la posición privilegiada del grupo minoritario en el poder, y esto era una tradición muy antigua de los pueblos mesoamericanos.

Arriba hemos apuntado un hondo sentimiento religioso como un rasgo distintivo de la cultura mexicana. Efectivamente, la vida de los mexicanos estuvo saturada de él. Si el tlatoani se presentaba ante el pueblo como la semejanza de la divinidad y ejecutor de su poder en la tierra, todo hombre mexicano nacía, en principio, cargado de una misión religiosa de alimentar a sus dioses, sus creadores. Entre los mexicanos, el nacimiento del niño, la educación, el matrimonio, la muerte, la agricultura, el comercio, la guerra y la política estaban impregnados de sentido religioso. Su bajo desarrollo técnico se puede sospechar que condujese a los mexicanos a una mayor dependencia con respecto a la religión. Siendo así la trascendencia de la religión, los actos religiosos eran del máximo cuidado y diligencia entre los habitantes del mundo mexicano, y para atenderlos había una organización sacerdotal cuyo dignatario supremo era el propio tlatoani, quien ponía y quitaba a otros sacerdotes inferiores como le parecía (Garibay, 1964, p. 158).

La religiosidad mexicana se expresaba en varias formas distintas. Una de ellas era la guerra, sobre todo, la llamada guerra florida,

que, como hemos visto antes, tenía entre sus finalidades la de obtener prisioneros para el sacrificio ritual. Otra eran las numerosas fiestas que se celebraban conforme al xiuhpohualli. En la celebración de las fiestas tomaba parte todo el pueblo mexicano, desde el tlatoani hasta los más bajos de los nacchualtin e incluso "mujeres de mala vida", al decir de Sahagún (Sahagún, 1969, t.I, p.147). En las fiestas un elemento de mayor importancia junto con el sacrificio eran el baile y el canto. Con éstos se llevaban a cabo actos de alabanza, de exhortación y de propiciación para con los dioses. Gracias a Sahagún, conocemos una veintena de cantos sagrados que se entonaban en las fiestas en honor de los dioses. Ahí vemos ejemplos dedicados a Huitzilopochtli, Xochipilli, Xochiquétzal, Tláloc, Cihuacóatl, Xipe, Yacatecuhtli y otras deidades (Veinte himnos sacros de los nahuas, 1958). Junto con estos cantos divinos, se cantaban otros en los que se elogiaba a los héroes hazañosos de tiempos pasados. Dada la importancia del baile y canto en estas fiestas, su aprendizaje se imponía a todo mexicano como una obligación muy seria. Como veremos adelante al ocuparnos de la educación mexicana, había, además del calmécac y el telpochealli, otros centros de enseñanza en los que se proporcionaba el adiestramiento del baile, el canto y el manejo de instrumentos musicales. Los cantos entonados en coro infundían en la mente de los jóvenes el pensamiento religioso, y los bailes ejecutados en masa fomentaban en ellos el sentimiento de solidaridad. El tlatoani mexicano bailaba junto con sus colegas de Tetzaco y Tlacopan. Los tres confirmaban de esta manera su alianza delante de los dioses (Sahagún, 1969, t.I, p.147).

Otro aspecto interesante de la religión mexicana era un pensamiento religioso cultivado por parte de los miembros de la minoría dirigente, llamados tlamatinine, "los sabios". Ellos se dedicaban a meditar sobre temas como el mundo, el hombre y la vida humana en relación con el dios dual Omecóatl, predicado, según los Anales de Cucuhtitlan, por el

sacerdote Quetzalcóatl en Tula (León-Portilla, 1970(a), p.36). El fruto de sus meditaciones se solía expresar en forma de poesía y se transmitía en el calmécac a los jóvenes pipiltin.

Las poesías que a continuación transcribiremos nos demuestran un aspecto muy distinto del que se suele imaginar de la vida religiosa de mexicas conocida por guerras y sacrificios humanos. En ellas observamos, ante todo, un concepto desesperanzado de los sabios mexicas con respecto a su dios Omecóatl, y una actitud pesimista en cuanto a la vida humana. Todo esto arranca de la falta de confianza entre el dios supremo y el hombre mexica:

El dador de la vida se burla:
sólo un sueño perseguimos,
oh, amigos nuestros,
nuestros corazones confían,
pero él en verdad se burla.

(León-Portilla, 1970(a), pp.121-122).

Es tremenda esta poesía. El anhelo del hombre mexica, consciente de su pequeñez, era confiar en su dios en busca de la neltiliztli, término náhuatl que significa "verdad", pero que etimológicamente se relaciona con "cimiento", "fundamento" (León-Portilla, 1966, p.61). Es decir, en el mundo mexica, la búsqueda de la verdad no era sino buscar algo que diera firmeza a la existencia humana en el mundo. Pero este anhelo del hombre mexica se estrellaba contra el frío rechazo de parte de su dios, que no hacía otra cosa que burlarse del hombre. La voluntad divina era impenetrable para el hombre mexica, y de su bondad no se podía tener ninguna seguridad. El hombre mexica se sentía amainado ante lo que dispusiese su dios. Entre éste y aquél no había dependencia amorosa del creado frente al creador, sino una total y fría desconfianza. Dicho de otra manera, se trataba de un dios que obraba como el origen de la ley causal, ley que se va cumpliendo inexorablemente, es decir, la ley de la naturaleza. El dios no dejaba ningún espacio para la esperanza del

hombre mexicana, cuya religiosidad, se podrá decir, quedaba en un punto muerto, por ardiente que fuese.

Naturalmente el hombre mexicana se quejaba y protestaba contra esta actitud tan despiadada de su dios, pero en vano:

Sólo como a una flor nos estimas,
así nos vamos marchitando, tus amigos.
Como a una esmeralda, tú nos haces pedazos.
Como a una pintura, tú así nos borras.
Todos se marchan a la región de los muertos,
al lugar común de perdernos.

¿Qué somos para ti, oh dios?
Así vivimos.
Así, en el lugar de nuestra pérdida,
así nos vamos perdiendo.
Nosotros los hombres,
¿a dónde tendremos que ir?

Por esto lloro,
porque tú te cansas,
¡oh, dador de la vida!
Se quiebra el jade,
se desgarran el quetzal.
Tú te estás burlando,
Ya no existimos.
¿Acaso para ti somos nada?
Tú nos destruyes,
tú nos haces desaparecer aquí.

(León-Portilla, 1970(a), pp.140-141).

La mayor desgracia del hombre mexicana que no podía contar con la bondad de su dios era la terrible angustia que sentía en torno al valor de su propia existencia en el mundo. La vida no le resultaba explícita. La pregunta "¿Qué somos para ti, oh dios?" equivale a otra "¿Qué somos aquí en este mundo?". Mientras no se le contestaba esta pregunta, con secuencia lógica era que el mundo no fuese para el hombre mexicana sino un lugar de perdición, porque se le presentaba simplemente como un conjunto de enigmas y hostilidades. Elementos naturales como el agua y el sol

pueden ser unas veces amenos y benévolos, pero otras pueden volverse terribles enemigos de la seguridad del hombre, causando inundaciones y sequías. Fenómenos naturales como el terremoto, el rayo, la erupción de volcanes no producen sino estragos y muertes. Ciertamente, el mundo desprovisto de la confianza en el dios, es lugar de perdición para el hombre, a donde ni siquiera hubiera querido venir:

Solamente se viene a vivir la angustia y el dolor
de los que en el mundo viven...

¿Alguien ha de ver cesar la amargura, la angustia del mundo?

(Garibay, 1964, p.68).

En vano nací,
en vano salí de la casa del dios a la tierra:
¡soy un desdichado!

De verdad que no hubiera nacido,
de verdad que no hubiera venido a la tierra...
¡Ay, es lo que digo!

(ibid., p.56).

La incomprensión del valor del vivir en el mundo no permitía al hombre mexicano ver sino la angustia, el dolor y la amargura. Ninguna cosa que le agradase. La vida se le convertía en una carga penosa y odiosa, una carga de que si fuera posible, quisiera huir.

A la angustia del vivir en el mundo se le sumaban la fugacidad del mundo y la mortalidad del hombre para atormentarle todavía más:

Como una pintura nos iremos borrando.
Como una flor hemos de secarnos sobre la tierra.
Como ropaje de plumas de quetzal, del zacuán, del azulejo,
iremos pereciendo.
Iremos a su casa.

(ibid., p. 86)

¿Acaso de verdad se vive en la tierra?
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.
Aunque sea jade se quiebra,
aunque sea oro se rompe,

aunque sea plumaje de quetzal se desgarró,
no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.

(León-Portilla, 1970(a), p.122).

La muerte es la única que desataba al hombre mexicano de la angustia del vivir en el lugar de su perdición, pero ni ella le prometía un ultramundo seguro. Éste le quedaba incógnito:

¿A dónde iré?

¿a dónde iré?

El camino del dios dual.

¿Por ventura es tu casa en el lugar de los descarnados?

¿acaso en el interior del cielo?

¿o solamente aquí en la tierra es el lugar de los descarnados?

(ibid., p.142).

En los versos de las poesías que arriba hemos transcrito, que son obras de los sabios pensadores mexicanos, no podemos atisbar ninguna señal de alegría, esperanza y optimismo frente a la vida. Todos nos hacen ver únicamente una actitud hondamente desesperanzada de la vida. - Los autores de estas poesías no la entendían, y si el presente les quedaba incógnito, el futuro les era cerrado. Un pesimismo total.

Si el pueblo común se entregaba con frenesí al sangriento culto de Huitzilopochtli, la minoría culta de la sociedad mexicana se sumergía en un pensamiento tan triste y pesimista de la vida. ¿Cuál fue la verdadera alma mexicana? No podemos contestar. Únicamente podremos decir que a una cultura cuya minoría dirigente era presa de tal concepto cerrado y desprovisto de valor positivo de la vida, de tal visión angustiosa del mundo y de la existencia humana, no le quedaba ninguna posibilidad de sobrevivir al encontrarse con otra como la occidental del período renacentista, de signo totalmente opuesto.

II-3. Educación mexicana.

Los cronistas están de acuerdo en que los mexicanos atendían al problema de educación de sus hijos y jóvenes con gran diligencia. Por

ejemplo, Acosta escribe lo siguiente: "Ninguna cosa más me ha admirado ni parecido más digna de alabanza y memoria que el cuidado y orden que en criar sus hijos tenían los mexicanos. Porque entendiendo bien que en la crianza e institución de la niñez y juventud consiste toda la buena esperanza de una república,... dieron en apartar sus hijos de regalo y libertad, que son las dos pestes de aquella edad, y en ocuparlos en ejercicios provechosos y honestos" (José de Acosta, 1962, p. 315). Motolinía, otra persona que observaba con atención la sociedad indígena a raíz de la conquista española, quedó maravillado que tanto los principales como la gente común se preocupaban por la educación de sus hijos (Motolinía, 1971, p.311). Esta inquietud de los mexicas por la educación de sus hijos muestra, desde luego, dos cosas dignas de tenerse en cuenta: la existencia de una conciencia histórica entre los mexicas (León-Portilla, 1966, pp. 243-248) y la presencia de un Estado consciente de la importancia que implica la educación de niños y jóvenes para la consecución del futuro que se proyecta sobre sí. Un pueblo con conciencia histórica tiende a tener, consecuentemente, una mayor preocupación por el futuro de su comunidad que otro sin ella, ya que el cuidado por guardar recuerdos y legados del pasado se convierte lógicamente en otro por cómo hacerlos valer en el futuro también. De aquí la educación como un quehacer que preocupa grandemente a la comunidad entera. No es difícil hacerse cargo de que el aspecto revolucionario que tiene la educación como transmisora de nuevos conocimientos e inquietudes intelectuales, va acompañado por otro de signo contrario: tradicionalista o reaccionario. Este último aspecto de la educación es consecuente del amor que la edu-

cación infunde en el hombre, al transmitirle los valores alcanzados por generaciones precursoras. Resulta, pues, que no hay otro medio más digno de confianza que la educación para asegurar la persistencia temporal de una comunidad cultural.

Al igual, el Estado que tiene su propio funcionamiento histórico no va a la zaga en el aprecio del papel que a su servicio puede desempeñar la educación. Es un hecho patente el que una de las mayores preocupaciones del Estado ha sido y es cómo asegurarse de hombres útiles para su funcionamiento. Esto sobre todo cuando el Estado tiene proyectado hacia el futuro un programa político a desarrollar.

La Tenochtitlan a raíz de la guerra de Azcapotzalco y bajo el gobierno de Itzcóatl y Tlacaélel se encontraba precisamente en tal coyuntura histórica. La victoria sobre Azcapotzalco abrió ante el pueblo mexicana un amplio horizonte lleno de posibilidades que le invitaba a concebir programas políticos ambiciosos. Tlacaélel se había propuesto emprender una reforma a la vida de su pueblo en los órdenes político, religioso, histórico y social. La obra máxima de la reforma de Tlacaélel era colocar en lo alto del Estado mexicana al dios Huitzilopochtli, dios tutelar del pueblo mexicana, y apropiarse su misión que la leyenda cuenta y que hemos transcrito en ocasión anterior. - Para llevar a cabo este nuevo programa político inspirado en un pensamiento místico-guerrero peculiar, la historia por entonces guardada entre los tepanecas no servía, o más bien resultaba contraproducente. Se necesitaba otra distinta. Así que Itzcóatl ordenó quemar todos los escritos de historia existentes en el famoso incidente que cuenta la tradición mexicana en los siguientes términos:

Se guardaba su historia.
Pero entonces fue quemada.
Cuando reinó Itzcóatl en México.
Se tomó una resolución,
los señores mexicas dijeron:
no conviene que toda la gente conozca las pinturas.
Los que están sujetos (el pueblo) se echarán a perder
y andará torcida la tierra,
porque allí se guarda mucha mentira,
y muchos en ellas han sido tenidos por dioses.

(León-Portilla, 1966, p. 245).

Destruída así la antigua versión de la historia de los mexicas y puesta en marcha la elaboración de otra nueva de la misma, que exaltaría ante todo la preeminencia del pueblo mexica frente a los demás --como se echa de ver en las fuentes de origen mexica-- lo que quedaba por hacer era cómo infundir el nuevo concepto de la vida en la mente y el espíritu de cada uno de los habitantes de Tenochtitlan. La politización de la historia y su monopolización por el Estado eran ya un hecho consumado. En una palabra, el Estado se proponía dar su versión de historia al pueblo.

Motecuhzoma Ilhuicamina, sucesor de Itzcóatl, fue el que supo promover el asunto en forma debida. Él se había dado cuenta de que para forjar un pueblo útil y provechoso que cumpliera con el nuevo programa político impuesto por Tlacaélel al pueblo mexica, hacía falta que el gobierno mismo empuñase las riendas de la educación de sus súbditos (López Austin, 1961, p. 118). Convencido de tal idea, no se olvidó de incluir entre las ordenanzas que dictó con el propósito de proveer de orden jurídico al país una que establecía que "hubiese en todos los barrios escuelas y recogimientos de mancebos donde se ejercitasen en religión y buena crianza, en penitencia y aspereza y en buenas costumbres y en ejercicios de guerra y en trabajos corporales, en ayunos y en dis

ciplinas y en sacrificarse, en velar de noche y que hubiese maestros y hombres ancianos que los reprendiesen y corrigiesen y castigasen y mandasen y ocupasen en cosas de ordinarios ejercicios y que no los dejaran estar ociosos, ni perder tiempo, y que todos estos mozos - guardasen castidad, con grandísimo rigor, so pena de la vida" (Durán, 1967, t.I, pp. 216-217). Así quedaba establecida la norma de acuerdo con la que se pondrían en marcha centros educativos donde se proporcionarían a los jóvenes mexicanos los medios necesarios para que se hi ciesen valer a su modo y conforme al nuevo concepto de la vida del pueblo, que se sentía elegido por la divinidad.

El hombre es objeto, en particular durante su período de cre cimiento y formación, de dos clases de educación. La primera, que se podrá llamar doméstica, comienza en el momento de su nacimiento y se desarrolla durante los primeros años de vida bajo el cuidado de los padres en la intimidad familiar. La segunda, que es escolar, se realiza en algunas instituciones a tal efecto fundadas y mantenidas por la comunidad social o el Estado.

La educación doméstica, que tiene mucho de espontaneidad de parte de los educadores, es de origen tan antiguo como el hombre mismo. Tiene por objeto preparar y ayudar a un niño en una buena adaptación al medio ambiente en que le tocó nacer y desarrollar su vida de adulto. El contenido de la educación doméstica es concreto y de tal amplitud que abarca todo lo vital del hombre. Consiste en modalidades de vida peculiares a cada comunidad humana --idioma, creencias religiosas, usos y costumbres, gestos y muchos otros signos convencionales de carácter cultural. El contenido de la educación doméstica hace posible la incrustación del hombre dentro del marco social preestable-

cido. Un individuo que carezca de la educación doméstica, es inevitable que parezca un hombre extraño, lo cual le llevará forzosamente a graves roces entre tal individuo y el medio de vida que le rodea. La educación doméstica tiene, pues, por objeto hacer que un individuo se sienta debidamente adaptado dentro de su marco social y posibilitarlo para un mayor desarrollo personal.

En cambio, la educación escolar se reviste de formas mucho más precisas que la doméstica. Aquí se dan interferencias de intereses, tanto de parte del educando como de la de la sociedad o el Estado que proporciona dicha educación. La reciprocidad es una de sus características. El educando adquiere, a través de la educación escolar, otros medios más específicos para su lucha por la existencia en la sociedad, mientras ésta se propone que los esfuerzos que cada individuo formado por la educación escolar haga para sus propios fines, formen una suma total útil para su persistencia y mayor desarrollo. El hombre necesita de la sociedad en la que vive y ésta exige de él su colaboración para su propio funcionamiento e incluso para el futuro que se proyecta.

En la historia de la educación mexicana, como es de suponerse, se puede apreciar perfectamente la existencia de estas dos clases de educación, cada una cumpliendo debidamente con la tarea educativa que le correspondía.

En la sociedad mexicana, todo individuo, fuese hombre o fuese mujer, nacía señalado para una misión específica y determinada que aquélla le imponía. La sociedad mexicana tenía su propio funcionamiento histórico y el individuo existía ante todo para el mantenimiento de aquél. En ella el hombre nacía para la guerra y la mujer para el ho-

gar. Esto nos lo dará a entender muy claramente la cita que a continuación transcribimos. Una partera pronunciaba estas palabras al atender el nacimiento de un niño: "... tu propia tierra otra es, en otra parte estás prometido, que es el campo donde se hacen las guerras, donde se traban las batallas; para allí eres enviado; tu oficio y facultad es la guerra, tu oficio es dar a beber al Sol con sangre de los enemigos, y dar de comer a la Tierra, que se llama Tlaltecuh \dot{t} li, con los cuerpos de tus enemigos. Tu propia tierra y tu heredad y tu padre es la casa del Sol, en el cielo, allí has de alabar y regocijar a nuestro señor el Sol que se llama Totonámetl in manic. Por ventura merecerás, y serás digno de morir en este lugar y recibir en él muerte florida. Y esto que te corto de tu cuerpo, y de $\left[\text{en} \right]$ medio de tu barriga es cosa suya, es cosa debida a Tlaltecuh \dot{t} li, que es la Tierra, y el Sol; y cuando se comenzare la guerra a bullir y los soldados a se juntar, ponerla hemos en sus manos de aquellos que son soldados valientes para que le den a tu padre y a tu madre la Tierra y el Sol; enterrar \underline{la} han en medio del campo donde se dan las batallas, y esto es la señal que eres ofrecido y prometido al Sol y a la Tierra, esta es la señal que tú haces profesión de hacer este oficio de guerra, y tu nombre es tará escrito en el campo de las batallas para que no se eche en olvido tu nombre ni tu persona" (Sahagún, 1969, t.II, pp.185-186). Unos días más tarde cuando la ceremonia de bautismo --desde luego, nos referimos a una costumbre que existía entre los mexicanos prehispánicos parecida al bautismo cristiano--, de nuevo la partera consagraba al niño a su misión bélica, y poniendo en sus manos una rodela, un arco y cuatro saetas en miniatura (ibid., p. 206), decía las siguientes palabras: "aquí están los instrumentos de la milicia, con que scis servido $\left[\text{el} \right]$

dios], con que os gozáis y deleitáis; dadle [al niño] el don que soléis dar a vuestros soldados para que pueda ir a vuestra casa llena de deleites, donde descansan y se gozan los valientes soldados que mueren en la guerra, que están ya con voz alabándoos. ¿Será por ventura este pobrecito macehual uno de ellos? ¡Oh, señor piadoso, haced misericordia con él!" (ibid., p. 208). Así quedaba impuesta al niño su misión cósmica de alimentar al Sol dios con sus hazañas bélicas y hasta con su propia muerte "florida" en el campo de batalla, como solía acontecer.

Si era niña se le imponía una misión doméstica. Del mismo modo que en el caso de varón, la partera pronunciaba las palabras siguientes: "... habéis de estar dentro de casa como el corazón dentro del cuerpo, no habéis de andar fuera de casa, no habéis de tener costumbre de ir a ninguna parte; habéis de ser la ceniza con que se cubre el fuego en el hogar; habéis de ser las trébedes donde se pone la olla; en este lugar os entierra nuestro señor, aquí habéis de trabajar; vuestro oficio ha de ser traer agua y moler el maíz en el metate; aquí habéis de sudar, cabe la ceniza y cabe el hogar" (ibid., p. 186). Diciendo esto, la partera enterraba el cordón umbilical cortado de la recién nacida junto al lar. En la ceremonia de bautismo, se le daban un huso y una lanzadera (ibid., p. 209) o también una escoba (Motolinía, 1971, p. 121), mostrando así lo que había de ser su faena en la vida.

Educación doméstica

Según Motolinía, la lactancia duraba cuatro años (Motolinía, 1971, p. 308). Entre la gente común, el padre se hacía cargo de la educación doméstica del hijo, y la madre, de la de hija. Si eran varones,

se les ocupaba en cargar, en ayudar a sus padres en la recolección de granos de maíz y frijol en el campo, en el aprendizaje de técnicas útiles para la vida, como la caza y la pesca, la conducción de una canoa y otros "oficios que no demandan mucha arte ni instrumentos sutiles" (Zorita, 1963, p. 92). Si eran hijos de artesanos, también se dedicaban al aprendizaje de los oficios de sus padres, ya que "lo más común era darles el oficio y trabajo de que su padre usaba (Motolinía, 1971, p. 311).

Las madres ocupaban a su vez a sus hijas para que aprendiesen a hilar, tejer, labrar, moler el maíz y barrer la casa.

La regla era no dejar ociosos a los niños (Clavijero, 1968, p. 202). Una descripción gráfica de todo este proceso educativo en el hogar mexicana está en algunas de las láminas del Códice Mendocino (Kingsborough, 1964, vol.I, láminas LVIII - LXI). En ellas se ven pintados los trabajos a que los padres sometían a sus hijos, los medios con los que les reprendían y la ración de comida que les daban. Por cierto, apuntamos una exagerada parquedad en la ración de comida que según el mismo código se daba a los niños mexicanos: una tortilla a los de tres a cinco años de edad; una y media a los de seis a doce años; dos a los de trece a catorce.

La educación doméstica no se agotaba con enseñar a los hijos me di os necesarios para el aspecto práctico de la vida humana. El mismo cuidado se tomaba en la educación del aspecto moral y de la buena mane ra de comportarse. Es sabido que los mexicanos eran muy amigos de la re t ó r i c a, y esta propensión suya dio por resultado un género literario oral que se conoce con el nombre huehuetlatolli, "pláticas de los viejos". Conocemos buen número de ejemplos de huchuetlatolli gracias principalmente a las labores de Andrés de Olmos y Sahagún (16). Allí podemos ver claramente los conceptos que tenían los mexicanos del mundo, del hombre, de la vida humana, del destino del hombre, de la vida ultra mun

dana; las virtudes humanas que apreciaban y esperaban que cada hombre y cada mujer cultivasen en sí; los consejos morales que dirigían sobre todo a los jóvenes; detalles de la buena manera de comportarse en la vida cotidiana, que enseñaban a sus hijos.

Para los que se acercasen al mundo mexicana y sus habitantes con la predisposición intelectual de encontrar sólo signos de rareza o de gente de bajísimo quilate, como decía Sahagún, el contenido de los huehuetlatolli sin duda los causaría una gran sorpresa, pues se encuentran en éstos, esmeradamente descritos, los puntos fundamentales del hombre culto y civilizado con sana inquietud sobre el mundo, el hombre, su vida y destino, llegando muchas veces a revelar pensamientos verdaderamente profundos en torno a tales temas. Esta misma sorpresa experimentaron los frailes del siglo XVI, al ir ahondando a través de su conocimiento de la lengua en el mundo interior del indígena. Los huehuetlatolli fueron una de "las maravillas de los regalos que Dios obra en sus corazones", al decir de unos franciscanos (Cartas de Indias, 1877, p.63). Una vez descubierto este tesoro espiritual y moral de sus discípulos, los frailes se convirtieron en sus admiradores más entusiastas, lo cual se percibe de sobra en sus escritos.

Pero al leer los huehuetlatolli, libres de tal predisposición, nos damos cuenta de que lo enseñado en ellos lo encontramos en los cánones morales y de la vida, comunes al resto de la humanidad. Lo cual, dicho de otro modo, es que no encontramos en ellos nada que valga nuestra sorpresa y admiración de una manera particular. Con esto no pretendemos quitar ni disminuir su valor desde el punto de vista cultural; únicamente nos interesa apuntar nuestra observación de que vemos en los huehuetlatolli una prueba más de que los mexicanos tenían el mismo aprecio que nosotros por los temas fundamentales sobre el hombre, la vida humana y la moral. A nuestro juicio, más valdría tener cuidado de no caer en la misma actitud entusiasta y exaltadora de las virtudes indígenas,

en la que cayeron ingenuamente los frailes del siglo XVI.

Lo expuesto no impide, sin embargo, que admitamos que en los huchuetlatolli hay menciones a unas modalidades de vida que parecerían extrañas y aun interesantes, tal vez, a los hombres occidentales. Por ejemplo, el que las niñas y muchachas no hablasen durante la comida, o la parsimonia en el hablar a la que se sometía a las mismas. Por lo tanto, Motolinía escribió que parecía que las muchachas mexicas "habían de ser sordas y mudas" (Motolinía, 1971, p.309). Pero para un japonés, a quien sus padres han educado advirtiéndole que la verbosidad es uno de los defectos más abominables, sobre todo, para el varón y que hay que hablar lo mínimo posible, cuando hace falta, esta enseñanza de los huchuetlatolli es natural.

Otra observación que creemos es factible sobre los huchuetlatolli es su carácter más ceremonioso o ritual que propiamente admonitorio. - Su retórica y esmero literario nos conducen a este supuesto. Desde luego es evidente que no pueden ser palabras de improvisación que se prorrumpen en el momento preciso de reprender a niños o a jóvenes. Serían, a nuestro juicio, discursos o pláticas que se repetían en momentos de cierta importancia en la vida humana, como el nacimiento del niño, el ingreso en algún centro docente o el matrimonio, y que se transmitían de padres a hijos.

Toda esta etapa inicial de educación de los niños no podía ir desprendida de castigos apropiados. En el caso de mexicas, los castigos que se imponían a hijos desobedientes, mentirosos y descuidados eran bastante duros. Se les castigaba azotándolos con ortigas, punzándolos con espinas de maguay hasta sangrar, pellizcándolos hasta dejarlos llenos de cardenales, golpeándolos con palo, dejándolos sobre el suelo mojado o húmedo atados de pies y manos, colgándolos atados de pies o haciéndolos respirar el humo de chile quemado. Por si esto fuera poco, la ley autorizaba a los padres a que vendiesen como tlatlacotin a los hijos que, a

pesar de las repetidas amonestaciones y castigos corporales, resultasen incorregibles (Durán, 1967, t.II, p. 221). Si algunos de estos desgraciados vendidos como tlatlacotin perseveraban en su incorregibilidad, aun después de dos o tres amonestaciones de parte de sus amos, éstos los echaban collera para ponerlos en venta en el mercado, y luego en caso de ser vendidos tres o cuatro veces sucesivas debido a su mal comportamiento, ya se los podía adquirir como tlatlacotin destinados al sacrificio (Torquemada, 1969, t.II, p.567). Así que parte de los hijos rebeldes y descarriados podía ser que parasen en el sacrificadero de los templos.

Educación escolar

Teniendo en cuenta el hecho de que durante siglos el Valle de México había sido escenario de frecuentes invasiones y numerosas guerras entre sus habitantes, es posible que para todos fuese una constante preocupación el adiestramiento militar de sus jóvenes. Esto originaría en fechas tempranas instituciones específicas a tal efecto, bajo la invocación de alguna deidad que las protegiese con su intervención sobrenatural. Así entre los pueblos nahuas nacerían las primeras instituciones educativas con fines militares.

La educación escolar de los mexicas durante su período histórico se realizó principalmente en dos centros docentes: el calmécac y el telpochealli. El origen de ambos tal vez se remonte a los tiempos genéticos del pueblo mexicano, y no hay manera de determinar su fecha siquiera aproximada. La nota distintiva entre los dos centros de educación es que el calmécac estaba dedicado al dios Quetzalcóatl, en tanto que el telpochealli estaba encomendado a la protección del dios Tezcatlipoca. Esto nos induce a suponer la existencia de dos grupos humanos que se distinguían uno de otro por su culto religioso: el uno adoraba a Quetzalcóatl, y el otro veneraba a Tezcatlipoca.

El calmécac y el telpochcalli ya llevaban mucho tiempo de existencia cuando Motecuhzoma Ilhuicamina, consciente de la necesidad de que el gobierno central tomase la iniciativa de la educación del pueblo mexicana, dictó aquella ordenanza concerniente a la educación, a la cual nos hemos referido anteriormente. Esto se podrá comprobar, por ejemplo, por el hecho curioso de que ni el calmécac ni el telpochcalli tenían, a pesar de que su objetivo principal era el adiestramiento militar de los jóvenes, al dios Huitzilopochtli por protector. Lo más lógico hubiera sido que este dios fuese protector de ambos, o por lo menos de uno de ellos, dado su carácter guerrero por excelencia y su posición preeminente como dios tutelar de los mexicanos. Pero esto no ocurrió. Su razón nos parece bien sencilla: el encumbramiento de Huitzilopochtli en el pensamiento religioso de los mexicanos, consecuente de la reforma propuesta y emprendida por Tlacáótl a raíz de la guerra de Azcapotzalco, fue muy posterior al nacimiento del calmécac y del telpochcalli, es decir, cuando Huitzilopochtli fue colocado en la cumbre del pensamiento religioso mexicana, los puestos de protector de ambos centros de educación estaban ya ocupados por los dos dioses Quetzalcóatl y Tezcatlipoca.

También viene al caso para comprobar el origen antiguo de ambas instituciones educativas, aquel incidente de tres guerreros culhuas que inmediatamente antes de la ruptura de hostilidades entre mexicanos y tepanecas de Coyohuacan, se presentaron ante Tlacáótl diciendo que por allí venían en busca de medios de sustento. Según Tezozómoc, dichos culhuas se mostraron tan diestros en el arte de guerrear, que a pesar de su inferioridad numérica frente al ejército tepaneca, lo pusieron en fuga colaborando con Tlacáótl (Tezozómoc, 1944, pp. 54-55). ¿Eran estos culhuas unos hombres que por casualidad empuñaban las armas en busca de sustento? Es difícil admitirlo. Nos inclinamos más bien a creer que eran hombres educados en un plantel como el calmécac, que tenía por objeto formar guerreros altamente adiestrados en el arte de guerrear.

Visto así, se comprenderá que al poner en práctica su programa educativo, Motecuhzoma Ilhuicamina podía contar con unas instituciones para tal efecto que desde hacía tiempo estaban en función entre sus propios súbditos. Lo cual debe haber favorecido mucho su política educativa y, sin esta tradición previa, la tarea le hubiera sido muy difícil, por muy grande que fuese la autoridad con la que el tlatoani mencionado gobernase su país, porque ninguna institución dentro de la sociedad humana debe su existencia a un acto de improvisación, sino a una base de larga maduración desde tiempos anteriores. Esto es cierto sobre todo cuando se trata de unas instituciones que se mostraron tan eficientes en su funcionamiento como el calmécac y el telpochcalli, como veremos adelante. Su buen rendimiento nos permite conjeturar que eran unas instituciones que funcionaban entre los mexicas con toda naturalidad, gracias a su larga tradición. Lo que hizo, pues, Motecuhzoma Ilhuicamina fue montar sobre la firme base forjada durante generaciones, un nuevo aparato de sistema educativo conforme al nuevo concepto de la vida del Estado mexica. Dicho de otra manera, Motecuhzoma Ilhuicamina rescató del nivel gentilicio unas instituciones útiles para su finalidad, les dio una nueva orientación y las elevó al nivel estatal.

Recordemos que la ordenanza de Motecuhzoma Ilhuicamina establecía una serie de normas para el funcionamiento de los centros docentes en plan reformado: cuál iba a ser el contenido de las disciplinas allí dadas; quiénes habían de encargarse de la educación; cómo había de ser la forma de vida en dichos centros educativos. El hecho mismo de la ordenanza nos hace suponer un estricto control o fuerte intervención por parte del Estado en la esfera de educación. Así fue, efectivamente. Tiempos después, cuando Motecuhzoma Xocoyotzin fue elegido nuevo tlatoani, el tepaneca Totoquihuaztli dijo en su arenga: "... encomiéndote las escuelas y colegios y las casas de recogimiento que hay en la ciudad, de donde salen instruidos los mozos para guerras y culto divino; cuida de

que siempre vayan en aumento y no en disminución" (Durán, 1967, t.I, p. 415). El tlatoani era el supremo responsable de la empresa educativa.

El tlatoani encargó la educación al grupo sacerdotal, y éste tomó muy a pecho el trabajo. Dentro de la jerarquía sacerdotal mexicana, existía un Mexícatl teohuatzin, "sacerdote mexicana", el cual "tenía cargo de que todas las cosas concernientes al culto divino en todos los pueblos y provincias se hiciesen con toda diligencia y perfección, según las leyes y costumbres de los antiguos pontífices y sacerdotes, y mayormente en la crianza de los manebos que se criaban en los monasterios que se llamaban calmécac" (Sahagún, 1969, t.I, p.248). El Mexícatl teohuatzin era dignatario precedido sólo por los dos sumos sacerdotes que remataban la pirámide de la organización religiosa mexicana. Esto nos demuestra la importancia que tanto el Estado como la jerarquía sacerdotal concedían a la educación de los jóvenes. El referido Mexícatl teohuatzin tenía a su vez dos ayudantes llamados el uno Huitznáhuac teohuatzin, y el otro Tepan teohuatzin. El primero suplía al Mexícatl teohuatzin en sus ausencias, y el segundo era encargado de los calmécac provinciales (ibid., p.249).

En cuanto a la edad en que comenzaba la educación escolar llevada a cabo principalmente en los calmécac y los telpochcalli, los cronistas se muestran tan discordes entre sí que resulta por lo pronto imposible determinarla. Motolinía dice que los hijos de los principales, al cumplir cinco años de edad, eran mandados a los templos a servir a los dioses y a ser instruidos en las cosas tocantes al culto religioso (Motolinía, 1971, p.308). Cortés escribe que los hijos de principales y de ciudadanos honrados estaban en los templos, teniendo siete u ocho años (Cortés, 1970, p. 64). Según Sahagún, los hijos de principales entraban en el calmécac o en el telpochcalli, al llegar a tener diez o doce años (Sahagún, 1969, t.II, p.328). Vetancurt pone seis años para el ingreso en el calmécac (Vetancurt, 1971, Teatro Mexicano, segunda parte,

p.81). Poner lo trata con mayor ambigüedad diciendo que, llegando los niños a la edad en que "tenían entendimiento y uso de razón", se les quitaba a sus madres para mandarlos a los templos (Garibay, 1964, p. 178). Según el Códice Mendocino, sólo a los quince años de edad se entregaba a los muchachos al cuidado de sacerdotes o maestros de arte de guerrear. Nosotros creemos que este último dato debe interpretarse teniendo en cuenta la siguiente frase debida a Sahagún: "Cuando llegaba el nancebo a quince años, entonces comenzaba a aprender las cosas de guerra..." (Sahagún, 1969, t.II, p.328). Lo semejante pasaría con la educación religiosa superior a cargo de los sacerdotes. Es decir, a nuestro juicio, el dato que debemos al Códice Mendocino no se refiere al ingreso en el calmécac o en el telpechcalli, sino al comienzo de una etapa más avanzada de la educación impartida en dichas instituciones. En conclusión, podríamos dar casi por seguro que el comienzo de la educación escolar era alrededor de diez años de edad, o un poco antes.

a. Calmécac

En torno al sentido del nombre "calmécac"

El término calmécac está compuesto del calli, que es "casa", y el mécatl que significa "cordel". Se le suele traducir por "en la hilera de casas" (León-Portilla, 1966, p.224, nota 8). Monzón lo traduce por "lugar del linaje de la casa" (Monzón, 1949, p.77). Creemos que es un acierto el que Monzón haya dado al término mécatl un sentido figurado de "linaje". Porque el término náhuatl mécatl tiene efectivamente este sentido figurado como se ve en el tlacamccáyotl, que significa "conjunto de cordones de las personas", es decir, "genealogía". Y el "linaje" se podrá sustituir sin dificultad por "tradición", al tratarse de alguna cultura en vez de personas. Hay otro dato que nos inclina a preferir este sentido figurado de mécatl al otro material. Es que el calmécac era una casa de educación que estaba puesta bajo la protección del dios Quetzalcóatl, que es por excelencia el dios representativo de la respe-

table cultura tradicional de Tula. No nos olvidemos de que en el pensamiento mexicana los nombres Quetzalcóatl y Tula constituían la quintesencia de lo sagrado y lo venerable y que su orgullo nacional consistía en el sentirse herederos de la misma tradición tolteca recibida a través de Culhuacan, lugar en donde se había guardado mucho de dicha tradición, como hemos apuntado arriba. De aquí que los dos sacerdotes mexicanos del más alto rango llevasen en su título el nombre Quetzalcóatl (Sahagún, 1969, t.I, p.307), mientras que el tlatoani de Tenochtitlan ostentase el título de Culhua tecuhtli, "señor de los culhuas" (Ixtililxóchitl, 1965, t.II, p. 154). El material de enseñanza del calnécac, que veremos después más en detalle, puede ser otro dato que refuerza nuestra preferencia antedicha. Anticipamos que el material de enseñanza de dicho centro educativo incluía, a contraposición del del telpochealli, mucho de transmisión de los valores culturales que se llevaba a efecto en forma del aprendizaje de los cantos e historias del pueblo y en el manejo de los libros sagrados de contenido calendárico. En una palabra, allí se guardaba y se transmitía a generaciones nuevas la suma de tradición cultural del pueblo mexicana. Todo esto que acabamos de anotar nos inclina a ver en el calnécac "casa de linaje" o más explícitamente "casa de tradición" y "casa de cultura" más que el sentido literal de "en la hilera de casas".

Localización y número de los calnécac

Los calnécac, se supone, estaban situados dentro o al lado de los templos, de manera que los cronistas suelen decir sin hacer distinción que los muchachos eran mandados para su educación a los templos (Cortés, 1970, p.64; Motolinía, 1971, p.308). Un historiador posterior dice: "Los colegios de los sacerdotes y los seminarios que había en el recinto de aquellos templos..." (Clavijero, 1968, p.162).

No podemos saber a ciencia cierta cuántos calnécac hubo en Tenochtitlan. Monzón dice que hubo seis (Monzón, 1949, p.77). Clavijero dice: "sabemos de cinco colegios o monasterios de sacerdotes y de tres seminarios de jóvenes y doncellas, pero eran sin duda muchos más si atendemos al excesivo número de personas consagradas al culto de los dioses que allí había" (Clavijero, 1968, p.162). En un texto de los informantes de Sahagún publicado por López Austin se cuentan los siete siguientes:

1. Calnécac de Tlillan
2. Calnécac de México
3. Calnécac de Huitznáhuac
4. Calnécac de Totlannan
5. Calnécac de Tlanatzinco
6. Calnécac de Yopico
7. Calnécac de Tzonnolco

(López Austin, 1965, p. 75-102).

Garibay, por su parte, no pasa de sugerir que tanto en Tenochtitlan como en Tlatelolco y Tetzcoco probablemente existían varios calnécac (Garibay, 1953, p.462).

Según Monzón, el disponer de calnécac era un privilegio para un calpulli, y efectivamente no todos los calpulli de Tenochtitlan lo tenían (Monzón, 1949, p.77). Por otra parte, se supone que el calnécac existía no sólo en las mencionadas capitales, sino también en las provincias, ya que arriba hemos conocido a un sacerdote llamado Topan tehuatzin, "el cual en particular tenía cargo de la buena crianza y del buen regimiento de los que se criaban en los monasterios, - que se llanaban calnécac por todas las provincias sujetas a México".

Quetzalcóatl, dios protector del calnécac

El calnécac era una institución consagrada al dios Quetzalcóatl; allí "estaba la estatua de Quetzalcóatl" (Sahagún, 1969, t.I, p. 330). Quetzalcóatl era para los pueblos nahuas el dios origen de

la cultura: él había creado al hombre con su propia penitencia y sacrificio; él había descubierto el maíz para el sustento del hombre (Épica náhuatl, 1964, pp.26-28), y también el algodón, la calabaza y otras plantas provechosas e incluso el arte de cultivarlos; él mismo había sido labrador excelente y en sus campos de cultivo las plantas crecían y daban fruto en formas milagrosas; había descubierto las piedras y los metales preciosos y el arte de trabajarlos; había descubierto - igualmente el arte de criar aves y el de trabajar sus plumas preciosas; había enseñado a su gente cómo había de hacer la penitencia y el sacrificio (Sahagún, 1969, t.I, pp.278-279). Fue, en pocas palabras, dios civilizador y origen mismo de todo bien. Así que no tiene nada de extraño el que el calmécac funcionase como centro de cultura en el que se guardaba la herencia cultural de generaciones precursoras y que allí se transmitiese dicha herencia a generaciones jóvenes.

Los que ingresaban en el calmécac

Se suele decir que en el calmécac ingresaban los hijos de - principales, mientras en el telpochealli los de macehualtin. Diríamos que es una simplificación aceptar tal afirmación. Se trata de un supuesto que requiere estudios más profundos a la luz de las fuentes disponibles, porque los cronistas nos dan bastantes informes que nos presentan la cosa más compleja de lo que parece a simple vista. Mencionaremos algunos de ellos. Sahagún escribe lo siguiente: "Después que el niño se iba criando, los padres que tenían desco de que viviese, para que su vida conservase, prometíanlo al templo donde se servían los dioses; y esto a la voluntad de los padres o lo prometían de meter en la casa que se llamaba calmécac, o en lacasa que se llamaba telpochealli (Sahagún, 1969, t.II, p.211). En la descripción que hace el mismo cronista de la ceremonia de dedicación del hijo al templo, hay mención al caso de hijo de pobres (op.cit., t.I, p.304). Al mismo

tiempo, hay otra que nos permite suponer que los hijos de comerciantes ricos también entraban en el calmécac (ibid., p.303). Francisco Hernández, el protomédico de Felipe II, también anota que los padres escogían el calmécac o el telpochcalli "congruentemente a la naturaleza de cada uno" de sus hijos, porque en el uno la disciplina era muy severa y rigurosa, en tanto que en el otro era menos (Hernández, 1945, p.22). Pomar, hablando del calmécac de Tetzaco, también afirma que allí junto con los hijos del rey y los demás señores, iban al calmécac "algunos de los plebeyos" (Garibay, 1964, p.179). Recordemos también que oficiales del arte plumaria, los llamados amanteca, mandaban sus hijos al calmécac "para que aprendiesen el oficio toltecayotl" (Sahagún, 1969, t.III, p.63). Un último dato que debemos también a Sahagún afirma que los dos puestos del más alto rango de la jerarquía sacerdotal mexicana estaban abiertos incluso a hijos de macehualtin toda vez que se tratase de personas merecedoras de tal dignidad y "en la elección no se hacía caso del linaje sino de las costumbres y ejercicios, y doctrinas y buena vida" (op.cit., t.I, p.308). Desde luego, para ocupar dicho puesto se requería que fuesen individuos debidamente formados en el calmécac. Creemos que lo expuesto arriba es suficiente para calificar de simplista el supuesto al que hemos aludido al principio. No pretendemos, sin embargo, sostener con esto que muchos de los hijos de macehualtin ingresasen en el calmécac. No tenemos constancia documental alguna que dé pie a tal supuesto. Diversos factores de la vida mexicana, en particular, la condición de la vida económica de macehualtin, determinarían que la mayoría de ellos prefiriesen para sus hijos el telpochcalli al calmécac. Esto es evidente, y su razón quedará puesta en claro en el curso de nuestro estudio.

Todavía nos queda por contestar a la siguiente pregunta: ¿con qué criterio, entonces, se decidía mandar un hijo al calmécac o al telpochcalli? Dos de los datos expuestos arriba parecen darnos res-

puesta a esta pregunta. Uno es el primero de los sacados de Sahagún, que dice: "...y esto a la voluntad de los padres...", y el otro es de Francisco Hernández, que apunta: "... congruentemente a la naturaleza de cada uno". Ambos datos atribuyen a la esfera personal de los padres o de su hijo el factor determinante de la decisión. No tenemos por lo pronto ningún otro dato que refute este supuesto personalista. Pero no dejamos de ver en el mismo un punto débil. Es que no debemos olvidar que tanto el calmécac como el telpochcalli eran instituciones encomendadas a la protección de deidades, y que el decidir los padres el centro de educación a donde mandar su hijo no era sino dedicarlo o consagrarlo a la deidad protectora del centro escogido. La cosa era, a nuestro juicio, demasiado grave para que los padres la determinasen teniendo en cuenta sólo los elementos personales tanto de sí mismos como de su hijo. Por otra parte, sabemos que cada uno de los calpulli tenía su calmécac o su telpochcalli, y que, como hemos asentado antes, las gentes de aquellos calpulli poseedores de calmécac eran probablemente adoradores del dios Quetzalcóatl, y las de otros que disponían de telpochcalli lo eran del dios Tezcatlipoca. Teniendo esto en cuenta, nos parece más lógico pensar que los padres determinaban el centro de educación al que mandar su hijo de acuerdo con el culto religioso a que pertenecían. Desde luego, esto no pasa de ser un supuesto, pero que por de pronto nos parece más convincente. Pero hay que advertir que ni esta barrera divisoria de carácter religioso era infranqueable, puesto que el hecho que hemos señalado arriba de que los puestos de los sumos sacerdotes estuviesen abiertos incluso a los de extracción humilde, comprueba que podía haber casos de hijos de nacehualtin que se educaban en el calmécac. En cuanto a los artesanos plunarios que enviaban sus hijos al calmécac se podrá considerar que, como hemos anotado anteriormente, siendo, tal vez, dichos oficiales pertenecientes a un grupo étnico antiguo y diferente de los mexicas, que con el avance de Tenochtitlan había sido incorporado a la socie-

dad mexicana, disponían probablemente de un centro de educación propio que se llamaba calmécac. Y por supuesto este nombre resultaba más expresivo que el de telpochcalli para denominar una institución donde se enseñaba un oficio tan propio de toltecáyotl como el arte plumaria.

Dedicación del hijo al dios protector del calmécac

El ingreso de un joven en el calmécac era precedido por un voto hecho por sus padres. Estaba, pues, revestido de carácter de una consagración religiosa del hijo al dios Quetzalcóatl. El voto se hacía mucho antes de que el niño llegase a tener la edad conveniente para ingresar en la institución --ya hemos visto antes que por lo pronto no hay manera de determinar con precisión la edad de ingreso en el calmécac aun contando con las fuentes a nuestro alcance-- o inmediatamente antes de su ingreso. El voto de dedicación del hijo se efectuaba en un banquete preparado por sus padres, al cual asistían invitados los sacerdotes-maestros del templo. Y a éstos se les dirigían los ancianos de la casa con una prolija plática como la siguiente:

"¡Ah, señores sacerdotes y ministros de nuestros dioses, habéis tomado trabajo de venir aquí a nuestra casa, y os trajo nuestro señor todo poderoso! Os hacemos saber que nuestro señor fue servido de hacernos merced de darnos una criatura, como joya o pluma rica que nos fue dada; si mereciéremos que este muchacho se críe y viva, y [como] es varón, no conviene que le mostremos oficio de mujer te niéndole en casa; por tanto, os le damos por vuestro hijo y os le encargamos, y ahora al presente ofrecémosle al señor Quetzalcóatl, u otro nombre Tlilpotonqui, para entrar en la casa de calmécac, que es la casa de penitencia y lágrimas donde se crían los señores nobles, porque en este lugar se merecen los tesoros de dios, orando y haciendo penitencia con lágrimas y gemidos, y pidiendo a dios que les haga misericordia y merced de darles riquezas. Desde ahora, le ofrecemos, para que en llegando a edad conveniente entre y viva en casa de nuestro señor, donde se crían y doctrinan los señores nobles, y para que este nuestro muchacho tenga cargo de barrer y limpiar la casa de nuestro señor. Por tanto humildemente rogamus que

le recibáis y toméis por hijo para entrar y vivir con los otros ministros de nuestros dioses en aquella casa donde hacen todos los ejercicios de penitencia, de día y noche, andando de rodillas y de codos, orando, rogando y llorando y suspirando ante nuestro señor".

A esta plática de ofrecimiento del hijo por parte de los padres, los sacerdotes respondían con otra en los siguientes términos:

"Aquí oímos vuestra plática, aunque somos indignos de oír la, sobre que deseáis que vuestro amado hijo y vuestra piedra preciosa o pluma rica entre y viva en la casa de calnécac. No somos nosotros a quien se hace esta plática, mas hácese al señor Quetzalcóatl, u otro nombre Tlilpotonqui, en cuya persona la oímos; él es a quien habláis, él sabe lo que tiene por bien de hacer de vuestra piedra preciosa y pluma rica, y de vosotros sus padres. Nosotros, indignos siervos, con dudosa esperanza esperamos lo que será; no sabemos por cierto cosa cierta que os decir, esto será o esto será de vuestro hijo; esperemos en nuestro señor todo poderoso lo que tendrá por bien de hacer a vuestro hijo".

(Sahagún, 1969, t.I, pp.303-304).

Terminadas estas ceremoniosas pláticas entre los familiares del niño y los sacerdotes del templo, llevaban al niño al templo para ofrecer lo ante la estatua de Quetzalcóatl. Y en caso de ser el niño todavía muy pequeño, se lo volvían a traer a casa, donde permanecería hasta llegar a la edad conveniente, y si era ya de tal edad, lo dejaban de una vez a cargo de los sacerdotes.

Vida y educación en el calnécac

En lo que tenía por objeto la educación del calnécac, podemos señalar las tres finalidades siguientes. En primer lugar, el calnécac era el lugar en donde "se crían los que rigen, señores y senadores y gente noble, que tienen cargo de los pueblos; de allí salen los que poseen ahora los estrados y sillas de la república" (Sahagún, 1969, t.II, p.214); en segundo lugar, era también el plantel donde se forma-

ban "los que están en los oficios militares, que tienen poder de matar y derramar sangre" (loc.cit.); y en tercer lugar, era el centro de capacitación de donde salían los "ministros de los ídolos" (op.cit., t.I, p. 298, 303).

Para hacer realidad alguna de estas tres metas en cada uno de sus educandos, la autoridad tenía por bien someterlos a una forma de vida en la que la abstinencia y la dureza eran la regla. El calnécac era para sus educandos "casa de lloro y de tristeza"; era donde cada uno de ellos había de ser "humilde y menospreciado y abatido" (op.cit., t.II, p.214). Era un plantel de disciplinas en donde los jóvenes tenían que vivir, bajo una estricta vigilancia de los colosos sacerdotes, "en limpieza y en humildad y en castidad" (ibid., p. 211). Allí les esperaba una vida reglamentada por unos preceptos bien rigurosos (op.cit., t.I, pp. 305-307) cuya fiel observancia se les exigía a todos por igual sin hacer distinción de procedencia de los educandos. Hasta los "hijos legítimos del rey andaban con solamente unos pañetes de algodón con que cubrían las desvergüenzas, y unas mantas ásperas de henequén, sin diferenciar de los demás hijos de los señores o hidalgos o plebeyos" (Garibay, 1964, p. 178), y "comían dos veces al día... más de que los sacerdotes los arrojaban a cada uno una tortilla o dos, como los parecía que habían monester, sin comedimiento ni crianza, aunque fuera el único sucesor y heredero del reino, sino como quien arroja pan a los perros" (ibid., p. 180).

La vida en el calnécac tenía dos aspectos: el disciplinario y el educativo propiamente dicho. En el primero, se pueden señalar a su vez dos tipos: el adiestramiento físico y la disciplina de carácter religioso.

En el calnécac, hasta los niños de la más tierna edad --según Motolinía, los principales mandaban sus hijos al servicio del templo

cuando éstos tenían cinco años de edad (Motolinía, 1971, p. 308)-- estaban obligados a levantarse muy de madrugada y a coger la escoba para dedicarse a limpiar el templo. Y a medida que iban creciendo, se les mandaba a la montaña a recoger y traer puntas de maguey destinadas al autosacrificio ritual, ramas de árbol para adornar los altares del templo, leñas para el fogón del templo que nunca se apagaba. Se les movilizaba incluso, a concepto de tributo, para las obras públicas como la construcción y reparación de zanjas y acequias, la producción de adobes, las faenas agrícolas en los maizales pertenecientes al templo (Sahagún, 1969, t.I, p. 305).

La disciplina religiosa de los educandos del calnécae consistía en ir de noche, cada uno por su lado, a la montaña a incensar al dios y a enterrar las puntas de maguey usadas en el autosacrificio; en levantarse a medianoche a bañarse en agua fría, por mucho frío que hiciese, y a rezar a los dioses; en guardar ayuno en los numerosos días de precepto; en velar el fuego del templo (ibid., pp. 305-306; t.II, p. 320).

La descripción que hacen los cronistas de la vida en el calnécae nos habla de un régimen de vida de ascetismo poco conocido. Su finalidad era la de endurecer su cuerpo contra el frío y el calor y acostumbrarlos a una vida de abstinencia total, sufriendo hambre, sed y sueño. Todo esto era de máxima exigencia para la vida de los mexicas que económicamente vivían en buena parte de los tributos que les pagaban los pueblos sojuzgados a su dominación militar. Se les dejaba a los jóvenes muy poco tiempo de sueño, y ninguno para diversión y ocio. Además, los muchachos estaban bajo una constante y celosa vigilancia de los sacerdotes que no los perdonaban ningún descuido ni desobediencia a la disciplina del calnécae. Cualquier quebrantamiento de las reglas de la vida del calnécae daba ocasión a unos castigos sumamente severos y duros. Falta de respeto a sus mayores, no levantarse a la hora de pe

nitencia de medianoche, comer algo a escondidas, era motivo suficiente para que los sacerdotes les azotasen con ortigas, les punzasen con espinas de maguey hasta que les salía sangre y los colgasen de los pies para hacerles respirar humo de chile quemado. La borrachera, un acto muy aborrecido por los mexicas, y el amancebamiento, eran motivos para dar muerte de garrote o quemar vivos a los que en tal incurriesen.

No cabe duda de que la vida del calnécac era mucho más dura y estricta en la observancia de sus preceptos que la del telpochcalli, que en seguida estudiaremos, pero al propio tiempo es indudable que todo este sistema de adiestramiento encauzado al logro de un completo dominio de sí mismo por parte de cada uno de los muchachos del calnécac resultaba muy eficiente y cumplía a la perfección con el ideal propuesto. Gracias a él y en virtud de él, salían del calnécac hombres graves que difícilmente se alteraban ante las vicisitudes de la vida. Recordemos a tal efecto el ejemplo de Ahuítzotl, que resultó elegido sucesor de Tízoc cuando era todavía tan joven que, según Tezozómoc, los jefes de los cuatro barrios grandes de Tenochtitlan se mostraron contrarios a la designación que había hecho Tlacaélel en su favor (Tezozómoc, 1944, p. 267), pero que el propio Ahuítzotl no tardó en mostrarse bien digno de la silla de tlatoani. Según escribe Durán, el joven tlatoani, que se había educado en el Tlillancalmécac, estuvo, mientras escuchaba las pláticas de cumplimiento pronunciadas por sus maestros y capitanes, "con una gravedad y mesura, no de niño como era, sino de viejo muy anciano" (Durán, 1967, t.I, p. 329), y por si esto fuera poco, después de terminadas las pláticas ceremoniosas de sus súbditos, el mismo Ahuítzotl supo responder con una expresión de agradecimiento a todos con "una majestad extraña" a su edad (loc.cit.).

Ahora nos toca estudiar el aspecto propiamente educativo del programa que el calnécac tenía en su funcionamiento. Líneas atrás hemos apuntado que la finalidad del calnécac estribaba en formar perso-

nas hábiles y competentes en el buen ejercicio de los cargos de alta responsabilidad de la nación en los tres ramos siguientes: la gobernación, la milicia y el sacerdocio. Antes de comenzar nuestra descripción, nos parece útil advertir que en la sociedad mexicana estos tres ramos no estaban aún muy delimitados unos de otros, y que por consiguiente a todos los funcionarios de alta categoría se les exigía por igual que fuesen personas dignamente calificadas en cada uno de los mismos. En Tenochtitlan, los jueces de tribunal tenían que ser al mismo tiempo individuos destacados en la milicia: ... que fuesen personas "ejercitadas en las cosas de la guerra, y experimentadas en los trabajos de las conquistas" (Sahagún, 1969, t.II, p. 317), en tanto que los sacerdotes iban por delante de los ejércitos con las estatuas de sus dioses a cuestas (ibid., p. 316). Observamos también que los guerreros llamados yaque y tequihuaque se convertían durante la temporada de ayuno en sacerdotes residentes en el calmécac (op.cit., t.I, p. 162). El caso más típico de esta permutación de las tres categorías lo encontramos en la figura del tlatoani, en la cual se ve la concurrencia de las mejores cualidades de gobernante, militar y sacerdote. Si en la elección del tlatoani se requería que el supremo dignatario de Tenochtitlan fuese "hombre valiente, ejercitado en las cosas de la guerra, osado y animoso", y que al propio tiempo que fuese uno que "supiese bien hablar, fuese entendido y recatado, y animoso y amoroso" (op.cit., t. II, p. 321), y también vemos a Ahuítzotl sacrificando como sumo sacerdote con sus propias manos un elevado número de prisioneros en honor de Huitzilopochtli (Durán, 1967, t.I, p. 357). El tlatoani era, pues, el prototipo y la síntesis del hombre formado en el calmécac.

Según Pomar, en el calmécac "pasaban el día en enseñarlos a bien hablar, a bien gobernar, a oír de justicia, y en pelear de rodela y macabra (sic. debe ser "macana") y con lanza con pedernal a manera de pica... Y esto hacían los que ya tenían edad para ello. Otros se

iban a la casa de canto y baile a deprender [a] cantar y bailar. - Otros al juego de la pelota..." (Garibay, 1964, p. 179). A lo cual agrega Sahagún diciendo que "... les enseñaban todos los versos de canto, que se llamaban divinos cantos, los cuales versos estaban escritos en sus libros por caracteres; y más les enseñaban la astrología india y las interpretaciones de los sueños y la cuenta de los años" (Sahagún, 1969, t.I, p.307). En estas citas de los dos cronistas, vemos claramente lo que constituía el programa educativo del calmécac, que abarcaba cuanto era necesario para la formación del hombre polifacético que hemos apuntado anteriormente.

Lo primero que venía en dicho programa de educación era el arte de buen hablar, es decir, la retórica. Líneas atrás, al hablar de los huehuetlatolli hemos hecho mención del papel importante que la retórica desempeñaba en la vida política y social de los mexicas. Al mismo tiempo, era una disciplina de larga tradición entre los pueblos de la región, puesto que al decidirse a asentar en la silla de tlatoani a Acamapichtli, los mexicas "escogieron dos personas ancianas y retóricas para que ellos fuesen con el mensaje al rey de Culhuaca" (Durán, 1967, t.I, p.44). También hemos visto que entre los requisitos para la dignidad de tlatoani figuraba el de saber bien hablar. Cualquier acontecimiento o estado de cierta importancia --bodas, preñez, nacimiento del niño, muerte-- se celebraba con prolijas y ampulosas pláticas. Buena colección de tales pláticas tenemos en el libro sexto de la Historia General de Sahagún. Otros cronistas como Motolinía, Mendieta, Zorita, Torquemada traen ejemplos semejantes. Allí encontramos oraciones dirigidas a la divinidad pidiendo favor y misericordia sobre varias materias, arengas exhortativas para el tlatoani recién elegido, consejos y amonestaciones de padres a hijos, pláticas de felicitación. Buenos ejemplos de la retórica mexicana llenos de alegorías y metáforas, entretajidos con expresiones de cumplimento y pala

bras de sentido profundo de filosofía de la vida humana, pero que, a decir verdad, por su barroquismo resultan no pocas veces abrumadoras y hasta agobiantes para los hombres de hoy día que hablamos un lenguaje cada día más escueto que desconoce la fraseología protocolaria y el ornamento retórico. Entre los mexicas, es de suponer que las palabras humanas tenían una implicación más trascendental que entre nosotros, y por lo tanto se las llamaba tesoros guardados como piedras preciosas en el arca del corazón y de las entrañas del que las profería (Sahagún, 1969, t.II, pp. 131-132), y "... tenían los mexicanos grande curiosidad en que los muchachos tomasen de memoria los dichos parlamentos y composiciones... especialmente las oraciones famosas, hacían a los muchachos que se imponían para ser retóricos y usar oficio de oradores, que las tomasen palabra por palabra" (José de Acosta, 1962, p. 289). Desde luego, el arte de buen hablar requería una disciplina especial y esmerada, y para tal efecto "tenían escuelas y como colegios o seminarios, adonde los ancianos enseñaban a los mozos" (loc.cit.). Eran estos ancianos los que conocemos con el nombre de tlamatinime, sabios maestros. Más tarde, volveremos a ocuparnos de ellos. Es de notar que la cultura mexicana había alcanzado a tal grado de refinamiento que en la vida política y social se necesitaba un lenguaje especial, el cultivado, que en náhuatl se llama tecpillatolli.

La segunda materia de enseñanza apuntada por Pomar es el arte de buen gobernar y la administración de la justicia. Arriba hemos citado de Sahagún una frase que dice que todos los dignatarios que tenían a su cargo el gobierno de los pueblos salían del calmécac. Según Tezozómoc, muchos de los hijos de los reyes pasados estaban y residían en el calmécac, donde los sacerdotes les enseñaban "el regir y gobernar el mundo" (Tezozómoc, 1944, p. 394). Sabemos que a Ahuítzotl, a quien hemos aludido anteriormente, lo tenía en el Tlillancalmécac un viejo ayo suyo, cuando le eligieron nuevo tlatoani (ibid., p. 270; Durán,

1967, t.I, p.328). Al elegir sucesor de Ahuítzotl, también tuvieron que ir a buscar al recién electo, Motecuhzoma Xocoyotzin, al calmécac, a donde se había retirado al enterarse de que los principales se inclinaban a designarlo nuevo titular de la silla de mandatario (Tezozómoc, 1944, p. 395).

Las fuentes no nos dicen en qué consistía concretamente este arte del "regir y gobernar el mundo". Pero podremos intentar saber parte de él en las arengas que se dirigían al tlatoani recién elegido (Sahagún, 1969, t.II, pp. 90-99), en las cuales se le aconsejaba en resumidas cuentas lo siguiente:

1. Tener conciencia de ser imagen y representante de la divinidad, y por consiguiente, depositario del poder de administrar la justicia.
2. No abusar del poder ejecutivo de la justicia y gobernar con templanza.
3. Ser generoso en repartir la riqueza entre sus subalternos.
4. No faltar al deber de atender al arcito y el baile, que eran para exhortar el ánimo de los soldados.
5. Hacerse digno de su nuevo ser, comportarse con gravedad y tomar corazón de viejo.
6. Abstenerse de los placeres corporales, la borrachera y otros deleites y vicios, y no malgastar la riqueza y los tributos del pueblo.
7. No ensobrecerse por la dignidad, que no era suya, sino de la divinidad.

En esto consistía al menos parte del arte de bien gobernar mexicana.

La tercera materia que apunta Pomar es la milicia. En la educación del calmécac, no podía faltar el adiestramiento militar, porque empezando por el tlatoani, los dignatarios mexicanos tenían que ser hombres valientes y avezados en el arte militar. Con anterioridad hemos visto que aun para ser jueces de tribunal se requería que fuesen hombres experimentados en las conquistas y entendidos en el arte de guerrear, y que los sacerdotes tomaban parte en las expediciones milita-

res con sus dioses a cuestras. Según Sahagún, los egresados del tel-pochcalli, institución en la que el adiestramiento militar era la ocupación de máxima atención, no podían, sin embargo, asumir sino cargos inferiores del ejército, lo cual nos autoriza a conjeturar que el "Estado Mayor" mexicana estaba compuesto por los hombres formados en el calmécac. El mismo historiador franciscano anota que los educandos del calmécac empezaban a ejercitarse en el arte militar a los quince años de edad --es lo que da a entender una de las láminas del Códice Mendocino, como hemos señalado ya-- y a los veinte se dirigían al campo de batalla junto con los veteranos (ibid., p. 328).

En cuanto al canto y baile mencionados por Pomar, ya sabemos que una de sus finalidades era de carácter militar: exhortación del ánimo y la moral de los guerreros. Otra finalidad del canto y baile era de implicación religiosa. Escuchemos a Sahagún: "tened cuidado del areito y del atabal y de las sonajas y de cantar; con esto despertaráis a la gente popular y daréis placer a nuestro señor dios, que es tá en todo lugar; con esto solicitaréis para que os haga mercedes... porque el ejercicio de tañer y cantar solicita a nuestro señor para que haga mercedes" (ibid., p. 123). Así vemos que el cantar y el bailar tenían entre los mexicas un sentido religioso, y tal vez por esto se les daba tanta importancia que si alguno de los cantores o músicos o danzantes cometía error, se le condenaba a la pena de muerte (ibid., p.319). No es extraño, pues, que en náhuatl el verbo macehua signifique tanto "hacer penitencia" como "bailar", y que el baile ritual se llame macehualiztli para distinguirlo del baile con fines recreativos llamado mitotiliztli.

Es sabido que el juego de pelota era el predilecto entre los medios de diversión que tenían los mexicas. Sobre todo la gente principal se mostraba muy aficionada a él tanto como espectadores cuanto como jugadores (Durán, 1967, t.II, p. 244). Había jugadores profesio

nales al servicio de los señores y principales (Sahagún, 1969, t.II, p.299). Pero no hay que olvidar que el juego de pelota tenía otro as pecto distinto, que era su sentido mágico-religioso. La pelota simbolizaba el Sol o la Luna, o más bien todo el movimiento cósmico (Caso, 1953, p. 104). El juego era como una especie de arte adivinatoria, y según parece, el tlatoani tenía la obligación de librar a su nación del mal agüero que le cayera, ganando un partido de pelota (Clavijero, 1968, p.138). De aquí que el juego formase parte del programa de educación en el calmécac.

En cuanto a las materias de enseñanza a que Sahagún alude en la cita antes transcrita, diremos que ya hemos visto en el apartado anterior lo que eran la "astrología indiana" y la "cuenta de los años", y de los cantos divinos, pronto habrá, aparte la mención somera que atrás hemos hecho, otra ocasión más adecuada para que nos ocupemos de ellos.

Ahora bien, nos asalta la pregunta: ¿Qué clase de gente eran los maestros que llevaban a efecto la educación en el calmécac? He aquí una descripción que nos da una respuesta muy gráfica a la pregunta:

Los sabedores de discursos,
es de ellos obligación,
se ocupan día y noche,
de poner el copal,
de su ofrecimiento,
de las espinas para sangrarse.

Los que ven, los que se dedican a observar
el curso y el proceder ordenado del ciclo,
cómo se divide la noche.

Los que están mirando [leyendo], los que cuentan
[o refieren lo que leen].

Los que vuelven ruidosamente las hojas de los códices.

Los que tienen en su poder la tinta negra y roja [la sabiduría]

y lo pintado,
ellos nos llevan, nos guían, nos dicen el camino.

Quienes ordenan cómo un año,
cómo sigue su camino la cuenta de los destinos y los
días y cada una de las veintenenas [los meses].
De esto se ocupan, a ellos les toca hablar de los dioses.

(León-Portilla, 1966, p.76)

Aquí tenemos a la vista la imagen de los maestros del calmécac junto con sus varias funciones que ejercían como intelectuales de la sociedad mexicana. Los maestros del calmécac eran los sacerdotes celosos en cumplir con sus deberes religiosos. Ellos eran retóricos hábiles, observadores diligentes del movimiento de las estrellas, depositarios de la sabiduría, poseedores de la escritura y conocedores de los calendarios xihpohualli y tonalpohualli. A ellos les competía enseñar y preparar a los jóvenes, leyendo y comentando los manuscritos. León-Portilla pretende ver en esta última cita una división de trabajo entre sacerdotes e intelectuales (ibid., p. 75). Creemos, sin embargo, que no hay dificultad en suponer que todas estas funciones las desempeñaba un mismo grupo de sacerdotes sabios (Ixtililxóchitl, 1965, t.II, p.18).

Ya hemos tenido anteriormente ocasión de ocuparnos de estos tlamatinime, los sabios mexicanos. Hemos procurado conocer algo de su pensamiento en torno al dios, al hombre, a su vida en el mundo y a su destino. Formaban una minoría intelectual que vivía una inquietud por el saber, preocupados de los mencionados temas filosóficos. Se preguntaban cuál era el verdadero sentido de la vida del hombre en la tierra, cuál había de ser su vida más allá de la muerte, qué había de verdadero e imperecedero en la vida del hombre. Sus elucubraciones se solían expresar en forma de poesía, en "la flor y el canto", al decir de un difrasismo náhuatl, que era lo único imperecedero, lo único que sobrevivía a la muerte del hombre. Los tlamatinime, que comentaban los códices, transmitirían también esta clase de pensamiento a sus alumnos.

¿Podríamos saber incluso del método de enseñanza que se seguía en el calmécac? A tal propósito recordemos una cita que hemos transcri

to de Ixtlilxóchitl en el apartado anterior. Decía: "los filósofos y sabios que tenían entre ellos, estaba a su cargo pintar todas las ciencias que sabían y alcanzaban, y enseñar de memoria todos los cantos que observaban (sic) sus ciencias e historias". Como se comprende de la descripción que hemos hecho de la escritura mexicana, el grado de desarrollo alcanzado por ella permitía, ciertamente, apuntar con evidencia satisfactoria datos históricos como la fecha, el topónimo y el nombre de personajes importantes de los sucesos del pasado. Pero aún era deficiente para retener maticos morales y sentimentales de la historia. Dicho de otro modo, la escritura mexicana no podía dar todavía unidad orgánica a lo descrito. El contenido de los manuscritos prehispánicos podía convertirse en un conjunto de dibujos ininteligibles al faltar los explicaciones y comentarios adecuados a cargo de hombres entendidos en la materia. De aquí el recurso al aprendizaje mnemotécnico de esos datos suplementarios. En el calmécac, había, desde luego, especialistas en la materia, es decir, comentaristas de códices que trabajaban en la siguiente forma:

Yo canto las pinturas del libro,
los voy desplegando,
soy cual florido papagayo,
hago hablar los códices,
en el interior de la casa de las pinturas.

(León-Portilla, 1970(a), p.66).

Nada más expresiva que la frase "Yo canto las pinturas del libro", porque el aprendizaje mnemotécnico tenía a su vez que contar con algún medio apropiado para mayor rendimiento. El recurso era el canto o la poesía. Los comentarios de los manuscritos se transmitían en forma de frases rítmicas a los alumnos. Ya lo decía también la cita anterior de Ixtlilxóchitl: "todos los cantos que observaban sus ciencias e historias". Como consecuencia de tal enseñanza, "había también entre ellos personas de buena memoria que retenían y sabían aun sin libros

contar y relatar como buenos biblistas o cronistas el suceso de los triunfos y linaje de los señores" (Motolinía, 1971, p. 9).

La vida de los jóvenes del calmécac era de tipo comunal, es decir, comían, dormían, estudiaban y trabajaban juntos. Su sustento se abastecía con las rentas que producían los terrenos pertenecientes a los templos, cuya labranza corría a cargo de ellos mismos. En caso de haber contribución de alguna familia, se repartía entre todos por igual. Del ascetismo que regía en el calmécac ya hemos hablado antes. Es probable que mientras eran estudiantes del calmécac, no se les diese permiso de volver a casa. Esto cerraba, como consecuencia, la puerta del calmécac a los hijos de macehualtin, porque sus padres necesitaban de ellos en las faenas agrícolas, y en caso de ser hijos de artesanos, el aprendizaje de oficio requería que los hijos se quedasen largo tiempo al lado de sus padres. Que sepamos, sólo los hijos de artesanos plumeros, los llamados amanteca, aprendían su oficio en el calmécac, pero que conste que se trataba probablemente de un calmécac particular del grupo, como hemos sugerido ya anteriormente.

Cuando los jóvenes del calmécac dejaban la institución, era para contraer matrimonio. Se casaban por lo común a los veinte años de edad. El celibato sólo estaba justificado cuando se escogía la vida sacerdotal. Los que huían de la vida matrimonial aun después de la edad casadera se convertían en objeto de oprobio, y en Tlaxcala se les trasquilaba en señal de aborrecimiento. A los que no contraían matrimonio ni se hacían sacerdotes, se les echaba del calmécac.

Los egresados del calmécac estaban llamados a desempeñar cargos de alta responsabilidad del gobierno. El tlatoani, los constituyentes del Consejo de los Cuatro, los jueces de tribunal, los generales de la milicia, los sacerdotes y otros dignatarios se reclutaban de los hombres formados en el calmécac. Respecto a la carrera que se-

guían los hijos de los tlatoque pasados, que se educaban en el calmécac, dice Tezozómoc lo siguiente: "... que algunos se han hecho cantores, otros cuachicmees, otros otomíes, y los demás van tomando vuestros nombres y renombres de tlacatécatl, tlacocheácatl, ticocyahuácatl, acolinahuácatl, ezhuahuácatl y otros menos..." (Tezozómoc, 1944, p. 393). No todos resultaban dignatarios burócratas o militares o sacerdotes, sino que había algunos que se hacían cantores, es decir, a nuestro juicio, sabios poetas a la manera de Nezahualcóyotl. En vista de este último dato debido al historiador tenochca, aun en la capital del Valle de México, donde imperaba un militarismo exaltado, parece que la milicia no era el único camino para ganar honra. En Tetzcoco, la estima para con los valores culturales merecía las siguientes palabras de Pomar: "Esforzábanse los nobles y aun los plebeyos, si no eran para la guerra, para valer y ser sabidos, componer cantos en que introducían por vía de historia, muchos sucesos prósperos y adversos y hechos notables de los reyes y personas ilustres y de valer. Y el que llegaba al punto de esta habilidad era tenido y muy estimado, porque casi eternizaba con estos cantos la memoria y fama de las cosas que en ellos componían y por esto era premiado, no sólo del rey, pero de todo el resto de los nobles" (Garibay, 1964, p. 190). Aquí nos encontramos otra vez con la poesía, el arte de "la flor y el canto" que eternizaba la memoria y fama del hombre, un medio muy cultivado en el calmécac por los tlamatinime, sus maestros.

Hemos visto cómo la educación mexicana había concentrado a través del calmécac toda aquella tradición cultural mesoamericana, de la cual era transmisora, en una minoría de la sociedad en vez de difundir la entre todo el pueblo. La desgracia fue que dicha minoría, la única depositaria de las altas manifestaciones de la cultura, fuese al propio tiempo el grupo guerrero superior de Tenochtitlan, el cual se puso naturalmente al frente de la empresa defensiva de su comunidad al esta

llar la guerra de la conquista española. En ésta murieron muchos de los miembros de aquella excelsa minoría directora --altos funcionarios de gobierno y sacerdotes sabios--, que prefirieron morir en defensa de lo suyo a pactar con Cortés (Díaz del Castillo, 1970, pp.360-361), y que al cabo de todo dejaron descabezada su sociedad: "de los mexicanos murieron más de doscientos cuarenta mil, y entre ellos casi toda la nobleza mexicana, pues que apenas quedaron algunos señores y caballeros, y los más niños y de poca edad" (Ixtililxóchitl, 1965, t. I, p.379). Los que sobrevivieron a la guerra, como se suele observar en casos semejantes, se pasaron más tarde al bando de vencedores (17). Así pues, no solamente la sociedad mexicana perdió su cabeza política, sino también su propia cultura: la de los hombres educados en el calmécac. El tonalámatl, el xiuhámatl, el temicámatl y otros manuscritos mexicanos quedaban convertidos en un acervo de papeles ininteligibles.

Muerta la mayor parte de la culta minoría dirigente, sus pocos sobrevivientes se habían hecho presa de una honda desesperación de sí y de su futuro. El fenecimiento de la cultura mexicana era inminente. Unos sesenta años después de la conquista española se escribieron las siguientes palabras: "aunque hay indios viejos de más de ochenta años de edad, no saben generalmente de todas sus antigüedades, sino unos, uno, y otros, otro. Y los que sabían las cosas más importantes que eran los sacerdotes de los ídolos, y los hijos de Nezahualpiltzintli, rey que fue de esta ciudad y su provincia, son ya muertos" (Garibay, 1964, p. 153).

Antes de dar por terminada nuestra descripción sobre el calmécac, quisiéramos en esta ocasión apuntar una nota de observación acerca de esta institución educativa de los mexicanos. Ciertamente que se trata de un supuesto no suficientemente fundamentado en las fuentes disponibles. Es el siguiente. Hay probabilidad de que entre los siete calmécacs que conocemos de Tenochtitlan hubiese alguno que estuviese

particularmente dedicado a la educación de los hijos de tlatoque. En caso de haberlo habido, ése sería el tlillancalmécac, del cual dice Durán que era el sitio "donde se criaban los hijos de los reyes y señores" (Durán, 1967, t.I, pp.327-328). Sabemos por el mismo historia dor y por Tezozómoc que allí fue educado Ahuítzotl por un viejo ayo que lo tenía bajo su cuidado, y cuando le eligieron sucesor de Tízoc, todavía estaba allí (Tezozómoc, 1944, p. 270). También sabemos que al elegir nuevo tlatoani a Motecuhzoma Xocoyotzin, tuvieron que ir a buscarlo a un calmécac, donde lo encontraron barriendo el templo (Torquemada, 1969, t.II, p.177). Desgraciadamente no conocemos constancia documental que aclare si este último calmécac era el mismo que aquel en donde se había educado Ahuítzotl. Pudiera serlo.

El tlillancalmécac era templo dedicado a la diosa Cihuacóatl y allí había tres sacerdotes a su servicio (Sahagún, 1969, t.I, p.234). Y cuando cazaron aquella grulla con espejo en la cabeza, fue a este templo a donde la llevaron para enseñársela a Motecuhzoma Xocoyotzin, el cual, extrañado por lo que había visto en dicho espejo, mandó llamar a los sabios y adivinos para que se lo explicasen, pero el ave se desapareció y no pudieron responder nada (op.cit., t.IV, p.24). A base de esto, se puede sospechar que los tres sacerdotes al servicio de la diosa Cihuacóatl eran agoreros o intérpretes de sueños, es decir, aquellos que sabían manejar el temicámatl, una de las materias de enseñanza del calmécac, como hemos visto antes. Muchos incidentes durante los días inmediatamente anteriores a la llegada de los primeros españoles a Tenochtitlan nos verifican cómo el arte adivinatoria traía obsesionado a Motecuhzoma Xocoyotzin, de lo cual se puede deducir que dicha arte tenía mucha importancia en la vida pública de Tenochtitlan. De aquí su enseñanza en el calmécac, sobre todo en aquél en donde se educaban los hijos de tlatoque.

Otro detalle que nos conduce a pensar en una íntima relación entre el tlillancalmécac y los tlatoque es el hecho de que el puesto del primer consejero de éstos, ocupado durante la mayor parte de la historia de Tenochtitlan por Tlacaélel, quien sirvió a Itzcóatl, Moteuczoma Ilhuicamina, Axayácatl, Tízoc y Ahuítzotl, llevase como título de dignidad el nombre de Cihuacóatl. ¿Acaso no cabe suponer que este título fuera tomado del nombre de la diosa a la que estaba dedicado el calmécac donde se criaban y educaban los hijos de tlatoque, con el deseo de que el primer consejero del tlatoani fuese para éste como una especie de protector carismático de la diosa Cihuacóatl? Es to lo apuntamos sólo a título de hipótesis de trabajo.

b. Telpochcalli

En torno al sentido del nombre "telpochcalli"

La segunda institución educativa que nos toca estudiar es el telpochcalli. Como hemos hecho con el calmécac, será de interés analizar un poco el nombre mismo de telpochcalli. El término está compuesto de dos elementos: el telpochtli, que significa "joven varón", y el calli, que es "casa". Se le suele traducir por lo tanto "casa de jóvenes". A simple vista, nos parece que la traducción es acertada y que agota el tema, Sin embargo, un poco más de análisis, nos plantea otras posibilidades de su interpretación. Primero, hay que tener en cuenta el hecho de que el telpochcalli estaba dedicado, como el calmécac al dios Quetzalcóatl, al dios Tezcatlipoca. Este dios tiene muchos atributos y por consiguiente varios nombres distintos. Uno de ellos es nada menos que el de Telpochtli, "joven o mancebo" (Torquemada, 1969, t.II, p.220). Según Sahagún, es el dios que "siempre es mancebo" (Sahagún, 1969, t.I, p.123). Nos parece que no hay dificultad en suponer que el término telpochcalli puede significar a lo mejor "casa del dios Tezcatlipoca". Hay otro dato que refuerza este supues-

to: si el telpochcalli era una institución que tenía por objeto preparar a los muchachos "para las cosas de la guerra" (ibid., p.298), un tercer nombre de Tezcatlipoca era Yáotl, "enemigo". Según Sahagún, "él mismo incitaba a unos contra otros para que tuviesen guerras y por esto le llamaban Nécoc Yáotl, que quiere decir "sembrador de discordias de ambas partes" (ibid., p.44). Nos parece bastante sugerente esta coincidencia entre uno de los nombres del dios en cuestión y la finalidad primordial del telpochcalli. Los mexicas llamaban, como ya hemos visto antes, sus calpulli con el nombre de sus dioses. Nosotros no creemos que un pueblo tan saturado de sentido religioso como el mexica se conformase con llamar a una institución tan importante y unida a su vida con tal nombre sólo por el simple hecho de que allí hubiese muchos jóvenes.

Localización y número de los telpochcalli

No podemos saber a ciencia cierta que los telpochcalli estuviesen, lo mismo que los calmécac, dentro de los templos. La descripción de algunos historiadores nos sugiere que ocupaban edificios aparte: "De estos niños había casa particular como escuela o pupilaje donde había gran número de muchachos" (Durán, 1967, t.II, p.108); "La mayor parte de los hijos de la gente común se criaban en otras casas que había en la ciudad, que llamaban telpochcalli... donde también eran enseñados a las mismas costumbres y doctrinas que en las otras de los sacerdotes de los templos" (Garibay, 1964, p.181). Como veremos adelante, el carácter de la educación en el telpochcalli no requería que sus casas estuviesen dentro o al lado de los templos.

Cada calpulli disponía de su telpochcalli, según Motolinía (Motolinía, 1971, p. 312). Sahagún escribe: "cada parroquia tenía quince o diez casas de telpochcalli" (Sahagún, 1969, t.I, p.301)(18). Francisco Hernández dice a su vez que "había en cualquier poblado mexi

cano cinco casas del telpochcalli" (Hernández, 1945, p. 23). De la cifra misma, dudamos por carecer de otro dato que nos la corrobore, pero cabría conjeturar que el telpochcalli era una institución ampliamente difundida entre los habitantes del México antiguo, y que en la mayoría de sus pueblos existía esta casa de adiestramiento de muchachos.

Tezcatlipoca, dios protector del telpochcalli

Ya hemos dicho que el telpochcalli era una institución puesta bajo la protección del dios Tezcatlipoca, uno de los dioses prehispánicos más nombrados, y "el ídolo principal de México", según Mendieta (Mendieta, 1971, p.80). Sahagún nos informa de que se tenía a Tezcatlipoca por "dios de los dioses" (Sahagún, 1969, t.I, p.114). Era invisible e impalpable como la noche y el aire (op.cit., t.II, p.55); andaba en todo lugar en el cielo y en la tierra (op.cit., t.I, p.44); era administrador de "riquezas y propiedades y fama y fortaleza y señoríos y dignidades y honras" --por eso los mexicas no se dirigían a Huitzilopochtli sino a Tezcatlipoca al pedir que les diese honras, mercedes y protección (op.cit., t.II, pp.55-69) y lo mismo hacía su tlatoani recién elegido (ibid., pp.86-90)--, dándolos a quien quería y quitándoselos cuando se le antojaba (op.cit., t.I, p.44). Era al propio tiempo un dios que andaba en la tierra moviendo "guerras, enemistades y discordias, de donde resultaban muchas fatigas y desasosiegos" (loc. cit.). Además, siendo hermano de Quetzalcóatl, era su rival, enemigo y perseguidor, como se ve en la Leyenda de los Soles y en la otra referente a la destrucción de Tula. Pero de sus numerosos atributos el más interesante para nuestro caso es el de joven guerrero, el de yaqui, y el de "sembrador de discordias" entre los hombres. Es un dios que proclama: "Yo soy un iyac (=yaqui)" (Soustelle, 1970, p.58). Podemos estar casi seguros de que es por este atributo suyo por el que Tezcatlipoca fue escogido de entre los dioses mesoamericanos y que fue colo

cado en el sitio de protector del telpochcalli, casa de adiestramiento militar de los jóvenes mexicas.

Los que ingresaban en el telpochcalli

Hemos visto anteriormente que los hijos de tlatoque y principales no eran los únicos ingresados del calmécac, sino que entre éstos se contaban también hijos de gente común y de comerciantes ricos. También hemos anotado que los amanteca disponían para la educación de sus hijos de un centro docente que se llamaba calmécac. Exactamente lo mismo, pero en sentido contrario, se puede decir de los jóvenes que entraban en el telpochcalli. Ciertamente que la mayoría de los mismos eran hijos de macchualtin, pero las fuentes que nos guían en el estudio nos proporcionan unos detalles que nos permiten suponer que allí también había hijos de los grupos dirigentes de Tenochtitlan. En primer lugar, Pomar nos informa: "Los más de éstos (los muchachos del telpochcalli) y sus padres se ocupaban en la labor de la tierra" (Garibay, 1964, p. 181), es decir, había una minoría no procedente de la población agrícola. Admitimos que este dato es muy débil, ya que dicha minoría podría estar compuesta de hijos de comerciantes y artesanos. Pero otro dato que debemos a Sahagún nos disipa bastante la inseguridad. Dice: "humildemente os rogamos que le recibáis y toméis por hijo para entrar y vivir con los otros hijos de principales y otra gente que se crían en casa de telpochcalli" (Sahagún, 1969, t.I, p.299). Durán acude a reforzar nuestro supuesto, diciendo: "En esta casa --se refiere desde luego al telpochcalli-- había muchos de todo género de personas así hijos de principales como de gente baja" (Durán, t.II, p.108)(19). Creemos que con esto es suficiente para que demos por cierto que en el telpochcalli entraban, junto con los hijos de macehualtin, los de principales también. Al mismo tiempo, podríamos concluir diciendo que en la esfera de la educación escolar de los jóvenes,

la división social entre los principales y la gente común no estaba todavía rígidamente trazada. Razón de lo cual se podría buscar, por ejemplo, en el hecho de que para los hijos de principales la educación del telpochcalli no implicaba siempre un cierre total de su encumbramiento posterior en la escala jerárquica social de Tenochtitlan --esto lo decimos aun sabiendo que para ciertos cargos de gobierno de alto rango, se requería ciertamente como condición necesaria que fuesen hombres formados en el calmécac, como en los casos del tlatoani o del juez de tribunal--, porque su suerte y valentía en el campo de batalla podía salvar bastante esta falta en caso de serlo. Por otra parte, es verdad que durante la mayor parte de su historia, la sociedad mexicana se mostró abierta y generosa en cuanto a la admisión de elementos populares en el seno de sus grupos dirigentes, toda vez que fuesen individuos dignos de tal extracción honrosa, como hemos visto antes en el procedimiento de elección de los dos sacerdotes supremos de la organización religiosa de Tenochtitlan. La política aristocratizante de Motecuhzoma Xocoyotzin fue precisamente una actitud reaccionaria contra el hecho de que Ahuítzotl, su antecesor, había llenado el gobierno y el palacio de elementos populares (op.cit., t.I, p.417). - El ambiente sufriría un viraje de peso sólo cuando Motecuhzoma Xocoyotzin asumiera el cetro de tlatoani, pero sabemos que aun a este tlatoani aristocratizante de Tenochtitlan se le ocurrió una vez elevar al puesto de gobernador de Xochinilco a un pobre nacchualli (Tezozómoc, 1944, pp. 401-402). Agregamos, sin embargo, diciendo que dentro del telpochcalli los hijos de principales y los de nacchualtin no eran tratados de un modo igualitario, según consta en las siguientes palabras de Durán: "... y aunque todos estaban de una puerta adentro los hijos de los reyes y de los grandes siempre estaban más respetados y mirados trayéndoles las comidas de sus casas, en particular especialmente a los hijos de Montezuma y de otros valerosos principales y señores" (Du

rán, 1967, t.II, p.108). Esto puede ser una nota contrastante del tel-pochcalli frente al calnécac, en donde sabemos por lo anteriormente visto que a todos se les sometía a un mismo tratamiento, desconociendo la procedencia de los muchachos. Pero esto es muy comprensible, porque en el calnécac la minoría eran hijos de nacehualtin, en tanto que la del telpochcalli eran hijos de principales.

Dedicación del hijo al dios protector del telpochcalli

Como es de suponer, el ingresar un muchacho en el telpochcalli, casa del dios Tezcatlipoca, no era sino cumplir con un voto que sus padres habían hecho previamente a dicha deidad. El voto de ofrecimiento del hijo por sus padres se hacía en un banquete preparado por éstos al que venían invitados los maestros del telpochcalli, llamados telpochtlatoque --caudillos de nancebos, según traduce Torquenada (Torquenada, 1969, t. II, p.185). Una vez dispuesto todo, los padres se dirigían a los telpochtlatoque en los siguientes términos:

"Aquí os ha traído nuestro señor, creador del ciclo y de la tierra; os hacemos saber que nuestro señor fue servido de hacernos merced de darnos una criatura, como una joya o pluma rica que nos fue nacida; por ventura se criará y vivirá; y es varón, no conviene que le mostremos oficio de mujer, teniéndole en casa. Por tanto os le damos por vuestro hijo, y os le encargamos, porque tenéis cargo de criar a los muchachos y nancebos, mostrándoles las costumbres para que sean hombres valientes y para que sirvan a los dioses Tlaltecuhli y Tonatiuh, que son la Tierra y el Sol; [/y para que sirva/] en la pelea, y por esto ofrecémosle al señor dios todopoderoso Yáotl o por otro nombre Titlacahuan o Tezcatlipoca.

Por ventura se criará y vivirá, placiendo a dios, entrará a la casa de penitencia y del lloro que se llama tel-pochcalli [/y/] desde ahora os le entregamos para que more en aquella casa donde se crían y salen hombres valientes, porque en este lugar se merecen los tesoros de dios, orando y haciendo penitencia y pidiendo los tesoros de misericordia y merced de darles victorias, para que sean principales, teniendo habilidad para gobernar y regir la gente baja.

Y nosotros, padres indignos, ¿por ventura merecerá nuestro lloro y nuestra penitencia que este muchacho se críe y viva?; No por cierto, porque somos indignos viejos y viejas caducos! Por tanto, humildemente os rogamos que le recibáis y toméis por hijo, para entrar y vivir con los otros hijos de principales y otra gente que se crían en casa de telpochcalli."

A esta plática de ofrecimiento por parte de los padres del niño o joven, respondían los telpochtlatoque con otra, que era del siguiente tono:

"Tenemos en mucha merced haber oído vuestra plática o razonamiento. No somos nosotros a quien hacéis esta plática o petición, mas [la] hacéis al señor dios Yáotl, en cuya persona la oímos; él es a quien habláis y a él dais y ofrecéis vuestro hijo o vuestra piedra preciosa y pluma rica, y nosotros en su nombre lo recibimos; él sabe lo que tiene por bien de hacer de él.

Nosotros, indignos siervos caducos, con dudosa esperanza, esperamos lo que será y lo que tendrá por bien hacer a vuestro hijo, según que él tiene ya ordenado de hacerle mercedes, conforme a su disposición y determinación que antes del principio del mundo determinó de hacer.

Cierto, ignoramos los dones que le fueron dados y la propiedad y condición que entonces le fue dada; ignoramos también qué fueron los dones que le fueron dados a este niño cuando se bautizó; también ignoramos el signo bueno o malo en que nació y se bautizó; no podemos nosotros, siervos bajos, adivinar estas cosas. Nadie de los que nacen recibe su fortuna acá en el mundo; cierta cosa es que nuestra fortuna con nosotros la traemos cuando nacemos, y nos fue dada antes del principio del mundo. En conclusión, recibimos vuestro niño para que sirva en barrer y en los otros trabajos bajos, en la casa de nuestro señor.

.

Nosotros haremos lo que es nuestro [deber] que es criarle y doctfinarle como padres y madres; no podremos por cierto entrar en él, dentro de él, y ponerle nuestro corazón; tampoco vosotros podréis hacer esto, aunque sois padres. Lo que resta es que no os descuidéis en encomendarle a dios con oraciones y lágrimas para que nos declare su voluntad."

Es interesante, por cierto, esta última plática de respuesta para conocer el pensamiento mexicano del hombre.

Vida y educación en el telpochcalli

En cuanto a que los muchachos del telpochcalli llevaran una vida de tipo comunal, es decir, vida de internados como los del calmécac, los informes de las fuentes se muestran contradictorios. Según Sahagún y Motolinia, por una parte, la vida de aquéllos era la de internados. Dicen: "... y dormían todos juntos cada uno apartado del otro en cada casa de telpochcalli, y castigaban al que no iba a dormir en estas casas" (ibid., p. 301); "nadie se iba a dormir a su casa" (op. cit., t.II, p.311); "También aun estando en aquella congregación pedían licencia e iban por algunos pocos días ayudar a sus padres a sembrar y a labrar y a coger y al encerrar la mies" (Motolinía, 1971, p. 313). Pero, por otra parte, Torquemada dice que "la manera de la religión de estos ministros de Tezcatlipoca, o gente a su nombre dedicada, era suelta. Porque no vivían en congregación y recogimiento, cada cual estaba en casa de sus padres, parientes o deudos; pero tenían una casa en cada barrio, donde se juntaban cada día, así mancebos como doncellas, en la cual luego que se ponía el sol, comenzaban sus ceremonias y ejercicios, tañendo, cantando y bailando" (Torquemada, 1969, t.II, p.220). Luego el mismo cronista vuelve a repetir su opinión, agregando: "Y estos principales --se refiere a los telpochtlatoque-- poseían al niño o niña hasta que se casaban, ocupándolos en sólo lo dicho a las horas acostumbradas y se volvían a sus casas" (ibid., p. 221).

En vista de esta aparente contradicción en los cronistas, lo que nos parece más probable es lo siguiente: estos informes no son contradictorios, sino que son en el fondo complementarios uno de otro. - Recordemos que para hacer voto de ofrecimiento del niño al calmécac o al telpochcalli, no había regla sobre cuándo se lo debía hacer. Unos

lo hacían cuando el hijo era todavía muy pequeño, y otros en momentos anteriores al ingreso de su hijo en una de estas casas de educación. En el primer caso, el hijo se quedaba en casa de sus padres hasta que fuese de edad adecuada para el ingreso, pero el voto ya estaba en vigor y el niño era un individuo ofrecido al dios protector de la institución, de manera que desde antes del ingreso estaba obligado a servir a su dios protector en cualquier forma que fuese. Creemos que el informe de Torquemada se refiere a estos niños pequeños ofrecidos al telpochcalli, que aun viviendo en casa de sus padres por falta de edad, ya estaban trabajando de alguna manera bajo la dirección de los tel-pochtlatoque, en tanto que Sahagún y Motolinía describen la vida de los jóvenes ya crecidos que habitaban casas especiales de telpochcalli.

El testimonio de Torquemada nos pone de relieve un detalle que no esperábamos al principio: los niños prometidos a Tezcatlipoca trabajaban al servicio de su dios protector desde antes de ingresar en el telpochcalli. Dicho esto en otro modo, había para los mismos un período de educación o disciplina que podremos llamar pre-escolar, aparte la educación doméstica bajo el cuidado de sus padres en casa. Así pues, muchos niños mexicanos se criaban desde pequeños en un ambiente comunitario, aprendiendo a trabajar para el bien de la sociedad.

Cierto que la vida del telpochcalli era menos áspera y rigurosa que la del calmécac, pero no dejaba por eso de ser dura. La finalidad de la educación del telpochcalli consistía en formar hombres valientes y buenos soldados al servicio del ideal místico-guerrero de Huitzilopochtli, por lo cual todas sus actividades de la primera etapa iban encaminadas hacia el fortalecimiento físico y el fomento de obediencia disciplinaria de los muchachos. Se los obligaba a limpiar la casa (20), a traer leña para el fogón de la casa, a practicar el autosacrificio de penitencia y a guardar ayuno en los días de precepto. También tenían la obligación de emprender obras públicas y de tipo comunal como

la labranza de los campos pertenecientes al telpochcalli, de donde sacaban los medios de su sustento; la construcción y reparación de los templos, los palacios de tlatoani, las residencias de los principales, las zanjias y acequias, la fabricación de adobes (Sahagún, 1969, t.I, p.301 ; Motolinía, 1971, p.312). Ni de noche se les dejaba desocupados de quehacer. Se les mandaba al cuicacalli, del que nos ocuparemos adelante, a ensayarse en el baile y canto (Sahagún, 1969, t.I, pp.301-302). El ensayo terminaba pasada la medianoche, y entonces ya podían acostarse. Pero el ascetismo disciplinario no los dejaba de perseguir hasta en las horas de sueño: "todos dormían desnudos, sino con aquellas mantillas con que bailaban se cubrían cada uno por sí, y en durmiendo un poco, luego se levantaban para ir al palacio del señor" (op. cit., t.II, p.311). En una palabra, como dice con acierto Motolinía, "no les consentían andar ociosos" (Motolinía, 1971, p.312). Del aspecto disciplinario de la vida de estos muchachos, dice el mismo historiador que "eran... tan mandados y tan prestos en lo que los encomendaban, que sin ninguna excusa hacían todas las cosas corriendo, ahora fuese de noche, ahora de día, ahora por montes, ahora por valles, ora con agua, ora con sol, no parecía que tenían impedimento ninguno (ibid., p. 313).

Lo menos estricto de la vida del telpochcalli frente a la del calmécac se puede observar, por ejemplo, en el hecho de que para los del telpochcalli el amancebamiento era un acto lícito, permitiéndoseles hasta tener más de una manceba (Sahagún, 1969, t.I, p.302; Hernández, 1945, p. 24), pero en cambio la borrachera daba ocasión a la pena de muerte (Sahagún, 1969, t.I, p.302). Recordemos que también se les permitía abandonar el telpochcalli durante algunos días para volver a casa a ayudar a sus padres en las faenas agrícolas.

Hemos dicho que los jóvenes del calmécac iniciaban el adiestramiento militar a los quince años de edad, y a los veinte iban ya al -

campo de batalla (op.cit., t.II, p.328). Creemos que esto se puede extender también a los del telpochcalli, aunque lo más corriente sería que los que se creyeran lo suficientemente crecidos y fuertes para la guerra iban aun antes de dicha edad al campo de batalla cargando el farfaje de los soldados veteranos para conocer y acostumbrarse al ambiente de combate: "Algunos de estos mancebos salían a las guerras; los demás fuerzas tomaban armas, y los otros a ver y a aprender cómo se ejercitaban las guerras" (Motolinía, 1971, pp. 312-313). Un huchuc-tlatolli, recogido por Andrés de Olmos, describe la enseñanza del arte militar de la manera siguiente:

Cuando han comido, comienzan otra vez a enseñarles:
a unos cómo usar las armas, a otros cómo cazar,
cómo hacer cautivos en la guerra,
cómo han de tirar la corbatana o arrojar la piedra.

Todos aprenden a usar el escudo, la macana,
cómo lanzar el dardo y la flecha mediante la tiradera y el
arco.

También cómo se caza con la red y cómo se caza con cordeles.

(León-Portilla, 1958, p.77).

Es de interés notar que se les enseñaban al mismo tiempo unos medios útiles para su vida económica. Terminado el adiestramiento militar en el telpochcalli, los soldados avezados en la guerra se encargaban de dar retoque a lo que los jóvenes habían aprendido en el plantel, llevándolos consigo a la guerra (Sahagún, 1969, t.II, p.328).

La obligación tributaria de los muchachos del telpochcalli que daba cumplida por el servicio prestado en las obras públicas ya mencionadas. Su vida económica se cubría por las rentas de los terrenos que poseía el telpochcalli cuya labranza corría a cargo de ellos mismos. Hay, sin embargo, datos que nos obligan a matizar un poco esta idea. Primero, según Sahagún, aunque los muchachos del telpochcalli "dormían todos juntos... en cada casa de telpochcalli, y castigaban al que no iba a dormir en estas casas, comían en sus casas propias" (op.cit., t.I,

p.301), es decir, aun aquellos que llevaban ya la vida de comunidad, su sustento corría a cuenta de sus padres. Motolinía dice que los que iban a casa a ayudar a sus padres en las faenas agrícolas, volvían al telpochealli, "trayendo de lo que cogían para su comunidad" (Motolinía, 1971, p. 313).

Cumplidos veinte años de edad, sus padres pedían a los tel-pochtlatoque licencia para sacar a sus hijos de la vida comunitaria de telpochealli a fin de casarlos (Sahagún, 1969, t.II, pp.151-152). Un detalle de este centro de adiestramiento era que de ser familia pu diente, los padres daban diez o veinte cuachtli --una especie de man ta que servía de medio de cambio entre los mexicas (op.cit., t.III, p. 44; Durán, 1967, t.II, p.224)-- a los telpochtlatoque por concepto de "colegiatura" (Sahagún, 1969, t.I, p.302).

El porvenir de los muchachos formados en el telpochealli depen día, desde luego, grandemente de su suerte y bravura en el campo de ba talla. Si un muchacho lograba coger por sí solo un cautivo, se le conducía a la presencia del tlatoani para ser conocido como valiente, y el tlatoani le concedía el título de telpochtli yaqui tlamani, o sea, "maneabo, guerrero, cautivador" (op.cit., t.II, p.331). Recordemos que yaqui se llamaba también el dios Tezcatlipoca. Se permitía que varios jóvenes principiantes colaborasen entre sí para cautivar a un enemigo, y en este caso el honor se repartía entre los coparticipantes de la hazaña. Pero desde el segundo cautivo, la tarca ya no era divisible, sino que tenía que llevarse a cabo por uno solo (ibid., p.330). Si uno tenía suerte en las campañas, cogiendo cautivos, podía ir subiendo de jerarquía social: el tiacheauh, el telpochtlato, el tlacatécatl, el tlacocheácatl, el cuauhtlato, el acheauhtli eran las dignidades que le esperaban (op.cit., t.I, p.301). Pero a los que no alcanzaban a dar ningún éxito militar, "hacíanle una corona en medio de la cabeza,

que era suma afrenta, y si este a quien hicieron la corona por afrenta tenía que comer, tenía maizales u otra hacienda, vivía de su hacienda y no curaba de la guerra, sino quitábase la vedija. A este tal no le era lícito traer manta de algodón ni maxtle (braguero) de algodón, sino manta de ixtli (henequén) y maxtle de ixtli, sin ninguna labor; esto era señal de villano" (op.cit., t.II, p.331).

El mayor énfasis de la educación del telpochcalli se ponía indudablemente en el orden militar, y su consecuencia era naturalmente muy diferente de la de la educación del calmécac. Por ejemplo, en la educación religiosa, a los jóvenes del telpochcalli se les enseñaban "las mismas costumbres y doctrinas" que a los del calmécac, pero "salvo cosas de sus ceremonias" (Garibay, 1964, p. 181). Tampoco se les enseñaba en el telpochcalli el arte de buen hablar, el tecpillatolli. No tenemos constancia documental que nos pruebe que a los del tel-pochcalli se les enseñase la historia a base de comentarios de los manuscritos a cargo de los tlamatinine. Todas estas materias estaban reservadas para los del calmécac. Estas faltas y la soltura de la vida que se permitía en la institución impedían que sus egresados ocupasen puestos de rango superior en la sociedad: "Y de estos mancebos no se elegían los señadores que regían los pueblos, sino otros oficiales más bajos de la república, que se llamaban tlatlacateca y tlacochcalca y acheacauhtin, porque no tenían buena vida, por ser anancebados y osaban decir palabras livianas y cosas de burla, y hablaban con soberbia y osadamente" (Sahagún, 1969, t.I, p. 303). El telpochcalli era, pues, un plantel para formar soldados peones y sus jefes militares inmediatos, sin atender la transmisión de valores culturales como el calmécac. Con razón Motolinía calificaba de "capitanía" al telpochcalli (Motolinía, 1971, p.312).

Al Estado mexica no le interesaba educar a sus jóvenes súbditos en el telpochcalli --en éste se educaba su mayoría-- sino para

servirse de ellos como buenos contingentes de milicia, desprovistos de toda pretensión de auto-superación, una de las consecuencias de la educación. La educación del telpochcalli consistía sobre todo en el habilitar a los jóvenes en el ejercicio del arte militar y en inbuirlos por medio de los cantos en el cuicacalli un pensamiento político-religioso oficial del Estado Mexicano. De ahí no pasaba. A éste no le interesó que de los jóvenes del telpochcalli saliese jamás alguno que fuera depositario de altos conocimientos culturales de la comunidad o que pretendiera tomar iniciativa en algún orden de la vida social de Tenochtitlan. Nada de esto. Le interesaba que la educación del telpochcalli le proveyese sólo de elementos humanos sí capacitados y útiles para la guerra, pero ciegamente obedientes al mando superior del tlatoni. Un buen ejemplo lo podemos reconocer en los valientes llamados cuacuachictin, de los cuales dice Sahagún lo siguiente: "son tenidos en mucho en la guerra, porque pelean como desatinados y no tienen en nada la vida, sino que buscan la muerte por vía de valentía" (Sahagún, 1969, t.II, p.149), pero al mismo tiempo "teníanlos por inhábiles para cosa de regir", porque eran hombres "alocados"; por ser "atrevidos y disolutos en hablar o en burlar" ningún cargo notable se concedió jamás a ninguno de los cuacuachictin (ibid., p.140). Dicho de otro modo, eran unos hombres instrumentos sin preparación intelectual alguna, que funcionarían a toda perfección mientras no les faltase un sistema de mando apropiado que les orientara, pero que una vez desposeídos de ese sistema de mando quedaban por completo paralizados en su función, como de hecho ocurrió al sobrevenir la conquista española.

c. Educación escolar femenina

Hasta ahora nos hemos ocupado de la educación escolar de jóvenes varones. Ahora nos queda preguntar: ¿Cómo se llevaba a cabo la de muchachas? ¿Acaso se agotaba ésta con la educación doméstica anteriormente descrita? o, ¿se atendía de alguna manera igual que la de varo-

nes en el calmécac y en el telpochcalli?

Ya hemos visto en ocasión anterior que en la sociedad mexicana la mujer nacía ante todo para el hogar. Las fuentes nos dan contados casos de mujeres que tuvieron participación en la vida política de Tenochtitlan. Uno de ellos es el caso de Ilancuéitl, esposa del primer tlatoani tenochca Acamapichtli, de la cual dice una fuente que era "una señora principal que los mandaba (a los mexicas)" (Historia de los mexicanos por sus pinturas, 1965, p. 57)(21). Las actividades de la mujer mexicana fuera del hogar se limitaban a los órdenes religioso y social, aunque es cierto que entre los pochteca había mujeres dedicadas al comercio igual que los hombres (Sahagún, 1969, t.III, p.26, 44). Sus faenas de primera importancia eran hilar, tejer y coser; moler el maíz, hacer tortillas y preparar comidas para sus familiares; barrer y limpiar su casa. Esto lo manifestaban simbólicamente aquellos instrumentos en miniatura que se entregaban a una recién nacida cuando la ceremonia de bautismo. Su deber era, dicho de otro modo, regir el hogar como el hombre el Estado. La imagen ideal de la mujer mexicana destacaba entre otras las virtudes de ser devota a sus dioses, de ser casta antes y después de casada, y de ser generosa si era mujer principal, o trabajadora si era plebeya (ibid., pp. 98, 124-127). Algunas veces se menciona como virtud de mujer incluso el ser grave y brava, y hasta varonil (ibid., pp. 124-125).

En vista de lo que queda dicho, no será de extrañar que el Estado no pusiese en la educación escolar femenina tanto interés y empeño como en la masculina, ya que en el último caso su meta se podía conseguir aun dentro del ambiente de hogar. Sin embargo, el hecho es que el Estado no quiso dejar por completo al cuidado de los padres la educación de muchachas de edad escolar y la atendió en el calmécac y el ichpochcalli, según se desprende de las fuentes disponibles (op. cit., t.II, pp. 211-212).

La existencia de centros de educación femenina o de disciplina en Tenochtitlan había llamado la atención a los primeros conquistadores. Uno de ellos, Díaz del Castillo, escribió años después lo siguiente: "... y otras muchas hijas de vecinos mexicanos, que estaban como a manera de recogimiento, que querían parecer monjas, también tejían, y todo de pluma. Estas monjas tenían sus casas cerca del gran cu del Uichilobos, y por devoción suya o de otro ídolo de mujer, que decían que era su abogada para casamientos, las metían sus padres en aquella religión hasta que se casaban" (Díaz del Castillo, 1970, p. 170). Durán hace otra descripción semejante de la vida de recogimiento de muchachas (Durán, 1967, t.II, p.88, 107).

Tanto el calmécac como el ichpochcalli se hacían cargo de la educación escolar de muchachas. Se podrá decir que eran ofrecidas a aquél o a éste conforme a lo que hemos referido con respecto al ofrecimiento de hijos varones al calmécac o al telpochcalli. Hecho el voto de ofrecimiento, las niñas quedaban prometidas a uno u otro de los dos centros de educación, o mejor dicho, a sus dioses protectores respectivos. Las madres de las niñas prometidas al calmécac quedaban a su vez comprometidas a llevar al templo cada veinte días ofrendas de escobas, leñas y copal para el servicio del templo (Sahagún, 1969, t.I, p.263). Luego las sustituían sus hijas en el acarreo de ofrendas cuando éstas empezaban a andar (Torquemada, 1969, t.II, p.189). Más tarde, --no podemos decir a qué edad-- ingresaban en el calmécac, en donde vivirían como cihuatlamacazque, "sacerdotisas", bajo la vigilancia de unas viejas llamadas cuacuacuiltin, hasta que se las sacaba para casarlas (Sahagún, 1969, t.I, p. 263; t.II, p.211).

En cuanto a las niñas prometidas al ichpochcalli, de una cita que hemos transcrito antes de Torquemada, se puede deducir que aun siendo pequeñas ya empezaban a trabajar en alguna que otra forma al servicio de su dios protector bajo la dirección de las ichpochtlatoque

(Torquemada, 1969, t.II, p.221). Su cuidado corría a cargo de éstas (loc.cit.) y de las ichpochtiachcauhtin (Sahagún, 1969, t.II, p.211), Éstas puede ser que fuesen, a juzgar por su nombre, muchachas mayores que atendían a sus compañeras más pequeñas, lo mismo que los tiachcauhtin con respecto a los jóvenes varones del telpochcalli, en tanto que aquéllas eran maestras de las muchachas, igual que lo eran los telpochtlatoque de los jóvenes varones. A diferencia de las niñas del calmécac, las del ichpochcalli parece que no llevaban siempre vida comunal, sino que muchas veces se quedaban en casa de sus padres (ibid., p.212; Vetancurt, 1971, Teatro Mexicano, segunda parte, p.81). Esto nos parece muy lógico, porque vemos a las niñas mexicas ocupadas desde pequeñas en las faenas de hogar en ayuda de sus madres. Les correspondería deshuesar el algodón, atender a sus hermanos menores y otros trabajos sencillos.

Además del calmécac y el ichpochcalli, había entre los mexicas un tercer modo de educación femenina, que era la permanencia voluntaria en vida de servicio religioso (Torquemada, 1969, t.II, p. 189). Al parecer, cualquier muchacha o mujer ya mayor que quisiese vivir en el templo durante alguna temporada, lo podía hacer según su propia voluntad. Las que vivían tal vida de retiro se sometían a una estricta vigilancia de sus mayores, quienes cuidaban ante todo de su honestidad. Al ingresar en el templo, se les cortaba el pelo para distinguirlas de cualquier otra; las muchachas dormían juntas y vestidas; tenían la obligación de levantarse tres veces durante la noche para cumplir con su servicio religioso; hacían penitencia de autosacrificio; durante su estancia en el templo llevaban un régimen de comida muy modesto. Además de esta disciplina de carácter religioso, les tocaba realizar unas faenas al servicio del templo: trabajaban de hilanderas, tejedoras y costureras haciendo ornamentos religiosos; preparaban las comidas para los dioses y sus sacerdotes; barrían y limpiaban el templo; en algunas

fiestas tomaban parte en el macehualiztli, la danza de propiciación. Durante su permanencia en el templo, su sustento corría principalmente a cargo de sus familias, aunque contaban también con "las erogaciones comunes de los ciudadanos" y "las limosnas y beneficios implorados de algunos hombres ricos y buenos que los daban de carne y tortillas calientes cuanto estimaban que fuera necesario para ellas y para las oblações" (Hernández, 1945, p.27). Al llegar las muchachas a la edad casadera, sus padres las sacaban de la vida de retiro mediante una ceremonia en señal de agradecimiento a los dioses y los maestros y maestras.

Eran varios, según Francisco Hernández, los motivos por los que las muchachas y mujeres entraban en esta vida de retiro. Unas en traban por penitencia pidiendo a los dioses que les curasen sus enfermedades; otras/^{para}aliviar la pobreza de sus familias; otras para pedir a los dioses que les otorgasen riqueza y fortuna; otras en busca de vi da de entrega y servicio a los dioses. Pero el principal motivo de ingreso era pedir a los dioses que les diesen buenos maridos (ibid., p. 26; Torquemada, 1969, t.II, p.189). Constituía, pues, un medio pa ra preparar y dar disciplina a las jóvenes para la vida matrimonial, a la vez que las protegía bajo signo religioso de cualquier peligro de deshonra.

d. Instituciones educativas auxiliares

Con la descripción del calmécac y el telpochcalli no se puede dar por terminado nuestro estudio sobre las instituciones educativas mexicas. En las fuentes se encuentran referencias, por cierto muy es casas, a otras instituciones educativas auxiliares. A continuación nos ocuparemos de aquellas de las que se tienen noticias.

i. Cuicacalli

El término cuicacalli significa "casa de cantos". Las fuentes lo registran a veces en la forma locativa de cuicacalco, cuyo sentido literal es "lugar de la casa de cantos".

Las fuentes dicen que había cuicacalli en Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan (Durán, 1967, t.II, p.228). Era un conjunto de habitaciones con un patio en medio. Los muchachos del telpochcalli, al terminar la faena del día, se reunían, un poco antes de la puesta de sol, en el cuicacalli dispuestos para el ensayo del canto y baile. - También tomaban parte en él las muchachas. El ensayo lo dirigían unos hombres valientes que se llamaban cuacuachictin (Sahagún, 1969, t.I, p.302). Duraba la actividad hasta muy entrada la noche, terminada la cual, los viejos y las viejas que tenían a su cargo cuidar de la honestidad de muchachos y muchachas, respectivamente, los llevaban hasta sus casas o las casas del telpochcalli o del ichpochcalli (Durán, 1967, t.II, pp. 227-228). Y los amancebados podían ir a dormir a las casas de sus mancebas (Sahagún, 1969, t.I, p.302).

Las actividades en el cuicacalli no eran de carácter recreativo, sino que constituían parte del programa de educación escolar con sentido religioso-político. Era una actividad obligatoria para los jóvenes de telpochcalli e ichpochcalli, y el faltar a ella daba lugar a unas penas específicamente establecidas para el caso (Durán, 1967, t. II, p.227).

Antes nos hemos referido a dos clases de baile que había entre los mexicas: el macehualiztli y el nitotiliztli. Aquél era de carácter religioso, éste de fines recreativos. El que se enseñaba en el cuicacalli a los jóvenes era el macehualiztli, que se ejecutaba para invocar, alabar y propiciar a sus dioses. Se bailaba, por lo tanto, no sólo con cantares en la boca, sino "con el corazón y con los sentidos

del cuerpo" (Motolinía, 1971, p. 386). Era un modo de rendir culto a los dioses.

Muchos de los cantos que se entonaban durante estas actividades tenían por objeto enseñar por vía oral las historias y proezas de los tlatoque y otros personajes dignos de memoria: "Estos indios de Anáhuac en sus libros y manera de escritura tenían escrito los vencimientos y victorias que de sus enemigos habían habido, y los cantares de ellos sabíanlos y solemnizábanlos con bailes y danzas" (ibid., p. 387). Sahagún nos trae un ejemplo de esta épica mexicana referente a un valiente llamado Mixcóatl (Sahagún, 1969, t.II, p.143). Además, cada vez que había algún motivo de festejo --victoria militar, elección de nuevo tlatoani-- los cantores poetas componían nuevos cantares en los que se recordaban y exaltaban las hazañas antiguas y las glorias de los tlatoque pasados (Clavijero, 1968, p.111). La muerte de soldados valerosos en el campo de batalla podía dar otra ocasión a que "todos los viejos cantores que tenían oficio de lamentar semejantes muertes compusiesen cantares apropiados para el efecto" (Durán, 1967, t.I, p.153). Visto así, se podrá decir que había entre los mexicas una intensa actividad literaria, y por medio de estas composiciones épicas los jóvenes iban absorbiendo el pensamiento político y el concepto de la vida que el Estado se proponía infundir en su mente. Incluso delante de Motecuhzoma Xocoyotzin se cantaban dichos cantares para agrandar sus horas de descanso (Torquenada, 1969, t.I, p.230). En fin, para los jóvenes del telpochcalli y las muchachas del ichpochcalli, que no tenían acceso al estudio de la historia de sus antepasados guardada en los manuscritos, los cantares del macehualiztli en el cuicacalli eran buena ocasión para que se instruyesen en ella.

Debemos a Sahagún un dato interesante que dice: "... y si no lo metían en la casa del regimiento --se refiere al calnécac--, metíanlo (al hijo) en la casa de los cantores, y encomendábanle a los

principales de ellos, los cuales le imponían en barrer en el templo, o en aprender a cantar, y en todas las maneras de penitencia que se usaban" (Sahagún, 1969, t.II, p.328). Por otra parte, recordemos que Tezozómoc enumera a "cantores" entre los egresados del calmécac. Teniendo a la vista estos dos informes, se podría sospechar que dentro del calmécac para los hijos de pipiltin hubiese tal vez un centro específico para formar cantores. Esto comprueba a su vez el hecho de que entre los mexicas se concedía mucha importancia al cultivo de cantares y poesías. Del fomento de la poesía que hubo en Tetzaco, ya hemos transcrito arriba un testimonio de Pomar.

El cuicacalli tenía otra función muy distinta. Según Sahagún, el cuicacalli era una sala en el palacio del tlatonni, en donde "se juntaban los maestros de los mancebos, que se llamaban tiachcahuan y telpochtlatoque, para aguardar lo que les había de mandar el señor para hacer algunas obras públicas" (ibid., p. 311). Funcionaba, pues, el cuicacalli como oficina central de las actividades de los jóvenes del telpochcalli (comunicación personal de Pedro Carrasco).

ii. Tlamacazcalli

Tenemos referencias a esta institución sólo en Durán. El término significa "casa de sacerdotes". Según el mencionado historiador, si había entre los jóvenes del calmécac algunos que mostraban inclinaciones adecuadas para la carrera sacerdotal, se los apartaban para ponerlos a cargo de otro centro específico de adiestramiento religioso superior, donde les "enseñaban en lo que les faltaba de aprender" (Durán, 1967, t.II, p.109). Pero ya sabemos que dicha extracción de jóvenes adecuados al sacerdocio se hacía no solamente entre los del calmécac, sino también entre los del telpochcalli. En el caso de estos últimos, es de suponer que antes de entrar en el tlamacazcalli pasasen la carrera de estudio en el calmécac. Los del tlamacazcalli eran, se

supone, jóvenes de dieciocho a veinte años de edad (ibid., p.86). Los sacerdotes supremos llamados Quetzalcóatl y otros dignatarios de alto rango de la jerarquía religiosa mexicana se educarían en este seminario superior.

iii. Mecatlan

El término significa "en el lugar de cordel". Copiamos textualmente lo que dice Sahagún: "esta era una casa en la cual se enseñaban a tañer las trompetas los ministros de los ídolos" (Sahagún, 1969, t.I, p. 237). Estaba a cargo de un sacerdote llamado Tlazolcuauilli (ibid., p. 251). Era, pues, una especie de academia de música donde se enseñaba el arte de tocar instrumentos necesarios para la ejecución del macchualiztli. No tenemos seguridad al suponer que también en este caso del mecatlan el término mécatl pueda tener el sentido figurado del que hemos hecho mención al hablar del calmécac. Tal vez sí, porque los cantos que acompañaban el macehualiztli contaban las hazañas y glorias de los señores pasados, o sea, desempeñaban el papel instructor de la historia y tradición del pueblo mexicano.

iv. Una institución para educación popular

Había en Tenochtitlan un sacerdote intitulado tlapixcatzin, que quiere decir "conservador", el cual tenía por su misión instruir al pueblo común. Copiamos lo que dicen los informantes de Sahagún: "El conservador tenía cuidado de los cantos de los dioses, de todos los cantares divinos. Para que nadie errara, cuidaba con esmero de enseñar él a la gente los cantos divinos en todos los barrios. Daba pregón para que se reuniera la gente del pueblo y aprendiera bien los cantos" (Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses, 1958, p. 93). - Era, pues, un agente de la instrucción popular encargado de difundir el pensamiento místico-guerrero del Estado mexicano en todas las capas

de la sociedad. Se desprende también de la cita arriba transcrita que podía ser al mismo tiempo un agente revisor o censor de los cantos enseñados al pueblo.

Hombre objetivo de la educación mexicana

Antes de terminar nuestro estudio sobre la educación mexicana, quisiéramos emplearnos un poco en ver lo que se pensaba en la sociedad mexicana del hombre en cuanto objeto de la educación. Creemos que visto esto, se completa un estudio sobre la educación de una comunidad humana, ya que es inconcebible una obra educativa desprendida del concepto sobre su objeto: el educando.

Toda educación se dirige al ser humano considerándolo como un receptáculo de posibilidades. El mismo término "educar" --sacar afuera lo que está dentro (de un hombre)-- lo expresa muy bien. El hombre es un haz de posibilidades que están esperando a que se les trace algún cauce. Cada cultura y cada comunidad humana ha llevado a cabo su obra educativa conforme a un concepto de vida particular suyo, es decir, la idea sobre en qué sentido encauzar tales posibilidades, aplicada por medio de la educación a cada uno de sus miembros constituyentes. Pero está claro que no basta con que haya un concepto de vida, aplicable, mediante la educación, al hombre, sino que hace falta otro concepto claro sobre el hombre objeto al que se dirija la obra educativa. Si no, la empresa se malogrará inevitablemente.

El concepto que tenían los mexicanos del hombre en cuanto persona lo expresa lacónicamente el siguiente difrasismo náhuatl: in ixtli, in yóllotl, esto es, el rostro y el corazón (León-Portilla, 1966, p. 222). En estas dos palabras, los mexicanos expresaban su idea de persona. El corazón era para los mexicanos el manantial de toda acción y movimiento, por eso se lo consagraba al dios Sol como alimento divino y el más precioso que el hombre podía ofrecerle. Entre tanto, el ros

tro era la máxima expresión de la persona que está detrás de él. Era aquello con lo que el hombre persona se enfrentaba con el mundo exterior; era aquello con lo que se manifiesta el yo interior de cada uno. Este concepto de hombre era el punto de arranque del pensamiento mexicana sobre la educación.

Los informantes de Sahagún definen en los siguientes términos al hombre maduro, al hombre que ya debía tener su personalidad:

El hombre maduro:
un corazón firme como la piedra,
un rostro sabio,
dueño de una cara, un corazón,
hábil y comprensivo.

(León-Portilla, 1966, p. 229)

Es decir, el rostro y el corazón no podían quedarse tal como vinieron al mundo, sino que estos dos atributos de hombre maduro u hombre persona tenían que ganarse calificativos de "sabio" y "firme como la piedra", respectivamente. Sólo logrado esto, el ideal del hombre persona del mexicana se daba por realizado. La tarea de hacer "sabio" el rostro y "firme como la piedra" el corazón de cada individuo corría, desde luego, a cargo de educadores mexicanos.

En el mundo mexicana, ya sabemos que los educadores eran aquellos hombres que se llamaban tlamatinine, "sabios", cuya función docente definen los informantes de Sahagún en la siguiente forma:

Maestro de la verdad no deja de amonestar.
Hace sabios los rostros ajenos,
hace a los otros tomar una cara, los hace desarrollarla.
Les abre los oídos, los ilumina. Es maestro de guías.
Les da su camino, de él uno depende.
Pone un espejo delante de los otros,
los hace cuerdos y cuidadosos,
hace que en ellos aparezca una cara...

Gracias a él, la gente humaniza su querer,
y recibe una estricta enseñanza.

Hace fuertes los corazones, conforta a la gente,
ayuda, remedia a todos atiende.

(León-Portilla, 1958, p. 66).

En esta última cita vemos bien descritas las dos funciones primordiales del maestro mexicana: "hace sabios los rostros ajenos" y "hace fuertes los corazones". Esto es lo que se podría llamar --en términos de la actualidad-- formación de la personalidad, como dice León-Portilla. Es útil que nos fijemos en el hecho de que en náhuatl el término "enseñar" o "instruir" sea ixtlanachtía, incluyéndose dentro del verbo el término ixtli, es decir, para los mexicanos no bastaba con que la enseñanza fuese mera transmisión de "cosas" --en náhuatl, tla--, sino que éstas fuesen dirigidas al rostro de los educandos y que se lo convirtiesen en "sabio". Y además, este rostro hecho "sabio" no se debía commover ni alterar ante las vicisitudes de la vida, porque estaba sostenido por el corazón "firme como la piedra".

No cabe duda de que tal finalidad de educación bidimensional se perseguía en el calnécac, donde el programa de educación se constituía, como hemos visto, de dos tipos de adiestramiento: el uno militar y apuntado a la dimensión corazón, que se llevaba a cabo mediante ejercicios y fortalecimiento físico con miras a fomentar en los jóvenes el sentido de deber y de responsabilidad, la fuerza de voluntad para ejecutar sus deberes; el otro intelectual y apuntado a la dimensión rostro, que consistía en aprender el arte de buen hablar, en instruirse en el conocimiento calendárico, en los hechos de historia de su pueblo, en el pensamiento de los tlanatinine.

El fruto de tal educación lo podremos apreciar bien en la ya mencionada figura de un Ahuítzotl, que, según Durán, se comportó "con una gravedad y mesura, no de niño como era, sino de viejo muy anciano" y que sabía ya hablar en tepillatolli, lenguaje culto de la nobleza, a sus súbditos "con una majestad extraña"; o también en la de un Ne-

zahualpilli, de quien dice Torquemada: "pero llegando a la edad de discreción, comenzó a dar olor de sí, de lo que después vino a ser en sus reinos, mostrando mucha prudencia y uniformidad de voluntad con que hacía rostro a todas las cosas, mostrando en lo adverso ánimo invencible, y en lo próspero y pujante poca alteración de gozo y alegría" (Torquemada, 1969, t.I, p.188). Aquí tenemos a la vista dos buenos ejemplos del hombre con "el rostro sabio y el corazón firme como la piedra" perseguido en la educación del calnécac.

Pero volvamos a insistir en que esto fue en la educación del calnécac, ya que la del telpochcalli no apuntaba a esta realización bidimensional. Aquí se educaban hombres ante todo valientes, obedientes y útiles para la milicia, y del hacer "sabio" el rostro no se preocupaba.

Al abrírselo, como consecuencia de la victoria sobre Azoap_{ot}zalco, un nuevo horizonte histórico, el Estado mexicana vio múltiples posibilidades para su futuro encauamiento político en la región de los lagos. Elaboró, pues, un nuevo programa político y para realizar lo echó mano de la educación, logrando al fin movilizar eficazmente a todo su pueblo. No se había equivocado el Estado al escoger la educación como medio prometedor de fruto para la consecución de su propósito. La educación tenía una tradición antigua en el ámbito mesoamericano. Como institución social era una práctica muy arraigada entre sus habitantes. Así, pues, la educación mexicana durante el período histórico de Tenochtitlan fue, desde un principio, una obra del gobierno central por excelencia, obra que fue promovida y dirigida por la iniciativa de un Estado fuertemente interesado en disponer de elementos humanos útiles para su fin político. El intervencionismo del Estado en la educación fue un hecho evidente (Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses, 1958, p.101).

En efecto, el calmécac y el telpochcalli, al ser proveídos de un nuevo impulso y orientación, entraron en plena función para poner pronto a la disposición del Estado una adiestrada minoría dirigente, por un lado, y, por otro, numerosos contingentes dispuestos a obedecer al mando del tlatoani. Parte de la causa de aquel rápido proceso de convertirse Tenochtitlan en la primerísima potencia del Valle de México es, a nuestro juicio, atribuible al buen funcionamiento y rendimiento de la obra realizada en estas dos instituciones.

Al Estado mexicana no le interesó que el principio de "el rostro sabio y el corazón firme como la piedra" se aplicase indistintamente a todos sus súbditos. Un principio discriminatorio determinaba desde el comienzo su política educativa. Ya se había dicho:

"los señores mexicana dijeron:
no conviene que toda la gente conozca las pinturas.
Los que están sujetos (el pueblo) se echarán a perder
y andará torcida la tierra..."

Este principio discriminatorio, que podemos calificar de oscurantista, fue puesto de manifiesto en la diferencia que había entre el programa de educación del calmécac y el del telpochcalli, y luego se verificó en la distinción observada entre los hombres educados en el uno y los formados en el otro centro docente. Aquéllos que se comportaban con gravedad, mesura y majestad, dueños de una faz inalterable en lo adverso y en lo próspero, y éstos que proferían palabras livianas y cosas de burla; aquéllos que empuñaban entre sus manos las riendas del Estado, y éstos que ni acceso tenían a puestos de categoría y responsabilidad por su baja manera de ser. Como se ha visto frecuentemente en la historia, funcionó la educación en la sociedad mexicana como un factor de mayor diferenciación social de sus miembros, ya que si en un extremo de la misma formaba una minoría poseedora de toda la herencia cultural de la región, dejaba en el otro una numerosa masa popular al margen de dicha herencia. Dicho de otro modo, sirvió para mantener en vi

gor aquella milenaria tradición de Mesoamérica de que un grupo minoritario monopolizante de altos conocimientos de la comunidad --el calendario y la escritura, entre otros-- mandase sobre la masa enajenada de los mismos.

Desde un principio, la educación mexicana estuvo fuerte y estrechamente vinculada al mundo cultural que se desmanteló ante la acometida española. Por otro lado, su sumisión completa al interés del Estado hacía imposible que ella se mantuviese un tanto distanciada con respecto al Estado y al mundo cultural a los que servía. Antes bien, era su íntima parte integrante. Ahí no cabía concebir la educación, como hoy día podemos y solemos, con cierta desvinculación de la sociedad y aun de la cultura en torno, atendiendo más bien al desenvolvimiento personal del educando. De modo que al desaparecer la comunidad política y la cultura mexicas como consecuencia de la conquista española, la propia educación se vio también envuelta en el mismo fenómeno de extinción. Ya no había nada a qué sirviera

* * *

Notas al:

C A P I T U L O I I

1. En el término "chichimeca", según Pedro Carrasco, "podemos distinguir dos significados principales. En primer lugar, significa pueblo nómada cazador del Norte en oposición a pueblo sedentario de cultura mesoamericana. En segundo lugar, pueblo de cultura mesoamericana pero con antecedentes nómadas-cazadores" (CARRASCO PIZANA Pedro: Los Otomíes. Cultura e Historia Prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana. México, UNAM, 1950, p.300).
2. Del proceso de asimilación cultural de estos chichimecas, véase: León-Portilla, 1967.
3. Hoy por hoy aun entre los especialistas no hay acuerdo general en cuanto al empleo de los términos azteca, mexica y mexicano, lo cual se presta, desde luego, a confusión. A lo largo de nuestro trabajo, seguiremos a lo que a continuación dejamos establecido en plan convencional:
 - a. azteca: derivado del topónimo Aztlan, y nombre que se atribuían los mexicas al abandonar dicha localidad. Sin embargo, más tarde por orden explícita de su dios Huitzilopochtli en Chicomóztoc dejaron de llamarse así, quedándose únicamente con el nombre de mexica. Desde entonces, el término azteca no tiene vigencia histórica. Se ha perdido en lo mítico-legendario. Nosotros no usamos este término en este trabajo excepto en citas textuales de otros autores.
 - b. mexica: con este término nos referimos a ese grupo humano que, según la leyenda, se separó en Chicomóztoc o en Cuauhtlipoztequiayan del resto de los peregrinos, y Huitzilopochtli le mandó que en adelante se llamase mexica. Su etimología nos es indiferente por lo pronto. Los mexicas se dividieron más tarde en dos facciones: mexica-tenochcas y mexica-tlatelolcas, o simplemente tenochcas y tlatelolcas. Admitase, sin embargo, que a lo largo de nuestro trabajo recurramos al nombre mexica sin referencia exclusiva a este grupo humano, sino incluyendo a otros, lo cual es inevitable por carencia de otro más adecuado, al referirnos, por ejemplo, a todo aquel mundo que estuvo bajo el dominio de Tenochtitlan. Es forzoso decir en tal caso "mundo mexica", a pesar de su compleja heterogeneidad étnica interna de ese mundo, evidente a todos.
 - c. mexicano: siendo derivado español del topónimo México, nos referimos con este término a cuanto existió y existe después de la

conquista española. Para nosotros, lo mexicano no es igual a lo mexica, sino que es una resultante de la fusión entre lo europeo y lo indígena de lo que hoy se llama México. Lo mexicano no existió antes del año 1521.

4. Del sentido del topónimo Aztlan, las fuentes dicen que significa "asiento de la garza" (Tezozómoc, 1944, p.7), "blancura" o "lugar de garzas" (Durán, 1967, t.I, p.19). Interpretación semejante es lo que está aceptado hoy por lo general (Krickeberg, 1961, p.43, nota del editor). Pero está claro que el topónimo está mal compuesto, ya que "garza" en náhuatl es áztatl, y para tener el significado arriba mencionado, tendría que ser Aztatlan en vez de Aztlan. En cuanto a la interpretación de Aztlan, nos convence la opinión que da Krickeberg, según la cual significa "país del amanecer o de los tiempos primeros" (loc.cit.), esto es, significa simplemente "origen" o "comienzo". Desde luego, se trata de un sitio más mítico que histórico. Sin embargo, conocemos un ensayo en que el autor intenta localizar a base de fuentes escritas disponibles este legendario Aztlan (Kirchhoff, 1961).
5. De Chicomóztoc, otro topónimo más legendario que histórico, dice Caso lo siguiente: "Aunque literalmente significa 'siete cuevas', en el lenguaje de los hechiceros designaba 'la boca' o 'el vientre con sus cavidades'; lo que quizá nos explica por qué en las tradiciones de la migración de tantas tribus de Mesoamérica se diga que salieron de Chicomóztoc, es decir, salieron del vientre y ése es su origen" (Caso, 1953, pp. 110-111). Efectivamente, el hombre vivió largo tiempo, antes de empezar a hacer viviendas a flor de tierra, en cuevas, vientres de la madre tierra. Creemos que la interpretación de Caso es acertada.
6. Como fecha de la fundación de Tenochtitlan, la de 1325 es la que está generalmente aceptada. Jiménez Moreno la aplaza, sin embargo, veinte años más tarde, por estar la de 1325 "en el sistema tetzco-cano" (Jiménez Moreno, 1954-1955, p. 233). De lo cual resulta la de 1345.
7. El término tlatoani significa "el que habla", y Molina pone en su diccionario "gran señor". Su plural es tlatoque.
8. Anteriormente hemos dicho que los mexicas se dividieron en dos facciones: tenochcas y tlatelolcas. En nuestro trabajo, usaremos el término tenochca sólo cuando hace falta destacar Tenochtitlan frente a Tlatelolco.
9. Sing. pilli; pl. pipiltin. Etimológicamente significa una cosa que se deriva de otra. Su concepción es, por lo tanto, muy semejante a

la del término español "hidalgo", hijo de algo. Se suele traducir por noble.

10. Sing. macehualli; pl. macehualtin. Originalmente significa, según López Austin, simplemente "hombre", pero con una carga religiosa peculiar de los nahuas, porque quiere decir "el merecido por la penitencia de los dioses". En la época histórica, su degradación semántica es evidente frente al pilli.
11. Sing. tlacotli; pl. tlatlacotin. Su traducción por "esclavo" es equívoca. En el México antiguo no encontramos ninguna persona que llene todos los requisitos del esclavo en el derecho romano y por consiguiente en la tradición occidental (Katz, 1966, p.142). De aquí nuestra preferencia por recurrir al término náhuatl. También anotamos que en el "esclavo" occidental entraban incluso prisioneros de guerra. El tlacotli prehispánico no incluía prisioneros. Éstos se distinguían por llamarse malli o tlalpilli.
12. La larga tradición de los pochteca o del comercio interregional so brevivió a la conquista española. Francisco de Mena, que fue en 1553 comisario general de la orden franciscana escribió en su relación lo siguiente: "Se ha de mandar que no haya tantos indios mercaderes, y que debajo de alguna pena y esta tasada, no pueda estar fuera de su casa sino tanto tiempo, porque hay muchos que se andan vagamundos (sic) por reinos extraños y dejan su mujer y pobres hijos desamparados, y también se les ha de mandar sean obligados a sembrar cierta cantidad" (C.D.I.A.O., 1869, t.XI, p.188). Se comprende que los mercaderes rehusaban de practicar faenas agrícolas.
13. Derivado del topónimo Pochtlan. Sabemos que uno de los siete barrios referidos por los Informantes de Sahagún como los de comerciantes se llamaba Puchtla (Vida económica de Tenochtitlan, 1961, p.53). Frente a los pochteca, los que concurrían a los mercados locales con sus productos se llamaban tlanamacaque, esto es, "vendedores". Cualquier vendedor no podía llamarse pochteca. Este tenía una fisonomía particular bien definida.
14. Véase la nota 11.
15. Zorita, al decir que el plural de calpulli es calpullec (Zorita, 1963, p.30), comete un error. En náhuatl, los sustantivos de seres inanimados no tienen plural, menos unos casos ^{especiales}. Así que el término calpulli no tiene plural, lo mismo que calmécac, telpochealli, etc.

16. Ejemplos de los huehuetlatalli recogidos por Andrés de Olmos están publicados en: Garibay, 1953, pp. 410-448.
17. Muchas veces la historia ha visto a la nobleza comportarse como un grupo social desprendido de la gente común, y hasta como traidora de ella. Sabemos que Nezahualcóyotl contó mucho durante sus adversidades con las ayudas de Tlaxcala y Huexotzinco. O también parte de los nobles tlaxcaltecas conseguían secretamente de los mexicas la sal, en tanto que sus congéneres plebeyos sufrían su falta (López de Gómara, 1954, t.II, p.110; Clavijero, 1968, p.132). Quiroga dice que los principales explotaban a los macehualtin "so color de recoger... los tributos para S. M. y para sus amos y comenderos (sic) españoles... [y] los cobran para sí más acrecentados que solían" (Aguayo Spencer, 1970, pp. 115-116). Acertaba, pues, García Icazbalceta cuando escribió: "A semejanza de lo que sucede a menudo en las conquistas, cuando hay gran diferencia entre la ilustración de vencedores y [la de] vencidos, la gente principal, la parte alta del pueblo indígena, que comprendió más pronto la superioridad intelectual de los conquistadores, buscó desde luego su alianza, adoptó su idioma, remedió sus costumbres, tuvo a gloria 'tratarse como los castellanos' y llegó a ver con desprecio a los individuos de su propia raza que se mantenían apegados al antiguo modo de vivir" (García Icazbalceta, 1896, t.I, p. 187).
18. Se sabe que los cuatro barrios grandes de la Tenochtitlan anterior a la conquista española, Cuicpopan, Teopan, Moyotlan y Atzacualco, se conservaron aun después de la misma, convirtiéndose en las parroquias de Santa María la Redonda, San Pablo, San Juan y San Sebastián, respectivamente. En vista de lo cual la cita transcrita se podría interpretar que en cada uno de los barrios grandes prehispánicos había "quince o diez casas de telpochcalli".
19. Como se cita en el texto más abajo, Durán incluye hasta los "hijos de Montezuma" entre los muchachos que se educaban en el telpochcalli, lo cual, mientras carezcamos de otro dato comprobatorio, nos parece poco aceptable.
20. La faena de limpieza de la casa o del templo no se limitaba a ser un simple ejercicio físico, sino que tenía una implicación religiosa. Arriba hemos hecho mención de Motecuhzoma Xocoyotzin barriendo el templo cuando le eligieron nuevo tlatoni. La siguiente descripción de los hijos que se educaban en las escuelas-monasterio con los franciscanos tal vez sea testimonio de la subsistencia de dicha implicación religiosa en tiempos posteriores a la con

quista: "y ellos (los alumnos de las escuelas), por muy principales que sean, no se desdeñan, antes se precian, de servir en las iglesias y monasterios en cualesquier oficios, cuanto quiera que sean bajos, como son el cocinar y barrer, etc., la cual virtud de humildad y religiosa piedad, como tan anexa a la ley de Cristo, debiera de prevalecer más entre los que se tienen por verdaderos cristianos" (García Icazbalceta, 1941(b), p.57)

21. De Ilancuéitl, dice López Austin lo siguiente en una tesis reciente: "Algunas fuentes dan demasiada importancia a una mujer llamada, como la madre del Ténuch original, Ilancuéitl. Es muy difícil tener una idea clara de todo este proceso, porque la elección de Acamapichtli e Ilancuéitl como soberanos primeros de México-Tenochtitlan está dada en tantas versiones distintas, que lo único que se saca en claro es que la legitimidad del tronco dinástico mexicana se ligó a intereses que determinaron la elaboración a posteriori de muy diversas tradiciones. El papel mismo de un original cihuacóatl --cargo público cuyo nombre correspondía al de una divinidad femenina, y que era el auxiliar inmediato del tlatoni-- se ha atribuido tanto a Ilancuéitl, que sería coadjutora de su marido, o a éste, que también pudiera ser considerado como cihuacóatl de su mujer y posteriormente tlatoni" (López Austin, 1972, pp. 124-125).

C A P I T U L O I I I

LA ESPAÑA Y EL ESPAÑOL DEL SIGLO XVI

III-1. Vigencias de la época

El reinado mancomunado de los Reyes Católicos, Fernando (1479-1516) e Isabel (1474-1504)(1), se sitúa, dentro del marco general de la historia de Europa, en el período de transición de la Edad Media a la Moderna. Entiéndase, sin embargo, que la singular experiencia medieval del pueblo español hizo posible que éste diese comienzo a su Modernidad en una forma muy peculiar. A diferencia de los demás pueblos europeos, España no rompió con los principios y tradiciones de la Edad Media, sino que más bien se propuso perfeccionarlos en el nuevo período que se inauguraba. De aquí que se nos presente como una unidad nítidamente delimitada todo aquel tiempo en el que este ideal de la España moderna constituyó el eje de la política internacional de Europa. Es un período que se abre con el comienzo del siglo XVI y que se cierra en 1648, año de la Paz de Westfalia. Con toda razón lo podremos llamar "siglo español", o "la alta Edad Moderna", como propone un eminente historiador contemporáneo (Jover, 1948, p. 157), cuyo contenido fundamental fue "la agonía, la lucha de la Cristiandad, de la unidad espiritual de Europa contra las fuerzas de la Modernidad" (ibid., p. 169). A fin de percatarse de esta lógica histórica, resulta desde luego imperioso emprender una visión retrospectiva por los siglos medievales que forjaron las diversas nacionalidades europeas modernas.

La situación geográfica de la península ibérica entre dos continentes y dos mares ha impuesto a sus habitantes un papel histórico peculiar, lo cual es válido sobre todo al referirse a su historia medieval. Igual que las otras provincias más o menos germanizadas de allende los Pirineos, la antigua provincia romana de Hispania se encaminaba hacia el feudalismo desde el establecimiento de la monarquía visigoda en ella.

A principios del siglo VIII dicha monarquía estaba agonizando a causa de las luchas incesantes entre sus miembros de la minoría dirigente, cuando la sorprendió la invasión musulmana (711). Esta coyuntura histórica, en la que ve Henri Pirenne el comienzo de la Edad Media europea, afectó de modo trascendental el curso posterior de la historia de los pueblos hispanos. La invasión de los bárbaros cultos del sur es la que torció dicha historia, la disgregó de la general de los demás pueblos occidentales y le impuso un destino singular en el mapa europeo medieval e incluso moderno.

Al cabo de ocho años de campaña victoriosa, los musulmanes ocuparon la península ibérica menos sus franjas montañosas del norte. Su dominio se reforzó a unos decenios por la instalación en Córdoba de la dinastía omeya en la persona de Abderrahmán I (756-788), perseguido por los abasíes de Bagdad. Al-Andalus --así llamaron los musulmanes la porción de la península ocupada por ellos-- no tardó en convertirse en la capital occidental del extenso mundo islámico frente a Bagdad de Oriente. Su prepotencia en los órdenes político, económico, militar y cultural eclipsaba con mucho el mundo latino-cristiano hundido en las tinieblas altomedievales.. Córdoba era corte a donde venían embajadas del Bizancio así como de los Otonos germánicos.

A pesar del derrumbamiento del reino visigodo, la herencia romano-visigoda de la península ibérica no se había borrado en forma definitiva, y la idea monárquica visigoda había sobrevivido a la catastrófica "pérdida de España". Esto quiere decir que bajo la monarquía visigoda España se había desarrollado de una provincia imperial a una entidad histórica con personalidad propia e independiente (2). Sólo que la pérdida sufrida en ocho años había de costar ocho siglos en remediarse.

A los pequeños grupos de cristianos del norte les movía una conciencia de sustracción de España (Díez del Corral, 1954, p.75), concien

cia que al mismo tiempo sustraía la legitimidad a la dominación musulmana en la península: "sobre la Europa occidental o española, el dominio musulmán jamás, a lo largo de ocho siglos, dejó de ser considerado como usurpatorio y rechazable" (Menéndez Pidal, 1950, p. 220). Esta conciencia de sustracción y el consiguiente ideal de recuperar en su totalidad lo usurpado fueron muy peculiares de España, ya que tal propósito no fue "ni intentado por ninguna de las otras provincias del antiguo Imperio romano caídas en Oriente y Occidente presa de los musulmanes; ninguna de ellas reaccionó, sino España" (Menéndez Pidal, 1947, p. LVIII). La Crónica de Alfonso III (866-910), redactada hacia 883, hace proclamar, en las rocas de Covadonga, al rey Pelayo (718-737): "Spanie salus et Gothorum gentis". Era la proclamación oficial de la Reconquista, empresa nacional que sólo en 1492 se vería concluida, al cabo de largos siglos en los que "habiendo los sarracenos tomado el reino godo, los cristianos combaten contra ellos día y noche incesantemente, hasta que la expulsión de los invasores sea ordenada por la predestinación divina", según anota la Crónica Albeldense, escrita también hacia 883. El pueblo español, además de convertirse en el escudo, centinela y rodela de Europa contra la marea musulmana (Sánchez-Albornoz, 1943, pp. 51-52), empuñó la lanza acometedora hasta reincorporar a la misma su dominio patrimonial sustraído.

La Reconquista y la repoblación fueron una verdadera obra nacional del pueblo español, sostenida con tenacidad durante todo el Medioevo europeo. No habrá quien dude de que ambas empresas constituyesen la columna vertebral de la vivencia toda de los españoles, determinando para bien y para mal su mentalidad, su concepto del mundo, su forma de vida, sus preferencias y ambiciones, es decir, toda su existencia. La constante beligerancia, de la que dependía su ser y no ser, afectó poderosamente su vida y cuyas improntas han arraigado de tal manera en el hombre español que se han mantenido en vigor hasta nuestros tiempos.

Por otra parte, es evidente que la Reconquista no se consumó en la península, sino que se proyectó o se prolongó en el otro lado del mar océano, una vez superada esta barrera natural. La ballesta ibérica, cargada durante tantos siglos por enorme presión islámica, disparó al fin su flecha no contra el África cercana, sino contra América allende las aguas oceánicas. De hecho, ¡cuántos testimonios que lo hacen saltar a la vista abundan en los escritos de un Cortés o de un Díaz del Castillo! ¡Cuántos grandes Cairos, mezquitas, alfaquies, "alquiceles moriscos", "aposentos de ellas pequeños y bajos muy amoriscados" encontraron ellos en tierras del Anáhuac! La psicología de los conquistadores era una fiel prolongación transoceánica de la de aquellos audaces habitantes que oteaban desde el "pequeño rincón" de la Bellatrix Castilla el infinito horizonte de las tierras de moros. Veamos, pues, a continuación los posibles móviles de los españoles del Quinientos, cuyo origen se puede buscar ciertamente en esta empresa multiseccular.

Para los cristianos peninsulares, la guerra con el Islam no fue, como se echa de ver en la cita acabada de transcribir de la Crónica Al-beldense, "un hábito profesional ni una inclinación personal, sino una obligación histórica que surge de una situación concreta: la presencia constante de un enemigo continuo" (Maravall, 1964, p. 263), y absorbió lógicamente toda su atención y los apartó de otras actividades de la vida humana, concentrando toda su energía en el ejercicio de las armas. Consecuencias de tal vivencia han sido múltiples.

La invasión musulmana había derrocado la máquina política existente en la península: la monarquía visigoda desmantelada; las dos aristocracias, nobiliaria y eclesiástica, desmembradas ora sujetándose al dominio de los invasores, ora exiliándose en el vecino reino franco; y la mayor parte de la población indígena supeditada al igualitarismo simplista coránico. Esto originó dos fenómenos de orden político dignos de

tenerse presentes: el truncamiento del proceso de formación del feudalismo medieval español, y el resurgimiento del particularismo ibérico.

Con la caída del reino visigodo, el proceso formativo del pueblo español hacia el feudalismo medieval quedó bruscamente interrumpido, y la historia de las instituciones europeas medievales en la península quedó cargada desde entonces de un retraso de tres siglos en su desenvolvimiento (Sánchez-Albornoz, 1943, p. 26). Lo que se produjo entonces en la España cristiana reducida al litoral montañoso septentrional de la península fue un fenómeno contrario al del resto de Europa occidental: la realeza más o menos fuerte y operante, y una aristocracia arruinada o sumamente debilitada que necesitaba de la protección del poder real. Las condiciones político-sociales de los tiempos posteriores a la misma invasión requirieron una autoridad central lo suficientemente eficaz para llevar adelante las empresas reconquistadora y repobladora. Los agentes de ambas eran masas de hombres libres en su mayoría, los cuales se dedicaron, bajo la autoridad real, a ocupar, cultivar y defender tierras arrebatadas a la dominación musulmana. ¿Será aventurado pretender ver en esto un lejano y posible precedente de la modalidad que siglos después seguirían los conquistadores de América en su relación con la Corona en forma de capitulaciones? La conquista de América fue empresa tanto de iniciativa particular como de superintendencia del poder central en términos muy semejantes que la Reconquista.

Hombres de arrojo, pero de medios económicos escasos y por lo tanto incapaces de formar grandes propiedades conducentes al feudalismo, hicieron, sin embargo, posible la constante adquisición de tierras nuevas a costa de los musulmanes, que saneaban sin cesar el erario real y gracias a esto la realeza se podía imponer a la nobleza y la Iglesia. Tal interdependencia de intereses estrechó progresivamente la mancomunidad entre el rey y el pueblo, fomentando al propio tiempo una férrea adhesión a aquél por parte de éste, por un lado, y, por otro, una no

menos sólida tradición de autonomía municipal simbolizada por la temprana aparición de institución parlamentaria en León y Castilla: las Cortes. Un cambio de peso que pudiera afectar tal realidad se produjo sólo en la segunda mitad del siglo XIII adelante, cuando extensas zonas de Extremadura y Andalucía cayeron en manos de los reconquistadores. Pero ya era demasiado tarde, y ante el desarrollo comercial y la restauración del derecho romano, el feudalismo español no pudo pasar de ser un fenómeno efímero. De entre las confusiones bajomedievales había de salir victoriosa la realeza con tendencias al autoritarismo y absolutismo. Todo esto nos hace más comprensibles el arrojo y la disciplina con los que los conquistadores ^(de América) realizaron sus hazañas --es, según la terminología de Madariaga, lo anárquico y lo monárquico de los mismos (Madariaga, 1959, p. 37)--, así como la inquebrantable lealtad a la Corona --recordemos que el llamado imperio español no consistía "sino en un conjunto de reinos... unidos entre sí por el exclusivo vínculo de su dependencia respecto de un mismo monarca" (Díez del Corral, 1963, p. 247)-- y el legalismo saturado que tanto los singularizaron.

El derrumbamiento del orden gótico despertó a nueva vida el ingénito particularismo ibérico que siglos atrás había opuesto contra los legionarios romanos una resistencia de casi dos siglos (212 A.C. - 19 A.C.). Los diversos focos de resistencia cristiana contra el Islam, nacidos en las montañas del norte, se desarrollaron hasta constituirse en los cinco reinos de la Reconquista: León, Castilla, Navarra, Aragón y Portugal. El tiempo fue ahondando progresivamente las diferencias lingüística, política, jurídica, económica, institucional y cultural de entre los mismos reinos, hasta que esta pluralidad de la España medieval quedó consagrada en la fórmula "las Españas", única en la historia (3). La historia política medieval española es una concatenación de esfuerzos por superar este particularismo retornado y restaurar la unidad de antaño, de cuya realización se hizo cargo Castilla, que sen-

tía más que ninguno de los otros pueblos hermanos (4) "la solidaridad superior de raza, de cultura, de tradiciones y de intereses que unía a los reinos ibéricos, y se lanzó a la empresa de rehacer la vieja Hispania" (Sánchez-Albornoz, 1943, p. 26). En la realización de esta em pre sa reintegradora del suelo patrio, Castilla fue aprendiendo el secreto de mandar sobre pueblos distintos y de convertir la diversidad en la unidad para lanzarla a otra mayor empresa. Si por una parte los reyes promovieron la política endogámica al nivel de las casas reinantes de la península, supieron dar cohesión a los pueblos de los reinos separados por enarbolar el ideal de cruzada. Los Reyes Católicos representan el remate de estas dos políticas con miras a la unidad peninsular: eran parientes en grado prohibido, y que más que ningún otro rey anterior explotaron la guerra contra el infiel, o dicho en forma más general, la religión con fines políticos. Esto está clarísimo en la campaña granadina (1481-1492), el momento culminante del movimiento ex pulsivo de elementos extraños en el orden religioso, que sirvió de coyuntura formidable que los mismos reyes aprovecharon hábilmente para consolidar la hermandad de sus súbditos. La concurrencia de castellanos y súbditos de la Corona de Aragón, citados en la vega de Granada, prueba más que nada la fuerza cohesiva del espíritu de cruzada que aún se mantenía vivo en la península. Dicho espíritu por excelencia medieval volvía a arder candente, y todavía más al ver consumada la empresa granadina, mientras que allende los Pirineos el papa Pío II (1458-1464) había muerto poco antes desilusionado del escaso entusiasmo con que los príncipes y pueblos cristianos habían respondido a su llamada contra el peligro turco. Por si la toma de Granada fuese poco, pronto se le sumó el descubrimiento de tierras hasta entonces desconocidas. Ante tal coyuntura, ¿quién no podría menos de caer en algún providencialismo? Con toda razón, los españoles --desde sus reyes hasta el último de sus vasallos-- se quedaron convencidos de que su causa era la de

su Dios, y en esta convicción se unieron e identificaron.

La invasión musulmana afectó también la historia económica española no sólo paralizándola, sino haciéndola volverse para atrás. En la España beligerante, ni siquiera la agricultura pudo ser industria viable. Las aceifas, que destruían de un golpe el fruto de sudor de muchos días, convencieron a los españoles de que era preferible el bien móvil al inmóvil. De aquí la preponderancia de la ganadería en la economía española a expensas de la agricultura, sobre todo, en Castilla, representada por la poderosa organización de la Mesta. La política económica de los Reyes Católicos fue la de favorecer a los ganaderos, ante los que los agricultores solían perder sus pleitos.

Otra impronta de la guerra contra el Islam en el orden económico es evidente en la modalidad que a través de los siglos de la Reconquista fueron aprendiendo los españoles. Dice el Cantar de Mio Cid:

Si con moros non lidiáremos, no nos darán del pan.

Luego agrega:

Mis fijas e mi mugier veerme an lidiar.
En estas tierras agenas verán las moradas como se fazen,
Afarto verán por los ojos como se gana el pan.

Efectivamente, las campañas contra el Islam eran lo que prometía a los cristianos riquezas y honras al mismo tiempo como remuneración de su valentía personal a base de arriesgarse. El mismo Cantar sigue diciendo:

Los que se foron de pie, caballeros se fazen,
el oro e la plata, ¿quién vos lo podría contar?
Todos eran ricos, cuantos que allí ha.

Para los españoles medievales el pan y el oro y la plata debían ser ganados no por la sosegada, pero perseverante diligencia de trabajo y comercio, sino por el arrojado estrepitoso con espadas y lanzas contra los enemigos opulentos del sur. ¿Quién no encuentra expresiones de la misma mentalidad económica, que podríamos calificar de mentalidad de rapi-

ña, en los escritos de los conquistadores de América?

La Reconquista resultó ser una excelente palestra para forjar en los españoles un pueblo conquistador-colonizador-evangelizador. La guerra de recuperar lo injustamente usurpado adiestró al pueblo español no como un guerrero cualquiera, sino como uno específico que ambicionaba apoderarse del enemigo y de lo suyo, el conquistador, a quien antes que destruir y exterminar a aquél, le interesaba conservarlo y aprovecharlo. Así que tras la guerra seguía la dura tarea de colonizar, consistente en cultivar tierras, restaurar o fundar ciudades y organizar el orden político-social bajo régimen jurídico adecuado para las condiciones de vida del lugar. En una palabra, obra de incorporar lo conquistado. Esto se había repetido a lo largo de la Reconquista, y un caso típico lo podemos ver en Granada, que al poco tiempo de conquistada se convirtió en centro de la vida jurídica para la mitad meridional de la península y en sede metropolitana, y más tarde fue el panteón de sus conquistadores. Carlos I tuvo allí su mejor palacio y le dotó de universidad. ¿No encontramos repetirse todo esto en el caso ejemplar de Cortés, que ya antes de acometer Tenochtitlan había dicho: "yo determino de ganar de comer en esta tierra o morir en ella" (Tapia, 1963, p.40), y a quien "pesaba en el alma" la destrucción de la capital mexicana (Cortés, 1970, p.140)? De hecho, ganada la ciudad, ¿no se puso al frente de las obras de su reconstrucción ni se interesó por incorporar al pueblo vencido, convirtiéndolo a la misma fe que con todo su ser confesaba y por crear centros de saber, como dejó mandado en su testamento? ¿Acaso la primera cláusula de dicho documento no disponía que se le enterrase "en la mi villa de Coyoacán"?

Las tierras que los españoles fueron conquistando no eran campos deshabitados ni selvas vírgenes, sino tierras ocupadas por el "infiel". Por no ser así, Francisco Vázquez Coronado no volvió a interesarse por las que había descubierto (Mendieta, 1971, p.400). Y aunque

fueron "metiéndose entre los indios y privándolos de sus tierras y granjerías y sirviéndose de ellos de por fuerza" (García Icazbalceta, 1941 (a), p.112), los españoles se sentían obligados a redimirlos por la fe de su Dios. No es casual que un hispano Ramón Llull (1232-35 - 1315?), cuya morada estaba rodeada de moros, concibiese un temprano proyecto de evangelizar a los mismos en un tiempo en que éstos eran considerados como enemigos a quienes combatir más que como gente irredenta que incorporar al redil de la Iglesia. Análogas fueron las condiciones vitales que esperaban en América a los españoles y éstos pudieron seguir con su modo de ser tradicional sin infringirle en forma comprometedora.

En resumidas cuentas, se puede afirmar que el pueblo español se presentaba, a principios del siglo XV, como el más idóneo para la empresa americana en función de su propia experiencia medieval.

La relajación de la disciplina eclesiástica y la inmoralidad y la ignorancia del clero bajomedieval constituyen un lugar común de referencia al ocuparse de este período de transición, para deducir de aquéllas la lógica de la Reforma protestante. Ciertamente que al cenit de la cultura medieval en el siglo XIII siguió un período prolongado de decadencia de sus valores culturales, y la vida eclesiástica pronto quedó envuelta en dicha corriente de la época. Había varias causas conducentes a tal fenómeno: las oleadas de la peste negra (1348, 1362, 1371 y 1375) hicieron grandes estragos en la demografía europea, devastaron el campo, originaron hambres y llenaron como consecuencia conventos de elementos sin vocación; la feudalización de la Iglesia, que arrastraba al clero a llevar una vida más propia de señores seculares que de ministros de la Iglesia; los principios de inmunidad personal y de exención tributaria gozados por el estado eclesiástico, fueron descaradamente explotados, dando lugar a innumerables abusos de los llamados coronados, tonsurados, paniaguados y "familiares", individuos todos que se acogían al estado eclesiástico sólo en busca de sus privilegios y vida

fácil y asegurada a su amparo; el absentismo episcopal, que daba rienda suelta a la corrupción del clero secular. Es indudable que, adueñados de una mentalidad que hacía afirmar sin escrúpulo al Arcipreste de Hita que el mundo se mueve por dos cosas: "por aver mantonencia" y "por aver juntamiento con fembra plasentera", muchos clérigos y frailes llevaban vida poco propia de su estado de amancebados, tahures, pendencieros y jugadores desvergonzados. La Iglesia celebró muchos concilios para combatir la inmoralidad y desterrar la ignorancia del clero, pero sus esfuerzos no habían rendido mucho. Al advenimiento de los Reyes Católicos, el problema dejaba todavía mucho que desear. Merece la pena, sin embargo, apuntar que aun en medio de un ambiente de relajación general, en España, particularmente, en Castilla apenas hubo durante todo el Medioevo señales de herejía (Sánchez-Albornoz, 1956, t.II, p.88). Incluso el citado Arcipreste de Hita se mantuvo incólume en la más estricta ortodoxia (Vicens-Vives, 1957, t.II, p.174). Esto es muy probablemente por la alta tensión religiosa que, excitada sin cesar por el enfrentamiento con el Islam, regía la vida nacional del pueblo reconquistador. La constante presencia de un enemigo de la fe no permitió ningún descarrío en la materia religiosa.

No hay que olvidar que la Iglesia se componía de elementos humanos de la más diversa procedencia. Allí entraban desde los hijos de los reyes y de la alta nobleza hasta los de la extracción más humilde de la sociedad, y cada uno aportaba y reflejaba el nivel cultural y la mentalidad del grupo social del que provenía. Una gran laguna yacía, por consiguiente, entre unos y otros respecto a su formación. Lo que se suele decir de la relajación disciplinaria, la inmoralidad y la ignorancia del clero bajomedieval es válido y aplicable particularmente al clero inferior. En el alto, el problema se presentaba menos grave, y en el de la época de los Reyes Católicos podemos encontrar figuras de talla como Tomás de Torquemada (1420?-1498), Hernando de Talavera

(1428-1507), Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) y otros tantos, todos hombres de vida impecable y ejemplar. Aun entre aquellos altos dignatarios que dejaban ciertamente mucho que desear, al menos en cuanto a su moralidad, como Alonso Carrillo, Alfonso de Aragón y Pedro González de Mendoza, no hay que desconocer que el primero de los mencionados concibió antes que Cisneros la idea de fundar una universidad en Alcalá y trabajó en la reforma de la orden benedictina, en tanto que el último fue fundador del Colegio de Santa Cruz de Valladolid (1484) y traductor de Homero y Salustio.

Si la relajación disciplinaria, la inmoralidad y la ignorancia del clero de los últimos siglos medievales eran un fenómeno tan extendido, amplio y general era también el deseo sincero de su reforma que les pusiese fin. Era un deseo compartido por muchos eclesiásticos de la época. Todo el mundo veía la clave de su solución en una formación sacerdotal más estricta en la selección de aspirantes al sacerdocio, y en una preparación religiosa de nivel intelectual más alto. Tal preocupación se tradujo ya en el año 1371 en la fundación del Colegio de Santa María de la Asunta en Lérida, llevada a efecto probablemente por un canónigo, en el cual los colegiales se emplearían en el estudio de derecho canónico y teología (Miranda Godínez, 1967, p.2/20). Entrado el siglo XV, la corriente reformatoria pudo contar con eminentes figuras que no se cansaban de trabajar a favor de la causa común. Haremos mención, entre otros, de Alonso de Madrigal (1400-09 - 1455), Hernando de Talavera ya nombrado, Juan Bernal Díaz de Lugo (1492-1556) y Juan de Ávila (1499-1569). Se dedicaron a la tarea unas veces por medio de la pluma, otras desde el púlpito, otras promulgando ordenanzas concernientes al tema, otras fundando colegios a tal efecto. Gracias a estos convencidos partidarios de la causa de reforma eclesiástica, ésta se vio promovida particularmente en forma de la fundación de colegios clericales que se precipitó sobre todo a partir de fines de siglo. Nacieron

entonces los colegios de San Antonio de Portacoeli de Sigüenza (1476), de Santa Catalina de Toledo (1485), de Santa María de Jesús de Sevilla (1506), de Santa María y Todos los Santos (1508), de Santo Tomás (1517), de San Salvador (1517), de San Millán (1517) --los cuatro en Salamanca-- y de Santiago Alfeo de Compostela (1522)(ibid., pp. 2/20-2/21). Más tarde, en cuanto que Carlos I daba el 7 de noviembre de 1526 la códula fundacional del Colegio de Santa Cruz de Granada, que luego se convertiría en universidad, Gaspar de Ávalos, arzobispo de la misma ciudad, fundaba, aconsejado por Juan de Ávila, el Colegio de Santa Catalina (1537), que era "para sacerdotes teólogos" (ibid., p.2/15, 2/22). Por otro lado, el beato de Ávila procedía a establecer estudios en Baeza, que formarían luego una universidad con la aprobación de la Santa Sede en 1538.

El fervor religioso de Isabel la Católica no la dejaba indife-
rente al problema de la reforma eclesiástica que en aquel entonces afec-
taba incluso al orden político-social de la vida nacional. Roma había
despachado desde 1493 una serie de bulas autorizando a los Reyes Cató-
licos la puesta en marcha de una labor reformatoria. Los reyes la en
comendaron en 1495 en manos del rígido cardenal Cisneros, quien la co
menzó visitando los conventos de su propia orden franciscana. La re-
forma no se limitaba, desde luego, a los franciscanos, sino que se ex
tendía al clero secular, los dominicos, benedictinos, agustinos, jeró-
nimos. Encontró, como era de prever, tenaces resistencias de los frai-
les y clérigos corruptos que a menudo no tuvieron dificultad en recurrir
al uso de armas. Unos salían en procesión por las calles llevando cru-
ces y acompañados por sus concubinas, otros preferían marcharse a Afri
ca a abandonar su barraganía y reducirse a la vida de observancia. -
Harto sabemos de los incidentes ocurridos en los conventos de Salaman-
ca, Toledo, Segovia y otras ciudades. Hasta hubo intentos de hacer fra
casar la reforma, recurriendo a Roma. Pero se llevó adelante la refor

na contando con un firme apoyo de la Corona, de muchos eclesiásticos y del pueblo en general. Cisneros "visitó (los monasterios) y reformó con grandísima sabiduría y prudencia" (Vallejo, 1913, p.7), dice un tes tigo contemporáneo, es decir, unas veces mostrándose resuelto e intran sigente, otras sensato. En la buena consecución de la reforma influyó indudablemente el inteligente seleccionismo isabelino que supo reclutar personas de verdadero mérito sin hacer caso a su procedencia. Cisneros fue el mejor ejemplo de dicho procedimiento. En medio de tal ambiente fue en el que nació la provincia franciscana de San Gabriel de Extremadu ra, cuya vida ejemplar de estricta observancia ganó pronto fama ex tendida, y de cuyo claustro se reclutarían más tarde la mayoría de los consabidos "doco" evangelizadores de Nueva España y muchos de sus se guidores. Dicho de otro modo, el primer fruto de la reforma de Cisnero s es lo que fue enviado para beneficiar la vida espiritual de la pri mera colonia de tierra firme.

La reforma eclesiástica no es una campaña que se pueda dar por terminada al cabo de algunos años de trabajo. El problema requiere una lucha sin tregua mientras el hombre sea lo que es. No nos debe sorprende r ni extrañar por lo tanto el que las cartas de un Cortés o de un Mendieta hagan mención con tanta acritud del clero secular del siglo XVI (Cortés, 1970, p.203; García Icazbalceta, 1941(a), pp.34-35, pp. 102-104) ni tampoco el que fray Antonio de San Isidro, agustino, viniese a Nueva España acompañado por su concubina (Ricard, 1947, p.426) o que el arzobispo Montúfar se llevase un gran disgusto al saber que entre los veinticuatro religiosos agustinos a los que iba a conferir el diaconado, "solamente dos de ellos sabían latín y muchos ni siquiera eran capaces de leerlo" (ibid., p. 430). No cabe duda de que el problema seguía en pie a pesar de los esfuerzos diligentes reformatorios de los personajes arriba nombrados. Pero estaríamos equivocados si pen sá se nos que dicha reforma no rindió gran cosa. En términos generales,

creemos aceptables las palabras siguientes de Fernández de Oviedo: "En nuestro tiempo ha habido en España... excelentes prelados... y personas que por sus conocimientos y ciencia se han elevado a las más altas dignidades de los Capítulos y de los arzobispados y en todo lo que puede existir de más ilustre en la Iglesia" (citado por Vicens-Vives, 1957, t.II, p.448). Palabras que no carecen de fundamento al tenerse en cuenta la fundación de tantos colegios clericales a que acabamos de aludir y que con toda razón se puede calificar de seminarios pretridentinos dada su misión, y comprobadas ante todo por el vigoroso resurgimiento de la Iglesia española dignamente dispuesta para hacerse cargo de la Contrarreforma en Europa y de la evangelización en tierras de América y Asia. Súmese a esto la espléndida renovación de la escolástica española representada, entre otros, por Francisco de Vitoria (1486-1546) y Francisco Suárez (1548-1617). Otro fruto tardío de España, siguiendo la terminología de Menéndez Pidal.

No solamente la rodela de Europa, sino también su maestra y educadora fue la España medieval. Sabido es que los musulmanes habían llevado a cabo una gran síntesis de las diversas culturas orientales y la griega clásica que conocieron en sus expansiones por el Oriente y el Occidente. Muchos libros de filosofía y ciencia del mundo helénico se habían traducido al árabe en Damasco, Bagdad y Córdoba. La filosofía, la medicina, las matemáticas, la geometría, la astronomía, la química se cultivaron asiduamente en Al-Andalus. Su esplendor cultural sobrevivió a la caída del califato cordobés (1031), y nos suenan familiares nombres como Avenzoar, Avenrófail, Avempace y Averroes. La expansión de la España cristiana en el siglo XI, que culminó con la toma de Toledo (1085), coincidió con una época en la que la vida europea entraba en un resurgimiento promovido por la reforma cluniacense. La España cristiana reanudaba sus comunicaciones con Francia, Italia y otros pueblos europeos. Estos a su vez, no contentos con lo que tenían de tradición

cultural entre ellos, empezaban a buscar nuevas fuentes en que beber. España les ofrecía una gran probabilidad de encontrarlas. En las ciudades del valle del Ebro y sobre todo en Toledo nacieron grupos de intelectuales cristianos, judíos y mozárabes, que se dedicaron a la tarea de verter obras en árabe al latín. Es digno de recordarse el mecenazgo que dio el arzobispo de Toledo Raimundo (1125-1152). Concurrían allí incluso europeos de allende los Pirineos, que más tarde volvían a sus países con las traducciones de libros de filosofía, astronomía, matemáticas, medicina de la civilización antigua, hasta entonces desconocidos en Europa. La numeración india y términos como logaritmo, cifra, álgebra, alcohol y otros muchos, incorporados a las lenguas europeas, atestiguan esta corriente cultural que tuvo por escena a España (Valdcavellano, 1952, pp. 1004-1007). Las actividades de estos eruditos conocidos con el nombre de la Escuela de Traductores de Toledo florecieron hasta en el reinado de Alfonso X el Sabio (1252-1284). Se sabe que Tomás de Aquino, Dante y otras figuras representativas de la cultura medieval bebieron en las obras traducidas en dicha congregación de eruditos.

Las empresas mediterráneas de los súbditos de la Corona de Aragón, que al comienzo del siglo XIV llegaban hasta Bizancio, aportaban a la fachada levantina de la península ibérica las nuevas inquietudes culturales: el Renacimiento. El que tierras meridionales de Italia estuviesen bajo la dominación aragonesa facilitó mucho esta comunicación entre ambas penínsulas mediterráneas. La corte napolitana de Alfonso V el Magnánimo (1416-1458) fue un verdadero emporio de los humanistas italianos tales como Lorenzo Valla, Eneas Silvio Piccolomini, etc., de quienes se instruyeron muchos españoles en una academia fundada por el mismo rey (1442). Incluso en Castilla esta corriente renacentista encontró ambiente propicio para su arraigo y extensión, ya que la cultura arábigo-española había abonado durante largo tiempo el terreno con

su arte, literatura, filosofía y ciencias naturales. El Renacimiento contaba con un instrumento eficacísimo: la imprenta. España la acogió, instalándola primero en Valencia, donde se publicó en 1474 el primer libro impreso en España. Más tarde, la imprenta se estableció en otras ciudades no sólo de la Corona de Aragón, sino de Castilla también.

La unión de las Coronas de Castilla y Aragón ensalzó el prestigio de sus reyes en la política exterior, como se observa en los éxitos de Fernando e Isabel. El fenómeno no se limitaba, sin embargo, a la esfera política, sino que se extendía a la cultural. Ambos soberanos se mostraron grandes benefactores del fomento de la cultura en sus reinos. Fernando se había educado rodeado de humanistas como Francisco Vidal de Noya, traductor de Salustio, e Isabel tenía en su camarilla a Beatriz Galindo, alias la Latina, quien le enseñaba latín. Escogieron los reyes como preceptores de sus hijos a los hermanos Antonio y Alejandro Geraldino, italianos, cuyo fruto valió elogios de Erasmo. Favorecieron a los impresores, otorgándoles el privilegio de exención tributaria, en tanto que decretaron que la importación de libros fuese libre de todo impuesto. Más tarde, el mismo privilegio se aplicaría a los libros exportados rumbo a América (Leonard, 1953, p. 122). "Estudia la reina, somos ahora estudiantes", dijo uno de sus contemporáneos. El buen ejemplo de los monarcas fue seguido por sus vasallos, que se convertían en mecenas de hombres de erudición, a la vez que se dedicaban ellos mismos a diversas actividades culturales. Si venían de Italia el milanés Pedro Mártir de Anglería (1459-1526) y el siciliano Lucio Marineo Siculo (1460-1533), numerosos españoles descollaban por su erudición. Se contaban entre ellos Antonio de Nebrija, Arias Barbosa, los hermanos Vergara, Hernán Núñez de Toledo y otros tantos. Tal fue el entusiasmo que había entre los españoles de la época por el saber, que alguien dijo: "no es tenido por noble el español que muestra aversión a las letras y a los estudios" (Méndez Arceo, 1952, p.91). Entre

los grandes propulsores de la cultura, se destaca con singularidad la figura del cardenal Cisneros, quien, como veremos adelante, con un programa de estudios ansioso de reforma eclesiástica y de renovación de estudios, fundó la Universidad de Alcalá (1508), y llevó a término la gran empresa filológica de la publicación de la Biblia Poliglota Complutense (1502-1517). Es conocido su deseo, si bien no llegó a realizarse, de invitar a Alcalá a Erasmo, quien, con todo, contaría con muchos seguidores entusiastas en la propia Complutense.

El mundo cultural e intelectual de la España al umbral de la Modernidad se mostraba alegre, confiado y optimista, preludiando el ya cercano Siglo de Oro de sus letras y cultura en general.

III-2. Educación en España a principios del siglo XVI

Una de las características que distinguieron desde el primer momento la empresa española en América fue la preocupación por la educación de los indígenas. Fuese el que fuera el objetivo inmediato, el hecho es evidente para todos. Así, pues, será útil que, a título de preámbulo del último capítulo de nuestro trabajo, esboce en esta ocasión, si bien sea en términos generales, la educación vigente en la España de la época de los Reyes Católicos, puesto que es de sus planteles de donde salieron los primeros educadores de la Nueva España a raíz de la conquista española.

Al hablar de la educación de la época mencionada, es forzoso remontarse hasta el siglo XII, o quizás más, hasta la gestación de lo que sería más tarde la Universidad. Ésta, cuyo nombre más antiguo es studia generalia, fueron corporaciones de maestros y estudiantes que se reunían, en la mayoría de los casos, a la sombra de las catedrales, - constituyendo las escuelas catedralicias. Sólo que más tarde fueron haciendo cada vez más claro su perfil, al recibir cartas de privilegios del rey y bulas de reconocimiento del papa. Las universidades más anti

guas de Europa son las de Bolonia y de París, a las cuales Barbarroja (1152-1190) y Felipe Augusto (1180-1223) dieron sus sendas cartas en 1158 y 1200, respectivamente (Weckmann, 1962, pp. 153-154).

Por el mismo tiempo, también en España la coyuntura histórica favorable al despertar cultural a la que nos hemos referido anteriormente dio por resultado lo que tiempos después definirían las Siete Partidas del modo siguiente: "Estudio es ayuntamiento de maestros e de escolares que es fecho en algún lugar con voluntad et con entendimiento de aprender los saberes" (Ley 1, Título 31, Partida II). Alfonso VIII (1158-1214) fundó en 1212 ó 1214 un Estudio General en Palencia, donde había desde hacía tiempo tradición docente, enviando "por todas las tierras por maestros de todas las artes". Poco después, Alfonso IX de León (1188-1230) fundó a su vez otro Estudio General en Salamanca en 1215, que cuarenta años más tarde fue confirmado por la Santa Sede. A mediados del mismo siglo se formaba otro centro académico en Valladolid, que favorecieron Fernando III (1217-1252) y sus sucesores. En la Corona de Aragón, el primer Estudio General fue el de Lérida, fundado en 1300 por Jaime II (1276-1311), quien quería con esta medida evitar lo que diríamos hoy la fuga de cerebros a las universidades francesas. Estas son las primeras universidades peninsulares, entre las cuales sería la de Salamanca la que se haría más importante aquende los Pirineos, compartiendo la fama con las de París, Bolonia y Oxford.

A las universidades peninsulares las caracterizaban desde el comienzo el hecho de que no fuese la espontaneidad como en el caso de las de París y Bolonia, sino la iniciativa real lo que llevó a cabo sus fundaciones, y la falta de teología en su programa de estudio. Si la teología se cultivó en París desde un principio con especial interés, en la península ibérica sólo en el siglo XV quedó incorporada al programa universitario. Este comprendía, además de las siete artes libera-

les, los dos derechos civil o romano y canónico, medicina, filosofía y física, o sea, en él iba incluido lo que hoy se llamaría la enseñanza secundaria. Conocemos algunas obras que se usaban como libros de texto: el Catholicon de Juan de Ianua, el Vocabularium de Hugucio y el de Papias, el Mammetractus de Juan Marchesini, el Florctus y el Cornutus de Juan de Garlandia, el Doctrinale puerorum de Alejandro de Ville-Dieu, el Graecismus de Hebrard de Bethune, el Legenda Sanctorum de Jacobo de Vorágine, etc. (Bonilla y San Martín, 1929, t.I, p.48). El estudio jurídico se realizaba a base de Decretales, Disposiciones Conciliares, el Instituta, el Digesto, las Siete Partidas, las ordenanzas de las Cortes (Sainz de Robles, 1944, pp. 79-80). El método consistió en leer los textos y comentarlos, y además los estudiantes tomaban parte en disputas académicas. Al cumplir los requisitos, se les concedían los títulos de bachiller, licenciado y doctor.

La universidad medieval se distinguía por sus numerosos privilegios con los que el rey garantizaba la persona y los bienes de maestros y estudiantes y los facilitaba materiales necesarios para el estudio, el alojamiento y la alimentación. Su régimen era notablemente autónomo, teniendo cada una su propio estatuto que le daba su personalidad particular. Incluso su vida económica no dependía, después de todo, de modo inmediato del poder real, sino que se las arreglaba con sus propias rentas y donaciones de varia procedencia.

El crecimiento de las universidades trajo como consecuencia la fundación de colegios incorporados a aquéllas, que más tarde se llamarían colegios mayores o menores, según el carácter de su promoción fundadora. En ellos los estudiantes encontraban comodidad en el hospedaje y atención médica. En el extranjero se fundó uno, el de San Clemente de Bolonia, para los españoles que fuesen allí a cursar estudios (1364). La vida colegial tuvo, andando el tiempo, mucha importancia

dentro de la universitaria como se desprende de las siguientes palabras: "De estos colegios apenas sale quien no pueda ser oidor o presidente de alguna audiencia real, u obtener cualquier otro empleo en el orden civil o eclesiástico" (Cervantes de Salazar, 1963, p. 27), es decir, cabe suponer que los colegios mayores contribuyeron también a la promoción de la reforma eclesiástica, ya que recibían buen número de clérigos (Miranda Godínez, 1967, p. 2/20).

Al lado de las universidades, había estudios o escuelas de carácter vario fundados también por la realcía. Alfonso X estableció un estudio en Sevilla en el que se enseñaron el latín y el árabe, y otro en Murcia en donde se explicaron matemáticas y ciencias naturales. En estas fundaciones es muy probable que se contase con tradiciones escolares musulmanas de tiempos anteriores (Sainz de Robles, 1944, pp.28-29). En Mallorca, a ruego de Ramón Llull, Jaime II instaló una academia en 1275, que ofreció cursos de lenguas orientales con fines misionales. Según las Siete Partidas, es de suponer que además de estas fundaciones reales, había otras de carácter particular debidas a algún prelado o algún concejo. El concilio de Valladolid (1322) aprobó un acuerdo de fundar estudios de gramática y lógica en las ciudades principales de cada diócesis (Altamira, 1929, t.II, p.242).

Por otra parte, tanto el clero secular como las órdenes religiosas organizaban sus enseñanzas particulares destinadas a la formación de sus miembros, en las que se estudiaban gramática, lógica, la lengua y la literatura árabes, la Sagrada Escritura y teología. Ésta última fue generalizándose a partir del siglo XIV entre las órdenes religiosas. En Cataluña, Mallorca y Nápoles las escuelas lulianas se distinguían por la enseñanza de filosofía y de lenguas orientales.

Aunque Gregorio IX (1227-1241) decretase que en cada parroquia hubiese un clérigo encargado de "la enseñanza de las primeras letras y

los rudimentos de la religión" (ibid., p. 243); y Enrique II de Castilla (1369-1379) diese una cédula otorgando privilegios personales a los "maestros de primeras letras", declarando que su reino "no se puede pasar sin ellos" (ibid., p. 242), lo cierto es que la educación primaria impartida al pueblo en general estuvo muy mal atendida. Aunque hubiera probablemente estudios a tal efecto a cargo de los municipios u órdenes religiosas, y sí consta documentalmente que en Cataluña muchos municipios sostenían escuelas primarias (ibid., p. 301):

El concepto de educación en vigor de la época se concentraba en el aspecto erudición accesible sólo para una minoría selecta de la sociedad más que en el aspecto preparación-capacitación, necesario para todos y cada uno de la misma. Esto porque antes de servir a los educandos, la educación de la época, influida por el aristotelismo, se proponía valerse de los mismos, viendo en ellos contribuidores a la causa de la cultura. Además, veía en los estudiantes como una obra de arte, como se desprende bien de las siguientes palabras de un pedagogo inglés de la época: "Una hermosa continencia con una buena estatura da crédito a la educación". Lo perfecto se exigía en el espíritu y en el cuerpo de los alumnos, lo cual hacía naturalmente estrecho el acceso a la educación. La educación no existía aún para los niños y jóvenes, sino que éstos para aquélla. Sólo entrado el siglo XVI, un cambio radical se produjo en el propio concepto de educación, cuando Luis Vives (1492-1540) asentó el principio de la educación universal, de lo que nos ocuparemos más abajo.

Por el momento, quisiéramos hacer hincapié en lo siguiente: a partir del principio del siglo XIII en adelante, el entusiasmo por la educación, estimulado por el cultural, siguió creciendo en el ambiente social de España, por muy deficiente que fuese en muchos aspectos su realización. La evidencia está en las continuas fundaciones de estudios de carácter vario, amparadas por privilegios concedidos por el rey;

en la preocupación hasta por la enseñanza primaria observada en las palabras citadas de Gregorio IX y de Enrique II; en el hecho de las enseñanzas sostenidas por concejos municipales. No cabe duda de que tanto el rey como la sociedad estaban muy dignamente interesados por la educación y querían promoverla en cuanto les fuese posible. Recordemos que las Siete Partidas dedican al tema educación todo el título 31 de la partida II. También vendrá a caso el que Alfonso V el Magnánimo confirmase "la nobleza a todos los licenciados y doctores en derecho que fuesen ciudadanos honrados de Valencia" (ibid., pp. 300-301) para llevar adelante y honrar la vida intelectual. Así nació lo que podríamos llamar hidalguía de las letras.

Entrado el reinado de los Reyes Católicos, el ambiente cultural de España siguió siendo alentado por un entusiasmo por el saber aún ascendente. La feliz política conjunta de Fernando e Isabel garantizaba una paz interna necesaria y suficiente para el cultivo de ciencias y artes. Con anterioridad hemos hecho mención de la gran afición que ambos soberanos mostraron al fomento de la cultura, de las medidas especiales que tomaron para favorecer las actividades editoriales y la importación de libros extranjeros, del esmero que tuvieron en la educación de sus propios hijos que valió la alabanza de Erasmo. El epíteto del Siglo de Oro español es bien aplicable también a la vida escolar del país.

El afán general por la cultura de la época se tradujo primero en una serie de fundaciones educativas realizadas en Sigüenza, Valladolid, Sevilla, Toledo, Santiago de Compostela, Salamanca, Ávila, muchas de las cuales se organizaron luego en universidades de cuño nuevo. Esta oleada de fundación escolar se mantuvo aun después de la muerte de Fernando el Católico (1516), agregando en la lista otros estudios establecidos en Granada, Baeza, Oviedo, Almagro, Gandía, Gerona, Barcelona,

Tarragona, Vich, Orihuela, etc. Según un testimonio de Fernández de Navarrete, a principios del siglo XVII había en España treinta y dos universidades (Sainz de Robles, 1944, p. 41). Ya no se trataba de cuforia, sino más bien de un derroche de energía, y en efecto tal abundancia de universidades resultó con el tiempo contraproducente para la cultura del país, puesto que causó diseminación de la población estudiantil y acabó por originar numerosos titulados, pero deficientemente formados.

El mayor acontecimiento en la vida académica de la época fue, sin duda alguna, la fundación de la Universidad de Alcalá de Henares, efectuada por el cardenal Cisneros. La razón primordial de la mención particular que se suele hacer de dicha universidad no consiste sino en el que, al decir de Bataillon, constituyese ella uno de los eslabones de un gran movimiento europeo del siglo XVI: la Philosophia Christi, y en el que, por consiguiente, formase parte de la reforma de la Iglesia, que pronto había de conmover toda la Cristiandad occidental (Bataillon, 1966, p.2). De hecho, al persuadir a la salmantina, que se mostraba inquieta al enterarse del propósito del cardenal, éste puso énfasis en la revivificación de estudios teológicos (Sainz de Robles, 1944, p.367). El mencionado historiador francés señala que antes de que Cisneros pensase en contribuir a la causa del humanismo contemporáneo, lo que le incitaba a él de verdad al fundar una universidad nueva al nivel de la exigencia del día era un hondo y firme deseo de reforma de la disciplina eclesiástica: "la restauración eclesiástica" y "el renacimiento de la antigüedad cristiana" eran lo que le dictaba la empresa (Bataillon, 1966, p.10). Recordemos que el ideal del "renacimiento de la antigüedad cristiana" fue ampliamente compartido por sus hermanos de la orden franciscana y otros como Quiroga que poco más tarde trabajarían en el apostolado de América. Consecuencia lógica de lo cual fue que el progrma de estudio que Cisneros se proponía dar a su universidad fuese de tal

novedad que no tenía cabida en la salmantina ni en ninguna otra pre-existente. Dado su ideario nuevo, tampoco iba a ser Alcalá émulo alguno de las otras universidades. Cisneros buscaba una cosa nueva, por eso necesitaba que su ideal se hiciese realidad en un plantel nuevo y aparte.

Determinaba la Constitución complutense que "la teología se sirve de las demás ciencias y artes como de sierva" (5). Sus cátedras eran de gramática, artes, medicina, filosofía y teología. La novedad de Alcalá consistía en lo siguiente: mientras Salamanca seguía con la traza tradicional de Santo Tomás y del Maestro de las Sentencias, o sea, Pedro Lombardo (c.1100-1160) --no hay que olvidar, sin embargo, que aquél estaba en una etapa de franca restauración como se verifica en los eminentes teólogos, sobre todo, dominicos de la época y que en el Colegio de San Gregorio fundado en Valladolid en 1496 se enseñaba a los dominicos exclusivamente la teología tomista--, y las cátedras de los dos derechos gozaban de máxima popularidad, en Alcalá el derecho quedaba virtualmente excluido del currículum, conservando sólo un "lugarcito" para el canónico, y la teología había de explicarse en tres grandes ramas de pensamiento, esto es, el tomismo, el escotismo y el nominalismo. En función de tal programa de estudio, lo que Cisneros se proponía era trazar "el camino real" conducente a la restauración de la filosofía y la teología, indignamente abandonadas por entonces, respaldándolo con un nuevo estudio filológico de la Biblia a base de los textos en lenguas originales. Con tal propósito, Cisneros puso énfasis también en la enseñanza de latín, griego, hebreo, árabe y siríaco, aunque este plan no se cumplió jamás en forma debida. Esta inquietud filológica al servicio de la restauración de la Iglesia a la altura del tiempo, común a los demás humanistas coetáneos, dio por resultado la edición de la Biblia Poliglota, que no debe considerarse sino como fruto del ardiente afán reformatario del cardenal que hemos apuntado antes.

Cisneros no engañó a la salmentina, al decirle que su fundación no la iba a afectar. Todo el siglo XVI fue época del gran apogeo de aquélla sin que sufriese ninguna merma por Alcalá. A fines de siglo, el número de sus estudiantes ascendía a casi 7.000; contaba con sesenta cátedras; se habían fundado cuatro colegios mayores; en sus cátedras y aulas se encontraban figuras de renombre universal: Luis de León, Pedro Ciruelo, Palacios Rubios, Domingo de Soto, Melchor Cano, Toribio de Mogrovejo, Francisco de Vitoria, Vázquez Menchaca, Hernán Núñez de Toledo, el Brocense, Antonio de Nebrija, Arias Montano, etc. De su autoridad y prestigio, nadie se atrevía a dudar, de modo que no es nada extraño que el papa Gregorio XIII (1572-1585) la consultase en 1578 cuando la reforma calendárica y que Enrique VIII de Inglaterra le pidiese dictamen al surgir el problema del divorcio con Catalina de Aragón. En la otra orilla del Atlántico, Francisco Cervantes de Salazar describía el auge salmantino, diciendo: "No hay en Sicilia tanta abundancia de trigo, como en Salamanca de sabios" (Cervantes de Salazar, 1963, p.27). Con razón, la Universidad de México nació como ahijada de la del Tormes de acuerdo con la disposición de la real cédula de fecha 21 de septiembre de 1551, que decía: la Universidad de México se fundará con "los privilegios y franquezas y libertades que así tiene el estudio y Universidad de la ciudad de Salamanca" (Carreño, 1961(b), p.79).

Mención aparte merecerá la situación particular de Granada. -- Su conquista impuso a su primer arzobispo Hernando de Talavera, a quien hemos contado arriba entre los prelados virtuosos de la época y propulsores de la reforma eclesiástica, una tarea delicada y difícil de llevar a cabo sin roces: el convertir a sus numerosos habitantes musulmanes e incorporarlos a la sociedad castellana. La empresa no era para hombre de dotes mediocres, sobre todo porque el benemérito arzobispo se proponía realizarla por medio de la persuasión, el buen ejemplo y la

caridad de sus agentes. A tal efecto instituyó en su casa la enseñanza de árabe, mandó publicar gramática y vocabulario de dicho idioma, él mismo se dedicó, aunque sin fruto, a su aprendizaje. Solía decir apenado: "Diera un ojo de la cara por saber bien la lengua árabe para enseñar y predicar en ella". Este colegio para sacerdocio destinado a la evangelización de los moros granadinos llegó a contar con más de doscientas personas. Pero no satisfecho con lo cual, Talavera procedió a fundar el Colegio de San Cecilio el Grande, Sus treinta colegiales, que vivían bajo la observancia de un rector, se consagraban al estudio de cánones, artes y teología, además de cumplir con su servicio en la catedral (Miranda Godínez, 1967, p.2/10).

Unos veinte años después de muerto Talavera (1507), Carlos I ordenó la reforma del Colegio, de la que surgió otro nuevo llamado Colegio Real de Santa Cruz, que más tarde sería la Universidad de Granada, "donde puedan ser mostrados y enseñados e instruidos en las ciencias algunas buenas personas para que prediquen y enseñen la doctrina evangélica y para que informen a los fieles cristianos y mayormente a los nuevamente convertidos en lo que han de hacer y obrar" (ibid., p. 2/17). Su finalidad misional es evidente. Lo confirman las siguientes palabras que escribió Zumárraga en febrero de 1537: "porque si S. M. habiendo en España tantas universidades y tantos letrados, ha proveído a Granada de universidad por razón de los nuevos convertidos de los moros" (García Icazbalceta, 1947, t.IV, p.134).

La misma ordenanza que dio nacimiento al Colegio de Santa Cruz disponía también que "junto con el dicho colegio haya una casa que sea escuela en la cual haya continuamente a lo menos cien niños... los primeros que en ella se pusiesen sean hijos de nuevamente convertidos del dicho arzobispado de Granada... y que allí se les dé de comer y de beber y de vestir o calzar y las otras cosas necesarias y que haya - maestros y personas de ciencia y prudencia para que los enseñen y doc

trinen en las cosas de nuestra santa fe y en otras buenas y loables costumbres" (Miranda Godínez, 1967, p.2/16). De esta disposición nació el Colegio de San Miguel. Mientras por un lado se proponía preparar misioneros ad hoc, por otro, se pretendía consolidar la juventud de los recién convertidos en la nueva fe por medio de la educación escolar. No es difícil señalar paralelismo entre este procedimiento practicado en Granada y el que los religiosos llevaban adelante por las mismas fechas en la otra orilla del Atlántico. ¿Hubo entre ambos cierta filiación? O ¿se trata de un caso de coincidencia fortuita? La carencia de datos nos impide contestar a la pregunta. Lo único que podemos dar por cierto es el hecho de que la Corona dio visto bueno al procedimiento de realizar la conversión de los infieles a base de educación (en ambos lados del océano) y su afianzamiento en el Cristianismo.

A la euforia de la vida universitaria española del siglo XVI acompañó un florecimiento nada despreciable de los centros de enseñanza secundaria llamados estudios de artes, o de gramática o de humanidades. Eran colegios sostenidos por las órdenes religiosas, el clero secular o los municipios. Según Fernández de Navarrete, a principios del siglo XVII había en toda España más de 4.000 colegios de este tipo (Sainz de Robles, 1944, p.40), que funcionaban con un programa de estudio consistente en latín y parte de las siete artes liberales tradicionales, esto es, un currículum para una educación eminentemente literaria. En uno de tales colegios aprendió latín Francisco Cervantes de Salazar, y en el llamado Estudio de la Villa de Madrid, estudió Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616). Se les sumaron, en la segunda mitad del siglo XVI, los colegios de jesuitas que tanta importancia iban a tener en la educación de la Europa de post-Reforma, así como en la de América.

Líneas atrás hemos visto varios testimonios referentes a la promoción de la enseñanza primaria. Aunque no se efectuaron en forma

debida, tampoco habían caído del todo en olvido con el transcurso del tiempo, como se echa de ver en la siguiente ordenanza que promulgó el Concilio de Toledo en 1536: "en cada una de las iglesias parroquiales de nuestro arzobispado, el cura tenga consigo otro clérigo sacristán, persona de saber y honestidad, que sepa y pueda y quiera mostrar leer, escribir y cantar a cualesquier personas, en especial a los de sus parroquianos y los instruir y enseñar todas buenas costumbres y los apartar de cualesquier vicios y los castigar" (Miranda Godínez, 1967, p. 2/5). Desde luego, no se podía esperar gran cosa de la puesta en vigor de esta ordenanza. En el siglo XVI no encontramos grandes cambios dignos de mención en este campo. Únicamente es posible anotar que la sociedad comprendía cada día mejor la importancia de la enseñanza primaria, estimándola indispensable para todos y cada uno de los miembros de la comunidad. Lo cual se observa, por ejemplo, en una decisión tomada en Mondoñedo, Galicia, que imponía a los padres de familia la obligación de mandar sus hijos a la escuela so pena de tres años de destierro. Huelga decir que una disposición tan fuera de viabilidad no entró en vigencia, pero no deja de ser un detalle que pone de relieve el concepto que se tenía entonces de la educación primaria.

Ciertamente, por deficiente que fuese la realización de la enseñanza primaria, su concepto entraba en una etapa nueva, dejando para atrás aquella en que la educación no era para los jóvenes, sino que éstos eran para aquélla, como hemos visto antes. Uno de los mejores exponentes del nuevo concepto de educación primaria fue Vives, humanista que veía en la educación un medio concreto y eficaz para llevar a cabo la gran empresa de transformación social que se proponía y cuya preocupación por la educación de jóvenes le valió el epíteto del segundo Quintiliano o fundador de la pedagogía moderna. Efectivamente, Vives extendió el objeto de la educación a todo hombre miembro de la sociedad, sin excluir ni a defectuosos como ciegos y sordomudos ni a im-

béciles, al afirmar, siguiendo la doctrina paulina, que aun tales debían aprender a trabajar. Dicho de otro modo, Vives propuso que la educación fuese para todos sin hacer caso a ninguna de las condiciones accidentales del hombre. Sostenía el filósofo español que no se debía despedir de la escuela a ningún niño sin que se hiciese "un serio intento de reformarlo y mejorarlo, si no por lo que atañe a las letras, al menos por lo que toca a las costumbres" (Vives, 1948, p.569). Ya se trataba de una escuela que, en vez de exigir a sus alumnos que fuesen desde un principio perfectos tanto en el espíritu como en lo físico, se ponía a servirles. A este principio de educación universal, Vives yuxtaponía otro que decía: "en cada uno, antes de enseñarle, hase de examinar el ingenio" (ibid., p. 562). Se trata, claro está, de un principio de educación personalista, y el forzarlo suponía una educación coercitiva que pararía en un fracaso, ya que "el ingenio humano es de una independencia asombrosa: se aviene al ejercicio, pero no se amolda a la coacción" (ibid., p. 590). Desde luego, este principio le conducía consecuentemente a Vives al ideal de educación liberal (Vives, 1947, p. 1398). La idea de educación universal de Vives tenía incluso otro aspecto de ampliación. Para él, la escuela, que era "convento y concierto de hombres doctos y buenos, congregados para hacer tales a los que vinieren a ellos con afanes de saber", debía estar abierta no sólo para niños, sino para ancianos también (Vives, 1948, p.556). Así llegamos a encontrar en el humanista español un ideal más amplio y más completo de la educación: educación, empresa vitalicia para todos.

Lo que llevamos dicho del pensamiento pedagógico de Vives apenas tuvo vigencia en el período que nos ocupa. Se trataba de un pensamiento nuevo y precursor al que sólo en tiempos posteriores alcanzaría su realización. Lo hemos anotado, sin embargo, con el propósito de hacer referencia a otra manifestación más con signos de evolución del interés y la preocupación por la educación que existían en el ambiente so

cial de la España y de la Europa de entonces. En el orden real, la enseñanza primaria de niños varones tuvo que esperar hasta la segunda mitad del siglo XVII, cuando una orden religiosa de cuño nuevo, la de escolapios, empezó a atenderla con un programa de estudio consistente en leer, escribir, contar y la doctrina cristiana.

Una nota que nos llama la atención en el campo de la educación del siglo XVI es la existencia de mujeres que se distinguían por su saber e intelectualidad. Con anterioridad hemos hecho mención de Beatriz Galindo, la Latina, maestra en latín de Isabel la Católica. Conocemos otras mujeres intelectuales como Francisca de Nebrija, hija del famoso latinista, Lucía Medrano, Juana de Contreras, Florencia del Pilar. Algunas de ellas dieron conferencias públicas en la Universidad de Salamanca. Francisca de Nebrija sustituyó a su padre en la cátedra en la Complutense (Ballesteros y Beretta, 1922, t.III, p.815). Ciertamente que la salmantina era una de las pocas universidades de la época que admitían a mujeres en sus aulas, concediéndoles grados académicos.

Monarcas y dignatarios como Felipe II (1556-1598) y Cisneros también se mostraron interesados por la educación femenina. Si el cardenal fundó a tal efecto el Colegio de San Juan de Penitencia en Alcalá, el rey prudente estableció los de Loreto y Santa Isabel. Se sabe que había colegios para niñas también en Zaragoza, Salamanca y Guadalajara. Aparte, las monjas se encargaban de educar no solamente a las hijas de familias pudientes, sino también a las de humildes. A éstas no se les cobraba colegiatura. Igual que en el caso de la enseñanza primaria masculina, la femenina empezó a ser mejor atendida en la segunda mitad del siglo XVII, gracias a la fundación de la Compañía de María.

La existencia de mujeres eruditas como las que acabamos de mencionar no nos debe engañar. De acuerdo con Vives, mucha gente pensaba mal de las mujeres instruidas y creía que las letras y las ciencias

no servían para ellas sino para armar su malicia (Vives, 1947, p.996). El mismo filósofo tuvo que escribir en su defensa que "la mujer es un animal dotado de razón, como el hombre" (ibid., p. 1309), frase interesante para percatarse del concepto de mujer, vigente en la época (6). Por supuesto, Vives supo estimar el valor de la educación femenina y se preocupó por la misma, como verifica su obra De institutione feminae christianae (1523), en la cual defendió a las mujeres cultas en el tono siguiente: "he hallado que todas las mujeres malas eran ignorantes y ayunas de letras en absoluto, y que las instruidas eran honradas y amantes muy celosas de su decoro y de su buen nombre" (ibid., p. 1310); "la mayor parte de los vicios de las mujeres... hijos son de la ignorancia" (ibid., p. 997). Pero aun Vives no pudo desprenderse del todo del concepto de la mujer de la época, cuando restringió la educación femenina a enseñarle "aquellas letras que forman las costumbres a la virtud" (ibid., p. 1000), o "un poco más adelante en caso de tener vocación a las letras, siempre que todo ello se enderece a la mejora de las costumbres" (ibid., pp. 1397-1398). Además, la educación de la mujer, según Vives, debe consistir en enseñarle "a hilar, coser, tejer, bordar, gobernar la cocina y la casa", terminando con el aprendizaje de la "modestia, templanza, afabilidad y pudor". Sobre todo, este último, ya que el guardar la castidad es el único cuidado para la mujer (ibid., p. 1398). Visto así, podríamos decir que las mujeres doctas mencionadas fueron casos muy excepcionales.

El entusiasmo por la cultura y la preocupación por la educación enpapaban la España del siglo XVI. Era una época en la que se decía que "no podía llamarse caballero quien no fuese hombre de letras" (Altamira, 1928, t.III, p. 532). El término originalmente militar de "caballero" se revestía de una dimensión nueva: la cultural. Incluso para fines misionales se había aprobado la educación escolar como medida recomendable. Así que resulta bien explicable el que los Reyes Ca-

tólicos mandasen, en 1503, a Nicolás de Ovando 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 en cada una de las dichas poblaciones, se junten cada día dos veces para que allí el dicho capellán los muestre a leer y a escribir" (Konetzke, 1953, t.I, p.11). Tanta fe se tenía en las letras y las ciencias que López de Gómara veía bien justificada la conquista de América por los españoles por el hecho de que éstos las habían enseñado a los indígenas (López de Gómara, 1954, t.I, p. 376; t.II, p.429).

Cuanto llevamos dicho hasta ahora se podrá resumir en los siguientes términos: la tradición educativo-escolar de España que desembocó en el siglo XVI se había despertado un poco antes del siglo XIII, apenas sin retraso significativo con respecto a la europea, a pesar del impacto de la invasión musulmana. Se desarrolló a lo largo de la Edad Media en las universidades o estudios generales, en los conventos y en otras fundaciones docentes, sin sufrir grandes trastornos gracias al proteccionismo real, a la comunicación ininterrumpida con Europa y al interés y apoyo de la sociedad en general. El encumbramiento político de España a partir del reinado de los Reyes Católicos trajo una vigorosa eclosión cultural al país, y con ella una euforia de la vida académica. Tal era la tradición que en la primera mitad del siglo XVI se trasplantó en las tierras recién conquistadas de América.

III-3. Nivel cultural de los españoles en la Nueva España a raíz de la conquista

Resulta ocioso repetir aquí los múltiples aspectos conducentes a afirmar que la empresa española en tierras americanas no se agotó en una simple conquista militar. Si al lado de ésta se puede señalar con toda evidencia "uno de los mayores intentos que ha presenciado el mundo para que prevalezcan los preceptos cristianos en las relaciones entre las

gentes" y para que sean vividos por todos los principios básicos del Cristianismo de que "todos los hombres son iguales ante Dios y que un cristiano es responsable del bienestar de sus hermanos, a pesar de lo ajenos o humildes que sean" (Hanke, 1959, p.15), no es menos posible destacar los esfuerzos consagrados a la realización de trasplante o trans-fusión de toda una tradición cultural extraña en las tierras recién descubiertas y de su consiguiente incorporación a la esfera de aquélla, que se distingue de las otras culturas del mundo por un espíritu peculiar caracterizado por su concepto del hombre, de la vida y del mundo. Hoy día es un hecho que no admite duda el que Hispanoamérica constituye parte integrante de lo que es la cultura occidental con fuerte arraigo de herencia grecolatina, aunque, cierto, a reserva de muchas matizaciones propias impuestas por las condiciones de la tierra (7).

El trasplante de la cultura occidental en Hispanoamérica fue un hecho trascendental de la historia de la humanidad, obrado precisamente en un tiempo de crisis y de transición en el seno de la propia cultura mencionada, lo cual determinó grandemente su carácter. Bástenos por el momento con señalar que la cultura que se trasplantó en Hispanoamérica era hija del Concilio Tridentino y de la Contrarreforma. Fueron múltiples los agentes que tomaron parte en su realización: soldados, misioneros, funcionarios de gobierno, mercaderes, menestrales, agricultores. No podemos dejar al margen de nuestra consideración incluso las guerras, la esclavitud, el mestizaje racial, la religión, la lengua, la educación, las instituciones políticas, económicas y sociales, los usos y costumbres que se introdujeron después de la conquista y que acabaron imponiéndose sobre lo autóctono americano. En una palabra, se trataba de un verterse total de una cultura.

Desde luego, estudiar a fondo todo este complejo de agentes de trasplante cultural requeriría un libro independiente. Nuestro propósito no aspira a tanto. Enfocaremos nuestra atención únicamente al factor

humano visto en su nivel cultural, que mediante sus diversas obras all
nó el camino para la empresa.

Al difundirse la noticia del descubrimiento de tierras hasta en
tonces desconocidas, muchos hombres, procedentes de todos los rincones
de la península ibérica, se pusieron en marcha camino de Sevilla, único
puerto de donde zarpaban los navíos que los llevaban al otro lado del mar
océano. De sobra sabían que iban a exponerse a toda clase de peligros,
privaciones y sufrimientos en medio de un desamparo total, pero algo más
que bullía en su mente y en su ánimo se imponía a toda especulación tim
o rata. Su número ascendería para mediados del siglo XVI a unos 150.000 en
cifra redonda (Vicens-Vives, 1958, t.III, p.394). Eran hijos de un pue-
blo y de una época con rasgos bien determinados, y por consiguiente de
una mentalidad peculiar, prefijada. Su país vivía momentos de euforia,
consecuentes al haber superado su fragmentación medieval y haber llevado
a término feliz una lucha secular contra el Islam. Eran testigos ocula-
res de todo el desenvolvimiento de estos sucesos que habían originado un
nacionalismo primigenio y dado vida nueva al ardor de cruzada.

Tal ambiente de optimismo político-social y de exaltación del
sentimiento religioso estaba al mismo tiempo permeado de una cultura en
vigorosa recuperación. Hemos visto anteriormente cómo en la España de en
tonces toda una corriente de resurgimiento cultural, remontable al siglo
XI, estaba a punto de alcanzar sus momentos de culminación a principios
del Quinientos, traduciéndose en las numerosas fundaciones escolares y en
una larga serie de hombres de erudición de primer orden. Mientras tanto,
el desarrollo técnico de la época puso al servicio de esta eclosión cul-
tural uno de sus primeros inventos cuyas contribuciones a la causa de cul
tura son imponderables: la imprenta (1440).

La imprenta constituyó una verdadera revolución en la historia de
cultura europea, ya que el leer dejó, a partir de entonces, de ser privi

legio reducido a una minoría de la sociedad. Europa entraba en una época de divulgación de conocimientos. Pero, es necesario observar que la imprenta contribuyó en este período a la difusión de conocimientos en dos formas contradictorias. Por un lado, ciencias como la teología y la filosofía resultaron indudablemente grandes beneficiarias cuyas no sólo en el orden de abaratamiento del precio de libros y de su consecuente difusión de conocimientos, sino también en el de renovación, como queda evidentemente verificado en el caso de la ya referida Biblia Poliglota Complutense. Lo mismo se puede decir de las obras de los humanistas contemporáneos que ahora circulaban con mucha más facilidad que antes, divulgando por todas partes el fruto de los últimos estudios filológicos en boga. A su lado, sin embargo, había otras ciencias como la cosmografía y la etnografía que cayeron, en virtud de la imprenta, en un fenómeno que podríamos calificar de paralítico, como veremos a continuación.

Los graves teólogos, filósofos y juristas no eran los únicos beneficiarios de la imprenta, sino que lo era también la gran masa de la gente común. El primer éxito editorial que la máquina de Gutenberg arrojó en España no fue sino un género literario conocido por "libros de caballerías", género en el que el espíritu caballeresco de la Edad Media en transición se fundía con los conocimientos de la cosmografía medieval, a base de monstruos y escenas fantásticas, heredados de la Antigüedad. - Estrenada por la famosa obra de origen no aclarado Amadís de Gaula, publicada por primera vez, que se sepa, en 1508, esta literatura ligera cundió como una fiebre contagiosa entre todas las capas de la sociedad no sólo de España, sino de Europa en general, y su popularidad rebasó el siglo. Hombres y mujeres, viejos y jóvenes, eruditos e iletrados, seglares y eclesiásticos, todos fueron hechos presa fácil de los cuentos de imaginación y fantasía. Hay constancias de que eran aficionados a ellos Isabel la Católica, Carlos I, Guillermo el Taciturno, Luis XIV de Francia, Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, entre otros (Leonard, 1953, pp.32-34).

Su popularidad debió ser extensa e intensa, sobre todo, entre los elementos inferiores de la sociedad, que carecían de otros medios de escape sentimental y de diversión. El analfabetismo predominante en la época no comprometió la difusión de la literatura. Al contrario, Hasta cabe suponer que la afición a ella lo combatiese bastante. Fenómeno semejante se observa aun hoy día. Era suficiente que hubiese alguien que supiera "leer, el cual coge uno de estos libros en las manos, y rodeámonos de él más de treinta, y estámosle escuchando con tanto gusto, que nos quita mil canas; a lo menos, de mí sé decir que cuando oyo decir aquellos furibundos y terribles golpes que los caballeros pegan, que me toma gana de hacer otro tanto, y que querría estar oyéndolos noches y días" (El Quijote, primera parte, cap.32). Se desprende el entusiasmo y la entrega con que la gente escuchaba la voz exaltante del lector. Así los monstruos, héroes, hazañas prodigiosas, amores idílicos, riquezas fabulosas fueron inculcándose en la mente del pueblo y determinaron en forma no despreciable sus modalidades de conducta, pensamiento y moral, a la vez que incitaban a no pocos hombres a lanzarse a experimentar personalmente las quiméricas andanzas narradas en letras de molde que ejercían sobre los lectores y oyentes una indecible autoridad, igual que hoy día sobre nosotros; Cuántos Quijotes nacerían entonces, en cuya mente quedaba borrosa la divisoria entre lo real y lo imaginario! La credulidad de la gente de la época facilitaba tal confusión psíquico-mental. Hagámonos cargo de la influencia que están ejerciendo sobre nosotros la radio y la televisión, y nos percataremos de la que debió ejercer esta literatura de fantasía. El Amadís de Gaula fue durante todo el siglo XVI "la obra favorita de innumerables lectores, el manual del buen gusto, el modelo de valor y nobleza y el oráculo de las conversaciones más elegantes" (Leonard, 1953, p. 29). Es decir, era lo que daba pauta a la vida de la época.

Los monstruos, gigantes y héroes no eran, sin embargo, monopolio de los libros de caballerías, sino que constituían un lugar común incluso

para libros de erudición científica. Es sabido que debido al encierro en que vivió la Europa medieval, los conocimientos cosmográficos y etnográficos de sus habitantes se mantuvieron prácticamente inmóviles durante siglos, bebiendo en fuentes como la Naturalis historia de Plinio, el De mirabilis mundi de Solino y sobre todo las Etymologiae de Isidoro de Sevilla, cuyas descripciones acerca del mundo extraeuropeo presentaban unos escenarios llenos de fantasmas. Obras medievales no pasaban de ser meras repeticiones de lo ya descrito en aquéllas. Recordemos que durante el Medioevo la visión geográfica de los europeos quedaba restringida a su ecumene muy reducida con unos aditamentos en el Cercano Oriente y el África del norte. El término "la India" sonaba casi sinónimo de misterio, y las tierras más allá del Ganges se perdían en un incógnito absoluto.

La coyuntura de apertura de comunicaciones con el Lejano Oriente en el siglo XIII quedó mal aprovechada. Debido a que no hubiese aún medio de difusión eficaz equivalente a la imprenta, las relaciones de Juan de Piano de Carpini, Nicolás Anselmo, Guillermo de Rubruquis, Marco Polo y otros no lograron romper ni modificar la visión tradicional de los europeos con respecto al mundo más allá de sus fronteras. Dichas relaciones cayeron en olvido antes de divulgarse, menos unos trozos que se incorporaron en otras obras. Nada extraño es, por lo tanto, que a fines del siglo XV libros como el Speculum mundi de Vicente de Vauvais, el De proprietatibus rerum de Bartolomé Anglicano y el Viajes de Juan Mandeville, obras todas cuyos protagonistas siguen siendo monstruos y fantasmas, continuasen considerándose como obras de máxima autoridad y que nadie dudase de la veracidad de su contenido. Incluso, alguno de estos libros se usaba en la Universidad de París.

Así, pues, los libros de caballerías no eran entonces tan extravagantes como hoy se imagina, ya que contaban con un apoyo científico de la época. Los exploradores y marineros del comienzo de la Edad Moderna se lanzaron a expediciones marítimas, creyendo con toda firmeza que encon

trarían esos monstruos y fantasmas más allá de las olas. Las palabras de desengaño de Colón y otros lo prueban.

Más sorprendente que tal visión de monstruos y fantasmas en la Europa medieval es la increíble lentitud con la que dicha visión se sometió a cambios en tiempos modernos. No la afectaron gran cosa los diarios de viaje de Colón, Vespucio y otros exploradores. El humanista Juan Boemus parece que no conocía ninguno de dichos diarios al escribir su Omnium gentium mores, leges & ritus ex multis clarissimis rerum scriptoribus, publicado en 1520 --fijémonos bien en la fecha--, ya que en este libro no se encuentra ninguna referencia a América y a sus habitantes, ni al África Negra explorada desde hacía tiempo por los portugueses. Boemus seguía contando con las autoridades de la Antigüedad tales como Pomponio Mela, Solino y Orosio. Aunque cierto que supo recoger las noticias debidas a Plano de Carpini. Este libro tuvo para 1611 veintitrés ediciones. Otro gran éxito editorial fue la Cosmographia de Sebastián Münster, publicada en 1544. Este libro, que se tradujo en seis idiomas y tuvo para 1650 cuarenta y seis ediciones, sí traía referencias a Colón y Vespucio, pero que con todo la mayoría de las autoridades en que ponía fe el autor seguían siendo de la Antigüedad y del Medioevo, a consecuencia de lo cual campeaban un sinfín de monstruos y fantasmas en las páginas concernientes a la India, África, Asia y América. El que la obra de Münster pasase hasta mediados del siglo XVII por la autoridad etnográfica más digna de fe, dando inspiración junto con la de Boemus a que Walter Raleigh concibiese su original Dorado, merece nuestra atención especial (Masuda, 1971, pp. 48-50). - Tan persistentes eran las nociones de cosmografía y etnografía tradicionales.

Resumiendo lo que llevamos dicho, se podrá decir que el concepto cosmográfico y etnográfico que se tenía en la Europa del siglo XVI con respecto al mundo extracuropeo siguió siendo durante dicho siglo

prácticamente igual al del Medievo, con el predominio de miles de extravagancias, y en esto el círculo intelectual apenas se distinguía del pueblo iletrado. Muy contrario a lo que se suele pensar, la imprenta se hizo cargo, por lo menos en este campo de conocimientos, de difundir ampliamente las ideas medievales antes de corregirlas con la presentación de las últimas noticias sobre la imagen real del mundo y del hombre más allá de la ecumene europea. Sólo con una lentitud desesperante se llevó a cabo su corrección.

De lo que queda arriba apuntado, se desprenderá que los españoles que se trasladaron en el siglo XVI a América eran portadores de un complejo cultural mal equilibrado, lo cual resultaba válido sobre todo en el caso de hombres eruditos como misioneros y funcionarios reales. En su mente, era frecuente la coexistencia de las ideas vanguardias de la época en cuanto a las disciplinas tales como la teología, la filosofía, pensamiento social, la cartografía y la náutica, y de las nociones cosmográficas y ctnográficas logadas de la Edad Media. Entre tanto, la mentalidad de los elementos populares estaba empapada sólo de las ideas tradicionales apenas sin atisbo de los tiempos modernos.

La hueste cortesiana estaba compuesta de una algarabía de gentes. En ella figuraban, según la descripción de Díaz del Castillo, religiosos (Bartolomé de Olmedo, Juan Díaz, Jerónimo de Aguilar, Pedro de Melgarejo, Diego de Altamirano); bachilleros (Escobar, Ortega, Alonso Pérez); deudos de nobles (Alonso Hernández Portocarrero, Villandrando); mercaderes (Francisco Álvarez Chico, Tirado de la Puebla, Lintorno); cirujanos (Juan, Murcia); músicos (Morón, Ortiz) y bastantes hombres que el cronista califica de "prominentes". De ellos, los religiosos, bachilleros, deudos de nobles y mercaderes se puede suponer que sabían leer y escribir, dado su oficio o su procedencia. Y también quizás algunos de los "prominentes".

La mayoría de los contingentes eran, sin embargo, soldados aventureros en busca de honra y riqueza, extraídos de capas inferiores de la sociedad, sin o apenas sin formación escolar. Cuando más, ésta se limitaría a ser primaria. Esto lo aventuramos, porque ya sabemos que en esta época había en España bastantes facilidades de tener acceso a las aulas de primeras letras. El caso de mayor probabilidad de tales hombres con cierta formación escolar sería el propio Díaz del Castillo, de cuya vida escolar no disponemos de ningún dato aclaratorio. Natural de Medina del Campo, ciudad conocida por entonces por su feria, e hijo de padres nada distinguidos, no debió de cursar estudios superiores. El mismo confesó que no era "latino", que era hombre "sin letras". Pero una vez cursadas en alguna institución las primeras letras, Díaz del Castillo se convirtió en un afanoso autodidáctico y gran aficionado a los libros de caballerías. Tal vez fuese él uno de aquellos lectores en torno a quienes se sentaba una treintena de hombres, como dice la cita arriba transcrita, para delcitarse un rato de ocio con la lectura de algunos cuentos de maravilla fantástica. Esto tanto en España como en América (8). Nuestra conjetura se apoya en su vastísimo conocimiento acerca de los grandes personajes y hechos de la Antigüedad. En las páginas de su Historia verdadera, van desfilando unos tras otros Alejandro Magno, Héctor, Escipión, Aníbal, César, Nerón, Atila, etc. Reficre a veces incluso sus connotaciones históricas como en el caso de Nerón (Díaz del Castillo, 1970, p. 324).

Observamos a través de las palabras del soldado cronista que tanto él como sus compañeros de jornada llevaban en su mente un punto de referencia común formado por los libros de caballerías. Al contemplar por primera vez la capital mexicana, exclama el cronista: "nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís" (ibid., p. 159). El calificar las vistas de novedad y maravilla de "cosas de encantamiento del libro de

Amadís" era un recurso retórico emocionalmente comprensible para todos de la hueste cortesiana. Más tarde, el mismo cronista dice que el relatar todos los combates que habían tenido durante el asedio de Tenochtitlan sería "cosa para nunca acabar y parecería a los libros de Amadís o Caballerías" (ibid., p. 346). ¿No vislumbramos detrás de estas palabras un firme orgullo del veterano de que, siendo esos combates equiparables a los sostenidos por los héroes de los libros de caballerías, él y sus compañeros habían sido unos verdaderos protagonistas de hazañas prodigiosas? Todavía más. Muy probablemente ellos hasta se veían a sí mismos convertidos en aquellos héroes de fantasía con quienes estaban tan familiarizados a través de la lectura de los libros de caballerías.

Hernán Cortés (1485-1547) representa el tipo de hombre de educación mediana. Se sabe que estudió dos años en Salamanca, temporada suficiente para que este hombre de inteligencia nada mediocre se instruyese en latín y letras. Díaz del Castillo lo describe en los siguientes términos: "... era latino, ... y cuando hablaba con letrados u hombres latinos, respondía a lo que le decían en latín" (ibid., p. 557). Los latinismos "ab initio", "certum quid", "in agibilibus" con que salpica sin afectación sus cartas de relación, las citas bíblicas hechas en latín como solían hacer los escritores de la época (Cortés, 1970, p. 42, 211), el lema famoso de su bandera escrito en latín al estilo del emperador romano Constantino (Tapia, 1963, p.27) atestiguan su nivel de formación académica. Incluso era hombre dotado de no escaso genio literario. Díaz del Castillo dice que era poeta y "hacía coplas en metros y en prosas" (Díaz del Castillo, 1970. p. 557). De sus cartas de relación ha escrito Menéndez Pelayo: "Hay pocas escrituras en ninguna lengua, que por la noble sencillez, por la modesta grandeza, por la serena objetividad, por la plácida lisura con que se refieren las cosas más extraordinarias, recuerden o emulen tanto los Conenta-

rios de César como estas Relaciones del Conquistador de Nueva España, con ser documentos oficiales, escritos al mismo compás de los acontecimientos y sin ningún propósito literario" (Menéndez Pelayo, 1950, t. II, pp. 192-193).

Otro rasgo que distinguía a Cortés era su inquietud intelectual del hombre del Renacimiento. Es constante a través de sus escritos su preocupación por "saber los secretos de estas partes", y movido por ella y apoyado por la convicción de que no había "cosa en el mundo tan dificultosa que hombres de seso y esfuerzo no la puedan acabar" despachó muchas expediciones antes y después de la caída de Tenochtitlan, siempre deseando enterarse de novedades. Y uno de los móviles que alimentaban este afán de conocer novedades no era nada menos que la incitación que le causaba la lectura de libros de caballerías. Antes de desembarcar en San Juan de Ulúa, Díaz del Castillo oyó un día a Cortés decir: "Dénos Dios ventura en armas, como al paladín Roldán" (Díaz del Castillo, 1970, p. 61). Se desprende que Cortés también era gran aficionado a la literatura caballeresca. Más tarde, al despachar la expedición de Francisco Cortés por tierras de Colima, le dio instrucciones en que le decía: "Item, porque soy informado que la costa abajo que confina con dicha Villa (Colima) hay muchas provincias muy pobladas de gente donde se cree que hay muchas riquezas; y que en estas partes de ella hay una que está poblada de mujeres sin ningún varón, las cuales diz que tienen en la generación aquella manera que en las historias antiguas describen que tenían las amazonas" (C.D.I.A.O., 1876, t. XXVI, p. 153). Esta diligencia de Cortés en busca de las amazonas sea tal vez lo que dio motivo a que la península en la costa occidental de México lleve hoy el nombre de California, isla de Calafia, reina de las mujeres guerreras (9).

El erudito interés por el saber se mantuvo vivo en Cortés hasta los últimos días de su vida. Allá en España se rodeó de figuras eni

nentes de intelectualidad --se contaban entre las mismas el nuncio de la Santa Sede y otros eclesiásticos y nobles--, formando una "academia libre" en la que variados temas de interés daban pábulo a discusiones eruditas (Madariaga, 1958, t.I, pp. 1045-1046). Nos parece que es un acierto decir que "Cortés era un europeo típico, hombre de fe en todo lo de tejas arriba, hombre de razón en todo lo de tejas abajo" (ibid., p. 757). Como hombre de letras, se preocupaba incluso de la educación en la colonia, como veremos adelante.

Ahora pasaremos a examinar el grupo de intelectuales que llegaron a Nueva España a raíz de su conquista. No cabe dudar de que la primera colonia en tierra firme resultó hija predilecta del pueblo conquistador, lo mismo que lo había sido la antigua Hispania con respecto a Roma, en el sentido de que la Corona española acertó a enviarle, para su buen gobierno, personajes de primera categoría. Eran hombres de recta conciencia, de firme voluntad de ejecución, de profundo sentido de responsabilidad, de clara inteligencia y hasta de ideales que realizar. Aunque no olvidamos que hubo alguna que otra excepción como los miembros de la primera Audiencia. Nombres como Pedro de Gante, Martín de Valencia con sus once compañeros, Juan de Zúñiga, Sebastián Ramírez de Fuenleal, Vasco de Quiroga, Antonio de Mendoza, Luis de Velasco y muchos otros suenan con tono de alivio y consuelo en medio de los crudos choques bulliciosos entre vencedores y vencidos que seguían al catastrófico derrumbamiento de un mundo entero. Por sus actividades meritorias, eran, al mismo tiempo, nombres prometedores de un pronto florecimiento de la cultura occidental ahora trasplantada en una tierra nueva que con el tiempo conseguiría su propia fisonomía. Eran, dicho de otra manera, educadores, civilizadores y constructores de la sociedad novohispana.

De entre ellos, por lo pronto escogeremos para nuestro propósito de estudio a Julián Garcés, Juan de Zúñiga, Vasco de Quiroga y

Francisco Cervantes de Salazar. La justificación de nuestra selección está en destacar el siguiente hecho merecedor de atención especial: el de que, apenas consumada la conquista, fuese en Nueva España en donde se dieron cita cuatro de las figuras más eminentes de la Europa renacentista, que son Nebrija, Erasmo, Moro y Vives. Estos tuvieron dignos exponentes y realizadores de sus sendos pensamientos e ideales en aquéllos. Lo cual equivale a decir que Nueva España constituyó una verdadera vanguardia e incluso un campo de ensayo de aquel pensamiento europeo en vigorosa renovación por entonces. El Atlántico no opuso resistencia a la corriente expansiva del Renacimiento.

Julián Garcés, dominico observante, estudió en la Universidad de París y fue distinguido discípulo del humanista Nebrija, quien no ocultaba que se sentía "obligado a estudiarla (la lengua latina) mucho para excederle en ella" (Gallegos Rocafull, 1951, p.32, nota 45). Fue "gran latino", "aprovechado lógico", "muy cuerdo teólogo"; "era varia su erudición, grande su elocuencia, fiel la memoria, claras sus resoluciones y muy acertados sus pareceres"; era "pozo de ciencia"; y "nostróse muy fraile siempre con tanta pobreza y encogimiento como si no fuera obispo". Así lo describe un cronista de la orden a que pertenecía nuestro personaje (Dávila Padilla, 1955, pp. 126-129).

Nombrado primer obispo de la diócesis carolense (10), cuya sede era Tlaxcala, pasó a Nueva España en 1527, teniendo setenta o tal vez más años. Dado lo viejo que era, no se aprovechó en el aprendizaje del idioma de su rebaño, pero esto no impidió que el obispo penetrara en su alma y que se percatase de sus buenas cualidades humanas.

Por entonces se desarrollaba en tonos fogosos la funesta, pero comprensible polémica sobre si los indios eran capaces de recibir la fe de Cristo, la última condición que determinaría su suerte en el porvenir. Había muchos españoles partidarios de la opinión que los tacha

ba de "bruta animalia". Garcés, desde luego muy interesado en dicha polémica, no intentó, sin embargo, buscar un fallo definitivo sobre el problema participando en las interminables juntas y discusiones acaloradas entre los dos bandos contrincantes. Tuvo, en cambio, la feliz ocurrencia de dirigir personalmente una misiva "elegante y piadosa" redactada en latín a Paulo III (1534-1549), poniendo de manifiesto todos los puntos claves del problema a favor de los indios (11).

En ella, que escribió a base de sus propias experiencias de diez años de vivir entre los indígenas, Garcés aprecia sus buenas cualidades; "tienen los ingenios sobrenanera fáciles para que se los enseñe cualquier cosa. Si les mandan contar o leer o escribir, pintar, obrar en cualquier arte mecánica o liberal, muestran luego grande claridad, presteza y facilidad de ingenios en aprender todos los principios"; señala su buena disposición para la conversión al Cristianismo: "todos nosotros, los que vivimos entre indios, somos testigos de cuán buena gana reciben la fe, reverencian y oyen a los predicadores, edifican iglesias y están sujetos a los religiosos, los indios de esta Nueva España"; condena a los que dicen que los indios son incapaces de recibir la fe cristiana: "A nadie, pues, por amor de Dios, aparte de esta obra la falsa doctrina de los que, instigados por sugerencias del demonio, afirman que estos indios son incapaces de nuestra religión. Esta voz realmente que es de Satanás, afligido de que su culto y honra se destruye, y es voz que sale de las avarientas gargantas de los cristianos, cuya codicia es tanta que por poder hartar su sed, quieren porfiar que las criaturas racionales hechas a imagen de Dios son bestias y jumentos"; y concluye categóricamente que los indios "son con justo título racionales, tienen enteros sentidos y cabeza. 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".

La carta de Garcés impresionó, se supone, de modo entrañable a Paulo III, que despachó las dos famosas bulas Unigenitus Deus y Sublimis Deus en junio de 1537, cuyas palabras pusieron fin a la polémica en la siguiente forma: "... considerando que los indios como verdaderos hombres, no sólo son capaces de la fe cristiana, pero, según estamos informados, la apetecen con mucho deseo... Determinamos y declaramos... que los dichos indios y todas las demás gentes que de aquí adelante vinieren a noticia de los cristianos, aunque más estén fuera de la fe de Jesucristo, que en ninguna manera han de ser privados de su libertad, y del dominio de sus bienes y que libre y lícitamente pueden y deben usar y gozar de la dicha su libertad y dominio de sus bienes, y en ningún modo se deben hacer esclavos" (Remesal, 1964, p. 235)(12). Dicitó el romano pontífice otras bulas en favor de los indios neófitos de América, en tanto que escribió otro breve al arzobispo de Toledo para encarecerle que los protegiese de la esclavitud (ibid., pp. 235-236).

El fallo de la máxima autoridad moral se ha dado, y Garcés ahorró "todas las peroratas exageradas de fray Bartolomé de Las Casas", que por justas y desinteresadas que fuesen, herían indudablemente el sentimiento humano de muchos. La intelectualidad serena ganó el partido a la sinceridad descarriada. Muy acertada creemos, pues, la siguiente frase definitoria de Dávila Padilla acerca del mérito de la diligencia del primer obispo de Nueva España: Garcés "los hizo [a los indios] hombres con la diligencia que puso para que la Silla Apostólica los declarase capaces de los santos sacramentos" (Dávila Padilla, 1955, p. 130), lo cual equivale a decir que los hizo hombres en principio de igualdad frente a los demás, quitando la primera barrera al camino de su incorporación al redil de la Iglesia y a la cultura occidental.

Disponemos de muy pocos datos biográficos anteriores a su nombramiento episcopal, ni académicos acerca de Juan de Zumárraga (1468?-1548), franciscano observante, a quien Carlos I, convencido de sus mé-

ritos y virtudes, presentó en 1527 para el obispado recién fundado de México. El presentado, que siempre prefirió ser fraile a ser obispo, sólo por santa obediencia aceptó la dignidad, pero tomándola por "cruz y martirio", según su propia expresión posterior. Es de suponer que era hombre de mucho valer por sus estudios y su vida de fraile observante, ya que para entonces había desempeñado cargos de guardián, definidor y aun provincial. Mendieta escribe que "era amicísimo de letras y de los que las tenían con humildad" (Mendieta, 1971, p. 632). Zumárraga, que se trasladó a Nueva España "sin esperar sus bulas y consagración" para "aprovechar desde luego en la instrucción de las ánimas de los naturales habitantes en esa tierra" (13), tuvo que hacerse cargo de la tarea eclesiástica, a la vez que se vio forzado muchas veces a intervenir en múltiples problemas político-sociales de una comunidad en proceso de formación.

Buen observante, Zumárraga era uno de tantos contemporáneos suyos que anhelaban por una reforma total de la Iglesia recubierta de numerosas impropiedades y cortezas ajenas al espíritu del Evangelio. El estallido de la reforma luterana había dado un toque de alarma, y el guardián del convento de Abrojo debía tener muy inquieta su alma. Es de suponer que en 1526 Zumárraga agregase a su biblioteca un ejemplar de versión española del Enchiridion, obra en la que Erasmo exponía su Philosophia Christi, que se podría resumir a la purificación e interiorización del Cristianismo, el vivir de modo inmediato los mensajes evangélicos y el aplicarlos a la solución de los arduos problemas suscitados por la Edad Moderna. Zumárraga encontró en Erasmo un exponente magistral de sus propios anhelos, igual que muchos otros españoles de la época. Los cuales veían en el humanista holandés, al decir de Bataillon, un "intérprete de aquel Cristianismo más esencial e interior, que se apodera de las conciencias a manera de iluminación, al comentarista del mensaje divino" (Gallegos Rocafull, 1951, pp. 203-204).

Conocedor muy profundo del pensamiento clásico, era Zumárraga a la vez hombre de la época que había leído con entusiasmo y admiración, entre otras, las obras de Erasmo. Hoy día sabemos con constancias documentales que el primer obispo de México fue gran aficionado a Erasmo hasta los últimos días de su vida. Entre los envíos que despachó poco antes de morir para cumplir con su "deseo y propósito firme [de] irse desapropiando cuanto le es posible" (García Icazbalceta, 1947, t. IV, p. 204), con destino a Durango, su tierra natal, se encontraban las "obras de Herasmo", que eran las Paráfrasis de Erasmo, Paráfrasis de Erasmo sobre las Epístolas y Paráfrasis de Erasmo sobre San Lucas (Bataillon, 1966, pp. 822-823). También mandó "un archa llena de Doctrinas breves... compuestas por el dicho Señor Obispo" (ibid., p.823), obra publicada en 1543 y 1544, en la que Zumárraga había insertado muchas páginas del Enchiridion. Luego en la Conclusión exhortatoria puesta al final de la misma (14), son constantes y firmes sus apoyos por la divulgación de la Biblia traducida en las lenguas que "el vulgo usa" para que aun "cualquier mujercilla leyese el Evangelio y las Epístolas de San Pablo; ya que "no se puede llamar cristiano el que no ha leído la doctrina de Jesucristo"; anhelos por purificar la doctrina cristiana de argumentaciones "filosofales"; exhortaciones por mostrar aquélla "en bien vivir" mediante lo cual se realice "una restauración y renovación de nuestra naturaleza". Incluso aboga por el sacerdocio laico, tema del que hoy se habla mucho en la Iglesia, diciendo que el ser "cavador o tejedor" no puede ser ningún impedimento para que uno sea teólogo, y que "muy pocos hay que alcancen a ser letrados, pero todos pueden ser píos y santos". En resumidas cuentas, su deseo consistía en rescatar el espíritu del Evangelio, en practicarlo y en restaurar, por su práctica, la naturaleza humana. Un auténtico ideal humanista.

Además de esta resuelta manifestación de apoyo por el ideal

del humanismo de la época, es muy interesante para el propósito de nuestro trabajo apuntar aquí el que Zunárraga cuente la educación entre las condiciones indispensables para "reformular o acrecentar la religión", lo cual, en su caso, conduce, como acabamos de anotar arriba, a la restauración de la naturaleza humana o la renovación social. Dice, pues, de los maestros de escuela que "éstos instruyen la primera edad de los hombres, la cual sigue lo que le ponen delante. Los cuales todos, si dejasen de tener ojo a sus intereses, [y] unánimes y conformes tuviesen respeto a la gloria de Jesucristo, yo no dudo que tendríamos antes de muchos años un verdadero y legítimo género de cristiano que a cada paso renaciese (=remaneciese)" (Méndez Plancarte, 1946, p.40). Aquí vemos por qué en la mente de Zunárraga la educación llegó a ser una preocupación de primera importancia, manifestada en los siguientes términos: "sería cosa muy útil y conveniente haber allá imprenta y molino de papel" (García Icazbalceta, 1947, t.IV, p.116); "la cosa en que mi pensamiento más se ocupa y mi voluntad más se inclina y pelean con mis pocas fuerzas, es que en esta ciudad y en cada obispado haya un colegio de indios muchachos que aprendan gramática a lo menos, y un monasterio grande en que quepan mucho número de niñas hijas de indios" (op.cit., t.III, p.130); "parece que no hay parte alguna de cristianos donde haya tanta necesidad de una universidad a donde se lean todas las facultades y ciencias y sacra teología" (op.cit., t.IV, p.134). Como se ve, su preocupación por la educación se extendía de las primeras letras hasta la enseñanza universitaria, y el objeto comprendía a niños y niñas de todos los obispados del país. Y estas palabras suyas estaban apoyadas por su firme convicción siguiente: "Y yo no pienso tener otra mejor cosa que ofrecer a Dios a la hora postrinera... oso tanto ahincar en esto y mucho más pienso que soy obligado a poner en ello todas mis fuerzas y diligencia" (op.cit., t.III, pp.136-137). Por el momento baste con que

apuntenos que todo este entusiasmo del obispo por la empresa docente se hizo realidad en la introducción de la imprenta en Nueva España, que resultó ser la primera en América (15), en el Colegio de Tlatelolco, y en la Universidad de México. Una descripción específica sobre el Colegio de Tlatelolco haremos en el último capítulo de nuestro trabajo, y allí esperamos saber presentar más detalladamente a Zunárraga empleándose en la obra educativa.

Creemos no pecar de exagerados al afirmar que Zunárraga, hombre "amíicisino de letras", organizador de una biblioteca "mucha y buena" (Mendieta, 1971, p. 633) y lector constante de las "obras de Erasmo", fue uno de los contribuidores más meritorios a la causa de trasplante cultural de Nueva España, dotado de un espíritu abierto y humanístico de la época tanto fecunda como turbulenta de Erasmo y Moro, y de un ánimo emprendedor no menos característico de su personalidad para la ejecución de sus ideales.

Vasco de Quiroga (1470?-1565), natural de Madrigal de las Altas Torres, Ávila, era hijo de una familia de cierto rango. Cursó sus estudios superiores en la Universidad de Salamanca o de Valladolid, logrando la licenciatura en Cánones. Llevaba muchos años de funcionario real, sirviendo de juez y diplomático, cuando le nombraron oidor integrante de la segunda Audiencia de Nueva España, a cuya capital llegó con tres colegas suyos el 9 de enero de 1531.

Hombre de sólida formación cristiana y de la jurídica, y enterado por su oficio de juez de innumerables pleitos motivados por la flaqueza de la condición humana, sentía Quiroga honda y sincera misericordia a los desamparados, y aborrecía intransigentemente la "codicia desenfrenada". Docto y letrado, era a la vez hombre muy aficionado a libros, y es de suponer que se llevó consigo "unos centenares de libros" a Nueva España, ya que poco antes de morir, hizo donación de 626 volúmenes al Colegio de San Nicolás, fundado por él mismo (Za

vala, 1965, p. 13).

La vida novohispana no tardó en descubrirle no pocas novedades hasta entonces desconocidas por el oidor. Una de las cuales era el sentido ontológico del mundo americano, expresado en los siguientes términos: "no en vano, sino con mucha causa y razón este de acá se llama Nuevo Mundo es-lo Nuevo Mundo, no porque se halló de nuevo, si no porque es en gentes y cuasi en todo como fue aquel de la edad primera y de oro" (Aguayo Spencer, 1970, p.117). Otra es la gente natural de la tierra, que le impresionó con sus dos aspectos diferentes: su miseria y su naturaleza angelical. Indios que "andan por los tianguis y calles a buscar de comer lo que dejan los puercos y los perros" (ibid., p.80); indios que eran "una gente tan dócil, tan mansa, tan humilde, tan obediente, tan nueva, tan rasa y tan de cera blanda" (ibid., p.208) le parecían como habitantes de la edad de oro contada por Luciano, cuyas pobreza, menosprecio del mundo y desnudez le recordaban "la manera que andaban los apóstoles" (ibid., p.79) y que le parecían prometer ser fundadores de una "nueva y renaciente Iglesia" (ibid., p.213). Todo esto, fundido en su revoloteante mente renacentista, acabó por lanzarle a una de las empresas americanas más dignas de memoria tanto por su genuino idealismo como por su fecunda consecuencia social en la posteridad novohispana: dar corporeidad al sueño platónico de Tomás Moro a fin de solucionar uno de los problemas más acuciantes con que se enfrentaba la Audiencia.

Lo que más le dolió a Quiroga era la pérdida de aquella "manera casi de vivir que en España; y con tanto concierto y orden como allá" de los indios (Cortés, 1970, p.60) que hacía sólo un decenio había descrito el conquistador con tanta admiración. Ahora el oidor tenía a la vista un panorama lúgubre de unos indígenas que vivían desparranados por el campo y las sierras, espantados y huidos de los españoles esclavistas que, herrándolos, los echaban en "la sepultura de

las minas", de unos indios que "vivían muriendo y morían viviendo como desesperados" (Aguayo Spencer, 1970, p.129). Ya se veía inminente su total desaparición si no se remediaba con toda prontitud.

A poco más de medio año de su llegada a México, Quiroga escribió al Consejo de Indias proponiéndole que ordenase se juntaran los indígenas en poblamiento de modo que se abriesen tierras baldías, se facilitase la evangelización, se conservasen los naturales y aprendiesen a vivir con "toda buena orden de policía". Quiroga, hombre de acción, que sabía de sobra que la máquina burocrática de la metrópoli no funcionaba sino con una lentitud que podía hacer peligrar todo, no pudo menos de iniciar la empresa sin esperar siquiera respuesta del Consejo. Con su propio dinero compró terrenos cerca de la ciudad de México, y comenzó la construcción de un pueblo al que puso de nombre Santa Fe (16). La obra, en la que Quiroga "gasta cuanto tiene, y que tampoco tiene sobra como el obispo de México en cabo del año, y que esto es pública voz y fama", según atestigua Zunárraga (García Icazbalceta, 1947, t. III, p.90), fue desarrollándose pese a las trabas que intentaron oponer el cabildo de la ciudad de México y los españoles esclavistas, valiendo las siguientes palabras de elogio por parte del mismo Zunárraga: "el dicho licenciado Quiroga nos da buena lección y aun reprehensión para los obispos de estas partes con todo lo que él hace en gastar cuanto tiene en estos hospitales y congregaciones, y ejercitar todas las buenas obras de misericordia con ellos" (ibid., p.88). Más tarde, Quiroga fundó otro Santa Fe en Michoacán, y, nombrado obispo de la misma región (1537), extendió la fundación por toda su diócesis (Aguayo Spencer, 1970, p.60).

La obra de hospitales-pueblos (17) obedecía a todo un ideal inspirado y sacado de las páginas de la Utopía, libro que muy probablemente leyó Quiroga en México prestado por Zunárraga (Zavala, 1965, pp.64-65). Un estudio minucioso de cotejo entre la Utopía y las Orde-

nanzas quiroguianas ha puesto de relieve su filiación indudable (ibid., pp.16-26). Aunque cierto que hay unos puntos de acomodación retocados por el obispo de Michoacán. Los hospitales-pueblos constituían una unidad social de régimen autosuficiente. En ellos se impartía a sus habitantes una educación íntegra basada en el principio de "dar arte y manera y policía de vivir con que se pudiesen conservar y sustentar y hacerse bastantes y suficientes para llevar adelante la carga que tienen auestas" (Aguayo Spencer, 1970, p.123). Para Quiroga, la capacitación profesional que prometiese el bienestar económico era el primer requisito para que los indios viviesen con "policía". Esto obedecía a las palabras de San Pablo dirigidas a los corintios: "Primero en cuanto a lo animal, después en cuanto a lo espiritual". Luego el vivir con "policía" constituía para Quiroga, igual que para los demás europeos de la época, la única evidencia de vida civilizada digna del ser humano. Así que no es nada extraño que las Ordenanzas obligasen a todos y cada uno de los habitantes de los hospitales-pueblos que se ejercitasen desde niños en la agricultura y en otros oficios (ibid., pp.245-246), sin hacer excepción a niñas que debían aprender oficios propios de la mujer (ibid., p.252). Visto así, quedará evidente que Quiroga se proponía darles una disciplina permeada de un pensamiento pedagógico con profundo sentido social, signo común a los humanistas del siglo XVI, y conseguir en virtud de ella que los indígenas se elevasen al nivel de ciudadanos útiles, conscientes de su dignidad humana y merecedores de participar en la comunidad humana, sin perjudicar por eso en nada sus buenas cualidades de ser humildes, desprendidos de ambición y codicia, obedientes y mansos. Esta era su última finalidad que se proponía realizar entre sus indios neófitos.

Es de interés para nuestro trabajo anotar que la educación impartida en los hospitales-pueblos no descuidaba del aspecto intelectual. He aquí un testimonio en apoyo de esto: "y se les leen a es

tudiantes, que allí hay entre ellos, que son personas y son hábiles, lecciones de gramática por un padre religioso, muy buen teólogo y letrado que allí reside... y que también se enseñan a leer y a escribir muchos indios" (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.88), es decir, se atendía desde la enseñanza primaria hasta la secundaria con el estudio de latín. El mismo testimonio agrega, diciendo: "y para que después de bien enseñados en aquesto y en buenas costumbres vayan a doctrinar cada cual a los de su natural lenguaje y patria" (ibid., p.89). No es difícil señalar analogía entre lo dicho y parte del propósito del Colegio de Tlatelolco que estudiaremos adelante.

Hombre hondamente poseído del espíritu renacentista que anhelaba por una renovación del género humano, Quiroga, al conocer el mundo americano y sus habitantes tan contrarios a los europeos decaídos en la "edad de hierro", no pudo contentarse, a diferencia de Erasmo y Moro, sólo con una idea-ensueño sin concreción, sino que se atrevió a tratar de hacerla realidad. Su osadía valió la pena, ya que su obra se mantuvo en pie floreciendo durante decenios, y dejó vestigios que aún hoy día son perceptibles entre los habitantes de Michoacán.

Francisco Cervantes de Salazar (1513-18 - 1575), natural de Toledo, estudió derecho canónico en Salamanca. Se mostró muy dotado en el aprendizaje de latín con el humanista Alejo de Venegas. De vuelta de un viaje por Flandes, durante el que debió tratar personalmente con Vives (18), obtuvo el puesto de secretario en latín de García de Loáisa, presidente por entonces del Consejo de Indias, lo cual confirma su pericia en dicho idioma.

Hacia 1551 se trasladó a México. Éste iba a ser escenario en el que Cervantes de Salazar desplegaría un cuarto de siglo de vida fecunda de actividades académicas. Al inaugurarse la Universidad de México (1553), le tocó el honor de dar un discurso de apertura en latín, a la vez que le encomendaron la cátedra de retórica en dicho centro do

conte. No se limitó Cervantes de Salazar a ejercer dicha cátedra, si no que se empleó asiduamente en estudios en la Universidad y obtuvo sucesivamente varios grados académicos, rematándolos con el de doctor en teología. El ayuntamiento de México le nombró cronista oficial de la ciudad (1558); una vez ordenado sacerdote (1555), le proveyeron de canonjía en la Catedral (1563); la Inquisición contó con su servicio de consultor; la Universidad le tuvo por rector en dos ocasiones - (1567-68, 1573-74). Es indudable que Cervantes de Salazar como hijo del siglo era hombre ambicioso o vanidoso, y creemos que no es total mente infundada la acusación que lanzó el obispo Moya y Contreras con tra él (Cartas de Indias, 1877, pp. 197-198). Pero al lado de esto, habrá que admitir que los hechos objetivos arriba enumerados confirman de sobra que sus valores en cuanto hombre de estudio y de letras eran indiscutibles y debidamente apreciados por la opinión general. Era hombre de dotes intelectuales de las que quiso valerse para saciar su ambición secular, recurriendo a tal efecto hasta a la vida eclesiástica, que era opción "más como carrera que por vocación", al decir de O'Gorman (Cervantes de Salazar, 1963, p.XIII).

Por rara que fuese su elocuencia y por dotado que fuese de ha bilidad para improvisar (ibid., p.71), Cervantes de Salazar no fue ge nio de escritor original, sino que necesitaba de alguien que le señalase por donde desarrollar su pensamiento. Era, pues, conentarista y ampliador de obras ajenas. Recurrió por lo tanto a varios escrito res de mérito de la época, y uno de ellos era Vives.

De sus obras tradujo la Introductio ad sapientiam y la publicó en Alcalá de Henares con el título Introducción y camino para la sabiduría (1546), "traducción algo parafrástica, mas no carece de mé rito" (García Icazbalceta, 1954, p.113). En ésta, el traductor se ha ce partidario de Vives al atacar con dureza la literatura caballeresca por entonces tan de moda (loc.cit.). Otra obra de Vives a la que

recurrió Cervantes de Salazar fue la Linguae latinae exercitatio, - que ahora salía en México con el título Comentaria in Ludovici Vives Exercitationes Linguae Latinae (1554).

Una de las finalidades que se propusieron alcanzar los humanistas del siglo XVI era la purificación de la lengua latina, puerta obligatoria a todas las ciencias y lingua franca de los intelectuales de la época. Para éstos el conocimiento de latín no era adorno de erudición, como sería hoy día, sino el primer requisito que cumplir. Pero este receptáculo de sabiduría y ciencias, y medio de comunicación erudita se encontraba en tal estado de corrupción que "admirable dialéctica la de éstos cuyo lenguaje, que ellos se empeñan en que es la tín, Cicerón, si resucitara, no entendería", según decía Vives del latín usual en la Universidad de París (Vives, 1948, p.296). La enseñanza del latín también requería renovación, dando solución a los dos problemas siguientes: purificar el idioma de los barbarismos medievales, y ponerlo al nivel del día, introduciendo locuciones clásicas y hele nismos con que suplir la falta de voces para denominar los objetos nuevos de la época. En la tarea se emplearon humanistas brillantes como Lorenzo Valla, Roberto Gaguin, Felipe Melanchton, Antonio de Ne brija y otros. Nació entonces un género literario nuevo que era el diálogo o coloquio, que, como texto en clase de latín, tenía por objeto enseñar a los jóvenes un latín limpio y flexible. Erasmo escribió sus Colloquia familiaria, y Mathurin Cordier sus Colloquia scholastica, a los cuales superó Vives con su Linguae latinae exercitatio (1538), obra que consiste en veinticuatro diálogos sobre temas tomados de la vida cotidiana de los alumnos y desarrollados con términos latinos más corrientes. El libro es muy útil también para conocer el pensamiento pedagógico del autor.

Este manual de la conversación latina que Vives redactó para uso escolar tuvo una gran aceptación en Europa, y la obra no podía ne

nos de interesar a México, donde desde hacía dos años funcionaba un colegio con clases avanzadas de latín para la juventud indígena selecta del país. Se presentaba buena oportunidad que Cervantes de Salazar no quiso que se perdiera para sacar a luz lo que había traído de España. De hecho, lo publicó en la forma que ya conocemos, pero enriqueciéndolo con siete diálogos escritos por él mismo. Cuatro de los cuales, compuestos en España, versaban sobre temas lúdicos, y los tres restantes, redactados en México, trataban de la universidad recién fundada de la ciudad, su trazado urbanístico, su vida cotidiana con novedades folklóricas de la tierra. Con esto "prestó Cervantes un servicio a las letras y a la historia, e hizo que México figurase en ese género de literatura, tan extendido en aquel tiempo como olvidado en el actual" (García Icazbalceta, 1954, p.118). Contribuyó a que se cimentase el humanismo grecolatino, "una de nuestras más hon^{da}s y fecundas raíces, uno de los elementos vitales y específicos... que han contribuido a formar... la cultura mexicana". También acertaba Beristáin al afirmar que Cervantes de Salazar fue "el padre de una generación dilatada de oradores y profesores de bellas letras" (Gallegos Rocafull, 1951, p.185). Sin duda alguna, fue uno de los cultos de la época, que aunque fuese inconscientemente cumplió con lo que le tocaba en la obra de trasplante de la cultura occidental en Nueva España. El inventario del Colegio de Tlatelolco, presentado en 1574, registra "seis libros de Luis bibas" (García Icazbalceta, 1892, t.II, p.260). No se sabe qué obras de Vives eran, pero creemos muy probable que fuesen sus diálogos publicados por Cervantes de Salazar, utilizados en el ejercicio de la conversación latina de los colegiales.

Era variadísima, igual que siempre en la historia, la gana del nivel cultural de aquellos españoles que se trasladaron a Nueva España en el siglo XVI. La mayoría eran hombres iletrados o apenas ins-

truidos en primeras letras. Les movía a atravesar el Atlántico el afán de aventura y lucro. Había en número escaso hombres de formación escolar mediana como Díaz del Castillo, Tapia y Cortés. Consumada la empresa militar, no tardaron en sumarse a la fila hombres de letras que respiraban con toda inquietud el aire del humanismo renacentista. Es casísimos en número, fueron, sin embargo, estos últimos los que acabaron por dar pauta a la vida cultural y pronto culta del México colonial con sus libros de erudición y de espiritualidad, sus colegios, sus cátedras universitarias, sus certámenes de oratoria, sus obras - pías.

Pero sería un error pretender hacer entre estos españoles una distinción tajante. Soldados aventureros tenían un tanto de religiosos, y éstos otro tanto de aquéllos. Recordemos a los compañeros de Díaz del Castillo, que apagado el fuego de la conquista, tomaron hábito de San Francisco o de Santo Domingo (Díaz del Castillo, 1970, pp. 569-570); recordemos que el mismo cronista cuenta entre los "buenos soldados" de la hueste cortesiana nada menos que a Jerónimo de Aguilar, diácono rescatado en la Punta de Catoche (ibid., p.571). Además, todos, fueran hombres sin letras o fueran con ellas, tenían una mentalidad un tanto tocada de fantasía. Traigamos a colación a tal efecto la expedición de Francisco Vázquez Coronado (1540). A ella dieron lugar los informes de fray Marcos de Niza, "hombre docto y religioso" (Mendieta, 1971, p.541), el tercer provincial del Santo Evangelio de la orden franciscana, quien afirmaba que había vislumbrado durante su jornada por el norte de México las siete ciudades de Cibola, contadas en una leyenda medieval. A la cabeza de la expedición iba a ir el propio Antonio de Mendoza, aunque en el último momento tuvo que disuadirse de su propósito, delegándola a dicho Vázquez Coronado. ¿Quién dudaría de que el ánimo del buen virrey se incitaba por la misma leyenda, aparte su buen deseo de experimentar una evangelización sin -

atrocidades, como apuntan las fuentes? Tanto hombres seculares como religiosos anduvieron de una parte a otra por la inmensa geografía americana, estimulados no escasamente por las leyendas. Gómara dice que algunos de los expedicionarios desengañados de Vázquez Coronado, al enterarse de la noticia de Quivira, otra ciudad de encanto legendaria, "la tuvieron por falsa y por cosa de frailes" (López de Gómara, 1954, t.I, p.358; El subrayado es nuestro.). Tener más o menos formación intelectual apenas si determinaba la acción de los españoles de aquel entonces, Una mayor dosis de acicate de sus andanzas provenía del mundo de fantasía, mundo de los libros de caballerías.

No podemos dar por terminado este apartado sin hacer referencia, si bien somera, al campo científico en sentido estricto del término, atendido dignamente por los españoles del período. Tanto por la tradición musulmana heredada en la península ibérica como por la necesidad para la exploración marítima, la ciencia náutica y la astronomía siguieron cultivándose intensamente en tierras de América, dando tiempos atrás por fruto las cartas marinas que merecieron elogios de Humboldt, u observaciones astronómicas que arrojaron un dato sobre la longitud de la ciudad de México más preciso que el obtenido por el mismo barón alemán siglo y medio más tarde (Tovar, 1970, p.45). Y también la botánica, que desde un principio llamó la atención sobre todo por su aprovechamiento para fines medicinales, contó hasta con la promoción real que envió a Francisco Hernández a Nueva España y Perú. No menos atención merecen los nombres de José de Acosta y Gonzalo Fernández de Oviedo, a quienes siglos después Humboldt dedica el epíteto de fundadores de la geografía física. Y por último hay que rendir un sincero homenaje a los de Sebastián Ramírez de Fuenleal, Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún, trío fundador de la ciencia etnográfica en tierras novohispanas, que por un método verdaderamente

nuevo por entonces ha acumulado cuantiosos datos de inestimable valor a los que hoy día todo el mundo tiene que recurrir primero al proponerse cualquier intento científico de penetración en el pretérito mundo mesoamericano.

* * *

NOTAS AL:

C A P I T U L O I I I

1. En casos de reyes y papas, los años entre paréntesis no son de la vida, sino del reinado o papado.
2. Su mejor manifestación la encontramos en el Laus Hispaniae de Isidoro de Sevilla, o también en un acontecimiento histórico como la rebelión de Hermenegildo. Este, príncipe católico, se sublevó contra su padre Leovigildo, rey arriano, pero la Iglesia católica visigoda, lejos de apoyar al príncipe, le condenó, guardando su lealtad a la realeza hereje.
3. La realidad pluralista española sobrevivió incluso al reinado de los Reyes Católicos, recurriendo ahora a la expresión "estos reinos", atendidos por sus sendos Consejos. Es sabido que la política de Fernando el Católico para con la Cataluña después de su guerra civil tendía a consolidar más bien las instituciones medievales particulares del país, ahondando así su personalidad histórica, por ejemplo, frente a Castilla.
4. A partir de la segunda mitad del siglo XIII Aragón y Portugal se orientaron hacia la expansión marítima por el Mediterráneo y el Atlántico, respectivamente, mientras Navarra se entremetía más y más en la órbita francesa.
5. La versión original en latín es la siguiente: "Theologica disciplina ceteris scientiis et artibus pro ancillis utitur".
6. En la famosa polémica en torno al título de dominio español sobre los indígenas de América, Ginés de Sepúlveda decía: "con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales, en prudencia, ingenio, virtud y humanidad, son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones" (Zavala, 1972(a), p. 53).
7. Ya ha escrito Méndez Plancarte lo siguiente: "Toda mi labor de investigación histórico-literaria ha engendrado en mí la convicción cada vez más arraigada de que el humanismo grecolatino es una de nuestras más hondas y fecundas raíces, uno de los elementos vitales y específicos que han plasmado nuestra fisonomía espiritual y han contribuido a formar lo que bien podemos, sin rústica jactancia, llamar la cultura mexicana" (Méndez Plancarte, 1946, p.VII).
8. La obra interesante de Irving A. Leonard, Los libros del Conquistador, pone de relieve lo activa que fue desde un principio la exportación de libros de España a sus colonias de ultramar. Los

documentos que el autor publica en el Apéndice de la obra mencionada son buen testimonio de cómo eran su volumen y su variedad.

9. De la relación entre la leyenda de las amazonas y California, véase: Díaz y de Ovando, 1952.
10. Cuando la fundación de esta diócesis (24-I-1519), la más antigua de Nueva España, la noción geográfica del país estaba todavía muy borrosa. De manera que de su circunscripción dice la real cédula de fecha 19 de septiembre de 1526 lo siguiente: "Señalamos por límites del dicho obispado de Yucatán y Santa María de los Remedios, primeramente la provincia de Tlaxcaltecle (sic) inclusive y San Juan de Ulúa que confina con aguas vertientes hasta llegar a Matlata inclusive y la Villa Rica de la Veracruz y la villa de Medellín con todo lo de Tabasco y dende el río Grijalva hasta llegar a Chiapa" (Trueba, 1955, p. 6).
11. El texto de la carta de Julián Garcés está íntegramente publicado en: Dávila Padilla, 1955, pp. 132-138 (versión original en latín), pp. 139-148 (traducción en castellano); Méndez Plancarte, 1946, pp. 3-25; Genaro García, 1907, pp. 237-258. La carta no lleva fecha. En vista de que el autor dice en ella: "ha diez años que veo y trato en su propia tierra", Genaro García conjetura que fue escrita en 1537 (Genaro García, 1907, p. 258, nota 1). Méndez Plancarte le sigue. El portador de la misiva de Garcés fue el dominico Bernardino de Minaya enviado por Domingo de Betanzos (Dávila Padilla, 1955, p. 90-91).
12. Ciertamente que el mayor énfasis de la bula está puesto en la prohibición de la esclavitud de los indios so pretexto de no ser éstos cristianos y que no se trata de una declaración en términos dogmáticos de que los indios eran verdaderos hombres.
13. Además hay que recordar que el saco de Roma (1527) por las tropas imperiales puso la relación entre el Emperador y el papa Clemente VII en tal tirantez que se hizo prácticamente imposible la consecución de las bulas concernientes a tiempo.
14. El texto de la Conclusión exhortatoria está publicado en: Méndez Plancarte, 1946, pp. 29-50.
15. De la introducción de la imprenta en Nueva España, nos remitimos a: García Icazbalceta, 1954, pp. 23-42; Valton, 1935, pp. 3-18; Carreño, 1961(a), pp. 55-57.

16. La inauguración del hospital-pueblo de Santa Fe de México tuvo lugar probablemente, según conjetura Aguayo Spencer, el 14 de septiembre de 1532 (Aguayo Spencer, 1970, pp. 32-33).
17. En cuanto a la razón del nombre "hospital", véase: Aguayo Spencer, 1970, p. 33.
18. No nos atrevemos a calificar a Cervantes de Salazar de discípulo de Vives. De sus contactos personales inmediatos, carecemos de datos aclaratorios. Es difícil suponer que fuesen estrechos y de largo tiempo, ya que Vives vivió casi siempre fuera de España, sobre todo en Flandes, por donde Cervantes de Salazar pasó sólo de viaje. Pero no cabe duda de que éste sentía una entrañable admiración al filósofo valenciano. Sus actividades literarias lo atestiguan.

C A P I T U L O I V

La educación en la Nueva España del siglo XVI

IV-1. Impacto de la conquista española

A consecuencia de unos acontecimientos enigmáticos de mal agüero, los habitantes de Tenochtitlan vivían desde hacía un decenio poseídos de una indecible zozobra, cuando se trajo desde la costa del Golfo de México la noticia de que habían surgido de entre las aguas del mar "dos torres o cerros" flotantes habitados por hombres que llevaban "unos como sacos colorados, otros de azul, otros de pardo y de verde... y las carnes de ellos muy blancas (1)... excepto que todos los más tienen barba larga y el cabello hasta la oreja les da" (Tezozómoc, 1944, p. 518). El tlatoani Motecuhzoma Xocoyotzin era hombre muy religioso y bien instruido de las tradiciones antiguas guardadas en el seno del calmécac. Sabía bien que de acuerdo con una de ellas el dios Quetzalcóatl, que se había marchado mar adentro hacía mucho tiempo, había de volver un día a reclamar su dominio usurpado. Se le sumaba a esto una profecía que había dicho el tetzcocano Nezahualpilli en los siguientes términos: "de aquí a muy pocos años nuestras ciudades serán destruidas y assoladas, nosotros y nuestros hijos muertos y nuestros vasallos apocados y destruidos, y de esto no tengas duda" (Durán, 1967, t.I, p.479). Todo lo cual le pesaba al tlatoani mexicana de tal manera que al informar se de la venida a la costa del Golfo de unos hombres de faz extraña y con barba larga, cayó en la fatal creencia de que eran los dioses cuyo retorno estaba anunciado en sus códices. Este concepto se corrigió poco después y se sustituyó por una incertidumbre acerca de lo que eran de verdad los advenedizos, pero no cabe duda de que el primer impacto psicológico acabó por comprometer todos sus actos posteriores hasta el último momento de su vida (2).

El retorno de los dioses expatriados no hacía esperar a los habitantes de Tenochtitlan sino angustia y miedo. Una vez difundida la noticia, se habían hecho presa de un estado de pánico tanto su tlatoani como su pueblo. Este, con sus hijos en brazos, levantaba al cielo voces de desesperación, maldiciendo el destino que le había tocado al nacer. Aquél, que una vez quiso huir y esconderse del encuentro con los "dioses" barbados e hizo todo lo posible por medio de hechiceros y magos para evitar que los mismos viniesen hasta su ciudad a verle, se dio cuenta de lo inútil que era todo esto y se resignó a esperar estoicamente lo que le podía suceder. Fue creciendo el temor general de Tenochtitlan a medida que se fueron sumando noticias posteriores sobre los "dioses" repatriados. Traían cañones que estallaban como un trueno cuyas bolas de piedra hendían un cerro o hacían astillas un árbol; armas terribles hechas de hierro, metal hasta entonces desconocido; perros enormes con unos ojos chispeantes; "venados" (3) extraños cuyos relinchos sonaban como voces iracundas de deidades. Más tarde, se enteraron los mexicas de que a pesar de su superioridad en número los valientes otomíes de tierras de Tlaxcala habían quedado aplastados por los mismos "dioses" blancos con barba larga y que éstos habían caído seguidamente sobre Cholula, ciudad que hacía poco se había hecho su aliada, donde dejaron acuchillada una multitud de sus habitantes. Toda Tenochtitlan "no hacía otra cosa que dedicarse a la tristeza", y todos decían: "vamos a ver con nuestros ojos nuestra muerte" (Sahagún, 1969, t. IV, p. 105).

El 21 de abril de 1519 anclaba en el puerto de San Juan de Ulúa una armada de doce navíos. A bordo venían más de seiscientos hombres, que en su mayoría eran jóvenes y hombres maduros de veintenta a cuarenta años de edad. Su capitán general se llamaba Hernán Cortés. Era hombre de unos treinta y cuatro años. Todos ellos ya llevaban años de vida americana y por consiguiente estaban bien aclimatados a las condi

ciones del medio ambiente de la tierra e incluso avocados en las guerras con los indígenas (4). Poco amigos del quietismo sedentario de la vida de encomendero en las villas de la isla de Cuba, estaban dispuestos a lanzarse a cualquier señuelo de aventura, cuando se les pregonó una expedición que iría a conquistar y poblar la tierra recién descubierta al oeste de dicha isla. Gozosos acudieron a la llamada dejando atrás la vida holgada de la isla e invirtieron en la expedición cuanto pudieron. Su suerte inclusive. Eran hombres, cierto, ávidos de riqueza, pero el oro y la plata no eran el único móvil que les arrojaba a la empresa. "Si por el sueldo lo hiciesen, a otras partes más cerca irían", dice un cronista (López de Gómara, 1954, t. II, p. 18). Algo más les daba acicate a la acción y al peligro.

Cortés era un personaje que satisfacía todas las condiciones necesarias para convertirse en caudillo de este conglomerado espontáneo de duros y difíciles hijos de España. La mejor prueba de lo cual es el hecho siguiente: apenas zarpada la armada de Santiago de Cuba, el gobernador Diego Velázquez se arrepintió de haberle nombrado capitán general de la expedición, lo revocó y se lo comunicó a sus inferiores para que lo detuviesen, pero "a todos los más que había escrito Diego Velázquez, ninguno le acudía a su propósito, antes todos a una se mostraron por Cortés", y le contestaron al gobernador, diciendo en pretexto que Cortés estaba "muy pujante de soldados" (Díaz del Castillo, 1970, p.40). Las dotes personales del capitán eran tan atractivas que "todos nosotros pusiéramos la vida por Cortés", según agrega el mismo soldado cronista.

Cortés se distinguía, además, por un rasgo singular no sólo de sus precursores, sino de los que le siguieron después en las conquistas en América. Era un hombre de Estado por excelencia y como tal estaba, desde un principio, bien consciente de la tierra adonde ir y de la obra que llevar a término. No hizo, pues, caso cuando Jerónimo de

Aguilar, el rescatado en Cozumel, se ofreció a enseñarle la tierra don de había estado, porque "no venía él para tan pocas cosas, sino para servir a Dios y al rey" (ibid., p.48). Más tarde, ya a punto de desembarcar en definitiva y contemplando en la lejanía un pico coronado de nieve, uno de los soldados le dijo a Cortés: "Mire las tierras ricas y sabeos bien gobernar", a lo cual contestó el capitán, diciendo: "Dé nos Dios ventura en armas, como al paladín Roldán, que en lo demás, te niendo a vuestra merced y a otros caballeros por señores, bien me sabré entender" (ibid., p. 61). Venía Cortés con un firme propósito de conquistar, poblar y gobernar la tierra. Ésta, a su vez, no dejaba de mostrarle mayores posibilidades de oro que las otras hasta entonces conocidas. Hagámonos buen cargo de la profunda diferencia entre las disposiciones de los representantes de los dos mundos que pronto se encontrarían frente a frente: el uno apoderado de un derrotismo fatídico, el otro convencido de su buena causa que perseguía.

Pese al derrotismo que se había apoderado del tlatoani Motecuhzoma Xocoyotzin y a la zozobra que dominaba al pueblo mexicana, cierto es que ellos no constituían, en el momento del encuentro con los españoles, una entidad humana cualquiera, sino que llevaban tras de sí casi tres cuartos de siglo de existencia jalonada por hechos dignos de orgullo nacional. Alentados por una convicción religiosa y providencialista de ser pueblo elegido del dios-Sol, habían desenvuelto en el ámbito mesoamericano una política de imperialismo militar, sometiendo numerosos pueblos de la región a su dominio. Un militarismo político-religioso de corte místico --recordemos a tal efecto el culto de Huitzilopochtli impuesto a los pueblos sojuzgados a Tenochtitlan (Durañ, 1967, t.I, p.160)-- saturaba la mente de todos y cada uno de los habitantes de la ciudad lacustre, sostenido por un fuerte orgullo nacional (5). Además, como ya hemos apuntado atrás, su pujanza avasalladora se estaba disponiendo a emprender otra etapa de mayor expansión: Cholula

ya se había convertido en su aliada; Tetzecoco se había dejado degradar al mismo nivel que Tlacopan (Ixtililxóchitl, 1965, t.II, p.327), "esta do pelele", al decir de León-Portilla; Motecuhzoma Xocoyotzin ostentaba no sin fundamento el reluciente título de Comanáhuac Tlatoani, es decir, soberano universal (Tezozómoc, 1944, p.459). A buen seguro que el golpe de expansión que se proponía dar Motecuhzoma Xocoyotzin a su Estado tocaba unos resortes que pudieran comprometer la paz interna de la propia Tenochtitlan, pero por encima de todo eso, hecho evidente es que el Estado mexica se encontraba en sus momentos de plétora. La última síntesis mesoamericana, el pueblo mexica representaba con toda razón, a principios del siglo XVI, todo un mundo histórico cultural que conocemos por Mesoamérica, de una tradición y vigencia milenaria.

Otro tanto se puede afirmar de la España al umbral de su carrera ascendente de hegemonía universal al servicio de la realización de una utopía sui generis de la República Cristiana. Todas las condiciones de la situación socio-política europea de entonces favorecían que cualquier español concibiese su vida y su misión en lo heroico, grandioso y providencialista: el advenimiento de los Reyes Católicos (1479) bien distintos a su precursor Enrique IV, según un testimonio contemporáneo citado por Castro (Castro, 1963, p. 167) que acertaron a poner fin a la anarquía bajomedieval de sus reinos; la conclusión victoriosa de la Reconquista con la caída de Granada (1492); el descubrimiento del Nuevo Mundo (1492); la incorporación de Navarra a la comunidad hispánica (1512); la unión de la corona española con la dinastía imperial de Habsburgo en la persona de Carlos de Gante (1517); su entronización en el solio del Sacro Romano Imperio Germánico (1519). En el espacio de apenas cuarenta años, España experimentó una transformación de vértigo e irrumpió en la Edad Moderna con una precisión casi matemática. Pero esto, entiéndase bien, sin romper con la Edad Media, a diferencia del resto de Europa, condición muy importante para

comprender en términos justos la obra española de incorporar América al mundo occidental. El ideal supremo de la Europa medieval --Universitas Christiana-- alentado por el espíritu de cruzada, que por entonces estaba en proceso de desintegración en la Europa allende los Pirineos, fue acogido con amor y calor por el pueblo español, pueblo de conciencia de marginalidad con respecto a Europa y multiseccularmente fronterizo en virtud de su vida ininterrumpidamente contingente en la lucha contra el Islam, de la cual había sacado como consecuencia "una habituación a la lucha con el infiel, la identificación de los enemigos de la comunidad política con los enemigos del catolicismo, la concepción del caballero cristiano como arquetipo de la estirpe" (Jover, 1948, p.161). En el español del siglo XVI se fundían el idealismo medieval y el activismo moderno. Y con su exceso de occidentalismo o super-occidentalismo, el destino histórico del país entraba de nuevo en el ciclo de expansión universal de su movimiento pendular entre aislamiento y ecumenidad (Díez del Corral, 1954, pp. 71-74).

Esta España, representante de todo un complejo de espíritu, pensamiento y cultura de raigambre a su vez milenaria, es la que atravesó el mar océano y que se afincó frente al mundo mesoamericano representado por el pueblo mexica. El encuentro decisivo tuvo lugar en Tenochtitlan, cuyo sentido mitológico era "lugar de reunión, de espera de las diversas gentes de los cuatro puntos cardinales", o sea, la encrucijada de los mundos (Tezozómoc, 1949, pp. 3-4).

Fue inevitable que un encuentro de dos mundos tales parase en una destrucción total de uno de ellos. Las circunstancias favorecieron el bando ofensivo, y la contienda se liquidó en la caída material de Tenochtitlan y la desaparición de Mesoamérica como superárea cultural. No se perdonó ningún signo de tolerancia ni transigencia.

Cierto que Cortés había reconocido que los habitantes de la Tierra Firme, a diferencia de los de estado "angelical" de las islas

antillanas, "viven más política y razonablemente que ninguna de las gentes que hasta hoy en estas partes se ha visto" (Cortés, 1970, p.22) y que "entre ellos hay toda manera de buena orden y política, y es gente de toda razón y concierto" (ibid., p.41). Hasta había quedado admirado ante el panorama de Tenochtitlan, exclamando que "los que acá con nuestros propios ojos las vemos, no las podemos con el entendimiento comprender" (ibid., p.62), y arrastrado por tal reconocimiento su deseo era reducir a lo mínimo los efectos de la obra destructora de conquista militar. Pero la porfiada defensa natural a la que los mexicas se entregaron con todo su heroísmo y amor a su comunidad hizo utópico el propósito de Cortés, lo cual le "pesó en el alma" (ibid., p.140). Por otra parte, es indudable que el sacrificio humano de los mexicas, "cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte" (ibid., p.22) cuyas víctimas cayeron parte de sus propios compañeros de arma a la vista de ellos, obró, sin duda, como un fuerte factor negativo, esfumando todo el aprecio que sentían los conquistadores al mundo mesoamericano. No es lícito exigirles una mentalidad tan comprensiva como la posterior de algunos misioneros (Cartas de Indias, 1877, p.64; Durán, 1967, t.II, p.19).

El 13 de agosto de 1521 cayó Tenochtitlan al cabo de setenta y cinco días de guerra sin cuartel. El joven tlatonani Cuauhtémoc, que "había hecho todo lo que de su parte era obligado para defenderse a sí y a los suyos hasta venir en aquel estado" (Cortés, 1970, p.162), ya estaba a merced de los conquistadores; los mexicas abandonaron su ciudad, huyendo del terror de la matanza; habían sido "tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes" (Sahagún, 1969, t.I, p.29). "Llovió y relampagueó y tronó aquella tarde y hasta medianoche mucho más agua que otras veces". Se cerró una página más de historia y se abrió otra nueva.

Aunque a reserva de diversos aspectos de intensidad diferente, la caída de Tenochtitlan constituye, junto con la del imperio incaico, casos muy difíciles de encontrar sus semejantes en la historia de la humanidad. No fue una derrota más o menos convencional de un pueblo por otro, partes de un mismo mundo cultural, o entrelazados a través del tiempo por hilos de mayor o menor vigencia de comunicación como en los casos de los pueblos del continente euroasiático. Fue un caso de destrucción en grado superlativo, resultante de un choque de dos mundos tan dispares e incomunidades entre sí que nada extraño es que Sahagún, buen conocedor de la psicología indígena posterior a la catástrofe mexicana, recuerde la fulminante maldición del profeta Jeremías contra Judea y Jerusalén, diciendo que eso fue lo que a la letra aconteció a los mexicanos cuando la venida de los españoles (loc.cit.).

El desastre hirió de modo irremediable al alma indígena. Algunos poetas mexicanos cantaron su tristeza de la desgracia de su nación en los siguientes términos:

En los caminos yacen dardos rotos,
los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas,
enrojecidos tienen sus muros.
Gusanos pululan por calles y plazas,
y en las paredes están salpicados los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas,
y cuando las bebimos, es como si bebiéramos agua de salitre

Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe,
y era nuestra herencia una red de agujeros.
Con los escudos fue su resguardo,
pero ni con escudos puede ser sostenida su soledad.

(Sahagún, 1969, t.IV,p.178)

El llanto se extiende, las lágrimas gotean allí en Tlatelolco.

Por agua se fueron ya los mexicanos;
semejaban mujeres; la huida es general.

¿Adónde vanos?, ¡oh, amigos! Luego, ¿fue verdad?
Ya abandonan la ciudad de México,

el humo se está levantando, la niebla se está extendiendo...

Llorad, amigos míos,
tened entendido que con estos hechos hemos perdido
la nación
mexicana.

(León-Portilla, 1969, p.165).

El rey tetzcocano Cacamatzin también había cantado antes del desastre el fin ya cercano de su mundo:

¿Soy acaso escudo de turquesas, una vez más como no-
saico volveré a ser incrustado?
¿Volveré a salir sobre la tierra?
¿Con mantas finas seré amortajado?

(León-Portilla, 1967(b), ^{p.}123)

Cierto que el escudo de turquesas había quedado hecho astillas, y jamás se volvió a incrustar. Es dolorosa y conmovedora la descripción de estos poemas, pero escenas semejantes abundan en la historia de otros pueblos del mundo, y se repiten hoy y se repetirán mañana mientras somos lo que somos. Lo singular de la caída de Tenochtitlan creemos verlo más bien en las siguientes palabras, pronunciadas por unos sacerdotes mexicas, contestando a los primeros misioneros:

Tal vez a nuestra perdición, tal vez a nuestra destrucción

es sólo a donde seremos llevados.
[Mas] ¿a dónde deberemos ir aún?
Somos perecederos, somos mortales,
Déjennos pues ya morir,
déjennos ya perecer,
puesto que ya nuestros dioses han muerto.

(León-Portilla, 1970(b), p.25).

¡Ya han muerto sus dioses! Los mexicas ya no ven para quién ni para qué vivir. Su Ipalnenuhuani, aquel por el que se vive, los ha abandonado. Su dios Sol se ha extinguido para siempre, dejándolos en la oscuridad. La destrucción del templo de Huitzilopochtli fue un flechazo que hendió el alma de los mexicas.

IV-2. Evangelización del indígena de Nueva España

Durante todo el Medioevo había llevado la Cristiandad occidental una vida de resignación forzosa. Le pesaba e inquietaba el supremo mandato impuesto por su religión, que decía: "Id, pues, e instruid a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándolas a observar todas las cosas que yo os he mandado". Pero la realidad es que no se veía capaz de cumplir con tal encargo ante su Dios a causa del cerco inflanqueable que le imponía el Islam. El universalismo medieval de la Cristiandad parecía agotarse en un ensueño. Por otra parte, el cierre de las vías tradicionales de comercio para las especierías de Asia como consecuencia de la caída de Constantinopla en poder de los turcos (1453) había obligado a los europeos a buscar otras nuevas que las sustituyesen. Ante ellos, sólo las aguas del extremo occidente que permanecían hasta entonces prácticamente inexploradas encerraban alguna que otra esperanza de que se las encontrase. Así, pues, muchos pueblos mediterráneos de las costas europeas habían dado comienzo a una nueva etapa de su orientación histórica hacia el oeste y llevaban unas décadas de aventuras marítimas a lo largo de las costas africanas del Atlántico, cuando de repente se abrió una ruta nueva para la anhelada Asia, que poco después resultó que era un Nuevo Mundo totalmente desconocido hasta entonces. La extensión universal con la que durante tantos siglos de desesperación había venido soñando la Iglesia, cobraba ahora brillantes posibilidades de hacerse realidad. La coyuntura histórica había querido, además, que el emprendedor de la reciente proeza fuese precisamente el pueblo hispánico, que a través de su lucha multiseular contra el Islam había vivido una existencia extraordinaria para mantener en vivo su ideal político-religioso singular.

Una de las evidencias del medievalismo que caracterizó la expansión ultramarina del pueblo español en la Edad Moderna es, sin duda,

su preocupación religiosa que se tradujo en la obra de evangelización de los naturales de América, que implicaba "uno de los mayores intentos que ha presenciado el mundo", al decir de Hanke, por un idealismo cristiano que allí se perseguía. Este sello religioso fundido con el ideal político medieval es lo que permite a algunos historiadores afirmar que España se sentía como un pequeño "orbis christianus" durante su Siglo de Oro (Höffner, 1957, p.103), o que España encontró su "otño de Edad Media durante los dos primeros siglos de su historia moderna (Weckmann, 1951, p.130). Ciertamente que el llamado "imperio español" debió sus máximas manifestaciones --la mística de Teresa de Jesús y de Juan de la Cruz, el teatro de Lope de Vega y Calderón de la Barca, la escolástica de Vitoria y Suárez, etc.-- a su religiosidad exaltada. Tanto que se puede afirmar que el aflojamiento del espíritu religioso condujo a la decadencia de la eficacia del Estado y de la Iglesia así como de la organización y vida general del mundo hispánico (Madariaga, 1958, t.I, p.1162).

Aun no siendo español de nacimiento, el propio descubridor de América era un hombre de tal religiosidad de tipo medieval que se sentía inspirado por el Espíritu Santo: "En este tiempo he yo visto y puesto estudio en ver de todas escrituras: cosmografía, historias, crónicas y filosofía y de otras artes, a que me abrió Nuestro Señor el entendimiento con mano palpable a que era hacedero navegar de aquí a las Indias, y me abrió la voluntad para la ejecución de ello; y con este fuego vine a Vuestras Altezas. Todos aquellos que supieron de mi empresa con risa negaron, burlando. Todas las ciencias, de que dije arriba, no me aprovecharon, ni las autoridades de ellas; en sólo Vuestras Altezas quedó la fe y constancia. ¿Quién duda que esta lumbre no fuese del Espíritu Santo, así como de mí, el cual con rayos de claridad maravillosos consoló con su santa y sacra Escritura, a voz muy alta y clara, con cuarenta y cuatro libros del Viejo Testamento y cua

tro Evangelios con veinte y tres Epístolas de aquellos bienaventurados apóstoles, avisándome que prosiguiese, y de continuo sin cesar un momento me avivan con gran prisa?" (citado por Phelan, cap. 2). Se sabe que Colón era hombre obsesionado del pensamiento apocalíptico, es decir, hombre que veía ya muy cercano el fin del mundo antes del cual debía el Evangelio ser predicado a todas las naciones de la tierra, a la vez que anhelaba hacer realidad, con el posible tesoro del paraíso terrenal que creyó haber descubierto en las costas venezolanas, el rescate de Jerusalén de las manos de los musulmanes y la reconstrucción del templo del Monte Sion (Phelan, cap. 2). Nada de extraño, pues, que hasta en su propio nombre viese el almirante un designio de la providencia: Cristóbal, portador de Cristo. Le apremiaba y precipitaba a la acción su responsabilidad ante su Dios.

Hombres de no menos convicción religiosa y sentido de responsabilidad ante Dios eran los reyes de España y sus vasallos, usufructuarios del éxito del genovés. Los reyes obtuvieron sin pérdida de tiempo las bulas de la famosa concesión alejandrina que proclamaba en este tenor: "...por la autoridad del omnipotente Dios, a nos en San Pedro concedida... las damos, concedemos y asignamos perpetuamente a vos y a los reyes de Castilla y de León vuestros herederos y sucesores... [y] procuraréis enviar a dichas tierras firmes e islas hombres buenos, temerosos de Dios, doctos, sabios y expertos para que instruyan a los susodichos naturales y moradores en la fe católica y les enseñen buenas costumbres poniendo en ello toda la diligencia que convenga" (Historia documental de México, 1964, t. I, pp. 105-106). Concesión que con ayuda de "otros justos y legítimos títulos" habían de interpretar la realeza y el pueblo españoles en términos de un derecho oneroso, esto es, el de incorporación política de tierras americanas a la Corona de Castilla con la inexorable obligación de ganar a sus habitantes para la causa de la Iglesia. Lo cual equivale a decir que sólo la evan

gelización de los indígenas justificaba la posesión de dichas tierras por la Corona española, dando así nacimiento al Estado-iglesia español. "La conquista buscaba su motivo jurídico y religioso en la evangelización" (Picón-Salas, 1969, p. 60), porque el descubrimiento de América se interpretó en términos de la relación de un mundo cristiano con otro de infieles (Zavala, 1972(b), p.17). En esto quedó asentado el principio fundamental de futuras obras de España, el cual a través de más de tres siglos de su dominación se mantendría inmóvil pese a los avatares que el transcurso del tiempo traería consigo (6).

Fieles a dicho principio, ya para la segunda expedición colombina designaron los Reyes Católicos por una instrucción dada el 29 de mayo de 1493 a fray Bernardo Boil, benedictino hasta 1492 y después mínimo y a otros religiosos y clérigos (Lopetegui-Zubillaga, 1965, p. 214) para que por medio de "mucha conversación y familiaridad, haciéndose las mejores obras que ser pueda" trabajasen en la conversión de los primeros habitantes del Nuevo Mundo (Konetzke, 1953, t.I, pp.1-2). Poco más tarde, a consecuencia de esfuerzo tenaz, Fernando el Católico logró por fin redondear su ideal de política religiosa, el Regio Patronato Universal (7), con la bula Universalis Ecclesiae regiminis otorgada por Julio II (1503-1513) el 28 de julio de 1508, en virtud del cual el rey de España se convirtió en "patrón de todos los obispados, dignidades y beneficios", proveyéndolos como "señor absoluto de las Indias" (López de Gómara, 1954, t.I, p.368). Dicho patronato consistía en la donación de los diezmos a la Corona española, junto con la imposición de la obligación de que ella sustentase al clero, costearse los gastos de viaje de los misioneros para América y construyese iglesias, conventos, hospitales y otros centros benéficos. En una palabra, la Iglesia americana y la obra de evangelización de los indígenas quedaron completamente a cargo y merced del rey de España. Absolutismo tal que tiempos después algún obispo del Cuzco se quejaría de

que "en las Indias casi no hay Iglesia, porque V. M. se lo es todo" (Lopetegui-Zubillaga, 1965, p. 133). Ciertamente que el Patronato Real era parte del pensamiento político medieval de acuerdo con el cual el reino tenía por objeto facilitar a cada uno de sus vasallos medios su ficientes para alcanzar su salvación, en tanto que el rey se imponía la misión de extender la fe de Cristo (8).

Después de dos expediciones de tanteo, otra tercera se organi zaba a fines de 1518 en Santiago de Cuba que iría en exploración de las tierras firmes hacia poco descubiertas al oeste de las islas anti llanas. El gobernador de Cuba, Diego Velázquez, nombró capitán gene ral de la expedición a Hernán Cortés, a quien el 25 de octubre dio una instrucción que rezaba: "El principal motivo que vos y todos los de vuestra compañía habéis de llevar es y ha de ser para que en este viaje sea Dios servido y alabado, y nuestra santa fe católica amplia da, ... tendréis cuidado de inquirir... si los naturales tengan sec ta o creencia o rito o ceremonia en que ellos crean o en quien ado ren o si tienen mezquitas o algunas casas de oración" (Cuevas, 1928, t.I, pp. 106-107). Con todos sus defectos humanos, Cortés era hom bre de una religiosidad arraigada y enaltecida cuya sinceridad no ad mite duda alguna. Era hijo de aquel pueblo que, según Durán, "se de jará hacer pedazos primero que dudar en un artículo de la fe" (Durán, 1967, t.II, p.69). Ardía fervorosa en él la fe de un pueblo durante siglos cruzado, fe que hizo enarbolar dos estandartes con aquel lema al estilo del emperador Constantino al que ya hemos hecho alusión. Durante su jornada hasta Tenochtitlan, fue limpiando los cúes mancha dos de la sangre de los sacrificados, colocando cruces e imágenes de la Virgen, haciendo celebrar misa a la vista de los atónitos indíge nas y hasta predicando él mismo (9). Hubo veces en las que su cape llán Bartolomé de Olmedo, fraile mercedario, se vio obligado a frenar el ánimo precipitado del conquistador: "Paréceme, señor, que en estos

pueblos no es tiempo para dejarles cruz en su poder, porque son des-
vergonzados y sin temor... Y esto que se les ha dicho basta, hasta
que tengan más conocimientos de nuestra santa fe" (Díaz del Castillo,
1970, p.104), o "Señor, no cure vuestra merced de más les importunar
sobre esto, que no es justo que por fuerza les hagamos ser cristianos,
y aun lo que hicimos en Cempoal de derrocarles sus ídolos no quisiera
yo que se hiciera hasta que tengan conocimiento de nuestra santa fe...
Bien es que vayan sintiendo nuestras amonestaciones... para que conoz
can adelante los buenos consejos que les damos" (ibid., p. 133). Me
rece la pena hacer notar un punto: la intransigencia religiosa era
el signo de la época, y el pueblo español no se hacía excepción a ese
te principio, pero el forzar la conversión era rechazado por muchos
e incluso por la Corona (10), aunque hubo ciertamente opiniones con-
trarias al apostolado de simple persuasión (Zavala, 1972(b), pp. 54-
55).

Hombre tal, Cortés nos asombra por su firme fe en el éxito de
su campaña y por su visión política de largo alcance, cuando lo ve-
mos escribir a Carlos I en los siguientes términos a sólo ochenta -
días de desembarcado en Veracruz, o sea sin conocer aún Tenochtitlan
siquiera: "Podrán Vuestras Majestades si fueren servidos hacer por
cosa verdadera relación a nuestro muy Santo Padre para que en la conu
versión de esta gente se ponga diligencia y buena orden, pues que de
ello se espera sacar tan gran fruto" (Cortés, 1970, p. 22). A tres
años de la caída de la capital mexicana, lo vemos dirigirse de nuevo
al Emperador en el siguiente tenor: "lo torno a traer a la memoria
a Vuestra Alteza y le suplico lo mande proveer con toda brevedad" pau
ra "que vengan a estas partes muchas personas religiosas... y muy ceu
losas de este fin de la conversión de estas gentes", puesto que "es
cierto que harían grandísimo fruto" y "de ello Dios Nuestro Señor seu
rá muy servido y se cumplirá el deseo que Vuestra Alteza en este ca-

so, como católico, tiene" (ibid., p.203). O sea, Cortés no daba por suficiente el número de los religiosos que ya por entonces trabajaban en México, entre ellos los "doce" franciscanos. Tal iniciativa que tomó el conquistador en la promoción de la evangelización de las tierras por él ganadas y la buena acogida que le dio el no menos religioso Emperador cuyo celo referente "a la conversión del Nuevo Mundo al Cristianismo estaba por encima de la idea de colonización o comercio" (Fernández, 1937, p.8), dieron comienzo a una historia misional que distingue a Nueva España dentro del conjunto americano ocupado por los españoles. Ya un contemporáneo, Francisco Toledo, virrey del Perú, lo veía claramente y decía: "La Nueva España como primogénita se llevó en los principios la nata y se acertó en la elección de los prelados así para las iglesias como para las religiones, en que todos fueron personas santas y modestas y muy dadas a apuntar el Evangelio".

No faltaban desde un principio religiosos en la propia hueste cortesiana. Motolinía dice que "los frailes franciscanos fueron sus capellanes y predicadores en la conquista" (Motolinía, 1969, p.107). Efectivamente, conocemos documentalmente los cinco nombres siguientes:

1. Bartolomé de Olmedo, mercedario y capellán de Cortés
2. Juan Díaz, clérigo y capellán de Cortés
3. Juan de las Varillas, mercedario
4. Pedro de Melgarejo, franciscano
5. Diego de Altamirano, franciscano y primo de Cortés

De la labor misional de estos cinco religiosos, sabemos muy poco. - Aparte los consejos de prudencia que hemos transcrito arriba, Olmedo entendió en la conversión de Motecuhzoma Xocoyotzin (Díaz del Castillo, 1970, p. 198, 253)(11), y cuando murió a fines de 1524 después de haber "convertido y bautizado más de 2.500 indios en Nueva España", "le había llorado todo México... y los indios habían estado todo el tiempo, desde que murió hasta que lo enterraron, sin comer... y (los franciscanos) habían dicho de él que era un santo varón", según Alon

so Zuazo (Cuevas, 1928, t.I, p. 116). De los demás no disponemos de noticias sobre sus posibles esfuerzos apostólicos.

A la noticia del descubrimiento de México respondió un fervoroso entusiasmo misionero de los religiosos de toda la Cristiandad. Tres franciscanos flamencos tuvieron la suerte de obtener la autorización del Emperador y de su superior. Eran Juan de Tecto, Juan de Aora y Pedro de Gante. El primero era guardián del convento de Gante y confesor del propio Carlos I, y el último pariente "cercano y propincuo" del mismo (12). Llegaron a Veracruz el 13 de agosto de 1523 (García Icazbalceta, 1954, p. 104) y retirados a Tetzco se pusieron a aprender "la teología que de todo punto ignoró San Agustín", según diría poco después a los "doce" Tecto, o sea, la lengua náhuatl. No se emplearon, sin embargo, únicamente en el estudio de náhuatl, si no en la conversión de los naturales también, ya que cuando llegaron nueve meses más tarde los "doce" franciscanos y dijeron misa en un palacio de Tetzco, "Ixtilixóchitl con todos los señores, sus hermanos y deudos... se enternecieron tanto, que de contentos lloraron en ver lo que mucho ellos deseaban, especialmente que ellos sabían muy bien los misterios de la misa, porque el padre fray Pedro de Gante, como mejor pudo y con la gracia de Dios, les enseñó la doctrina cristiana y los misterios de la pasión y vida de nuestro Señor Jesucristo y la ley evangélica desde que vino a esta tierra" (Ixtilixóchitl, 1965, t.I, p.399).

La noticia que envió Cortés de la consumación de la conquista de Tenochtitlan fue diligentemente acogida por la corte imperial, la Santa Sede y las órdenes mendicantes. La enorme distancia entre Europa y América, la falta de obispos en ésta y el que la Iglesia de - aquel entonces fuera incapaz de llevar adelante sistemáticamente la gigantesca tarea que suponía la evangelización de sus habitantes (Lopetegui-Zubillaga, 1965, p. 126), convencieron a Roma de promover di

cha empresa, concediendo privilegios de largo alcance a los religiosos que atravesasen el Atlántico. Las bulas Alias felicis recordationis y Exponi nobis fecisti conocida por la Omninoda dadas por León X (1513-1521) y Adriano VI (1522-1523), respectivamente, otorgaban a los misioneros de América amplias facultades en la administración de los sacramentos sin admitir contradicción de ninguna dignidad eclesiástica (Mendieta, 1971, p. 190), y disponían que "los preladados de las órdenes en estas partes de Indias... tengan toda la autoridad plena del Sumo Pontífice, tanta cuanto a ellos les pareciere ser conveniente para la conversión de los indios" (ibid., p. 194).

Investidos de tales privilegios, no tardaron en venir a Nueva España unas tras otras expediciones de religiosos de las órdenes mendicantes con cuya llegada la evangelización del país se puso en marcha de veras. Los primeros en arribar fueron franciscanos. Desembarcaron en Veracruz a mediados de mayo de 1524. Eran doce encabezados por Martín de Valencia, provincial que había sido de San Gabriel de Extremadura, de donde venían también los demás menos uno (13). Era entonces una provincia "adonde a la sazón se guardaba con singular pureza y perfección la regla del padre San Francisco" (ibid., p.198). Dos años más tarde llegaron los primeros dominicos. También eran doce, dirigidos por Tomás Ortiz. Tuvieron menos suerte que los franciscanos, ya que cinco de ellos murieron pronto por la fatiga del viaje y la falta de aclinación al nuevo medio de vida, y otros cuatro --entre ellos el propio superior-- tuvieron que volverse a España enfermos (14). Quedaron, pues, sólo tres, y uno de ellos era Domingo de Betanzos, el verdadero fundador de la provincia dominica de Nueva España. Los agustinos tardaron otros siete años más en llegar, pues desembarcaron en Veracruz el 22 de mayo de 1533. Eran siete y su superior se llamaba Agustín de Gornaz o de Coruña.

Es a estas tres órdenes mendicantes a las que tocaron de lle-

no la primera roturación de las religiones prehispánicas y la implan-
tación del Cristianismo en Nueva España. La prioridad en llegar al
país fue uno de los hechos principales que comprometieron el desarro-
llo posterior de cada una de ellas, o sea, los franciscanos ocuparon
mayor extensión del campo de trabajo, fundaron mayor número de conven-
tos, desarrollaron mayor variedad de actividades misionero-cultura-
les, contaron con mayor número de contingentes y por último legaron
a la posteridad mayor volumen de crónicas y otros datos útiles para
nuestra investigación histórica que los dominicos y agustinos (15).
No es nada extraño, pues, que nuestra descripción se desenvuelva prin-
cipalmente en torno a la orden de frailes menores.

El número de los misioneros fue creciendo progresivamente, ya
que desde que vinieron los "doce", "por maravilla pasó año que deja
sen de venir religiosos de la orden de los menores" (ibid., p.248).
Por 1536, había en Nueva España "obra de sesenta sacerdotes francis-
canos", descontando a los que habían muerto o que se habían vuelto a
España, cuyo número ascendía a más de cuarenta (Motolinía, 1969, p.
85). De acuerdo con una relación franciscana escrita en 1570, sólo
su provincia del Santo Evangelio contaba con más de doscientos diez
religiosos repartidos entre sus cincuenta y tres conventos (García
Icazbalceta, 1941(b), pp.2-27). Otra relación posterior de la misma
orden, terminada el 27 de febrero de 1585, habla de sesenta y seis
conventos atendidos por más de trescientos setenta y seis frailes
pertenecientes a la mencionada provincia franciscana (Oroz-Mendieta-
Suárez, 1947). Para fines del siglo XVI, Mendieta ya podía escribir
lo siguiente: "aunque para esta (provincia) del Santo Evangelio, por
estar proveída de los religiosos que en ella toman el hábito, no ha
sido necesario venir frailes de España de más de veinte años a esta
parte" (Mendieta, 1971, p.248). El cronista terminó de escribir su
obra en 1596.

En la fila de estos misioneros del siglo XVI, encontramos numerosos casos de vida ejemplar que merecen respeto y admiración. Unos han dejado sus huellas indelebles en la historia de evangelización de los indígenas; otros se levantaron en defensa del pueblo vencido contra la violencia, la codicia y la explotación del vencedor; otros se dedicaron a obras más calladas, pero no por eso menos elogiables como la educación y la administración de hospitales; otros por su erudición contribuyeron a dar orden jurídico-civil a la sociedad naciente; otros, aunque su motivo era un tanto distinto, resultaron grandes benefactores de los estudios científicos sobre el mundo prehispánico herido de muerte. Sin aquella falange de beneméritos misioneros la realidad actual mexicana y nuestro conocimiento sobre lo anterior a la conquista serían cosa muy diferente. ;Cómo sería cuanto tenemos en el México actual y sabemos del México antiguo sin un Andrés de Olmos, que durante más de cuarente años de trabajo, fiel a su lema "la cruz adelante", no supo descansar hasta la muerte, evangelizando entre los pueblos más apartados de la civilización con el rostro todo comido de mosquitos y víctima de otras enfermedades; sin un Antonio Ortiz cuyas palabras hirientes de justicia en defensa de los indígenas no pudieron tolerar los miembros de la primera Audiencia y lo cogieron "de los brazos y hábitos, y derrocáronle del púlpito abajo" (García Icazbalceta, 1947, t.II, p.230); sin un Pedro de Gante y un Arnaldo de Basacio, que fueron los primeros en reconocer en el indígena las mismas cualidades del ser humano que en el europeo, dignas de cultivo por medio de la educación hacia fines de altura; sin un Francisco de Tembleque, que sin saber fundamentos de arquitectura se empleó durante dieciséis años en una gigantesca obra civil para suministrar agua clara a la provincia de Otumba a través de un acueducto de más de quince leguas, hazaña que "príncipes y reyes con buenos maestros apenas se atrevieran a hacer" (García Icazbalceta, 1941(b), p.28); sin un Juan de Focher, doctor en Leyes por la Universidad de

París y "consumatísimo letrado" en teología y cánones, a quien, como si fuese una universidad andante, acudían los oidores, letrados, religiosos, clerecía de México y de sus alrededores en busca de dictámenes; sin un Bernardino de Sahagún, que en un medio poco favorable se dedicó incansable durante años a acumular innumerables datos recónditos del mundo mexicana que yacía moribundo! Nuestra mención ha sido demasiado rápida y somera, pero creemos que ha sido suficiente para dejar indicada la gran variedad de los campos de trabajo de los que se hicieron cargo los buenos hijos de San Francisco. Eran verdaderos misioneros, es decir, enviados de un mundo cultural para trabajar con plena dedicación y abnegación para el bien de sus nuevos prójimos débiles y caídos en desgracia.

En cuanto al nivel intelectual de estos primeros misioneros implantadores no sólo de la fe cristiana, sino también de la cultura occidental en tierras de América, creemos, contando con el feliz éxito de la reforma religiosa bajo Isabel la Católica y el cardenal Cisneros, y el gran auge cultural de la España al umbral de la Edad Moderna, poder aceptar sin temor a equivocarnos gran cosa lo que - apunta Mendieta sobre los "doce" franciscanos, y extenderlo a los otros que les siguieron en los días inmediatos. Dice el cronista lo siguiente: "aunque por su humildad y propio menosprecio holgaban de ser tenidos por simples y sin letras, todos ellos habían oído unos el derecho canónico y otros la sacra teología. Y así el ministro general fray Francisco de los Ángeles... intitula a los más de ellos predicadores doctos" (Mendieta, 1971, p.268). Ciertamente que los vocabularios, gramáticas y doctrinas compuestos por algunos de ellos para su uso apostólico constituyen un elocuente testimonio documental de su formación superior y de sus cualidades intelectuales nada vulgares.

La apertura de la ruta oceánica y el descubrimiento de un Nuevo Mundo, que presentaban probable la conversión de toda la humanidad

de la tierra, infundieron precisamente por esto a no pocos europeos de la época la creencia de que el mundo se acercaba a su fin. Entre los apoderados de tal pensamiento, se encontraban los franciscanos. Phelan ha puesto de relieve cómo durante los últimos siglos medievales un misticismo apocalíptico se había venido manteniendo vivo en la rama observante de la orden franciscana. El propio Francisco de los Ángeles había manifestado esta tradición de su orden en los siguientes términos al dirigirse a los "doce" elegidos para la misión de Nueva España: "Mas ahora cuando ya el día del mundo va declinando a la hora undécima, sois llamados vosotros del Padre de las compañías para que vais (sic) a su viña", o "acercándose ya el último fin del siglo, que se va envejeciendo" (ibid., p. 204). Se creía que era ya inminente el fin del mundo, y que por lo tanto había que apresurarse para que el Evangelio fuese predicado hasta el último confín de la tierra. No cabe duda de que tal pensamiento apocalíptico hizo que los franciscanos emprendiesen sus actividades misioneras con mayor dinamismo e ímpetu que sus colegas dominicos y agustinos. Su temprana actuación de presencia en el ámbito americano (Borges, 1967, pp.121-133) y su mayor contribución en el número de contingentes, creemos que no fueron ajenos al mismo pensamiento. Incluso cabría suponer que éste fue el acicate que arrojó a los franciscanos a misionar entre los pueblos americanos que más recalcitrantes se mostraron al Cristianismo y al contacto con la civilización que ellos traían: los guales de la Florida, los apaches y comanches de Tejas, los chichinecas de México, los lacandones de Guatemala, los caribes de Venezuela, los cunibos y shipibos del Perú, los chiriguanoes de Bolivia y los araucanos de Chile (Borges, 1961, p.162). La administración presurosa del bautismo en masa, que poco después criticarían con dureza, sobre todo, los dominicos, más teorizantes que los franciscanos, será otra consecuencia de esta disposición ideológica franciscana.

Si la visión apocalíptica proveyó a los franciscanos de un extraordinario activismo evangelizador, su voto de pobreza y su consecuente desprendimiento de los intereses seculares les dotaban de una libertad de acción no menos formidable como se aprecia, ante todo, en sus esfuerzos por proteger a los indígenas, a la vez que allanaban en gran manera el camino de acercamiento mutuo entre éstos y los religiosos. De nuevo encontramos su mejor exponente en el mismo Francisco de los Ángeles, quien dijo a los "doce" que los enviaba para que trabajasen en la viña de Cristo "no alquilados por algún precio como otros", dedicándose a "la labor de la viña sin promesa de jornal" y buscando no sus propias cosas "sino las que son de Jesucristo" (Mendieta, 1971, p.204). Por encima de los méritos personales de cada uno, los misioneros del siglo XVI se distinguieron de modo particular por su férrea fidelidad al voto de pobreza. Descalzos, andaban puesto sólo un sayal muy gastado que habían traído de España; se abstenían rigurosamente del vino, elemento tan indispensable en el régimen de comida español; comían lo que los indios les daban de caridad; no cenaban excepto los domingos; si se les regalaba en alguna ocasión un pollo, se lo comían repartido entre los siete días de la semana; ponían adrede mal sabor a sus comidas para no excitarse apetito. El ascetismo reinante en todo el régimen de la vida franciscana de entonces se desprende de sus estatutos de la pobreza (ibid., pp. 255-256) y de unos incidentes descritos por el mismo cronista (ibid., pp. 253-254). Llegaba a tal extremo que, según Zunárraga, Martín de Valencia y García de Cisneros se murieron "de pura penitencia" y otro, Antonio de Ciudad Rodrigo, también estaba a punto de seguir sus ejemplos (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.138). Pero el propio Zunárraga no iba a la zaga en la práctica del mismo voto: doblado un día por lo que había oído decir a algunos frailes, rasgó las cortinas de su casa, diciendo: "yo más quiero ser fraile que obispo" (Mendieta, 1971, p.634); también pudo escribir en sus últimos días de

vida al Emperador: "hago saber a V. M. cómo nuelo muy pobre, aunque muy contento" (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.274). Eran unos verdaderos testimonios del buen éxito de la reforma emprendida por su hermano de hábito Cisneros. Mendieta, a quien por cierto dolían mucho la pérdida de estricta observancia en sus días y "nuestra flojedad y tibieza", no pudo contenerse de expresar su admiración en una frase un tanto aventurada: "en caso de penitencia, mengua y estrechura en lo temporal y corporal, San Francisco que viniera de nuevo al mundo no les hiciera ventaja" (Mendieta, 1971, p.250). El episodio tan socorrido en torno a la palabra notolinia, "pobre", que adoptó para sí Toribio de Benavente, uno de los "doce", no es sino buena señal de la simpatía que al sólo verlos les habían cogido los tlaxcaltecas por su pobreza. Ellos veían en los desharrapados franciscanos sus senejantes, tan diferentes de sus paisanos militares de cuya bizarría, jactancia, lujo en la forma de vida y codicia habían dado ya hartas muestras a los indígenas. Este impacto de simpatía e identificación quedó más tarde cristalizado en aquella confesión de entrega, no menos conocida, por parte de los indígenas a los franciscanos. Aquéllos querían a éstos, porque "andan pobres, y descalzos como nosotros, comen de lo que nosotros, asiéntanse en el suelo como nosotros, conversan con humildad entre nosotros, ámannos como a hijos; razón es que los amenos y busquemos como a padres" (ibid., p.252). Testigos civiles como Díaz del Castillo y Suárez de Peralta se sunan para confirmar este amor de los indígenas a los religiosos (Díaz del Castillo, 1970, p.581; Ricard, 1947, p.260).

Un último rasgo que constituía la fisonomía de los misioneros de la época es que éstos, en su mayoría, eran hijos de un pueblo en el que se había mantenido en tensión superlativa la sensibilidad religiosa a causa de la coexistencia durante largos siglos de tres religiones en pugna constante. Procedían de un país donde estaban toda

vía frescos en la memoria de la gente los horribles recuerdos de grandes matanzas que habían arrasado las juderías; donde la voz del pueblo había conducido a sus reyes a restablecer un tribunal ad hoc que inquiriese a los elementos sospechosos de la sinceridad en su conversión al Cristianismo; donde la reciente incorporación de multitud de musulmanes creaba un grave quebradero de cabeza al Estado; donde no hacía mucho que se había ordenado y puesto en práctica un éxodo de numerosos hijos de Israel a fin de salvar la unidad nacional poco antes conseguida. Por si fuera poco esto, se le sumaba la condenación de Lutero (1522) cuyos martillazos en la puerta de la catedral de Wittenberg retumbaban en su oído con toda persistencia. Tomado esto en cuenta, es más comprensible su actitud intransigente a ultranza contra cualquier manifestación o signo que oliese a herejía y paganismo, actitud que dio lugar a la destrucción de numerosos monumentos prehispánicos. Hecho lamentable, pero no acusable. No se trataba de una obra de fanatismo de unos cuantos, sino dictada por el espíritu de la época. Consecuente de tal estado psicológico fue también su disposición esperanzada de fundar en el Nuevo Mundo una nueva Cristiandad equiparable no a la europea corrompida, sino a la primitiva de los apóstoles --los "doce" franciscanos fueron intencionalmente elegidos en este número (Mendieta, 1971, p.201)-- y libre de las lacras de vicios que habían hecho presa la vieja Cristiandad occidental. Uno de los mejores exponentes de este pensamiento utópico-religioso lo encontramos en Vasco de Quiroga. Para el buen obispo de Michoacán, que veía en los indígenas un simulacro de los apóstoles por su naturaleza mansa, humilde, obediente y libre de codicia, fue el único anhelo el "plantar un género de cristianos a las derechas" como los de la Iglesia primitiva con remediar sólo lo que faltaba a los indígenas: la fe cristiana y "la orden y policía". Los franciscanos persiguieron el mismo ideal con tanto ahínco y a tal grado que sus

propios coetáneos les acusaron de pretender formar un "imperio" (García Icazbalceta, 1941(a), p.12; 1941(b), p. 184). Dicho en pocas palabras, una sensación de amargura y desilusión con respecto a Europa que dejaban atrás, y una utópica esperanza para con América que tenían enfrente con sus habitantes de naturaleza angelical, eran los ingredientes del ser misionero de los primeros evangelizadores del Nuevo Mundo y los llevaron a convertir audazmente lo teórico-literario de allende el Océano en lo práctico-emprendedor de aquende el mismo.

El hacerse "indios con los indios" fue el principio básico que los misioneros asentaron al poner en marcha su labor apostólica. Dejando para atrás "la cólera, altivez y presunción" de los españoles, y volviéndose flemáticos, pacientes, pobres, desnudos, mansos, humildísimos como los indios, en una palabra, identificándose con ellos, creyeron que ganarían su alma (Mendieta, 1971, p.222). El puente de acercamiento fue intentado y tendido no por el bando vencido a base de resignación o adulación, sino por el vencedor a fuerza de humildad y caridad humana. Un caso poco común en la historia de la humanidad.

Pero el volverse humildes no hacía menos difíciles los problemas con los que tenían que habérselas los misioneros ni se los reducía a menos. Primero tuvieron que someterse a un "tan enojoso trabajo" como el aprender náhuatl sin maestros. Lo aprendieron jugando con niños "con pajuelas o pedrezuelas". Se emplearon con tanto empeño que al cabo de medio año algunos de los "doce" ya sabían hacerse entender "razonablemente" con los indígenas. Según testimonio posterior de Diego Valadés, los indios "quedaron grandemente asombrados... al ver la prontitud y facilidad con que se expresaban unos extraños en su lengua nativa y creían ser esto algo divino" (Palomera, 1962, p.126). La barrera de la lengua se empezaba a flanquear.

El idioma planteaba otro problema no menos difícil de resolver en forma satisfactoria: el de cómo habérselas con los términos que expresaban conceptos que no existían en las lenguas indígenas.- Había dos modos de solución: introducir términos europeos o recurrir a perífrasis dentro de los idiomas vernáculos. Ambas soluciones tienen sus ventajas e inconvenientes. La primera evita malas comprensiones y tergiversaciones, pero a la larga acabaría por presentar el Cristianismo ante los indígenas como un elemento extraño. En otras palabras, estorbaría su arraigo verdadero en el alma indígena. La segunda se presta más a la asimilación del Cristianismo por los indígenas, pero ¿quién podía asegurar que no había errores en la comprensión de los dogmas por parte de los neófitos? En Nueva España, la escrupulosa ortodoxia de los misioneros hizo prevalecer la primera, a consecuencia de lo cual se introdujeron muchos vocablos españoles en náhuatl a menudo acomodados a la exigencia gramatical del mismo: cristianóyotl, Diosé, sanctome, etc. (16). En particular, no se toleró que "Dios" se tradujese por "téotl". Se decía simple y sencillamente "Dios", o a veces se usaba la forma híbrida de "téotl Dios" (17). Por razón análoga, Zumárraga a su vez insistió en que no se dijese "papa", sino "pontífice", ya que "papa" se llamaban algunos sacerdotes mexicanos (18). Será consecuencia de la misma psicología el empeño de Sahagún por llamar a los mismos "sátrapas", a fin de reservar el "sacerdote" para el uso exclusivo de sacerdotes cristianos.

En busca de mayor rendimiento de sus esfuerzos siempre insuficientes, los misioneros recurrieron desde el primer momento a cuantos medios les parecieron útiles para sus fines apostólicos. Música, pintura y teatro fueron los principales. Uno de los misioneros más conocedores del genio e inclinación de los indios, Pedro de Gante, escribió lo siguiente: "toda su adoración de ellos a sus dioses era

cantar y bailar delante de ellos... y como yo vi esto y que todos sus cantares eran dedicados a sus dioses, compuse metros muy solemnes sobre la ley de Dios y de la fe" (García Icazbalceta, 1941(b), p.206). Se enseñaron así "el per signum crucis, el Pater Noster, Ave María, Credo, Salve, todo cantado de un canto muy llano y gracioso". Incluso los artículos de la fe, los mandamientos y los sacramentos "en metro" y "cantados" se les presentaron (Motolinía, 1969, p. 131). A esto se puede dar por seguro que se le sumó poco después la enseñanza de los villancicos españoles. Lo prueba aquel ejemplo que apuntó Motolinía en su descripción sobre las representaciones teatrales celebradas en Tlaxcala en 1538 (ibid., p. 67). Otro intento con el mismo fin dio por fruto la Psalmodia cristiana de Sahagún, impresa en 1583, en cuyo prólogo dice el autor: "Entre otras cosas de que fueron muy curiosos los indios de esta Nueva España fue una la cultura de sus dioses... los loores con que los alababan de noche y de día en los templos y oratorios, cantando himnos y haciendo coros y danzas en presencia de ellos. Cuando esto hacían se componían de diversas maneras... y cantaban diversos cantares en loor de aquellos dioses... Hase trabajado, después acá que son bautizados... que canten solamente los loores de Dios y de sus santos... Y a este propósito se les han dado cantares de Dios y de sus santos en muchas partes" (Nicolau D'Olwer, 1952, pp. 109-110). Atinadamente habían descubierto los misioneros la tradición de macchualiztli que hemos referido anteriormente, y la aprovecharon con éxito, pues de su efecto escribió Zumárraga lo siguiente: "la experiencia muestra cuánto se edifican de ello los naturales, que son muy dados a la música, y los religiosos que oyen sus confesiones nos lo dicen, que más que por las predicaciones se convierten por la música" (García Icazbalceta, 1947, t. III, p.193). Pero hay que advertir que la popularidad de los cantos compuestos y enseñados por los misioneros decayó al cabo de los años,

y los indios volvían a preferir sus tradicionales. En el mismo prólogo de la Psalmodia cristiana, Sahagún se queja así: "pero en otras partes y en las más porfían de volver a cantar sus cantares antiguos en sus casas o en sus tepas... tienen cantares compuestos para esto y no los quieren dejar" (Nicolau D'Olwer, 1952, p.110).

Del uso de la pintura, también fue Pedro de Gante el que primero se dio cuenta de su utilidad. En la misma carta a la que acabamos de aludir, dice: "también dílos libreas para pintar en sus mantas para bailar con ellas, porque así se usaba entre ellos, conforme a los bailes y a los cantares que ellos cantaban así se vestían de alegría o de luto o de victoria" (García Icazbalceta, 1941(b), p. 206). El simple uso de la pintura evolucionó pronto al de lienzos en los que iban "pintados todos los misterios de nuestra santa fe católica". Predicó con este método visual el franciscano Jacobo de Testera (Mendieta, 1971, p. 665), método que se siguió empleando aun en el siglo XVIII como consta en las doctrinas jeroglíficas que se han conservado hasta hoy día. También el dominico Lucero, a quien tocó predicar a unos indígenas de la mayor simplicidad, se valió del mismo medio (Ricard, 1947, pp. 222-223). De su buen rendimiento se escribió lo siguiente: "hemos visto por experiencia que adonde así se les ha predicado la doctrina cristiana por pinturas, tienen los indios de aquellos pueblos más entendidas las cosas de nuestra santa fe católica y están más arraigados en ella... y para que en breve tiempo fuesen tan arraigados en la fe... el mejor medio es la pintura" (García Icazbalceta, 1941(b), pp.59-60). Al tener en cuenta la larga tradición pictográfica de los mexicas que aun después de la conquista se mantuvo, será fácil comprender lo bien acertado que fue este uso de pinturas y cuadros para fines misionales.

En muchos pueblos, el baile constituye un elemento de máxima importancia en la ejecución del ritual religioso. Desempeñaba un pa

pel propiciatorio, como, por ejemplo, hemos visto en el caso del macchualiztli mexicana. Más tarde, dicho baile ritual tiende a desvincularse de sus fines religiosos y a convertirse en teatro incipiente con máscaras y otros medios de disfraz. Este mismo fenómeno cabe afirmar en el caso de los mexicas con apoyo en las escasas referencias que nos facilitan las fuentes. Por ejemplo, describiendo la fiesta de Quetzalcóatl en Cholula dice Acosta: "Salían los representantes y hacían entremeses, haciéndose sordos, arromadizados, cojos, ciegos y mancos, y viniendo a pedir sanidad al ídolo; los sordos respondiendo adefesios, y los arromadizados, tosiendo; los cojos, cojeando, decían sus miserias y quejas, con que hacían reír grandemente al pueblo. Otros salían en nombre de las sabandijas, unos vestidos como escarabajos y otros como sapos y otros como lagartijas, etc., y encontrándose allí, referían sus oficios, y volviendo cada uno por si tocaban algunas flautillas de que gustaban sumamente los oyentes, porque eran muy ingeniosas, fingían asimismo muchas mariposas y pájaros de muy diversos colores... con que entretenían los circunstantes" (José de Acosta, 1962, p.278). Otra descripción la debemos a Durán, quien dice: "Otro baile había de viejos que con máscaras de viejos corcovados se bailaba, que no es poco gracioso y donoso y de mucha risa a su modo. Había un baile y canto de truhanes en el cual introducían un bobo que fingía entender al revés lo que su amo le mandaba trastrocándole las palabras... Otras veces hacían éstos unos bailes en los cuales se embijaban de negro, otras veces de blanco, otras veces de verde, emplunándose la cabeza y los pies llevando entre medias algunas mujeres fingiéndose ellos y ellas borrachos llevando en las manos cantarillos y tazas como que iban bebiendo todo fingido para dar placer y solaz a las ciudades regocijándolas con mil géneros de juegos que los de los recogimientos inventaban de danzas y farsas y entremeses y cantares de mucho contento" (Durán, 1967, t.

II, pp. 231-232). El mixcoacalli, descrito por Sahagún, nos da a entender que funcionaba como teatro privado del tlatoani (Sahagún, 1969, t.II, p.313). Los misioneros, que eran por cierto hijos de un pueblo en el que pronto iba a tener un gran auge entre todas las capas sociales el auto sacramental, no pudieron menos de explotar esta tradición prehispánica tan aprovechable, dando nacimiento a un teatro con fines misionales. La primera referencia sobre representación teatral de tal carácter la debemos a Chinalpain, que dice lo siguiente: "... dada en Santiago Tlatelolco, México, una representación del fin del mundo; los mexicanos quedaron grandemente admirados y maravillados" (Rojas Gardidueñas, 1935, p.44). Esta representación fue en 1533. Hoy día tenemos noticias de bastantes piezas de la época, además de las descritas por Motolinía, cuyos temas preferidos eran la Encarnación, el nacimiento de Cristo, la caída de Adán y Eva, la destrucción de Jerusalén, la degollación de San Juan Bautista. Los autores de estas obras de teatro edificante, de quienes tenemos datos - confirmatorios, son Andrés de Olmos, Juan Bautista y Juan de Torquemada. De Motolinía, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas y otros, podemos estar casi seguros de que sí escribieron obras de tal carácter (Pazos, 1951, pp. 139-145). El teatro catequizante tenía, desde luego, por objeto instruir a los indígenas en los artículos de la fe, consolidarlos en los mismos y solemnizar, al mismo tiempo, las fiestas del calendario litúrgico. Para enterarse de la posible relación de injerto entre el teatro prehispánico y el edificante, basta que se haga un cotejo entre las descripciones que acabamos de transcribir de Acosta y Durán, y las que Motolinía hace de las representaciones teatrales ejecutadas en Tlaxcala. Una clara analogía saltará a la vista entre unas y otras en cuanto a los detalles escenográficos. De la eficacia del teatro misional escribía Juan Bautista: "Tengo larga experiencia que con las comedias que de estos y de otros ejemplos he hecho representar las Cuaresmas ha sacado Nuestro Señor por su nise-

ricordia gran fruto, limpiado y renovado conciencias envejecidas de muchos años en ofensa suya" (Ricard, 1947, p.372).

Música, pintura y teatro, la trilogía que aún en nuestros días no pierde su valor indiscutible para fines educativos y comunicativos. Sólo que se llama actualmente "método audio-visual". Su buen rendimiento, particularmente, en la educación elemental nadie lo pone en duda. El recurrir a dichos medios era un gran acierto psicopedagógico de los misioneros, buenos conocedores del carácter y genio de sus discípulos. Como Mendieta dice, el indígena tenía "necesidad de ser ayudado con la apariencia exterior" para la comprensión de las cosas interiores (García Icazbalceta, 1941(b), p.58). Por empleo de estos medios, los misioneros lograban a la vez satisfacer la sensibilidad de los indígenas, acostumbrados a presenciar día tras día acontecimientos celebrados en sus teocalli con grandes pompas y aires de solemnidad. Comprendieron, pues, muy bien la necesidad de dar satisfacción a este gusto estético indígena por lo grandioso y lo imponente, gusto que más tarde encontró su mejor sitio de manifestación en la arquitectura y sus artes ornamentales y que perdura hasta en los tiempos actuales, haciendo alarde en muchas ocasiones de la vida mexicana.

La larga tradición religiosa de los mexicanos tenía arraigada una serie de conceptos religiosos y ceremonias rituales que presentaban muy curiosamente cierta analogía con sus correspondientes del Cristianismo. Torquemada admite que precisamente por esto durante los primeros días de evangelización los indígenas no mostraron "mucha repugnancia" al Cristianismo (Torquemada, 1969, t.III, p.30). - Destaquemos, a título de ejemplo, el concepto de que Huitzilopochtli había nacido de la diosa Coatlicue sine concubinato (Sahagún, 1969, t.I, p.271) que estaba incluso en estado virginal (Historia de los mexicanos por sus pinturas, 1965, p.43); el de un dios supremo que

conocemos con varios nombres: Onctéotl, Tloque-Nahuaque, Ipalnemo-huani, Yohualli-Ehécatl y Moyocoyatzin (León-Portilla, 1970(a), p. 144). También el signo de la cruz tenía un uso muy difundido en Mesoamérica (Mendieta, 1971, p.536; Ricard, 1947, p.105), aunque, por supuesto, en un sentido totalmente diferente al del Cristianismo. Casos más fáciles de reconocer eran una especie de confesión y de comunión, además del bautismo al que hemos aludido antes, al hablar de la educación mexicana. La descripción que de ellas hacen Sahagún y Durán nos permite observar en las mismas unos rasgos que las acercan a las del Cristianismo, y otros totalmente ajenos a éstas (Sahagún, 1969, t.I, pp.52-55, p.274; Durán, 1967, t.II, p.96).

A buen seguro que la falta de tiempo, la escasez de personal, la deficiencia del conocimiento lingüístico y el estado psicológico precipitado de los misioneros del primer período, no les permitieron percatarse de tales detalles recónditos de la religión mexicana. Lejos de eso, se dejaron ingenuamente impresionar por la multitud de indígenas que, pasados los "cinco años muy fríos" de reacción a la predicación (Motolinía, 1969, p.78), acudieron en tropel al agua de bautismo. Era una multitud tal que obligó a los misioneros a bautizarla del modo siguiente: "a el tiempo del bautismo ponían todos juntos los que se habían de bautizar, poniendo los niños delante, y hacían sobre todos el oficio del bautismo, y sobre algunos pocos la ceremonia de la cruz, flato, sal, saliva, alba; luego bautizaban los niños cada uno por sí en agua bendita" (ibid., p.87). Así fueron - bautizados por los franciscanos durante los primeros quince años de predicación más de nueve millones de indígenas, según calcula Motolinía (ibid., p.85). La veracidad de la cifra nos es indiferente por lo pronto.

Naturalmente, en la etapa inicial no se podía exigir mucho a los indígenas. Se les presentaba sólo lo fundamental del Cristianis

mo; Dios con sus atributos principales, la Virgen, la inmortalidad del alma y los demonios (ibid., p.24), a la vez que se les hacía - aprender de memoria el Pater Noster, el Credo, el Ave María, la Salve Regina, los mandamientos de Dios y de la Iglesia. Esto es lo que se requería por lo general para que un indígena fuese admitido en el bautismo. Tenida en cuenta la analogía arriba referida entre algunas ceremonias de las dos religiones, se comprenderá que no había gran dificultad, al menos por de pronto, en que los indígenas aceptasen el bautismo. Un cronista se sincera al decir: "facilitó la conversión de los naturales con haber introducido el demonio cosas que hurtó de nuestra ley evangélica, como su modo de comunión, modo de bautismo, de confesión y adoración, que a pesar del enemigo sirvieron para que las recibiesen bien en la verdad los que las habían recibido en la mentira" (Vetancurt, 1971, Teatro Mexicano, segunda parte, pp. 82-83). Además, el bautismo se les debió presentar como la única e indispensable puerta por donde entrar en el paraíso, noción que no faltaba en la creencia religiosa mexicana, pues el Tlalocan era un verdadero paraíso prehispánico. Sólo que para ser uno admitido en él, se le exigían unas condiciones específicas (Sahagún, 1969, t.I, p.297), y era al Mictlan, lugar nada atractivo, a donde, según su creencia, estaba destinada la mayoría del pueblo (ibid., p.293). Ahora bien, el Cristianismo les prometía su paraíso con recibir su bautismo, ceremonia a su vez nada extraña a ellos. Vista así la cosa, ¿no cabría sospechar que a lo mejor el verdadero móvil que los hizo acudir al bautismo "a banderas desplegadas", al decir de un misionero (García Icazbalceta, 1941(b), p.172), no fue otra cosa que un deseo de aprovecharse de la nueva oportunidad para alcanzar el deleite paradisiaco que les brindaba el Cristianismo? Es decir, que el aceptar el bautismo cristiano no significaba para los indígenas el abandonar sus creencias ancestrales. No se trataba sino de un acto

de sincrétismo religioso al que tendían mucho, y en virtud del cual se aseguraban otro camino más para la existencia ultramundana.

Ahora bien, creemos que no cabe acusar de ingenuos o descuidados a los misioneros de la época por este particular. Hay que tener muy presente el que ellos eran hombres procedentes de un mundo en donde el encuentro religioso había tenido lugar sólo entre distintos grupos de creyentes de religiones monoteístas. Y el caso se liquidaba necesariamente en forma de conversión que implicaba una adhesión incondicional a la nueva fe y un abandono total de la antigua, es decir, ambos en términos absolutos. Esto no sólo en la vida pública, sino en la particular también. Para judíos y musulmanes, el acercarse a la pila de bautismo significaba un rompimiento total con cuanto tenían de sus antiguas creencias. Era una operación verdaderamente dolorosa que desgarraba todo su ser. De aquí la trágica lucha interna que se entabló en el alma de los numerosos conversos y moriscos de la España del siglo XVI. Las tres religiones eran de tal carácter que se exigía que fuese así la conversión, y cada uno de los recién bautizados estaba superlativamente consciente de lo que había hecho. Si no cumplía debidamente, cometía un pecado mortal y se le acusaba de hereje. Por otra parte, los misioneros no administraban el bautismo tan descuidadamente como los describen algunos autores. Martín de Valencia, uno de los "doce", escribió, junto con otros siete franciscanos, al Emperador: "no osamos dar a todos el bautismo aunque nos lo piden", y que "los más de ellos (los bautizados) (son) niños" (García Icazbalceta, 1941(b), p.162). Diego Valadés afirma a su vez que "han abrazado los indios la religión cristiana de muy diversa manera que los moros, pues en primer lugar estos indios fueron instruidos con mayor cuidado y por ministros que sabían hablar con grande expedición su lengua nativa" (Palomera, 1962, p. 127). Mendieta repite: "estando suficientemente instruidos en ella (la doctrina) los iban

bautizando", y esto tanto con los niños como con los adultos (Mendieta, 1971, p.257). En resumen, el bautismo se administró con su debido cuidado y previa instrucción.

Pero, con todo, la cosa toma un derrotero muy distinto al tratarse de la conversión (?) de creyentes politeístas, para cuya mentalidad la aceptación del bautismo jamás significaba, salvo casos excepcionales, el abandono de sus antiguas creencias. El Cristianismo se aceptaba y quedaba incrustado sin el menor conflicto dentro de su aparato religioso como un ingrediente más. Así que tampoco es lícito acusar a los indígenas de hipócritas, oportunistas y pérfidos, porque creemos que en la mayoría de los casos obraban con sinceridad. - Sólo que era una sinceridad sui generis conforme a su propio sistema conceptual-religioso que no podía ser comprendido por los misioneros. Según el cual, "con la misma facilidad que confiesan y creen en un Dios, creerán en diez si diez les dijese que son" (Durán, 1967, t. II, p.69). Principio diagonalmente contrario al cristiano de que uno no puede servir a dos señores sino a uno solo.

Sólo considerando el problema en estos términos, pensamos que queda más comprensible el incidente del bautismo masivo de los primeros días de evangelización así como el escepticismo que poco después se adueñó de parte de los misioneros a cuyos ojos persistía la idolatría, a pesar de sus esfuerzos por extirparla, con todo vigor.

Al período de una euforia entusiasta de los primeros años de predicación con numerosísimos aspirantes al bautismo, siguió, al mediar el Quinientos, otro de signo más pausado de consolidación de la Iglesia novohispana presurosamente fundada. Lo distinguía frente al primero una actitud de reflexión sobre lo que hasta entonces se había llevado a cabo. La matizaba una preocupación originaria del fuerte apego con el que los indígenas continuaban adorando sus ídolos, es-

condidos de mil maneras para distraer los ojos vigilantes de los misioneros.

Cierto que desde un principio existía una desconfianza con respecto a la sinceridad de la conversión de los indígenas. En este particular, los españoles seculares estaban menos cargados de prejuicios conceptuales que los religiosos: "Muchos de los españoles están incrédulos en esto de la conversión de los indios", se sincera Motolinía (Motolinía, 1969, p.106)(19). Es comprensible que sus hermanos de hábito no se sumasen a este partido de incrédulos, sino más tarde. Eso hubiera sido un acto de descrédito de sí mismos ante la Corona y la opinión pública. Así que cuando Sahagún y sus diecinueve compañeros llegaron a Nueva España en 1529, sus respetables predecesores les convencieron o trataron de convencer de que ya era un hecho consumado la conversión de los indios y de que éstos ahora vivían con toda lealtad a la nueva fe (ibid., p.102).

Pero, ¿de verdad era ya tan irreprochable esta "primitiva, nueva y renaciente Iglesia" de Nueva España? Un poco de observación cautelosa descubriría que su realidad distaba mucho de la benévolamente descrita por los primeros misioneros. La idolatría seguía en pie, aunque "públicamente no parecía cosa ninguna que fuese digna de castigo" (Sahagún, 1969, t.III, p.164). No costaba mucho enterarse de que en las cumbres de las montañas, en las cuevas poco frecuentadas, en el fondo de los lagos, al pie de las propias cruces estaban escondidos numerosos ídolos a los que se rendía culto religioso. El mismo Sahagún se vio forzado por su celo religioso a subir a los Popocatepetl e Iztaccíhuatl, o también a bucear en el lago de Xochimilco, cazando ídolos (ibid., p.350, 352).

Por muy hazañosos que fuesen tales actos de Sahagún, eran desde luego insuficientes para acabar con la idolatría, porque los nume

rosos "maestros" indígenas nunca se cansaban de fabricar nuevos ídolos para colocarlos en los sitios de donde se habían quitado los antiguos (Motolinía, 1969, p.26). La persistencia de las creencias prehispánicas no se agotaba en la adoración de ídolos. Era evidente en el mitote --"bosque de la idolatría que no está talado" (Sahagún, 1969, t.I, p.63)--, en el canto (op.cit., t.III, p.164), en los mercados (Durán, 1967, t.II, pp.216-217), en los banquetes de fiestas eclesiásticas (ibid., pp. 265-266), en la realización de faenas agrícolas (ibid., pp. 257-258). Otras actividades y acontecimientos de la vida cotidiana como el baño, el nacimiento del niño, la boda y la muerte también eran seno seguro para las prácticas religiosas prehispánicas.

La reminiscencia del tiempo pasado se percibía incluso en la idea que tuvieron los indígenas de los sacramentos cristianos. Un caso típico de esto era el de la confesión. Los recién convertidos "se tenían por obligados de se confesar una vez en la vida" (Sahagún, 1969, t.I, p.55), y al acabar de confesarse, pedían a su confesor "una cédula firmada del confesor, con propósito de mostrarla a los que rigen... para que sepan que han hecho penitencia y confesándose y que ya no tiene nada contra ellos la Justicia" (loc.cit.). Sahagún lamentaba que en la administración de los sacramentos de confesión y comunión fuera muy difícil y fatigoso poner a los indígenas en "el camino derecho" y "vía recta" (op.cit., t.III, p.163).

Para la consecución del resultado satisfactorio, se requería una acción más consciente y constante de todos los misioneros. De aquí tanto Sahagún como Durán, para citar sólo a los más notables, se entregasen a esfuerzos de indagación en busca de las "antiguallas" prehispánicas con el propósito de presentarlas a sus hermanos de orden para que éstos, una vez enterados de esas "heces de idolatría", se pusiesen más alerta y que no tolerasen ninguno de los escarnios

a la fe cristiana que se cometían por miles delante de sus ojos.

No solamente que había denuncias procedentes de los religiosos contra la práctica persistente de los ritos prehispánicos, sino que los propios indígenas se sumaban a confesar el hecho, descubriendo su psicología ambivalente en cuanto a la materia religiosa. Debemos a Durán el siguiente incidente muy sugestivo: el fraile dominico reprendió una vez a un indio que había gastado en un banquete cuanto dinero había ahorrado con mucho trabajo. A lo cual el amonestado respondió, diciendo: "Padre, no te espantes, pues todavía estamos nepantla". Con esto quería decir a Durán que los indios aún estaban en estado intermedio y por lo tanto "ni bien acudían a la una ley ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio" (Durán, 1967, t.II, p.268). Ciertamente que es una respuesta muy grosera y poco respetuosa, pero indudablemente muy reveladora de la verdadera psicología religiosa del indígena que se había convertido hacia sólo una generación.

Se discute mucho de la evangelización de los indígenas en los términos de éxito o fracaso. Por nuestra parte, diremos que lo complicado y delicado del tema nos disuade de enjuiciarlo siquiera a reserva de susceptibilidades, no sólo porque no nos creemos lo suficientemente capacitados para hacerlo, sino porque se trata, ante todo, de un tema de la plena actualidad. Con esto último, queremos decir que a lo mejor no es tiempo todavía de pretender tener un juicio definitivo acerca del mismo. Al abordarlo, hay que tener presentes, a nuestro juicio, los dos hechos siguientes.

Primero, se suele olvidar ingenua y fácilmente que la conversión de la misma Europa fue una obra que requirió siglos, en tanto que el Cristianismo jamás estuvo ni está totalmente limpio de las cos

tumbres paganas de tiempos anteriores. Al contrario. Durante sus primeros días, el Cristianismo incorporó en su seno muchos elementos ajenos a él. ¿Acaso la Iglesia primitiva no intentó acabar con el mitraísmo, instituyendo las dos fiestas suyas de mayor importancia por entonces, la de la Natividad de Cristo y la de San Juan Bautista, en los días de solsticio de invierno y verano? (Weckmann, 1962, p.26). ¿Acaso no acogió el legado del mundo antiguo de tal modo que hizo posible la identificación entre civilización y Cristianismo durante los siglos altomedievales? Incluso no es aventurado decir que el Cristianismo es la "síntesis del mundo antiguo" (ibid., p.25). - Sólo que al incorporar lo pagano, lo cristianizaba.

George M. Foster sostiene la teoría de cultura de conquista, de acuerdo con la cual la Iglesia procedió, al extenderse a América, a "tamizar" sus tradiciones en el Viejo Mundo, escogiendo aquellas más universales y menos contaminadas de regionalismo y de lo precristiano. Los agentes de la operación purificadora fueron los misioneros, que quisieron presentar a los indígenas un Cristianismo en una forma lo más prístina posible, dejando para atrás las lacras de la vieja Europa, decaída en la edad de hierro, al decir de Quiroga. A pesar de la vigilancia de los misioneros, lo indudable es que el Cristianismo trajo consigo a América muchos elementos paganos y supersticiones de la España y la Europa del tiempo, que a la larga acabaron por echar raíces entre los indígenas, mezclándose con otros autóctonos. Será, pues, un acto de ligereza decir que se trata de una supervivencia de lo prehispánico cada vez que se descubre alguno que otro detalle ajeno al Cristianismo en la vida religiosa de los indígenas. Habrá que rastrearlo tanto en el mundo anterior a la conquista como en la España conquistadora. La mayor contribución de la teoría de Foster ha sido el mostrarnos con datos abundantes y convincentes la importancia y el arraigo de los elementos traídos de allén

de el Atlántico.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta el hecho permanente de la falta de instrucción religiosa. Ésta no se llevó a cabo jamás en Nueva España en la forma en que se debía. Hay múltiples razones que lo impidieron: la escasez de personal catequizante, la geografía accidentada, la forma de vida dispersa de muchas tribus indígenas, - entre otras. La falta de instrucción se presta, huelga decir, a la mala inteligencia y la tergiversación de la doctrina, que son a su vez fuente ubérrima de supersticiones. Nos apresuramos a agregar que entre las prácticas supersticiosas de los indios posteriores a la - conquista, cabe suponer que hay, al lado de unas de origen prehispánico, otras de procedencia posthispánica, simplemente porque la superstición es fruto atemporal de cualquier descarriamiento de la inteligencia humana. Recordemos que el Catolicismo ha sido guiado por un principio de sabiduría humana que busca siempre armonía entre la fe espiritual y la vida del hombre material. No le ha cabido ni una vez intentar alguna disyunción entre ambas. La mejor expresión de tal actitud suya en busca de armonía en la vida de la fe del hombre es el hecho de que la Iglesia haya siempre preferido aprovechar en vez de desterrar medios como el culto a los santos, las artes, la liturgia, la fiesta, aun conociendo el peligro que implica tal actitud de desviarla de la fe. De aquí la máxima importancia que la Iglesia ha dado siempre a través de los siglos a la instrucción y educación, - pues está consciente del daño y riesgo que puedan acarrear dichos me dios cuando falta aquélla (20).

Dado el carácter totalizador que el Cristianismo exige a cual quiera en su conversión, su realización en forma más o menos satisfactoria requiere varias generaciones. Cualquiera de los pueblos del Viejo Mundo que actualmente se denominan cristianos es fruto de un proceso multiseccular, en tanto que su Dios celoso y sus sacerdotes/no recelosos

se han cansado de luchar con numerosas reminiscencias del paganismo. Por otra parte, hay que tener presente que para el Cristianismo el acabar con el paganismo no significa necesariamente la destrucción material de todos sus ritos y costumbres, sino la sustitución de su contenido por el sentido y el espíritu cristianos, de manera que puede que se conserven prácticas que, vistas por fuera, parecen extrañas al Cristianismo. Esto es frecuente, sobre todo, en el orden de costumbres y manifestaciones externas de la vida humana. Quisiéramos hacer mención de unos casos de Japón. En este país, la genuflexión se suprimió hace ya varios años, siendo sustituida por el modo tradicional de saludo del pueblo, es decir, inclinar la cabeza o la parte superior del cuerpo. La razón es sencilla: para los japoneses, la genuflexión no es un acto que infunda ningún sentido de respeto. Otro ejemplo de adaptación del Cristianismo en Japón: en el rito funeral budista, que es el más usual del país, hay momentos en que cada uno de los asistentes se adelanta hacia el féretro para quemarle incienso tres veces. La Iglesia --nos referimos a la Católica-- ha adoptado esta costumbre, aunque no sabemos si en forma oficial, sustituyendo la quema de incienso por entrega de un ramillete de flores. Un tercer caso es que según tenemos entendido por comunicación personal de un misionero en el país, es probable que algún día la Iglesia instituya que el Día de los Muertos se celebre en los días de equinoccio de primavera y de otoño conforme a un uso antiquísimo de la tierra, donde la gente tiene por costumbre visitar las tumbas de sus antepasados. - Agregamos que la festividad de los mencionados días es de tal tradición que aún hoy día son oficialmente feriados en Japón. Todo esto parecerá, cierto, extraño a un cristiano europeo que vaya al país y que lo vea, pero parecer extraño por fuera no es necesariamente igual a ser reminiscencia de otras creencias ni religión mixta. Cualquier japonés hace la reverencia ante el altar inclinando la cabeza en lugar de doblar una rodilla; practica la ofrenda de flores al muerto;

y el día en que se establezca, irá con otros no católicos al cementerio donde duermen sus antepasados. Todo esto, sin embargo, practicado con pleno sentido y espíritu cristianos.

De las prácticas religiosas de los indígenas de hoy día, es de suponer que haya muchos casos semejantes a los descritos. La materia exige estudios más profundos y sossegados en el futuro.

IV-3. Las primeras instituciones misioneras de enseñanza

El hombre americano como objeto de educación

Ahora nos toca estudiar cómo se pusieron en obra los primeros intentos educativos en Nueva España, cómo se llevaron adelante, qué ideal persiguieron, qué fruto dieron y qué papel desempeñaron dentro del proceso de trasplante cultural en el país. Hemos apuntado en capítulo anterior que la educación —aquí nos referimos ya a la de tipo escolar— es un acto eminentemente humano llevado a término de hombre a hombre, por medio del cual una comunidad socio-cultural de hombres se propone hacer valer en generaciones venideras todas aquellas adquisiciones que ella estima útiles y valiosas para la vida humana. La educación escolar no es un acto de espontaneidad como la doméstica, sino que es una empresa cuya promoción requiere intento, voluntad, esfuerzo, perseverancia, planteamiento y programa, así que no se efectúa en cualquier grupo humano dado, sino sólo en aquellos en los que existe aprecio recíproco entre el grupo educador y el educando, y dicho aprecio hace falta que se fundamente a su vez en que el primero vea en el segundo un objeto merecedor de ser educado. — Sin tal reconocimiento previo, nadie se encargaría de la pesada tarea que es la educación del hombre.

Sentado lo cual, creemos que antes de acometer nuestro tema de estudio es útil hacer una revisión, si bien somera, sobre el con-

cepto que se tuvo entre los europeos del hombre americano durante los primeros decenios a raíz del encuentro de los dos mundos, encuentro que, dadas las profundas diferencias que había entre ambos, fue una verdadera sorpresa para los mismos. La razón por la que nos interesa este punto particular está clara: pretender ver al hombre americano en cuanto objeto de educación.

Digno de recordarse siempre es el hecho de que desde el primer momento del encuentro, los europeos de la época reconocieran en el indígena americano un ser humano admisible en pie de igualdad con ellos mismos. Junto con aves y animales creados por la imaginación fantástica acelerada por la deficiencia de conocimientos geográficos, en su mente pululaban hombres de figuras no menos extravagantes: unos eran hombres con cabeza de perro; otros provistos de una sola pierna, pero tan grande que les servía de paraguas; otros, faltos del cuello, tenían la boca y los ojos en el tórax; otros tenían pezuñas de caballo. Para aquellos primeros navegantes transatlánticos, lo que con más probabilidad se esperaba allende las aguas jamás transitadas era encontrarse con tales hombres monstruosos. Pero lo que hallaron en las primeras islas de la pretendida Asia eran hombres "de muy lindo acatamiento" y evidentemente identificables con los hombres europeos u otros hasta entonces conocidos, sin ninguna de aquellas deformidades enseñadas con tanta autoridad desde la Antigüedad. El descubridor expresó su desengaño así: "En estas islas hasta aquí no he hallado hombres monstruosos como muchos pensaban... así que monstruos no he hallado" (Colón, 1961, p.11). Sólo que era una novedad para los europeos el que en la mayoría de los casos los isleños anduviesen "todos desnudos, hombres y mujeres, así como sus madres los paren" (ibid., p.9). Tal estado de primitivos de los antillanos, cierto que les sorprendió la vista, pero no les oscureció el juicio al reconocer su condición humana. "Ellos no son más diformes que los otros", es-

cribió el almirante (ibid., p.11). Pero la mejor prueba de que Colón había reconocido en el hombre antillano no bestia, sino hombre cabal y semejante a él y a sus compañeros son las siguientes palabras suyas: "yo vi y conozco que esta gente no tiene secta ni son idólatras, salvo muy mansos... y crédulos y conocedores que hay Dios en el cielo... y muy presto a cualquier oración que nos los digamos que digan y hacen señal de la cruz. Así que deben Vuestras Altezas determinarse a los hacer cristianos que creo que si comienzan, en poco tiempo acabará de los haber convertido a nuestra santa fe multitud de pueblos" (Colón, 1962, fol. 23) y "y así espero en Nuestro Señor que Vuestras Altezas se determinarán a ello con mucha diligencia para tornar a la Iglesia tan grandes pueblos" (ibid., fol. 22). Nunca las hubiera escrito, si hubiese pensado de alguna otra manera, pues la fe de Cristo no es sino sólo para el hombre en términos exclusivos. Por otra parte, el que los antillanos no conociesen, al parecer, "ninguna secta ni idolatría" debió ser un gran alivio y consuelo para los europeos de entonces que habían vivido durante siglos cercados por el Islan. Constituyó indudablemente, junto con la supuesta riqueza, un vigoroso estímulo para la promoción de la empresa apenas iniciada.

Sin embargo, no tardó mucho en sufrir un viraje de peso este concepto favorable acerca del hombre americano. Asentados en la isla Española con la mentalidad señorial del tiempo, los españoles pronto se dieron cuenta de la enorme dificultad con que los isleños se acomodaban al régimen de vida que aquéllos se proponían implantar en la isla. El padrón de dominación que contaba con tantos precedentes de imposición con respecto a los musulmanes de la península ibérica durante la Reconquista resultaba ahora totalmente inoperante con el hombre americano (21). Desde luego, éste no podía igualarse de ninguna manera con el astuto y laborioso morisco que vivía desde antiguo bajo un sistema complicado de nodalidades políticas, económicas, so-

ciales y culturales del mundo mediterráneo. Era gente que mostraba más interés por la comida que por el oro --un detalle que sorprendió no poco a los españoles--, que no tenía hábito de trabajo propiamente dicho (22) y que gastaba con toda tranquilidad en un solo día toda una ración de comida para una semana, de modo que a los ojos de los colonos europeos era francamente gente inepta e incapaz. Muchos de aqueílos, arrastrados por la decepción y la irritación, empezaron a dudar de si el indígena americano era hombre racional en su cabal sentido, y su disgusto se tradujo pronto en un enjuiciamiento tan despectivo como el siguiente que debemos a Fernández de Oviedo: según el cronista, los indígenas son "naturalmente vagos y viciosos, melancólicos, cobardes, y en general gentes embusteras y holgazanas. Sus matrimonios no son un sacramento, sino un sacrilegio. Son idólatras, libidinosos y sodomitas. Su principal desco es comer, beber, adorar idólos paganos y cometer obscenidades bestiales. ¿Qué puede esperar se de una gente cuyos cráneos son tan gruesos y duros que los españoles tienen que tener cuidado en la lucha de no golpearlos en la cabeza para que sus espadas no se emboten?" (23). Una vez formulado en la Española, este concepto pronto se propagó por otras partes del Nuevo Mundo (Dávila Padilla, 1955, p.90), ya que por entonces dicha isla era el punto de escala forzoso para cuantos navíos venían procedentes de la metrópoli, y de allí salían también para otros parajes de América. Por consiguiente, la Española "era en este punto entrar en una escuela de Satanás para deprender este parecer y sentencia del infierno", según Remosal (Remosal, 1964, p. 232). Con esto tenemos a la vista dos conceptos muy diferentes sobre el hombre americano, los cuales dieron pronto lugar a una dura y prolongada polémica entablada en el seno del gobierno español por dos bandos representados por Las Casas y Ginés de Sepúlveda, cuyos detalles no nos incumbe describir.

Mercede la pena, sin embargo, recordar que en la polémica sobre el hombre americano lo que se discutió no fue si él era racional o no, como se suele pensar. El problema se planteaba no en términos tan radicales, sino en otros más delicados y sutiles. Se ha señalado acertadamente que, quitados los sobrepuestos ropajes, dicha polémica se reducía, en su fondo, al "determinar su grado de racionalidad" (Gallagos Rocafull, 1951, pp. 16-19). "La mayoría de los españoles de aquel tiempo tuvieron de los indios un concepto mucho menos radical y más realístico que el expresado" por Hanke, que dice: "la mayoría de los españoles que estaban en las Indias durante la primera mitad del siglo de la conquista tendieron a ver a los indios bien como 'nobles salvajes' o bien como 'perros cochinos'" (Gómez Canedo, 1966, p.30). Era lo que ya había tratado Tomás de Aquino al ocuparse de la servidumbre (Zavala, 1972(a), p.46). Por otra parte, la teoría de Aristóteles, la más a menudo traída a colación en los tratados sobre el tema, no era la única vigente con que contaba el pensamiento occidental sobre la servidumbre. Había otra de San Agustín que salvaguardaba la universalidad de la racionalidad humana (ibid., pp. 42-43). Ni Ginés de Sepúlveda ni el dominico Tomás Ortiz, quien profirió una de las diatribas más violentas contra el hombre americano (López de Gómara, 1954, t.I, pp. 364-365), negaban al mismo la racionalidad. Sostenían únicamente que su grado de racionalidad era menor al de los españoles. Los indígenas eran para el primero "tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones". Claro que este argumento no se agotaba en esto, sino que afectaba necesariamente los derechos civiles del indígena y conducía a colocarlo en un estado inferior al de los españoles en el orden político-social. Pero no es lo mismo decir que los indígenas eran hombres de menor grado de racionalidad que aquéllos que condenarlos a la categoría de bestias totalmente faltas de la racio

nalidad (24). No nos dejemos engañar ingenuamente por aquellos sonoros vocablos denigrantes que lanzaron parte de los españoles contra los indígenas, ya que allí jugaban mucho los intereses particulares de los encomenderos, su deseo natural de justificar sus poco humanos comportamientos explotadores cometidos en los indígenas a ellos encomendados, y, en el caso del mencionado dominico, habrá que tener presente la cruel matanza que acababan de sufrir unos hermanos suyos de hábito a mano de los indígenas de Cumaná. Tampoco hay que dejar de lado el carácter violento y el idioma extraordinariamente expresivo de los españoles que se prestan no poco a la injuria.

En medio de interminables ataques y contraataques entre los dos partidos en disputa en torno al punto polémico, los misioneros se mostraban, en la mayoría de los casos, amigos del primer concepto favorable del hombre americano. Su vida de estricta observancia regular y, en particular, su enaltecido amor al voto de pobreza los situaban al margen de los intereses seculares y la necesidad de recurrir a la mano de obra indígena. Su firme convicción religiosa les ayudó a vencer todas las dificultades humanas y les hizo ver en el indígena un hombre plenamente digno de la salvación por la fe de Cristo en los mismísimos términos que los europeos (25). Más tarde, uno de los misioneros haría proclamación de tal convicción suya en el siguiente tenor: "pues es certísimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedentes del tronco de Adán como nosotros; son nuestros prójimos, a quien somos obligados a amar como a nosotros mismos, quid quid sit" (Sahagún, 1969, t.I, p.31). Aquí vemos cómo su convicción pasaba de la región humana a la divina, convirtiéndose en un mandato supremo de Dios. Sólo que, a su modo de ver, faltaba a estos prójimos recién descubiertos del Nuevo Mundo la forma de vida del hombre civilizado, lo que se llamaba entonces la "policía" o las "buenas costumbres" basadas en la fe cristiana. No olvidemos, por otro lado,

que una vida de hombre carente de esta última no era sino de bárbaros. La infidelidad o el paganismo era sinónimo de la barbarie, lo mismo que aún hoy día lo ajeno a la civilización occidental y a sus modalidades se suele tomar como signo de incultura (26). Desde luego, los misioneros no tardaron en sentirse llamados a enmendarles en dicha falta.

Pero pronto cayeron en la cuenta de que no bastaba con predicarles el Evangelio. Por una comprensión penetrante, vieron que a los indígenas les hacía falta algo más básico. Se convencieron de que su misión primordial, la cristianización de los mismos, no podría ir por el camino real sin otra operación a la vez preliminar y paralela que tuviese por objeto incorporarlos, dentro de lo que fuese posible, a la cultura occidental. Esto no nos ha de extrañar, si recordamos lo intrínsecamente vinculadas que estaban tanto la cultura mexicana como la europea de aquel entonces con sus religiones respectivas. En ambos mundos, la cultura no podía estar al margen de la religión, y por consiguiente era imposible destruir la una y dejar intacta la otra. Esa operación preliminar y paralela no podía ser otra cosa que la educación. Los primeros misioneros de América, en particular, los hijos del Santo de Asís comprendieron todo esto con tanta claridad que sin pérdida de tiempo se lanzaron a una penosa y delicada empresa que era educar al indígena. Apuntaban a lo que más tarde un genio del Renacimiento señalaría de la manera siguiente: "es necesario enseñarlos primero a ser hombres, y después a ser cristianos" (José de Acosta, 1962, p.320). Otro personaje de no menos perspicacia, el virrey Francisco Toledo, también escribiría: "mande V. M. proveer que en ninguna manera se bauticen los indios... sin que primero se les enseñe la doctrina cristiana y ley evangélica, se les infunda y enseñe la natural política y civil...Y porque de no haberse hecho esto... sin enseñarles primero a ser hombres, ni catequizarlos,

como debían, ha nacido quedarse los naturales tan idólatras como antes, sin entender lo que se les enseña ni tener capacidad ni disposición para ser cristianos" (C.D.I.A.O., 1866, t.VI, p.521). De verdad, la evangelización no podía ir adelante sin educación, y los franciscanos anticiparon en siglos las siguientes palabras del papa Pío XI (1922-1939): "Una misión sin escuelas es una misión sin porvenir" (Ricard, 1947, p. 375).

La Corona de España y la educación del indígena

A diferencia de las colonizaciones de otros pueblos europeos, que consideraron sus colonias como empresas particulares a cargo de unas compañías comerciales, de la española se hizo desde un principio plenamente responsable la Corona. Ésta la encauzó, la vigiló y la suministró de múltiples agentes necesarios para su buen gobierno. Dicho en otras palabras, para España las Indias constituyeron desde el comienzo una parte tan integrante como la misma Granada recién fundida en su seno. Su historia medieval de ir incorporando unas tierras nuevas tras otras esfumaba ante los ojos de los españoles la barrera oceánica. Esta característica fundamental de la colonización española se hace más evidente que en cualquier otra cosa en aquella proclamación que había hecho la reina Isabel la Católica, quien estableció que los habitantes del Nuevo Mundo eran tan vasallos suyos como los naturales de los reinos de León y Castilla y por consiguiente justos beneficiarios de su favor y su protección. Años después, el "queremos sean tratados como vasallos nuestros de la Corona de Castilla, pues lo son" es la fórmula de la misma voluntad de la realeza, consagrada en las Leyes Nuevas del 20 de noviembre de 1542 (Konetzke, 1953, t.I, p.217). Fieles a este principio isabelino, los reyes de España asentaron y orientaron su política indiana cuya primera preocupación era la evangelización de los recién incorporados a su

dominio, la cual fue tomada tan a pecho que no es exagerado afirmar que para los mismos reyes resultaban sinónimas la colonización y la cristianización de América.

Siguiendo el pensamiento político medieval, la realeza española se sintió responsable del fin sobrenatural de sus nuevos vasallos, y comprendió en fechas tempranas que era necesario proporcionarles una educación adecuada tanto para la consecución del mismo fin como para el buen gobierno de su comunidad que, por cierto, nunca se propuso destruir, como veremos adelante. Esto apuntaba, al propio tiempo, a elevarlos al nivel cultural digno para ser sus vasallos. De aquí que a sólo once años del descubrimiento los Reyes Católicos dieron al gobernador Nicolás de Ovando una instrucción en la que se leía:

"Otrosí mandamos al dicho nuestro gobernador 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 en cada una de las dichas poblaciones se junten cada día dos veces para que allí el dicho capellán los muestre a leer y a escribir y santiguar y signar y la confesión y el Paternóster y el Avenaría y el Credo y Salve Regina" (ibid., p.11).

Esta instrucción de fecha 20 y 29 de marzo de 1503 es la primera manifestación oficial que conocemos documentalente del propósito educativo de la Corona, y fijémonos bien en el hecho de que la educación propuesta no se limitaba a la instrucción religiosa, sino que se extendía a la cultural: "el dicho capellán los muestre a leer y a escribir". Propósito más alejado del pretendido oscurantismo que algunos historiadores imputan a la dominación española en América. Diez años más tarde, la misma intención de la Corona se repite en las Leyes de Burgos de 1513, precisando más la responsabilidad educativa al imponerla a los encomenderos y otras personas que tuviesen cerca a los indígenas:

"Otrosí ordenamos y mandamos que a cada uno que tuviere cincuenta indios o dende arriba encomendados, sean obligados de hacer mostrar un muchacho, el que más hábil de ellos les pareciere, a leer y a escribir las cosas de nuestra fe para que aquéllos muestren después a los dichos indios, porque mejor tomarán lo que aquel les dijere que no lo que le dijeren los otros vecinos y pobladores, y que si la tal persona tuviere cien indios y dende arriba, que haga mostrar dos muchachos, y que si la tal persona que tuviere los dichos indios no lo hiciere mostrar como dicho es, mandamos que el visitador que en nuestro nombre tuviere cargo de ellos, los haga mostrar a su costa... hemos sido informados que algunas personas se sirven de algunos muchachos indios de pajes, ordenamos y mandamos que la tal persona que se sirviere de indio por paje, sea obligado de le mostrar leer y escribir y todas las otras cosas que de suso están declaradas" (ibid., pp. 44-45).

Es de interés para el desarrollo de nuestro estudio dejar aquí anotado el hecho de que a estas alturas ya la Corona comprendía admirablemente uno de los principios pedagógicos más importantes: instrucción de los indígenas por medio de maestros indígenas. Principio válido para cualquier caso de educación y sobre todo cuando se aplica a la evangelización cobra una importancia que podríamos decir decisiva para su éxito. Como veremos adelante, este particular es el que jugará un papel de peso en el ideal educativo de los franciscanos en Nueva España.

Tenemos una tercera ocasión para comprobar el firme propósito de la Corona de educar al indígena. Es un artículo de las instrucciones dadas en 1516 a los tres padres jerónimos nombrados gobernadores de la Española. Decía:

"Item, que haya un sacristán, si se hallare suficiente de los indios, si no de los otros que sirvan en la iglesia y muestra (sic) los niños a leer y escribir hasta que son de edad de nueve años, especialmente a los hijos de los caciques y de los otros principales del pueblo, y asimismo les muestren a hablar romance castellano y na

se de trabajar en todos los caciques e indios cuanto fuere posible que hablen castellano" (ibid., p.66).

De lo transcrito se desprende una mayor evolución en el pensamiento educativo de la Corona, que no es nada menos que la formación intensiva de la minoría directora de la comunidad indígena, cuyo móvil puede ser el deseo de facilitar y promover la evangelización de toda la población isleña contando con la autoridad local, así como el de proveer a dicha comunidad de dirigentes disciplinados en la "policía" y "buenas costumbres" del Viejo Mundo. La experiencia de la vida americana cada día más enriquecida enseñaba a los españoles la utilidad de la autoridad de los caciques para la labor apostólica --"convertidos los mayores de la república, era fácil cosa traer a la conversión la gente común de ella", diría después un cronista (Torquemada, 1969, t. III, p.45)-- así como para el afianzamiento del gobierno secular cuya preocupación se reflejaba ahora incluso en el orden lingüístico: enseñar castellano a los indígenas.

Toda esta serie de manifestaciones de la voluntad que tenía la Corona de educar a los indígenas llegó a cristalizarse, al cabo de más de un siglo, en la forma siguiente en la Recopilación de las Leyes de Indias:

"Para que los hijos de los caciques que han de gobernar a los indios sean desde niños instruidos en nuestra santa fe católica, se fundaron por nuestra orden algunos colegios en las Provincias del Perú, dotados con renta que para este efecto se consigna, y por lo que aún falta que sean ayudados y favorecidos: mandamos a nuestros virreyes que los tengan por muy encomendados y procuren su conservación y aumento y en las ciudades principales del Perú y Nueva España se funden otros donde sean llevados los hijos de caciques de pequeña edad y encargados a personas diligentes que los enseñen y doctrinen en cristianidad, buenas costumbres y policía y lengua castellana y se les consiga renta competente a su crianza y educación" (Ley 2, Título 23, Libro I).

Para la Corona española la educación de los indígenas tenía, se colige de la última cita, por objeto formar para el gobierno de su comunidad la minoría directora instruida en la fe cristiana, disciplinada en las modalidades políticas españolas y versada en la lengua castellana.

Con lo que llevamos dicho, creemos haber puesto de relieve cómo la educación de los indígenas constituía en la política indiana de España un tema de interés vivo y constante cuyo concepto fue evolucionando y precisando su finalidad con el transcurso del tiempo. El tema entraba de lleno en el programa político para el buen gobierno de las Indias, y por consiguiente no nos parece justo atribuir la obra educativa en América sólo al celo de parte de los misioneros.

Antes de dar por terminado este apartado, aún nos queda hacer mención de otra disposición real interesante. Con la fecha del 9 de noviembre de 1526, Carlos I despachaba una real cédula que decía:

"Y porque la principal intención que Nos habemos tenido y tenemos en las cosas de esas partes es la conversión e instrucción de los naturales de ellas a nuestra santa fe católica, como somos obligados, y aunque se han buscado para ellos algunos medios, no han sido ni son bastantes remedios para conseguirlo enteramente, y habemos acordado que se traigan de esas partes a estos reinos algunos indios niños de los más principales y de más habilidad y capacidad para que los mandemos mostrar en monasterios y colegios, después de instruidos y bien enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica y la hayan bien entendido y estén puestos en policía y en manera de vivir en orden y razón, vuelvan a sus tierras e instruyan a sus naturales en lo uno y en lo otro, porque ha parecido que de éstos tomarán y les imprimirán mejor cualquier cosa que de otra persona alguna y de esta causa harán mucho fruto. Por ende yo vos mando que luego que ésta veáis, con mucho cuidado busquéis veinte indios de los naturales, que sean los más hábiles y entendidos que se puedan hallar en quien os parezca que haya más capacidad, y si fuere posible, que sean de los más

principales, porque éstos comúnmente son de más ser y razón, y de dondequiera que estuvieren los tomaréis y me los enviaréis muy bien proveídos y bastecidos en los primeros navíos" (Puga, 1945, fol.21).

Se desprende que las instrucciones anteriores no pudieron dar tanto fruto como se esperaba, lo cual no era nada extraño dada la falta de buenas disposiciones humanas así como materiales en las colonias durante los primeros años del gobierno español. En vista de lo cual, la Corona, impacientada, se propuso hacer realidad su intención bajo su vigilancia directa. En el caso de Nueva España, este formidable programa educativo no llegó a llevarse a cabo, porque "comenzando ya los frailes de San Francisco a señalar y querer recoger los niños indiezuelos para enviarlos a España, fue tanto el sentimiento que sus padres y deudos hacían, parciéndoles que se los llevaban cautivos para nunca más verlos, que los hubieron de dejar y dar cuenta a S. M. de lo que pasaba" (Mendieta, 1972, p. 482). Pero en Cuba y en otras partes, sí se puso en práctica, y unos cincuenta muchachos llegaron a Sevilla y fueron repartidos entre los monasterios de la ciudad - (Olaechea, 1958, p.134). La Corona no olvidaba agradecer la colaboración a esos monasterios, dándoles limosna:

"La Reina: Nuestros oficiales que residís en la ciudad de Sevilla en la Casa de la Contratación de las Indias: ya sabéis cómo por mi mandado pusisteis dos indios en el convento de San Francisco de esa ciudad para que allí se criasen e instruyesen en las cosas de nuestra santa fe católica, y porque es razón que se les dé limosna para ayuda a lo que han gastado, por ende yo vos mando que luego que ésta veáis deis al guardián del dicho monasterio veinte ducados..." (C.D.I.A.O., 1884, t. XLII, pp. 464-465).

O sea, la Corona costaba la educación de los niños venidos de allende el Océano. Así vemos que su propósito educativo no se agotaba en un simple papeleo de instrucciones y reales cédulas, sino que se traducía en hechos concretos conducentes a la consecución de su finali-

dad. Sólo que, claro está, se trataba de una solución provisional.

La falta de realización de la mencionada real cédula de 1526 en Nueva España no es de lamentarse, ya que, como veremos adelante, la buena diligencia docente de los franciscanos, el primer obispo de México y el primer virrey de Nueva España la suplió con creces.

Pues bien, desde fechas tempranas, la Corona y parte de los contingentes apostólicos en el Nuevo Mundo estuvieron muy de acuerdo en cuanto a la inminente necesidad de educación de los indígenas. - Los religiosos idearon todo un programa educativo y lo pusieron en práctica, y la realeza le dio el visto bueno y lo protegió en cuanto le fue posible tanto jurídica como económicamente.

Antecedentes en las Antillas

Si casi desde un principio los franciscanos intervenían en la gesta colombina de diversas maneras, y si su presencia en el ámbito americano fue igualmente muy temprana y a la vez más numerosa que la de religiosos de las demás órdenes, un tercer mérito suyo puede ser el que hayan sido muy probablemente los pioneros de la educación del hombre americano. Los testimonios documentales disponibles no son abundantes, pero sí son de cantidad suficiente para que podamos deducir, al menos hoy por hoy, dicha prioridad franciscana en la obra docente en América.

Desde el primer establecimiento español en la región antillana hasta la caída de Tenochtitlan, no en vano transcurrieron esos veinte y tantos años. Una primera noticia sobre las actividades educativas en las Indias se la debemos a Las Casas, quien, en su Historia de las Indias, después de acusar a Nicolás de Ovando y los franciscanos que habían ido a la Española con el mismo gobernador (1502) de poco diligentes en la evangelización de los indígenas, escribe lo siguiente: dichos franciscanos, una vez establecidos en las ciudades

de Santo Domingo y Concepción de la Vega, "pidieron licencia para tener en sus casas algunos muchachos, hijos de algunos caciques, pero pocos, dos o tres o cuatro y así, a los cuales enseñaron a leer y escribir, pero no sé qué más con ellos de la doctrina cristiana y buenas costumbres aprendieron, más de darles muy buen ejemplo, porque eran buenos y vivían bien" (Las Casas, 1961, t.II, p.37). Estos eran los doce de los diecisiete franciscanos que atravesaron el Océano en la expedición de Ovando encabezados por fray Alonso de Espinar (Borges, 1967, pp.121-133).

En segundo lugar, disponemos de unos datos que se refieren a un bachiller llamado Hernando Xuárez. Conocemos una orden real dada el 24 de febrero de 1513 que encargaba al primer tesorero de la Casa de Contratación, el doctor Matienzo, que efectuase "la compra de veinte artes de gramática, veinte resmas de papel, veinte escribanías y diez volúmenes de Evangelios y Homilias para entregar al referido bachiller" (Olaechea, 1958, p.137). Un mes después, el rey Fernando despachó una real cédula "en cuya virtud se asignaba al bachiller Hernando Xuárez cierta cantidad de dinero para que enseñase la gramática a los hijos de los caciques de la Española" (loc.cit.). Una última noticia que tenemos de nuestro bachiller gramático es de 1529, en que éste pidió clérigos y bachilleres para que enseñasen a indígenas y negros de Santo Domingo gramática, artes y teología, a lo cual correspondió la Emperatriz, entregándole unas casas de los frailes jerónimos. Estas actividades educativas contaron incluso con el visto bueno del obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal, quien propuso el 1 de marzo de 1530 a la Emperatriz que pidiese a Roma una bula de composición para que el colegio se sostuviese con las limosnas. Dicho obispo estaba seguro de que así "tendrían maestros de todas ciencias" (Méndez Arceo, 1952, p.41). No tenemos datos que nos aclaren la personalidad del mencionado bachiller ni otros detalles de su colegio en

Santo Domingo. Creemos no muy aventurado el suponer que se trataba de un letrado humanamente preocupado por la elevación cultural e intelectual de los isleños, para quienes trabajó intensamente, y que dado lo embrionaria que aún estaba la situación de la colonia en general, tanto la Corona como la autoridad eclesiástica vieron con agrado su desempeño educativo, ayudándolo, por consiguiente, en cuanto pudieron.

Y ¿qué fruto de todo ello? Parece que tanto la modesta educación franciscana en sus dos casas de Santo Domingo y Concepción de la Vega, como la del colegio de Hernando Xuárez pudieron cumplir con uno de los objetivos que se proponía lograr la educación misionera de fechas tempranas: disponer de intérpretes útiles para la predicación del Evangelio. El 28 de junio de 1512, el rey Fernando despachó una real cédula que mandaba a Diego Colón proveer debidamente a los franciscanos que pasasen de la Española a las otras islas y la tierra firme, y que autorizaba al mismo tiempo a los misioneros a "llevar de los nitaínos que los dichos frailes hubieren enseñado en esa isla... para los guiar, porque puedan más brevemente convertir los otros indios de las dichas islas y tierra firme" (Gómez Canedo, 1969, p.148)

Una vez puesta en marcha, la educación franciscana, por muy humilde y rudimentaria que fuese en sus primeros días, parece que fue rápidamente evolucionando y perfeccionando su contenido de tal manera que pronto se ganó la confianza real. La ley XVII de las Leyes de Burgos del 23 de enero de 1513 disponía lo siguiente:

"Otrosí, ordenamos y mandamos que todos los hijos de los caciques que hay en la dicha isla y hubiere de aquí en adelante de edad de trece años abajo, se den a los frailes de la orden de San Francisco como por mi cédula lo tengo mandado, para que los dichos frailes les enseñen a leer y escribir y todas las otras cosas de nuestra santa fe, los cuales los tengan cuatro años mostrando y

después los vuelvan a las personas que se los dieron y los tenían encomendados para que los tales hijos de caciques muestren a los dichos indios, porque muy mejor lo tomarán de ellos, y si el tal cacique tuviere dos hijos, dé el uno a los dichos frailes y el otro sea el que mandamos que haga mostrar a los que tuvieren indios" (Konetzke, 1953, t.I, pp.48-49).

Así quedó puesto de relieve el perfil de la orden franciscana como la encargada oficial de la educación de los indígenas, a la vez que observamos más o menos trazado el sistema de enseñanza primaria de carácter público, aunque sí con cierta restricción: todos los hijos de los caciques menores de trece años de edad sean entregados a una carrera de cuatro años. Y ya hemos visto arriba que el gobierno se mostraba dispuesto a ofrecer subvenciones económicas. A unos veinte años del descubrimiento, el orden legislativo para la educación de la población indígena estaba listo.

Una de las primeras expansiones misioneras desde la Española a la tierra firme fue la misión franciscana de Cumaná, a donde pasaron unos frailes de dicha orden en 1516 y fueron muy bien recibidos por sus habitantes. Pronto fundaron su monasterio y allí comenzaron "a juntar los niños y mozuolos, hijos de principales, que se los daban muy de buena gana sus padres, y enseñarlos a leer y escribir y la doctrina y policía cristiana" (Mendieta, 1971, p.41). Bajo la dirección de fray Juan Garceto, esta misión franciscana de Cumaná se desarrolló rápidamente, teniendo en 1519 dos residencias y dos iglesias y otras cinco por fundar. Contando con la experiencia en la isla Española y el aparato legislativo que acabamos de mencionar arriba, allí "estaba en marcha el plan de escuelas programado en 1516; hasta cuarenta muchachos vivían en el primero de tales internados... Entre las cosas que en 1512 se compraron para la expedición de fray Alonso de Espinar figuraban dos mil cartillas de enseñar a leer" (Gómez Canejo, 1969, pp. 149-150).

Focos años más tarde, veremos trasplantarse esta tradición educativa franciscana a orillas del gran lago de Tetzecoco.

El caso de Nueva España

El epíteto de feliz primogénita que el virrey del Perú Francisco Toledo dio a Nueva España va muy acertado en el orden de educación. Si el capitán general de sus conquistadores no era hombre nada vulgar (27), tampoco lo eran los que respondieron a su insistente llamada de cristianizar e incorporar a la cultura occidental las tierras recién ganadas. Las primeras "barcadas" trajeron al país la flor de aquella generación renacentista de mentalidad abierta, de vivas inquietudes humanísticas y de vigor emanante de una disciplina no hacía mucho reformada. Los tres franciscanos flamencos, los "doce" españoles, el primer obispo y luego arzobispo de México, el segundo presidente de Audiencia, el primer virrey, para mencionar sólo a los más representativos, eran los que constituían esa falange educadora y civilizadora. Gracias a la sinceridad, la honradez, la entrega, el entusiasmo y la perseverancia con que obraron estos claros varones de la época en colaboración con sus muchos compañeros no menos virtuosos para la causa de la cultura en el nuevo país, se convirtió, sin tardar mucho, su capital en un gran centro de vida cultural del Nuevo Mundo, almacén con imprenta, colegios, universidad, corte virreinal, disputas académicas y certámenes literarios, donde numerosos contingentes de genio eran instruidos y formados, al mismo nivel que en la vieja Europa. - Tan rápido y tan fecundo fue este fomento de cultura en Nueva España que ya un hijo del mismo siglo de conquista, nacido en la vieja España, pero educado en la nueva, pudo cantar en los siguientes versos el esplendor de la vida intelectual en su capital:

Aquí hallarás más hombres eminentes.
En toda ciencia y todas facultades
Que arenas lleva el Gange en sus corrientes:

Monstruos en perfección de habilidades,
Y en las letras humanas y divinas
Eternos rastreadores de verdades.
Préciense las escuelas salmantinas,
Las de Alcalá, Lovaina y las de Atenas
De sus letras y ciencias peregrinas;
.....

Que cuanto llega a ser inteligible,
Cuanto un entendimiento humano encierra,
Y con su luz se puede hacer visible,
Los gallardos ingenios de esta tierra
Lo alcanzan, sutilizan y perciben
En dulce paz o en amigable guerra.

(Balbuena, 1963, pp. 36-37).

Ciertamente, habrá tono un tanto exaltado o exagerado en este cántico de loor, pero no por eso se le puede considerar del todo infundado. Cuando a principios del siglo XIX escribe Humboldt que "se da una tendencia marcada al estudio profundizado de las ciencias en México", esa tendencia no era sino un frondoso árbol que había brotado de aquella semilla de mostaza que sembraron y cultivaron con sudores en la frente los primeros labradores que venían de España, Flandes, Francia y otros países de Europa. Efectivamente, la obra educativa en Nueva España empezó en forma muy modesta a cargo de un lego franciscano, bien que, por cierto, según parece, hijo de alcurnia real, cuyo pariente empuñaba el cetro del último imperio de corte medieval.

★ ★ ★

Periodización

Para nuestro propósito de estudio sobre la educación del indígena en Nueva España a cargo de los misioneros, creemos que es posible y, además, útil establecer, dentro del primer siglo colonial del país, los dos períodos siguientes:

1. desde 1523 hasta 1535
2. desde 1536 hasta fines de siglo

El primero comenzó con la llegada de los tres franciscanos flamencos ya por nosotros conocidos, que pronto establecieron la primera escuela en Nueva España. Su ejemplo fue seguido por los otros franciscanos que vinieron al país en años posteriores, y el ensayo educativo fue llevado adelante y extendido cada día más por el ámbito sometido al dominio español del país gracias a los esfuerzos infatigables de dichos frailes. Fue una etapa embrionaria en la que quedó, sin embargo, asentado el principio educativo para el indígena, en tanto que lo más urgente e importante de lo que se hacían cargo dichas actividades docentes fue rescatar al pueblo vencido de la más profunda desesperación en la que había caído a causa del último desastre de su nación, y animarlo a una nueva vida consolada por la nueva fe y enriquecida por los beneficios de la cultura occidental. Es el período en el que se destaca con singularidad el insigne Pedro de Gante.

El segundo período se extiende desde principios del año 1536 hasta fines de siglo, y su punto de arranque se puede colocar en la inauguración del Colegio de Tlatelolco. Fue éste un acontecimiento que significó que el ensayo educativo franciscano del indígena había dado un segundo vuelo a su ideal. En el nuevo instituto se proponía

ahora impartir la educación superior a los jóvenes indígenas y elevarlos a lo más alto del objetivo de la educación de la época: el sacerdocio. Dicho de otro modo, en el Colegio es en donde podremos apreciar el más alto grado de madurez del ideal que acariciaban los maestros franciscanos con respecto a la educación del indígena. - Ideal que, por cierto, alimentado por un vivo optimismo renacentista, resultó prematuro y por lo tanto con todos los esfuerzos de admirable perseverancia de sus propulsores quedó, al cabo de medio siglo de función, totalmente descolorido y enajenado ante la marcha inexorable de nuevas condiciones sociales de vida en la colonia.

A continuación, seguiremos nuestra descripción, dividiéndola en estos dos períodos cronológicos del siglo XVI

★ ★ ★

--- Primer Período ---

Tres flamencos en marcha

La primera manifestación de carácter oficial que conocemos del propósito educativo de los misioneros en Nueva España es aquella en que, al entrevistarse a pocos días de su llegada a Tenochtitlan con los principales y sacerdotes mexicas, los "doce" franciscanos comunicaron a los primeros su deseo de que les entregasen sus hijos para su instrucción: "para esto, hermanos muy amados, es necesario cuanto a lo primero que vosotros nos deis y pongáis en nuestras manos a 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 nuestros hermanos los españoles como también porque vuestros hijos, como niños y tiernos en la edad, comprenderán 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" (Mendieta, 1971, pp. 214-215)(28). Pero en fechas anteriores a este acontecimiento, la obra educativa para los niños indígenas se había ya puesto en marcha, bien que en forma muy modesta, en tierras de Tetzaco a cargo de tres hermanos suyos de hábito que les habían precedido unos nueve meses en llegar a Nueva España.

Las primeras expediciones franciscanas destinadas a Nueva España se componían de unos hombres de dotes y cualidades excelentes de diversa índole, recién acrisolados en la reforma emprendida por Cisneros. De entre ellos, saldrían pronto lingüistas, dramaturgos, cronistas, organizadores de la misión e investigadores de las "antiguallas" indígenas. No faltaban otros que, una vez colocados en su

campo de trabajo, no tardaron en mostrarse buenos maestros por nacimiento. Uno de tales era, aunque de nacionalidad no española, el flamenco Pedro de Mura (1476-83 - 1572) o de Gante, según se conoce mejor en las fuentes escritas en español (29).

Nacido probablemente en Ayghem-Saint Pierre cerca de Gante (30), era de sangre real (31). Es muy de suponer que, dado su alto rango de nacimiento, fuera educado de una manera esmerada y digna, ora con los Hermanos de la Vida Común (32), ora en la Universidad de Lovaina, de donde, se dice, salió aprovechado discípulo (García Icazbalceta, 1954, p. 92). En la misma conocería a Erasmo, discípulo también de los referidos Hermanos, así como al futuro papa Adriano VI, que era a su vez uno de los más eminentes Hermanos. Aunque carecemos de datos aclaratorios sobre esta etapa de vida de nuestro personaje, la amplísima gama de sus actividades posteriores en México creemos que constituye de por sí una prueba elocuente y suficiente para dar pie al supuesto de que era hombre de formación escolar nada vulgar. También lo refuerzan las tres instancias que se hicieron más tarde de que se ordenase sacerdote con miras a elevarlo a la silla episcopal de México.

Pasó sus años de juventud en la corte, "al servicio de la Corona real" (García Icazbalceta, 1941(b), p.203). Según conjetura Chávez (Chávez, 1962, pp.98-102), es durante este período cuando en 1517 fue a España en compañía de Carlos I y tuvo ocasión de interesarse por los relatos impresionantes de Las Casas sobre los sufrimientos cuyas víctimas eran los habitantes del Nuevo Mundo a causa de la codicia y la violencia de los españoles. Ciertamente que en su Historia de las Indias Las Casas escribe lo siguiente: "aquel caballero... discreto, pío y buen cristiano y estimado del rey y de toda su casa real...", llamado "mosior de la Mure, sobrino de mosior de Laxao, sumilier, del rey muy querido y más que otro ninguno su privado" (Las Casas,

1961, t.II, p.422). Tal vez este "mosior de la Mure" fuese el futuro Pedro de Gante.

Aceptado por lo pronto esto como hipótesis interesante, este encuentro con Las Casas debió ser lo que determinó lo que el pariente "cercano y propincuo" del Emperador llamó más tarde "mi conversión" (García Icazbalceta, 1941(b), p.203). De hecho, aunque no sabemos dónde ni cuándo, tomó el hábito de San Francisco, renunciando a la alegre vida palaciega y a la privanza real. Vivía en el convento de Gante, cuando llegaron las fabulosas noticias de México con su increíble imperio de Motecuhzoma, cuyos tesoros, exhibidos en Bruselas y otras ciudades de Europa, convencieron a la gente de la existencia real de dicho imperio, a la vez que por su belleza desconocida sacaban de la minoría culta europea palabras de máxima admiración (33). Al propio tiempo, cundió por toda Europa la convulsión a la que había dado lugar el acto de rebeldía de aquel "frailuco" agustino alemán, que iba a acabar para siempre con la unidad espiritual y cultural de la vieja Cristiandad occidental. La desesperación ante su mundo así hendido y amenazado de guerras sangrientas, y el entusiasmo apostólico por recuperar en el Nuevo Mundo lo perdido en el Viejo para la causa de la Iglesia (34) decidieron a Pedro de Gante y a otros dos compañeros suyos de hábito, Juan de Tecto y Juan de Aora, a ofrecer se a trabajar para el bien de los nuevos vasallos de su soberano Carlos I, y deseando por este camino "mejor y más cumplidamente servir a Dios y a la Corona real" (ibid., p.204) se hicieron a la vela rumbo a España, donde se detuvieron más de un año recogiendo noticias más detalladas de la tierra recién conquistada. Finalmente se embarcaron de nuevo en Sevilla con destino a Nueva España, a donde llegaron el 13 de agosto de 1523, el mismo día de San Hipólito en que hacía dos años se había rendido México-Tenochtitlan ante la acometida española.

Fundación de la primera escuela en Nueva España

A su llegada, la capital del país no ofrecía ambiente adecuado para la conquista pacífica del alma de sus habitantes indígenas, porque había caído víctima de una de las diez plagas que describe Motolinía, es decir, de las obras de reconstrucción en marcha febril en las que "los primeros años andaba más gente que en la edificación del templo de Jerusalén" (Motolinía, 1969, p.16), de manera que en busca de sosiego los tres flamencos se retiraron a la otra orilla del gran lago, Tetzecoco, donde se alojaron en el palacio de Nezahualpilli que Ixtlilxóchitl puso a su disposición. Apenas fijada su residencia, se pusieron a trabajar en su ingente tarea de evangelización. Pero su puesta en marcha les planteaba, desde luego, una serie de problemas verdaderamente abrumadores. Tenían que habérselas con tales como el aprender la lengua del país sin maestro; suplir lo pocos que eran a fuerza de duplicar o triplicar sus esfuerzos; atender simultáneamente a hombres y mujeres, viejos, jóvenes y niños en la enseñanza de los rudimentos de la doctrina cristiana; ir introduciéndolos paso a paso en la forma de vida occidental de "policía" y de "buenas costumbres".

Imaginémonos el empeño y el fervor con los que desde el primer momento trabajaron estos frailes flamencos sin amminorarse ante las dificultades que desalentarían a cualquiera, cuando leemos las siguientes palabras del propio Gante: Dios quiso que "en breve tiempo la supiésemos (la lengua náhuatl), y con ella procuramos de recoger los hijos de los principales y señores y enseñarles la ley de Dios" (García Icazbalceta, 1941(b), p.204)(35), palabras con las que podemos percibir claramente la fundación de la primera planta escolar de Nueva España. Desde luego, no hay manera de precisar su fecha de fundación, pero dado el tono de la última cita de Gante creemos con Ricard que se puede colocar en el curso del mismo año de 1523 (Ricard, 1947, p.376). Así, pues, fue cómo se registró el primer paso de la educa-

ción misionera en Nueva España, en la cual dos obras, la evangelización y la incorporación cultural de los indígenas, habían de llevarse adelante íntimamente vinculadas.

No sabemos con certeza si en estos momentos de fundación de escuela los tres flamencos tenían presente la imagen de aquella que funcionaba a cargo de sus hermanos de orden en Santo Domingo que muy probablemente conocieron durante su estancia en dicha isla, o si se les había ocurrido la idea de modo espontáneo al enfrentarse con una situación tan apremiante, o si acaso se les venían a las mentes los lejanos recuerdos de las escuelas de los Hermanos de la Vida Común que desempeñaban papel de primera importancia en la formación de la juventud de su patria, como hemos dejado mencionado en nota anterior (36).

En las palabras siguientes de Gante, sin embargo, creemos poder percatarnos con claridad suficiente de uno de los móviles inmediatos que les condujeron a fundar su escuela: "Por ser la tierra grandísima, poblada de infinita gente, y los frailes que predicán pocos para enseñar a tanta multitud, recogimos en nuestras casas a los hijos de los señores y principales para instruirlos en la fe católica, y que después enseñen a sus padres" (García Icazbalceta, 1954, p.104). Dicho en pocas palabras, los frailes se propusieron valerse de los muchachos indios como catequistas a fin de suplir la escasez de personal evangelizador. Este era uno de los problemas más inminentes que resolver, y en busca de su solución, llegaron a organizar su escuela, que de hecho iba a resultar pronto el único medio prometedor para obtener algún fruto de sus grandes, pero ante la realidad enpequeñecidos esfuerzos, y útil para ir abriendo paso entre tal maraña de obstáculos.

Primera ordenanza de educación en Nueva España

A diferencia de Ixtlilxóchitl y su camarilla nobiliaria de Tetzcoco que recibieron a los franciscanos flamencos con buena disposición a escuchar sus palabras de evangelización, su pueblo común se mantenía muy lejos de seguir su ejemplo y se mostraba muy receloso de los advenedizos extraños. Es que todavía no estaba "del todo la tierra asentada" (Mendieta, 1971, p.606), y el propio Ixtlilxóchitl había tenido que pedir a los frailes huéspedes que no saliesen de su recogimiento ni se mostrasen fuera, "porque los otros indios no se alborotasen" (ibid., p.215). Gante se suma a confirmarnos tal situación un tanto inquieta del país, describiendo en la forma siguiente la falta de disposición entre el elemento popular para escuchar la predicación: "la gente común estaba como animales sin razón, indomables, que no los podíamos traer al gremio y congregación de la Iglesia, ni a la doctrina, ni a sermón, sino que huían de esto sobrenanera, y estuvimos más de tres años en esto, que nunca, como tengo dicho, los pudimos atraer, sino que huían como salvajes de los frailes" (García Icazbalceta, 1941(b), p.206). La descripción no se referiría sólo a Tetzcoco, sino también a las otras regiones del país recién conquistado a sangre y fuego. Según Motolinía, durante estos primeros años de apostolado, el ánimo de los indígenas estaba tan deprimido que "a ellos les era gran fastidio oír la palabra de Dios" (Motolinía, 1969, p.19). Consecuentemente, "todo era poco lo que hacían" (Mendieta, 1971, p.606). La herida de las guerras pasadas estaba todavía demasiado fresca.

En vista de tal estado de incredulidad, Cortés, siempre atento y hasta impaciente, como ya sabemos (37), en este particular, tuvo entonces por bien intervenir en el asunto, haciendo uso de su autoridad y prestigio flamante ante los indígenas --"los indios naturales le anaban y tenían mucho, obedecían de buena gana su mandamiento en to

do", dice Motolinía (Motolinía, 1969, p.174)-- para vencer esta barrera inicial. Dio efectivamente a tal efecto el 20 de marzo de 1524, o sea, aún antes de que viniesen los "doce", una ordenanza sobre la educación de los indígenas dirigida a los encomenderos, disponiendo que:

"si hubiese señor y señores en el pueblo o pueblos que tuviesen, traiga los hijos varones que el tal señor o señores tuviesen a la ciudad o villa o lugar donde fuese vecino; y si en ella hubiese monasterio, los dé a los frailes de él para que los instruyan en las cosas de nuestra santa fe católica, y que allí les provea de comer y el vestuario necesario y de todas las otras cosas necesarias a este efecto, y que si no hubiese monasterio, los dé al cura que hubiese o a la persona que para esto tuviese señalada en la tal villa o ciudad, para que así mismo tenga cargo de los instruir; y que si no hubiese señor principal en el dicho pueblo, o el tal señor no tuviese hijos, que les tome de las personas más principales que en el dicho pueblo hubiese y los traiga como dicho es, so pena que si así no lo hiciese pierda los indios que tuviese " (Cortés, 1963, pp. 349-350).

El texto de la ordenanza cortesiana nos recuerda la instrucción que hemos visto arriba dada a los padres jerónimos, la cual disponía que enseñasen a "los niños a leer y escribir hasta que son de edad de nueve años, especialmente a los hijos de los caciques y de los otros principales del pueblo". Al mismo tiempo, establece que los gastos de educación --la comida y vestimenta inclusive-- sean cubiertos por los encomenderos, y que "so pena que si así no lo hiciese pierda los indios que tuviese". Será de interés, además, que nos fijemos en el orden de preferencia que Cortés ponía de maestros a los que había que encargar los muchachos: frailes, cura y persona señalada. Conociendo es su respeto a los franciscanos y los dominicos (Cortés, 1970, p. 204), mientras criticaba con dureza a los obispos y clero secular (ibid., p. 203).

Del efecto de esta ordenanza educativa, no sabemos mucho, pero es casi seguro que se puso en vigor y fue cumplido hasta cierto grado. Creemos que se refiere a un cuadro consecuente de su puesta en práctica la siguiente cita que transcribimos de una carta de Gante: el marqués "luego mandó a toda la tierra que de veinte a cuarenta leguas alrededor de donde estábamos que todos los hijos de los señores y principales viniesen a México a San Francisco a aprender la ley de Dios y a la enseñar y la doctrina cristiana, y así se hizo que se juntaron luego poco más o menos mil muchachos, los cuales teníamos encerrados en nuestra casa de día y de noche, no les permitiendo ninguna conversación con sus padres, y menos con sus madres, salvo solamente con los que los servían y les traían de comer; y esto para que se olvidasen de sus sagrientas idolatrías y excesivos sacrificios" (García Icazbalceta, 1941(b), p.204)(38). Durante los primeros años después de la conquista, no había aún muchos curas ni muchas menos habría las "personas señaladas" a quienes encargar la instrucción de los muchachos --en este sentido la ordenanza citada iba demasiado por delante de la realidad, pecando de idealismo infundado-- y de aquí, creemos, se diese tal concentración de niños en San Francisco de México. De esto estaba consciente el propio Cortés, quien proseguía sus palabras del modo siguiente:

"Item, porque por el presente en todas las ciudades, villas y lugares de esta Nueva España no puede haber monasterios donde lo susodicho se pueda efectuar, que los alcaldes y regidores de cada una de ellas, solaríen una persona que sea hábil y suficiente, la más que se pudiere hallar y de buenas costumbres para que tenga cargo de industrar a los dichos muchachos, el cual salario se pagará a costa de los que tuviesen los dichos indios, repartiendo más o menos lo que cada uno tuviese, y que tengan diligencia los dichos alcaldes de visitar los muchachos que allí hubiese enseñándose y de saber cómo se hace con ellos, y que personas no cumplen esta ordenanza de arriba, en no traer los dichos muchachos, so pena que si en lo susodicho tuviesen negligencia, pierden los dichos oficios" (Cortés, 1963, p.350).

Los que leemos con sosiego estas palabras del conquistador no podemos menos de reconocer su buen celo por que la instrucción beneficiase cuanto antes a un número lo mayor posible de niños indígenas, y esto aun a costa de los vencedores de la guerra, que, al juicio de Cortés, eran responsables de la educación y la consecuente elevación cultural de aquéllos.

Conocemos otro caso más explícito que nos atestigua que la ordenanza educativa de Cortés no se quedó en letra muerta, sino que tuvo vigencia. La fuente son unas cartas que escribió Diego de Ordás en 1529 desde España a su sobrino Francisco Verdugo (Otte, 1964, pp. 102-129). En ellas leemos: "y sobre todo mirad mucho en el buen tratamiento de los indios y siempre tomad el parecer en algunas cosas de los frailes. Y asimismo os enconiendo al señor y naturales de Teutila (sic), que los tratéis muy bien y procurad de traer algunos hijos del señor y algunos muchachos, hijos de señores de Teutila, al monasterio de Huexotzinco para que aprendan para después que ellos impongan a los de su tierra, y que si posible fuere, vengán sus padres con ellos a Huexotzinco para que vean cómo los muchachos que están en el monasterio son tratados" (ibid., p.110). Es muy de notar que para el autor de las cartas el que hubiese en Huexotzinco, su tierra, monasterio en donde se educaban niños indios constituía un motivo de orgullo: "Hágoos saber que, demás de ser la gente de Huexotzinco de buena voluntad y la tierra buena, lo tengo en más por estar allí el monasterio, el cual os enconiendo mucho, y la buena obra vaya adelante. Que os hago saber que acá no se tiene cosa en tanto como son esos monasterios. Y habéis de traer algunos hijos del señor de Teutila (sic) y de otros principales de Teutila y aprendan allí, y dadles de comer, porque no los podrán proveer, pero ellos lo pagarán en otra cosa. Y haced de manera que sobre todo el servicio de Dios vaya adelante" (ibid., p.125). La buena diligencia y la sinceridad con

que el conquistador atendía a la educación de los niños indios son tan evidentes que no necesitan comentario, y ahora contamos con una constancia más para afirmar que el asunto educativo no sólo era tema de interés para la Corona y sus altos representantes en la colonia, sino que gozaba de un apoyo más amplio.

Aparte, nos apresuramos a señalar que la mala disposición que mostraban los caciques en entregar sus hijos a la educación en los monasterios (Motolinía, 1969, p.174) hacía inevitable tal medida de coacción. Nos parece que algunas veces fue bastante perseverante esta resistencia pasiva de los caciques, pues Zumárraga escribía en febrero de 1537 en sus instrucciones dadas a sus procuradores ante el Concilio General que éstos pidiesen al Emperador que "dé a los obispos autoridades para que los (a los caciques) puedan compeler a que las (a sus hijas) den a las religiosas y asimismo los hijos a los religiosos, - porque los dan de mala gana o los esconden" (García Icazbalceta, 1947, t.IV, p.136). A esto la reina contestó por una real cédula de fecha 26 de febrero de 1538, concediéndoles el requerido poder (Genaro García, 1907, pp. 69-70). La misma cédula fue reiterada por el propio Emperador un año más tarde (ibid., p. 70). Ciertamente, los caciques no eran tan ingenuos como no percatarse del peligro inminente que podía provenir de la educación en los monasterios para amenazar todo el régimen antiguo en que descansaba su autoridad e incluso su vida económica. Otras referencias al particular haremos al hablar de la educación femenina.

Fruto de los primeros años de educación

Según su propio testimonio, Gante permaneció en Tetzecoco tres años y medio (García Icazbalceta, 1954, p.104). Entre tanto, sufrió una desgracia que le debió doler mucho: la pérdida de sus compañeros de la misma nacionalidad, que "se fueron con el gobernador a otra tie

rra, donde murieron agobiados de trabajos por amor de Dios" (loc.cit.) (39). Le dio tanta pena que hasta pensó en volverse a Flandes (loc. cit.).

Son muy escasos los datos que nos informan de su labor educativo-apostólica durante este período que podemos denominar tetzcocano, que coincide con aquella temporada en la que los indígenas macehualtin estaban "como animales sin razón, indomables... que huían como salvajes de los frailes". Creemos, por lo tanto, no alejarnos mucho de la verdad histórica al suponer que sus actividades estuvieron virtualmente restringidas a endoctrinar el círculo reducido de la nobleza de la región cuyo señor, Ixtlilxóchitl, "les dio algunos niños hijos y parientes suyos" para su instrucción (Mendieta, 1971, p.215) y "holgaba que industriasen a los de su casa y a otros niños que se allegaban" (ibid., p. 606). El fruto inmediato de estos primeros esfuerzos fue el bautismo del mencionado señor de Tetzoco y de sus parientes a que nos hemos referido en apartado anterior. Sabemos que Juan de Teco iba a la ciudad de México para solicitar "a algunos principales que le diesen sus hijos para los enseñar a leer y escribir" (loc.cit.), pero si "todo era poco lo que hacían" en Tetzoco, "en México hicieron menos" (loc.cit.) debido a la séptima plaga que describe Motolinía.

No obstante esta reacción fría y hostil de la mayor parte de la población indígena, los buenos frailes no cesaron en su entusiasmo primitivo y perseveraron en sus esfuerzos pioneros con miras a un futuro más desembarazado. Ciertamente que la historia no registra otra cosa que la conversión de la minoría nobiliaria de Tetzoco como acontecimiento notable del período. Pero esto no era todo. Estaba en marcha - otro trabajo de no menor envergadura para la historia del país a cargo de los mismos frailes: la alfabetización de la lengua náhuatl.

No tenemos ningún indicio de que hubiese habido en fechas ante

riores algún intento serio y sistemático de transcribir con letras latinas el mencionado idioma. Los soldados no eran gente idónea para tal tarea, ni los religiosos en la hueste conquistadora habían estado en condiciones que despertasen en ellos tal interés, ya que durante la campaña harto ocupados estaban en atender las necesidades espirituales de aquéllos así como en desempeñar algunas que otras misiones diplomáticas que comprometían la suerte de Cortés y sus compañeros. De manera que no será aventurado suponer que los tres flamencos fueron los primeros en empezar a apuntar con letras latinas palabras nahuas, que hasta entonces sí contaban con algunos sistemas de escrituras, como hemos visto en capítulo anterior, pero todavía bien deficientes. - Irían transcribiendo cuanto oían, y pronto se les sumaron en la empresa los "doce", quienes, según Mendieta, "traían siempre papel y tinta en las manos y en oyendo el vocablo al indio escribíanlo... Y a la tarde juntábanse los religiosos y comunicaban los unos a los otros sus escritos, y lo mejor que podían conformaban a aquellos vocablos el romance que les parecía más convenir" (Mendieta, 1971, p.220). Así se fueron estableciendo las normas de transcripción latina para el náhuatl, y no tardó mucho esta diligencia lingüística de los frailes en dar fruto, pues pronto comenzó la redacción de libros en el náhuatl romanizado en escritura. Sabemos que Gante "compuso en ella (el náhuatl) una doctrina que anda impresa, bien copiosa y larga" (ibid., p.609). Tal vez ésta se lleve al laurel de haber sido el primer libro impreso en Nueva España, según un supuesto de Garibay (40). Al final de la carta que el mismo flamenco escribió en 1529 a sus hermanos de orden de su patria, se lee la siguiente frase en náhuatl: "Ca ye ixquichi ma moteneoa y toteoh y totlatucauh y Jesu Christo" (García Icazbalceta, 1954, p.104). Es probable que sea esta la primera frase en dicho idioma que cruzó el Atlántico (41).

Los misioneros no pensaron ni hacer de la transcripción latina

del náhuatl un privilegio exclusivo para ellos solos. Al contrario. Con toda probabilidad, cabe suponer que el alfabeto se presentó desde los primeros días de evangelización a los indígenas, y con él, la mencionada transcripción. En la carta que acabamos de citar, Gante cuenta: "En el día enseñó a leer, escribir", "aprendieron estos muchachos a leer, escribir", y "cada semana les enseñó aparte lo que toca hacer o predicar la dominica siguiente, lo cual no me es corto trabajo, - atento día y noche a este negocio para componerles y concordarles sus sermones" (loc.cit.). Estos sermones se escribirían, desde luego, en letras latinas, dejando así para atrás las diversas escrituras al estilo de los códices prehispánicos enseñadas en el calnécac. Como hemos apuntado arriba, el objetivo inmediato que se proponía lograr la enseñanza misionera era valerse de dichos muchachos como catequistas para predicar a sus padres y a los demás adultos, de manera que podremos dar por muy seguro que la lengua en que se enseñaba y aprendía a leer y escribir y en que se redactaban esos sermones dominicales no era sino el náhuatl. Aunque con esto no pretendemos excluir el uso de latín y de español como cosa muy lógica y espontánea, y conocemos casos como el de Martín de Valencia del que un compañero suyo apunta: "enseñaba a los niños desde el A B C hasta leer por latín" (Motolinía, 1969, p.127)(42).

¿Cómo reaccionaron los indígenas a la introducción de este gran beneficio de la cultura europea, que es un acontecimiento verdaderamente digno de llamarse trascendental en la historia del país? Rápida, acogedora y entusiasta fue, se puede afirmar, su reacción ante la novedad. Testigos contemporáneos como Gante, Motolinía, Zumárraga, Testera y otros coinciden en destacar lo pronto que los niños y, luego a través de éstos, los mayores también aprendieron a leer y escribir su idioma. Motolinía nos dice: "Deprendieron a leer brevemente así en romance como en latín, y de tirado y letra de mano... todos las (car

tas) saben leer, hasta los que ha poco se comenzaron a enseñar. Escribir se enseñaron en breve tiempo porque en pocos días que escriben luego contrahacen la materia que les dan sus maestros" (Motolinía, 1969, p.169). Dirigiéndose al Capítulo General de Tolosa, el 12 de junio de 1531 escribía Zumárraga lo siguiente: "muchos de estos niños y otros mayores saben bien leer, escribir" (García Icazbalceta, 1947, t.II, p.307). Dos años más tarde, Testera y otros siete franciscanos informaban al Emperador: "¿Qué diremos de los hijos de los naturales de esta tierra? Escriben, leen, cantan canto llano y de órgano y con trapunto, hacen libros de canto, enseñan a otros" (Cartas de Indias, 1877, p.65). Incluso a Roma se envió informe acerca del buen ingenio que mostraron los niños indígenas en aprender a leer y escribir, ya que el obispo Julián Garcés no pudo menos de escribir a Paulo III en la carta que hemos mencionado en otra ocasión, diciendo: "Ahora es tanta la felicidad de sus ingenios (hablo de los niños) que escriben en latín y en romance mejor que nuestros españoles, y los que se dan entre ellos al estudio de la lengua latina y castellana, no salen menos aprovechados que nosotros". Ante tal fenómeno, a pocos años el cartearse dejó de ser cosa de admiración para los indígenas (Motolinía, 1969, p. 169). Tan rápida fue la asimilación y extensa la difusión del alfabeto entre los mismos que parte de los españoles testigos del acontecimiento se volvieron recelosos. Les parecía que para los indígenas bastaba con que supiesen decir las principales oraciones, pero "simplemente, sin aclaraciones ni glosas ni exposiciones de doctores", y que era "el leer y escribir muy dañoso como el diablo" (García Icazbalceta, 1971, t.II, pp.148-149), según decía Jerónimo López, uno de los recelosos.

Sin embargo, el mejor testimonio de todo este feliz suceso de capital importancia cultural lo dieron los propios indígenas. Entre éstos, es de suponer que no tardó en haber bastantes que, guiados por

su preocupación ancestral, se dedicaron a escribir historias y memorias del pasado de su nación. Uno de los primeros grandes resultados de tal elaboración literaria a manos de los indígenas alfabetizados es el Relato de la conquista, obra anónima de un indígena de Tlatelolco redactada en 1528 (43). Fijémonos bien en lo temprana que es la fecha. Sólo a un lustro de la llegada de los tres flamencos redactó el autor anónimo esta crónica de la caída de su nación con mucha vivacidad. Garibay la califica de "saga que llega a fundirse con la narración de Occidente" (Garibay, 1953, p. 473). Aparte su valor histórico-literario, lo indudable es que esta obra constituye el monumento más elocuente de la rápida alfabetización de los indígenas de Nueva España. También está fuera de toda duda que la tradición escrituraria prehispánica de fuerte raigambre facilitó este proceso de asimilación alfabética.

Cierto que el período que denominamos tetzcocano fue escaso de acontecimientos sensacionales en el orden de evangelización, lo cual, sin embargo, no justifica que lo pasemos por alto. Muy al contrario, porque en él es cuando podemos señalar con datos documentales que quedó trazado el camino que debía seguirse la evangelización de Nueva España, esto es, una evangelización nada oscurantista, sino civilizadora y sobre todo incorporadora, como se había repetido tantas veces en la península ibérica, con sus escuelas para los indígenas antes que para los criollos o mestizos, con la buena disposición de los misioneros a aprender la lengua o lenguas vernáculas y con la alfabetización de las mismas, de cuyo sentido trascendental es hoy día un tanto difícil que nos demos cuenta cabal, y mucho más de los enormes esfuerzos que debió costar a sus primeros emprendedores. Y si no fuera por ellos, el genio de los antiguos mexicanos hubiera desaparecido para siempre, llevándose consigo sus legados del pasado, ya que no hubiera recibido aquel golpe de gracia que le dio una soltura poco co-

mún, haciéndole posible elaborar una literatura tan abundante en náhuatl o en español que nos autoriza a hablar con razón de una generación de escritores indígenas, o mestizos a raíz de la conquista, a la vez tan interesante desde diversos puntos de vista, y útil para diversas disciplinas científicas en torno a temas prehispánicos.

Desarrollo de la educación misionera: educación para hijos de la minoría directora

Cronológicamente, la educación de los hijos de caciques y principales fue la primera que se puso en práctica en Nueva España. A "algunos hijos de principales" de Tetzco es a los que Pedro de Gante y sus compañeros recogieron para enseñarles "a leer y escribir, cantar y tañer instrumentos musicales, y la doctrina cristiana" (Mendieta, 1971, p.608). Es curioso observar aquí que tal educación minoritaria para grupos dirigentes de la sociedad indígena coincidía con la política educativa de la Corona, que, según hemos visto líneas atrás, en las Leyes de Burgos del 23 de enero de 1513 disponía que hiciesen "mostrar un muchacho, el que más hábil de ellos les pareciere, a leer y a escribir las cosas de nuestra fe" y que "todos los hijos de los caciques... se den a los frailes de la orden de San Francisco... para que los dichos frailes los amuestron leer y escribir y todas las otras cosas de nuestra santa fe". Por carecer de datos aclaratorios, no podemos determinar si esta coincidencia fue fortuita o intencionada, es decir, si la primera docencia de los tres flamencos en Tetzco fue fruto de las fuerzas coactivas de la situación del país de aquel entonces que ya conocemos, u obra de premeditación de acuerdo con informes previamente adquiridos por los mismos. ¿Acaso los tres flamencos habían llegado a Nueva España con conocimiento previo de esta voluntad de la Corona? ¿Tal vez se habían enterado de la misma en España o en Santo Domingo? Puede ser que sí, pero carecemos de manera

de comprobarlo. Fuese lo que fuese, creemos que fue bastante significativo para el desarrollo posterior de la educación misionera en Nueva España el hecho de que ésta comenzase con la instrucción de los hijos de la minoría dirigente de la sociedad indígena, puesto que de esta manera apuntaba, desde un principio, a la enseñanza superior por incluir en su currículum el leer y el escribir, que son la puerta a aquélla. Ya sabemos que pronto se sumaron a reforzar este principio de educación minoritarista la ordenanza de Cortés y el propósito firme de los "doce".

Al principio de este apartado, hemos visto cómo a pocos días de llegados a la capital de Nueva España, tuvieron los "doce" con los principales y sacerdotes indígenas una serie de entrevistas, en las que les manifestaron su propósito de hacerse cargo de educar a sus hijos niños y mozuelos. Su condición privilegiada les permitía tener tal firmeza en la exposición de su intención. Eran ellos expedicionarios apostólicos de carácter oficial tanto del Estado español como de la Santa Sede, y su jefe, Martín de Valencia, venía investido de "toda la autoridad plena del Sumo Pontífice". Esto les proveía, desde luego, de mayor libertad y autoridad en sus actividades que a los tres flamencos precursores que habían venido sólo con el permiso de su prelado de la orden y la aprobación del Emperador. Al mismo tiempo, la autoridad civil ahora se obligaba de modo también oficial a prestarles su protección y su favor en cuanto les fuesen necesarios. La diferencia que hay entre el caso omiso que Cortés hizo de Gante y sus compañeros, y la ceremoniosidad con que recibió a los "doce" es bien elocuente.

Otra ventaja tenían los "doce": la de contar con las experiencias valiosas de sus hermanos tanto de las Islas --permanecieron, por ejemplo, en la Española seis semanas (Motolinía, 1969, p. 126)--, como de Tetzcoco. Cuanto habían oído y visto les había convencido, se

supone, de lo útil que resultaba para la misión la educación de niños. Desafortunadamente, no conocemos las impresiones que tuvieron los "doce" al ver a los niños educados en los monasterios de las Islas o a los tetzcoanos enseñados por Gante y sus compañeros. El cronista Ixtlilxóchitl se limita a hablarnos del "espanto" que les causó ver cómo el señor Ixtlilxóchitl "se derretía en lágrimas" al oír la misa cantada que dijeron los recién llegados (Ixtlilxóchitl, 1965, t. I, p.399). En todo caso, creemos no equivocarnos mucho al suponer que la petición de los religiosos de que les fuesen encomendados los niños para su instrucción, se hizo con una sólida convicción de quienes no dudaban de la eficacia que se podía esperar de la educación de los niños. Efectivamente, iban a tomar "por primero y principal ejercicio congregar y erigir seminarios de niños... como obra inspirada por el Espíritu Santo" (Mendieta, 1971, p.258).

La obra educativa de niños indios iniciada en Tetzco por los tres flamencos fue heredada y proseguida por los "doce". A tal efecto, una vez divididos en cuatro grupos, y cada uno establecido en su lugar de trabajo --los primeros establecimientos eran México, Tetzco, Tlaxcala y Huexotzinco--, dieron comienzo a la construcción de escuelas en la forma siguiente: "... habiendo tomado su asiento en los sitios que más cómodos les parecieron, dieron orden con los indios principales cómo junto a su monasterio edificasen un aposento bajo en que hubiese una pieza muy grande, a manera de sala, donde se enseñasen y durmiesen los niños sus hijos de los mismos principales" (ibid., p.217), y "junto a esta grande sala, se hicieron otras pequeñas para lo que les fuese necesario de su servicio, que en conclusión era una manera de colegio" (Torquemada, 1969, t.III, p.28). A partir de entonces se hizo norma general el que no faltase escuela donde hubiese franciscanos. El monasterio franciscano y la escuela constituyeron en adelante una unidad inseparable, lo cual llegó a convertirse pron

to en un rasgo característico de la orden de los menores, pues ya en una carta que escribió Zumárraga --éste siguió siendo tan franciscano como antes aun después de haber sido elevado a la silla episcopal-- el 12 de junio de 1531 se lee lo siguiente: "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" (García Icazbalceta, 1947, t.II, p.307. El subrayado es nuestro.)(44). Esta tradición de escuela-monasterio se mantuvo a lo largo de todo el siglo XVI, como se desprende de una serie de testimonios de los contemporáneos. Al escribir a Felipe II en junio de 1558, Gante le informaba de que en cada una de las casas de su orden, había escuela (García Icazbalceta, 1941(b), p.216). Luego, una relación que describe la provincia del Santo Evangelio en el año 1570 dice lo siguiente: "En todos los pueblos de la Nueva España adonde residen religiosos (a lo menos de esta orden de San Francisco) hay escuelas, las cuales comúnmente se suelen edificar dentro del circuito que tienen los frailes, y pegadas con la iglesia, a la parte del norte" (ibid., p.57). Mendieta, que escribió su obra un poco más tarde, nos informa: "A un lado de la iglesia que es comúnmente a la parte del norte, porque a la del mediodía está el monasterio, está en todos los pueblos edificada una escuela" (Mendieta, 1971, p.418), frase que luego copia casi textualmente Torquemada en su Monarquía Indiana (Torquemada, 1969, t.III, p.111).

Estas "piezas muy grandes" se vieron poco más tarde habitadas por numerosos niños hijos de los señores y principales comarcanos. - Motolinía dice que se educaban "trescientos y cuatrocientos y seiscientos y hasta de mil" niños (Motolinía, 1969, p.108). Mendieta lo repite en cifras semejantes (Mendieta, 1971, p.217). En su carta al Emperador de 1532, Gante dice: "se ha hecho dentro del sitio o corrales de nuestra casa una escuela y capilla do continuamente cada día se enseñan quinientos y seiscientos muchachos" (Cartas de Indias, 1877,

p.52). Por el mismo tiempo Zumárraga corroboraba dicha cifra, diciendo que Gante tenía "diligentísimo cuidado de más de seiscientos niños" (García Icazbalceta, 1947, t.II, p.308). Durante los primeros años de educación franciscana, quinientos o seiscientos parece que era el número medio de alumnos internados que solía haber no sólo en la escuela de San Francisco de México, sino también en las demás a cargo de los frailes menores. Nuestro supuesto se basa en el siguiente testimonio que debemos a Martín de Valencia, que escribió esto en 1531: "Son estos (niños) instruidos de nuestros frailes, y en vida y costumbres religiosamente criados en nuestros conventos, que cuasi veinte tenemos ya edificados... En otras casas que también han edificado junto a nuestros conventos, tenemos más de quinientos niños, en unas poco menos y en otras muchos más..." (Mendieta, 1971, p.601). Aunque los frailes mismos eran pocos, en esta forma podían contar con un número bastante alto de ayudantes para sus múltiples trabajos gracias a este sistema educativo conventual, como veremos pronto.

De estas escuelas franciscanas, si la de Tetzcoco se lleva la palma de haber sido la primera en Nueva España, la mayor reputación por sus actividades varias y perseverantes le corresponde a la de San Francisco de México, edificada "a las espaldas de la capilla mayor de la dicha iglesia (de San Francisco)". Fundada en 1525 por Martín de Valencia (Ricard, 1947, p.376), que se había quedado como custodio en la capital, pronto, sin embargo, debió ser encargada principalmente a Gante que a fines de 1526 o a principios del año siguiente se trasladó de Tetzcoco a México, a donde venía para quedarse durante todo el resto de su larga vida, excepto una corta temporada pasada en Tlaxcala. El lego franciscano vendría ya por entonces convencido de que su oficio era "predicar y enseñar día y noche" a los niños indígenas, como escribió dos años más tarde (García Icazbalceta, 1954, p.104). De hecho, se entregó a su vocación docente con tal entusiasmo que en

1552 pudo escribir a Carlos I con cierto orgullo o satisfacción, diciendo: "y yo he trabajado con ellos de día y de noche más ha de treinta años, estando continuamente con ellos en una escuela que está junto con esta capilla" (Cartas de Indias, 1877, pp. 98-99). Su larga experiencia y su profunda convicción de haberse empleado en una causa justa y merecedora le enaltecían incóntinente y su pluma no podía a veces menos de soltar frases como la siguiente cuyo tono sonaba un tanto irrespetuoso: "justa cosa es que se me conceda la merced, atento a lo mucho que he trabajado con ellos", advirtiéndole a la vez: "que tengo intención de acabar mi vida en su doctrina" (ibid., pp. 99-100). La relación franciscana de 1570 se suma a informarnos: "y de esta escuela tiene cargo fray Pedro de Gante, el cual vino a esta tierra habrá cuarenta y seis años antes que llegasen a ella los primeros doce que envió el Emperador... y ha perseverado en instruir los (a los indígenas) y aprovecharlos hasta el día de hoy que vive de edad de noventa años" (García Icazbalceta, 1941(b), p.6). Aquí tenemos a la vista una vida de dedicación completa para el bien espiritual y la elevación cultural de los hijos de la raza vencida.

Una vez recogidos de esta manera los hijos de señores y principales, los franciscanos tuvieron por bien para su educación valer se del modo y la disciplina que habían regido antaño la institución mexica del calnécac (Sahagún, 1969, t.III, p.161). Efectivamente, comparándose con la enseñanza catequística en el patio de la que haremos pronto mención, la educación franciscana en las escuelas-monasterio nos recuerda la tradición del calnécac. Así, pues, los niños alumnos fueron sometidos al régimen de vida monacal de sus maestros. Se les enseñó a levantarse a medianoche para rezar los maitines de Nuestra Señora y, al amanecer, sus Horas, Hasta se les enseñó a disciplinarse con azotes de noche y a tener oraciones mentales (loc.cit) (45). En una cita anteriormente transcrita, decía Martín de Valencia

que los niños eran "en vida y costumbres religiosamente criados en nuestros conventos" (El subrayado es nuestro.). Durante los primeros años, los niños se mostraron dóciles y se adaptaron muy bien a tal modo de vivir, haciendo "muchos de éstos algunos ayunos, disciplinas y continuas oraciones, derramando lágrimas y dando muchos suspiros", según describe Zunárraga (García Icazbalceta, 1947, t.II, p. 307).

La imposición del régimen de vida monástico a los niños indígenas no debe utilizarse para acusar a los frailes de severos y poco comprensivos para con sus discípulos. Antes bien, nos inclinamos a vislumbrar en ella el primer atisbo de la ingenua esperanza y el deseo de parte de los frailes de que sus alumnos se mostrasen idóneos para la vida de religiosos, es decir, todo apuntaba a la formación del clero indígena, lo cual, dicho de otro modo, prueba una vez más que los frailes veían en los indígenas unos seres humanos con las mismas posibilidades de desarrollo intelectual, cualidades y dotes que en sus compañeros europeos. Y efectivamente, hubo ensayos de formar religiosos de estos alumnos indígenas, a los cuales nos referiremos más abajo. Nosotros, además, que ya conocemos la vida en el calnécac, nos damos cuenta de que los frailes eran incapaces de practicar la misma austeridad y rigurosidad que los sacerdotes mexicanos de la mencionada institución docente. Los niños educandos no eran ahora compelidos a duras faenas ni sometidos a los "bravos" castigos por el menor error o incumplimiento de los preceptos. Más bien, los frailes pecaron de "ejercitar con ellos la blandura y piedad" (Sahagún, 1969, t.III, p.161). No negamos que había algunos frailes que se mostraban partidarios de infligir castigos corporales a los niños como Martín de Valencia y Mendieta, práctica por lo demás frecuente en aquella época de acuerdo con el lema "la letra con sangre entra", pero no faltaban otros como Francisco Jiménez, que, a pesar de que vene

raba mucho al primero de los mencionados, nunca se pudo "mucho aplicar a los castigar". Y ante todo, en las escuelas franciscanas ya no había aquella severidad que había mantenido muy tensa la disciplina del calmécac, o incluso la moral en la vida general de los mexicas. Por consiguiente, a medida que se fue perdiendo con el transcurso del tiempo el recuerdo de la disciplina rigurosa e implacable de los tiempos precortesianos, los alumnos se volvían cada día más intolerables para los frailes, hasta que por fin Sahagún tuvo que confesar, diciendo: "Ya tampoco nosotros nos podemos apoderar con los que se crían en las escuelas" (loc.cit.). Antes bien, se necesitaría mucha más severidad, austeridad y ascetismo para contener la "briosa sensualidad" de los muchachos indígenas. Aunque aparte cabe sospechar que hubiese otro factor psicológico mucho más complejo para explicar esta rebelión de alumnos, del cual haremos mención adelante.

Junto con un régimen de vida monacal, se les impuso a los niños alumnos un programa de estudio que no les dejaba ociosos un momento del día. Según la descripción de Mendieta, los niños no volvían a acostarse después de rezar los maitines, sino que eran conducidos al aula, donde estudiaban hasta la hora de misa, después de oída la cual, seguían de nuevo sus estudios hasta la hora de comer. Después de la comida, descansaban un rato, y luego volvían a la escuela para continuar estudios hasta la tarde (Mendieta, 1971, p.218). Imaginémoslo intensiva o casi febril que fue la instrucción a la que estaban sometidos los alumnos cuya finalidad consistía, por supuesto, en desvin^ucularlos y hacerles olvidar en cuanto fuese posible las costumbres de sus antepasados. La vigilancia de los religiosos era constante para que los alumnos no tuviesen ningún contacto con el mundo exterior: "en todo el día no se apartaban de ellos algunos de los religiosos, trocándose a veces, o estaban allí todos juntos. Y esto era lo ordi^unario" (loc.cit.). Nos hemos referido en nota anterior al horario de

la vida franciscana, y comparando éste con el que acaba de mencionar se, queda claro que la diferencia entre ambos eran los ejercicios de unos y los estudios de otros.

La materia de enseñanza eran el leer, el escribir, el cantar y la doctrina cristiana. Esta última consistía en enseñarles el signarse y santiguarse, el rezar el Paternóster, el Ave María, el Credo y la Salve Regina, seguidos por la explicación sobre la existencia de un solo Dios Creador de todo, los gozos del paraíso y los horrores del infierno, el misterio de la Encarnación, la Virgen María como madre de Dios y abogada e intercesora del hombre ante Dios y otras no ciones importantes del Cristianismo. Creemos que la presentación de la doctrina seguía la pauta trazada en los Coloquios que ya conocemos celebrados entre los "doce" y los señores y sacerdotes mexicas a raíz de la llegada de aquéllos, cuyos tomas son conocidos.

El desconocimiento del náhuatl forzó en los primeros días a los religiosos a enseñar a sus alumnos todas las oraciones en latín, y a explicarles la doctrina por medio de señas (loc.cit.). Pero este defecto se remedió a poco tiempo, ya que algunos de los frailes se adelantaron tan rápido en el aprendizaje del idioma que "al cabo de medio año" empezaron a "hablar y entenderse razonablemente con los indios" (ibid., p. 224). El caso más típico de Gante queda referido en nota anterior.

Al empeño y la entrega de los frailes maestros, sus discípulos de "tenacísima memoria, dóciles y claros", al decir de Martín de Valencia, supieron corresponder con gran provecho y en forma muy esperanzadora. Del leer y escribir, nos hemos ocupado al hablar de la alfabetización del náhuatl y su rápida difusión. Bástenos con lo di cho. El canto era, desde un principio, una asignatura de primera im portancia e interés para los frailes. La razón es sencilla: era un

elemento que no podía faltar a la celebración de cualquier oficio religioso. Es muy conocida la buena contribución que hizo en la enseñanza de la música fray Juan Caro, "venerable sacerdote viejo" y colaborador de Gante en la escuela de San Francisco de México. Ni él sabía nada de la lengua de sus alumnos, ni éstos de la de su maestro, quien, no obstante, logró darse a entender a base de bondad y perseverancia y enseñarles el canto llano así como el de órgano (Motolinía, 1969, pp. 169-170). El éxito de la enseñanza de música tanto en el cantar como en el tocar instrumentos fue rotundo. Si Gante escribe el 31 de octubre de 1532 al Emperador, diciendo: se habían ya formado "cantores que podrían cantar en la capilla de V. M. tan bien que si no se ve, quizá no se creerá" (Cartas de Indias, 1877, p.52). Mendieta anota en su libro lo siguiente: "No hay pueblo de cien vecinos que no tenga cantores que oficien las misas y vísperas en canto de órgano con sus instrumentos de música. Ni hay aldehuera, apenas, por pequeña que sea, que deje de tener siquiera tres o cuatro indios que canten cada día en su iglesia las horas de Nuestra Señora (Mendieta, 1971, p.412). El alto grado que los indígenas alcanzaron en el aprendizaje de la música europea se desprende sin dificultad de aquel caso que cuenta Motolinía de un indio de Tlaxcala que compuso "una misa entera, apuntada por puro ingenio, aprobada por buenos cantores de Castilla que la han visto" (Motolinía, 1969, p.170). Al mismo tiempo, la difusión de los instrumentos de música era tal que Mendieta escribe un tanto exagerado: "en todos los reinos de la Cristiandad (fuera de las Indias), no hay tanta copia de flautas, chirimías, sacabuches, orlos, trompetas y atabales como en sólo este reino de la Nueva España. Órganos también los tienen todas cuasi las iglesias donde hay religiosos" (Mendieta, 1971, pp. 412-413).

Sin embargo, el éxito más sorprendente y trascendental que se obtuvo de esta educación intensiva de los hijos de señores/^y principa-

les no era ni la alfabetización del idioma náhuatl y su aprendizaje por la población indígena, ni tampoco la formación de buenos cantores y músicos provechosos para el culto en la iglesia, sino el que los niños educandos se convirtiesen en un medio efficacísimo para la promoción del apostolado y al mismo tiempo una terrible arma ofensiva contra la religión prehispánica. Dicho en otras palabras, de las escuelas-monasterio de los franciscanos empezaron a salir a los pocos años de su fundación cientos de muchachos que en el pleno sentido del término podemos llamar revolucionarios, o, dada su animosidad característica de la juventud, hasta destructores de la sociedad de sus mayores, como de hecho así resultaron. Con la aparición de tal juventud, la evangelización del país entraba en una nueva etapa, ya que a partir de entonces, dejaba ella de ser una acción que sólo desde fuera podía operar sobre el mundo indígena. Contaba ahora con una especie de quinta columna, que digamos, dispuesta a arremeterlo desde dentro para una causa común en colaboración con los religiosos. Una educación que era capaz de proveer a éstos de tales ayudantes fue verdaderamente un gran acierto de los mismos, para quienes merecía ser llamado obra inspirada por el Espíritu Santo, según anotaba Mendieta.

Al igual que en el leer, el escribir y el cantar, tampoco en el orden de instrucción religiosa tardó mucho en madurar el fruto. Ya en junio de 1529, es decir, sólo a dos años y medio aproximadamente de encargada la escuela de San Francisco de México a Pedro de Gante, éste podía escribir a Flandes lo siguiente: "Los domingos salen estos muchachos a predicar por la ciudad y toda su comarca, a cuatro, a ocho, o diez, a veinte o treinta leguas anunciando la fe católica" (García Icazbalceta, 1954, p.104). Llevarían hojas de papel amate en que estaban escritos los sermones que su maestro les había "compuesto y concordado" a tal efecto, trabajando día y noche.

La idea de valerse de niños indígenas como agentes de predicación a fin de suplir la escasez de religiosos no fue ocurrencia fortuita y posterior en vista del buen rendimiento de la educación en las escuelas-monasterio, sino que al contrario había sido el propio móvil de la misma. Recordando los primeros días de apostolado, en 1558 escribía el mismo Gante a Felipe II las siguientes palabras: "y con ella (la lengua náhuatl) procuramos de recoger los hijos de los principales y señores y enseñarles la ley de Dios, para que ellos con siguientemente la enseñasen a sus padres y madres y a todos los demás". Poco después, los "doce", convencidos de lo acertada que les parecía dicha idea, la repitieron en sus Coloquios con los señores y principales indígenas: "porque vuestros hijos, como niños y tiernos en la edad, comprenderán 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 hubieron deprendido". Dicho de otro modo, la educación de los hijos de señores y principales estaba planteada, desde un principio, en términos claros e inconfundibles: proveer se los frailes de unos ayudantes útiles y eficaces para el apostolado.

Los alumnos no traicionaron la esperanza de sus maestros y salieron muy bien aprovechados de su educación. Motolinía se llenaba de alegría al ver que: "estos niños, que los frailes criaban y enseñaban, salieron muy bonitos y muy hábiles, y tomaban tan bien la buena doctrina, que enseñaban a otros muchos" (Motolinía, 1969, p.19). De estos niños, los que ya "entendían muy de raíz las cosas de nuestra fe... y se mostraban muy hábiles" fueron pronto colocados al frente de la evangelización en compañía de los frailes. Estos les comunicaban lo que habían de decir, a lo cual los niños predicadores a veces agregaban otras cosas por su iniciativa y se dirigían al público. Hablaban sin cometer falta alguna y "con tanta autoridad, energía, exclamaciones y espíritu" que causaban harta envidia a los

religiosos que estaban a su lado atentos a lo que iban diciendo (Men^udieta, 1971, pp. 225-226). Aunque no conocemos ningún ejemplo de estos sermones predicados por los niños preparados, se nos permitirá suponer que la gran tradición retórica a cuyo fomento eran tan dados los pipiltin no estuvo ajena a tal éxito de niños predicadores, que eran, por cierto, hijos de los antiguos alumnos del calmécac, donde se enseñaba con esmero el tecpillatolli, "lenguaje culto". Tampoco se perdió pronto el hábito de aprendizaje mnemotécnico practicado en la misma escuela prehispánica, pues "tenían tanta memoria, que un sermón o una historia de un santo de una o dos veces oída se les quedaba en la memoria, y después la decían con buena gracia y mucha osadía y eficacia" (loc.cit.).

Además de la elocuencia y la buena memoria, estos niños predicadores sacaban varias ventajas a sus maestros frailes. Una de ellas era que disponían de más libertad y posibilidad de movimiento que éstos, y en virtud de las cuales iban "a todos los fines de esta Nueva España" sin preocuparse por si había monasterios. Seguían para esto las rutas de los mercaderes indígenas que eran "los que calan mucho la tierra adentro" (ibid., p. 226). Cabe, pues, suponer que gracias a los niños el radio de la evangelización se extendió mucho, a la vez que fue allanado el camino de la conversión para los habitantes de lugares poco accesibles. Otra ventaja era que, siendo hijos de señores y principales, al ser enviados a sus pueblos de procedencia, allí eran recibidos con respeto por la gente común, y contando con la autoridad de sus padres, podían dar "orden cómo se juntasen (sus padres, parientes y vasallos) ciertos días para ser enseñados" (ibid., p.258). Desde luego, sus palabras serían escuchadas atentamente por el auditorio.

Un segundo aspecto de los niños instruidos por los frailes era de carácter mucho más opresivo e implacable: eran jubilosos destruc-

tores de los templos e ídolos, y terribles delatores de los mayores idólatras clandestinos. De nuevo escuchemos a Gante, que en la ya varias veces citada carta de 1529 decía: "Nosotros con ellos vamos a la redonda destruyendo ídolos y templos por una parte, mientras ellos hacen lo mismo en otra, y levantamos iglesias al Dios verdadero" (García Icazbalceta, 1954, p.104). Esta campaña destructora de templos e ídolos, iniciada como un acto de osadía por tres frailes el 1 de enero de 1525 en Tetzecoco (Motolinía, 1969, p. 22), fue proseguida victoriosamente por los muchachos, que veían "con voces de alabanza y alarido de alegría" la caída de "los muros de Jericó", mientras quedaban "los que no lo eran espantados y abobados, y quebradas las alas, como dicen, del corazón, viendo sus templos y dioses por el suelo" (Mendieta, 1971, p.228). Antes bien, los españoles temieron que la destrucción pudiera "indignar y alborotar [a] los indios" (loc.cit.). Hagamos conciencia del efecto psicológico que estas escenas causaban en los indígenas mayores en cuyo pasado inmediato la destrucción del templo determinaba la suerte de los pueblos en las guerras. Los que veían incendiado el suyo la perdían, y el cautiverio de sus dioses en el coacalco de Tenochtitlan significaba su obediencia a la capital lacustre (Sahagún, 1969, t.I, p. 234). Los templos, que antaño habían sido centro de su vida toda, ahora se convertían a manos de sus propios hijos en escombros a la vista de ellos. Una última resistencia del mundo mexicana en vías de desmoronamiento se tradujo en la forma trágica de martirio de unos muchachos predicadores (Motolinía, 1969, pp. 176-181).

El ánimo exaltado de los muchachos neófitos no sabía detenerse. No contentos de la destrucción material de templos e ídolos, se hacían cargo también de descubrir y delatar las prácticas y costumbres recónditas de la idolatría que seguían los mayores a las espaldas de los frailes. De día iban de espionaje por donde había señales de -

ellas, y de noche en plena celebración de banquetes, fiestas o arci-
tos caían con uno o dos frailes sobre los participantes y "prendían-
los a todos y atábanlos y llevábanlos al monasterio, donde los casti-
gaban y hacían penitencia y los enseñaban la doctrina cristiana" (Sa-
hagún, 1969, t.III, p.163). Estos cazadores de idólatras se hicie-
ron temer tanto por éstos que poco después ya no era necesario que
fuesen acompañados por frailes ni en grupos numerosos. Bastaba con
que fuesen en cuadrillas de diez o veinte para traer presos cien o
doscientos culpables al monasterio para entregarlos a los frailes. -
Gracias a sus actividades policíacas, "nadie en público ni de manera
que se pudiese saber osaba hacer nada que fuese de cosas de idolatría
o de borrachera o fiesta" (ibid., p. 164). Aunque, por supuesto, es-
ta cacería no aseguraba la "destripación" de ritos y prácticas paga-
nos ni menos. Nuestro citado cronista etnógrafo estaba consciente de
esto más que nadie (loc.cit.).

Junto con la destrucción de templos e ídolos y la delatación
de prácticas idolátricas, hay una tercera ofensiva que lanzaron es-
tos muchachos contra el mundo pagano prehispánico. Nos referimos a
la muerte violenta que infligieron a un sacerdote del dios Omecochtli
unos jóvenes de Tlaxcala recién instruidos por los primeros francis-
canos en dicha tierra. Remitiendo la mayor parte del relato del in-
cidente a nuestro cronista Motolinía (Motolinía, 1969, pp. 174-176),
nos fijaremos sólo en las siguientes palabras suyas: al ver caer muer-
to a pedradas el sacerdote pagano, "todos los que creían y servían a
los ídolos y la gente del mercado quedaron todos espantados, y los ni-
ños muy ufanos"; "En esto ya habían venido muchos de aquellos minis-
tros muy bravos y querían poner las manos en los muchachos, sino que
no se atrevieron... antes estaban como espantados en ver tan grande
atreviniento de muchachos" (loc.cit.).

Tremendo tuvo que ser este "espanto" o impacto que se había apoderado de todos los testigos presenciales de la lapidación. Aún no hacía mucho que se habían establecido ahí los franciscanos, y la evangelización apenas se había puesto en marcha. Sólo unos centenares de niños y mozuolos se sometían a una instrucción intensiva de cristianización, pero eran una minoría totalmente insignificante en cuanto al orden numérico dentro de una población numerosa que seguía con toda fidelidad la creencia religiosa tradicional. Pero el hecho es que parte de esa minoría casi ridícula se rebeló tan de repente, en presencia de la muchedumbre que llenaba el mercado, contra todo el sistema de valores de larga y férrea raigambre del país, hasta que acabó con uno de aquellos sacerdotes respetados y temidos, personajes sólo dignos de "tanto acatamiento y reverencia que apenas osaba la gente alzar los ojos para mirarlos" (ibid., p.174). En verdad, tuvo que ser un golpe de atrevimiento jamás imaginado por ninguno de los presentes a cuya alma hendió como un rayo, destrozando todo su mundo interno. El que los muchachos ejecutores fuesen hijos de señores y principales tal vez influyera algo en que los "ministros muy bravos" no se hubiesen atrevido al fin a poner las manos en aquéllos, pero no puede haber sido factor decisivo. Antes bien, les había impedido de todo acto de represalia el "ver tan grande atrevimiento de muchachos".

Se suele hablar del trauma de la derrota militar sufrida por el pueblo mexicana. No vamos a la zaga en reconocerlo, y así le hemos sostenido en capítulo anterior. Pero este incidente de Tlaxcala creemos que fue tanto o quizás más traumático que la derrota militar. Esto lo decimos, sobre todo, teniendo en cuenta la inigualable importancia que tenía la religión en el mundo mexicana. Sólo una religión pudo dar a otra un golpe decisivo y en forma impresionante e implacable.

Comienzo de la enseñanza del latín

Todos sabemos que la vernacularización de la misa y los otros oficios de la Iglesia es un hecho muy reciente y que hasta hace poco el uso de la lengua latina ha estado ligado en alguna que otra forma con la vida espiritual de cualquier católico, aunque muchas veces éste no entendía bien lo que decía y leía en dicho idioma. Este vínculo fue mucho más fuerte en el siglo XVI, cuando el latín tenía aún plena vigencia en la vida intelectual contemporánea. Mendieta dice que al comienzo de la evangelización todas las oraciones principales, desde el Per signum crucis hasta la Salve Regina,—los primeros rudimentos del catequismo—, "todo esto en latín" se enseñaba a los niños indígenas, mientras los frailes no sabían el náhuatl (Mendieta, 1971, p.218). Hemos referido que Martín de Valencia, que no supo el náhuatl, también enseñaba a leer en latín a los niños junto con la presentación del alfabeto. Por otra parte, los cantos que acompañaban a los cultos religiosos en la Iglesia también se hacían en latín. Comprendamos, pues, que el enseñar latín no era un acto que cayese en ridículo, sino completamente normal que correspondía a las necesidades concretas. Así que desde el primer momento de la evangelización, el que los indígenas tuviesen algún contacto con el latín era inevitable. Aunque con esto no pretendemos sostener que tal contacto implicase necesariamente su enseñanza sistemática o escolar. No. Para esto no hay datos que lo comprueben. Únicamente queríamos señalar la ocasión y hasta cierta necesidad que había de que los indígenas se pusieran en contacto, desde un principio, con el latín.

Pero cabe suponer que el buen ingenio que los niños indígenas de las escuelas-monasterio mostraron en el aprendizaje del leer y el escribir despertó en algunos religiosos una segunda ambición: la de enseñar el latín a la manera europea, es decir, como el paso inicial de los estudios mayores. Y de hecho, a principios de la tercera década

da del Quinientos comenzó en Nueva España su enseñanza en forma escolar.

Por lo pronto, es imposible determinar con precisión y certidumbre el año de su comienzo. Torquemada dice que el segundo presidente de la Audiencia de México, Sebastián Ramírez de Fuenleal fue "el primero que introdujo que se mostrase gramática latina a algunos indios en esta Nueva España para ver sus ingenios" (Torquemada, 1969, t.I, p.607). Efectivamente, estas palabras del cronista franciscano quedan confirmadas por otras del propio presidente, que el 8 de agosto de 1533 escribía al Emperador: "Con los religiosos de la orden de San Francisco he procurado que enseñen gramática romanizada en lengua mexicana a los naturales y pareciéndoles bien, nombraron un religioso para que en ello entendiese, el cual la enseña y muéstranse tan hábiles y capaces que hacen gran ventaja a los españoles" (Del Paso y Troncoso, 1939, t.III, p.118). Conocemos otra carta interesante escrita el 6 de mayo de 1533, o sea, tres meses antes que la acabada de citarse, por Jacobo de Testera y otros siete franciscanos, que informaban a Carlos I: "Y más ha de saber V. M. que ahora se encomienza a darles disposición de estudio de gramática, y a esto favorece mucho la industria de su presidente con aprobación de los oidores, de lo cual esperamos que Dios será muy servido por la grande habilidad que los hijos de estos naturales tienen" (Cartas de Indias, 1877, p.66). Con este testimonio creemos poder dar por casi seguro que por el mes de mayo de 1533 se dio comienzo a la enseñanza de la tín en Nueva España, que es lo mismo decir que se puso en marcha la enseñanza secundaria, según el sistema educativo de la época.

Pero aún nos queda preguntar: ¿Dónde se dio la primera clase y quién fue ese franciscano que nombraron "para que en ello entendiese"? Afortunadamente estas dos preguntas tienen respuesta clarísima.

Escuchemos a Mendieta: "Comenzóse a leer la gramática a los indios en el convento de San Francisco de México en la capilla de San José, - adonde era su común recurso para ser enseñados en la doctrina cristiana y en todas las artes y ejercicios en que su buen padre y guíador fray Pedro de Gante... procuraba de los imponer. El primer maestro que tuvieron de la gramática fue fray Arnaldo de Basacio, de nación francés, doctísimo varón y gran lengua de los indios" (Mendieta, 1971, p.414). La descripción, creemos, no admite ninguna duda. Basacio, que más tarde enseñó también en Tlatelolco y Tulancingo --en este último lugar murió--, ideó un método nuevo para enseñar latín, que le ganó mucho aprecio de la época (comunicación personal de Gómez Canedo).

Según Motolinía, antes de ponerse en marcha la enseñanza del latín para los niños indígenas, hubo "así entre los frailes como de otras personas... muchas contradicciones" (Motolinía, 1971, p.238). Entre los que se oponían a ella, se contarían los dominicos, que mantenían una actitud contraria a la instrucción superior de los indígenas (46). Creemos que sólo la firmeza de Ramírez de Fuenleal investido de la autoridad de presidente de la Audiencia, apoyado por los oidores y muchos de los franciscanos, logró imponerse a la opinión en contra (47), colocando otra piedra miliaria en la historia de la educación en Nueva España.

El cronista arriba citado dice que "los dos o tres años primeros aprovechaban muy poco, que ya desmayaban y desconfiaban muchos" (loc.cit.,). La falta de términos congruentes para explicar las reglas gramaticales del latín había impedido que se adelantase el estudio, aunque Ramírez de Fuenleal opinaba por el mismo tiempo con mucho optimismo, como se desprende de la cita transcrita hace poco. Agregaba, diciendo: "Sin poner duda habrá de aquí a dos años cincuenta indios que la (gramática latina) sepan y la enseñen" (Del Paso y Tron-

so, 1939, t.III, p.118). Quizás el que había sido él mismo quien tomó la iniciativa en la inauguración del estudio en cuestión le indujese a dar relación al Emperador en tal tono esperanzador, aun contradiciendo a la realidad. Pero no es justo acusarle de haber hecho una información infundada o falsa. Antes bien, habrá que ver en él un hombre de gran perspicacia, porque el negocio no tardó mucho en cambiar de fisonomía y dar la razón a su observación. Sólo el gran aprovechamiento que empezaron a mostrar los alumnos de latinidad de la escuela de San José, una vez vencida la barrera técnica de terminología gramatical, acabó por convencer a sus favorecedores de que llevasen un paso más adelante su ambiciosa empresa civilizadora para el pueblo derrotado: "después que vieron que aprovechaba (la Escuela) y que saldrían con la gramática y con lo demás... pasáronlos de San Francisco de México... [a] la otra media parte de la ciudad (llamada) Tlatelolco", dice claramente Motolinía (Motolinía, 1971, p.239).

Concepto educativo de los franciscanos

Arriba hemos visto el comienzo y el desarrollo de la educación franciscana para los hijos de los grupos directores de la comunidad indígena. Ahora bien, creemos conveniente plantear en esta ocasión la siguiente pregunta: ¿Qué concepto de educación tenían los frailes emprendedores de estas actividades docentes? ¿Las presidía sólo aquella idea que podríamos calificar de utilitaria o más vulgarmente de aprovechada de servirse de los muchachos indígenas para sus fines misionales que hemos apuntado atrás, o había otro ideario de mayor amplitud?

Como suele acontecer entre los hombres del siglo, los primeros franciscanos de Nueva España eran también hijos del tiempo cuyo aire respiraban. Era época en la que la mentalidad predominante entre los europeos era todavía la feudal o señorial. De acuerdo con ella, la

sociedad humana se componía, en términos generales, de dos grupos de hombres: uno gobernante, otro gobernado. Pero, entendiéndose que no había entre ambos disyunción o antagonismo alguno, como se imaginaría en nuestros días, sino que los dos estaban íntimamente vinculados por la autoridad del uno y la obediencia del otro, formando una unidad orgánica. Para su exposición teórica, se recurría preferentemente a la metáfora del cuerpo humano: la cabeza y los miembros, cada uno con su propia función particular, pero constituyendo entre todos un solo organismo de vida. La autoridad del grupo gobernante se fundaba en su misión social de protector y, sobre todo, de administrador de la justicia, y la obediencia del gobernado prometía a éste la paz y la seguridad a cambio de sustentar a aquél con sus labores. Los dos grupos humanos eran conscientes de sus sendas funciones sociales. Este era el orden estamental de la sociedad humana que todos y cada uno de sus miembros constituyentes tenían que respetar y procurar mantener.

Este pensamiento socio-político era muy caro a los franciscanos, y más que a los seglares, ya que en su vida regular de la orden la obediencia a la autoridad de su superior era una de las virtudes más exigidas y elogiadas. Así que al venir a Nueva España, no les cabía, desde luego, otra cosa que intentar ordenar la sociedad indígena conforme a los cánones del mismo pensamiento, dejando de lado la tradición social prehispánica que lo podía facilitar. Se les presentaba la educación como un medio muy a propósito para hacer realidad este su ideal. No es, pues, nada extraño que desde un principio se diese en su programa educativo una clara distinción entre sus alumnos: los hijos de señores y principales por un lado, y por otro, los de la gente común. No debía haber, según pensaban los frailes, confusión en este principio de educación por separado, y en caso de haberla, se trataba de un error condenable.

La mejor exposición de este concepto educativo franciscano la podemos ver en la relación franciscana de 1570 que ya hemos citado algunas veces y cuya redacción se sospecha corriese a cargo de Mendieta (48). La claridad del texto nos inclina a copiarlo: "Los que miran y consideran las cosas conforme a la calidad y necesidad de cada una de ellas, 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, sino que solamente aprendan la doctrina cristiana, y luego en sabiéndola, comiencen desde muchachos a seguir los oficios y ejercicios de sus padres, para sustentarse a sí mismos y ayudar a su república, quedando en la simplicidad que sus antepasados tuvieron" (García Icazbalceta, 1941(b), p.55. El subrayado es nuestro). Dos educaciones diferentes para dos grupos sociales, cuya indistinción no sólo que no era deseable, sino que no era conveniente para el buen funcionamiento de la comunidad. El texto citado va encabezado por una advertencia recomendatoria en el tenor siguiente: "Y digo que este es el orden que los religiosos tienen, no porque todos lo tengan, sino porque todos ellos lo deberían tener, y lo tienen aquellos que son curiosos o cuidadosos en el enseñamiento y aprovechamiento de los indios" (loc.cit.). Se deduce que había por entonces casos en que no se respetaba la distinción mencionada, los cuales merecían una crítica condenatoria del redactor, puesto que según él, el caos y el desgobierno de los años recientes --se referiría al debido a la reforma protestante-- entre los pueblos de la vieja Cristiandad así como la confusión social entre los caciques y los

nacehualtin (Zorita, 1963, pp. 43-46) registrada en no pocos lugares de Nueva España se derivaban precisamente del olvido de tal "loable costumbre" antigua y del descuido de algunos religiosos en la materia de educación (49).

Tal concepto educativo franciscano de corte marcadamente feudal anticipanos que no cuadra nada a la mentalidad de nuestros días. Pero antes de rechazarlo con desprecio, merece la pena un rato de lectura sosegada y reflexión desapasionada que nos descubre otro rasgo interesante y digno de mención especial. Se nos aclara, pues, que los franciscanos no pensaron jamás en sustituir la comunidad indígena por otra de estilo español, sino que quisieron conservarla en su entereza con toda su jerarquía de autoridades tradicionales del país. El único cambio que se propusieron operarle era la imposición del Cristianismo en el trono hasta entonces ocupado por la religión prehispánica. Dicho de otra manera, pretendieron redimir la república indiana con la fe de Cristo, pero respetando todo lo tradicional en cuanto era indiferente a la materia religiosa, ya que los frailes no tardaron en percatarse de que los indígenas de Nueva España eran "gente de gran policía y muy sabia en el regimiento de su república" (Sahagún, 1924, p.296), deseando por consiguiente que en vez de perderse o transformarse su sistema de gobierno existente, se conservase de tal manera que "el mismo señor o cacique o principal tuviera cargo de regir y gobernar sus nacehuales en paz" (García Icazbalceta, 1941(a), p.11). Ciertamente que los misioneros eran enviados no para hispanizar a los indígenas, sino para cristianizarlos. De aquí que los mismos se empeñasen tanto en distinguir la educación de los hijos de los señores y principales de la de los de la gente común, porque eran conscientes de que aquélla era la más responsable de formar la minoría directora de esa comunidad que pretendían salvaguardar. Para los frailes, el gobierno español no pasaba de ser como un superstra-

tun encargado de asegurar la evangelización de los indígenas y de proteger a los mismos y sus tierras de otras potencias europeas, en particular, enemigos de la fe católica, pero que no debía afectar ni intervenir en el régimen de vida político-social interno de aquéllos. Esto es lo que cabe señalar, a nuestro juicio, en el concepto educativo franciscano, además del rasgo de utilitarismo convencional en los primeros años de evangelización.

Consecuencia de tal concepto educativo fue la variedad con que desarrollaron los franciscanos sus actividades docentes para los indios. Estas no fueron jamás uniformes, sino que correspondían a objetivos diferentes que se proponían alcanzar. Creemos que por lo pronto cabe distinguir las cuatro ramas siguientes:

1. Educación para hijos de la minoría directora
2. Enseñanza catequística en el patio
3. Enseñanza práctica con miras a la capacitación profesional
4. Educación de niñas indias

La primera rama, que es la más interesante para nuestro propósito de estudio, queda descrita en su primer período 1523-1535 de acuerdo con lo que hemos establecido al principio. A continuación, nos ocuparemos de las tres restantes.

Enseñanza catequística en el patio

Durante los primeros años de evangelización, tuvieron que habérselas los misioneros con una experiencia sin precedentes en la historia de la Iglesia: una multitud interminable de solicitantes del agua de bautismo, una vez vencido el período de frialdad y recelo que duró "más de tres años". Son muy conocidas las cifras que da de los bautizados el "curioso y cuidadoso" Motolinía (Motolinía, 1969, p.83, 85; Mendieta, 1971, p.275). Otro de los "doce", el propio Martín de

Valencia, informó al comisario general cismontano el 12 de junio de 1531 que cada uno de sus compañeros primitivos había bautizado "más de cien mil" (Mendieta, 1971, p.601). No tiene mucha importancia para nosotros discutir si son aceptables o no estas cifras. Baste con que nos quedemos con la certidumbre de que entonces aconteció un verdadero desbordamiento de conversiones jamás conocido "desde el principio de la primitiva Iglesia hasta este tiempo que nosotros estamos" (ibid., p.275). La simplificación de la ceremonia de bautismo a que se vieron obligados a ceder los franciscanos, y la consecuente polémica que surgió entre éstos y los dominicos son una prueba que basta y sobra.

Aun después del bautismo, el desafío de la numerosidad no cesó en plantear problemas a los misioneros. Ahora éstos tenían que solucionar, entre otros, el de cómo ir afianzando el cultivo de la nueva fe acabada de sembrar en los neófitos americanos. A todos estaba claro que el único recurso disponible que se lo asegurase era darles clases continuas de catecismo, dirigidas particularmente a los niños. Así, pues, se ideó y organizó un sistema de instrucción en masa celebrado en la explanada delante de las iglesias, llamada atrio o patio. Lo describe Mendieta en los siguientes términos: "Todos los monasterios de esta Nueva España tienen delante de la iglesia un patio grande, cercado, que se hizo principalmente y sirve para que en las fiestas de guardar, cuando todo el pueblo se junta, oyan misa y se les predique en el mismo patio... los patios [están] muy barridos y limpios, que generalmente están adornados con árboles, - puestos por orden y renglera" (ibid., pp. 418-419).

Un ejemplo muy conocido de estos patios era el de San Francisco de México, descrito muy gráficamente por un testigo contemporáneo en el siguiente tenor: "cuadrangular, más largo que ancho, cercado por todas partes de paredes altas de piedra, éntrase a él por dos puertas

la una que mira al septentrión y la otra al occidente, a cada una de las cuales responde otra de la iglesia principal del monasterio. Al derredor de las paredes va rodeado de altos y copiosos árboles. En el medio está levantada una cruz de madera, tan alta que de fuera de la ciudad se ve de tres a cuatro leguas. A la mano izquierda, por la puerta del septentrión, tiene una capilla que se llama San José, a la cual se sube por dos gradas; es muy grande y está fundada sobre muchas columnas que hacen siete naves... Cabrán en esta capilla y patio cuarenta mil hombres" (Cervantes de Salazar, 1963, p.185).

El patio, que constituye la novedad más asombrosa en el conjunto arquitectónico religioso de Nueva España sin verdadero paralelismo alguno en España ni en el resto de Europa, era un elemento sintetizado, bajo condiciones peculiares del país, de modelos antiguos para dar satisfacción a las demandas nuevas (McAndrew, 1965, p.202). Era consecuencia de la enorme desproporción numérica entre ministros de la Iglesia y fieles que jamás se ha solucionado en forma debida en Hispanoamérica. Aun bien entrada la segunda mitad del siglo XVI, la mayoría de los monasterios franciscanos estaban habitados por dos o tres o cuatro frailes (50). Otro tanto se podrá afirmar de los de las otras dos órdenes. Claro que se trataba de un equipo de personal totalmente insuficiente para atender satisfactoriamente una grey nada escasa en las múltiples tareas de apostolado, sobre todo, en los primeros tiempos (51). Sólo una obra de adaptación a la realidad como el patio, provisto de una capilla abierta dispuesta de tal modo que "mientras el sacerdote celebra el divino sacrificio, puedan oírle y verle sin estorbo los innumerables indios que se juntan aquí los días festivos", podía aliviar un poco una situación tan embarazosa (Cervantes de Salazar, 1963, p.51). Según la tradición cristiana, el celebrar la misa al aire libre constituye casos muy excepcionales, pero la realidad novohispana exigía que este modo excepcional de ce-

lebración de la misa se convirtiese en normal. Fue tan grande la importancia que tuvo el patio con su capilla abierta durante los años de conversión precipitada que quizás quepa afirmar que sin esta obra de improvisación y la flexibilidad con que la adaptaron los frailes, la evangelización de la masa indígena hubiera marchado mucho más difícil.

Otra actividad de no menor importancia que la celebración de la misa tenía lugar en el mismo: la enseñanza de los rudimentos de la doctrina cristiana para los hijos de la gente común. Disponemos de una buena descripción de la época sobre cómo se llevaba a cabo dicha enseñanza catequística en el patio, cuya claridad nos inclina otra vez a copiarla textualmente. Dice: "cada día en amaneciendo se juntan en los patios de las iglesias los niños hijos de la gente plebeya, que ellos llaman macehuales, y las niñas hijas de macehuales y principales, y luego de mañana antes que se diga la misa, los cuentan y buscan por sus barrios o tribus, según están repartidos; y después de misa (la cual entre semana siempre se dice de mañana por las muchas ocupaciones que tienen los religiosos), luego se reparten por el patio asentados en diversas turmas, conforme a lo que cada uno ha de aprender, porque a unos, que son los principiantes, se los enseña el Per signum y a otros el Paternóster y a otros los mandamientos, según que van aprovechando; y vanlos examinando y requiriendo para subir de grado, y cuando ya saben toda la doctrina y dan buena cuenta de ella, - tiénese cuidado de despedirlos y enviarlos a sus casas para que los varones ayuden a sus padres en la agricultura o en los oficios que tuvieren, y las muchachas tengan compañía a sus madres y aprendan los oficios mujeriles con que han de servir a sus maridos" (García Icazbalceta, 1941(b), p.56). Uno de los maestros de la enseñanza en el patio, Pedro de Gante, escribió el 15 de febrero de 1552 a Carlos I, describiendo sus propias actividades en el de San Francisco en los si

güientes términos: "En esta ciudad de México, dentro del patio de San Francisco, hay una capilla que se dice San José, que fue la primera iglesia que en esta tierra se hizo, y donde han siempre sido doctrinados los indios de los frailes de San Francisco, y yo he trabajado con ellos de día y de noche más ha de treinta años, estando continuamente con ellos en una escuela que está junto con esta capilla, donde los he enseñado cantar, tañer y enseñado la doctrina, y siempre he tenido cargo particular y cuenta con ellos" (Cartas de Indias, 1877, pp.98-99).

Se deduce de lo transcrito que las clases de doctrina se daban todos los días en la frescura del amanecer. Merece la pena destacar el que a pesar de ser tan pocos y estar siempre tan ajetreados los frailes no se ahorraban esfuerzos en instruir a sus discípulos esmerada y cuidadosamente, dividiéndolos en varios grupos según la materia de aprendizaje y luego examinándolos uno por uno hasta que aprendiesen bien todo lo fundamental de la doctrina. No se les ocurrió recurrir cómodamente a una enseñanza en masa sin atención individual. El catecismo consistía en enseñarles a aprender de memoria las oraciones principales, los mandamientos de Dios y de la Iglesia, la declaración del pecado venial y el mortal, los pecados mortales y las virtudes, las obras de misericordia, los dones del Espíritu Santo y otros artículos, según se ve en la doctrina cristiana breve compuesta por Alonso de Molina (García Icazbalceta, 1941(b), pp.30-54).

Vemos que la materia de enseñanza era bien amplia y que su aprendizaje de memoria no sería fácil para aquellos hijos de nacehualtin, entre los cuales, a diferencia de los pipiltin que tenían acceso al calnécac, no había habido antes de la conquista tradición de ejercitar aprendizaje mnemotécnico. Se necesitaba algún medio que se lo facilitase, y no tardó en descubrirse. En 1558 Gante escribió a Felipe II recordando sus primeros días de misionero en Nueva España:

"y es que toda su adoración de ellos a sus dioses era cantar y bailar delante de ellos... y como yo vi esto y que todos sus cantares eran dedicados a sus dioses, compuse metros muy solemnes sobre la ley de Dios y de la fe, y cómo Dios se hizo hombre por salvar al linaje humano, y cómo nació de la Virgen María, quedando ella pura y sin mácula" (ibid., p. 206). En ocasión anterior hemos hablado del nacehua-liztli prehispánico, celebrado en el cuicacalli o en los patios de los templos, que tenía mucha importancia en inculcar en la mente de la gente común la historia y el espíritu del Estado mexicana. También nos hemos ocupado, al hablar de la evangelización del indígena, de la utilización de la música y el canto que seguía a esta tradición de instrucción oral de nacchualiztli. Gante tuvo la feliz ocurrencia de aprovecharse de la misma, y su método fue imitado por otros misioneros: "A el principio para los dar sabor enseñáronlos el Per signun crucis, el Paternóster, Ave María, Credo, Salve, todo cantado de un canto muy llano y graciosa" (Motolinía, 1969, p.131). Incluso los mandamientos los artículos de la fe y los sacramentos fueron traducidos en náhuatl "en metro" y enseñados "cantados" (loc.cit.). El método cuadró muy bien al gusto de los indígenas y "fue tanto lo que se aficionaron a ella (la manera de enseñanza) y la prisa que se daban por saberla, que se estaban hechos montoncillos como rebaños de corderos tres y cuatro horas cantando en sus ermitas y barrios y casas, que por doquiera que iban de día y de noche no decían ni se oía otra cosa sino el canto de las oraciones, artículos y mandamientos de Dios" (Mendieta, 1971, p.225). Fácilmente se imagina el gran éxito que tuvo el método por lo menos al principio, ya que como hemos anotado en ocasión anterior, tal "afición" y tal "prisa" no duraron mucho, perdiéndose ante una corriente reaccionaria (52). Con todo, el que Mendieta haya calificado el patio-escuela de San Francisco de México de "seminario de la doctrina de los indios para toda la tierra"

(ibid., p.434) nos parece que confirma el buen rendimiento de esta enseñanza catequística al aire libre.

Para asegurarse de asistencia regular y de mayor eficacia de la enseñanza en el patio, los religiosos contaban con un grupo de laicos que cuidaban de traer a los niños al patio y de devolverlos a sus casas. Eran los que "los cuentan (a los niños) y buscan por sus barrios o tribus", según dice una de las citas arriba transcritas. De ellos dice Mendieta: "Todas estas mozas que he dicho tienen sus matronas o madres espirituales... señaladas por sus barrios, que las traen a la iglesia y las guardan y las vuelven a sus casas... Y además de su guarda, hay alguaciles diputados de la iglesia que miran por ollas, Los niños y niñas pequeñas tienen viejos por guías que los traen de sus casas y los vuelven a llevar" (ibid., p.419). Uno de los artículos de la recién publicada Ordenanza de Cuauhtinchan dice: "Serán obligación de los tequitlatoque el traer a los macchuales al tiempo, cuando sea día de fiesta para que vengan a oír misa y a aprender la doctrina cristiana, todas las personas, niños y viejos"; "A los niños los traerán junto a los hombres grandes, y a las niñas las traerán junto a las mujeres grandes para que aprendan honestidad y castidad" (Reyes García, 1972, p.277). Desde luego, esto nos recuerda una costumbre semejante prehispánica (Durán, 1967, t.II, p.227).

De la última cita, sabemos que no solamente a los niños y niñas tenía por objeto la enseñanza catequística en el patio, sino a los adultos también. Estos estaban obligados a acudir al patio los domingos y días de fiesta de guardar para aprender la doctrina con el mismo método que sus hijos, ya que prácticamente entre éstos y aquéllos no podía haber diferencia en cuanto a la materia de enseñanza y al método. Pero es indudable que los niños rendían mucho más que los mayores y que los frailes ponían más esperanza en aquéllos que en éstos

Si tanto por la necesidad de su vida material como por el concepto educativo predominante entre sus maestros, del que hemos hablado antes, estos hijos de la gente común no tenían acceso a la enseñanza superior, no quería esto decir que con la instrucción religiosa que acabamos de describir se diese por concluida su escolaridad. Las fuentes nos hablan de otra clase de enseñanza, que dado su carácter práctico-utilitario se nos permite conjeturar que estaba destinada principalmente a los hijos de nacchualtin.

Enseñanza práctica con miras a la capacitación profesional

Arriba hemos aludido al gran acierto que Acosta señaló de que había que "humanizar", o sea, enseñar a vivir con "policía" y "buenas costumbres", a los indígenas antes de cristianizarlos. Parte importantísima de esta "humanización" la constituía el que los naturales, una vez sometidos al sistema político-económico-social de los europeos, aprendiesen, les gustase o no les gustase, a vivir con arreglo a sus cánones de vida. De fracasar en estos esfuerzos por cambiar el eje de vida comprometerían su suerte en el porvenir en tal forma que se condenarían inexorablemente a una existencia marginal dentro del aparato comunitario de nuevo cuño. Uno de esos cánones de vida impuestos por el régimen postcortesiano era que cada cual supiese ganarse honradamente la vida con ejercicio de algún oficio, cobrando por sus servicios prestados y pagando sus necesidades de vida mediante el uso de dinero. En una palabra, era el incorporarse al sistema económico monetario de vida europea. Esto suponía, claro está, una educación cívica que preparase a uno para la vida de ciudadano en el pleno sentido de la palabra, sin lo cual la integración del indígena a la vida novohispana carecería de fundamento.

La rica tradición artística de los antiguos mexicanos había sobrevivido a la destrucción de su vida política sin caer en desprecio

ni en olvido. Al contrario. Las obras de orfebres, lapidarios, aman-
teca y otros artífices indígenas habían ganado en fechas anteriores a
la caída de Tenochtitlan la admiración de Cortés, quien escribió a
Carlos I lo siguiente: "¿Qué más grandeza puede ser que un señor bár-
baro como éste tuviese contrahechas de oro y plata y piedras y plumas
todas las cosas que debajo del cielo hay en su señorío, tan al natu-
ral lo de oro y plata, que no hay platero en el mundo que mejor lo hi-
ciese, y lo de las piedras que no baste juicio comprender con qué ins-
trumentos se hiciese tan perfecto, y lo de pluma, que ni de cera ni
en ningún bordado se podría hacer tan maravillosamente?" (Cortés, 1970,
p.66). Ni tampoco el escrúpulo ortodoxo había cegado el sentido ar-
tístico-estético de los frailes (53), y uno de ellos apuntó lo siguien-
te sobre el ingenio de los naturales: "El que enseña a el hombre la
ciencia, ese mismo provoyó y dio a estos indios naturales grande inge-
nio y habilidad para aprender todas las ciencias, artes y oficios que
les han enseñado" (Motolinía, 1969, p.169). Siendo tan ricos los fi-
lones artísticos de los indios, ¿por qué no explotarlos con fines
educativos que a su vez apuntasen a otro de mayor altura: su integra-
ción social?

Gran fortuna para los indios de Nueva España fue que entre sus
primeros maestros de la cultura occidental hubiese bastantes que eran
conscientes de la importancia comprometedora del factor arriba referi-
do. Entre ellos se encontraban Pedro de Gante y Vasco de Quiroga,
para mencionar sólo a los más destacados. Ambos coincidían en la con-
vicción de que sin que se les provoyese a los recién convertidos de
una base sólida para su vida material, compatible con el nuevo régi-
on español y viable dentro del mismo, no se lograría jamás una edifi-
cación firme de su vida espiritual en la nueva fe. Compartían, en
una palabra, la sentencia paulina que dice: "Prius quod animale, deinde
quod spirituale", esto es, "Primero en cuanto a lo animal, después en

cuanto a lo espiritual", como se expresa acertadamente Mendieta, al hablar de la obra educativa de Gante (Mendieta, 1971, p.608).

En ocasión anterior, hemos hecho alusión a los empeños que mostró Quiroga en realizar este ideal en sus hospitales-pueblos. En tre tanto, la misma perspectiva y el mismo propósito movían a Gante, hombre "muy ingenioso para todas las buenas artes y oficios provechosos a la humana y cristiana policía" (ibid., p. 608), a construir en el recinto de la capilla de San José unas piezas, las cuales habían de constituir como un departamento de oficios mecánicos y bellas artes de su cara escuela, puesto que el lego franciscano, "no se contentando con tener grande escuela de niños que se enseñaban en la doctrina cristiana, y a leer y escribir y cantar, procuró que los mozos grandecillos se aplicasen a deprender los oficios y artes de los españoles, que sus padres y abuelos no supieron, y en los que antes usaban se perfeccionasen" (ibid., p.408).

Así comenzó por 1530 la enseñanza de oficios mecánicos y artes para los "mozos grandecillos" que habrían ya aprendido bien la doctrina. Es francamente formidable la variedad de los oficios allí enseñados, puesto que según Mendieta, al poco tiempo empezaron a salir de este plantel mecánico aprovechados sastres, zapateros, carpinteros, lapidarios, orfebres, canteros, alfareros, teñidores, curtidores, fundidores de campana, herreros, bordadores, pintores y escultores y otros oficiales y artistas, unos perfeccionados en los oficios tradicionales del país, otros adiestrados en los nuevamente introducidos de Europa. Fuera de la escuela les esperaban muchas demandas, ya que los artículos traídos de España eran escasos y caros. Tanto los civiles como los eclesiásticos acudían a sus técnicas y obras. Del alto nivel técnico alcanzado por ellos, escribía Zumárraga el 25 de noviembre de 1536 al Emperador: "tengo trece oficiales indios que es maravilla de ver lo que hacen de sus manos y cómo lo to

man y saben en dos años labrar imágenes" (Cuevas, 1914, p.60). Díaz del Castillo dice a su vez: "Pasemos adelante y digamos cómo todos los más indios naturales de estas tierras han aprendido muy bien todos los oficios que hay en Castilla entre nosotros, y tienen sus tiendas de los oficios y obreros, y ganan de comer a ello, y los plateros de oro y de plata, así de martillo como de vaciadizo, son muy extremados oficiales, y asimismo lapidarios y pintores, y los entalladores hacen tan primas obras con sus sutiles leznas de hierro... que si no las hubiese visto no pudiera creer que indios lo hacían" (Díaz del Castillo, 1970, p.581). Luego menciona el cronista a tres "indios maestros" llamados Andrés de Aquino, Juan de la Cruz y Crespillo, calificándolos de mejores artistas que sus colegas europeos. - Desde luego, pecaba de exagerado. En todo caso, no nos ha de extrañar el tono exaltado de estos testimonios ante el alto nivel técnico de los oficiales indígenas, ya que contaban éstos con una larga tradición artística conocida con el nombre tolteccáyotl. Uno de los artistas más aprovechados de esta academia de Gante fue fray Diego Valadés, del que nos ocuparemos adelante.

Los franciscanos no eran los únicos propulsores de la capacitación profesional de los indígenas. Sabemos que la introducción de la técnica de cerámica de Talavera de la Reina en Puebla de los Ángeles se debió a los dominicos (Ricard, 1947, p.385). También los agustinos se mostraron muy interesados por adiestrar a los michoacanos, mandando a México algunos para que se instruyesen en oficios, o invitando desde fuera maestros para que enseñasen sus técnicas a los naturales. Sobre todo, es en Tiripitío en donde se fomentaron diversos oficios tales como la sastrería, la carpintería, la herrería, la pintura y la cantería. Tiripitío se convirtió en un pueblo-escuela de muchos oficios para los habitantes de otros pueblos de Michoacán. - Sus oficiales eran tan solicitados por todas partes que una vez mar

chados, ya no volvían a su pueblo de origen (Crónicas de Michoacán, 1940, p.65).

La capacitación profesional de los indígenas no fue obra exclusiva de los frailes. Era un tema de interés y preocupación incluso para las autoridades seculares. Sabemos por un lado que Zumárraga volvió a Nueva España, trayendo consigo a "treinta hombres oficiales, los más de ellos casados con sus mujeres y casas e hijos para vivir y permanecer en ella" (Carreño, 1944, pp. 95-96), y por otro, el virrey Mendoza pudo escribir a su sucesor Velasco: "Yo he procurado que haya oficiales indios de todos los oficios en esta república, y así viene a haber gran cantidad de ellos... he proveído que particularmente examinen los indios y españoles en aquellas cosas que saben bien y de aquello les den título y permitan que tengan tiendas, porque ha ya más oficiales y no haya tanta carestía" (C.D.I.A.O., 1866, t.VI, p.504). Se ve que el virrey no sólo tuvo cuidado en el fomento de oficiales indígenas, sino que les dio orden de buen ejercicio, al establecer un sistema de inspección oficial, concediéndoles título para honrarlos. A tal buena diligencia del virrey siguieron también los oidores, que el 30 de marzo de 1531 escribieron a la Emperatriz lo siguiente: "Y uno de los principales intentos que tenemos para la perpetuidad de todo es enseñarlos (a los naturales) a vivir políticamente. Y aun nos hemos puesto en pedir a los señores indios de esta ciudad que nos den mancebos hábiles para los poner con oficiales castellanos de todos oficios para aprendices, como se hace en esos reinos, dándoles a entender cómo después que sean maestros ganarán como cristianos y serán honrados" (García Icazbalceta, 1947, t.II, p. 288). Aunque esta buena gestión de los oidores tropezó con la dificultad de no encontrar "oficiales que quieran recibirlos, temiendo que después les quiten la ganancia" (loc.cit.). En todo caso, en la capacitación profesional de los indígenas es en donde podemos apreciar

un ejemplo de admirable colaboración de las autoridades civil y eclesiástica en busca de un mayor bienestar material de la raza vencida. Desempeño digno de memoria.

La enseñanza de oficios mecánicos y artes tuvo un gran éxito. De la destreza manual y el ingenio con los que los indígenas correspondieron al buen deseo de los frailes y las autoridades civiles, abundan testimonios de la época (54). Los oficiales y artistas indígenas prestaron buen servicio al "ennoblecere" las iglesias y el culto religioso, provyéndoles de campanas, retablos, imágenes, instrumentos de música, indumentaria litúrgica, cruces, ciriales y muchos otros instrumentos y ornamentos necesarios. También se logró el objetivo primordial de esta enseñanza técnica. En el testimonio citado de Díaz del Castillo, se lee que los oficiales indígenas "tienen sus tiendas de los oficios y obreros, y ganan de comer a ello". Ya estaban capacitados para vivir dentro del sistema económico implantado por los conquistadores, ya eran maestros que ganaban como cristianos y eran honrados. Ya eran dueños del "arte y manera y policía de vivir con que se pudiesen conservar y sustentar y hacerse bastantes y suficientes para llevar adelante la carga que tienen a costas".

Empleemos un poco más de espacio para hacer notar otro mérito de la capacitación profesional de los indígenas. Primero, escuchemos a Mendieta: "que por ventura si este devoto religioso (se refiere a Pedro de Gante) en aquellos principios con su cuidado y diligencia no los aplicara y aficionara a saber y deprender, según ellos de su natural son dejados y muertos, mayormente en aquel tiempo que estaban atónitos y espantados de la guerra pasada, de tantas muertes de los suyos, de su pueblo arruinado y finalmente de tan repentina mudanza y tan diferente en todas las cosas, sin duda se quedarán con lo que sus pasados sabían, o a lo menos tarde y con dificultad fueran entrando en los oficios de los españoles" (Mendieta, 1971, p.408).

Aquí el cronista franciscano señala, a nuestro ver, un punto núcleo del encuentro violento de dos mundos de por sí recíprocamente incomprensibles e incomprensibles, a la vez que se muestra agudamente comprensivo del valor de la empresa que, entre otros, un hermano suyo de hábito --nos referimos a Gante-- había llevado a cabo. Una de las consecuencias implacables de tal encuentro tenía que ser la marginalización del grupo vencido --"sin duda se quedarán con lo que sus pasados sabían", según la expresión de Mendieta-- o su extirpación, como de hecho estaba a punto de acontecer en Nueva España lo mismo que en las Antillas. Los indios yacían inertes sin saber qué hacer ni cómo reaccionar ante la nueva realidad después de la conquista, debido no sólo al espanto de la guerra pasada, sino, sobre todo, a una mudanza "tan repentina y diferente" --nosotros diríamos con la terminología actual "tan drástica y radical"-- en todos los órdenes de la vida. A los indios les había sido destruido de un golpe su mundo. "Toda cultura es un conjunto funcional, completo en sí y armoniosamente equilibrado, que ampara, encuadra y vigoriza la vida personal de sus individuos. Estos cuadros quedaron rotos por la conquista; los indios vieron aniquilada su vida espiritual (creencias, sentimientos, jerarquías), desintegrado su sistema de vida material y social, destruidas o desprestigiadas sus clases dirigentes. Sintieron su impotencia, su inferioridad de energías ante formas de vida nuevas, extrañas, que se imponían en forma arrolladora; se vieron abandonados por sus dioses y por sus jefes" (Vicéns-Vives, 1957, t.III, p.404). Su desesperación ante la vida llegó hasta el extremo de desgeneración vital: "se habían concertado todos los indios de no tener acceso a sus mujeres ni con otras, o buscar medios para impedir la generación, o para que malpariesen las que se hiciesen proñadas" (Zorita, 1963, p.159). Sólo unas cuantas generaciones bastarían para su desaparición a menos que se refugiasen en regiones apartadas a donde no

alcanzase el dominio español, llegando con el tiempo a formar grupos socialmente irredimibles. Para evitar tal desaparición y tal marginalización, se necesitaba que un puente de incorporación se tendiese en fechas tempranas a raíz de la conquista antes de que la herida se cauterizase en alguna cicatriz deforme. El problema era de carácter inaplazable y si no se remediaba a tiempo, su incorporación sería perdida sencillamente por no haber indios que incorporar, o se haría sumamente difícil. Esto último lo dice Mendieta: "o a lo menos tarde y con dificultad fueran entrando en los oficios de los españoles", y nosotros sustituiríamos "los oficios" por "la vida". Una aguda observación del cronista franciscano.

Pero afortunadamente en Nueva España un Gante o un Quiroga tendieron generosamente y muy a tiempo ese puente de incorporación, haciendo uso de los oficios mecánicos y artes que contaban con una larga tradición entre los propios vencidos. Mediante su aprendizaje, los indios adquirieron medios de expresión para sus sentimientos, recuperaron la alegría de vivir y hasta "se acodiciaron algo al provecho" (Mendieta, 1971, p.408). Esto último era, sobre todo, lo que les hacía falta para combatir y superar la desgana vital que había hecho presa de su alma.

Con la enseñanza de artes y oficios los misioneros lograron que los indígenas dispusiesen de una fuente de ingreso para su vida material dentro del sistema económico a la europea, pero, a nuestro modo de ver, lo más grande de lo realizado por dicha enseñanza es, sin duda, haber rescatado a los vencidos de su desesperación mortífera y haberlos animado a vivir a nueva vida. Pese a innumerables fallos cometidos por la flaqueza de la condición humana, la siguiente descripción no tiene vigencia en el México actual, y esto se debe en buena parte a las obras de incorporación social desarrolladas por los misioneros: "He recorrido muchas regiones, que tiempos atrás es-

tuvieron habitadas por poderosos pueblos indígenas, pero que hoy día ni su sombra se ve allí. Los que subsisten están en vías de extinción hechos víctimas de los males que año tras año se van acumulando sobre ellos. No se muestran siquiera dispuestos a aceptar los medios de resolución presentados por los blancos. Sólo el recurrir a una fuerza tal que les compela a vivir hará viable su subsistencia" (Alexis de Tocqueville)(55).

Educación de niñas indias

Para consolidar y perpetuar el fruto inicial de la conversión de los indígenas y hacer arraigar de verdad el Cristianismo en el país, imprescindible era el cristianizar su familia, última célula de la sociedad humana. Y desde luego el propósito tenía que contar mucho con la colaboración de la mujer, sin cuya formación digna y debida todo esfuerzo a tal efecto quedaría muy inseguro de fruto. De aquí la importancia indiscutible de la educación de mujeres indias, en particular, de las niñas, madres de futuras generaciones (56). De ella eran, desde un principio, muy conscientes los religiosos e intentaron hacer cuanto les fue posible para atenderla.

Lo que se hizo con tal propósito en los primeros años de la evangelización fue la enseñanza de la doctrina en los patios de las iglesias: "cada día en amaneciendo se juntan en los patios de las iglesias... las niñas hijas de macehuales y principales" (García Icazbalceta, 1941(b), p.56). A diferencia del caso de niños varones, "las niñas todas, así hijas de mayores como de menores, indiferentemente se enseñan en la doctrina cristiana por sus corrillos, repartidas por su orden" (Mendieta, 1971, p.419)(57). El mismo cronista prosigue su descripción, diciendo que las niñas tenían por maestras "judentas" unas viejas que sabían "otras oraciones de coro y maneras de rezar en sus cuentas". También las muchachas mayores se hacían cargo de ense-

ñar a sus compañeras menores. Las educandas seguían esta instrucción de la doctrina en los patios hasta que se casaban (loc.cit.). Todo esto recuerda la educación femenina prehispánica atendida por las cuacuacuiltin e ichpochtiachcauhtin que hemos visto en capítulo anterior.

Durante los primeros años, los religiosos tuvieron que conformarse con este tipo de educación femenina, ciertamente muy deficiente para lograr su objetivo final, dejando el resto al cuidado de las madres en el hogar para que "las muchachas tengan compañía a sus madres y aprendan los oficios mujeriles con que han de servir a sus maridos" (García Icazbalceta, 1941(b), p.56). Mayor intervención de los religiosos era por de pronto imposible tanto por falta de religiosas cuanto por la costumbre indígena de que las niñas de macehualtin se ocupaban desde muy pequeñas en ayudar a sus madres en faenas domésticas y que las de principales se educaban encerradas en casa bajo una estricta vigilancia de sus padres. Ni el dominio político español era aún lo suficientemente fuerte para facilitar mayor penetración del Cristianismo en el seno de la familia indígena. Sin embargo, ya en 1529 la educación femenina entraba en una fase más avanzada, contando con una casa de recogimiento y doctrina para niñas y mujeres mayores, descrita por Zunárraga el 27 de agosto de dicho año en la siguiente forma: "En la ciudad de Tetzcoco... está una casa muy principal con gran cerca, que los padres custodio y guardianes de San Francisco muchos días ha que dedicaron para encerramiento a manera de monasterio de nonjas, y en éste hay mucha cantidad de mujeres doncellas y viudas, hijas de señores y personas principales, y de otras que de su voluntad quieren entrar en aquel encerramiento y mejor se inclinan a querer deprender la doctrina cristiana; que aunque no son nonjas profesas... hay clausura... y aquel monasterio y mujeres tiene a cargo una matrona, mujer honrada, de nuestra nación y de buen ejemplo" (García Icaz

balceta, 1947, t.II, p.199).

Al igual que en el caso de la educación masculina, la figura del obispo Zumárraga se presenta como gran propulsor también de la femenina. Su venida a México (1528) significó un paso adelante digno de mención en la materia. Como cabeza de la nueva iglesia fue un observador más penetrante que los religiosos del valor que pudiera tener el papel de la mujer en la formación de la nueva cristiandad novohispana (58). No pudo contentarse con la simple enseñanza de la doctrina en los patios, sino que, aprovechando la tradición mexicana conservada en la mencionada casa de Tetzcoco, se propuso hacer cabal y completa la educación femenina entonces en práctica con miras a formar muchachas verdaderamente cristianas, apartándolas de la indeseable influencia de sus madres en el ámbito familiar. La realización de tal propósito requería colaboración de mujeres competentes y de buena disposición. Zumárraga informó de la necesidad a la Emperatriz, quien tomó muy a pecho la propuesta del obispo (59).

La Emperatriz, diligente, reclutó seis mujeres que le parecían idóneas para la misión y a fin de favorecerlas despachó el 12 de julio de 1530 la siguiente real cédula disponiendo: "deseando que los naturales de la dicha tierra, así hombres como mujeres, sean ingtruidos en las cosas de nuestra santa fe católica, por todas las formas que para ello se pudieren hallar, y ha parecido que será cosa conveniente que haya casa de mujeres beatas para que con ellas se rijan las niñas y doncellas que tuvieren voluntad para ello, y como veréis van al presente seis beatas, [a]] las cuales habemos hecho algunas limosnas, así para sustentamiento como para las casas en que han de morar. Por ende yo vos mando que tengáis cuidado cómo sean bien tratadas y favorecidas y que veáis cómo la casa en que hubieron de estar sea lo más cerca que ^{ser} pueda de la iglesia mayor de México" (Puga, 1945, fol. 42). Los documentos las llaman "beatas" o "empare

dadas" (60). Eran mujeres de la tercera orden de San Francisco.

Al parecer, eran unas mujeres muy animosas y emprendedoras, - Llegadas a Nueva España a principios de 1531, ya para 1534 habían desarrollado sus actividades fundando colegios o casas de doctrina para niñas en México, Tetzecoco, Otumba, Tepepulco, Huexotzinco, Tlaxcala, Cholula y Coyoacán (Ricard, 1947, p.380), y esto sin desanimarse por el mal cumplimiento de la provisión real a su favor (García Icazbalceta, 1896, t.II, p.429)(61). Una de ellas, Catalina de Bustamante se empleó en la empresa con un entusiasmo poco frecuente, puesto que por su propia iniciativa se marchó a España en 1535 con el propósito de reclutar nuevas compañeras y volvió a fines del mismo año a México con tres mujeres de la misma condición y voluntad. En Sevilla había entonces muchas casas de "emparedamiento" y de "beatérios".

Por otra parte, Zumárraga, a quien no agradaba la actitud poco obediente de estas beatas, aprovechó su estancia en España para conseguir maestras de otro tipo: seglares. Ayudado por la Marquesa del Valle logró reclutar ocho mujeres dispuestas a marcharse a Nueva España a trabajar en la educación de niñas indias. Entre ellas había algunas casadas cuyos maridos se pasaron también al campo de trabajo de sus esposas. Desde luego, la Corona no olvidaba favorecerlas, despachando una real cédula a tal propósito (62).

Hay testimonio de que parte de estas maestras seglares también se mostraron competentes en cumplir con su misión docente. La Emperatriz escribió a Zumárraga el 3 de septiembre de 1536, diciendo: "Holgado he de lo que decía que Diego Ramírez y su mujer, uno de los casados que llevasteis con vos, haya aprobado mejor que ninguno de los otros, pues decís que él tiene escuela de indios, y ella con sus hijas han aprendido la lengua y leen bien y enseñan [a] las mujeres indias que se andan en pos de ella y aprovecha (sic) mucho. Vos gelo

agradeced de mi parte y les encargad que lo continúen, que en ello me servirán" (Carreño, 1944, p.106). Es interesante observar que incluso el marido de la maestra se convirtió en maestro enseñando a su vez a indios. Lo transcrito nos induce a suponer que Diego Ramírez tenía escuela independiente de las de los religiosos. Aquí tenemos, pues, testimonio de la existencia de maestro civil instruyendo a los indios.

La educación femenina, "otro cuidado que le atravesaba (a Zumárraga) el corazón de lástima" (García Icazbalceta, 1947, t.IV, p. 127), perseguía dos finalidades. La una era formar buenas cristianas que, después de casadas, "enseñasen a sus maridos y casas las cosas de nuestra santa fe y alguna policía honesta y buen modo de vivir" (op.cit., t.III, p.107), o también preparar consortes dignas para "los muchachos que se crían en los monasterios" (ibid., p.130). La otra consistía en proteger la honra de niñas de una persistente costumbre prehispánica --un "nefando crimen", según tachan los obispos-- conforme a la cual "a los principales holgazanes... les hacen presentes de las hijas los mismos padres, y las madres mismas se las llevan como frutas ordinariamente, y ellos las tienen encerradas en lugares subterráneos y escondrijos donde nadie las puede ver, ni las dejan salir a oír doctrina ni recibir bautismo" (ibid., p.131; op.cit., t.IV, p.127). En resumen, el poner a salvo la honra de niñas, instruir las en la fe cristiana, educarlas en la forma de vida familiar europea y casarlas, "con las bendiciones de la Iglesia", con los muchachos educados por los religiosos, era lo que se proponía conseguir, creyéndose que "de esta manera... se plantaría la cristiandad" (op.cit., t.III, p.131). Ciertamente que sólo hecho esto se completaba la obra educativa de los misioneros.

Para hacer realidad este pensamiento educativo, Zumárraga trabajó con todo empeño. Ya para la segunda mitad de 1536, se habían

fundado varias casas a tal efecto. Lo verifica la antes citada real cédula del 3 de septiembre del mencionado año: "he holgado de lo que decía que hay grandes congregaciones de niñas y muchachas hijas de caciques y principales en ocho o diez casas de trescientas y cuatrocientas en cada una, que aprenden y dicen muy bien la doctrina cristiana y horas de Nuestra Señora como monjas a sus tiempos en tono... y que doctrinadas y enseñadas las que tienen edad las casáis con los muchachos que así criáis" (Carreño, 1944, p.106). Lo mismo reiteran la carta colectiva de los obispos del 30 de noviembre de 1537, y otra del propio Zunárraga del año siguiente (García Icazbalceta, 1947, t. III, p.114; op.cit., t.IV, p.167). La colectiva se propone que la obra se extienda, ayudada "de la mano poderosa de V.M.", a los otros obispados. Lo ideal sería, según los obispos informantes, "que en cada diócesis hubiese a lo menos una casa principal como monasterio en cerrado, de donde saliesen maestras para las otras casas" (op.cit., t.III, p.114). En una palabra, la educación femenina debería tener la misma organización y la misma escala nacional que la masculina provista del Colegio de Tlatelolco y sus afines propuestos (ibid., p.106).

Una nota desconcertante frente a un ideal tan ambicioso de la educación de niñas indias fue su materia de enseñanza. Según se desprende de las fuentes, se limitaba prácticamente a la instrucción religiosa y enseñar a guardar la honestidad y algunos trabajos manuales propios de la mujer. Se les enseñaban, dice un cronista, "con la doctrina cristiana, los oficios mujeriles de las españolas y manera de vivir honesta y virtuosamente" (Mendieta, 1971, pp.482-483). Otro cronista reconoce que "estas niñas no se enseñaban más de para ser casadas, y que supiesen coser y labrar, que tejer todas lo saben, y hacer telas de mil labores" (Motolinía, 1969, p.182). Aunque García Icazbalceta supone que "algunas sabían leer" (García Icazbalceta, 1896, t.I, p.184). Así que con Ricard podríamos decir que "no se tra

taba de formar mujeres instruidas, por rudimentaria que fuera la instrucción, sino de proteger a las jóvenes indias del comercio que sus padres eran los primeros en hacer, y prepararlas para los deberes del matrimonio, haciendo de ellas buenas esposas y buenas madres" (Ricard, 1947, p.381). Advertimos que no será justo criticar a los obispos y las maestras por esto, ya que esta era la educación de mujeres generalmente dada en la época y aun mucho después.

La educación de niñas indias tampoco pudo llevarse adelante libre de dificultades. La primera de las mismas era cómo proveerle de maestras adecuadas. Arriba hemos visto que tanto entre las beatas enviadas por la Emperatriz como entre las seglares traídas por Zumárraga no dejaba de haber algunas que otras que resultaron maestras competentes. Pero su estado de no profesas daba motivo a que las más de ellas obrasen con libertad, rechazando la intervención de los religiosos (63) o desconociendo advertencias de Zumárraga y la tradición mexicana de educar niñas. Esto último daba lugar a un efecto muy inconveniente para la obra en el ánimo de los padres de sus alumnas. Unas de las maestras se preocupaban más que por nada por "sus hijos que trajeron y que se les han venido" (García Icazbalceta, 1947, t. IV, p.128) y "enfardelan para se volver en Castilla" (ibid., p.122); otras no guardaban vida recogida, por mucho que se la mandaba Zumárraga so pena de excomunión, y salían afuera, "diciendo que ellas no son esclavas que han de trabajar en balde... y quejándose andando de casa en casa que las matan de hambre, proveyéndolas yo (Zumárraga) de todo lo que puedo y [es] necesario" (ibid., p.128); otras abandonaban las escuelas, "porque las aventajan partidos en casas de seglares" (op.cit., t.III, p.107). En fin, Zumárraga tuvo que presentar al Emperador una queja acerca de estas maestras, diciendo: "las que hasta ahora han venido por la mayor parte no se aplican ni se humillan a las enseñar y tratar como ellas lo han menester según su

condición y manera, midiéndoles el seso y capacidad, ni tienen el recogimiento y honestidad que tendrían las religiosas, que acá es más necesaria a los ojos de los padres" (op.cit., t.IV, p.128).

La segunda dificultad era la mala disposición que, en relación con lo que queda arriba expuesto, mostraban los señores y principales en entregar sus hijas a las casas de doctrina: "los naturales huyen y excusan, cuando pueden, de traer ahí a sus hijas" (op.cit., t.III, p.108). Las fuentes la atribuyen a la falta de recogimiento de las propias maestras y a la indisposición de las casas "donde no hay guarda ni encerramiento ni paredes altas" (ibid., p.107). Recordemos el acto desaforado del oidor Delgadillo, quien mandó sacar a la fuerza "dos indias hermosas" de la casa de Tetzoco (op.cit., t.II, p.199). En el caso concreto de la ciudad de México, la disposición real de que la casa de doctrina para niñas se construyese "lo más cerca que ser pueda de la iglesia mayor" resultó totalmente contraproducente, ya que a los señores y principales, "más sospechosos que españoles", no les gustaba que la casa de recogimiento para sus hijas estuviese "en lugar y parte tan pública" (op.cit., t.III, p.108), pues "en su gentilidad las solían tener encerradas y como nadie las viese" (ibid., p.107). De aquí una resistencia tan fuerte y tan pertinaz de los mismos a encomendar sus hijas a la escuela, que Zumárraga, perdida la paciencia, hasta decía que habría que "ahorcar [a] los más de los caciques" a menos que se confiriese a alguien poder especial con el que quitarles a la fuerza las hijas (op.cit., t.IV, p.122). A lo cual, sin embargo, respondían los caciques con rehusar de ofrecer provisiones a la escuela: "somos certificados", informaban al Emperador los obispos, "que aun vuestro visorrey con la Audiencia no basta para acabar con los padres de las niñas que están en las casas a la doctrina, que las provean de lo necesario ni de un poco de maíz, como las dan de mala gana, porque no se las pidan y se las vuelvan" (op.

cit., t.III, p.117). Tal vez quepa pensar en otro motivo más profundo para explicar tal resistencia de los padres indígenas. Haremos alusión a esto más tarde.

El remedio, pues, con que los obispos pensaron poder combatir toda esta oposición de los señores y principales a la educación de sus hijas en las casas de doctrina, fue "construir casas encerradas con buenas paredes y guarda" "en sitio que esté entre los mismos indios, no entre los españoles", habitadas por "algunas monjas profesas que guarden clausura y no salgan" (ibid., p.131), y asegurar su subsistencia con concesión real de algún pueblo (ibid., p.108). La Corona solucionó el problema de sustento, concediendo a tal efecto el pueblo de Ocuituco propuesto por Zumárraga: "lo mismo os parece", decía la real cédula del 23 de agosto de 1538 a los obispos de Nueva España, "que se debe hacer para las niñas que están en las casas donde las doctrinan, que también hay otra persona que dejará otro pueblo que tiene encomendado para que se los dé de él maíz y sendas mantas cada año, y que al tiempo de su desposorio les dará en ajuar una carga que son veinte mantas. Ya escribo al virrey que aplique estos dos pueblos al dicho Colegio (de Tlatelolco) y para las dichas niñas por el tiempo que fuere nuestra voluntad" (Genaro García, 1907, p.53). En cambio, el envío de monjas profesas fue negado por la Corona, que contestaba en la misma cédula en el siguiente tenor: "Decís que os parece cosa provechosa y muy necesaria para la instrucción de los hijos de los naturales que haya en esa ciudad de México un monasterio de monjas profesas de la manera que están en estos Reinos. Me ha parecido que por ahora no debe haber en las Indias monasterios de monjas, y aun hoy he mandado que no se haga ninguno" (ibid., pp.49-50). La decisión fue consecuente de un consejo que había dado sobre el particular el ex-presidente de la Audiencia, Ramírez de Fuenleal (64). Tuvo que ser un golpe decisivo al plan que ideaba Zumárraga y al á

no con el que hasta entonces lo había promovido. En vista de tal actitud de la Corona, el obispo vio imposible llevar adolante la educación de niñas indias.. No volvió a hablar de ella, sino años después para informar al príncipe Felipe del cierre de las casas de doctrina para niñas.

Cabrá señalar varias causas por las que la educación femenina vino abajo al cabo de unos diez años de esfuerzos de sus propulsores (Motolinía, 1969, p.182). Entre las más graves figura, por supuesto, la mencionada decisión negativa que la Corona había tomado en el envío de monjas profesas como maestras. A buen seguro que tal envío, de efectuarse, hubiera alentado a su protector principal, Zumárraga, a esforzarse por proseguir, desafiando otros estorbos, la obra, que ya hasta entonces se había mantenido a duras penas gracias a su diligiencia (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.117). La negativa de la Corona le decidió a abandonarla.

También la epidemia de 1545 se sumó para arruinar la empresa con sus estragos. Zumárraga escribió al príncipe Felipe el 4 de diciembre de 1547, informándole de que "la casa en que se solían doctrina las niñas hijas de caciques y principales totalmente quedó yerma" (op.cit., t.IV,p.205).

Sin embargo, conocemos otras palabras que el mismo obispo había escrito a Felipe el 2 de junio de 1544, en las cuales nosotros creemos ver la más decisiva de todas las causas posibles que acabaran con el efímero ensayo de educación de niñas. Son las siguientes: la instrucción de las hijas de caciques en la doctrina cristiana "ha cesado por lo que la experiencia ha mostrado, por consejo de los religiosos, porque los indios ni los que se crían en los conventos rehusaban de casar con las doctrinadas en las casas de niñas, diciendo que se criaban ociosas y a los maridos los tendrían en poco, ni los querrían servir según la costumbre suya [de] que ellas mantienen a

ellos, por haber sido criadas y doctrinadas de mujer de Castilla" (ibid., pp.177-178). La cosa está clara. Las niñas criadas por maes tras españolas no servían para la vida de matrimonio de indígenas, y por consiguiente no eran solicitadas siquiera por los muchachos educados por los religiosos, los que casados con ellas habían de ser nú cleo de la cristiandad novohispana. Ciertamente la materia de enseñanza para niñas no eran solamente la instrucción de la doctrina y el aprendizaje de algunos trabajos manuales para la mujer, sino que incluía el enseñar el modo de vivir europeo. Es de suponer que éste era lo que hacía indescables a las muchachas de las casas de doctri na. Pero, ¿qué parte del modo de vivir europeo daba lugar a que los muchachos rehusasen de casarse con las mismas? La cita transcrita dice que ellas "no los querrían servir según la costumbre suya [de] que ellas mantienen a ellos". Recordemos que en el México antiguo la vida material del hombre, sobre todo, de los grupos dominantes depen día de la labor de la mujer. La poligamia mexicana era, antes de ser consecuencia de la concupiscencia de los señores, una institución de carácter económico. Ante los reproches de los misioneros, la defendían los indígenas, diciendo: la practican "porque no tienen otra renta sino lo que las mujeres les ganan con su labor para se mantener y en satisfacción de sus trabajos les pagaban con sus mismos cuerpos, y que no pueden dejar esta ley en que fueron criados" (ibid., p.239).

Siendo en su mayoría hijos de caciques y principales que no podían "dejar esta ley" ancestral, los muchachos educados por los religiosos tampoco podían desprenderse tan fácilmente de la misma que les prometía una vida holgada. En este aspecto la educación en los conventos no lograba transformarlos nada. En el momento de escoger su consorte, los muchachos se mantenían enteramente fieles a las costun bres de sus antepasados. Frente a esto, las maestras españolas in fundían, se supone, en la mente de sus alumnas otro concepto totalmen

te distinto de Europa, de acuerdo con el cual el marido era responsable de la subsistencia de la mujer e hijos. Era un concepto, claro está, que liberaba a la mujer mexicana de sus cargas pesadas que la usanza tradicional del país le imponía. De modo que lógico era que a diferencia de los muchachos, las muchachas no quisiesen volver, al contraer matrimonio, al modo de vivir antiguo, tomando sobre sí el trabajo de sustentar a su marido. Los intereses de ambos lados eran ahora totalmente incompatibles. Las muchachas de las casas de doctrina eran unas que no habían "tenido compañía a sus madres" ni habían "aprendido los oficios mujeriles con que habían de servir a sus maridos". Un ejemplo de choque irreconciliable entre los dos mundos. A título de última observación, nosotros diríamos que ante todo en esto existía muy probablemente la verdadera causa de la porfiada resistencia que hemos visto oponer los caciques y principales al encomendar sus hijas a la educación en casas de doctrina. Ellos preveían claramente el efecto peligroso que sus propias hijas podían sacar de tal educación. Ésta podía destruir todo el fundamento de su vida económica. Aquí tenemos a la vista otro caso de resistencia del mundo prehispánico al occidental que hizo fracasar una empresa de importancia desde el punto de vista cultural.

Antes de sobrevenir el azote de la epidemia de 1545, la educación de niñas indias se había dado por clausurada. En la citada carta de 1544, decía Zunárraga al príncipe Felipe lo siguiente: "y así habiendo cesado por la mayor parte 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, y una de las mujeres que la Emperatriz [envió], que ahora residía en la dicha casa, que se dice Ana de Mesto, se va a Sevilla para no volver acá en esta flota, y así queda la casa despoblada" (ibid., p.178). El obispo pedía ahora que el edificio se destinase al Hospital Real.

Se podría concluir diciendo que la educación de niñas indias con miras a plantar una verdadera cristiandad mediante la cristianización de la familia resultó, a la altura de la primera mitad del siglo XVI, un ensayo demasiado prematuro, estrellándose, por consiguiente, contra la resistencia de los elementos prehispánicos aún persistentes. Palabras como las siguientes de Motolinía nos suenan como una excusa poco aceptable más que como una explicación verídica de la realidad: "Esta buena obra y doctrina (de niñas indias) duró obra de diez años y no más... después, como sus padres vinieron a el bautismo, no hubo necesidad de ser más enseñadas de cuanto supieron ser cristianas y vivir en la ley del matrimonio" (Motolinía, 1969, p.182).

★ ★ ★

--- Segundo Período ---

Fundación del Colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco

Por los primeros años de la segunda década de establecimiento del dominio español, la educación de sus indios naturales entró en un período de efervescencia con miras a dar un salto más hacia una etapa nueva. La fuerza promotora emanaba, entre otras personas, del propio presidente de la segunda Audiencia, el humanista Sebastián Ramírez de Fuenleal, que había venido al país en septiembre de 1531, ya familiarizado con el medio y el hombre americanos por sus experiencias en Santo Domingo. Era persona de tal perspicacia escudriñadora y de ta las cualidades humanas que no se le escapó la capacidad de los indígenas de Nueva España "no sólo para lo moral, pero para lo especulativo". Convencido cada día más de las posibilidades que veía en los mismos de que "su religión y obras humanas" llegasen en el porvenir a "ser de gran admiración" y animado por ellas, acabó pronto por proponerse emprender una obra de ensayo que a no pocos contemporáneos les parecía aventurada: enseñar a jóvenes indígenas el latín, lo cual equivalía en aquel entonces a ponerlos en el umbral de las demás ciencias superiores en los mismos términos que a los jóvenes europeos.

El propósito del buen obispo de Santo Domingo encontró una reacción favorable entre los franciscanos, quienes por sus propias experiencias docentes tampoco dejaban de admirar manifestaciones de buen ingenio en sus discípulos de las escuelas-monasterio. La coyuntura ofrecía otro factor en favor de la intención.

En la primera mitad de 1533, los franciscanos de México eligieron cuarto custodio a Jacobo de Testera. Era el electo un gran admirador de las dotes de los indígenas atestiguadas en su artesanía, forma de gobierno y administración de la justicia, crianza de niños

y otras modalidades de vida, al mismo tiempo que se mostraba partidario convencido de la educación de los mismos, condenando a los que alegaban su supuesta incapacidad, como se desprende de su carta de fecha 6 de mayo de 1533 (Cartas de Indias, 1877, p.65), Podemos dar por cierto que su reacción a la idea de Ramírez de Fuenleal fue rápida y acogedora y su apoyo decidido, siendo esto tal vez una de sus primeras actividades de importancia al asumir el custodiato, porque en esta misma carta es en la que daba cuenta al Emperador del comienzo de la enseñanza de latín a unos muchachos indígenas a cargo de "un religioso", que suponemos era Arnaldo de Basacio, como ya hemos apuntado atrás. Sin embargo, su colaboración a tal efecto no se agotaba en esto. Poco después, en 1534 ó 1535, Testera, siendo todavía custodio, mandó a Tlatelolco dos compañeros de hábito para que ahí se empleasen en el apostolado y en la docencia para estudiantes indígenas. Es un supuesto que se fundamenta en las siguientes palabras de una real cédula de fecha 1 de mayo de 1543: "fray Jacobo de Testera, comisario general de los religiosos de la orden de San Francisco que reside en las nuestras Indias, me ha hecho relación que ellos han tenido siempre cargo de administrar en la doctrina cristiana los indios del pueblo de Tlatelolco y que habrá ocho años que residen dos religiosos de la dicha orden en dos celdas encima de la iglesia, administrándoles los santos sacramentos y leyendo a los que estudian" (Puga, 1945, fol.96). No conocemos la carta de Testera referida por la real cédula, ni tampoco sabemos quiénes eran esos dos religiosos. Únicamente sabemos por otra real cédula de fecha 3 de septiembre de 1536 que en Tlatelolco "había mejor disposición que en otra parte" (Carreño, 1944, p.106), así que cabe suponer que es por esta razón por la que Testera envió sus dos compañeros a dicho barrio, en vez de reforzar, teniéndolos en San Francisco, lo iniciado por Basacio, aunque por lo pronto no hay manera de precisar más en qué consistía esa "me

por disposición". Sólo en plan de hipótesis de trabajo diríamos lo siguiente: se sabe que a diferencia de San Francisco, donde se habían establecido muchos españoles, ora conquistadores, ora colonos posteriores, Tlatelolco era por entonces un barrio cuya población era predominantemente indígena. ¿En esto veía ya Testera un medio ambiente más adecuado para la consecución de dicha enseñanza, que iba dirigida no a los hijos de españoles, sino a los de naturales, aspirando acaso a fundar en Tlatelolco en plan definitivo algún colegio ad hoc, como se llevó efectivamente a cabo poco más tarde? Puede ser que sí. En todo caso, creemos que el envío de dos religiosos por Testera al mencionado barrio indígena comprometió bastante la fundación del futuro colegio en el mismo.

El capítulo general de la orden franciscana celebrado en 1535 determinó elevar la custodia del Santo Evangelio a la categoría de provincia, y García de Cisneros, uno de los "doce", fue elegido primer provincial. El recién electo era también partidario de la enseñanza superior de los indígenas no menos decididamente que su predecesor Testera. Investido ahora de mayor autoridad de provincial que éste, su apoyo al Colegio embrionario de Tlatelolco, durante los días inmediatamente anteriores a su apertura oficial, debió ser resuelto y eficiente, así que Mendieta lo enumera al lado del virrey y el obispo Zumárraga en el momento del instituirse del Colegio (Mendieta, 1971, p.622).

Por el mismo tiempo, se sumaron al movimiento propulsor de la enseñanza superior para los indígenas dos personajes revestidos de la máxima autoridad y facultad. Ya consagrado, regresaba Zumárraga de España a su diócesis por el mes de octubre de 1534 (65), y Mendoza a su vez llegaba el 7 de noviembre del año siguiente al país al que venía a proveer de un orden nuevo político-social. Un año antes de su vuelta a Nueva España, el obispo se había declarado partidario de la

enseñanza superior para los indígenas, cuando presentó ante el Consejo de Indias su Insigne Memorial, en el cual hacía constar lo siguiente: "Item, es necesario que haya algunos preceptores de gramática así para los de acá como para los de allá. Vuestra Señoría y Mercedes manden proveer sobre ello, haciéndoles algunas mercedes" (García Icazbalceta, 1947, t.IV, p.115). Fijémonos bien en que la petición se hacía también "para los de allá", o sea, para los indígenas. El Consejo de Indias le contestó con la siguiente decisión: "Que siendo tal, provean se le preparen ocho reales hasta ir para ayuda de costa" (loc. cit., nota 6)(66). Por otra parte, la falta de experiencia personal previa en torno al hombre americano y sus cualidades intelectuales no impidió que el espíritu abierto del primer virrey de Nueva España se afiliase a la causa civilizadora de los indígenas y que hiciese público su firme apoyo a la tesis indiófila ante la Corona, como veremos adelante.

Visto así, se comprenderá que a la fundación del Colegio de Tlatelolco había precedido un período en el que se dieron cita diversos factores muy favorables para su realización: la iniciativa del primer personaje de la autoridad civil apoyada por los agentes ejecutores de la docencia de los indígenas, convencidos a su vez de su causa contando con sus propias experiencias en pro, y más tarde rematada por el refuerzo resuelto y decisivo de las dos autoridades civil y eclesiástica. Y tal coyuntura histórica estaba a punto de iniciar su momento de eclosión hacia principios del año 1536, como de hecho se verificó en la inauguración oficial del Colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, celebrada el 6 de enero del año mencionado (67). No fue esto, como se colige de lo que queda expuesto arriba, una obra de improvisación, sino fruto de múltiples experiencias de unos y esfuerzos perseverantes de otros, entrettejidos, pero al mismo tiempo atravesados desde un principio por un noble ideario hondamente

humanístico, y como tal apuntaba a una finalidad de máxima altura a que podía aspirar la educación en un momento dado de la historia: el incorporar el vencido a la cultura del vencedor y elevar a aquél al mismo nivel de hombre que éste.

No creemos que sea necesario repetir aquí la escena consabida del acto de apertura del Colegio. La podemos remitir a Mendieta (Mendieta, 1971, pp.414-415). Nos limitamos a señalar el hecho de la presencia personal de los cuatro personajes protagonistas de la obra --Ramírez de Fuenleal, que aún no se había marchado, Zumárraga, Mendoza y García de Cisneros como representante de la orden franciscana--, en el que percibimos a las claras la importancia que ellos concedían a la docencia que iba a realizarse en el Colegio. En su concurrencia vemos otro magnífico ejemplo --decimos "otro", porque atrás hemos visto un primer ejemplo en la realización de la capacitación profesional de los indios-- de la mancomunidad de las dos autoridades civil y eclesiástica dispuestas a trabajar para el bien de una nueva sociedad en vías de formación, de la elaboración de cuyo porvenir se sentían altamente responsables.

Colegio aprobado por la Corona

Inaugurado el Colegio, sabemos que el incansable obispo Zumárraga escribió jubiloso y sin pérdida de tiempo al menos cuatro cartas --desgraciadamente no conocemos ninguna de ellas-- a la Corona y al Consejo de Indias, haciéndoles una "larga y particular relación" de los últimos acontecimientos en el país, uno de los cuales tenía que ser, desde luego, la fundación del Colegio de Tlatelolco (Carreño, 1944, p.104). A estas cartas suyas contestó la Corona mediante una real cédula de fecha 3 de septiembre del mismo 1536, y sobre el particular del Colegio, manifestó en los siguientes términos su satisfacción y su agradecimiento por cuanto se había llevado a efecto: "Mucho

he holgado de lo que decís que yendo a examinar la inteligencia de los niños hijos de los naturales de esa tierra, a quien ensoñan gramática en los monasterios, hallasteis muchos de grande habilidad y viveza de ingenio y memoria aventajada, y home parecido bien lo que decís, que porque fuisteis certificado que tenían capacidad y habilidad para estudiar gramática y para otras facultades, habiendo hecho relación de ello al nuestro presidente y oidores de esa tierra, acordastes que los indios hiciesen un colegio en la parroquia de Santiago porque había mejor disposición que en otra parte, y escogisteis en los monasterios hasta setenta muchachos de ellos, y con sus hopas y artes entraron en el dicho Colegio el día de los Reyes, y así escribo al virrey de esa Nueva España, que me informe de qué le parece que estos niños puedan ser ayudados sin daño de nuestra hacienda y sin vejación de los naturales. Tendréis cuidado de le solicitar para que así lo haga" (ibid., p.106).

El hecho del Colegio de Tlatelolco quedó así aprobado oficialmente por la Corona. De lo que se desprende de lo transcrito, hacemos notar que ya para entonces se había hecho general la enseñanza del latín entre las escuelas-monasterio, que las visitó Zumárraga examinando a sus alumnos y que en virtud de sus informes la Audiencia dio el visto bueno a la fundación del Colegio. Las grandes contribuciones del obispo son innegables(68). También se imagina lo contento que debió estar Zumárraga del resultado de su diligencia, ya que logró combatir con pruebas convincentes la opinión infundada de la incapacidad indígena, así que en tono esperanzado y lleno de optimismo informaría a la Corona de la apertura de un nuevo plantel de enseñanza superior para la juventud indígena, prometiéndole precipitadamente un fruto rápido y abundante de la empresa.

Junto con la aprobación, merece la pena que destaquemos también la buena disposición y cuidado que la Corona mostraba ya en la citada

real cédula de fecha temprana con respecto al sostenimiento económico del Colegio y sus colegiales. Ya se daba por su patrona,

Finalidades del Colegio

Se ha puesto de relieve el hecho de que el Colegio de Tlatelolco no fue sino una realización culminante de todo el proceso de educación para la minoría dirigente de la sociedad indígena, iniciado por los tres frailes flamencos en los últimos meses de 1523 en tierras de Tetzoco. Ahora bien, nos asalta una pregunta: ¿Con qué idea se llevó a efecto su fundación y a qué apuntaba su razón de ser?

La relación franciscana de 1570 que hemos citado ya varias veces describe en los siguientes términos la razón de ser del Colegio: éste fue fundado "con intento [de] que estos indios, sabiendo latín y entendiendo los misterios de la Sagrada Escritura, se arraigasen en la fe más de veras y confirmasen en ella a los otros que no sabían tanto, y ayudasen a los religiosos que no entendían bien la lengua, interpretando al pueblo en ella lo que les dijese" (García Icazbalceta, 1941(b), p.62). Dicho en otras palabras, el Colegio se proponía conseguir los tres siguientes objetivos: primero, formar elementos seculares poseedores de una fe cristiana firme y arraigada; segundo, preparar agentes de catequismo para instruir a los que no tuviesen acceso al Colegio, propósito que con el tiempo acabaría por ser el de formar sacerdotes indígenas; tercero, proveer de ayudantes e intérpretes a los religiosos no peritos en las lenguas vernáculas. Entre estos tres objetivos, el último era evidentemente de carácter transitorio, pero más tarde, como veremos adelante, tuvo otra realización distinta muy interesante en forma de actividades literarias. En cambio, los dos primeros eran precisamente aquello que constituía la idea núcleo en el pensamiento de los propulsores del Colegio. Eran lo que daba toda la razón a su fundación y a su existencia tanto penosa como azarosa a lo largo de los años.

Ya en ocasiones anteriores, hemos visto cómo los franciscanos, fieles al pensamiento socio-político medieval aún en vigencia a principios del siglo XVI, tuvieron cuidado de educar a los hijos de señores y principales de un modo especial, distinguiéndolos de los hijos de la gente plebeya. A diferencia de éstos, aquéllos llevaban una vida comunitaria de internados en las casas a tal efecto construidas sin comunicarse apenas con el resto del mundo en torno, y no sólo en la doctrina cristiana, sino en el leer y el escribir se instruían bajo la estricta vigilancia de los frailes. Tal esmero disciplinario y educativo de frailes no se empleaba sin que se propusiese ninguna finalidad concreta e inmediata. Ciertamente que los frailes tenían una, y era la de proveer a las comunidades indígenas locales de elementos seculares que se encargasen de infundir, dentro de lo que les cupiese, el espíritu nuevo del Cristianismo en las modalidades político-sociales de la vida comunitaria. Por otro lado, hay un campo muy amplio de la vida humana en el que dichos elementos seculares pueden y deben actuar como intercesores o agentes de ligadura entre los religiosos y sus feligreses. Una comunidad cristiana carente de tal minoría medianera bien preparada y activa sería como un cuerpo falto de sangre que lo caliente y nutra. Los frailes, y entre ellos sobre todo los franciscanos, estaban desde un principio muy conscientes de tal necesidad orgánica, ya que para ellos era un imperativo respetar todo el aparato político-social prehispánico en el que no veían nada que reprochar salvo su religión. "Si aquella manera de regir no estuviera tan inficcionada con ritos y supersticiones idolátricas, paréceme que era muy buena", y por consiguiente, "si, limpiada de todo lo idólatrico que tenía y haciéndola del todo cristiana, se introdujese en esta república indiana y española, cierto sería gran bien y sería causa de librar así a la una república como a la otra de grandes males y de grandes trabajos a los que las rigen", declaraba uno de ellos (Sahagún, 1969, t.III, pp.160-161). Mendieta, hombre de carácter más

violento, abogaba por el mismo ideal, dirigiéndose al rey más poderoso del mundo de la época en el tono siguiente: "V. M. es obligado a conservar y sustentar los señores naturales que hay entre los indios en sus señoríos y patrimonios que legítimamente poseyeron sus antepasados,^y no permitir que sean en ellos damnificados, aunque sea para amplificar el patrimonio y hacienda real de V. M., y a mandar que sean restituidos los que injustamente han sido desposeídos" (García Icazbalceta, 1941(a), p.42).

Dicho de otro modo, lo que deseaban los franciscanos en cuanto al futuro de las comunidades indígenas era conservar todo lo preexistente menos el espíritu pagano-idolátrico que lo nutría, sustituyéndolo por el cristiano. Y los agentes más prometedores de tal operación de trueque eran los miembros de la minoría directora llamados por lo general caciques. La propia evangelización también tenía que contar con la autoridad de los mismos, si querían llevarla a cabo con menos estorbos: "la ley evangélica estaba generalmente promulgada en las cabezas, que eran los señores y principales, y por ellos en nombre de todos sus vasallos admitida sin contradicción alguna" (Mendieta, 1971, p. 257). La sociedad indígena de Nueva España no era de estructura primitivo-igualitaria, sino bastante jerarquizada. Los franciscanos sabían que la suerte de sus misiones apostólicas dependía de mayor o menor cristianización de los elementos indígenas de alta jerarquía. De ahí la educación cuidadosa de sus hijos en las escuelas-monasterio.

Junto con la formación de seculares directores para las comunidades indígenas locales, la educación franciscana de los hijos de la minoría gobernante incubaba, desde un principio, otro objetivo que podía ser de interés mucho más inmediato para el círculo eclesiástico: la formación de sacerdotes indígenas, un problema universal con el que los misioneros tienen que enfrentarse adondequiera que vayan,

porque es sencillamente ley humana el que no hay verdadera cristianidad en un país, en tanto que éste carece de sacerdotes naturales. - La barrera de raza y cultura es bien ponderable. Hagámonos cargo de que del propósito educativo inicial de los tres frailes flamencos es ta ba a dos pasos la idea de formar clero indígena propiamente dicho. En efecto, ¿es acaso difícil ver en los niños predicadores que, ins tr uid os bajo el cuidado de un Gante, salían los domingos a recorrer los alrededores de la ciudad de México con sermones previamente prepa ra dos por su maestro la imagen incipiente de los futuros ministros in d í ge nas? Su buen rendimiento era tan prometedor que no podía menos de animar a los frailes a proponerse dar un salto más hacia la forma ción del clero indígena.

Paralelo al propósito de los franciscanos de servirse de los niños de la minoría dirigente en la forma que ya conocemos --era aquél como una respuesta inmediata al reto de la situación real del país de entonces--, había en Nueva España otros atisbos de pensa mien to que igualmente apuntaba a la formación de sacerdotes indígenas. - Y esto desde fechas admirablemente tempranas. Una primera manifesta ción suya que conocemos documentalmente es la formulada por Rodrigo de Albornoz --éste no era religioso, sino funcionario de gobierno seglar del país--, quien escribió el 15 de diciembre de 1525 a Carlos I lo siguiente: "Para que los hijos de los caciques y señores, muy po de ro so señor, se instruyan en la fe, hay necesidad nos mande V.M. se haga un colegio donde los muestren a leer y gramática y filosofía y otras artes para que vengan a ser sacerdotes, que aprovechará más el que de ellos saliere tal y hará más fruto que cincuenta de los cris tian os para atraer a los otros a la fe" (García Icazbalceta, 1971, t. I, p.501). El contador se muestra aquí totalmente de acuerdo con el principio educativo de los franciscanos: educar de un modo especial a los hijos de la minoría gobernante con miras a elevarlos hasta el sa

cordocio. ¿Acaso fuese observador atento de las escuelas franciscanas en función? Puede ser que sí. Lástima que no sepamos qué tipo de respuesta mereció esta propuesta tan perspicaz. Indudablemente constituyó un jalón digno de memoria.

Conocemos luego otra carta anónima escrita en 1526 como respuesta a una demanda de la Corona y dirigida, por lo tanto, al Emperador, a quien advertía lo siguiente: "Será muy necesario haya un estudio general en Tenochtitlan de leer gramática, artes, teología, en que se enseñen los naturales de la tierra. Que a este estudio vengan todos los hijos de los señores y principales de la tierra" (Cuevas, 1914, p.3). La mención a "gramática, artes, teología" y a "los hijos de los señores y principales" nos autoriza a colocar al autor de este documento anónimo al lado de los franciscanos y Rodrigo de Albornoz, en tanto que será interesante también que nos fijemos en el término "estudio general", que era, como sabemos, equivalente al "universidad". Se podrá dar por cierto que dicho autor pensaba ya en una universidad para los jóvenes indígenas, resultando así haber sido uno de los colaboradores más tempranos de aquélla cuya fundación se ordenó un cuarto de siglo más tarde. Así vemos que la idea de formar cuanto antes clero indígena no era patrimonio exclusivo de los franciscanos, sino que era opinión compartida por otros sectores de la sociedad novohispana.

Entre los varios propulsores del Colegio de Tlatelolco, que ya hemos conocido anteriormente, creemos que el que con más entusiasmo acogió la mencionada idea de formar sacerdotes indígenas fue el obispo Zumárraga, a quien incumbía establecer la nueva iglesia, organizarla y proveerla de un clero eficiente. Cuando en mayo de 1532 (69) se marchó a España para presentarse ante la corte con motivo de las acusaciones que habían levantado contra él los oidores de la primera Audiencia, todavía no se había comenzado "a darles (a mu-

chachos indios) disposición de estudio de gramática" en la escuela de San José de San Francisco de México a cargo de Basacio. Pero el obispo no había pasado en balde los tres años y medio de su primera estancia en su diócesis, y debió marcharse muy convencido de la capacidad intelectual de los jóvenes indígenas cuyas muestras había visto personalmente con abundancia en las escuelas-monasterio sostenidas por sus hermanos de hábito. No sabemos si estando en la corte se enteró de la novedad del comienzo de enseñar latín en San José. Nos inclinamos a suponer que no, por lo menos en fechas inmediatamente posteriores al evento. Por eso, sin hacer ninguna mención del mismo pidió en su Insigne Memorial al Consejo de Indias que procurase enviar a su diócesis "algunos preceptores de gramática". Vuelto a Nueva España en el otoño de 1534, debió entusiasmarse muchísimo al conocer la obra de Basacio en San José, y una vez recuperado de la fatiga del viaje, se puso a trabajar con toda intensidad.

Todo este cuidado y desempeño de Zumárraga apuntaba antes que a nada a la formación de clero indígena. Lo verifican las palabras siguientes que él escribió el 30 de noviembre de 1537 en una carta colectiva junto con los obispos de Oaxaca y Guatemala: "a V. M. certificamos que el dicho Colegio es cosa importante y de mucha calidad y medio para que estos naturales mejor entiendan las cosas de nuestra fe y más en breve a ellas vengan", porque los estudiantes aprendían "no tan solamente para saber para sí, mas para darlo a entender lo que aprenden y saben a los otros" (García Icazbalceta, 1947, t.III, pp.105-106; El subrayado es nuestro). Más tarde, tendremos ocasión de aludir a otras palabras de Zumárraga sobre el particular que lo confirman, pero en tono de desilusionado. Más escuetamente expresada encontramos su intención en carta de uno de sus mejores colaboradores en la empresa: el virrey Mendoza, quien en su respuesta de fecha 10 de diciembre de 1537 a la Corona, dejaba asentada en los siguientes

términos su convicción en cuanto a la misión que podía desempeñar el Colegio de Tlatelolco: "tengo por cierto que si verdadera cristiandad ha de haber en esta gente, que esta ha de ser la puerta, y que han de aprovechar más que cuantos religiosos hay en la tierra" (C.D.I. A.O., 1864, t.II, p.205). El formar sacerdotes connacionales para los indígenas recién convertidos del país a fin de consolidarlos en su nueva fe era la suprema finalidad que estos varones esclarecidos se proponían lograr en su Colegio de Tlatelolco.

Estudiantes y maestros

¿Cuántos estudiantes solía haber normalmente en el Colegio? Al parecer, su número quedó poco más o menos determinado en el momento de su inauguración.

En cuanto al número de estudiantes de la primera promoción, no hay conformidad entre las fuentes disponibles. Mendieta dice que "se juntarían al pie de cien niños" (Mendieta, 1977, p.414), cifra que Torquemada repite matizándola un poco (Torquemada, 1969, t.III, p.113). La relación franciscana de 1570 pone que el Colegio fue fundado "para que allí se recogiesen hasta ochenta indios muchachos" (García Icazbalceta, 1941(b), p.62). Pero al recurrir a los testigos presenciales de la apertura, la cifra se hace aún menor. Contestando a la relación hecha por Zunárraga sobre el Colegio recién fundado, la real cédula del 3 de septiembre de 1536 hace mención de "hasta setenta muchachos" recogidos en él, cifra que repite la ya referida carta colectiva de los tres obispos del 30 de noviembre de 1537 (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.106). El virrey Mendoza contestaba al Emperador veinte días después, diciendo: "entraron en él (el Colegio) en mi presencia hasta sesenta de estos muchachos" (C.D.I.A.O., 1864, t.II, p.204), cifra que coincide con la que daría Zunárraga al escribir el 17 de septiembre de 1538 a Suero del Águila: "tengo se-

sesenta muchachos ya gramáticos" (García Icazbalceta, 1947, t.IV, p. 167). Steck da la cifra de cincuenta (Steck, 1944, p.15), pero sin decir en qué fuente se basa. En vista de lo cual, creemos poder decir que el Colegio estaba preparado probablemente para admitir unos ochenta estudiantes, pero que los ingresados se limitaban a ser unos sesenta o setenta, ya que Zumárraga había traído para el Colegio sólo a aquellos más aprovechados y aventajados en sus estudios en las escuelas-monasterio del país, formando una verdadera minoría selecta: "escogisteis (Zumárraga) en los monasterios hasta setenta muchachos de ellos", según la expresión de la real cédula arriba mencionada (70).

Sesenta o setenta no podían ser números satisfactorios para los mismos amigos del Colegio, en el que veían un futuro francamente ambicioso. Particularmente los obispos, que tenían a su cargo unas diócesis tan extensas y tan pobladas de gente nueva en la fe cristiana y tan escasamente atendidas por sus ministros, encontraban demasiado modesto el Colegio que acababa de ponerse en marcha. A su modo de ver, la empresa, siendo "tan santa y provechosa y conforme al intento de V.M." (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.106), tenía que desarrollarse rápido y en gran escala. La citada carta colectiva de los tres obispos manifestaba su disconformidad con el hecho de que el Colegio tuviese sólo setenta estudiantes, mientras que había en el país infinidad de muchachos lo suficientemente hábiles. Pedía, como consecuencia, que la Corona favoreciese y ayudase la obra de tal manera que el Colegio pudiese "sustentar copia de colegiales" y que al propio tiempo el país contase con un número cada día mayor de colegios de la misma intención (loc.cit.). En su mente había ciertamente la idea de fundar a través de sus obispados numerosos seminarios para la juventud indígena, y el Colegio de Tlatelolco era para ellos el punto de arranque de esta carrera brillante y ambiciosa.

¿Cuántos estudiantes se descaba que el Colegio de Tlatelolco recogiese en sus aulas? Zumárraga pone dos veces la cifra de trescientos (ibid., p.134; t.IV, p.121). Pero no sabemos en qué se fundaba su justificación. La relación franciscana de 1570 se muestra más específica al pedir a la Corona que dé al Colegio base económica suficiente para sustentar ciento cincuenta o doscientos alumnos, agregando que esto "porque pudiesen traer dos (muchachos) de cada pueblo, a lo menos de los principales pueblos, que son muchos en la Nueva España" (García Icazbalceta, 1941(b), p.64). Dato interesante, porque si, por un lado, permite saber que a mediados de la segunda mitad del siglo XVI había en Nueva España de setenta y cinco a cien comunidades indígenas que entraban en la categoría de pueblo principal, por otro, sugiere que el Colegio no atendía por entonces el número propuesto de dos muchachos por cada uno de dichos pueblos. Lo cual nos conduce a suponer que el alumnado del Colegio oscilaba entre setenta y cien, aproximadamente. El número más grande de estudiantes de Tlatelolco que conocemos es el de doscientos dado en 1541 por Jerónimo López al describir el incidente de un clérigo que huyó del Colegio "admirado y tapados los oídos", tachándolo de infierno y a sus alumnos de "discípulos de Satanás" (García Icazbalceta, 1971, t.I, p.150). Pero esta cifra no se puede aceptar al pie de la letra. Primero, porque dada la escena del incidente estarían allí incluidos los alumnos no internados del Colegio, y luego el carácter del informante aconseja que la tomemos con reserva. Disponemos de un último dato, que esta vez sí es bien fidedigno. Es de un mayordomo del propio Colegio, que afirmaba en 1572 que allí había "sesenta y cinco colegiales indios de los pueblos de esta Nueva España que deprenden latinidad" (García Icazbalceta, 1892, t.II, p.254). En vista de lo que llevamos dicho hasta ahora, creemos poder concluir por de pronto, diciendo: a lo largo del siglo XVI, el Colegio apenas sustentó un número de educandos superior

a cion salvo tal vez en sus momentos de existencia menos azarosos, que serían esporádicos, y el satisfacer el número deseado de dos muchachos por cada uno de los pueblos principales del país estaba al margen de sus posibilidades, y mucho más el de trescientos ideado por el obispo Zumárraga.

El Colegio de Tlatelolco no era un instituto educativo abierto para cualquiera, sino reservado para los hijos de la minoría directora indígena. Y aun siendo tales, tenían que satisfacer el requisito de inteligencia despabilada y buenas cualidades humanas para ser admitidos en él. Sus primeros estudiantes fueron examinados y escogidos por el propio Zumárraga de entre los muchachos educados en San Francisco de México y en otras escuelas-monasterio comarcanas. Sin embargo, un poco más tarde, sobre todo, a partir de su "crisis" de 1540, de la que nos ocuparemos adelante, es de suponer que empezaron a ingresar en el Colegio incluso los hijos de los señores locales más alejados de la capital. Esto era para "que se reparta por todos el beneficio que allí se les hace" (García Icazbalceta, 1941(b), p.64). Es-tos también debían venir muy diligentemente escogidos por sus frailes maestros de entre sus numerosos compañeros instruidos en las escuelas-monasterio que no faltaban donde había franciscanos (Mendieta, 1971, p.414)(71). Venían a Tlatelolco como enviados con misión civilizadora para volverse luego a sus pueblos natales a fin de repartir entre sus convvecinos aquel "beneficio que allí se les hace". Eran, pues, portadores y propagadores de la nueva cultura implantada en la capital de su país.

Los estudiantes entraban en el Colegio muy jóvenes. La rela-ción franciscana de 1570 insiste en que "los indios que allí entrasen por colegiales no sean grandes, sino niños de ocho hasta doce años, cuando mucho" (García Icazbalceta, 1941(b), p.64). En relación con tal requisito sobre la edad de admisión, disponemos de un dato intere

sante que tal vez nos aclare su razón. Es lo que dice Zurbarán como informe proporcionado de Francisco Jiménez, uno de los "doce": "Los muchachos indios luego que son de quince o dieciséis años son tomados y apartados para la religión de Tezcatlipoca, y por nombre de novicios les dan un nombre general del demonio que se dice achca-cauhtin, y a cada uno su nombre particular de sus dioses o ley del demonio, cada uno según el oficio que le dan para regir aquella religión o idolatría, y por esto... es necesario que los muchachos sean con tiempo antes de la edad sobredicha tomados y apartados de sus padres para que se críen en la religión y doctrina cristiana en los monasterios" (García Icazbalceta, 1947, t.IV, pp.240-241). Dato curioso, que nos informa de la subsistencia de la costumbre ritual mexicana de dedicar niños a Tezcatlipoca, dios protector del telpochcalli. En vista de lo cual, no es muy difícil suponer otro tanto con respecto a la dedicación de niños a Quetzalcóatl, dios a su vez protector del calnócac, e incluso con respecto a la dedicación de niñas del mismo carácter. Ni la una ni la otra institución docente mexicana sobreviviría en cuanto tal a la caída de Tenochtitlan, lo cual, sin embargo, no aseguraba al parecer que cayese en desuso y olvido completo dicha costumbre ritual. Y junto con ella, es muy probable que en el círculo clandestino o en el ambiente familiar se siguiese dando instrucciones religiosas a los niños. Así se colige de las palabras arriba transcritas: los niños eran "tomados y apartados para la religión de Tezcatlipoca" y a cada uno se le daba un oficio "para regir aquella religión o idolatría". Era, pues, la educación franciscana tanto en el Colegio de Tlatelolco como en las escuelas-monasterio de los pueblos una verdadera carrera con la religión mexicana subsistente para ganarse la juventud indígena.

La vida colegial en Tlatelolco duraría unos tres años. La mencionada relación franciscana continúa diciendo: los colegiales,

"que en llegando a los quince años los envíen a sus casas y no queden en el Colegio, salvo los que fueren menester para enseñar a los menores" (García Icazbalceta, 1941(b), p.64). Creemos que esta edad tope de la escolaridad en Tlatelolco se nos explica mejor si recordamos aquellas palabras de queja de Sahagún que hemos visto atrás, fundadas en lo difícil que resultaba para los frailes el imponerse a los jóvenes indígenas criados en las escuelas-monasterio, que comenzaban "a tener brios sensuales y a entender en cosas de lasciva". Tanto por la razón de proteger a sus discípulos de la influencia nociva de sus padres y los donás mayores en la materia religiosa como por la de mantenerse al margen de los problemas de carácter biológico, los franciscanos tenían que dar por acabada su educación de muchachos indígenas antes de que éstos cumpliesen quince años de edad.

La orden franciscana es la que desde el comienzo se encargó de dirigir la vida académica del Colegio, proveyéndole de maestros competentes. Para hacernos idea de con cuánto entusiasmo y sentido de responsabilidad tomó sobre sí la tarea, basta con que ojeemos la lista de los frailes que fueron enviados a Tlatelolco a desempeñar la docencia. Podemos afirmar, sin temor a pecar de exagerados, que los que trabajaron en Tlatelolco eran de los más eminentes hijos de San Francisco de la época en Nueva España. Unos estuvieron allí como guardianes del convento del barrio, a quienes tocaba asumir la presidencia del Colegio; otros como maestros, impartiendo a los muchachos indígenas sus más depurados conocimientos y ciencias de la vieja Europa.

Por las fuentes disponibles, sabemos que en el siglo XVI enseñaron en Tlatelolco los siguientes, todos franciscanos, por supuesto:

1. Arnaldo de Basacio
2. Andrés de Olmos
3. Bernardino de Sahagún
4. Juan de Gaona
5. Juan de Fochoer
6. Francisco de Bustamante (72).

Aparte, guardianes del convento de Tlatelolco fueron, entre otros, Diego de Grado, Juan de Mansilla, Alonso de Molina, Francisco de las Navas, Antonio Roldán y Pedro de Oroz. Aunque no consta documentalmente que los guardianes de dicho convento ejerciesen docencia en el Colegio, lo más natural será suponer que un perito tan consumado en náhuatl como Molina diese clases en alguna que otra forma, ya que para enseñar en Tlatelolco, se requería que los maestros fuesen buenos peritos en el idioma de sus discípulos para saber explicarles en el mismo la gramática latina: "Todos ellos excelentísimas lenguas mexicanas, pues con verdad se puede decir que ninguno les ha hecho ventaja después que se descubrió esta tierra", según asienta Mendieta (Mendieta, 1971, p.415). A continuación, haremos descripción somera de los seis maestros arriba nombrados.

De Arnaldo de Basacio, francés, "doctísimo varón", sabemos que fue el que inauguró la enseñanza de latín en Nueva España al dar clases de él en la escuela de San José de México conforme a un acuerdo tomado entre Ramírez de Fuenleal y la orden franciscana, y que se ganó buena reputación por haber ideado un método nuevo de enseñar dicho idioma. Fue "gran lengua de los indios" y "escribió muchos y muy copiosos sermones y de muy escogida lengua, y tradujo las epístolas y evangelios que se cantan en la Iglesia por todo el año, todo lo cual se estima en mucho" (ibid., p.550). En virtud de tal pericia suya en náhuatl y de su buena experiencia en San José, fue enviado por García de Cisneros a Tlatelolco, resultando así "el primer lector que leyó la latinidad en el Colegio de Santa Cruz" (Vetancourt, 1971, Menologio, p. 91). Pero en Tlatelolco permaneció poco tiempo, y siguió ejerciendo su maestría en Tulancingo, donde murió (ibid., Crónica, p.31).

Andrés de Olmos, burgalés, es una de las figuras más insignes de la historia franciscana de Nueva España. Compañero de Zumárraga

desde España, vino a México con el Electo en 1528. Desde entonces hasta que murió en 1571, toda su vida fue de un hombre que no supo descansar. Cabe atribuirle varios epítetos: humanista etnógrafo, fue el primero en dedicarse a la investigación de las "antiguallas" prehispánicas (Mendieta, 1971, pp. 75-76); polígrafo inagotable, que escribió numerosas obras literarias (Oroz-Mendieta-Suárez, 1947, p.180); dramaturgo, que "compuso en la lengua mexicana un auto del juicio final" (Mendieta, 1971, p.648); misionero más andariego de la época, llegando hasta tierras chichimecas "que confinan con la Florida" (ibid., p.646), y un gran poligloto, dominando varios idiomas indígenas: "fue el que sobre todos tuvo don de lenguas, porque en la mexicana compuso el arte más copioso y provechoso de los que se han hecho, e hizo vocabulario y otras muchas obras, y lo mismo hizo en la lengua totónaca y en la huasteca, y entiendo que supo otras lenguas de chichimecas" (ibid., 550). Hombre de cualidades tan excelentes como fue Olmos, no le faltó aprecio de sus hermanos de hábito, que le encargaron el guardianato de Tecamachalco en 1543. Enseñó la latinidad en Tlatelolco, sustituyendo a Sahagún por el año 1540. Pero desgraciadamente no sabemos cuánto tiempo estuvo en el Colegio ni cómo desempeñó la cátedra. Cierzo que le llamaba más la vida de misionero itinerante entre los indígenas más apartados de la vida civilizada del norte que la pausada de maestro, y siguió fiel a su vocación.

De Bernardino de Sahagún, harto se ha escrito. Antaño estudiante en Salamanca, ocupa con todo derecho un puesto de eminencia en la historia novohispana, y nos parece ocioso repetir lo consabido. En este lugar creemos deber destacar únicamente lo estrechamente vinculada que fue su vida con el Colegio de Tlatelolco, ya que si estuvo presente en su inauguración (Sahagún, 1969, t.III, p.167), y luego sustituyendo a Basacio enseñó cuatro años latín (ibid., p.166) los últimos diecisiete años de su vida --murió en 1590-- los pasó de nuevo

en Tlatelolco. Es bien sabido que su obra magna Historia General de las cosas de Nueva España no es sino una feliz consecuencia de los trabajos que él y algunos antiguos alumnos del Colegio llevaron a término en íntima colaboración durante años. Su decidida entrega a la causa del Colegio mereció las siguientes palabras de Mendieta: "sin descansar un día trabajó hasta la muerte en la instrucción y doctrina de los niños hijos de principales indios que allí concurren de toda la tierra a enseñarse más perfectamente a leer y escribir y a saber latinidad y medicina... y cosas de policía y buenas costumbres" (Mendieta, 1971, p.664) y "hasta la muerte lo fue sustentando y ampliando cuanto pudo" (ibid., p.418). La reforma del Colegio de que nos ocuparemos en ocasión oportuna se debió mucho a Sahagún. Dado su carácter "manso, humilde, pobre, avisado y afable a todos", sería un maestro excelente para el Colegio --cargo que con todo gusto hubiera aceptado desde el principio y ejercido durante toda la vida-- y hubiera hecho muchas más contribuciones a la educación de la juventud indígena, si sus prelados hubiesen sabido mejor emplear sus dotes sin sacarlo del recinto tranquilo del Colegio.

Juan de Gaona, burgalés, "excelente latino y retórico, razonable griego, muy acepto predicador, y sobre todo, profundísimo teólogo" (ibid., p. 690), hebraísta y asiduo lector de Platón y Erasmo así como de San Agustín y San Crisóstomo (73), se había distinguido en París de tal manera que hubo maestro que se contentaba sólo con encontrarle en su aula, diciendo: "Sufficit mihi unicus Gaona" (ibid., pp. 689-690), o sea, "Sólo Gaona me basta". Solicitado de modo especial por la Emperatriz Isabel, pasó a Nueva España en 1538, donde dejando de lado toda su profunda erudición humanística, se dedicó de lleno a aprender la lengua náhuatl durante los primeros diez años, y salió en ella "muy primo" y "compuso admirables tratados, aunque de ellos no quedó memoria, sino sólo de unos diálogos o coloquios que an

dan impresos (74), de la lengua más pura y elegante que hasta ahora se ha visto, y otro de la Pasión de nuestro Redentor" (ibid., pp. 550-551). Tal hombre, que con su consumada formación intelectual y amplia y profunda erudición hubiera sabido fácilmente destacarse entre los hombres de ciencia contemporáneos de Europa, aceptó humilde y gustosamente enseñar en Tlatelolco la gramática, retórica, lógica y filosofía, y de sus discípulos indígenas "sacó retóricos y artistas (75) que fueron para leer a religiosos nancebos" (ibid., p.691), es decir, resultó ser maestro de los maestros. No sabemos cuándo y cuánto tiempo permaneció en el Colegio.

Juan de Focher, francés, fue otro hijo muy aprovechado de las aulas parisienses, siendo doctor en leyes. Llegó a Nueva España antes de 1532, y a partir de entonces hasta que murió en 1572, fue la "luz de esta nueva Iglesia" traída por la providencia en virtud de su gran erudición y un "verdadero manantial de sabiduría" que jamás supo agotarse. Tanto fue lo que contribuyó a la iglesia y la colonia nacientes por sus ciencias y letras que no dejó de cultivar día y noche, elaborando en latín "muchas obras bien doctas y necesarias para utilidad de esta nueva iglesia" (ibid., p.679), a su muerte dijo alguien: "Pues, el padre Focher es muerto, todos podemos decir que quedamos en tinieblas" (ibid., p.678). Aprendió la lengua náhuatl "en muy pocos días y compuso un arte de ella" (loc.cit.)(76). Enseñó en Tlatelolco la retórica, lógica y filosofía, sacando "sus estudios de los quicios ordinarios y los doblaba, no sólo en el ministerio y enseñanza de los españoles, sino también en el de los indios" (Torquemada, 1969, t.III,p.511).

De Francisco de Bustanante, no sabemos gran cosa. Hombre de gobierno, "poeta latino", era al mismo tiempo "muy dado a la oración". Vino a Nueva España en 1542, y aprendió a la perfección el náhuatl. Según Mendieta, "fue muy enseñado en las divinas letras y leyó artes

y teología en esta provincia" (Mendieta, 1971, p.701). Esta última cualidad creemos que le valió para que enseñase en Tlatelolco la retórica, lógica y filosofía (Torquemada, 1969, t.III,p.114). La relación franciscana de 1570 lo nombra junto con Gaona y Focher entre las "tres personas de las eminentes que han pasado a Indias así en letras como en religión", sacando "algunos indios buenos discípulos" (García Icazbalceta, 1941(b), p.62). Bustamante fue también provincial y comisario general, y de él se conocen varias cartas de contenido muy notable (77).

Pero los frailes no eran los únicos maestros en Tlatelolco. - Había escasez de religiosos para el apostolado mismo, y la orden no podía destinar al Colegio tantos maestros como quisiera. La carta colectiva de los tres obispos de 1537 dice que "al presente dos reli-giosos del orden de San Francisco se muestran muy celosos sin fatiga para enseñar a los que ende están" (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.106), en tanto que la real cédula de 1543 asienta que "habrá ocho años que residen dos religiosos de la dicha orden... leyendo a los que estudian", como arriba hemos visto, esto es, desde antes de la fundación oficial del Colegio. Que hubiese sólo dos frailes maestros en el Colegio, puede haber sido normal. Así que no tiene nada de extraño el que existiese desde un principio el propósito de valerse de parte de los antiguos alumnos que se hubiesen mostrado suficientes como maestros. Sobre este particular, ya decía la carta de Ramírez de Fuenleal: "Sin poner duda habrá de aquí a dos años cincuenta in-dios que la (gramática) sepan y la enseñen" (El subrayado es nuestro). La relación franciscana de 1570 reitera la misma idea, al decir que "los que fueren menester para enseñar a los menores" podían quedarse en el Colegio aun después de cumplidos quince años de edad. Efectiva-mente, Motolinía nos habla de un ejemplo temprano de maestro de gra-mática indígena: "... Tlatelolco adonde ahora están con dos frailes

que los enseñan y con un bachiller indio que los lee gramática" (Motolinía, 1969, p.170). Los historiadores suponen que dicho bachiller indio era un tal Miguel, "natural de Cuauhtitlan", "buen latino", que murió cuando la peste de 1545 (Mendieta, 1971, p.447). Más adelante, al ocuparnos del resultado de la educación en Tlatelolco, haremos mención de otros indígenas de mérito allí formados.

Vida y estudios en el Colegio

Si las escuelas-monasterio franciscanas llevaban una vida de internados con "dormitorio, refectorio y una devota capilla" dentro, encerrando y aislando a sus alumnos del contacto con el mundo exterior, lógico era que el mismo régimen de vida, acaso con más rigidez todavía, se emplease en el Colegio de Tlatelolco, ya que éste constituía una etapa más avanzada que aquéllas, camino de una de las finalidades principales de la educación superior para la juventud indígena: el sacerdocio. Efectivamente, los colegiales de Tlatelolco "dormían y comían en el mismo Colegio sin salir sino pocas veces", al decir de Sahagún (Sahagún, 1969, t.III, p.165). Según la relación franciscana de 1570, "el orden que éstos tienen en su Colegio, en concierto de su refectorio y dormitorio, es a manera de religiosos" (García Icazbalceta, 1941(b), p.64). Motolinía pone más de relieve el carácter monacal de su régimen de vida, diciendo: "lo que en más se debe tener es el recogimiento de los estudiantes, que es como de novicios frailes, y esto con poco trabajo de su maestro, porque estos estudiantes y colegiales tienen su Colegio bien ordenado, adonde solos ellos se enseñan" (Moto linía, 1969, p.170). La última cita transcrita nos da a entender con toda evidencia que en la juventud indígena de los primeros años de existencia del Colegio, se conservaba todavía muy poderosa la influencia de la disciplina rigurosa, austera y ascética practicada en la institución mexicana de calmécac de su pasado inmediato. Los hijos de

aqueellos que se habían criado en "las casas de lloro y de tristeza", "humildes y menospreciados y abatidos" en estricta y absoluta obediencia a sus superiores, se acomodaban sin la menor dificultad ni necesidad de recurrir a la violencia a la vida "de novicios frailes" que los franciscanos querían imponerles, llevando por su propia iniciativa una vida bien ordenada y disciplinada. Hasta "solos se enseñaban". "Comían todos juntos como frailes en su refectorio, que lo tienen muy bueno. Su dormitorio es una pieza larga como dormitorio de monjas, las camas de una parte y de otra sobre unos estrados de madera por causa de la humedad, y la calle en medio. Cada uno tenía su frazada y estera que para indios es cama de señores (78), y cada uno su cajuela con llave para guardar sus libros y ropilla. Toda la noche tenían lumbre en el dormitorio y guardas que miraban por ellos así para la quietud y silencio como para la honestidad", según especifica Mendieta (Mendieta, 1971, p.415).

Su horario de vida colegial no debió presentar gran diferencia del que hemos mencionado con anterioridad: "A prima noche decían los maitines de Nuestra Señora y las demás horas a su tiempo, y en las fiestas cantaban el Te Deum laudamus. En tañendo a prima los frailes, que es luego en amaneciendo, se levantaban, y todos juntos en procesión iban a la iglesia vestidos con sus hopas, y dichas las horas de Nuestra Señora en un coro bajo que tienen, oían una misa, y de allí se volvían al Colegio a oír sus lecciones" (loc.cit.). Una vida entretrejida por ejercicios espirituales y actividades intelectuales.

¿De qué asignaturas consistía su programa de estudio? Ya sabemos que los estudiantes venían perfectamente alfabetizados e instruidos en las primeras nociones de la gramática latina --"allí concurrren de toda la tierra a enseñarse más perfectamente a leer y escribir", decía una cita que hemos transcrito antes de Mendieta-- de ma

nera que tomando cursos avanzados de latín, al mismo tiempo estaban ya preparados para aventurarse a una carrera superior que los condujese directamente hacia el sacerdocio. Esto era lo que pensaban en el momento de inauguración del Colegio los franciscanos y el obispo Zumárraga. Las siguientes palabras de la relación franciscana de 1570 lo ponen de manifiesto en tal forma que no se presta a duda alguna: "A los principios leyeron allí latinidad a los indios y las artes y aun parte de la teología escolástica, tres personas de las eminentes... que fueron fray Juan de Gaona, fray Francisco de Bustamante y fray Juan Focher" (García Icazbalceta, 1941(b), p.62). Mendieta dice que se enseñaron la retórica, la lógica y la filosofía a cargo del primero de los tres mencionados (Mendieta, 1971, p.415). Para satisfacer las necesidades litúrgicas, se enseñó la música, y también se sumó la medicina indígena a fin de contrarrestar los tremendos estragos de las pestilencias que unas tras otras sobrevinieron al país en aquella época. Sabemos que la impartió un médico indígena natural de Xochimilco, llamado Martín de la Cruz (Garibay, 1954, p.218)(79).

¿Cómo correspondieron los estudiantes al propósito esperanzado de los franciscanos? El rendimiento de estudios durante los primeros años de enseñanza fue, a la vista de todos, espléndido y prometedor de grandes frutos en un porvenir no muy lejano. Los amigos del Colegio no pudieron contenerse de informar a la Corona de tal éxito en tonos exaltados. Veamos algunos ejemplos. Sin esperar que se cumpliera siquiera un año de abierto el Colegio, el 25 de noviembre de 1536, al Emperador escribía el obispo Zumárraga tan convencido de un futuro ya asegurado de la palma: "... y tenemos ya colegio de gramáticos y sin duda saldrán con ello en cuanto parece en lo que se ha probado de su ingenio y capacidad ser para más" (Cuevas, 1914, pp.60-61). A esta visión esperanzada del obispo daba pábulos a su vez el virrey Mendoza, quien el 10 de diciembre de 1537 daba cuenta a la Corona a base

de sus propias observaciones personales: a buen seguro que "en estos (los estudiantes del Colegio) hay habilidad y tienen capacidad para salir con las letras, según me dice el maestro que los enseña, y yo en la lengua latina y en cosas de gramática les he platicado algunas veces que he ido a aquella casa, y me parece que están muy adelante para el poco tiempo que ha que lo comenzaron" (C.D.I.A.D., 1864, t.II, p.204). Hagámonos cargo del vivísimo interés que tenía el buen virrey por la educación de la juventud indígena, e imaginémosle ir una y otra vez personalmente hasta el Colegio con un deseo irresistible de asegurarse y regocijarse del éxito indudable de la empresa en que había tomado parte. Un tercer testimonio es otra vez de Zumárraga, quien el 17 de septiembre de 1538 escribía con toda satisfacción a un particular, diciendo: "tengo sesenta muchachos ya gramáticos, que saben más gramática que yo, que un religioso que sabe su lengua les ha enseñado, y están para oír cualquier facultad" (García Icazbalceta, 1947, t.IV, p.167). Para el obispo la imagen de seminaristas indígenas cursando teología y encaminados a la ordenación sacerdotal celebrada por sus propias manos tenía ya mucho más de realidad inminente que de ensueño dorado. Rebosante de júbilo y esperanza, había escrito a lo mejor hacía un año al Emperador otra carta --no la conocemos-- proponiéndole, en vista de la buena "capacidad y habilidad para aprender ciencia y otra cualquier facultad" de sus estudiantes de Tlatelolco, que mandase fundar en México "una universidad en que se lean todas las facultades que suelen leer y enseñar en las otras universidades, especialmente artes y teología", según se desprende claramente de una real cédula de fecha 26 de febrero de 1538, reiterada por el Emperador el 21 de febrero del año siguiente (Genaro García, 1907, pp.71-72). La aspiración precipitada de Zumárraga a ver cuanto antes hecho realidad un clero indígena abundante le había convencido de lo insuficiente que ya a sus ojos resultaba el Colegio de Tlatelol

co y de la consecuente necesidad inminente de fundar otro centro docente de mayor categoría y amplitud donde se impartiesen ciencias superiores en los mismísimos términos que en Alcalá, Salamanca, París y otras sedes de Minerva. Por los años 1537 y 1538 revoloteaba zumbante idea de una universidad como corolario lógico del Colegio de Tlatelolco.

A diferencia de aquella relación anónima de 1526 a que hemos hecho referencia arriba, sabemos que la propuesta de Zumárraga sí ha bía logrado interesar a la Corona en virtud de sus pruebas convincentes junto con otras de varia procedencia. La real cédula que hemos citado últimamente termina diciendo al virrey: "yo vos mando que os informéis y sepáis el fruto que ha de haber este colegio --entiéndase universidad-- en esa dicha ciudad y si convendría a ejecutar algo en ello, y enviarme heis relación de ello con vuestro parecer para que yo mande ver y proveer lo que más convenga" (loc.cit.). El Colegio de Tlatelolco había abierto camino de la universidad.

Era este verdaderamente el momento culminante de la historia del Colegio, ya que muy poco después su destino sufrió un viraje grave, que comprometió el resto de su existencia.

Crisis de 1540

Es una lástima que no estemos al tanto de los incidentes que ocurrieron en el seno del Colegio o entre sus estudiantes durante el espacio temporal que va de los últimos meses de 1538 a agosto del siguiente. Algo grave debió acontecer allí. El hecho es que con la fecha 23 de agosto de 1539, tenemos una carta que Zumárraga escribió a un sobrino suyo, en la cual leemos lo siguiente: "y a voz de toda la ciudad, y especialmente del señor visorrey, es la cosa en que más se servirá Dios y mejor memoria de toda la ciudad" el que el obispo

convierta la cárcel en un hospital donde se recojan los enfermos de bubas que en ningún sitio ni hospital se quiere atender, "y bien es que quede algo del primer obispo de México" (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.185)(80).

Lo de convertir la cárcel en un hospital para bubosos es lo de menos. Lo significativo está en que Zumárraga quiere ahora hacer de esta fundación caritativa su monumento de vida. Esto no nos deja de extrañar a nosotros los que hemos visto bastantes testimonios suyos en los cuales lo primero que salta a la vista no es sino su entrega total a la causa de la educación superior en Tlatelolco. ¿No era su convicción el "yo no pienso tener otra mejor cosa que ofrecer a Dios a la hora postrimera"? Entonces, ¿lo más lógico no sería que el Colegio y la formación de sacerdotes indígenas en sus aulas fuesen el verdadero monumento que el obispo debía querer dejar de su memoria para la posteridad? Por muy piadoso que fuese el fundar un hospital para unos enfermos que no tenían ningún amparo bajo el cielo, esto no podía sobrepasar a la formación de clero indígena en un país como la Nueva España de entonces en cuanto a su importancia trascendental, y, sobre todo, como obra de un obispo. Era esto evidente a todos, y el propio Zumárraga sería consciente de lo mismo. Y entonces, ¿por qué ninguna mención del Colegio ni de sacerdotes indígenas, al hablar de la memoria del primer obispo de México?

Ocho meses escasos más tarde, la cosa se nos presenta con toda evidencia: el obispo había desistido de su caro ideal de la enseñanza superior para la juventud indígena, y por consiguiente el de formar clero de los naturales inclusive. Nos lo descubre su famosa carta de 17 de abril de 1540, que transmite su dolorosa desilusión: "Y la merced que V. M. fue servido de me hacer que pudiese aplicar y dejar la casa de las campanas que ahora es de la imprenta y de la cárcel, que ahora estoy edificando, porque primero era cárcel la que es ahora

hospital. Parece aun a los mismos religiosos que estarán mejor empleadas en el hospital que en el Colegio de Santiago, que no sabemos lo que durará, porque los estudiantes indios, los mejores gramáticos tendant ad nuptias (sic) potius quam ad continentiam. Y si V. M. fuere servido de me lo conceder que las mismas dos casas de que hizo merced a los estudiantes del Colegio sean para este hospital de los enfermos de bubas, pienso que estarán mejor así aplicadas al hospital y yo las pienso acabar aunque sepa mendigar, como solía en mi orden" (ibid., p.204). El obispo, que hasta hacía poco se mostraba tan optimista y seguro de un éxito rotundo del Colegio y que veía tan cerca el hecho de sacerdotes indígenas pedía ahora al Emperador que revocase la merced hecha al Colegio y que la destinase a una obra de pidad, y esto, según sus propias palabras, se lo solicitaba de acuerdo con la voz del virrey y de otros religiosos.

Antes de seguir adelante, aprovecharemos la ocasión para destacar otra vez un hecho anteriormente señalado: la finalidad primordial del Colegio radicaba en la formación de clero indígena. Esto es indudable, al menos, para Zumárraga, uno de sus propulsores principales, de manera que para él el no ver ningún candidato para el sacerdocio entre los colegiales conducía ipso facto al abandono de la empresa. En una palabra, el Colegio era, en su mente, ante todo un seminario.

¿A qué se debía esta claudicación tan repentina del obispo? Varias causas cabe suponer. Una de ellas está claramente descrita por sus propias palabras en latín arriba transcritas: hasta los estudiantes más aprovechados en el estudio de latín, en quienes Zumárraga veía naturalmente los primeros sacerdotes indígenas en un futuro cercano, prefirieron la vida laico-matrimonial al celibato sacerdotal. De entre aquellos "sesenta muchachos ya gramáticos" que sabían más gramática que el obispo, que en su mayoría llegarían a la edad nup-

cial entre 1539 y 1540, ninguno hubo que se ofreciese a la vida de religioso. Lo cual debió caer como un golpe fatal a Zumárraga, hirién^dole su ilusión en lo más íntimo de su pensamiento. Cuanto más grande fue su esperanza, tanto más profundo su desengaño.

Otra causa puede haber sido el fracaso de los estudiantes en los cursos de filosofía y teología. Estas eran materias que resultaban algo como una barrera que sólo con ser buenos gramáticos los colegiales de Tlatelolco no supieron ni pudieron superar. Los maestros "sacaron algunos indios buenos discípulos, que aunque en las artes y teología no se han mostrado más de para aprovecharse a sí mismos", dice la relación franciscana de 1570 (García Icazbalceta, 1941(b), p. 62). Esto no nos debe extrañar, puesto que si el aprendizaje de latín no pasa, al fin y al cabo, de ser una disciplina de carácter técnico --por eso hasta hubo indígenas que lo enseñaron a los frailes jóvenes, como veremos adelante--, filosofía y teología no constituían nada menos que el meollo y la síntesis consumada de toda una tradición intelectual milenaria del mundo cultural de Occidente. Su comprensión cabal exigía a los colegiales de Tlatelolco todavía mucho más que un buen conocimiento de latín, que al fin no podía ser más que un medio con que abrir paso. Les hacía falta otra disciplina de mucha mayor amplitud. En una palabra, les faltaba todo el complejo cultural de la Europa cristiana. Zumárraga, Mendoza y otros colaboradores suyos, a quienes, por cierto, es injusto exigir conocimientos de ciencias modernas como de la psicología, sociología, antropología y otras afines, creyeron ingenuamente que un buen éxito en el estudio de latín aseguraba infaliblemente otro semejante en el de filosofía y teología camino de la ordenación sacerdotal (81). Esto sí era válido en Europa, pero en América carecía por completo de vigencia. Aquí estaba su tragedia. ¿Incluso no cabría sospechar que la cruda realidad de falta de inteligencia o poco aprovechamiento en

los cursos de filosofía y teología disuadiese sensatamente de la carrera sacerdotal parte de los colegiales que quizás se sintiesen con vocación para ella?

Una tercera causa de la claudicación de Zumárraga puede haber provenido, aunque no consta documentalmente de manera inmediata, de la comunicación amistosa y constante entre éste y el dominico Domingo de Betanzos. Se trata de un hecho tan conocido que resulta ocioso de tallarlo aquí. El obispo franciscano confiaba en el dominico de tal manera que de los asuntos de primera importancia no tomaba decisión sin consultarle previamente, como se verifica cuando su nombramiento de arzobispo (Mendieta, 1971, pp. 635-636). Ahora bien, no menos conocida es la oposición de la orden dominica a la educación superior del indígena, y Betanzos era uno de los voceros representativos de dicha actitud. Su pensamiento sobre el tema se reducía a la siguiente fórmula: "los indios no deben estudiar, porque ningún fruto se puede esperar de su estudio" (Cuevas, 1928, t.I, p.389), y por consiguiente, "se les debe quitar el estudio" (ibid., p.390). Con toda probabilidad debió haber entre ambos prelados un intercambio de opiniones muy intenso acerca de la conveniencia y la utilidad de la educación superior en marcha en Tlatelolco, y la falta de vocación aparente entre sus colegiales de la primera promoción tuvo que ser el incidente que puso fin al debate entre los dos. El franciscano se dejó convencer.

Una cuarta causa puede haber sido el fracaso de unos experimentos que los franciscanos llevaron a cabo en los primeros años de evangelización de hacer religiosos a algunos muchachos indígenas que les parecían idóneos para la vida monástica. Las fuentes nos los describen en forma poco precisa. Primero escuchemos a Sahagún, quien dice: "A principio se hizo experiencia de hacerlos religiosos, porque nos parecía entonces que serían hábiles para las cosas eclesiásticas y

para la vida religiosa, y así se dio el hábito de San Francisco a dos mancebos indios, los más hábiles y recogidos que entonces había, y que predicaban con gran fervor", sin embargo, al cabo de cierta temporada, "hallóse por experiencia que no eran suficientes para tal estado, y así les quitaron los hábitos, y nunca más se ha recibido indio a la religión, ni aún se tiene por hábiles para el sacerdocio" (Sahagún, 1969, t. III, p.160). Creemos que el experimento fue anterior a la apertura del Colegio de Tlatelolco y que los dos "mancebos" escogidos eran de los que se educaban en alguna escuela-monasterio, ya que "predicaban con gran fervor" --recordemos unas de las palabras de Gante anteriormente transcritas-- a sus connacionales, mientras que los colegiales de Tlatelolco, según afirma el mismo historiador franciscano, no salían afuera "sino pocas veces", como hemos visto atrás. Lo que no nos aclara la cita transcrita es en qué consistía concretamente eso que "hallóse por experiencia", por lo que se les quitó el hábito. La relación de Mendieta también peca de ambigua sobre el mismo detalle: "A algunos de los indios criados y doctrinados de su mano y al parecer bien inclinados, dieron el hábito de la orden para probarlos, y luego en el año del noviciado conocieron claramente que no era para ellos, y así los despidieron e hicieron estatuto que no se recibiesen" (Mendieta, 1971, p.450). Seguimos sin saber en qué consistía este "conocimiento claro" de que el noviciado "no era para ellos". Sólo a título de hipótesis de trabajo, tracmos de nuevo a colación aquella mención que hace Sahagún de los "bríos sensuales" de los jóvenes indígenas, contra los que los frailes no supieron hacer otra cosa que despedirlos de las escuelas-monasterio. ¿No cabrá sospechar otro tanto con respecto a estos dos "mancebos" de prueba precipitada en la vida religiosa al lado de los frailes observantísimos del primer período de evangelización de Nueva España? Desde luego, Zumárraga debió estar enterado de esta experiencia interesante de sus hermanos de hábito. Pero no se había dejado disuadir de inten-

tar lo mismo por segunda vez, porque, a su modo de ver, aquel experimento primitivo se había llevado a efecto en forma defectuosa, al desconocer una educación escolar sistemática, consistente y eficaz. Así que esta vez su ensayo, se decidió el obispo, se efectuaría contando con un buen conocimiento previo de latín, un colegio ad hoc y un equipo docente de primera categoría... Pero no obstante todo esto, se volvió a arrojar un saldo totalmente negativo. Al oído del obispo decepcionado volvían a sonar las palabras de sus hermanos de orden que antaño habían sido víctimas de la misma amargura.

Por último, habrá que tener en cuenta que el obispo ya era viejo, tenía más de setenta años. Ya había perdido aquel ánimo brioso con que una vez se enfrentó cuerpo a cuerpo con los violentos oidores de la primera Audiencia, hasta arriesgándose en tal forma que un día "le tiraron un bote de lanza con el recatón que le pasó por debajo del sobaco" (ibid., p.630). Padecía "mal de orina", del que murió ocho años después.

La consecuencia de la claudicación de Zumárraga fue trascendental para la vida del Colegio. No sólo éste perdió para siempre su inigualable apoyo moral y material --esto repercutió fatalmente, sobre todo, en su vida económica, que había sido siempre poco afortunada, haciéndola todavía más precaria--, sino que quedó desposeído de lo primordial que alimentaba su razón de ser. Arriba hemos observado cómo el ideal de formar sacerdotes indígenas animaba y promovía a Zumárraga a obrar en favor del Colegio, y que el mismo ideal era aquello a lo que apuntaba principalmente su razón de ser. Pero ahora, la claudicación de su propulsor más importante no significaba otra cosa que el esfumarse de aquél. En una palabra, a partir de este momento el Colegio quedó adulterado. En adelante, sólo los esfuerzos por lograr su finalidad secundaria --preparación de elementos directivos bien afianzados en la fe y los principios de vida cristianos para las

comunidades indígenas-- le asegurarían su existencia: "que para los indios no son artes ni teología ni otras facultades, ni hay para qué se las enseñar, mas la gramática sí, porque con ella aprovechan muy mucho, y ayudan a los ministros de la Iglesia en las cosas arriba dichas, y asimismo a sus repúblicas en el gobierno temporal de ellas, porque demás del latín aprenden en el dicho Colegio la lengua castellana y mucha policía y buenas costumbres; y así es verdad que conozco de ellos algunos tan virtuosos, entendidos y bien morigerados, que no hay más que desear en cristianos viejos muy concertados", dice el autor de la relación franciscana de 1570 (García Icazbalceta, 1941(b), pp.63-64.. El subrayado es nuestro.). Esta es la descripción más acertada de la función principal de la que se hizo cargo el Colegio a partir de su crisis de 1540. Una casa de adiestramiento técnico-profesional para la minoría dirigente de las comunidades indígenas. Con todo, es innegable su descoloramiento.

Pero la adulteración de la vida posterior del Colegio no fue la única consecuencia. Mayor repercusión podemos señalar a lo mejor en la opinión general acerca del sacerdocio indígena que fue decisivamente afectada en el sentido negativo por el incidente, que no era sino un fracaso rotundo del Colegio en su intento de formar aquél. Su primer testimonio de carácter oficial lo podemos ver en una decisión tomada en el Concilio de 1555, la cual prohibió ordenar a indios, mestizos y negros. Las primeras palabras que acabamos de citar de la relación franciscana de 1570 siguen la misma línea. Otros testimonios de la misma índole van recogidos en una nota posterior. Es casi seguro que la crisis del Colegio en 1540 decidió esta actitud negativa respecto al sacerdocio indígena.

Aún más. Cabe suponer que incluso la política indiana de la Corona se determinó a dar un viraje a sus principios de gobierno colonial como consecuencia del mismo incidente. Se puede aducir a tal

efecto su propósito resuelto de castellanización del indígena, decretado el 7 de junio de 1550 en los siguientes términos:

"El Rey. Nuestro visorrey de la Nueva España. Como una de las principales cosas que nos deseamos para el bien de esa tierra es la salvación e instrucción y conversión a nuestra santa fe católica de los naturales de ella, y que también tomen nuestra policía y buenas costumbres, y así tratando de los medios que para este fin se podrían tener, ha parecido que uno de ellos y el más principal sería dar orden como a esas gentes se les enseñase nuestra lengua castellana, porque sabida ésta, con más facilidad podrían ser doctrinados en las cosas del santo Evangelio y conseguir todo lo demás que les conviene para su manera de vivir..." (Konetzke, 1953, t.I, p.272).

Cierto que no es esta la primera vez que encontramos tal propósito. Líneas atrás hemos visto otra manifestación en fecha anterior. Pero esta vez la voluntad de la Corona se declara en un tono mucho más claro y decidido, y se echa de ver que la castellanización del indígena no se propone sino cargada de implicaciones evangelizadora y civilizadora. Esto muy probablemente a causa de la poca seguridad que se tenía de la auténtica conversión del indígena llevada a cabo hasta entonces principalmente en lenguas vernáculas. El fracaso del Colegio en la formación de clero indígena puede haber influido en esta decisión de la Corona, que ponía fin a la política que podríamos llamar indigenista por consentir, entre otras cosas, el uso de los idiomas indígenas en la evangelización.

No obstante, el desistir de Zumárraga de su propósito no comprometió necesariamente la actitud de los demás amigos y defensores del Colegio. Entre ellos hubo algunos que, en vez de abandonarlo tan por completo como el obispo, supieron conformarse y mostrarse más generosos con su empequeñecimiento. Por ejemplo, en virtud de sus contactos más inmediatos con los indígenas a través del apostolado, parte de los franciscanos estaban más conscientes incluso de las necesi-

dades del gobierno temporal de sus rebaños --un caso típico de tales era el autor de las palabras recién citadas--, y otro tanto se podía afirmar con respecto a Mendoza, jefe supremo de la organización política de la colonia. Así que a diferencia de Zumárraga, quien había enfocado la misión del Colegio sólo y exclusivamente para la formación de sacerdotes indígenas, y, una vez visto que se malograba su propósito, se había retirado en forma decidida de la empresa, algunos franciscanos y el virrey seguían reconociendo en el Colegio su provecho y utilidad. De aquí los esfuerzos perseverantes de los primeros, representados por Sahagún, por llevarlo adelante en medio de múltiples dificultades que unas tras otras amenazaron su existencia, y también la buena y firme intención del segundo generosamente expresada, entre otras cosas, por la donación que le hizo, al marcharse a Perú. El virrey había redactado, además, una relación dirigida a su sucesor, Luis de Velasco, en la que le encomendaba el cuidado y apoyo para el Colegio en los siguientes términos: "En esta ciudad en la parte de Tlatelolco, hay un colegio de indios en que se crían cristianamente y se les enseñan buenas letras y ellos han aprovechado harto en ellas, y mostrárase bien claro, si Nuestro Señor no fuera servido de llevarse en la pestilencia pasada los más y más hábiles que había, aunque al presente no deja de haber algunos de los que quedaron, que son preceptores en estudio de latinidad, y hállase habilidad en ellos para mucho más, ... V. S. los favorezca, ... porque es gran yerro de los que los quieren hacer incapaces para todas las letras ni para lo demás que se puede conceder a otros cualesquier hombres. Y no, por lo que digo, quiero sentir que estos al presente, aunque sean cuán sabios y virtuosos se pueda desear, se admitan al sacerdocio, porque esto se debe reservar para cuando esta nación llegue al estado de policía en que nosotros estamos, y hasta que esto sea y que los hijos

de los españoles, los que saben la lengua sean sacerdotes, nunca habrá cristiandad perfecta, ni basta toda España a cumplir la necesidad que hay" (C.D.I.A.O., 1866, t.VI, pp.488-489).

A diferencia del obispo Zumárraga, quien se había dejado arrastrar por su aspiración, aunque sincera, demasiado acalorada y precipitada a ver unos indígenas ordenados en sacerdocio, el virrey era hombre de más aguante, y su posición equidistante entre los intereses religiosos y los temporales le había permitido aceptar la realidad con más calma. Mendoza seguía a la sentencia de Acosta: "Es necesario enseñarlos primero a ser hombres y después a ser cristianos".

Oposiciones y dificultades

Estaba Mendieta en lo cierto al decir: "Ninguna cosa hay en este mundo, por buena y provechosa que sea, que deje de tener contradicción, porque según son diversos los gustos de los hombres, lo que a unos contenta a otros desagrada" (Mendieta, 1971, p.415). La historia del Colegio de Tlatelolco no fue excepción a esta regla humana universal.

Mientras la educación de los niños indígenas no pasaba de ser de carácter puramente catequista como la emprendida en los patios de las iglesias, o de nivel elemental consistente en enseñarles a leer y a escribir como se hacía en las escuelas-monasterio de los franciscanos, la obra civilizadora pudo seguir adelante sin oposiciones. - Acaso hubiese alguna que otra persona que no miraba con buenos ojos el enseñarles a leer y a escribir, como, por ejemplo, Jerónimo López cuyas palabras ya conocemos, pero esto no llegaba a ser oposición tan grave que comprometiese la obra en alguna forma.

Si los franciscanos enseñaban, desde un principio, a sus discipl

pulos a leer y a escribir, los dominicos no se oponían necesariamente a esto. Más bien, cabe suponer que seguían al ejemplo de aquéllos. A tal efecto es significativo que las dos doctrinas para el uso de los indígenas prescritas por la junta eclesiástica de 1546 fuesen la una, breve, del franciscano Alonso de Molina, y la otra, larga, del dominico Pedro de Córdoba. Ésta última había sido publicada en 1544 sólo en la versión castellana, y ahora los hermanos de hábito del autor la tradujeron al náhuatl y ^a le editaron en dos versiones castellana y náhuatl en 1548 (Ricard, 1947, pp.220-221). Esto creemos que es un buen detalle que nos permite afirmar que los dominicos no se oponían a que los indígenas aprendiesen a leer y a escribir. El "se les debe quitar el estudio" que hemos citado antes del dominico Betanzos se deberá interpretar como referente únicamente a la educación superior conducente al sacerdocio. Sus propias razones de oposición descritas en la misma carta lo aclaran, como pronto veremos. Garibay circunscribe a su vez su aserción de no encontrar "ni un solo dato referente a la obra" educativa por los dominicos a la educación superior (Garibay, 1954, pp. 212-213). Incluso hay otro dato que autoriza a conjeturar que tal vez los dominicos exigían a los indígenas solicitantes del bautismo una mayor instrucción previa que los franciscanos. Nos referimos al famoso incidente de Las Casas, descrito por pluma irritada de Motolinía: "y después de muchos ruegos, (Las Casas) demandó muchas condiciones de aparejo para el bautismo, como si él solo supiera más que todos, y ciertamente aquel indio estaba bien aparejado" (Motolinía, 1969, p.208). Es evidente que las "muchas condiciones de aparejo" requeridas por el dominico criticado no se referían sólo al aspecto ceremonial, sino también al de instrucción del solicitante. Admitimos que el dato no asegura que tal instrucción incluyese necesariamente el leer y el escribir. Pero lógico será pensar que cuanto más extensa se hacía la instrucción prebautismal, más probabilidad había

de que los indígenas contasen con la escritura en el aprendizaje de la doctrina.

El asunto, sin embargo, cambió de tono, cuando los franciscanos, admirados primero y luego animados por el ingenio despierto que sus discípulos habían mostrado en sus estudios de primeras letras, dieron otro vuelo mayor a su pensamiento educativo de los mismos: enseñarles el latín. Era éste puerta a todas las letras y ciencias, y lo era también a la carrera eclesiástica. Así que el enseñar latín a los indígenas suponía desde un principio su ordenación sacerdotal. De repente, el problema cobró la categoría de ser de máxima importancia y a la vez inquietante para toda la vida colonial. ¿Posibles sacerdotes y hasta preladados de la raza vencida! No tardó en haber opositores de vario matiz contra el nuevo intento educativo de los franciscanos y sus partidarios.

Sólo al difundirse la noticia de que algunos personajes habían concebido la idea de poner en práctica la enseñanza de latín para la juventud indígena, se levantaron diversas opiniones de recia oposición, y aun con la autoridad de presidente de la Audiencia que ostentaba Ramírez de Fuenleal, parece que no se las pudo acallar por completo. Motolinía lo afirma al decir: "Hasta comenzarlos a enseñar latín o gramática hubo muchos pareceres, así entre los frailes como de otras personas, y cierto se les ha enseñado con harta dificultad" (Motolinía, 1969, p. 170). Se desprende que desde el comienzo la empresa nació en un ambiente poco acogedor.

Con todo, una buena y estrecha colaboración de aquellos personajes que ya conocemos logró imponerse a la oposición. Y cuando comenzó la enseñanza de latín para muchachos indígenas, sus adversarios "reíanse mucho y hacían burla, teniendo muy por averiguado que nadie sería poderoso para poder enseñar gramática a gente tan inhábil" (Sa

hagún, 1969, t.III, p.165). Pero al cabo de dos o tres años de esfuerzos pacientes de los instructores por vencer las dificultades iniciales, su risa y burla tuvieron que ceder paso a una cara con cejas fruncidas y sus labios empezaron a lanzar palabras de dura contradicción: "los españoles seculares y eclesiásticos espantáronse mucho cómo aquello se pudo hacer" y "comenzaron así los seculares como los eclesiásticos a contradecir este negocio y a poner muchas objeciones contra él para impedirlo" (ibid., p. 166). Sentían un indecible desasosiego ante los alumnos indígenas de gramática que empezaban "a hablar latín y entenderlo y a escribir en latín y aun a hacer versos heroicos" (ibid., p.165), y a componer "oraciones largas y bien autorizadas, y versos exámetros y pentámetros" (Motolinía, 1969, p.170). Con la apertura oficial del Colegio de Tlatelolco, el progreso de estudios de gramática se aceleró y su fruto se hizo cada día más evidente. Ya hemos hecho mención de unas palabras de regocijo de Zumárraga, que escribía en septiembre de 1538: "tengo sesenta muchachos ya gramáticos, que saben más gramática que yo". Por el mismo tiempo Motolinía escribía a su vez otro tanto, dando pie al optimismo del obispo: "a la sazón que esto escribo, que ha poco más de cinco años que los comenzaron a leer gramática, hay muchos de ellos muy gentiles gramáticos... [que] hacen una buena colación en latín muy congruo y elegante, de media hora y de más tiempo, autorizando lo que dicen y moralizándolo, tanto, que los que los oyen, y aun su maestro, se espantan" (Motolinía, 1971, pp. 238-239). La cosa no podía presentarse más inquietante para sus adversarios.

La relación franciscana de 1570 dice que entre los opositores de la enseñanza de latín para el indígena y, por consiguiente, del Colegio de Tlatelolco, figuraban civiles, eclesiásticos y hasta algunos frailes de la propia orden franciscana (García Icazbalceta, 1941(b), pp. 62-63). Desde luego, las razones de su oposición eran varias.

Entre los civiles encontramos antes que a nadie a Jerónimo López, consejero del virrey. Fue uno de los enemigos más antiguos, persoverantes y activos, según sus propias palabras escritas el 20 de octubre de 1541: "cuando esto (enseñanza de latín para el indígena) se principiaba, muchas veces en el acuerdo al obispo de Santo Doningo ante los oidores yo dije el yerro que era y los daños que se podían seguir en estudiar los indios ciencias" (García Icazbalceta, 1971, t.II, p.149). Incluso habló en vano con los franciscanos a fin de disuadirlos de su propósito: "Sobre esto muchas veces me maté con frailes, diciéndoles que era gran yerro, y no lo pude acabar con ellos" (loc.cit.).

En este tenaz funcionario real vemos un ejemplo típico de hombre reaccionario que no podía tolerar ver a los indígenas civilizarse y llegar a igualarse con los españoles mediante la educación, lo nisi no que algunos padres que no saben o no quieren conocer la lógica natural de que sus hijos crecen y se desarrollan hasta convertirse en hombres mayores. Esto se observa claramente en las siguientes palabras suyas: "el indio por ahora no tenía necesidad sino de saber el Paternóster y el Ave María, Credo y Salve y mandamientos y no más, y esto simplemente, sin aclaraciones, ni glosas, ni exposiciones de doctores, ni saber distinguir la Trinidad, Padre e Hijo y Espíritu Santo, ni los atributos de cada uno" (loc.cit.). Lo podremos tildar de representante del oscurantismo colonialista.

Pero hasta cierto punto hay que reconocer que él también era hijo de la época que le tocó vivir, época que no permitía a la mayoría de la gente ver en el fomento libre de las letras sino peligro de apostasía y herejía, lo cual tenía, cierto, mucho de verdad. Sólo contadas personas excepcionales podían mantenerse por encima de tal ambiente general. El consejero del virrey no pertenecía a esta minoría

privilegiada. Así lo descubre, al alegar que debido a la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas y a su libre circulación entre la gente común, "muchos de nuestra España se habían perdido y habían levantado mil herejías por no entender la sagrada Escritura" (loc. cit.). La enseñanza de latín para el indígena cometería, según él, el mismo error, bien que en el sentido contrario, porque los indígenas instruidos en latín tendrían libre acceso a la Biblia y en ella encontrarían historias como las de "los sacrificios de la ley vieja y lo de Abraham", que les conducirían al peligro de herejía o de reincidencia en sus antiguas prácticas pagano-idolátricas.

En efecto, como si fuera para dar pie a sus palabras, aconteció en 1539 el famoso proceso contra el cacique Carlos de Tetzcoco, acusado de idólatra y amancebado. Jerónimo López declaró que el cacique había sido antiguo alumno de Tlatelolco, en tanto que "no se halla ningún documento que informe cómo refutaron los frailes esta 'prueba' de Jerónimo López" (Steck, 1944, p. 70). Hoy se sabe que se trataba de una declaración infundada (82). Pese a todo, se conjetura que fue un golpe muy duro para los defensores del Colegio. El silencio que han impuesto por igual a su nombre en sus escritos Motolinía, Sahagún y Mendieta nos parece sugestivo. Ni el propio Zumárraga, que lo ajustició, no hace mención de él en sus numerosas cartas. Sobre todo, al obispo le debió pesar mucho lo ocurrido como una amargura difícil de olvidarse, aparte las reprensiones que recibió del Inquisidor General y del Consejo de Indias. ¿Acaso este suceso desagradable no influyese en la claudicación de Zumárraga con respecto a la formación de clero indígena? Carecemos de documentación para comprobarlo, pero la proximidad cronológica parece bastante sugestiva (83). Por otro lado, nosotros también creemos que es un acierto decir que "se excitaron mucho las imaginaciones sobre que no convenía dar estudios mayores a los indios" (Cuevas, 1928, t.I, p.388).

Contra el argumento que señalaba el peligro de herejía, se contestaba de los partidarios del Colegio, diciendo que la educación no conducía a los indígenas a "hereticar", sino a "entender mejor las cosas de la fe" y que "ha ya más de cuarenta años que este Colegio persevera, y los colegiales de él en ninguna cosa han delinquido, ni contra Dios, ni contra la Iglesia, ni contra el rey, ni contra su república" (Sahagún, 1969, t.III, p.166), o "pues en tantos años como han corrido no se ha sentido herejía de indio latino ni de no latino, que si lo hubiera, pienso viñera a mi noticia" (Mendieta, 1971, p. 417).

Se sabe que de la oposición del grupo eclesiástico llevaban la delantera los dominicos. Arriba nos hemos referido a la actitud de Betanzos respecto a este problema. Creemos que es útil conocer en esta ocasión con más amplitud el texto de su carta que escribió al Emperador el 5 de mayo de 1544 junto con el provincial Domingo de la Cruz. Dice la carta: "Los indios no deben estudiar, porque ningún fruto se puede esperar de su estudio, primero porque no son para predicar en largos tiempos porque para predicar se requiere que el predicador tenga autoridad en el pueblo y ésta no la hay en estos naturales, porque verdaderamente son viciosos, más que los populares, éstos que estudian, y son personas de ninguna gravedad ni se diferencian de la gente común en el hábito ni en la conversación, porque de la misma manera se tratan en esto que los hombres bajos del pueblo. Lo segundo, porque no es gente segura de quien se debe confiar la predicación del Evangelio por ser nuevos en la fe y no la tener bien arraigada, lo cual sería causa [de] que dijese algunos errores, como sabemos por experiencia haberlos dicho algunos. Lo tercero, porque no tienen habilidad para entender cierta y rectamente las cosas de la fe ni las razones de ellas, ni su lenguaje es tal ni tan copioso que se pueda por él explicar sin grandes impropiedades que fá-

cilmente puedan llevar a grandes errores. De aquí se sigue que no deben ser ordenados porque en ninguna reputación serían tenidos, más que si no lo fuesen porque aun el sacramento de la Eucaristía no se les administra por muchos motivos que personas muy doctas y religiosas para ello tienen, así por ser nuevos en la fe como por no entender bien qué cosa sea y cómo se deba recibir tan alto sacramento, por que todas las cosas se ordenan a algún fin. Quitadas estas razones porque ellos debían estudiar, como cosa muy necesaria queda, se les debe quitar el estudio" (Cuevas, 1928, t.I, pp.389-390). Como se ve, es un argumento que, además de ser fuertemente influido por el concepto social estamental de la época, arrancaba de un pesimismo basado en las modalidades de vida de los indios y que acababa por concluir que no valía la pena impartir a los mismos estudios superiores conducentes al sacerdocio. Es interesante, sin embargo, que nos fijemos en que todos los puntos de apoyo de su tesis son de carácter accidental o transitorio; el carecer de autoridad y gravedad; el ser nuevos en la fe; el no entender correctamente los artículos de la fe no por otra cosa, sino por su idioma deficiente. No vemos ninguna razón condenatoria categórica a base de alegar incapacidad por naturaleza de los indígenas. Si los dominicos hubiesen sabido tener una visión un poco más optimista, se hubieran dado cuenta de que tales defectos eran corregibles precisamente por la educación superior y la formación de clero indígena.

Contra esta tesis que tachaba de inútil la enseñanza de latín para los indios, los franciscanos defensores contestaban del modo siguiente: los indios latinos "antes han ayudado y ayudan en muchas cosas a la plantación y sustentación de nuestra santa fe católica, porque si sermones y postillas y doctrinas se han hecho en la lengua indígena, que pueden parecer y sean limpios de toda herejía, son precisamente los que con ellos se han compuesto... y cualquier cosa que se

haya de convertir en su lengua, si no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto, sin escribir congruamente en la lengua latina, ni en romance, ni en su lengua" (Sahagún, 1969, t.III, pp.166-167). - Otro tanto alega Mendieta (Mendieta, 1971, p.416).

Acercas de "algunos de la misma orden (franciscana)" que "le han puesto no poca contradicción y pretendido que se deshiciese este Colegio", no disponemos de datos aclaratorios para saber quiénes eran y en qué consistía su "no poca contradicción" para echar abajo el Colegio de Tlatelolco. En todo caso, no habrá mucha dificultad en que los coloquemos al lado de los dominicos o los pongamos en otro grupo de religiosos anónimos de pensamiento más mezquino, quienes alegaban que el enseñar latín a los indios servía sólo para que éstos tuviesen inteligencia de distinguir unos sacerdotes de cualidades y de buena formación de otros que no lo fuesen, y que de eso resultarían muy perjudicadas su autoridad y su reputación (García Icazbalceta, 1941(b), p.63). De frívolo tacha tal razonamiento el redactor de la relación franciscana de 1570, y tenía plena razón.

En virtud de un incidente que la historia nos ha conservado, tenemos conocimiento de un cuarto enemigo del Colegio de Tlatelolco: el ambiente social poco benévolo que lo rodeaba. El incidente-dato es el siguiente: el 5 de octubre de 1584 se celebró en Tlatelolco una recepción en honor del comisario general de la orden franciscana, Alonso Ponce, que había llegado a Nueva España hacía poco. Primero, dos colegiales dieron discursos de bienvenida al comisario, luego se levantó el maestro del Colegio para pedir al mismo que disculpase a sus alumnos, "que no eran más que papagayos o urracas que decían lo que habían aprendido sin entenderlo". Le siguió otro colegial, quien dijo lo siguiente: "Es muy gran verdad, muy reverendo padre, que cerca de la opinión de muchos nosotros los indios de esta Nueva España so-

nos 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". Estas últimas palabras se dijeron para informar y convencer al comisario de la gran necesidad y la utilidad que el Colegio tenía para el bien de los indígenas.

"A esto salió un indio grande, vestido como español y hablando en español, comenzó a decir por vía de mofa y escarnio que bien merecían ser ayudados para que se criasen en ellos otros borrachos y desagradecidos como los demás (84). A esto dijo el maestro: niente el bellaco, que por cierto que son buenos hijos y cuidadosos de la virtud y de su estudio, sino que vosotros nunca sabéis abrir la boca sino para decir mal de ellos, y cualquier cosa que les es próspera, os llega al corazón, que no querriais sino siempre anduviesen cargados con la carga a cuestras, ocupados en vuestro servicio" (85). Lo dicho por el indio fingido de español no era sino la voz que corría entre los españoles acerca del Colegio, que era para los mismos una casa de perdición donde se enseñaba la borrachera y la ingratitud. El reproche del maestro era aclaración de parte del Colegio en contra de tal impostura para señalar dónde estaba el verdadero motivo de tantas calumnias contra el mismo: envidia que llegaba hasta el corazón por cualquier cosa que fuese bien a los colegiales.

La envidia, la enemiga soberana de la buena voluntad del hombre, sí jugó un papel de primera en el acosamiento de la vida siempre precaria y amenazada de extinción del Colegio. Siendo lo que es, apenas ha dejado sus huellas en los documentos, obrando preferentemente en lo más sinuoso de cada uno de los opositores del instituto. Pero con todo no ha logrado escaparse a la pluma denunciadora de algunos buenos conocedores de la psicología humana.

Uno de tales fue el virrey Mendoza, quien al dejar su cargo en Nueva España y marcharse al Perú, redactó una prolija relación de su gobierno con muchos consejos sensatos para su sucesor Luis de Velasco. En la misma, al referir la historia azarosa del Colegio y su desarrollo enclenque, escribía lo siguiente: el Colegio de Tlatelolco no ha puesto de relieve sino el que los indígenas son plenamente hábiles no sólo para la gramática, como se ve actualmente, sino para otras facultades superiores. Sólo que ha venido sufriendo una serie de desgracias, y entre ellas "envidias y pasiones han sido parte para que esto no haya crecido tanto cuanto debiera. V. S. los favorezca... [pues] lo que se hace, se sostiene con gran fuerza, porque todo es violento" (C.D.I.A.O., 1866, t.VI, pp. 488-489). A las "envidias y pasiones" se refiere también el redactor de la relación franciscana de 1570, al escribir que "parte de algunas personas eclesiásticas" se oponían al Colegio "con intentos que ellos se saben" por estar el mismo "a cargo de los frailes de San Francisco" (García Icazbalceta, 1941(b), p.63). Este último detalle lo repite otra carta escrita en 1572(86) en la siguiente forma: "junto con esto sospechamos que por envidia de ver la orden de San Francisco en tanta aceptación de los indios... no falta quien so color de bien les ponga mal pecho" (García Icazbalceta, 1892, t.I, p. 179).

Si la oposición abierta a la manera de Jerónimo López parece que no rindió por de pronto mucha eficacia --si los franciscanos no se dejaron persuadir por el consejero del virrey, tampoco el presidente-obispo Ramírez de Fuenleal, quien lo entretenía, respondiéndole "algunas cosas", ni la Corona ni el Consejo de Indias le hicieron apenas caso-- las "envidias y pasiones" sí lograron minar progresivamente el Colegio, socavando el ánimo de sus defensores, --los frailes se cansan de poner con ellos el trabajo de que tienen necesidad para llevarlos adelante", dice Sahagún (Sahagún, 1969, t.III, p.167)--

induciéndoles a retirar su protección al mismo y, ante todo, haciéndole caer en un ambiente de indiferencia y frialdad general, como veremos adelante. De hecho, a medida que transcurre el tiempo, se va haciendo cada vez menor la frecuencia con que encontramos en las fuentes disponibles referencias al Colegio.

No todos los factores negativos que jamás cesaron de poner obstáculos al buen funcionamiento y al sano desarrollo del Colegio de Tlatelolco eran tales que se puedan llamar indiferentemente oposiciones, sino que había otros que deberíamos calificar simplemente de dificultades. De estas nos ocuparemos a continuación.

Una de ellas es el fallo cometido en la dirección superior del Colegio. Ya hemos dicho atrás que desde el primer momento eran, junto con el guardián del convento de Tlatelolco, unos franciscanos los que se hicieron cargo de la vida general y la docencia del Colegio. Un testigo presencial del hecho describe: "Enseñaron los frailes a los colegiales y estuvieron con ellos más de diez años, enseñándolos toda la disciplina y costumbres que en el Colegio se habían de guardar" (loc.cit.), o sea, desde 1536 hasta 1546, aproximadamente, el Colegio estuvo plenamente bajo la administración y responsabilidad de los primeros. Al cabo de dicho decenio aproximado, sus puestos directivos --rector y consiliarios-- se traspasaron a manos de algunos antiguos alumnos "hábiles" del Colegio, y este estado autónomo indígena duró "más de veinte años" (loc.cit.), es decir, desde 1546 hasta 1566, en términos aproximados. Nuestro cronista declara sin ambages que "en el cual tiempo se cayó todo el regimiento y buen concierto del Colegio" (loc.cit.), procediendo en seguida a enumerar las causas de dicho desorden: primero, "por el mayordomo que tenía cargo del Colegio"; segundo, "por la negligencia y descuido del rector y consiliarios"; tercero, "por descuido de los frailes" (loc.cit.).

Pero, nos asalta la pregunta: ¿Por qué se desasieron los frailes de la dirección del Colegio? La pregunta no acaba de contestarse en forma satisfactoria. Sahagún nos la explica, diciendo: "ya que había entre ellos (los colegiales) quien leyese y quien al parecer fuesen hábiles para regir el Colegio, hicieron sus ordenaciones y eligiéronse rector y consiliarios para que rigieran el Colegio, y dejáronlos que leyesen y se rigiesen ellos a sus solas" (loc.cit.). Palabras de las cuales Steck saca la siguiente conclusión, que, por cierto, nos parece un tanto precipitada e idealizante: "los franciscanos no tomaron esa medida porque les faltara o hubiese menguado el primer interés que habían puesto en la empresa, ni porque la comunidad franciscana careciera de miembros a quienes pudiese confiar dicha administración. El motivo exacto... fue el que dicha medida correspondió con el designio fundamental de las autoridades --a saber, la educación de los indígenas en un sentido de responsabilidad personal y su elevación gradual al estado de autonomía bajo la autoridad real" (Steck, 1944, p.39).

En contra de lo transcrito, diremos nosotros que para 1546 sí había menguado el primer interés que los franciscanos habían puesto en la empresa. ¿Acaso no hacía ya seis años que Zumárraga había abandonado su ideal inicial de formar clero indígena, incidente del que debían estar muy conscientes sus hermanos de hábito? ¿Acaso por el mismo tiempo Juan de Gaona, persona nada indiófoba, quien enseñó en Tlatelolco (87) la retórica, la lógica y la filosofía, cátedras que pronto se suspendieron en vista de que los colegiales "no se han mostrado más de para aprovecharse a sí mismos", no convencía a Jacobo Daciano, que abogaba por el sacerdocio indígena, "de su error en pública disputa y lo obligó a que hiciese penitencia"? (Mendieta, 1971, p.450)(88). Dicho todo esto en una palabra, es el abandono del ideal supremo del Colegio; formar clero indígena. No queremos con esto de

cir que Gaona se convirtiese en enemigo del Colegio, pero lo que sí es cierto es que se oponía por de pronto a la ordenación sacerdotal de los indígenas, al igual que el virrey Mendoza, Sahagún y Mendieta (89).

Podemos estar seguros de que a partir del año 1540 el ambiente en torno al Colegio ya no era el mismo que antes. Había cambiado notablemente. Creemos que el retiro de los franciscanos de la administración y de la docencia del Colegio no fue sino consecuencia de su crisis de 1540. Es de Olachea la hipótesis de que con la claudicación de Zumárraga, el Colegio dejó de ser seminario, lo cual hacía innecesaria la presencia de religiosos en él (Olachea, 1958, p.154). Nos convence más que la tesis de Steck. El espacio de seis años o más entre ambos incidentes --la claudicación del obispo y el retiro de los franciscanos-- creemos que queda justificado al considerarlo como período que se requirió para la formación y el adiestramiento de los primeros maestros de gramática indígenas a cuyo cargo dejar el Colegio. Dicho en otras palabras, una vez perdido el ideal de formar sacerdotes indígenas, el Colegio, según pensaron los franciscanos, no era más que una casa de estudios de gramática cuyo funcionamiento no exigía necesariamente su presencia directa. Por eso se retiraron para dedicarse a la evangelización cuyo personal sufría escasez.

Cierto que aun en esta decisión los franciscanos resultaron una vez más demasiado optimistas en cuanto al aprecio de las cualidades de sus sustitutos. Estos tal vez fuesen excelentes maestros de gramática, pero de esto a saber administrar diestramente un instituto de tipo europeo en colaboración con funcionarios reales, entre los que debió haber adversarios del Colegio al estilo de Jerónimo López, yacía una gran brecha. Además, el ambiente social que rodeaba al Colegio no era nada favorable, o más bien hostil. Los rectores y

consiliarios indígenas se mostraron totalmente inhábiles en sus negocios, dejando caer su alma mater en estado de franca decadencia: ésta fue "parte por la negligencia y descuido del rector y consiliarios" indígenas, al decir de Sahagún, como hemos anotado atrás.

Si decíamos arriba que la administración del Colegio corría a cargo de los franciscanos, había una sección de ella que, salvo los primeros días después de su inauguración, no estaba en poder de los mismos: la hacienda. Sabemos por una carta de Zumárraga de fecha 24 de noviembre de 1536 que al principio los franciscanos se propusieron hacerse responsables incluso de la vida económica del Colegio y de sus colegiales, pero pronto se dieron cuenta de lo imposible que era esto. La carta mencionada dice: "y los religiosos franciscos, haciéndoles cargos de andar mendigando para los muchachos, libros, papel y otras menudencias que han menester, que acá no cuestan poco, lo renunciaron en el señor visorrey, y S. S. en mí, diciendo que a mí pertenecía tener cargo del Colegio y yo me quise encargar de él con la esperanza que S. S. me dio que escribiría sobre ello y S. M. mandaría proveerlos de lo necesario" (Cuevas, 1914, p.56). Al año siguiente Zumárraga vuelve a escribir a Carlos I lo mismo en busca de ayuda: "los religiosos de San Francisco que lo tenían se han desistido de él y dádolo a V. M. y a su visorrey y a mí en su nombre, porque no lo podían sustentar" (The Americas, 1945, vol. I, núm.1, p.105).

Al concedérsele al Colegio fuentes de ingreso para su sustento, la administración fiscal se puso a cargo de un mayordomo designado por el virrey. Esto muy probablemente porque los franciscanos tuvieron escrúpulo en hacerse cargo de ella por su voto de pobreza. El Colegio no tuvo mucha suerte en la honradez de sus mayordomos, que pese a las medidas de prevención "salían alcanzados por el Colegio" (Ocaranza, 1934, p. 181). Conocemos nombre de algunos mayordomos cuya falta

de honradez consta documentalmente: el mayordono Toné López mandó, antes de morir, "restituir al Colegio doscientos pesos de oro común" (García Icazbalceta, 1892, t.II, p.266); otro mayordono Esteban Casasano una vez se fugó con el inventario, y luego redimió secretamente ochocientos pesos (Ocaranza, 1934, p. 181); del mayordono Diego Ruiz presentaron en 1568 una queja Martín Jacobita, Antonio Valeriano y otros, diciendo: "no lo provee como es razón ni paga a los que en él (el Colegio) sirven por sus tercios, antes de todo se aprovecha, y dice que no cobra censos" (García Icazbalceta, 1892, t.II, p. 251). De estos mayordonos y otros semejantes que habría dice la relación franciscana de 1570 lo siguiente: "no obstante que el dicho Colegio sue le tener su mayordono por cuya mano se gasta y dispensa lo que tiene de renta, si los religiosos no muriesen por él, sería todo cosa perdida y se acabaría en dos días, como se ha visto por experiencia" (García Icazbalceta, 1941(b), p.64). La codicia humana no dejaba de hacer sus contribuciones a la decadencia del Colegio.

Una última dificultad para la vida del Colegio fueron las pestes, que unas tras otras cayeron sobre el país, haciendo grandes estragos en la población indígena aún poco resistente a la enfermedad. El alumnado de Tlatelolco no pudo escaparse a la calamidad. De la peste de 1545, dice Sahagún: "el año de 1545, hubo una pestilencia grandísima y universal, donde en toda esta Nueva España murió la mayor parte de la gente que en ella había. Yo me hallé en el tiempo de esta pestilencia en esta ciudad de México en la parte de Tlatelolco, y enterré más de diez mil cuerpos" (Sahagún, 1969, t.III, p.356). Precisamente esta peste fue lo que segó la mayor parte de la primera cosecha del Colegio, según se desprende del informe del virrey Mendoza dirigido a Luis de Velasco: Dios fue servido "de llevarse en la pestilencia pasada los más y más hábiles que había, aunque al presente no deja de haber algunos de los que quedaron" (C.D.I.A.O., 1866, t.VI,

p.488). Recordemos que una de las víctimas fue Miguel de Cuauhtitlán, que leía la gramática en el Colegio de Tlatelolco", y que en su cama de muerte habló en latín con fray Francisco de Bustamante (Mendieta, 1971, p.447). Si tan desastrosa fue la peste de 1545 para el Colegio, "no le ha dado menor", según Sahagún, "esta pestilencia de este año de 1576, que casi no está ya nadie en el Colegio, muertos y enfermos, casi todos son salidos" (Sahagún, 1969, t.III, p.167). Triste quedaba el Colegio en cuyas aulas estudiaban tiempos atrás sesenta o setenta u ochenta o tal vez más muchachos las letras clásicas de Quintiliano, Catón, Cicerón, y otros autores, que si no alcanzaban el estado eclesiástico, sí podían ser contribuidores inigualables a la causa de la cultura del país.

Vida económica del Colegio

Si los elementos eclesiásticos se hacían agentes ejecutivos de la docencia para el indígena, a la Corona le competía proveerla de los medios económicos necesarios para su desarrollo y subsistencia. Junto con la obra caritativa de hospitales, la educación del indígena se concibió desde un principio como una de las obligaciones onerosas de la realeza española, al ejercer su dominio sobre tierras y gentes de América (90). En función de tal pensamiento, Gante escribió a Carlos I el 31 de octubre de 1532 en el siguiente tenor, solicitándole que asignase ayudas a su escuela de San José de México: "V.M., si manda porque del todo sea suya la obra, nos puede hacer limosna con que a nosotros nos quite de trabajo y se satisfaga a todas las necesidades de sus nuevos súbditos y vasallos, y sea aumento grande para nuestra santa fe y Dios Nuestro Señor de ello muy servido y arras de gloria para V.M., y si V.M. manda sean dos o tres mil fanegas de maíz cada un año, las mil para la escuela y las otras para la enfermería y enfermos, esto o lo que V.M. mandare es justo y muy bueno y gran crédito y ejemplo para los naturales" (Cartas de Indias, 1877, p.53). -

El que la Corona satisficiera todas las necesidades de la obra educativa para los indios era "justo y muy bueno". Este era el concepto básico en el aspecto económico de la educación del indígena en América.

Un lustro más tarde, el mismo concepto tuvo un magnífico exponente en el propio virrey Mendoza, quien haciendo buen uso de su autoridad, aconsejó con toda franqueza al Emperador que se mostrase generoso para con la empresa docente, ya que ésta no podía ir adelante sin contar con su real ayuda y protección: "Y es muy justo que V.M. los (a los colegiales de Tlatelolco) favorezca y haga mercedes, y esto no se puede hacer sin que cueste algo a V.M. de su hacienda, porque propios para ciudades y dotaciones de colegios y universidades y otras semejantes políticas, por fuerza es que se han de hacer a costa de la hacienda de V.M., porque no hay otra cosa de que se haga, siendo todo lo que hay en la tierra de V.M. Y así se hizo en el reino de Granada, que los Reyes Católicos de gloriosa memoria, abuelos de V.M., dotaron monasterios y hospitales y universidad y dieron propios a las ciudades y si V.M. no hace lo mismo no puede haber cosa buena ni policía en nada, porque no hay manera que baste para cosas de esta calidad. Y por esto V.M. no debe mirar en decir que no sea a costa de su hacienda, pues que es todo suyo y no se puede hacer de otra parte sino de ella" (C.D.I.A.O., 1864, t.II, pp.204-205). Así escribió el virrey a su soberano el 10 de diciembre de 1537. Dicho en pocas palabras, el rey era el único patrón virtual y último responsable, en lo que respecta al orden económico, de toda educación de sus vasallos americanos.

En tanto que la Corona se había de hacer cargo de cubrir los gastos de la educación, los franciscanos ofrecían, con arreglos a su regla, sus servicios docentes sin cobrar honorario alguno. Así lo afirma claramente la relación franciscana de 1585, que dice: "Nunca

la orden ha recibido cosa por el trabajo que toma en tener cargo de él (el Colegio de Tlatelolco) y por enseñar" (Oroz-Mendieta-Suárez, 1947, p.98)(91). Así que las ayudas de la Corona habían de emplearse para el salario de los maestros civiles y del personal de servicio, la adquisición de libros y otros artículos y utensilios de necesidad, el reparo del edificio y de los equipos del Colegio (92).

La conjunción de los dos detalles arriba apuntados nos conduce a suponer una educación enteramente gratuita para los alumnos. Efectivamente, así fue la cosa. Y todavía más, porque no solamente no pagaban ninguna clase de colegiatura, los estudiantes de Tlatelolco gozaban de manutención gratis. Se sabe que al principio los niños internados de las escuelas-monasterio, que vivían "encerrados" sin comunicación con el mundo exterior, recibían comida de parte de sus padres (García Icazbalcota, 1941(b), p.204), pero parece que sus maestros religiosos, recelosos del posible contagio idolátrico de sus alumnos, tuvieron por indeseable aun este su pequeño contacto con el ambiente extra-escolar, y se propusieron darles de comer ellos mismos. Así creemos que se explica en parte la petición arriba transcrita de Gante al Emperador de que concediese a su escuela de San José mil fanegas de maíz. Aunque aparte había niños cuyos padres vivían demasiado lejos para traerles todos los días la comida. Esta decisión de los franciscanos la heredó el Colegio de Tlatelolco, donde sus estudiantes tenían todo lo necesario para su vida material (93).

El que el rey fuera patrón de la educación, los franciscanos maestros gratuitos y la vida colegial totalmente costada por la hacienda real son los tres detalles característicos del orden económico de la educación superior del indígena en Nueva España.

La primera manifestación de la realización de dichas características se percibe claramente en la carta conocida de Ramírez de Fuente

leal, escrita el 8 de agosto de 1533, en la que se lee lo siguiente: "A V.M. suplico mande dar facultad a esta Audiencia para que pueda gastar hasta dos mil fanegas de maíz para comida a estos estudiantes, pues los que estudian, por la mayor parte son pobres y que pueda gastar doscientos pesos de minas en maestros que los enseñen, porque sabida alguna gramática y entendiéndola, serán menester personas que les lean libros de buena latinidad y oratoria... Para salarlar, bastarán los doscientos pesos que digo, pues es poco el gasto y grande el provecho" (Cuevas, 1928, t.I, p.386). No sabemos qué tipo de respuesta mereció esta petición del presidente de la Audiencia.

Una vez inaugurado el Colegio de Tlatelolco, el obispo Zunárraga se vio forzado a ponerse a la cabeza de su protección y promoción bajo las circunstancias siguientes: los franciscanos, que al principio se habían encargado enteramente del Colegio, "lo renunciaron en el señor visorrey, y S.S. en mí, diciendo que a mí pertenecía tener cargo del Colegio, y yo me quise encargar de él" (Cuevas, 1914, p.56). De acuerdo con tal decisión, Zunárraga provoyó efectivamente a los colegiales de cuanto pudo de su mesa episcopal, como hemos apuntado en nota anterior. Pero la empresa resultaba, por supuesto, demasiado costosa para un solo obispo que disponía de poco y que tenía que cumplir mucho (The Americas, 1945, vol. I, núm.1, p.105). De aquí que Zunárraga solicitase formalmente ayuda a la Corona, proponiéndole al propio tiempo un plan prospectivo para el futuro del Colegio, ya que éste tenía que "durar y permanecer" para no acabar por ser un "palomar sin palomas" (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.133).

Así, pues, en su carta de fecha 24 de noviembre de 1536, informaba al obispo al Consejo de Indias de su idea en los siguientes términos: "acá parece que lo mejor sería que S.M. mandase dar al Colegio y estudiantes un poblezuco que está [a] dos leguas de él que se llama Tenayuca, que da de tributo al corregidor trescientos ducados

o pesos, y parece que podrán sustentarse hasta trescientos estudiantes. Y el Colegio se haría de cal y canto y bien edificado" (Cuevas, 1914, p.56). Para Zunárraga, los sesenta o setenta alumnos con que se había inaugurado el Colegio eran insuficientes, y su número tenía que ir en crecimiento con ayudas reales, a la vez que su edificio, hecho en plan provisional de adobes, se preveía que no iba a durar mucho, y ahora que se había probado bien la habilidad de los colegiales, valía la pena que el Colegio se alojase en edificio de cal y canto. Al año siguiente, se dirigía, junto con el obispo de Oaxaca, esta vez al propio Emperador para reiterarle la misma petición, recalcando la buena disposición de los alumnos, el gran fruto que se esperaba de los mismos a cambio de poco gasto, y el hecho de que el Colegio se había fundado en su real nombre (The Americas, 1945, vol.I, núm.1, pp. 104-105). Conocemos por ahora otras dos cartas escritas con el mismo propósito en el curso del propio 1537, una colectiva de los obispos de México, Oaxaca y Guatemala (García Icazbalceta, 1947, t. III, pp. 94-124), otra particular del primero de los tres mencionados (ibid., pp. 125-138). En aquélla, haciendo referencia al Colegio de Tlatelolco, los obispos informantes certifican al Emperador el papel trascendental que puede desempeñar el instituto en la conversión y la consolidación de los naturales en la fe cristiana, describiendo al mismo tiempo su prometedora perspectiva de ser cuna de maestros gramáticos para otros obispados. Luego continúan para enterarle al soberano de la necesidad de reconstruir el edificio del Colegio, que siendo de adobes, "se comienza a caer". En ésta, Zunárraga propone un plan más concreto para realizar la reconstrucción del edificio del Colegio y para asegurar el sustento de sus colegiales y de las niñas de casas de doctrina. Pide para lo primero el tributo de Tetzcoco durante seis años, y para lo segundo el pueblo de Ocuituco cuyos encomenderos "dicen que de muy buena voluntad para tan santa obra renunciarán y harán dejación de sus partes" (ibid., p. 133).

A tal empeño del obispo secundado por el virrey Mendoza, la Corona, asesorada a su vez por su Consejo de Indias, correspondió con una reacción positiva, pero bien cautelosa. Antes de conceder en forma plena lo pedido, tuvo por bien proporcionar por de pronto a los colegiales una ayuda modesta. Conocemos a tal efecto una real cédula de fecha 21 de febrero de 1539 en la que se ratifica otra anterior del 26 de febrero de 1538, que a su vez autoriza a suponer otra tercera de fecha anterior desconocida por nosotros. El texto de la de 1538 dice lo siguiente: "Don Antonio de Mendoza... Bien sabéis que cómo por otra nuestra cédula habemos mandado que se continúe y sustente el colegio de la iglesia de Santiago... y que a cincuenta o sesenta niños indios hijos de los naturales de esa tierra, que al presente están recogidos en él se les dé algunos costales de ají de los pueblos de indios que no sirvan en las minas, y a cada uno de ellos tres mantas en cada de tres años para su vestir" (Genaro García, 1907, pp. 71-72). Pero al tomar decisiones de mayor escala, quiso tener anteriormente palabras de seguridad de su primer delegado oficial acerca de la utilidad de la empresa. Con tal propósito está redactada la real cédula de fecha 7 de octubre de 1537 (ibid., pp. 38-39). Pero una vez obtenida una relación de franco reconocimiento del mérito del Colegio de parte del virrey (C.D.I.A.O., 1864, t.II, pp. 204-205), el Emperador no tardó más en decidirse y despachó el 23 de agosto de 1538 cédulas tanto a su informante real cuanto a los obispos de Nueva España, junto con una carta de agradecimiento dirigida al provincial del Santo Evangelio por la diligencia tomada por sus inferiores (Genaro García, 1907, pp. 54-55). Dichas cédulas disponían que se construyese un edificio nuevo para el Colegio "de manera que tenga perpetuidad", y que el pueblo de Ocuituco se asignase para sustentar a los colegiales y las niñas de casas de doctrina. También daban visto bueno a "lo del pueblo de Tetzecoco, que decís que es monester para que los indios

de él hagan el edificio del dicho colegio" (ibid., pp. 52-53, 61-62) (94).

Así se procedió a construir un edificio nuevo de cal y canto que substituyó al antiguo de adobes que se comenzaba a caer, y a la obra hizo contribuciones particulares el virrey Mendoza (95). No sabemos si la nueva construcción se llevó a cabo de acuerdo con el trazado propuesto por los obispos, es decir, que fuese un edificio "con sus altos para la librería, dormitorio y oficinas necesarias, y con sus generales en lo bajo, como convenga" (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.116). García Icazbalceta lo pone en duda (op.cit., t.I, p. 290), basándose en el siguiente testimonio de Mendieta: el dormitorio era "una pieza larga... las camas de una parte y de otra sobre unos estrados de madera por causa de la humedad" (Mendieta, 1971, p. 415). Verdad es que si el edificio hubiese sido de dos pisos, el dormitorio se hubiera instalado en el piso de arriba, como proponían los obispos, y entonces el cronista franciscano no hubiera tenido la necesidad de escribir las últimas palabras de lo transcrito.

Aunque construido de piedras, parece que tampoco el nuevo edificio fue de tal solidez que cumpliera bien con el orden real que había dispuesto que tuviera "perpetuidad", porque es de fecha 13 de marzo de 1560 la siguiente carta instancia de Francisco de Toral que informa al rey de la inminente necesidad de reparo del edificio: "Los días pasados suplicamos los religiosos de esta orden (franciscana) a V.M. fuese servido de mandar a su visorrey hiciese reparar el edificio de este Colegio, porque como era de piedra, y todo se venía al suelo, y V.M. mandó por su real cédula así se hiciese y reparase, y porque la cédula rezaba con don Antonio de Mendoza y se fue al Perú en aquella coyuntura, no se ejecutó con esta brevedad... La pedimos por amor de Nuestro Señor: V.M. sea servido de mandar al visorrey que es o fuere se haga este Colegio por los naturales vecinos y co-

marcanos, pues es para sus hijos, y por estar ya casi todo caído no duermen en él los niños, sino en sus casas, y es gran inconveniente, porque se juntan tarde y pierden la doctrina que habían aprendido" (Ricard, 1947, p.397, nota 21).. Se colige de lo transcrito que ya antes de 1550, año en el que Mendoza se marchó al Perú, el edificio estaba en condición de tal deterioro que los franciscanos habían pedido a la Corona que mandase repararlo, lo cual quiere decir que la construcción efectuada en virtud de la cédula mencionada del 23 de agosto de 1538 estuvo en buena condición durante sólo diez años y poco. Es innegable que la falta de firmeza del terreno contribuía a hacer más gravoso el mantenimiento del Colegio, lo cual era, desde luego, otro factor negativo para su desarrollo y subsistencia.

No sabemos si la petición de Toral tuvo eficacia en el seno del Consejo de Indias y de la corte. Nos inclinamos a conjeturar que no, porque cuando en 1572 ó 1573 los franciscanos se decidieron a volver a tomar riendas de la administración del Colegio (96), "hallóse estar perdido" (Sahagún, 1969, t.III, p.167). En la obra de restauración se destaca la figura de Sahagún, y no sabemos con qué medios se llevó a efecto dicha obra. Pero el hecho es que unos veinte años más tarde, Mendieta podía describir la arquitectura del Colegio en los siguientes términos: se ha ido todo cayendo, pero "no las paredes del Colegio que buenas y recias están, y muy buenas aulas y piezas aumentadas por el padre fray Bernardino de Sahagún, que hasta la muerte lo fue sustentando y ampliando cuanto pudo" (Mendieta, 1971, pp. 417-418), frase que todavía podía repetir en su obra Torquemada a principios del siglo XVII (Torquemada, 1969, t.III, p.115). No tenemos seguridad de si se refería al fruto de los esfuerzos de Sahagún y otros compañeros suyos (97), cuando a fines del mismo siglo Vetancurt describía en los siguientes términos el edificio del Colegio que él conoció: "fabricó en el patio de Tlatelolco a la parte del mediodía salas

altas y bajas con un claustro pequeño" (Vetancurt, 1971, Crónica, p. 67). Sin embargo, cuando nuestro cronista escribía esto, el Colegio presentaba otro aspecto más triste, ya que "con el tiempo y las inundaciones faltaron las rentas, quedó el Colegio desierto, y se cayeron las salas y edificio, y ahora sirven dos que hizo hacer el M.R.P. fray Domingo de Noriega, siendo comisario general" (ibid., p.68).

Arriba hemos referido cómo Zumárraga logró que la Corona le concediese el pueblo de Ocuilteco en concepto de sustentar a los colegiales y las niñas de casas de doctrina. Según su cálculo, juntando las tres partes en que estaba repartido dicho pueblo, sería posible con sus rentas mantener "trecientos estudiantes, y seiscientas y mil niñas, y a cada una, cuando se casase, le fuese dada una carga de ropa, que son veinte mantas, que es gran ajuar y dote para ellas" (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.134). Así que si no fallaba gran cosa esta estimación del obispo, es de suponer que la vida material de los colegiales era de bastante holgura. Aunque no conocemos documentos que nos confirmen tal estado de bonanza en la vida del Colegio. Pero, ¿qué habrá sucedido después de la claudicación del propio obispo, titular de una de las tres partes de Ocuilteco (ibid., p.133), y sobre todo quien había conseguido la asignación real del mismo local para el Colegio? ¿Siguió éste disfrutando del beneficio de la concesión, o lo perdió a consecuencia de la desilusión de su máximo protector? La documentación que hemos manejado no nos permite ningún tipo de conjetura. Sólo a reserva de susceptibilidades y a título de hipótesis de trabajo, diríamos que hay ciertos indicios muy indirectos de que el obispo haya suspendido las ayudas al Colegio concertadas en virtud de la mencionada concesión real. El primero de dichos indicios es derivado de la petición que Zumárraga hizo al Emperador acerca de aquellas dos casas de las que éste había una vez hecho merced al Colegio, en la cual solicitaba el obispo que dichas casas se

destinasen ahora a un hospital de los enfermos de bubas. ¿No cabría suponer otro semejante con respecto a los subsidios procedentes de Ocuituco, que el obispo quisiese ahora emplear para cualquier otra obra que no fuese el Colegio? El segundo indicio es la consulta del Consejo de Indias con fecha 19 de marzo de 1543, que hemos citado líneas atrás. Nos preocupa por las siguientes palabras suyas: "así ni no ha hecho relación en este Consejo fray Jacobo de Testera, comisario general de los religiosos de la orden de San Francisco... que en el Colegio de Santa Cruz de México... quedaron y están en él más de sesenta indios estudiantes, los cuales han aprovechado suficientemente en la gramática. Ha suplicado se les haga merced para su sustentación y otras cosas necesarias para su estudio sobre algún pueblo lo que se suele dar a un corregidor cada año, o lo que V.M. fuere ser vido. Parece al Consejo que siendo V.M. servido se haga limosna a este Colegio hasta doscientos ducados cada año en maíz y ají y nantas de los tributos que de estas cosas V.M. recibe" (Méndez Arceo, 1952, p.42, not. 113). En caso de seguir el Colegio disfrutando del beneficio de Ocuituco, que era de sustentar hasta "trescientos estudiantes, y seiscientas y mil niñas" más el ajuar para éstas, es difícil explicar por qué Testera presentó esta solicitud. Además, el documento dice que los colegiales eran solamente sesenta y el empleo de ayudas serían "su sustentación y otras cosas necesarias para su estudio", esto es, gastos no extraordinarios de la vida del Colegio, sino ordinarios, que suponemos había venido hasta entonces cubriendo el producto de Ocuituco. Testera era uno de los confiados de Zumárraga (Chauvet, 1970, p.11), y debía conocer bien el estado psicológico y el pensamiento de éste en los días posteriores a su amargo desencanto con respecto al Colegio. Todo esto, repetimos, lo apuntamos sólo a título de hipótesis de trabajo.

De la eficacia que produjo la relación de Testera en el seno del Consejo de Indias primero y luego en el de la corte, haremos mención en ocasión posterior, y ahí veremos cómo Carlos I, siguiendo las palabras del Consejo de Indias, dispuso en 1543 que se consignase durante los tres años consecutivos una anualidad de "mil pesos de minas para sustentación y libros y vestuarios" de los colegiales de Tlatcloco. Al vencer este subsidio en 1546, le siguió otro de mil ducados, establecido por una real cédula de fecha 26 de noviembre de 1548, que dio lugar a "una ruidosa oposición" (Steck, 1944, p.63). Aparte, el año anterior el virrey Mendoza, había tenido por bien continuar ayudando el Colegio con ochocientos pesos anuales abonados en dos libranzas semestrales. Este gran favor del virrey siguió hasta 1550, en que el benefactor se marchó al Perú, y al agotarse el dinero de su última libranza, los colegiales recurrieron al nuevo virrey Luis de Velasco en busca de la misma buena disposición que hasta entonces. De hecho, Velasco accedió sin previa consulta al rey, a quien dio cuenta más tarde. Pero la decisión del virrey no desagradó a la Corona. Antes bien, le despachó una real cédula con fecha de 18 de mayo de 1553, disponiendo que "se le (al Colegio) continúe el socorro que hasta aquí se les (sic) ha dado en cada un año hasta en fin del año de 554, que nos lo tenemos por bien. Y porque ahora acatando el beneficio que se sigue del dicho Colegio, nuestra voluntad es que se continúe a los indios de él el socorro que hasta aquí se les ha dado por otros cuatro años más. Por ende yo vos mando que cumpláis el dicho año de 554, se continúe a los indios del dicho Colegio el socorro que hasta aquí se les ha dado en cada un año por otros cuatro años más, que cumplan en fin del año de 58, por cuanto nos tenemos por bien de hasta en fin del dicho año de 558, los dichos indios gocen del dicho socorro" (Puga, 1945, fol.186).

Vencido dicho período de cuatro años, las fuentes no vuelven a hablar de concesiones reales, que sepamos, sino de peticiones de ayuda presentadas por los franciscanos. Una es la que hemos visto arriba de Francisco de Toral, pidiendo al rey que mandase reparar el edificio deteriorado. Otra es de la relación franciscana de 1570, solicitando al mismo que mandara al virrey tener "especial cargo de proveer lo que fuere necesario" para el Colegio, a la vez que le diese favor "de manera que tuviese con que sustentar buenamente hasta ciento cincuenta o doscientos niños" (García Icazbalceta, 1941(b), p.64). Y agrega precisando en los siguientes términos el volumen de la ayuda necesaria: "y podríamos hacer con harto poco, porque con hacer merced al Colegio de mil fanegas de maíz en cada un año en los tributos de los pueblos más cercanos a México, o con que comprarlas, si el maíz faltase, y de otros quinientos pesos de la caja de S.M., con otro poco que tienen, que es casi nada, podrían pasar la vida, teniéndose cuenta con ello. Esto pongo aquí... por ser cosa importante" (ibid., pp. 64-65). No creemos que tuviese efecto esta petición, porque tres años más tarde vemos redactarse otra carta instancia del mismo tono en nombre del provincial y los definidores del Santo Evangelio que describe en la forma siguiente la situación embarazosa de los Colegios de San José de México y de Santa Cruz de Tlatelolco, y luego solicita encarecidamente al rey ayudas competentes para salvarlos de la posible extinción: "hacemos saber a V.M. que estas dos palestras o escuelas y lugares ejercitatorios, donde depende muy principal parte del aprovechamiento de los naturales de esta Nueva España en las cosas de la cristiandad, corren peligro de perderse, y esto no por descuido nuestro, que nunca más vigilancia hubo que ahora..., sino por poco favor de los que gobiernan en nombre de V.M., ... A V.M. humildemente suplicamos que no sólo no dé lugar ni permita que nuestros fieles trabajos sean desfavorecidos..., mas antes de nuevo los fortalezca y afije, -

siendo servido de tomar debajo de su real y muy particular protección así el Colegio de Santa Cruz como la Capilla y Escuela de San José, mandando que a cada uno de estos lugares para su sustento y conservación se les haga merced y limosna de quinientos ducados en cada un año de los tributos y rentas reales de V.M. que en los mismos pueblos de México y de Tlatelolco se cogen... y que se satisfaga de cómo la dicha limosna se expiende y gasta en el salario y sustento de aquellos indios que ayudan a los dichos religiosos en la dicha doctrina y enseñanza" (García Hezbalceta, 1892, t.I, pp. 179-180). Tampoco esta petición fue atendida. No comprueba la apremiante situación que atravesaba el Colegio por 1574, en el que tuvo que vender parte de sus libros para conseguir una modesta cantidad de cuarenta y tantos pesos (op.cit., t.II, pp. 262-263). Francamente son dignos de admiración los esfuerzos perseverantes de Sahagún y otros franciscanos colaboradores de él, que en medio de tal apuro lograron levantar "buenas y recias" las paredes y las aulas del Colegio.

Desde luego, las concesiones reales no eran la única fuente de ingreso con la que contaba el Colegio de Tlatelolco. Si éste tenía muchos enemigos y detractores, no le faltaban amigos y defensores, algunos de los cuales se convirtieron en benefactores al proporcionar le medios de subsistencia. Aparte las buenas contribuciones de Zumárraga en los primeros años del Colegio que ya hemos referido arriba, no podemos menos de detenernos un momento para ver lo que hizo el virrey Mendoza. Dejando de lado sus aportaciones a la construcción del edificio del Colegio en virtud de la real cédula del 23 de agosto de 1538, y la decisión virreinal de seguir provveyendo al Colegio de ochocientos pesos a partir de 1547 --ambos beneficios ya por nosotros conocidos-- el virrey se distingue por una donación de valioso volumen que hizo al Colegio al marcharse al Perú (98). La donación consistía en "dos sitios de estancias de ganados mayores, que son en la di-

cha Nueva España junto al río de Apaseo" con "dos mil ovejas mestizas y mil cabezas de vacas, chicas y grandes, y cien cabezas de yeguas, chicas y grandes". Más tarde, el Colegio prefirió vender dichas estancias con sus ganados con el propósito de depositar su producto "para que se pueda emplear en censos u otra cosa que más útil y provechosa sea al dicho Colegio". Del gran beneficio que resultaron estas ayudas de Mendoza, dice Sahagún lo siguiente: "Si el señor don Antonio de Mendoza... visorrey que fue de esta Nueva España, no los (a los colegiales) hubiera proveído de su hacienda, de una poca rentilla que tienen, con que se sustentan pocos y mal, ya no hubiera memoria de Colegio ni de colegiales" (Sahagún, 1969, t.III, p.168)(99). Del virrey Velasco, sabemos, además de la continuación hasta 1558 de la anualidad de ochocientos pesos que logró obtener de la Corona a favor del Colegio, que consiguió que se le otorgase otro real subsidio anual de "doscientos ducados o trescientos" (Mendieta, 1971, pp. 415-416). De lo buenos defensores que fueron ambos virreyes del Colegio, que sirvan de testimonio fehaciente las siguientes palabras de Mendieta; "después que él (el virrey Velasco) murió, ninguna cosa se los ha hecho ni ningún favor se los ha mostrado, antes por el contrario se ha sentido disfavor en algunos que después acá han gobernado y aun deseo de quererles quitar lo poco que tenían, y el beneficio que se les hace a los indios aplicarlo a españoles, porque parece tienen por mal empleado todo el bien que se hace a los indios, y por tiempo perdido el que con ellos se gasta" (ibid., p.416). Hagámonos cargo del ambiente frío y hostil que rodeaba al Colegio en la segunda mitad del siglo XVI, aparte la falta de favores por parte de las autoridades novohispanas posteriores al gobierno del virrey Velasco, padre.

Zumárraga, Mendoza y Velasco no eran los únicos bienhechores del Colegio. Había bastantes otros del sector privado. Algunos in-

dios inclusive. Eran en su mayoría gente con medios económicos escasos, aunque llenos de buena voluntad y disposición. Habrá que mencionar primero a los vecinos Alonso de Escobar y María de Estrada, cotitulares del pueblo de Ocuituco junto con el obispo Zumárraga, quienes, según éste último, se mostraron dispuestos a renunciar sus bienes a favor del Colegio (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.133). Sus rentas beneficiaron, se supone, sobremanera la vida material de los colegiales en sus primeros años. El otro caso que conocemos documentalmente es de tres indígenas llamados Francisca de Santa María, Hernando Ramírez y su mujer María María, descritos en el Código de Tlatelolco (García Icazbalceta, 1892, t.II, p.267). La primera dejó para el Colegio unas casas en el barrio de Santa Ana, México, que "costaron cincuenta y cuatro pesos" (loc.cit.). Igualmente regaló "veinte y cuatro ropas verdes con sus capirotos de paño, las ropas verdes y los capirotos morados para los niños del dicho Colegio para las fiestas, que son nuevas" (loc.cit.). Los Ramírez hicieron donación de "ciertas casas" cuyos detalles no se conocen (loc.cit.).

Aunque no hace mención particular del Colegio, Mendieta habla de muchos ejemplos de limosna obrados por los humildes indígenas (Mendieta, 1971, pp. 421-426). Entre tales bienhechores, se destacaba una tal Ana, que "no teniendo otra renta más de lo que ella y otras cuatro o cinco mujeres de su mismo espíritu que le hacían compañía ganaban con el trabajo de sus manos", "enviaba a veces los doscientos y trescientos escudos... como si fuera una reina o duquesa" (ibid., p.424). Esta india dejó, al morir, "muchas limosnas mandadas al monasterio de Tlatelolco, donde ella se enterró" (loc.cit.). Creemos que no es muy arriesgado suponer que parte de las limosnas de estos bienhechores indígenas iba destinada al Colegio de Tlatelolco, donde se educaban hijos de su propia raza, pues los indígenas no eran tan cie-

gos ni insensibles como para no saber apreciar el valor del fruto de la educación impartida en el mismo, como se verifica en la buena voluntad de aquellos habitantes de Tlatelolco que se ofrecieron a construir una casa para los dos religiosos que vivían "en dos celdas encima de la iglesia", "administrándoles los santos sacramentos y leyendo a los que estudian", como hemos visto con anterioridad.

Otros casos de beneficio de carácter privado los registran unos documentos de censos impuestos a favor del Colegio sobre unas "casas de morada", "solar", "estancia y media de ganado mayor" y "estancia de ganado menor". Por de pronto conocemos con constancia documental doce ejemplos referentes al siglo XVI (100), aunque, cierto, muchos de ellos se prolongan hasta en el siguiente.

Sabemos que los censos, tributos y otros bienes de que disponía el Colegio rendían en 1565 una suma de 13.641 pesos con 4 tomines, en 1567 otra de 13.621 pesos con 3 tomines y 6 granos, y en 1587 otra tercera de 13.891 pesos con 4 tomines (García Icazbalceta, 1892, t. II, p. 250, 270). Pero con todo, tales cantidades estaban lejos de cubrir con suficiencia los gastos del Colegio. Lo apurado de la vida económica del Colegio se percibe muy bien de las siguientes líneas de la carta escrita en 1572 en nombre del provincial y los definidores del Santo Evangelio: "con lo que tiene (el colegio) no se pueden sustentar la mitad de los colegiales" (op.cit., t. I, p. 180) (101). La falta de ayudas reales es lo que comprometió mucho la subsistencia de la empresa en su aspecto económico. - - Pero el hecho es que su real patrón también atravesaba momentos cada vez más difíciles a causa del encrudescimiento de guerras religiosas de la vieja Europa, sobre todo, de las guerras interminables de Flandes a partir de la década '60 del Quinientos. Consabidas son las ban

carrotas (1557, 1575, 1596 y 1607) que tuvo que declarar la apretadísima hacienda real de Felipe II a lo largo de su reinado y de Felipe III. Ya hacía tiempo que habían pasado a la historia los efímeros momentos de bonanza de la economía hispánica.

Graduados del Colegio

Ahora nos toca estudiar en qué forma se hizo realidad el ideal de fundación del Colegio de Tlatelolco y qué fruto dio durante el siglo XVI, que fue, a pesar de todo, su mejor época.

Líneas atrás hemos anotado que eran dos las finalidades principales a que el Colegio apuntaba en el momento de su inauguración: el formar clero indígena y el ser "palestra" de adiestramiento político-cultural para la minoría dirigente de comunidades indígenas. De estas dos metas, sin embargo, ya hemos visto cómo quedó frustrada la primera sólo a los cuatro años de abierto el Colegio, lo cual repercutió, junto con el resultado igualmente negativo de otros experimentos anteriores de formar religiosos indígenas, en la proscripción, por ejemplo, de la orden franciscana (102). El Concilio de 1555 excluyó a los indios, mestizos y negros del sacerdocio, y se consideró que "no se podrá cómodamente hacer en estos cien años". A consecuencia de esto, la razón de ser del Colegio quedó circunscrita a la segunda de las mencionadas metas, y fue llevada adelante sólo gracias al deseo humanístico que los franciscanos seguían abrigando de "te-ner sabido a cuánto se extendía su habilidad (de los jóvenes indígenas)" (Sahagún, 1969, t.III, p.166).

Ahora bien, ¿cómo, entonces, se logró este segundo objetivo de carácter secular del Colegio? Es ocioso repetir aquí los testimonios elocuentes acerca de la habilidad y el ingenio que los colegiales no tardaron en mostrar. Con anterioridad hemos aducido algunos

ejemplos de los mismos. En vista de los cuales era de esperar, pues, que los colegiales desempeñasen, al cabo de sus estudios, diversas y fecundas actividades en la sociedad novohispana en proceso de hondas transformaciones. Efectivamente, las fuentes nos dan testimonios de ello. De éstos, el más sucinto y aclaratorio es el que debemos a la relación franciscana de 1570, que dice: del Colegio "salieron tan buenos latinos que han leído la gramática muchos años, así en el mismo Colegio a los indios como en otras partes a los religiosos de todas las órdenes, y a los que han comprendido su lengua, ellos son los que principalmente se la han enseñado, y los han enseñado a traducir en ella los libros que están escritos en la dicha lengua, y han servido de intérpretes en las Audiencias, y han sido hábiles para encomendárselos los oficios de jueces y gobernadores y otros cargos de la república mejor que a otros" (García Icazbalceta, 1941(b), p.62) (103). Es decir, en Tlatelolco se prepararon y formaron maestros de latín, maestros de náhuatl, maestros de traducción entre ambos idiomas, intérpretes y funcionarios competentes y de confianza.

En ocasión anterior hemos referido que uno de los principios de la política indiana de la Corona de España no era aplastar lo preexistente de la organización política y social de los vencidos, sustituyéndolo por lo español, sino conservarlo en cuanto fuese compatible con los principios de la misma orden de los conquistadores. Sólo que se le daría un encauzamiento nuevo. De la realización de dicha política un funcionario real nos ha dejado una descripción muy buena, aparte los testimonios de frailes, que eran en su mayoría partidarios decididos de la misma (104). Uno de sus realizadores fue el virrey Mendoza, quien, en su relación compuesta para su sucesor Velasco, escribió: "En lo tocante a las elecciones de los caciques y gobernadores de los pueblos de esta Nueva España, ha habido y hay grandes confusiones... La orden que en este caso he tenido es que cuando el tal

cacique viene por elección, mando que conforme a la costumbre antigua que han tenido elijan en nombre por cacique la persona que los pareciere ser conveniente para el cargo y que sea indio de buena vida y fama y buen cristiano y apartado de vicios y que esta elección se la dejen hacer libremente... Lo mismo se hace al que sucede por herencia" (C.D.I.A.O., 1866, t.VI, pp.501-502)(105). Era, pues, la autonomía el principio de la política local, requiriéndose que los electos fuesen personas de buena formación religiosa y civil. Y desde luego, es de suponer que los indios que satisficiesen tales requisitos solían reclutarse de los antiguos alumnos del Colegio, quienes eran al propio tiempo hijos de los señores y principales provistos de probabilidades o de derechos a ocupar cargos de gobierno. El caso más conocido de tales fue Antonio Valeriano, natural de Azcapotzalco, aunque, por cierto, no era de nobleza (Garibay, 1954, p.300), "que hoy día es gobernador de los indios de México... que ha sido colegial y es muy hábil y virtuoso", según asienta la ya varias veces citada carta de 1572 (García Icazbalceta, 1892, t.I, p.178). Desempeñó el cargo por "más de treinta y cinco años" (Torquenada, 1969, t.III, p.114). Otro caso constituye Francisco Bautista de Contreras, de quien escribió Juan Bautista en el prólogo a su sermonario: "al presente es gobernador de la ciudad de Xochinilco, hijo del dicho Colegio"(García Icazbalceta, 1954, p.475)(106).

No hace falta destacar la necesidad que había en el siglo XVI de intérpretes entre los dos pueblos miembros de la colonia. No sólo el apostolado sino la vida civil en general demandaban su amplia intervención. Los que servían de intérpretes se llamaban nahuatlato. Las fuentes suelen describirnoslos en términos de crítica y de acusación sin reserva fundados en la falta de escrúpulos y los abusos que muchos de ellos cometían en su tarea. Según Quiroga, los nahuatlato "suelen ser para con los indios más crueles que Nerón" (Aguayo Spencer,

1970, p.102). Es muy conocido el caso de un nahuatlato malvado, García del Pilar, acusado con dureza por Zumárraga (107). Daba pábulo a las exacciones de intérpretes la fiebre pleitista que se apoderó de los indios (108). En un medio ambiente tal, no sabemos con seguridad si los intérpretes procedentes de antiguos alumnos de Tlatelolco se distinguían de sus colegas perversos por una mayor honradez y escrupulosidad. En las fuentes disponibles no encontramos ninguna mención particular a tal efecto. Pero quizás algunos, porque si no, la relación franciscana de 1570 arriba citada no hubiera contado entre los buenos servicios prestados por los graduados del Colegio el de intérpretes. Aún más, Cabe suponer que entre los intérpretes los antiguos alumnos de Tlatelolco eran tenidos en mayor estima que otros por su conocimiento nada vulgar del latín y del castellano así como por otro, que siendo hijos de señores y principales debían tener muy profundo, sobre usos y costumbres tradicionales de la sociedad indígena, trabajando, por lo tanto, no en cualquier lugar, sino "en las Audiencias", como especifica la fuente citada. Los historiadores Tezozómoc e Ixtlilxóchitl eran buenos ejemplos.

Es, sin embargo, en el campo académico y literario en donde los graduados de Tlatelolco hicieron sus contribuciones más brillantes y mercedoras de recuerdo y mención. Las fuentes hacen bastantes referencias a las mismas. Ante todo tengamos presente que los más de los colegiales salían, al cabo de sus estudios, excelentes peritos en latín, castellano y náhuatl. La mayoría de estos jóvenes trilingües se volvían a sus pueblos natales para repartir entre sus paisanos "el beneficio que allí (en el Colegio) se les hace": pero, algunos, "que fueren menester para enseñar a los menores", los cuales se supone eran los más aventajados en los estudios, entraban en la vida docente tanto para sustituir a los maestros religiosos del Colegio cuanto para enseñar incluso a religiosos jóvenes de las órdenes mendicantes.

tes, dando lugar al "hecho histórico digno de meditación", al decir de García Icazbalceta (García Icazbalceta, 1947, t.I, p.296). Hubo, pues, en la historia de educación de Nueva España un período, bien que corto, en el que parte de la educación superior corrió a cargo de los miembros de la raza vencida, con una nota no poco desconcertante de que unos hombres excluidos del sacerdocio y del claustro se encargaban parcialmente de formar a frailes jóvenes. Torquemada llama a Antonio Valeriano "maestro mío" (Torquemada, 1969, t.I, p.607).

De los graduados que desempeñaron la docencia en Tlatelolco, el Códice de Tlatelolco (García Icazbalceta, 1892, t.II, pp.241-270) da constancia de los siguientes nombres: Pablo Nazareo (rector), Martín Exidio (consiliario), Antonio Valeriano (lector), Martín Jacobita (rector), Bernardino Jerónimo (lector), Joaquín (lector), Gregorio (lector), Antonio Ramírez (lector), José de Castañeda (lector), Gregorio de Medina (lector), Alonso Vejerano (lector), Mateo Sánchez (repetidor), Bonifacio Maximiliano (repetidor) y Gaspar de Torres (maestros de leer y escribir)(109). A estos nombres agreguemos a Miguel de Cuauhtitlan, gramático, a quien hemos aludido con anterioridad; Pedro de Gante, natural de Tlatelolco, "maestro muy antiguo del Colegio de Santa Cruz", según Juan Bautista (García Icazbalceta, 1954, p.475); y Agustín de la Fuente, también de Tlatelolco, "maestro del Colegio de Santa Cruz" (ibid., p.476). Garibay suma todavía a la lista Juan Badiano, autor de la versión latina del tratado de medicina prehispánica redactado por Martín de la Cruz (110), y Juan Berardo, del que haremos mención adelante (Garibay, 1954, p.220).

Nuestro recuento no puede pretender ser completo. Nada sabemos de aquellos que enseñarían en las escuelas-monasterio de sus pueblos de origen. Es de suponer que la mayoría de los graduados de Tlatelolco emprendiesen en alguna que otra forma actividades docentes, ya en su alma mater, ya en sus pueblos (111). De entre los maestros

indios arriba nombrados, el de talle más señero es el azcapotzalca Antonio Valeriano, de quien ha escrito Mendieta: "habiendo salido buen latino, lógico y filósofo, sucedió a los religiosos, sus maestros... en leer gramática en el Colegio algunos años" (Mendieta, 1971, p.416). Sahagún le llama "el principal y más sabio" de sus colaboradores (Sahagún, 1969, t.I, p.107). Torquemada, que había sido su discípulo de náhuatl, le califica de "excelentísimo retórico y gran filósofo" (Torquemada, 1969, t.I, p.607). Según Juan Bautista, "hablaba (latín) ex tempore, aun en los últimos años de su vejez con tanta propiedad y elegancia que parecía un Cicerón o Quintiliano" (García Icazbalceta, 1954, p.475). A fin de dar pie a sus palabras, el mismo franciscano transcribe una carta que Valeriano escribió en latín (loc.cit.)(112). Emprndería diversos trabajos literarios tanto para ayudar a los religiosos como por su propia iniciativa. Torquemada ha salvado del olvido uno de ellos: un "Catón traducido, cosa, cierto, muy para estimar, el cual, si a Dios place, se imprimirá en su nombre" (Torquemada, 1969, t.III, p.115). No obstante esto, no tenemos conocimiento de que se hiciese realidad lo predicho por el cronista.

A Antonio Valeriano sigue Pablo Nazarco, sobrino de Motecuhzoma Xocoyotzin y señor de Xaltocan, quien, según Zorita, "se crió desde su niñez con los doce primeros frailes y con los demás que después de ellos fueron a aquella tierra, y era muy virtuoso y muy buen cristiano y muy bien doctrinado y buen latino y retórico, lógico y filósofo, y no mal poeta en todo género de versos; y fue muchos años rector y preceptor en el Colegio de los indios desde que se fundó en el Tlatelolco que llaman Santiago" (García Icazbalceta, 1899, t.X, pp. 247-248). Se ha conservado de él una larga carta de instancia escrita en latín que mandó a Felipe II el 17 de marzo de 1566 (Del Paso y Troncoco, 1940, t.X, pp. 89-129). Cosa curiosa, si tenemos en cuenta que ni los religiosos ya usaban dicho idioma en sus correspondencias

dirigidas al soberano. ¿Muestra de un afán de superar, con hacer galas de su formación erudita de la época, su condición inferior de ser hijo de la raza vencida y muchas veces menospreciada por los españoles? Puede ser (113). Otro punto curioso en torno a este ex-alumno de Tlatelolco es el silencio absoluto que han impuesto a su nombre los cronistas franciscanos de la época. Ni Sahagún ni Mendieta ni Juan Bautista, todos amigos del Colegio, hacen mención de él. Y esto pese a que Pablo Nazareo fuese "muchos años rector y preceptor en el Colegio" --él mismo también lo refiere en la citada carta a Felipe II-- y que tradujese "del latín a nuestro idioma, laborando sin dormir noche y día... evangelios, dominicas, santorales, cuaresmales, feriales y epístolas sagradas, y no sólo estos, sino otros muchos libros análogos e innumerables sermonarios... trabajos que... andan por doquiera en manos de predicadores regulares y seculares". Es de sospechar que hubiese alguna diferencia bastante grave entre el indígena latino y los franciscanos.

Desde luego, no nos atrevemos a extender unos juicios tan favorables a cuantos maestros hemos nombrado arriba, pero creemos que no es muy aventurado dar por supuesto que muchos de los colegiales salían tan bien aprovechados en sus estudios de latín, que con frecuencia estaban lo bastante capacitados hasta para enseñar a otros este vehículo de la cultura occidental.

De los graduados que enseñaron a religiosos jóvenes, nos constan documentalmente sólo los dos casos siguientes: el primero, de Antonio de Valeriano, que, según Mendieta, leyó la gramática "aun a religiosos mancebos en su convento" (Mendieta, 1971, p.416), y el segundo, de Hernando de Ribas, que era "muy aficionado... a enseñar a los religiosos la lengua mexicana" (García Icazbalceta, 1954, p.475). - Otros casos semejantes, sobre todo, al de Ribas debió haber, pero las fuentes no nos proporcionan más noticias sobre el particular.

Al lado de la docencia, había otra tarea no menos significativa, reservada y encomendable sólo a personas que se hubiesen educado en un instituto de estudios superiores como el Colegio de Tlatelolco: elaboración de libros. Se sabe bien que los religiosos, sobre todo, los franciscanos desarrollaron desde fechas tempranas amplias actividades literarias en Nueva España que a menos de veinte años de la conquista contaban con la imprenta a su disposición. No sólo compusieron gramáticas y vocabularios de las lenguas indígenas, sino que escribieron doctrinas cristianas, sermonarios, confesionarios, dramas edificantes y libros de piedad. También tradujeron al náhuatl varias obras espirituales de Europa. Dado su objetivo, todas estas obras tenían que redactarse en náhuatl. Y lógico era que en el proceso de elaboración de tales actividades literarias hubiese intervenciones muy importantes y decisivas de los antiguos alumnos de Tlatelolco, excelentes trilingües. De esto dan testimonio las siguientes palabras de Sahagún, uno de los religiosos que más trabajaron en este campo contando con la colaboración eficaz de sus discípulos: "si sermones y postillas y doctrinas se han hecho en la lengua indiana, que pueden parecer y sean limpios de toda herejía, son precisamente los que con ellos se han compuesto, y ellos por ser entendidos en la lengua latina nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar, y las incongruidades que hablanos en los sermones, o las que decimos en las doctrinas, ellos nos las enmiendan, y cualquier cosa que se haya de convertir en su lengua, si no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto sin escribir congruamente en la lengua latina, ni en romance, ni en su lengua" (Sahagún, 1969, t.III, p.167). Se ve que una vez instruidos en latín y entendidos en castellano los colegiales, hubo frecuentísimas escenas en que los ex-alumnos se convertían en maestros de sus ex-maestros en cuanto a la redacción de textos no sólo en náhuatl, sino en latín

y castellano inclusive. Esto obedecía, desde luego, al imperativo religioso de evitar la mínima probabilidad de que se cometiesen en sus escritos impropiedades de términos y de expresión conducentes a cualquier mala interpretación y herejía.

En esta tarea literaria de traducir al náhuatl libros y escritos en latín o en castellano, un detalle digno de admiración es que los indios latinos no se contentaban con una mera sustitución de unos términos por otros, sino que sujetaban con todo rigor la prosa latina o castellana a los cánones estilísticos de la lengua náhuatl, de lo cual resultaba que los "doce" hablasen en sus Coloquios en el siguiente tono: "Favor de oír, amados nuestros, ya tenemos conocimiento, ya vimos, ya oímos; vosotros, no uno, sino muchos, por cierto muchísimos dioses habéis creado; los honráis, les dais culto; no tienen cuenta los que son hechura de piedra, de palo; vosotros los habéis forjado. Los tenéis por dioses, los llamáis dioses. Tezcatlipoca, Huitzilopochtli...y otros muchos más que no tienen número" (Garibay, 1954, p.244). Ciertamente, aquí no se elaboraba una simple versión náhuatl de un escrito de contenido histórico, sino una obra de literatura náhuatl, como apunta acertadamente Garibay (loc.cit.). Años más tarde, al hablar de Hernando de Ribas, que ya hemos citado antes, fray Juan Bautista dice: "con mucha facilidad traducía cualquier cosa de latín y de romance en la lengua mexicana, atendiendo más al sentido que a la letra" (García Icazbalceta, 1954, p.475), tarea posible sólo para verdaderos peritos de lenguas.

Con tales colaboradores y ayudantes indígenas --debió haber, repetimos, muchísimos casos en los que éstos pasaban de serlo para convertirse en co-autores de obras elaboradas-- y en un ambiente tan preñado de tradición literaria prehispánica, se escribieron, se depuraron en estilo y términos, se sacaron en limpio, se compusieron y se imprimieron numerosos libros en náhuatl (114). Cabe afirmar que nin-

nún libro se hacía excepción a este proceso conjunto de religiosos y colegiales de Tlatelolco, si se escribía y publicaba en plan serio. El testimonio de Sahagún arriba aducido queda reforzado por el hecho de que un religioso tan perito en náhuatl como Alonso de Molina, el "único en saber bien la dicha lengua de los mexicanos para aprovecharse de ella" (Mendieta, 1971, p.685), no dejaba de pedir colaboración a los colegiales (García Icazbalceta, 1954, p. 475).

Fue en esta forma como, además de las gramáticas, vocabularios, doctrinas y confesionarios, se escribieron en Nueva España muchos libros de espiritualidad para el uso de los neófitos, y otros de varia índole. Las fuentes dan constancia, sólo para mencionar los principales, de los siguientes: un tratado "sobre los mandamientos del Decálogo" de Alonso de Escalona (Mendieta, 1971, p. 551); los Coloquios de la paz y tranquilidad del alma (Vetancurt, 1971, Menologio, p. 106) y Tratado de la Pasión de N. S. Jesucristo (García Icazbalceta, 1954, p. 314) de Juan de Gaona, que "compuso admirables tratados... de la lengua más pura y elegante que hasta ahora se ha visto" (Mendieta, 1971, pp. 550-551); un La vida de nuestro padre San Francisco y un Aparejo para recibir la sacra comunión de Alonso de Molina (ibid., p. 685); un El juicio final, un Pláticas que los señores mexicanos hacían a sus hijos, o sea, una colección de huehuotlatolli, un Libro de los siete sermones, un Tratado de los pecados mortales y sus hijos, un Tratado de los Sacramentos y un Tratado de los sacrilegios, todos escritos en náhuatl por el infatigable poligloto y polígrafo Andrés de Olmos (ibid., p. 651), un Preguntas y respuestas cerca de la vida de Juan de Ribas (ibid., p. 625). Del otro polígrafo Sahagún, resulta ocioso repetir aquí los títulos representados por su monumental Historia general de las cosas de Nueva España y minuciosamente estudiados por García Icazbalceta, 1954, pp. 334-376).

De los sermonarios compuestos en náhuatl en el siglo XVI, hay noticia de los de los siguientes franciscanos: Arnaldo de Basacio, Alonso de Escalona, García de Cisneros, Alonso de Herrera, Pedro Oroz, Sahagún, Alonso Rangel, Juan de Ribas, Juan de Romanones, Juan de San Francisco, Juan Bautista (Mendieta, 1971, pp. 550-552). Se conoce hoy sólo el del último de los nombrados (Garibay, 1954, p. 169).

De los libros europeos traducidos al náhuatl en el siglo XVI, tenemos datos comprobatorios o noticia de los siguientes:

1. El Contemptus mundi, o sea, Imitación de Cristo de Tomás de Kempis. En su traducción se emplearon Luis Rodríguez (Mendieta, 1971, p. 551) y Alonso de Molina (García Icazbalceta, 1941(b), p.60)(115). Al marcharse a España en 1570, se llevaba Mendieta un ejemplar de este libro "vuelto en lengua mexicana, escrito en letra de indio tan bien formada, igual y graciosa que de ningún molde pudiera dar más contento a la vista" (Mendieta, 1971, p. 411). Más tarde, Juan Bautista vuelve a hablar de la misma obra, diciendo: "el colegial Francisco Bautista de Contreras le "ha ayudado particularmente en acabar el Contemptus mundi, que ya se ha comenzado a imprimir" (García Icazbalceta, 1954, p. 475).
2. Se conoce una traducción del De Consolatione Philosophiae de Boecio (480?-524?), guardada en la Biblioteca Nacional de México que Garibay conjetura es atribuible a algún franciscano del siglo XVI (Garibay, 1954, p.180).
3. Del Vanidades del mundo escrito por el agustino Diego de Estella, se sabe que Juan Bautista se ocupó en traducirlo al náhuatl en colaboración con Hernando de Ribas y Francisco Bautista de Contreras, ambos ya referidos (García Icazbalceta, 1954, p. 475), trabajo nada fácil "por las finuras de concepto y lenguaje en su original castellano" (Garibay, 1954, p. 223).

4. El Flos Sanctorum, o sea, Vidas de Santos se tradujo parcialmente por Juan de Ribas, uno de los "doce" (Mendieta, 1971, p.550, 625), y más tarde se compuso otra versión náhuatl a manos de Juan Bautista y Hernando de Ribas (García Icazbalceta, 1954, p. 475).
5. Garibay da a conocer la existencia de una versión en náhuatl de las Fábulas de Esopo, conservada en la Biblioteca Nacional de México (Garibay, 1954, p. 183)(116).

Ahora nos asalta una pregunta: ¿Quiénes eran esos antiguos alumnos del Colegio que trabajaron en la elaboración de estos libros? - Arriba quedan mencionados algunos. Que sepamos, no eran muchos, como suele ocurrir en tal tipo de empresa, y como hemos hecho en ocasión anterior un recuento de los que se emplearon en la docencia, ahora creemos que sería útil completar con los que se dedicaron a la elaboración de libros, la lista de estos graduados del Colegio, que dado el papel que desempeñaron en la nascente sociedad novohispana, podríamos llamar precursores de la intelectualidad mexicana, porque fueron ellos los primeros en los que arraigó, mediante la educación superior la cultura occidental en su modalidad hispánica, incorporando nuevos ingredientes aportados por la tradicional del país para dar origen a una manifestación de cuño nuevo.

Sahagún, a quien, dado lo novedoso de sus investigaciones, faltaron fundamentos en forma de "testigos fidedignos" y "otros escritores" para dar autoridad a sus escritos, quiso defenderlos con hacer resaltar la diligencia y cuidado que había tenido en su elaboración. Así, pues, procedió a describir en detalle dónde, cómo y de quiénes había adquirido los datos para su libro, y con quiénes los había trabajado. Ahora el punto que nos interesa más es esto de "con quiénes".

En Tepepulco, región perteneciente al antiguo reino de Tetzcoco, donde Sahagún empezó a reunir datos por 1548, según Garibay (Sa-

hagún, 1969, t.I, p.14), o por 1558, según García Icazbalceta (García Icazbalceta, 1954, pp. 330-331), el franciscano tuvo a su disposición cuatro indios latinos para facilitar la comunicación con sus "diez o doce" informantes. Estos "cuatro latinos" también "principales" habían sido hacía "pocos años" sus discípulos de gramática en el Colegio. La investigación duró "cerca de dos años", y los datos de los indios informantes se le entregaron a Sahagún por "pinturas", que los gramáticos "declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura". Es decir, estos antiguos alumnos tepepulcas del Colegio no hicieron uso de la lengua aprendida en éste, sino que se limitaron a dar un caso más del náhuatl alfabetizado. Lástima que Sahagún no nos haya dado sus nombres. Ni habla de sus cualidades intelectuales (Sahagún, 1969, t.I, pp. 105-106).

En 1560 Sahagún trasladó su sede de investigación a Tlatelolco, "llevando todas sus escrituras". El gobernador le facilitó "ocho o diez principales, escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas", secundados por "cuatro o cinco colegiales todos trilingües", con quienes el franciscano trabajó "por espacio de un año y algo más". El trabajo consistió en declarar y añadir lo que faltaba a lo elaborado en Tepepulco, sacándolo al final en limpio. De sus colaboradores colegiales da constancia por de pronto de sólo uno, Martín Jacobita, "el que más trabajó de todos los colegiales" y "que entonces era rector del Colegio" (ibid., p.106).

Al período tlatelolca siguió otro tercero de México que duró "por espacio de tres años", en el que el franciscano "pasó y repasó a sus solas" sus escritos, "los tornó a enmendar y los dividió por libros, en doce libros" (loc.cit.).

Al resumir el proceso de elaboración de su obra, Sahagún men

ciona a sus imprescindibles colaboradores de "gramáticos colegiales", haciendo constar su ininterrumpida presencia en las investigaciones.

Son los siguientes:

1. Antonio Valeriano, vecino de Azcapotzalco, el "principal y más sa bio" de sus colaboradores.
2. Alonso Vejerano, vecino de Cuauhtitlan, "poco menos que éste" (Antonio Valeriano).
3. Martín Jacobita, vecino de Tlatelolco.
4. Pedro de San Buenaventura, vecino de Cuauhtitlan.

Estos cuatro eran "tcács expertos en tres lenguas, latina, es pañola e indiana", lo cual nos permite suponer que éstos fueron de los "cuatro o cinco colegiales todos trilingües" de Tlatelolco arriba referidos. Sahagún prosigue enumerando a:

5. Diego de Grado, vecino de Tlatelolco.
6. Bonifacio Maximiliano, vecino de Tlatelolco.
7. Mateo Severino, vecino de Xochimilco.

Estos fueron los "escribanos que sacaron de buena letra" todas las obras que se habían redactado en "ruin letra" en Tepepulco (ibid., pp. 106-107).

De estos nombrados, ya conocemos a Antonio Valeriano "goberna dor de los indios de México" y "lector" del Colegio; a Martín Jacobita "rector" del mismo; a Alonso Vejerano "lector" también del mismo y a Bonifacio Maximiliano "repetidor" del mismo. Así que los que se suman a nuestra lista son tres, un experto trilingüe y dos escribanos.

La otra ocasión en que Sahagún habla de sus colaboradores es el prólogo al libro de los Coloquios, en el cual dice: "Esta doctrina... ha estado en papeles y memorias hasta este año de 1564, porque antes no hubo oportunidad de ponerse en orden ni convertirse en lengua mexicana bien congrua y limada; la cual se volvió y limó en este Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco este sobredicho año con los colegiales

más hábiles y entendidos en lengua mexicana y en la lengua latina que hasta ahora se han en el dicho Colegio criado" (Garibay, 1954, p.241). Luego continúa para darnos los nombres de sus colegiales: "De los cuales uno se llama Antonio Valeriano..., otro, Alonso Vejerano..., otros Martín Jacobita... y Andrés Leonardo... de Tlatelolco" (ibid., p.242). Este último es nuevo para nuestro recuento, con quien se complete tal vez aquel "cuatro o cinco colegiales todos trilingües" que hemos citado arriba (ibid., p. 79).

Otra fuente que nos proporciona nombres de colegiales que colaboraron con los religiosos es Juan Bautista, quien, en el prólogo a su sermonario, da los siguientes (algunos de los cuales ya son conocidos por nosotros):

1. Hernando de Ribas, vecino de Tetzaco, "muy gran latino". Trabajó mucho en la traducción de latín o de castellano a náhuatl. Ayudó a Alonso de Molina, Juan de Gaona y al propio Juan Bautista (García Icazbalceta, 1954, p. 475).
2. Juan Berardo, vecino de Huexotzinco, "buen latino". Escribió cartas en un latín, "aunque llano, muy congruo y apacible". También fue cantor (loc.cit.).
3. Diego Adriano, vecino de Tlatelolco, "muy gran latino". Traducía de latín a náhuatl "con mucha propiedad". Era muy diestro en "componer en la imprenta en cualquier lengua" (loc.cit.).
4. Francisco Bautista de Contreras, vecino de Cuernavaca. "Muy hábil particularmente con la pluma en la mano", escribía cartas en castellano "bien ordenadas". Ayudó a Juan Bautista en obras de traducción a náhuatl (loc.cit.).
5. Esteban Bravo, vecino de Tetzaco. "Muy buen latino" y traducía a náhuatl con admirable "abundancia y multitud de vocablos". "Tan continuo en este trabajo", ayudó a Juan Bautista y a Alonso de Trujillo en sus sermonarios (ibid., pp.475-476).
6. Antonio Valeriano. Bástenos lo dicho anteriormente.
7. Pedro de Gante, vecino de Tlatelolco. Juan Bautista, mientras vivió en Tlatelolco, "le comunicó siempre y consultó y así le fue de muy grande ayuda su buena habilidad y talento". Tradujo para el mismo franciscano "muchas cosas", sobre todo, "de vidas de santos" (loc.cit.).

8. Agustín de la Fuente, vecino de Tlatelolco. Muy inteligente y profundo conocedor del náhuatl, se comunicó mucho con Sahagún y Oroz, y fue "uno de los mejores y más liberales escribanos" que hubo de los indios. Trabajó "estos diez años" con Juan Bautista. Fue también buen impresor que componía "admirablemente" (ibid., p.476)(117).

A los hasta ahora mencionados podemos agregar el azcapotzalca Pedro Juan Antonio, aficionado al estudio de los clásicos latinos, que se marchó a España en 1568, estudió en Salamanca, muriendo en ésta (1584). Escribió dos obras: un Arte de la lengua latina publicado en Barcelona en 1574 y un Del reverencial mexicano (García Cubas, 1889, t.III, p.260)(118).

Estos son los antiguos alumnos del Colegio de los que las fuentes nos dan noticia de haberse empleado en la elaboración de libros, haciendo buen uso de sus dotes intelectuales y conocimientos lingüísticos.

Sabemos que el encuentro entre la larga tradición historiográfica de los mexicas y el alfabeto latino dio lugar, en el ambiente culto de Nueva España, a un fenómeno que podríamos llamar revitalización historiográfica (119). La engendraron y llevaron adelante una serie de figuras algunos de cuyos nombres nos suenan familiares en virtud de sus obras de historia del país antes de la conquista española: Fernando Alvarado Tezozómoc, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Juan Bautista Pomar, Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuánitzin, etc. No podemos cerrar nuestra descripción sobre los antiguos alumnos de Tlatelolco dedicados a la tarea literaria sin hacer mención de algunos de ellos, ya que hay indicios de que estudiaron en el Colegio en el período que abarca nuestro estudio, aunque, cierto, sus vidas lo rebasan.

Uno es el primero de los que acabamos de nombrar, el tenochca Fernando de Alvarado Tezozómoc. Lástima que no dispongamos de muchos

datos biográficos sobre este "príncipe de los historiadores indígenas de México", al decir de Mario Mariscal y que ni la fecha de su nacimiento ni la de su muerte se hayan podido fijar sino por conjeturas (120). Pero, sabemos que nació de la unión de Diego de Alvarado Huanitzin (121), nieto de Axayácatl, y Francisca de Motecuhzoma, hija de Motecuhzoma Xocoyotzin. Era, pues, descendiente mayor de la casa antaño reinante de México-Tenochtitlan. Garibay afirma que estudió en el Colegio de Tlatelolco (Garibay, 1954, p. 229)(122). Hay constancia documental de que fue, hacia 1598, intérprete de la Audiencia (Tezozómoc, 1943, p.XXXVII).

Dada su procedencia real, pudo tener fácil acceso a escritos prehispánicos y sabios sobrevivientes (123). Valiéndose de los mismos, escribió dos obras de historia sobre el pasado de su pueblo. - Una es la Crónica Mexicana, compuesta por 1598 y conocida en español (124), de la cual dice Garibay: "libro... ciertamente, uno de los más dignos de estudio minucioso" y ningún otro escrito por indios en el mismo idioma le supera en "las dimensiones e importancia" (Garibay, 1954, p.302). Otra es la Crónica Mexicáyotl, redactada en náhuatl en 1609, según asienta el propio autor (Tezozómoc, 1949, p.7). Sus obras representan, junto con la de Durán y el Códice Ramírez, la versión tenochca de la historia del México precortesiano, a la vez que Tezozómoc es el mejor vocero de la conciencia histórica y el espíritu nacional de sus congéneres, como se aprecia en sus famosos versos, que abajo transcribimos:

Así lo vinieron a decir, así lo vinieron a asentar en su relato,
y nos lo vinieron a dibujar en sus "pergamino"
los viejos y las viejas,
que eran nuestras abuelas, nuestros abuelos, nuestros bisabuelos.

Y nunca se perderá, nunca se olvidará lo que vinieron a hacer,
lo que vinieron a asentar en su tintura en su color,
su fama, el renombre y el recuerdo que de ellos se tiene en los
tiempos por venir,

nunca se perderá, nunca se olvidará.

Siempre lo guardaremos nosotros que somos hijos, nietos, hermanos menores, tataranietos, biznietos, descendientes, color y sangre, lo irán a decir, lo irán a nombrar...

los hijos de los mexicanos, los hijos de los tenochcas.

Y esta relación Tenochtitlan guardó

cuando vinieron a reinar todos los grandes, estimables ancianos, los señores de los tenochcas, los reyes de los tenochcas...

Fijaos bien en esta relación de los ancianos,

aquí la ponemos, aquí la veréis, vosotros nuestros hijos...

vosotros los tenochcas aquí lo sabréis cómo fue a empezar la mencio nada gran población ciudad México-Tenochtitlan, dentro del agua, entre los tules, entre las cañas, en donde vivimos, nacimos nosotros los tenochcas.

(Tezozómoc, 1949, pp. 4-6).

Que hayamos observado, no percibimos en el historiador tenoch ca nota peculiar que ponga de relieve su formación escolar en el Colegio de Tlatelolco. De nuevo lamentamos no saber con exactitud la fe cha de su nacimiento, dato clave para tener mayor seguridad sobre es te particular.

El segundo es el tetzcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1577-78 - 1648?). Por la línea materna descendía de Nezahualcóyotl, pero a diferencia de Tezozómoc, su abuelo materno y su padre eran es pañoles, llamados Juan Grande y Juan de Navas Pérez de Peraleda, res pectivamente. Los historiadores coinciden en afirmar que fue cole gial de Tlatelolco (125). Este mestizo, "muy instruido en la lengua, historia y antigüedades de su gente", según Beristáin, fue gobernador de Tetzoco en 1612, y en 1617 lo fue de Tlalmanalco (Garibay, 1954, p.309). En sus últimos años de vida, incluso fue "nombrado intérpre te regio por don Luis de Velasco", nos informa Beristáin.

De acuerdo con sus propias palabras, tenía afición a la histo ria, y estimulado por la lectura de los libros de historia guardados

en la biblioteca del Colegio y conducido por su preocupación criolla de la que luego hablaremos, empezó a "juntar las pinturas de las historias y anales y los cantos" que guardaban las antigüedades de su país tetzcocano (Ixtililxóchitl, 1965, t.II, p.15). Siendo para él indescifrables dichos materiales prehispánicos, recurrió consciente o inconscientemente al mismo método de investigación que Sahagún: servirse de los viejos sabios conocedores de las "antiguallas". Así "juntó y convocó a muchos principales de esta Nueva España, los que tenían fama de conocer y saber las historias referidas" (loc.cit.). El saldo de tales esfuerzos restauradores del pasado tetzcocano fueron las varias Relaciones redactadas a principios del siglo XVII y una Historia de la nación chichimeca compuesta poco antes de mediar el siglo. De ésta dice Garibay que es "una de las más bellas obras que nos transmitió el pasado" en la que se entretajan "ingenuidad y preciosismo, afectación de modos europeos y exageración de la grandeza antigua" (Garibay, 1954, p. 311).

Ciertamente, frente a las obras de Tezozómoc atravesadas por un fuerte sentimiento nacional tenochca, las del tetzcocano se distinguen por su ropaje marcadamente europeizado. En ellas nos encontramos con términos tan netamente europeos o españoles como "príncipe", "infante", "los grandes del reino", "capitán general", "consejo", "al cázar", etc. El europeísmo del autor llega con frecuencia a describirnos escenas totalmente ajenas al mundo prehispánico: un infante "hincado de rodillas" delante del rey su padre; un ejército haciendo alarde al desfilar "en buena ordenanza... por delante de las casas reales, desde donde el rey^v los grandes le estaban mirando"; el rey "abrazando y besando en el rostro" a su hijo triunfante de la guerra. Incluso nos lleva más allá de la caballeresca Edad Media europea, cuando describire: los cuerpos de cuatro infantes sacrificados, utilizados como antorchas humanas, teniendo "unas cucharas de hierro (!) en las manos

y encima de ellas dialtea (sic), que ardía y alumbraba la sala"; el traidor echado "vivo a los leones" para castigarlo (Ixtlilxóchitl, 1965, t.I, pp.241-256). Estamos presenciando escenas dioclecianas.

No siendo Ixtlilxóchitl autor infundado, sabía de sobra que ta les escenas no cuadraban históricamente con el pasado prehispánico. Entonces, ¿por qué esta alteración intencional de sus datos? Ciertamente, su "afectación de modos europeos" y sus "oxageraciones de la grandeza antigua" no eran producto sino de una honda preocupación humana que el tetzcocano padecía en su ser. No eran ocurrencias ni fruto de su gusto literario personal, sino que obedecían, además de al espíritu barroco de la época, a un imperativo anímico de un criollo culto que vivió los años finales del siglo XVI y los iniciales del siguiente, en los que J. A. Manrique ve un período de crisis no sólo material sino espiritual de la vida novohispana (Manrique, 1972, p.3). Era un período en el que el hombre novohispano, cada vez más consciente de sus particularidades diferenciadoras del europeo, buscó afanosamente algo que le sirviese de asiento donde cimentar su orgullo del ser criollo, que era europeo y al mismo tiempo no lo era. Y lo encontró en el pasado prehispánico --en su cultura, en su piedad religiosa, en sus virtudes, en sus artes--, y sintió satisfacerse su preocupación ontológica al enriquecer con lo indígena lo europeo que había heredado y adoptado.

Ixtlilxóchitl fue hombre a quien tocó vivir de lleno este período de crisis, período de búsqueda ansiosa del ser criollo que ciertamente no conoció Tezozómoc. En tanto que el orgullo nacional del tenochca no veía, para su auto-afirmación, más que el antagonismo ancestral con Tlatelolco --recordemos sus palabras antitlatelolcas (Tezozómoc, 1949, p.5)--, Ixtlilxóchitl era hombre que veía enfrente lo europeo para preguntarse y afirmarse a sí mismo. Psiquis plenamente criolla, dispuesta para adoptar formas europeas para llenarlas de

lo indígena. Por eso, su Historia fue escrita tomando como modelo a la Historia General de Alfonso el Sabio (O'Gorman citado por Manrique, 1972, p.10), y el mundo prehispánico en ella descrito se presenta con todo ropaje europeo. Entre tanto, su genio de poeta encontraba tema incluso en el cerco de Zamora (126). Esto no era, ciertamente, una simple afectación literaria.

Para Ixtlilxóchitl, cuya mente de historiador disponía, gracias a su formación y su lectura en el Colegio de Tlatelolco, de una amplitud tal que abarcaba toda la extensión terráquea hasta entonces materialmente conocida y cuyos ojos estaban capacitados para ver la historia como un movimiento de conjunto de todos los pueblos de la tierra, en el cual tenía, desde luego, perfecta cabida la historia particular del suyo, el mayor cuidado era ganar plaza para éste último dentro de dicho movimiento de historia y declararlo como un ciudadano más del mismo. Sus propias palabras lo ponen de relieve: "...las cosas acaecidas en este Nuevo Mundo, que no fueron menos que las de los romanos, griegos, medos y otras repúblicas gentílicas que tuvieron fama en el universo" (Ixtlilxóchitl, 1965, t.II, p.15). Así se explica también la correlación cronológica que repite entre los acontecimientos históricos del México antiguo y el pontificado, los emperadores romanos sucedidos por los germánicos y los reyes visigodos seguidos por los castellanoleonese (op.cit., t.I, passim). Con Ixtlilxóchitl, América ingresó en la historiografía universal.

Sólo dos líneas más agregaremos para mencionar a los ayudantes del historiador tetzcocano. Entre los seis que éste nombra, nos son de interés Jacobo de Mendoza Tlaltentzin, "principal de Tepepulco" y "hombre muy leído y buen gramático" (ibid., p.60), o sea, había estudiado en Tlatelolco; y Alfonso Izhuecatocatzin, pariente de Moteczoma Xocoyotzin, "curioso y muy leído", juntó escritos antiguos y "escribió en la lengua mexicana y en la castellana grandes cosas sucedi-

das en esta tierra" (ibid., p.61). ¿Otro historiador formado en Tlatelolco, de quien no se ha conservado ninguna otra noticia? Puede ser.

Un tercer caso puede ser Juan Bautista de Pomar, hijo de Antonio de Pomar, español "no conquistador, casado con una india" (Garibay, 1964, p.XL). Ésta era hija de una concubina de Nezahualpilli, así que su estado social presentaba analogía con la de Ixtlilxóchitl tanto en el sentido de ser mestizo como en el de ser descendiente de la familia real de Tetzaco.

No hemos encontrado en las fuentes disponibles dato que lo coloque de modo seguro entre los antiguos alumnos de Tlatelolco. Únicamente Gallegos Rocafull, al hablar del fruto del Colegio, le incluye entre los mismos (Gallegos Rocafull, 1951, p.41). Por nuestra parte, creemos que, además de su condición social, el que haya redactado su Relación "conforme a la institución de S.M. que recibió del señor Alcalde Mayor... con otra del mismo tenor que antes había recibido de... su antecesor" (Garibay, 1964, p.152) puede constituir bastante fundamento para tenerlo por ex-alumno de Tlatelolco. Es decir, que era tenido por persona con cualidades y formación requeridas para emprender este tipo de tarea de investigación e información en la que hacían falta conocimientos históricos del mundo mexicana y lingüísticos de ambos lados, o sea, náhuatl y español, todos no vulgares. Se trataba, en una palabra, de un trabajo que se podía encomendar sólo a los intelectuales de la época. Pomar era, se supone, uno de éstos, gracias muy probablemente a sus estudios en Tlatelolco.

Historiador "muy diminuto, ciertamente, en comparación de Ixtlilxóchitl, pero más antiguo y más sobrio, ... no inventa, sin embargo, lo que ignora, y aquello que le consta lo dice sin tanta exageración... Es un trabajo concienzudo sobre un señorío particular" (García Icazbalceta, 1897, t.IV, pp.220-221). Su Relación terminada el 9 de marzo de 1582, fuente valiosa para estudios históricos del Mé

xico antiguo,, es una contribución más hecha por uno de los de la primera intelectualidad formada en el Colegio de Tlatelolco, cabría decir. Pero vemos en Pomar menos criollo que en Ixtlilxóchitl en el sentido de que nos acabamos de ocupar al hablar de éste.

Aun después de haber visto bastantes ejemplos de los antiguos alumnos del Colegio de Tlatelolco más distinguidos por sus actividades docentes y literarias, todavía nos falta hacer mención de un último ejemplo de los mismos, en el cual acaso veamos, por de pronto, lo más alto de la realización educativo-civilizadora llevada a cabo en medio de mil dificultades por unos franciscanos que no claudicaron, al lado de otros que se dieron por vencidos, resultando así unos verdaderos misioneros de cultura que Occidente envió a Nueva España. - Nos referimos a Diego Valadés.

Autor de varias obras tanto en náhuatl como en latín, es curioso y hasta increíble que una figura testigo tan elocuente del ambiente cultural que se vivió en la Nueva España del Quinientos como Valadés quedase poco conocida y apenas estudiada a fondo hasta hace relativamente poco (127). Pero hoy día la situación se presenta muy distinta. Valadés cuenta con un estudio monográfico tan consistente como el que acabamos de señalar en la nota anterior, que será omisión imperdonable hablar de la cultura mexicana en el siglo XVI sin traer a colación el nombre de este antiguo alumno de Tlatelolco.

Diego Valadés nació en 1533 en Tlaxcala hijo del capitán Diego Valadés, compañero de Pánfilo de Narváez, y de una india de la región. Palomera se inclina por de pronto a considerarlo hijo natural (Palomera, 1963, pp. 51-52). Pose a esto, su padre no descuidó de la educación de su hijo mestizo y lo encomendó a la escuela de San José de México (128). Se cree que estuvo unos diez años (1543-1553) al lado del ingenioso e infatigable educador de indios, Pedro de Gante, apren

diendo las artes mecánicas y ciencias que enseñaba a sus alumnos este fraile flamenco, de quien escribía más tarde: "hombre de singular religión y piedad, que les (a los indios) enseñaba todas las artes, pues ninguna le era desconocida". No tardaron en unir a los dos, lazos de respeto, amistad y confianza, y el discípulo sirvió de secretario al maestro (129).

Sólo a un cuarto de legua de la escuela de San José, tenía Valadés a su disposición otro instituto, único por entonces en el país, en donde se impartía la educación superior para los hijos de señores y principales indígenas de toda Nueva España. Valadés no quiso perder la ocasión de ampliar y profundizar lo que había aprendido en San José (130). Largo tiempo estudió en el Colegio de Tlatelolco, frecuentando sus aulas y su biblioteca, donde se empleó en leer ávidamente los libros de ciencias sagradas así como de profanas allí guardados (131). La erudición vastísima sobre autores clásicos, padres eclesiásticos e incluso autores renacentistas de su época que más tarde vertería en su Rhetorica Christiana es su mejor prueba que no deja lugar a dudar en cuanto a su asidua y bien aprovechada escolaridad en Tlatelolco(132).

Por 1550 profesó Valadés en la orden franciscana; Diego Valadés, "natural de la ciudad de Tlaxcala, hijo de esta provincia (del Santo Evangelio)", apuntaría Vetancurt años más tarde (Vetancurt, 1971, Menologio, p. 142)(133). Ordenado después de 1555, se dedicó al apostolado en tierras de Tlaxcala, Michoacán y entre los chichimecas durante más de veintidós años, predicando y confesando a los indios en sus tres idiomas: náhuatl, tarasco y otomí, según su propio testimonio (Palomera, 1962, p.249).

Investido de la misión de dar relación de la labor apostólica llevada a cabo en Nueva España por sus hermanos de hábito a sus supe

riores de la orden y a las autoridades religiosas y seculares de España y Roma, Valadés se hizo a la vela a mediados de 1571 rumbo a España para no volver más a su tierra. Se le abría un nuevo período de la vida.

Además de la misión oficial que acabamos de apuntar, creemos que Valadés iba a Europa con una firme intención particular de hacer algo para el bien de la misión apostólica en Nueva España. En una palabra, iba muy consciente de ser misionero americano, y esto empezó pronto a tomar forma concreta. Una vez libre de los asuntos públicos, Valadés se ocupó desde mediados de 1572 en preparar la edición del Itinerarium Catholicum escrito por su supuesto maestro venerable Juan Focher y lo logró dar a luz pública en 1574 "aumentado, modificado y ordenado" por él mismo a base de sus propias experiencias de misionero en su país. El libro trata de las dotes y cualidades requeridas a los misioneros en Nueva España y procura ayudarlos en su apostolado, resolviendo los múltiples problemas peculiares del país --la administración de los sacramentos, la guerra justa y la reducción de los indígenas en centros urbanos-- que, de no ser debidamente solucionados, pudieran comprometer o cargar, como se solía decir entonces, su conciencia. En una palabra, es un manual para los misioneros en Nueva España. El libro iba dedicado al comisario general de las Indias de su orden de entonces, y Valadés aclara su intención de publicarlo en los siguientes términos escritos en su dedicatoria: "cargo (del comisario general) que según creo, ha de facilitar no poco este librito impreso, porque no basta que se destinen hombres buenos a esta obra, si en ellos no constara que sobrepasan la mediocridad en el estudio de las Sagradas Letras y en los ritos de la religión cristiana, lo cual puede satisfacer el presente librito, si es conocido con exactitud" (Palomera, 1962, p.165). Es decir, Valadés quería, mediante este libro, informar a Europa de la peculiaridad de la misión de Nueva

España que requería obreros que fuesen no sólo simplemente buenos, si no lo suficientemente instruidos en las ciencias sagradas (134). Su intención estribaba en reclutar misioneros verdaderamente competentes para convertir a sus congéneres.

Creemos que es digno de destacar el hincapié que Valadés hace en la importancia del conocimiento de las Sagradas Escrituras. Es to lo decimos en función de que consta que en la biblioteca del Cologio, proveída con generosidad durante sus primeros años por Zumárraga, aficionado comprobado a las obras de Erasmo, había un "libro de Epístolas de Erasmo" (García Icazbalceta, 1892, t.II, p.256). Podremos estar casi seguros al señalar una fuerte influencia de Erasmo sobre Valadés a través de la dotación bibliográfica y los escritos del primer obispo de México, en particular, la Conclusión Exhortatoria que en capítulo anterior hemos visto.

La publicación del Itinerarium Catholicum parece que contribu^{yó} mucho a que subiese el aprecio que tenían sus superiores de las cualidades de Valadés, pues se le brindó al año siguiente ocasión de ir a Roma, donde salió elegido procurador general de la orden. Por otra parte, una vez hecha una presentación sumaria de la realidad evangelizadora de Nueva España, Valadés empezó a ocuparse en sacar a luz un segundo libro, esta vez escrito enteramente por él, mucho más voluminoso que el de Focher, que sería "una especie de summa summarum o compendio breve y apretado de todos los conocimientos literarios, teológicos e históricos necesarios a un misionero del Nuevo Mundo para desempeñar con fruto su labor entre los indígenas de América y particularmente de Nueva España" (Fidel de Jesús Chauvet citado por Palome^{ra}, 1963, p.X). Efectivamente, al cabo de cuatro años de diligencia preparatoria, en 1579 Valadés logró publicar su Rhetorica Christiana bella y graciosamente adornada por muchos grabados hechos por el proprio autor, adiestrado antaño en el taller de la escuela de San José(135).

Era la realización de "sus primicias, frutos juveniles iniciados por él desde la niñez" (Palomera, 1962, p.59).

En el cuarto de los seis libros que componen la Rhetorica Christiana, Valadés dedica una amplia descripción sobre el México prehispánico --templos, danzas, dioses y sacrificios humanos de los mexicas-- y la rápida y sincera conversión de los indígenas al cristianismo después de la conquista. Este libro cuarto, que Palomera ha denominado Crónica mexicana, no vale, sin embargo, tanto por los datos históricos que contiene cuanto por el mérito de haber sido la primera crónica sobre Nueva España publicada en Europa en la lengua latina, la lingua franca de los intelectuales de la época, pues es cierto que antecedió en la cronología de publicación a las obras de Motolinía, Sahagún, Mendieta y Torquemada (136). Era el primer mensaje del Nuevo Mundo redactado por un oriundo de él, que venía a anunciar a las autoridades eclesiásticas, a la intelectualidad y, a través de ellas, al pueblo católico de Europa el hecho consumado de la nueva cristiandad allende el océano. La enérgica defensa que Valadés hace de la sinceridad de la conversión de sus congéneres en contra de las acusaciones de algunos españoles, constituye el meollo del comunicado.

Sin embargo, el valor de la misiva valadesiana trascendía el aspecto religioso. Recordemos que una de las consecuencias que el descubrimiento de América había provocado en la conciencia europea era la duda o incertidumbre acerca de la identidad de la naturaleza humana de sus habitantes con los del Viejo Mundo. Ocioso es señalar de nuevo la polémica suscitada en torno a su capacidad de aceptar la doctrina cristiana. Así que la categórica afirmación de Valadés basada en sus propias experiencias sobre la autenticidad de la aceptación de la fe de Cristo por los indígenas de Nueva España equivalía a proclamar su plena identidad humana con los habitantes del Viejo Mundo, disipando así aquella sensación de extrañeza o duda que Europa había concebido de los pueblos de América. Venía, podríamos decir, como un

apoyo empírico para la proclamación que había hecho Paulo III cuarenta y dos años antes. Lo que quería Valadés poner de relieve ante la intelectualidad europea era el hecho de que los americanos y los europeos formaban una sola humanidad alimentada por los mismos principios religioso-culturales. Y no contento de describírselo con palabras, tuvo por bien enseñárselo con pinturas, medio genial que muy probablemente él mismo había utilizado años antes en su labor apostólica. El que escribiese la Rhetorica Christiana en latín y que, aun desconociendo adrede la realidad, vistiese a los indígenas de sus grabados a la usanza europea no era sino consecuente de tal imperativo suyo. De hecho, la Rhetorica Christiana tuvo amplia aceptación, volviendo a editarse en 1583 y 1587 (137), en tanto que en 1588 apareció parcialmente traducida al alemán (De la Maza, 1945, p.34). Su mensaje americano fue respondido.

Vemos, pues, en Valadés un ejemplo de realización concreta del espíritu humanístico y universalista que llenaba la educación desarrollada en las aulas del Colegio de Tlatelolco al servicio de los hombres recién ganados para la cultura occidental mediante su conversión a la fe de Cristo. Y creemos que dado el sentido trascendental de la obra valadesiana, no hay inconveniente por de pronto en reconocer en su autor el máximo alcance de la empresa educativa llevada a cabo por unos franciscanos en Nueva España, empresa que apuntaba, en fin de cuentas, a una definitiva incorporación de los indígenas a la cultura cristiano-europea. Es el primer hombre de ascendencia indígena que, a través de la educación en el Colegio de Tlatelolco, llegó a tener la firme convicción de que "gracis pares esse facile possumus", es decir, "fácilmente podemos igualar a los griegos" (Méndez Plancarte, 1946, p.XXXVI).

Biblioteca del Colegio

En el apartado anterior, hemos visto cómo la educación superior del Colegio de Tlatelolco logró formar unos jóvenes de mentalidad y visión verdaderamente universales como Ixtlilxóchitl y Valadés. Ahora bien, será útil que empleemos en esta ocasión un poco de espacio para la descripción del material de enseñanza de que se sirvió para hacer realidad tal éxito en tierras tan alejadas de las capitales de la cultura occidental y, además, sólo a unos decenios después de la campaña militar de la conquista. Afortunadamente, disponemos de unas noticias y documentos que nos guían en el logro del propósito, aunque no en forma plenamente satisfactoria.

Primero de todo, podemos afirmar con seguridad que el Colegio de Tlatelolco poseyó una magnífica biblioteca para su época. Cuidados especiales para formarla debieron tomarse desde los primeros días de existencia del Colegio. Recordemos que la carta colectiva de los obispos de México, Oaxaca y Guatemala de fecha 30 de noviembre de 1537 hablaba de querer instalar "la librería" en el piso superior del nuevo edificio que solicitaba se construyese para el Colegio (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.116). El encabezamiento del artículo definido nos permite suponer que ya para entonces el Colegio contaba con el servicio de biblioteca. La generosidad de unos, la diligencia de otros y la introducción de la imprenta en el país en fechas tempranas hicieron viable que dicha biblioteca se fuese enriqueciendo y que los colegas se permitiesen el lujo de tener acceso a los autores clásicos y los contemporáneos del Viejo Mundo, salvando la enorme distancia oceánica. En una palabra, en el Colegio se respiraba el aire de erudición casi al día.

En ocasión anterior, hemos visto el aspecto de intelectual y propulsor de cultura del primer titular de la sede episcopal de Méxi

co.. Entre sus preocupaciones eruditas y prácticas tenía un puesto de preeminencia la de disponer de libros de ciencias y buenas letras tanto para su uso particular como para el de los demás. Lector constante de los autores clásicos y sus contemporáneos --entre éstos figuraban Erasmo, Tomás Moro, Alonso de Madrigal, Pedro Mártir de Anglería-- (138), era Zumárraga hombre consciente de la utilidad de libros en la vida de la colonia en proceso de formación. Ya antes de embarcarse rumbo a su diócesis, la había previsto, y no descuidó de agregar en su equipaje buena cantidad de libros provechosos para el desempeño de su cargo pesado que "por cruz y martirio" había tomado sobre sí. Son suyas las siguientes palabras: "Yo traje muchos libros de mi orden con licencia de mis preladados" (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.282). Consciente de ser el responsable supremo de la iglesia novohispana por fundar y envuelta en miles de dudas y dificultades suscitadas en la labor apostólica de convertir a los naturales, Zumárraga no pudo quedarse contento con los libros sacados de su convento, y procuró conseguir otros nuevos en México: "y otros muchos he comprado acá", prosigue la cita anterior. Los necesitaba ante todo para organizar y gobernar su nueva iglesia (139). Hasta tuvo por bien dirigirse al Emperador en busca de medios económicos a tal efecto, que fueron concedidos mediante una asignación de parte de los diezmos para cubrir "los gastos necesarios a la dicha librería" (Carreño, 1944, pp.96-97). En virtud de los esfuerzos de uno y la buena disposición de otro, se consiguió, al cabo de los años, montar una biblioteca, quizás la primera de categoría en el hemisferio, que se consideró "muy copiosa y de mucho valor acá" (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.120)(140). Ya conocemos algunos de los libros que formaban dicha biblioteca del obispo.

Al fundarse el Colegio de Tlatelolco, los franciscanos anduvieron primero en busca de limosnas para comprar "libros" a los colegiales

(Cuevas, 1914, p.56), y poco más tarde al convertirse Zumárraga en su protector principal, parte de su ingreso episcopal se tuvo que destinar a proveer a los mismos de "libros" necesarios para la consecución de sus estudios. En efecto, el obispo se los proporcionó en cuanto le fue posible (The Americas, 1945, vol.I, núm.1, p.105). Por supuesto, dado lo caros que estaban entonces los libros (141), todo es to se debería interpretar no en términos de provisión individual hecha a cada uno de los colegiales, sino en los de donación para el Colegio, enriqueciendo su biblioteca. Por otra parte, el entusiasmo y la ilusión que tuvo el obispo al principio por el Colegio le llevaron una vez incluso a ofrecerse a "poner toda su librería" en el mismo (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.119). Las fuentes callan sobre si esto se efectuó. Por lo menos no hay duda de que la biblioteca no fue regalada en su totalidad al Colegio, puesto que en los últimos días de su vida el obispo tuvo que ocuparse de repartir sus libros, enviando una parte a España, como hemos visto antes, y regalando otra a la Catedral y a los conventos de las tres órdenes (Mendieta, 1971, p.633). Pese a su desilusión posterior por el Colegio, es de estimar que fueron grandes sus contribuciones a la biblioteca del mismo. - Tal vez puedan ser testimonio de ello la abundancia de los autores clásicos y la presencia de Erasmo y Vives en dicha biblioteca, como veremos abajo.

Dentro de la vida interna del Colegio, al guardián del convento de Tlatelolco que ejercía el cargo de su presidente, le tocaba tener cuidado de ir mejorando su biblioteca con la adquisición de libros que se considerasen útiles para los colegiales. Así "por mandado del padre guardián" se agregaron a su catálogo, por ejemplo, un "libro llamado Salterio", otro "Flos Sanctorum de los nuevos" y otros "dos libros vocabularios en romance y en la lengua mexicana, de los nuevamente impresos" (García Icazbalceta, 1892, t.II, pp.250, 251, 254).

Aparte, es de suponer que incluso no faltaban donaciones de libros para el Colegio por el lado de la iniciativa privada como las que hacía para los frailes aquella india devota llamada Ana, de la cual hemos hecho mención con anterioridad.

Así, pues, andando el tiempo, el Colegio llegó a disponer de una biblioteca bastante consistente para su época, cuyo contenido ojearemos a continuación.

Nos han llegado afortunadamente tres inventarios de los libros de la biblioteca del Colegio. Fueron compuestos por sus mayordomos en los años 1572, 1574 y 1582, es decir, en el período en el que el instituto, pasados ya sus días de bonanza bajo la protección generosa del obispo, se encontraba en una situación estrecha y difícil, aunque no le faltaba aún el empeño admirable de un Sahagún o de un Molina por sostenerlo. No obstante esto, su biblioteca se nos presenta con bastante riqueza, lo cual quizás nos autorice a conjeturar un mayor número de títulos en sus días de holgura (142).

Cada uno de los inventarios mencionados trae unos cincuenta títulos. Entre los mismos, la cultura clásica está representada por: Platón, Aristóteles, Plutarco, Boecio, Catón, Cicerón, Flavio Josefo, Juvenal, Marcial, Marco Antonio, Plinio, Prudencio, Quintiliano, Salustio, Tito Livio, Virgilio; la Patrística por: San Agustín, San Ambrosio, San Cipriano, San Jerónimo; la ciencia medieval por: Santo Tomás de Aquino, Tomás de Kempis; el Renacimiento por: Erasmo, Antonio de Nebrija, Luis Vives; y por último la joven ciencia novohispana por: Alonso de la Veracruz y Alonso de Molina (García Icazbalceta, 1892, t.II, pp.255-257, 259-261, 267-268).

Una vez instruidos en latín, los colegiales de Tlatelolco acudían a estos autores en versión original en virtud de cuya lectura profundizaban en la sabiduría clásica, saboreaban los gustos litera-

rios, percibían el espíritu, la mentalidad y el pensamiento del hombre occidental y, en fin de cuentas, se apropiaban una visión del mundo totalmente nueva. Será de mucho interés algún estudio monográfico a fondo en torno a la influencia de tal lectura en las obras de los colegiales, ya que a buen seguro el historiador Ixtlilxóchitl leyó inmerso la Historia Imperial, Viris Illustribus de Plutarco, Antiquitatibus de Flavio Josefo y otros libros afines, para ponerse a escribir sus obras históricas estimulado por la convicción de que la historia del México antiguo no valía menos que la de los romanos, griegos, medos y otras repúblicas del Viejo Mundo. Su Romance del rey don Sancho permite suponer otro tanto de lectura sobre la historia y literatura medieval de España, aunque nuestros inventarios no registran obra que pueda haber sido fuente de su inspiración inmediata. De Valadés cabe a su vez imaginarlo plenamente dedicado a la lectura de los autores clásicos, padres eclesiásticos y humanistas contemporáneos para deducir de ella su vasta y profunda erudición en el conjunto de la cultura occidental y, sobre todo, aquella sentencia tanto humanística como optimista de la igualdad intelectual de los indígenas novohispanos frente a sus admirables griegos. Del Libellus de medicinalibus indorum herbis de Badiano, está fuera de duda que el xochimilca había leído a Plinio en su Historia Naturalis registrada en el inventario de 1574, cuyo "mismo lenguaje" empleó en su obra latina (Garibay, 1954, p.69).

La biblioteca del Colegio de Tlatelolco, una quintaesencia de la cultura occidental instalada en tierras de América, fue dignamente consistente para asegurar el fruto de los estudios superiores allí desarrollados, y fue bien aprovechada por los mejores de sus alumnos.

Colegio en las postrimerías del siglo XVI

Desde que sólo a los cuatro años de inaugurado perdió el Colegio la buena disposición del obispo Zumárraga, su decadencia fue pro-

gresiva. La epidemia de 1545 diezmó a su alumnado y la de 1576 hizo no menos estragos en la población de todo el país. La muerte del virrey Luis de Velasco (1564) cerró al Colegio la última puerta de ayudas económicas y de apoyo moral de parte del gobierno (143). Cuando por 1572 ó 1573 los franciscanos se decidieron a tomar de nuevo riendas del Colegio, uno de ellos tenía que escribir en nombre de su provincial al rey para informarle de que el Colegio "corría peligro de perderse". En 1576, contemplando triste las aulas casi abandonadas del Colegio a causa de la pestilencia, uno de sus más decididos defensos, Sahagún, no pudo contenerse de escribir las siguientes palabras de perspectiva pesimista sobre el mismo: "Recelo tengo muy grande (de) que esto se ha de perder del todo" (Sahagún, 1969, t.III, p.167). La relación franciscana de 1585 describe el Colegio sin el menor entusiasmo de antaño, o más bien con frialdad: "el Colegio de Santa Cruz... donde se enseñan los indios niños a leer y escribir y gramática" a cargo de "un religioso del dicho convento" (de Tlatelolco) (Oroz-Mendieta-Suárez, 1947, p.98). El tono de la frase transcrita nos induce a pensar en "porcionistas, que son indios muchachos que deprenden a leer y escribir y latinidad, y a éstos les dan sus padres de comer, y se van a dormir a sus casas" más que en colegiales propiamente dichos que asistiesen a clases avanzadas de latín, que se dedicasen en la biblioteca del Colegio a la lectura de los sesudos autores clásicos y que comiesen y durmiesen en el propio Colegio sin salir fuera sino pocas veces, viviendo "a manera de religiosos". A mediados de la última década del siglo XVI, Mendieta tuvo que escribir en su Historia lo siguiente: "Con todo esto ha cesado el enseñar de veras latín a los indios, por estar los del tiempo de ahora por una parte muy sobre sí y por otra tan cargados de trabajos y ocupaciones temporales que no les queda tiempo para pensar en aprovechamiento de ciencias ni de cosa del espíritu, y también los ministros de la Iglesia desmaya-

dos, y el favor y calor muerto, y así se ha ido todo cayendo" (Mendietta, 1971, p.417). A principios del siglo siguiente, otro cronista franciscano nos describe un Colegio de Tlatelolco por completo desnaturalizado: "Mas esto todo se acabó, y ahora sólo sirve el Colegio de enseñar a los indios niños que aquí se juntan, que son de este mismo pueblo de Tlatelolco con algunos otros de otros barrios, a leer y escribir y buenas costumbres... Hay de ordinario en este Colegio de doscientos y cincuenta a trescientos niños que aprenden y conservan todavía las buenas costumbres de los colegiales sus antecesores" (Torquemada, 1969, t.III, p.115).

Se consumó la desvirtualización del Colegio de Tlatelolco cuyas finalidades habían sido el formar clero indígena y el adiestrar la minoría dirigente para el gobierno de las comunidades indígenas por medio de la educación superior a la usanza europea. Lo que quedaba a fines del siglo XVI o a principios del siguiente no era sino una modesta escuela de primeras letras para los niños del barrio.

De las causas que condujeron el Colegio a su desvirtualización sólo a unos cincuenta o sesenta años de inaugurado, mucho se ha escrito hasta la fecha, atribuyéndola a: la falta de generosidad de la Corona en seguir proveyéndolo de medios económicos suficientes (Steck, 1944, p.66); la entrega prematura y precipitada de la administración del Colegio a algunos antiguos alumnos suyos, que acabaron por mostrarse totalmente incompetentes en sus nuevos cargos (ibid., p.78); el voto de pobreza de los franciscanos que les obligó a que repitiesen ante la Corona importunaciones pidiendo socorros y limosnas antes de saber arreglárselas, dando base económica duradera al Colegio (ibid., pp.78-79); la infidelidad de sus mayordomos que podían "acabar en dos días" con el Colegio para "salir alcanzados" antes de trabajar en fomento de él (ibid., pp. 79-80); la oposición recia y pertinaz engrosada por las "envidias y pasiones" partidistas de algunos sectores tanto

civiles como eclesiásticos e incluso de parte de los propios franciscanos (Ricard, 1947, pp. 407-408); lo estrecho del reclutamiento de estudiantes que hizo que el Colegio perdiese muchísimos candidatos con verdaderas cualidades y vocación (ibid., p.408); el enfriamiento del celo apostólico de los primeros tiempos (García Icazbalceta, 1947, t.I, p.299); las epidemias y las inundaciones que sobrevinieron sucesivamente al Colegio, segando su mies antes de tiempo o inhabilitando su edificio (Sahagún, 1969, t.III, p.167, 356; C.D.I.A.O., 1866, t.VI, p.488; Vetancurt, 1971, Crónica, p.68). Desde luego, no cabe duda de que todos y cada uno de estos factores negativos precipitaron el Colegio por el camino de decadencia y de extinción virtual. Sin embargo, se les podrá sumar otros menos notables, pero seguramente mucho más decisivos que los arriba mencionados, que son los siguientes:

El primero es el impacto que significó para el Colegio de Tlatelolco la fundación de la Universidad de México. Había en la colonia cada día más hijos de españoles, ya con mezcla de sangre, ya sin ella, cuya educación comenzó a preocupar a sus padres. Su pretensión llegó pronto a pensar hasta en una universidad. Alegaban a tal propósito el hecho de que para la educación de niños indígenas había escuelas e incluso un colegio de estudios avanzados, protegidos y secundados por la Corona: "...pues para los naturales ha sido S. M. servido de proveer y mandarlo, así con mayor razón y justa causa es justo se haga la dicha merced para los españoles, pues ya hay tanto (número) de ellos legítimos y naturales" (Méndez Arceo, 1952, p.111). En Nueva España, sin embargo, la universidad se había ideado desde antes de acuerdo con un principio digno de atención especial: ella, según la petición presentada, sería "donde los hijos de los españoles y de los naturales aprendan" (ibid., p.111). Ya decía así la real cédula del 3 de octubre de 1539, contestando a los capítulos enviados por

el cabildo de la ciudad de México. Este principio educativo admirablemente igualitario fue respetado y proclamado en la real cédula de fundación de la Universidad despachada el 21 de septiembre de 1551, la cual disponía: "Sabed que don Antonio de Mendoza, visorrey que fue de esa tierra, escribió al Emperador Rey mi señor que esa ciudad hacía instancia que se fundase una universidad de todas ciencias donde los naturales e hijos de los españoles fuesen industriados en las cosas de nuestra santa fe católica y en las demás facultades... y suplicó se mandase proveer y ordenar con brevedad; y S. M., acatando lo suodicho y que los principales y religiosos de esa tierra lo han pedido y solicitado, ha tenido por bien que la dicha universidad se funde en la ciudad de México" (Carroño, 1961(b), p.29). Así fue decretada la fundación de la Universidad de México (144) y fue hecha realidad por la apertura de su edificio (25-I-1553) y la subsiguiente inauguración de estudios (3-VI-1553). Repetimos una vez más que el que se abriese una universidad de todas las ciencias y facultades en donde aprendiesen los hijos de españoles y de naturales para el bien y la perpetuidad de la tierra, es lo que se reitera en los documentos concernientes a su fundación (145).

Poderosa émula resultó la Universidad para el Colegio de Tlatelolco. La razón es sencilla: mientras éste tenía, desde su fundación, por objeto la educación superior de la juventud indígena, aquélla acogía benévola y generosamente en sus aulas a jóvenes de ambas razas. Dado su carácter abierto, la Universidad podía asumir con creces la función que desempeñaba el Colegio de preparar la minoría dirigente de comunidades indígenas. Ni el "queríamos tener sabido a cuánto se extendía su habilidad (de los jóvenes indígenas)" de Sahagún podía valer más. Ambos objetivos se lograrían mejor en la Universidad. Ante ésta, ya no había por qué ni para qué existir el Colegio. Dicho de otro modo, la Universidad absorbía al Colegio. ¿Acaso no era buena

prueba de tal absorción de éste por aquélla la creciente indiferencia del gobierno metropolitano y del círculo oficial del virreinato para con el primero, de la que tanto se quejaban Mendieta y Sahagún? Si la Universidad hubiese sido instituto de carácter exclusivista destinado a los hijos de españoles, o si el propio Colegio hubiese conservado su rasgo inicial de seminario para la formación de clero indígena, tal vez éste hubiera salvaguardado su razón de ser. Pero no fue ni uno ni otro. Lo abierto de la Universidad y lo cerrado del Colegio acabaron con este último.

La fundación de la Universidad simbolizaba, además, término de una etapa y comienzo de otra nueva en la vida novohispana. Se trataba de un fenómeno que implicaba la postergación del indígena y el encumbramiento del español, o mejor dicho, del criollo. Por mucho que insistieron los religiosos en que el verdadero dueño del país eran los indios y que se esforzaron por realizar este su caro ideal, la simbiosis de las razas era camino por donde las condiciones sociales de la colonia marcharon en sentido contrario. Lo español se vio reforzado por el nacimiento de los criollos, generaciones que consolidaban su asentamiento en la tierra y que se caracterizaban por una psiquis distinta de la de sus abuelos y sus padres. Eran hombres que tomaban la pluma en vez de la espada. La fundación de la Universidad venía muy a caso para corresponder y satisfacer esta nueva demanda de la vida colonial. Tengamos bien presente el hecho de que sólo con las gestiones encaminadas a la fundación de la Universidad empiezan a aparecer en los documentos las referencias a la educación de "los hijos de españoles", a la vez que la mencionada real cédula de su fundación cita por primera vez a los mismos en términos oficiales. Esto prueba nada menos que el rápido encumbramiento social de los criollos como protagonistas de la colonia, el cual se confirma más tarde por el desarrollo de la vida académica e intelectual que pronto se hizo reali

dad en las aulas universitarias. Creemos poder decir con acierto que el cambio de dueño de la sociedad novohispana determinó grandemente el crecimiento de la nueva Universidad en razón contraria a la decadencia y extinción virtual del Colegio de Tlatelolco.

En segundo lugar, escuchemos a Garibay: "Uno de los radicales defectos del Colegio de Santa Cruz --acaso el máximo-- consistió en no saber qué se pretendía. No se quiso hacer de estos indios sacerdotes, y no se podía aprovechar en otros ámbitos el cúmulo de los conocimientos que se les transmitían" (Garibay, 1954, p.220). Pero sólo con cierta reserva admitimos esto, porque el Colegio no fue desde un principio una obra de ocurrencia caprichosa de algunos franciscanos y altos funcionarios de gobierno, sino una empresa concienzuda que sabía a qué iba. Lo único que pasó es que su finalidad primordial resultó ser una fruta que "quisieron probar antes de tiempo" (Motolinía, 1971, p.162). Ahora bien, admitimos que incluso su segunda finalidad --el preparar los dirigentes de comunidades indígenas-- se fue desgastando con el transcurso del tiempo. Se trataba de un objetivo que estaba a merced de mayor o menor realización del utópico ideal de los religiosos: una separación tajante entre las dos repúblicas, la indígena y la española que comprendía mestizos y negros (146). Naturalmente que la vida de la colonia siguió otro derrotero. Una progresiva simbiosis de todos los habitantes del país era un hecho innegable, en tanto que la sociedad tradicional de indígenas caía en un estado de confusión (Zorita, 1963, pp.51-52). Esto quería decir que el campo de trabajo para los graduados del Colegio se reducía cada día más. Ahora estamos de acuerdo con el "no se podía aprovechar en otros ámbitos el cúmulo de los conocimientos que se les transmitían" que hemos citado arriba de Garibay. Tal vez el reverso de las actividades literarias de aquellos antiguos alumnos de Tlatelolco en colaboración con algunos religiosos de las que nos hemos

ocupado en ocasión anterior fuese esta triste realidad de no haber campo de trabajo adecuado en donde ellos hiciesen buen uso de sus conocimientos en forma más independiente. De este encajonamiento de la obra del Colegio ya se daba cuenta cabal Cervantes de Salazar, cuando escribió lo siguiente: "un colegio también de buen edificio y muy grande, donde hay muchos indios con sus opas, que aprenden a leer, escribir y gramática, porque hay ya entre ellos algunos que la saben bien, aunque no hay para qué, porque por su incapacidad no pueden ni deben ser ordenados, y fuera de aquel recogimiento no usan bien de lo que saben" (Cervantes de Salazar, 1963, p.170). La hispanización cada día más pujante del país minó la segunda razón de ser del Colegio.

Un último factor que quisiéramos señalar es un derivado del que acabamos de apuntar. Sería ingenuo imaginar que la estrechez cada vez más acusada del campo de trabajo que al cabo de su carrera esperaba a los colegiales de Tlatelolco pasase inadvertida por los mismos. No poco debió perjudicar su moral académica y enfriar sus afanes por estudios. Dicho de otro modo, los más de los colegiales no veían ninguna motivación de lo que hacían en el Colegio. Dirían entre sí por qué y para qué era todo esto, si después en su vida no les servía para nada ni les prometía futuro halagüeño. Tal vez fuese esta falta de motivación de sus estudios lo que incitaba los colegiales a la actitud díscola de la que se queja Sahagún en los siguientes términos: "ellos son pesados de regir y mal inclinados a aprender" (Sahagún, 1969, t.III, p.167) o "Ya tampoco no nos podemos apoderar con los que se crían en las escuelas" (ibid., p.161). Mendieta acude a dar más fundamento a nuestra conjetura, diciendo: "nas ahora a sus hijos no los podemos traer a las escuelas, ni hay quien se aplique a cosa de saber ni entender, porque unos quieren más ser arrieros, carreteros, pastores o estancieros y criados de españoles para con aquello eximirse de la pesada rueda que anda en los pueblos de indios con el servi-

cio personal de por fuerza y trabajos ordinarios de su república, que aplicarse a lo que dicho tengo" (Mendieta, 1971, p.509). El cronista franciscano no pasa de aducir una razón de tipo económico-social, pero ella existió desde el comienzo de la colonia, y por consiguiente no acaba de explicar esta pérdida posterior de afanes por estudios de los indios. ¿Su verdadera explicación no podría ser la siguiente?: ¿Estudiar? ¿Para qué, si no sirve para nada? Ya sonaba a cuento pasado aquel "Diéronse tanto a ello y con tanta solicitud que había muchachos y hay de cada día más que hablan tan elegante latín como Tulio" (García Icazbalceta, 1971, t.II, p.149).

Semejante psicología parece que se apoderó no sólo de los jóvenes de edad escolar, sino de los mayores también. En vez de aquella muestra de generosidad de los indios tlatclocas que se ofrecieron a hacer una casa para los religiosos que, "leyendo a los que estudian", vivían en las celdas encima de la iglesia, lo que nos cuenta Sahagún es un frío rechazo a ayudar al Colegio: "veo que ni entre los seglares ni entre los eclesiásticos no hay nadie que los favorezca (a los colegiales), ni con sólo un tomín" (Sahagún, 1969, t.III, pp.167-168). Creemos que no hay inconveniente en incluir entre "los seglares" a los indios. Si los españoles en su mayoría veían el Colegio con poca simpatía, teniendo "por mal empleado todo el bien que se hace a los indios" (García Icazbalceta, 1892, t.I, p.179), éstos lo veían profundamente desilusionados. Aquel "cuidado y orden que en criar sus hijos tenían los mexicanos" y que tanto admiró a Acosta también pertenecía ahora a los tiempos idos.

Cuando Mendieta y Torquemada escribían sobre la decadencia ya irreparable del Colegio, muchos de sus antiguos alumnos más distinguidos de las primeras promociones llegaban a la venerable ancianidad. Unos tras otros pasaron a mejor vida: Valadés murió en Europa en fecha

y lugar desconocidos; Juan Berardo en 1594; Hernando de Ribas en 1597; Antonio Valeriano y Pedro de Gante en 1605; Francisco Bautista de Contreras y Agustín de la Fuente en 1610. La muerte de Valeriano, cuyo cuerpo fue llevado al convento de San Francisco de México a hombros de los religiosos y fue recibido por "toda la comunidad" franciscana por su mérito, y a cuyo entierro asistieron "muchos gentíos, así de indios como de españoles" (Torquemada, 1969, t.III, pp.114-115), fue la extinción del último destello de la gloria del más noble ensayo educativo-civilizador que unos hombres del pueblo vencedor aventuraron para el bien de los vencidos (147).

Opiniones en España sobre la educación superior del indígena

Bien sabemos que dado el carácter fundamentalmente paternalista y centralizador de la política indiana de la Corona española cualquier problema de cierta importancia repercutía con toda sensibilidad en el seno de la corte y del Consejo de Indias. A tal efecto, respetando el principio del secreto de correspondencia establecido ya en la segunda mitad del siglo XIV, los reyes de España no dejaban de fomentar la correspondencia incluso de carácter puramente personal que les dirigiesen sus vasallos residentes en América sobre cualquier detalle de la vida en las colonias (Madariaga, 1958, t.I, pp.1107-1109) (148). La educación superior del indígena no fue excepción a esta admirable regla oficial, pues sabemos que desde fechas tempranas noticias sobre el tema llegaban al conocimiento de los reyes y de sus altos consejeros tanto por las cartas que les escribían religiosos y funcionarios reales en América, cuanto por los informes que les rendían de modo más inmediato parte de los mismos que se volvían a la península al cabo de cierta experiencia de la vida colonial. Las noticias eran de cantidad suficiente para que el asunto se convirtiese en un lugar común de interés y preocupación para la Corona y sus con

sejeros religiosos y letrados. Consistían en múltiples advertencias, unas opinando en favor de la obra educativa, otras condenándola. Desde luego, la contradicción entre una y otra facción dejaba muchas veces a la Corona más confusa que puesta al tanto del negocio. Esta campaña de informes entre defensores y detractores de la educación superior del indígena se fue haciendo, cabe suponer, cada día más intensa, particularmente, durante el lapso de cuatro años de 1536-1540, o sea, desde la inauguración del Colegio de Tlatelolco hasta la claudicación de uno de sus defensores principales, el obispo Zumárraga.

Por otro lado, en el tricenio 1539-1541 vemos en la historia novohispana precipitarse una serie de acontecimientos que debieron perturbar en extremo el pensamiento que había tenido la Corona hasta entonces de la educación superior del indígena. El primero de ellos fue el proceso contra el cacique Carlos de Tetzoco, seguido inmediatamente por el desistir del obispo de promover los estudios superiores en el Colegio de Tlatelolco; año y medio más tarde la corte recibió una de las cartas más implacables contra cualquier intento educativo a favor de los indígenas, redactada por un funcionario suyo, Jerónimo López, y por último la rebelión de Mixtón en Nueva Galicia en el curso del mismo año 1541, que presentaba carácter más religioso que político, o más bien, más anticristiano que antiespañol (Ricard, 1947, p.460). Desde luego, estos sucesos no pudieron pasar inadvertidos ante la atención del rey y sus ministros escrupulosos por la marcha de la vida en sus colonias. Les infundieron sensación de duda, minando su seguridad con la que hasta entonces habían proveído en la materia de la educación superior del indígena. Imaginémos la sorpresa con que Carlos I debió leer la carta de Zumárraga, defensor constante y entusiasta poco común de la causa del Colegio de Tlatelolco durante los años precedentes, en la cual comunicaba nada menos que su honda desilusión sobre sus estudiantes, pidiendo, en cambio, que las ca

sas, concedidas antaño por la Corona para el Colegio, fuesen ahora destinadas para un hospital. Nada más inexplicable que un viraje tan repentino y tan en redondo en la postura del primado de la Iglesia novohispana. Perplejo, el real patrón del instituto docente acudió, en busca de lo que debía proveer conforme a las verdaderas necesidades de la colonia, a uno de los personajes más distinguidos de su comitiva: Alfonso de Castro (1495-1558).

Franciscano, estudió Castro teología en la recién fundada Complutense, y luego la enseñó durante más de treinta años en el convento franciscano de Salamanca. Lo profundo de sus conocimientos en las ciencias sagradas y profanas y lo elocuente de sus palabras de predicador, sobre todo, contra el Protestantismo naciente --escribió un tratado apologético titulado Adversus Haereses (París, 1534), traducido más tarde al castellano por Andrés de Olmos (Mendieta, 1971, p.648)-- le granjearon buena reputación internacional, hasta que Carlos I le nombró capellán de la corte, y el príncipe Felipe le envió al Concilio de Trento. Más tarde, Castro figuraba también en la comitiva del mismo príncipe en su viaje a Inglaterra cuando su boda con María Tudor (1554). Tales manifestaciones de confianza real son buena prueba del feliz ingenio del teólogo franciscano, a quien se consideraba, junto con el dominico Francisco de Vitoria, como dos pilares de la autoridad teológica de la época (Olaechea, 1958, p.117).

A requerimiento real, Castro elaboró a fines de 1542 un tratado sobre la educación superior del indígena y lo presentó a su soberano a principios del año siguiente, con firmas de Francisco de Vitoria, Francisco Castillo, Andrés de Vega, Constantino Ponce de la Fuente, J. Egidio y Luis de Carvajal (149).

Previamente enterado de las opiniones contrarias a la educación superior del indígena, Castro señala las tres razones siguientes del

argumento de oposición, de acuerdo con el cual no se debe proporcionar estudios mayores a los indios, porque:

1. ellos son inconstantos en la fe cristiana,
2. llevan una vida obscena y
3. la Biblia no debe enseñarse a los mismos para que no caigan en herejías o no vuelvan a sus prácticas religiosas de antaño.

Para formular su tesis en contra de estos razonamientos, Castro recurre preferentemente a los hechos de la Iglesia primitiva, y de entre ellos saca el de escuelas descrito por algunos de los padres eclesiásticos. La escuela fue, desde los primeros días del Cristianismo, un medio de evangelización de primera importancia y utilidad. Hay que valerse, dice Castro, de la gran oportunidad que ofrecen las escuelas de formar grupos minoritarios de los elementos de más aguda inteligencia --por cierto que entre los indios de Nueva España se ha probado que los hay--, a los cuales se debe enseñar con toda confianza incluso los artículos de la fe de comprensión más difícil. En esto no hay, prosigue el teólogo franciscano, ni debe haber inconveniente, ya que se trata de un procedimiento utilizado por el propio San Pablo, quien escribió no sólo a los obispos sino a los neófitos comunes epístolas con cuestiones tan difíciles de interpretar que ciertamente dieron lugar a muchos errores. Sin embargo, no hay que acobardarse en la presentación de los artículos de la fe, por muy difíciles que son, sobre todo, al tratar de grupos de escogidos.

Continúa Castro desarrollando su argumento, diciendo que preparar minorías selectas e instruir las en los artículos de la fe con fines misionales es otra disposición de San Pablo, recomendada por Casiodoro, por ejemplo, y que es el medio más eficaz para combatir la desproporción numérica entre los pocos misioneros y los incontables infieles que evangelizar como en el caso de Nueva España. Incluso hay que pensar, recalca el franciscano, en los días en que los indios re-

chacen sin perjuicio de la fe la dominación española, y en tal caso el no contar con doctores indígenas que enseñen a los demás sería fatal para la conservación de la fe en el país. El formar clero indígena es un imperativo inescusable.

Lo descrito pone de manifiesto, concluye Castro, que la instrucción escolar es tanto una tradición y costumbre antigua de la Iglesia, cuanto el medio más eficaz con que poder acabar con la inconstancia de los recién convertidos. Así, pues, queda refutada la primera de las tres razones de oposición arriba apuntadas. Es este el argumento con que Castro apoya decididamente la educación superior del indígena, calificando de paso a sus opositores de soberbios y timoratos, pues "temen ver disminuida su autoridad" y "no quieren que el indígena se eleve demasiado".

La segunda razón de oposición la desvirtualiza Castro en dos palabras, preguntando: admitiendo que los misterios del Cristianismo son como margaritas que no se deben arrojar a los puercos, ¿acaso los rudimentos más elementales de la fe cristiana con el bautismo inclusive no son igualmente las mismas margaritas? Es el mismo argumento que el de la junta eclesiástica de México celebrada en 1539, uno de cuyos acuerdos rezaba: "pues estos (los indios) son cristianos y se les deben los santos sacramentos fiar, pues se les fía el bautismo, que no es menor que el sacerdocio" (García Icazbalceta, 1947, t.III,p.153).

Al refutar la tercera razón de oposición, el argumento de Castro se hace menos teórico, contando desde un principio con un artículo de la fe, pues dice que "los misterios de la fe cristiana tienen valor en sí mismos", así que la Biblia no debe ocultarse, sino enseñársele al público lo mismo que la Eucaristía, si se trata de gente convertida, en virtud del bautismo, en hijos y herederos de la fe. Pensamiento que coincide por completo con el de Zumárraga, quien en su

Conclusión exhortatoria escribió: "No apruebo la opinión de los que dicen que los idiotas no leyesen en las Divinas Letras traducidas en la lengua que el vulgo usa... desearía yo por cierto que cualquier mu jercilla leyese el Evangelio y las Epístolas de San Pablo... no sé yo por qué la doctrina ha de estar escondida en estos pocos que llamamos teólogos... Cosa es muy averiguada que el que nunca leyó los libros de Platón no se puede llamar platónico. Pues de la misma manera, no se puede llamar cristiano el que no ha leído la doctrina de Jesucristo" (Méndez Plancarte, 1946, p.35, 37, 41).

Como hemos puesto arriba, este dictamen de Castro tan resueltame nte favorable para la educación superior del indígena iba firmado en señal de aprobación por seis teólogos no menos profundos que su autor, siendo uno de ellos nada menos que Francisco de Vitoria. Dada la importancia y la gravedad de dichos firmantes, creemos que vale la pena repetir aquí sus juicios:

1. "Estoy de acuerdo con todo lo que dice Castro y me admiro de quién será el inventor de tan peligrosa doctrina como la contraria. Ni el mismo demonio podía haber pensado un sistema mejor para granjear el odio a la religión en aquellas gentes. Muchos abandonaron a Cristo o a los Apóstoles, pero nadie pensó en no predicarles o alejarles de las letras". Francisco de Vitoria (150).
2. "No sin razón la Iglesia se queja por boca del Profeta: 'A menudo me han atacado desde la juventud', pues muchos, pretendiendo defenderla de un peligro leve, la exponen a peligros gravísimos. Tales son los que atacan con métodos satánicos a la joven iglesia del continente recién descubierto, pues no cabe ataque peor que pretender dejarla en la ignorancia. Pero estos son los menos, lo cual no es extraño después de tanto testimonio como cita Castro, cuya sentencia suscribimos, advirtiéndole a aquellos que cuiden de que el día del juicio no se encuentren reos de postura tan dañosa". Francisco Castillo y Andrés de Vega.
3. "¿Cómo podemos tener acepción de personas si Cristo no la tuvo? Además daríamos lugar a sospechas si vieran estos nuevos hombres que ocultamos algunos misterios de la fe. Por otra parte, sería ridículo admitirles al bautismo y demás sacramentos y no mostrar-

les las divinas Escrituras. Parece que los adversarios no creen en la fuerza divina de la predicación, pues se guían de criterios humanos". Constantino Ponce de la Fuente y J. Egidio.

4. "Igualmente a fe mía, los neohispanos deben ser instruidos en la fe, no solamente para que la conozcan, sino también para que la enseñen a otros, siempre que sean selección por su ingenio, costumbre y piedad". Luis de Carvajal.

(Olaechea, 1958, pp. 171-172).

Resta preguntar: ¿Qué efecto tuvo este dictamen de los teólogos en la marcha del Colegio de Tlatelolco? Contestan a nuestra pregunta dos documentos del mismo año 1543 y otro de 1553.

El primero es una consulta del Consejo de Indias de fecha 19 de marzo, que dice: "Así mismo ha hecho relación en este Consejo fray Jacobo de Testera... que en el Colegio de Santa Cruz de México... quedaron y están en él más de sesenta indios estudiantes, los cuales han aprovechado suficientemente en la gramática. Ha suplicado se les haga merced para su sustentación y otras cosas necesarias para su estudio... Parece al Consejo que siendo V. M. servido se haga limosna a este Colegio hasta doscientos ducados cada año en maíz y ají y mantas de los tributos" (Méndez Arceo, 1952, p.42, nota 113). Evidentemente, ni la claudicación de Zumárraga ni la detracción de Jerónimo López afectaron la actitud favorable del Consejo para con el Colegio, para el cual aconsejaba ahora que se asignase una subvención a fin de cubrir sus gastos de manutención. Cronológicamente hablando, no hay inconveniente en suponer que esta consulta había sido tomada con conocimiento previo del tratado de Castro.

El segundo documento es la real cédula del 1 de mayo de 1543 que ya hemos citado en ocasión anterior, y esta vez la veremos con mayor amplitud: "fray Jacobo de Testera... me ha hecho relación que ellos (los franciscanos) han tenido siempre cargo de administrar en la doctrina cristiana los indios del pueblo de Tlatelolco y que habrá

ocho años que residen dos religiosos de la dicha orden en dos celdas encima de la iglesia, administrándoles los santos sacramentos y leyendo a los que estudian, y que viendo los dichos indios la necesidad que tenían de aposentos los dichos dos religiosos se ofrecían a hacerles una casa cerca de la dicha iglesia y me suplicó la mandase hacer... os mando que veáis lo susodicho y si vos y el obispo de México viéredes que convicne que se haga el dicho edificio para que estén los dichos dos religiosos proveáis que se haga y permitáis que queriendo los indios de dicho pueblo de Tlatelolco hacerlo, lo haga (sic)" (Puga, 1945, fol.96). Admitimos que no se trata de una concesión que favoreciese de modo inmediato la causa del Colegio, pero no por eso se puede negar la buena disposición que mantenía la Corona para con el mismo al mandar construir dicha casa, sabiendo que era para esos dos lectores suyos.

El tercer testimonio es otra real cédula de fecha 18 de mayo de 1553, dada por el príncipe Felipe, en la cual se lee: "Ya sabéis cómo en una carta que os mandamos escribir en 5 de junio del año pasado de 552, hay un capítulo del tenor siguiente: en lo que decís que el Colegio de los indios de Santiago de esa ciudad los hizo S. M. merced el año de cuarenta y tres de mandar que se les diese en cada un año por tres años mil pesos de minas para sustentación y libros y vestuarios" (ibid., fol.187. El subrayado es nuestro.). No conocemos la real cédula de concesión de ayuda a que hace referencia el texto transcrito, pero una mención tan clara suple suficientemente su falta. - Únicamente se desearía que se supiese la fecha con mayor precisión para reforzar el supuesto de que dicha concesión se hiciera con previo conocimiento del dictamen de Castro, lo cual nosotros creemos casi seguro, dada la fecha temprana de presentación de éste último. Además, cabe señalar la probabilidad de que esta concesión de mil pesos anuales fuese decisión real consecuente de la consulta que acabamos

de ver presentada por el Consejo de Indias. Se puede, pues, dar por supuesto que tampoco Carlos I se dejó llevar por el cambio de ambiente suscitado por la crisis de 1540, sino que se mostró más decididamente favorable y generoso para con el Colegio, otorgándole mil pesos anuales de ayuda durante los tres años sucesivos.

Estos tres testimonios, todos referentes al año 1543, a favor del Colegio aun después de conocidas las cartas de Zumárraga y Jerónimo López quedarían difíciles de explicarse si no conociésemos la erudita contribución hecha por Alfonso de Castro muy a tiempo, y por consiguiente constituyen, a nuestro juicio, una prueba evidente de que el tratado elaborado por el insigne teólogo franciscano, apoyado por otros seis teólogos no menos eminentes, rindió más de la cuenta, salvando al Colegio de una posible extinción al cabo de sólo cuatro años de vida efímera. Si un franciscano abandonó desilusionado el Colegio, otro franciscano acudió presuroso a ampararlo.

Antes de terminar, nos sentimos obligados a destacar otra vez la figura de Jacobo de Testera por su doble función en favor de la educación superior del indígena en Nueva España. En ocasión anterior, hemos visto cómo dicho franciscano trabajó a fin de inaugurar la enseñanza de latín en el país y luego escribir al Emperador el 6 de mayo de 1533, diciendo: "Y más ha de saber V. M. que ahora se encomienza a darles disposición de estudio de gramática". Ahora bien, diez años más tarde de nuevo le encontramos desempeñando un papel de máxima importancia al enterar como comisario general de la orden franciscana al mismo soberano y a su Consejo de las necesidades que corría el Colegio de Tlatelolco. Como acabamos de ver, dos de los tres documentos arriba transcritos fueron a todas luces consecuentes de sus valiosos informes-súplicas a favor del Colegio. Escasamente conocido, pero defensor no menos decidido de éste que los otros fue este franciscano "de nación francés... y de gente noble" (Mendieta, 1971, p.665).

1. Lo de "las carnes blancas" de los conquistadores españoles nos suena a ficción posterior del autor citado. Lo descubrirían los mexicas sólo cuando sacrificaron más tarde a algunos soldados de Cortés, ya que la parte descubierta del cuerpo de los advenedizos estaba bien quemada por el sol tropical.
2. Es sabido que los mexicas llamaron a los españoles teteo, "dioses", término que éstos pronunciaron "teules". Según Motolinía, este nombre "les duró más de tres años que dimos a entender a los indios que no había más de un solo Dios, y que a los españoles los llamaban cristianos" (Motolinía, 1971, p.171), lo cual indignó a algunos españoles, quienes veían provecho en ser considerados como dioses (loc.cit.). Es curioso observar que la temporada durante la que los indios llamaron a los españoles teteo coincide con la otra en que, según Pedro de Gante, aquéllos "huían como salvajes de los frailes, y mucho más de los españoles" (García Icazbalceta, 1941(b), p.206).
3. El término náhuatl mázaatl con el que los indígenas llamaron al caballo se suele traducir "venado". Así lo hace también Molina. Sin embargo, mázaatl se llamaba cualquier cuadrúpedo de tamaño grande (comunicación personal de López Austin).
4. Díaz del Castillo escribió: "Y como en aquella tierra de La Habana habla mucho algodón, hicimos armas muy bien colchadas, por que son muy buenas para entre indios, porque es mucha la vara y flecha y lanzadas que daban" (Díaz del Castillo, 1970, p.39).
5. En las siguientes palabras se percibe muy a las claras el orgullo nacional de los mexicas como pueblo-receptáculo con misión guerrera: "El tecpán fue construido nuevo, todo a cargo de los trabajadores extranjeros que no recibían sueldo. Toda la ciudad fue construida sin que los mexicanos hicieran el menor esfuerzo, pues decían que su tarea no consistía en trabajar sino en pelear y preparar armas" (Katz, 1966, p.96).
6. Un estudio sumario y consistente sobre la concesión alejandrina se ve en: Zavala, 1972(b), pp.31-46.
7. El derecho canónico define en los siguientes términos el patronato: "la suma de privilegios, con algunas cargas, que competen por concesión de la Iglesia a los fundadores católicos de iglesia, capilla o beneficio, o también a aquellos que tienen causa con ellos" (Lopetegui-Zubillaga, 1965, p.124).
8. Vasco de Quiroga dice: "pues que todo está a cargo de S. M. en el (el Nuevo Mundo), como apóstol de él", o "Y pues S.M. como Rey y señor y Apóstol de este Nuevo Mundo" (Aguayo Spencer, 1970, p.116, 120).

9. También en el Perú, Hernando Pizarro decía: por falta de predicador, "los hice ni sermón, diciendo el engaño en que vivían" - (Durand, 1953, p.47).
10. En carta de fecha 26 de junio de 1523, Carlos I decía a Cortés: "que también no sería muy provechoso que de golpe se hiciese - mucha insistencia a todos los dichos indios a que fueran cristianos y recibirían de ello desabrimiento" (Cuevas, 1928, t.I, pp.168-169, nota 17). El famoso requerimiento practicado en los días de la conquista tampoco exigía la conversión a la fuerza, sino que reclamaba la sujeción a la autoridad del Romano Pontífice (Zavala, 1972(a), p.29).
11. Lo mismo que su muerte, el bautismo de Motecuhzoma Xocoyotzin sigue envuelto en enigmas. Las fuentes se contradicen. La afirmación más lacónica es la de Ixtlilxóchitl, que dice que cuando la primera entrada de Cortés en Tenochtitlan el tlatcani mexicana "recibió la ley evangélica" (Ixtlilxóchitl, 1965, t.I, p.337). - Dato que no nos convence por lo inverosímil que es. Díaz del Castillo dice que Bartolomé de Olmedo estuvo siempre con Cortés "en los palacios de Montezuma por alegrarle, atrayéndole para que deje sus ídolos" (Díaz del Castillo, 1970, p.198), pero parece que no logró convertirlo, porque cuando murió el tlatcani, "al fraile de la Merced que siempre estaba con él, se le tuvimos a mal no atraerle a que se volviese cristiano" (ibid., p.253). Durán se inclina a desacreditar su conversión por falta de pruebas convincentes (Durán, 1967, t.II, p.37)
12. Véase la nota posterior 31.
13. Los nombres de los "doce" franciscanos están en: Ricard, 1947, p.89. El único que no era de San Gabriel era el lego Juan de Palos.
14. Además, el superior Tomás Ortiz había tenido diferencias con Cortés y hasta había tomado parte en ciertas intrigas contra el conquistador (Ricard, 1947, pp.91-92).
15. Los provinciales de las tres órdenes mendicantes informaban el 1 de mayo de 1559 al rey de lo siguiente: había por entonces en Nueva España:
380 franciscanos en 80 casas
210 dominicos en 40 casas
212 agustinos en 40 casas

(Cartas de Indias, 1877, pp.141-142),

Según Ricard, el número de las obras escritas durante el lapso 1524-1572 por los religiosos de las tres órdenes mendicantes es el siguiente:

franciscanos	80
dominicos	16
agustinos	8
anónimos	5

(Ricard, 1947, pp.505-507).

Por otra parte, el número de las obras, escritas por los religiosos de Nueva España, que fueron entregadas a la imprenta en el siglo XVI es el siguiente:

franciscanos	41
dominicos	17
agustinos	16
jesuitas	4
carmelitas	1

(Zulaica, 1939, pp.11-12).

16. Hemos contado los siguientes términos prestados de español y de latín en la doctrina cristiana breve escrita por Alonso de Molina e impresa por orden de Zumárraga el 20 de junio de 1546 (García Icazbalceta, 1941(b), pp.30-53):

Dios, Spiritu Sancto, Sancta Iglesia Católica, gratia, doctrina christiana, obispo, artículos de la fe, sacramentos, pecado venial, pecado mortal, virtudes theologales, sentidos corporales, padrinos, limbo, domingo, misa, cuarema, pascua, diezmos, primicias, bautismo, confirmación, penitencia, comunión, extremaunción, orden sacerdotal, orden de matrimonio, bendición, bendito, sacerdote, virtudes cardinales, evangelio, justicia, madrinas, archangel, personas, purgatorio, cruz.

Asimismo se encuentran los siguientes ejemplos de términos híbridos:

cruxtitech, sanctome, Sancta Mariaé, christianome, christianó-yotl, Diosé, tipadre, tichristiano, igracia.

Ricard da otros ejemplos (Ricard, 1947, p.147).

17. Así se ve en la doctrina citada en la nota anterior.
18. La palabra "papa" viene de la náhuatl papahua, que significa "guedejudo". El plural es papahuaque. En Japón también adoptaron la misma solución los misioneros del siglo XVI, y como consecuencia se introdujeron muchos portuguesismos en forma más o menos adulterada: bateren (padre), iruman (irmão), kirishitan (crístão), konchirisan (contrição), etc. No acertaron a traducir Deus, y se dijo dcusu.

19. Diego Valadés hace otra descripción más larga sobre la misma incredulidad de los españoles con respecto a la sinceridad de la conversión de los indios (Palomera, 1962, p.248).
20. En cuanto a la relación entre la subsistencia de la idolatría y la falta de instrucción religiosa, decía Mendieta lo siguiente: "Que si de secreto los continuaban y volvían a ellos, no era porque tuviesen por acertado adorar los ídolos y seguir -- las ceremonias y ritos de sus pasados como cosa fundada en -- alguna razón, ni porque los pareciese mal la nueva ley que los frailes les predicaban, sino que como aun no bien instructos ni hechos a ella, y como habituados a lo que el demonio les tenía enseñado, se iban tras aquello por sola costumbre sin otra consideración"(Mendieta, 1971, p.257).
21. Será interesante fijarse en el hecho de nombramiento y envío de Nicolás de Ovando como gobernador de las Indias encargado de poner fin al desgobierno colombino. El nuevo gobernador era conde mayor de la orden militar de Alcántara, "un hombre experimentado en el gobierno de la conquistada provincia de Granada"(Byrd Simpson, 1970, p.22). Un dato más que comprueba cómo para los españoles las tierras americanas no eran sino otra Granada, o sea, otras más de las tierras reconquistadas.
22. La primigenia intención real de que los indios "fuesen libres y no sujetos a servidumbre" no fue correspondida debidamente -- por los mismos, que "aun queriéndolos pagar sus jornales no quieren trabajar y andan vagabundos." De aquí que la Corona, exigiéndoles que cumpliesen con el deber de ser vasallos reales, ordenase al gobernador que "en adelante compelaís y apremiaís a los dichos indios que traten y conversen con los cristianos de la dicha isla y trabajen en sus edificios, en coger y sacar oro y otros metales y en hacer granjerías y mantenimientos para los cristianos"(Knetzke, 1953, t.I, pp.16-17).
23. Es un juicio que ha reconstruido Hanke a base de las observaciones hechas por el cronista citado(Hanke, 1959, p.33). Creo, sin embargo, que es útil advertir que el juicio de Fernández de Oviedo acerca de los indígenas no se agota en estos términos condenatorios. El cronista no desconoció sus buenas cualidades y virtudes.
24. Ginés de Sepúlveda no condenaba a los indígenas a la categoría de bestias. Al hablar de la diferencia entre los mismos y los europeos, sabía precisar su expresión, diciendo: "estoy por decir que (dicha diferencia) va de monos a hombres"(Zavala, 1972 (a), p.54). Sobre el verdadero alcance de la tesis "animalista" de los indígenas, véase la disquisición reflexiva y bien documentada de Gómez Canedo que acabamos de citar en el texto(Gómez Canedo, 1966).

25. Es innegable que al que los mismos religiosos reconociesen en el indigena el ser humano semejante al suyo, contribuyo grandemente su fe religiosa. En una carta escrita el 1 de enero de 1562 a Francisco de Bustamante, Mendieta confiesa, diciendo: "si no fuera porque tenemos por fe que todos descendemos de Adán y Eva, diríamos que (el indigena) es otra especie por sí" (García Icazbalceta, 1941(a), p.7).
26. Mientras la falta del principio de "lady first" en muchos países asiáticos puede ser para los occidentales un signo de incultura, para los propios habitantes de dichos países se trata de una costumbre que cae en ridículo. Si algunos de ellos se comportan de acuerdo con el mencionado principio, se los tacha de pedantes intolerables, y las propias mujeres se sienten muchas veces incómodas.
27. Mientras en vida se preocupó Cortés por la educación de los indígenas dando la ordenanza de educación que pronto veremos en el texto, reafirmó su interés por el asunto incluso en su última voluntad: "item, mando que en la dicha mi villa de Coyocacán se edifique y haga un colegio para estudiantes que estudien teología y derecho canónico y civil, para que haya personas doctas en la dicha Nueva España que rijan las iglesias e informen e instruyan a los naturales de ellas en las cosas tocantes a nuestra santa fe católica, en el cual colegio haya el número de estudiantes y se lean las facultades y se guarden las reglas y constituciones que la Instrucción que yo para ello dejo será declarado y se edifique en el lugar y en la forma que en la dicha instrucción se declarará, con las condiciones y ordenanzas y estatutos que en la dicha instrucción asimismo aclararé. Y si por caso no lo dejase aclarado, mando que el sucesor que es o fuere de mi casa, lo haga y edifique y se guarden los estatutos, constituciones y ordenamientos que tiene el Colegio de Santa María de Jesús, fundado en esta ciudad de Sevilla y los gastos y expensas de la edificación y sustentación del dicho colegio se cumplan y paguen de los maravedís y rentas que de yuso será declarado" (Cortés, 1963, p.558).
28. En los Coloquios compuestos por Sahagún en 1564 no consta esta petición de los "doce". Pero el título del capítulo 29 del primer libro de la obra dice: "en que se pone que los doce mandaron a los señores y satrapas que trajesen a su presencia los ídolos y todas sus mujeres e hijos", mientras en el prólogo de la misma, el autor hace mención de los "muchachos que estaban recogidos en gran cantidad en nuestras casas y comían y dormían en ellas".
29. En su carta dirigida a sus hermanos de hábito en Flandes, pone Gante: "yo fray Pedro de Mura..." (García Icazbalceta, 1954, -- p.104).

30. Este detalle aún no acaba de aclararse satisfactoriamente. Nos fundamos en el estudio de Kieckens, 1966, pp.14-15.
31. Hay dos testimonios del propio Gante, que dirigiéndose a Carlos I, escribió: "Y dame atrevimiento ser tan allegado a V. M. y ser de su tierra" (Cartas de Indias, 1877, p.100): "Pues V. M. y yo sabemos lo cercanos y propincuos que somos, y tanto que nos corre la misma sangre" (García Icazbalceta, 1954, p.91). Conocemos otras dos referencias, una que debemos a fray Alonso de Escolona (loc.cit.), otra a Ixtlilxōchitl (Ixtlilxōchitl, 1965, t.I, p.386).
32. Es una congregación de carácter piadoso fundada en la segunda mitad del siglo XIV por Geert Groot (1340-1384) en Deventer Holanda. Se proponía depurar las costumbres disolutas de la época tanto entre la gente común como entre los eclesiásticos. Al mismo tiempo, se encargaba de la educación de la juventud con un programa de estudios de ocho años que abarcaba desde el latín, griego, historia, lógica, y retórica hasta derecho romano, Aristóteles, Platón y teología (Beck, 1965, p.106). Tomás de Kempis, Nicolás Cusano y muchos de los letrados del siglo XVI del Norte de Europa eran personas educadas en sus escuelas.
33. Albrecht Dürer: "Y también vi allí (en Bruselas) las cosas que trajeron al rey desde la nueva tierra del oro: un sol todo de oro de una braza de ancho, igualmente una luna de plata, también así de grande, asimismo dos como gabinetes con adornos semejantes, al igual que toda clase de armas que allá se usan, arneses, cerbatanas, armas maravillosas, vestidos extraños, cubiertas de cama y toda clase de cosas maravillosas hechas para el uso de la gente. Y eran tan hermosas que sería maravilla ver algo mejor... Y nada he visto a todo lo largo de mi vida que haya alegrado tanto mi corazón como estas cosas. En ellas he encontrado objetos maravillosamente artísticos y me he admirado de los sutiles ingenios de los hombres de esas tierras extrañas" (León-Portilla, 1970(a), p.157).

Pedro Mártir de Angleria: "De sus casquetes, ceñidores y abanicos de plumas, no sé qué decir. Entre todas las alabanzas que en estas artes ha merecido el ingenio humano, merecerán éstos llevarse la palma. No admiro ciertamente el oro y las piedras preciosas; lo que me pasma es la industria y el arte con que la obra aventaja a la materia; he visto mil figuras y mil caras que no puedo describir; me parece que no he visto jamás cosa alguna que por su hermosura pueda atraer tanto las miradas de los hombres" (ibid., pp.157-158).

34. La idea de que América era tierra en la que la Iglesia recupera se lo perdido en Europa se encuentra desde fechas tempranas. El obispo de Tlaxcala, Julián Garcés, escribió a Paulo III: "Ganémosle más tierra en las Indias al demonio que la que él nos hurta con sus turcos en Europa" (Méndez Plancarte, 1946, p.22). Propon

to a los turcos se les juntan los protestantes para arrebatarse más tierras a la Iglesia. Sahagún escribió: "Ciertamente, parece que en estos nuestros tiempos y en estas tierras y con esta gente, ha querido Nuestro Señor Dios restituir a la Iglesia lo que el demonio la ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina, de lo cual quedamos muy obligados de dar gracias a Nuestro Señor y trabajar fielmente en esta su Nueva España" (Sahagún, 1969, t.I, p.31). Más tarde, con el recrudecimiento de las guerras religiosas entre los dos bandos cristianos, aparece incluso la idea de la Iglesia refugiada en América para nacer aquí a vida nueva. Así, por ejemplo, en Mendieta: "...este Nuevo Mundo, donde se restaurase y se recompensase la Iglesia católica con conversión de muchas ánimas la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar" (Mendieta, 1971, p.174). De la idea semejante de Vasco de Quiroga, hemos hecho mención en capítulo anterior.

35. Parece que a pesar de su defecto natural --- era tartamudo ---, Gante progresó muy rápido en aprender el náhuatl, destacándose entre sus hermanos de hábito, por su dominio. Cuando vino Zumárraga a Nueva España a fines de 1528, le sirvió de intérprete en su entrevista con los caciques (García Icazbalceta, 1947, t.II, p.222), y más tarde mereció el siguiente aprecio del mismo obispo: "Entre los frailes más aprovechados en la lengua de los naturales, hay uno particular, llamado Pedro de Gante, lego" (ibid., p.308). Tanta fue su entrega a trabajar para y entre los indígenas que a los seis años de llegado a Nueva España, se había olvidado de su lengua materna en tal forma que tuvo que escribir a sus hermanos flamencos en español (García Icazbalceta, 1954, p.103).
36. Un historiador especializado en la materia, Lino Gómez Canedo, se limita a opinar que Gante y sus compañeros procedieron a fundar la primera escuela en Nueva España en Tetzcoco "inspirados quizá en el ejemplo de la Española, que habían conocido en su viaje desde España, o acaso por iniciativa independiente" (Gómez Canedo, 1972).
37. De sus actos precipitados o de impaciencia por el celo religioso durante la campaña, ya hemos hablado en otra ocasión. De tal rasgo de Cortés estaban conscientes también los "doce", que aun sabiendo que su trabajo no iba a rendir mucho, no dejaban de predicar a los mayores, "porque en cuanto a lo que era exterior, no querían desagradar al gobernador Cortés, faltando en lo que les tenía mandado" (Mendieta, 1971, p.219).
38. Ezequiel A. Chávez ha hecho una interpretación de este dato de Gante en una forma que nos parece excesivamente sentimental. Particularmente, su descripción del pretendido estado psicológico del lego franciscano no cuadra nada a la cita que hemos transcrito en el texto (Chávez, 1962, p.159).

39. De la muerte de Juan de Tecto, los cronistas coinciden en afirmar que murió en la expedición de Cortés a Hibueras. Pero de la de Juan de Acra, hay dos versiones contradictorias. La de Gante, que hemos puesto en el texto, está respaldada por Díaz del Castillo y Motolinía, si bien en forma un tanto indirecta (Díaz del Castillo, 1970, p.459; Motolinía, 1969, p.87). La otra versión distinta arranca de Méndieta y sigue respetada por Torquemada (Torquemada, 1971, t.III, p.426) y Vetancurt (Vetancurt, 1971, Monologio, p.75). Según ella, fray Acra, estando con Gante en Tetzcoco, murió "dentro de pocos días" de su llegada, lo cual no cuadra con el hecho de que aún vivía cuando nueve meses más tarde llegaron al país los "doce". Es difícil admitir que nueve meses sean pocos días. Nos inclinamos a dar crédito al testimonio de Gante, que siendo de la misma nación, tendría más cuidado al escribir de su muerte a los hermanos de Flandes e incluso a Carlos I (Cartas de Indias, 1877, p.52).
40. La discusión en torno al primer libro impreso en Nueva España sigue en pie, pero con muy pocas probabilidades de encontrar hoy por hoy resolución en forma satisfactoria. Según unos, la palma se lleva el libro Escala espiritual para llegar al cielo de San Juan Críspino, impreso en 1535 (Carreño, 1961, p.57), o entre 1535 y 1540 (Ricard, 1947, p.225). En contra de ello, Garibay, para quien es imposible que hubiese en Nueva España imprenta antes de 1539, sostiene que el primer libro impreso en el país es la doctrina de Pedro de Gante, impresa por orden de Zumárraga en 1539 (Garibay, 1954, pp.161-167). Ningún ejemplar del uno ni del otro ha llegado a nuestro conocimiento, lo cual hace hoy día insolucionable el problema. Por nuestra parte, si remos que sugiere mucho a creer que antes de 1539 ya estaba en función, aunque fuese en forma muy modesta, la imprenta en Nueva España la siguiente frase escrita por Zumárraga el 6 de mayo de 1538: "Poco se puede adelantar en lo de la imprenta por la carestía del papel que esto dificulta las muchas obras que acá están aparejadas y de otras que habrán de nuevo darse a la estampa" (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.149. El subrayado es nuestro.).
41. Por otro lado, el obispo Julián Garcés ponía, en su famosa carta probablemente escrita en 1537 a Paulo III, términos nahuas como tlacualli, tlaxcalli y tomaxtli. Tal vez fuesen estos los primeros en leerse en Roma.
42. Quédese claro que Martín de Valencia no supo nunca bien el náhuatl. Así lo confiesa él mismo (Méndieta, 1971, p.601). De manera que esto de "enseñar... hasta leer por latín" no se deberá interpretar en el sentido de que dicho franciscano enseñase latín en forma sistemática, sino en el de que se limitaba a presentar algunas oraciones e himnos en dicho idioma, que los niños aprenderían de memoria sin entender su significado. Por otra parte, advertimos que el uso general del náhuatl en la instrucción religiosa de los indígenas no excluía, al parecer, de modo total el del español. Hablando de los días en que el Colegio de Tlatelolco ya no era lo que había sido, dice Torquemada: "Hay de ordinario en este Colegio de doscientos cincuenta

a trescientos niños, que aprenden y conservan todavía las buenas costumbres de los colegiales sus antecesores y rezan el oficio de Nuestra Señora, a sus horas, y vienen rezando las oraciones en castellano a la iglesia" (Torquemada, 1969, t. III, p. 115. El subrayado es nuestro.).

43. En una versión castellana preparada por Garibay, el Relato está publicado en: Sahagún, 1969, t. IV, pp. 169-185.
44. Desde luego esto no fue siempre exclusivo de los franciscanos. El agustino Diego de Basalenque habla de la fundación de Tlaxitlán en la forma siguiente: "Ordenada la policía del pueblo, trataron del edificio de la iglesia y alrededor de ella todo lo que le pertenecía. Hacia el mediodía el convento, al oriente el hospital, al norte la escuela de cantores y de muchachos para leer y escribir, al poniente el cementerio con sus capillas donde los niños aprenden la doctrina" (Crónicas de Michacán, 1940, p. 66).
45. Sólo a título de información, daremos abajo una descripción del horario que se guardaba entre los franciscanos del siglo XVII:

"A medianoche, como es costumbre en nuestra Religión Seráfica, se levantan los religiosos a maitines, que rezan con devota - pausa; después de éstos, rezada la letanía de Nuestra Señora, se tiene una hora de oración mental, indispensable; y se conserva esta santa tarea con tal tesón que sólo pausa el triduo de Semana Santa y la mañana alegre de la Resurrección, que son los maitines a las 4.

A las 5:30 en verano y a las 6 de la mañana en invierno, se dice prima, y en saliendo, se van a decir misa, unos después de otros, en que se pasa largo tiempo. A las 8 se rezan las tres horas menores y se dice la misa conventual. Ordenan las bulas apostólicas después de noña se tenga conferencia de los idiomas o de teología mística, si no hubiere confesiones que oír; que en tal caso da facultad al Guardián para que la dispense. Son tantas y tan continuas las confesiones que ocurren de dentro y fuera del lugar, que aun ocupando toda la mañana llega la hora de mediodía sin acabar la penosa tarea. Y fue loable costumbre, desde el principio, no despedir penitentes sin que vuelvan consolados, aunque sea desacomodado el tiempo o en la ocasión más precisa. En acabando de comer la comunidad, algunos días que no se va con el psalmo a la iglesia, se lavan los platos de la comida, y ningún día, por fiesta que sea, faltan de ir muchos religiosos a rezar en la iglesia la estación de Santísimo u otros ejercicios devotos, que a cada uno su piedad le inspira.

De aquí se van a recoger con religioso silencio hasta vísperas, que rezan con la misma gravedad y devoción que el demás oficio.

Al salir del coro, se va derechamente a la conferencia de materias morales para administrar con acierto el sacramento de la penitencia. Después de la tercera semana de cuaresma y todo el tiempo pascual, pausa esta conferencia por el inagotable con curso de penitentes que vienen de muchos lugares a confesarse; siendo así que con los de Querétaro sobraba para ocupar todos los confesores del Colegio. Suelen quedar de ordinario dos horas y media de tiempo para el estudio, y no las logran los que van a confesiones de enfermos... A las 5:30 se siguen completas, la letanía y una hora entera de la oración mental, que se concluye rezando en cruz la estación del Santísimo Sacramento. De allí se baja al refectorio a la cena, y acabada, van todos a cantar la Tota Pulchra a la Concepción Purísima, con otras devotas oraciones por el bien de la Iglesia Santa, por los navegantes, extirpación de errores, por enfermos y lluvias y otras necesidades del pueblo cristiano. Se hace después la disciplina en los días que todavía la Religión le ordena, y en el espacio que resta hasta tocar a silencio, que es a las 8 se reconcilian los que quieren, y otros visitan los altares o se ocupan en algún virtuoso ejercicio. Tocado silencio, todos se retiran a las celdas, con que se cierra en estas ocupaciones un virtuoso círculo" (Espinosa, 1964, pp.173-174).

46. Garibay ha anotado lo siguiente: "No hallo en mi documentación para la parte del territorio y para la etapa a que me he circunscrito ni un solo dato referente a la obra de educación superior intentada por dominicos" (Garibay, 1954, p.212). Uno de los representantes más conocidos de la oposición dominica a la instrucción superior del indígena fue fray Domingo de Betanzos, íntimo amigo y confesor de Zumárraga. De su pensamiento en torno al tema nos ocuparemos adelante.
47. Además de que apreciaba al indígena en los términos siguientes: "no sólo son capaces para lo moral, pero para lo especulativo, y de ellos ha de haber grandes cristianos y los hay. Si por las obras exteriores ha de juzgar el entendimiento, exceden a los españoles y conservándose hasta que nos entiendan o los entendamos, que será muy presto, su religión y obras humanas han de ser de gran admiración" (Cuevas, 1928, t.I, p.230), Ramírez de Fuenleal era una persona de mentalidad muy de la época, es decir, típicamente renacentista y abierta a todo mundo. Es sabido que desempeñó papel importante en el inicio de estudios etnográficos, encargando a fray Andrés de Olmos la colección de las "antiguallas" prehispánicas. De su preocupación por la educación del indígena en Santo Domingo, hemos hecho anteriormente una pequeña mención.
48. Así sospecha García Icazbalceta (García Icazbalceta, 1941(b), p.X). Efectivamente, entre el texto citado y la descripción de las páginas 418-419 de su Historia Eclesiástica Indiana, se observa una semejanza innegable.

49. El propio Pedro de Gante puede haber sido uno de los frailes descuidados en este punto particular, porque en su carta de 1558 dirigida a Felipe II se lee: en su escuela "aprendan a leer y escribir muy muchos indios que traen toda la masa de la tierra".

50. De acuerdo con la relación franciscana compuesta en 1585, de los 67 monasterios pertenecientes a la provincia del Santo Evangelio, sólo los siguientes contaban con un personal superior a cuatro:

México	...	70
Puebla	...	40
Cholula	...	22
Toluca	...	20
Xochimilco	...	20
Cuamantla	...	10
Tlaxcala	...	8
Cuauhnāhuac	...	6
Huexotzinco	...	6
Tetzaco	...	6
Tlatelolco	...	6
Tacuba	...	5
Tulancingo	...	5

51. De lo ocupados que estuvieron los religiosos durante el siglo XVI, dice Mendieta: "el común ordinario de esta tierra era un mismo fraile cantar la gente por la mañana y luego predicarles y después cantar la misa y tras esto bautizar los niños y confesar los enfermos (aunque fuesen muchos) y enterrar si había algún difunto. Y esto duró por más de treinta o cuasi cuarenta años" (Mendieta, 1971, p.249). Con toda razón, podía decir Martín de Valencia a dos años de venido a Nueva España que estimaba más esos dos años en ésta que los treinta en España (ibid., p.585). Ni al jerarca más alto de la Iglesia novohispana se le permitió vivir más desahogado de quehaceres. Una vez escribió Zunárraga: "Es tanta la ocupación continua mía con ellos en las cosas de su instrucción y matrimonios y quitarles ídolos y ritos gentílicos que apenas puedo decir el oficio si no es de noche, con la multitud que continuamente me sigue, así fuera como en casa, que es cosa increíble" (García Icazbalceta, 1947, t.IV, p.159).

52. Por otra parte, sin embargo, la afición de los indígenas a la música fomentada por los frailes fue tanta que en la segunda mitad del siglo XVI paró en dar lugar a muchos abusos de los músicos y cantores indígenas que se criaban "grandes holgazanes" y amigos de vicios, en tal forma que la Corona se vio obligada a despachar el 19 de febrero de 1561 una cédula disponiendo que "se modere y que no haya exceso en ello" (Genaro García, 1907, pp.141-142).

53. La intransigencia religiosa de los españoles del siglo XVI tenía un reverso de signo curiosamente contrario, pues ahí había "un hábito de combinar o dejar coexistir formas artísticas, culturales e incluso religiosas de origen oriental y occidental, tan arraigado en los hispanos por la índole de su historia medieval. Sólo partiendo de una mentalidad tradicionalmente tolerante e integradora de las formas artísticas y culturales venidas del Oriente, se podría admitir el mestizaje con formas de arte y de cultura del extremo Occidente americano"(Diez del Corral, 1963, p.229).
54. Son conocidas las anécdotas que describe Motolinía sobre este particular(Motolinía, 1969; pp.172-173).
55. La traducción es nuestra, hecha de una versión japonesa.
56. Dado el propósito de nuestro estudio, la descripción de este apartado atenderá sólo la educación de niñas indígenas, y la de mestizas y de criollas queda al margen de nuestra consideración.
57. El principio de no distinguir las hijas de caciques y principales de las de macehualtin parecer que fue una constante(Mendieta, 1971, p.482). Esto puede ser un dato que permite suponer que el leer y escribir no entraba en la materia de enseñanza de la educación de niñas indias. Recordemos que los hijos de macehualtin quedaban excluidos del mismo menos casos de excepción o confusión.
58. Más tarde, la carta colectiva de los obispos de Nueva España de fecha 30 de noviembre de 1537 dice: "y pues de los niños tienen cuidado los religiosos es razón que de las niñas tengan también cuidado sus padres espirituales, que somos los obispos"(García Icazbalceta, 1947, t.III, p.114). Para los frailes de estricta observancia del siglo XVI, la instrucción de la doctrina en los patios era lo máximo que podían hacer en la educación de niñas.
59. El primero que hizo tal propuesta no fue Zumárraga, sino Rodrigo de Albornoz, que escribió el 15 de diciembre de 1525 lo siguiente: "y otro tanto podría V.M. mandar para un monasterio de mujeres en que se instruyan las hijas de los señores principales y sepan la fe y aprendan hacer cosas de sus manos"(García Icazbalceta, 1971, t.I, p.501).
60. "Beatas" se llamaban aquellas que vivían en sus casas particulares, y "emparedadas" eran las que llevaban vida comunitaria (comunicación personal de Lino Gómez Canedo).

61. La real cédula de fecha 27 de noviembre de 1532 se dirige a la Audiencia de Nueva España, diciendo: "Juana Velázquez, - beata, por sí y en nombre de las otras beatas sus compañeras... que por nuestro mandado fueron a esa tierra a administrar y enseñar nuestra santa fe a las niñas hijas de los caciques y personas principales de esa tierra... me suplicó y pidió por merced fuese servida de mandar que con toda brevedad se hiciese y edificase la dicha casa, y, porque así se hiciese, les diese licencia para que pudiesen demandar limosna en la dicha ciudad y provincias, porque muchas personas tienen voluntad de las ayudar para que se haga la dicha casa, y como no tienen licencia para lo pedir, se deja de hacer, a cuya causa la dicha casa está por hacer... Por ende yo vos mando que luego veáis lo susodicho y lo proveáis como os pareciere y viéredes que más convenga al servicio de Nuestro Señor y nuestro y buen acogimiento de las dichas beatas, de manera que la dicha casa se haga y acabe con brevedad..."(Genaro García, 1907, pp.18-19).
62. "Roy. Nuestros oficiales de la Nueva España. El reverendo in Christo...Zumárraga, obispo de México, se ha encargado de llevar a esa tierra ocho mujeres para que entiendan en la instrucción y enseñanza de las indias niñas, a las cuales hemos mandado proveer de ciertas cosas. Por ende yo vos mando que de cualesquier maravedís y cre del cargo de vos, el nuestro tesorero, deis y paguéis a cada una de las seis(sic) mujeres que el dicho obispo de México llevara a esa Nueva España cuatro pesos de cre que les mandamos dar para con que mejor se puedan de presente proveer de lo necesario... Fecha en Toledo a 21 días del mes de mayo de 1534"(Carreño, 1944, p.95).
63. La real cédula del 27 de noviembre de 1534 disponía: "Juana Velázquez, beata, por sí y en nombre de las otras beatas, sus compañeras,... me hizo relación... que, pues ellas no son religiosas ni están sujetas a visitación, siendo mujeres honestas, me suplicó y pidió por merced mandase que no fuesen visitadas de los frailes de la orden de San Francisco ni las pusiese en estricta regla, proveyendo que fuesen visitadas por vosotros (presidentes y oidores de la Audiencia) y que los dichos frailes no tuviesen qué hacer en la visitación de la dicha su casa... Por ende, yo vos mando que si las dichas beatas no tienen dada obediencia a alguna orden o religión, proveáis que de aquí adelante no sean más visitadas de los dichos frailes franciscanos, no embargante cualquier carta y provisión que en contrario haya, y vosotros proveeréis lo que os pareciere que conviene para que no sean visitadas y miradas"(Genaro García, 1907, pp.33-34).
64. "Religiosas de voto no conviene que las haya al presente, a mi parecer", contestó Ramírez de Fuenleal.

65. Se desconoce la fecha exacta de la vuelta de Zumárraga a Nueva España. El despacho de varias cédulas de fecha 21 de mayo de 1534 sugiere que su salida estaba ya cerca. Nos fundamos en la conjetura de García Icazbalceta (García Icazbalceta, 1947, t.I, p.124, nota 18).
66. La petición de Zumárraga dio fruto, cuando un bachiller llamado Gonzalo de Valverde pasó a Nueva España para enseñar gramática a niños de coro. He aquí una real cédula concerniente: "La Reina. Bachiller Gonzalo de Valverde. Bien sabéis cómo os hemos hecho merced de cincuenta pesos de oro en cada unos de tres años que leyerdes y enseñardes gramática en la ciudad de México a los españoles y naturales de ella..." (Carreño, 1944, p.110). También véase: García Icazbalceta, 1947, t.IV, p. 39, 74).
67. Nos parece bien aceptable la interpretación que hace García Icazbalceta de por qué se escogió esta fecha para la celebración del acto de apertura del Colegio (García Icazbalceta, 1947, t.I, p.288).
68. De la disputa en torno a quién es el que merezca verdaderamente el honor de ser llamado fundador del Colegio de Tlatelolco, véase: Carreño, 1940, pp.196-202. Nosotros diríamos que toda la empresa del Colegio, desde sus preparativos hasta su mantenimiento, fue una obra conjunta de todos sus defensores, ya que por otra parte nos es evidente que ni Ramírez de Fuenlcal, ni los franciscanos, ni Zumárraga ni Mendoza hubieran podido realizar lo que pudieron sin la colaboración de sus compañeros. La situación del país aún no permitía que una sola persona ejecutase por sí sola una obra tan grande.
69. Lo mismo que en el caso de la de su vuelta a Nueva España, la fecha de su salida para la metrópoli no se puede determinar por las fuentes disponibles. La que hemos puesto en el texto es la supuesta por García Icazbalceta (García Icazbalceta, 1947, t.I, pp.104-106, nota 26).
70. Hay una frase de Motolinía que da a entender que los primeros colegiales eran sólo de la escuela de San Francisco de México (Motolinía, 1969, p.170). Pero nos parece más probable que procediesen incluso de otras, sobre todo, comarcanas de la capital, pues Zumárraga dispuso de tiempo suficiente para visitar las desde que volvió a Nueva España, mientras la cédula-respuesta del 3 de septiembre de 1536 pone dos veces "monasterios", refiriéndose a la diligencia del obispo en busca de muchachos hábiles y aventajados. Por otra parte, Sahagún, testigo presencial de la apertura, escribe: "... en el cual (Colegio) de todos los pueblos comarcanos y de todas las provincias se escogieron los muchachos más hábiles y que mejor sabían leer y escribir" (Sahagún, 1969, t.III, p.165).

71. Recordemos que Martín de Valencia escribía ya el 12 de junio de 1531, diciendo que los franciscanos tenían para entonces "cuasi veinte" conventos provistos de sus escuelas en donde tenían "más de quinientos niños, en unas poco menos, y en otras muchos más". Había numerosos educandos de entre los que escoger los más capaces para Tlatelolco.
72. García Icazbalceta agrega también a García de Cisneros en la lista de los maestros (García Icazbalceta, 1896, t.I, p.181), a quien sigue Steck (Steck, 1944, p.40). En Mendieta, sin embargo, fuente en que parece se fundamenta el primero, no consta que ejerciese docencia. El cronista franciscano se limita a decir: "Instituyó el Colegio de Santiago Tlatelolco a contemplación de los célebres varones don Antonio de Mendoza... y don fray Juan de Zumárraga... Puso por lectores en él religiosos santos y doctos" (Mendieta, 1971, p.622). Nos inclinamos a creer que por estar hasta ocupado por el cargo de provincial no pudo llegar a enseñar. Gómez Canedo añade a su vez a Maturino Gilberti y Francisco de Bolonia, pero sin poner más detalles. Por nuestra parte, no hemos podido encontrar constancia documental sobre estos últimos.
73. De la biblioteca particular de Juan de Gaona, véase: Baudot, 1968.
74. De la impresión de los Coloquios de Gaona, véase: García Icazbalceta, 1954, p.314.
75. El término "artista" se interpreta en el sentido de "filósofo", ya que el curso de filosofía se solía llamar "artes" (García Icazbalceta, 1896, t.I, p.214).
76. Respecto del conocimiento de náhuatl de Juan de Torquemada, Torquemada comete una contradicción. En una parte dice que fue el único de los maestros de Tlatelolco que no supo el náhuatl (Torquemada, 1969, t.III, p.114), en otra, sigue literalmente a Mendieta en lo que hemos puesto en el texto (ibid., p.511).
77. Una de ellas está publicada en: García Icazbalceta, 1941(b), pp.183-197, escrita, cuando era Bustamante comisario general.
78. El cronista franciscano no exageraba al decir que los colegiales tenían "cama de señores", pues Díaz del Castillo había observado lo siguiente en su alojamiento en Tenochtitlan cuando la primera entrada: se proporcionaron "para cada uno de nosotros otras camas de esteras y unos toldillos encima, que no se da más cama por muy gran señor que sea, porque no las usan" (Díaz del Castillo, 1970, p.162).
79. A consecuencia de esta cátedra, se escribió hacia 1546 un tratado de medicina indígena en náhuatl. Más tarde, siendo guardián del convento de Tlatelolco fray Diego de Grado, lo tradujo

al latín otro xochimilca Juan Badiano. La traducción fue acabada en 1552 con el título Libellus de medicinalibus Indorum herbis y fue dedicada a Francisco de Mendoza, hijo del primer virrey de Nueva España. La versión original en náhuatl se desconoce hoy, y la latina, descubierta en 1931 en la Biblioteca del Vaticano, se conserva en la misma. Se señala en el tratado una clara influencia de Plinio (Garibay, 1954, p.69). Véase también: García Icazbalceta, 1954, pp.224-225, nota 15. Sin embargo, hay hipótesis, según la cual no se trata de una traducción del náhuatl, sino de una obra originalmente compuesta en latín (Steck, 1944, p.55). Advertimos que el nombre del padre guardián del convento de Tlatelolco arriba referido aparece como Jacobo de Grado en el epílogo de Badiano (loc.cit), mientras el Códice de Tlatelolco lo registra como Diego (García Icazbalceta, 1892, t.II, p.247). Desde luego, Jacobo, Diego, Jaime, Santiago todos son variantes de un mismo nombre.

80. La sugerencia se la debemos a: Méndez Arceo, 1952, p.44, nota 122.
81. Es útil recordar una vez más que toda la educación superior de la época preparaba al hombre para el sacerdocio, de modo que no nos debe extrañar que Quiroga, que había sido largo tiempo seglar y jurista, y luego oidor de la Audiencia en Nueva España, se viese un día nombrado obispo y se convirtiese en eclesiástico. Sólo su formación superior hacía posible un cambio de estado en forma tan repentina.
82. "Nada menos cierto. Al abrirse el Colegio de Santa Cruz en 1536, el cacique era ya adulto, puesto que en 1539, fecha de su juicio y muerte como hereje dogmatizador, tenía ya un hijo de diez u once años de edad" (Nicolau D'Olwer, 1952, p.35). Recordemos a tal efecto que entre los mexicas era costumbre que los jóvenes varones se casasen a los veinte años de edad. De todo lo cual resulta imposible que Carlos de Tetzocco fuese colegial de Tlatelolco.
83. El proceso comenzó el 22 de junio de 1539 y terminó el 30 de noviembre del mismo año con el ajusticiamiento del acusado. Véase: Cuevas, 1928, t.I, pp.369-379.
84. Hace poco que hemos leído en la carta de Betanzos y De la Cruz: "verdaderamente son viciosos, más que los populares, éstos que estudian". También la relación franciscana de 1570 recoge la misma opinión: se dice que "estos indios latinos salen bachilleres y son mayores bellacos que otros que no han estudiado". Contra esta opinión, el redactor de la relación defiende a los colegiales, diciendo: "lo mismo vemos entre españoles y otras naciones, que ordinariamente más traviosos son los estudiantes que salen a las escuelas de Salamanca y Alcalá que los que quedan en casa de sus padres, pero juntamente con esto saben más y entienden más y así son de mayor provecho para toda la república" (García Icazbalceta, 1941(b), p.63).

85. No hemos podido consultar la fuente original. Nuestra redacción se ha hecho a base de Ricard (Ricard, 1947, pp.407-408) y Steck (Steck, 1944, pp.76-78).
86. La carta no lleva fecha. Sin embargo, refiriéndose a la muerte de Pedro de Gante ocurrida en abril de 1572 (García Icazbalceta, 1954, p.99), dice: "que falleció pocos días ha" (García Icazbalceta, 1892, t.I, p.177).
87. Lástima que no sepamos en qué años Juan de Gaona enseñó en el Colegio. Mendieta dice que nuestro teólogo distinguido en París "luego que vino comenzó a deprender la lengua mexicana y para mejor darse a ella, dejó por diez años los libros y estudios graves de las letras" (Mendieta, 1971, p.690). Por otra parte, sabemos que las artes y parte de la teología escolástica se enseñaron sólo "a los principios". En vista de lo cual, cabrá su poner que Gaona aprendió náhuatl, mientras enseñó en Tlatelolco, un medio, por cierto, muy eficaz para aprender idiomas. Lo que nos parece indudable es que la convicción de Gaona sobre la cuestión de sacerdotes indígenas era fruto de sus experiencias cotidianas a base de su docencia y su comunicación diaria con los colegiales.
88. No sabemos en qué año fue esta disputa teológica entre Gaona y Daciano. Sin duda, tiene que ser posterior a 1540, por lo menos. De la Apología de Gaona, véase: García Icazbalceta, 1954, pp. 314-315.
89. Si Mendoza decía a su sucesor Velasco: "Y no, por lo que digo, quiero sentir que estos al presente, aunque sean cuán sabios y virtuosos se pueda desear, se admitan al sacerdocio, porque esto se debe reservar para cuando esta nación llegue al estado de policía en que nosotros estamos" (El subrayado es nuestro.), Sahagún explica a su vez su opinión contraria a la ordenación de los indígenas, diciendo: "Por experiencia entendimos que por entonces no eran capaces de tanta perfección" (Sahagún, 1969, t. III, p.162. El subrayado es nuestro.). Por otra parte, advierte Mendieta a Juan de Ovando que la ayuda de buenos religiosos y prelados españoles es de "extrema necesidad, a lo menos hasta que estén tan sólidos y antiguos en la cristiandad que de ellos se elijan los sacerdotes y pontífices, lo cual no se podrá cómodamente hacer en estos cien años" (García Icazbalceta, 1941(a), p.107. El subrayado es nuestro.). Se desprende con evidencia que el no admitir indios al sacerdocio era compartido aun por las personas nada indiófobas como las nombradas, pero esto no en definitiva, sino por de pronto.
90. La carta de 1572 escrita en nombre del provincial y los definidores del Santo Evangelio varias veces citada en el texto dice: "es que si Dios nos sufre a los españoles en esta tierra y la conserva en paz y tranquilidad es por el ejercicio que hay de la doctrina y aprovechamiento espiritual de estos naturales, y

que faltando esto todo faltaría y se acabaría, porque fuera de esta negociación de las ánimas, todo lo demás es codicia pestilencial y miseria de mundo" (García Icazbalceta, 1892, t.I, p.179). Lo mismo repite Mendieta en su obra (Mendieta, 1971, p.416).

91. Steck hace referencia a una carta que Zumárraga escribió a Carlos I el 22 de septiembre de 1537 para informarle de lo mismo. No hemos podido encontrarla (Steck, 1944, p.61).
92. En los "extractos" del Código de Tlatelolco se ven datos de gastos efectuados en tales conceptos (García Icazbalceta, 1892, t.II, pp.250-270).
93. No sólo de la comida, sino de vestidos, libros y otros artículos escolares eran proveídos los colegiales de Tlatelolco. Zumárraga dice que al principio los franciscanos anduvieron "mendigando para los muchachos, libros, papel y otras menudencias que han menester, que acá no cuestan poco" (Cuevas, 1914, p.56). Luego al acudir al Emperador, en busca de ayudas, escribe: "No los puedo sustentar más de les dar de vestir y libros como se les he dado" (The Americas, 1945, vol.I, núm.1, p.105). Años atrás, cuando en 1572 se supo que los colegiales no eran proveídos de "vestir, tinta, papel, plumas y libros" ni por el monasterio ni por el Colegio, se mandó al mayordomo Tomé López "que los libros, tinta, papel y plumas que necesariamente hubieren menester los dichos colegiales se lo dé moderadamente" (García Icazbalceta, 1892, t.II, p.255).
94. La última cita hace difícil de aceptar la interpretación de Steck, quien dice que al mandar la reconstrucción del edificio del Colegio, la real cédula "no determinó quién suministraría los gastos para tal empresa" (Steck, 1944, pp.32-33), ya que la referencia a "lo del pueblo de Tetzco" de nuestra cita corresponde precisamente a parte de la petición presentada por Zumárraga cuyas palabras son las siguientes: "nos ha parecido que S.M. haga limosna a estos naturales de los tributos de Tetzco con su sujeto, como está ahora en corregimiento por seis años para que edifiquen el colegio y monasterio, como hizo a los religiosos de Santo Domingo" (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.132). Así que el Emperador sí proveyó a la obra de medios económicos necesarios para su realización. Por otra parte, García Icazbalceta confiesa: "Ignoro quién levantó el edificio de cal y canto; probablemente dispuso la construcción el virrey Mendoza en cumplimiento de la orden real, y la ejecutaron los indios, según la costumbre de aquellos tiempos" (op.cit., t.I, p.290). También este particular queda aclarado lo bastante gracias a la misma referencia a "lo del pueblo de Tetzco", ya que Zumárraga dice en la misma petición arriba mencionada que en caso de que el Emperador no tuviese por bien hacer la concesión solicitada, él se atrevería

a "comenzar poco a poco los edificios del colegio y monasterio en nombre de S.M. y memoria de su patronazgo real con que dos o tres sujetos de Tetzco... entiendan en la obra, dando la ma dera que fuere menester el pueblo de Xiquipilco" (op.cit., t. III, p.132). Tal vez García Icazbalceta no tuviese conocimiento de la real cédula del 23 de agosto de 1538 en la que se lee el "lo del pueblo de Tetzco". Pero su conjetura iba acertada.

95. En función de lo que hemos puesto en el texto así como en la nota anterior, la frase de Mendieta "El mismo virrey don Antonio edificó el colegio a su costa" (Mendieta, 1971, p.414) se deberá interpretar en sentido limitado. El virrey no costeó to dos los gastos necesarios, sino sólo parte de los mismos, quizás para apresurar la construcción que el obispo Zumárraga se proponía llevar a término en seis años. (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.133).
96. García Icazbalceta pone en 1573 el año de la reforma del Colegio por los franciscanos (García Icazbalceta, 1954, pp.331-332). Ciertamente que el Códice de Tlatelolco registra todavía en julio de 1572, como rector del Colegio a Martín Jacobita (García Icazbalceta, 1892, t.II, pp.253-254). Pero la ya mencionada carta de 1572, escrita a pocos días de muerto Pedro de Gante --- éste pasó a mejor vida en la segunda quincena de abril de 1572, según el mismo García Icazbalceta (García Icazbalceta, 1954, p. 99) --- dice, al hablar de la diligencia que tenían por entonces los franciscanos del Colegio de Tlatelolco, lo siguiente: "nunca más vigilancia hubo que ahora" (García Icazbalceta, 1892, t. I, p.179), palabras que nos permiten sospechar que dicha reforma ya estaba en marcha a fines de abril o a principios de mayo de 1572, siendo aún rector el mencionado ex-alumno del Colegio. La reforma no implicaba que el profesorado quedase otra vez ocupado sólo por religiosos, ya que sabemos que en 1574 Alonso Vejarano era lector en el instituto (op.cit., t.II, p.264).
97. Se sabe que la presidencia del Colegio de Tlatelolco competía ejercerla al guardián del convento franciscano del mismo barrio. Durante los años de su reforma en la segunda mitad del siglo XVI, período en el que Sahagún "sin descansar un día trabajó hasta la muerte" (Mendieta, 1971, p.664), ocuparon dicho puesto de guardián Juan de Mansilla, Alonso de Molina, Francisco de las Navas, Antonio Roldán y Pedro Oroz, según el Códice de Tlatelolco, cuyos nombres aparecen junto con el de Sahagún en la citada fuente. No será muy arriesgado considerar a estos franciscanos como buenos colaboradores y por consiguiente defensores del Colegio.
98. Los instrumentos documentales concernientes a la donación de Mendoza están publicados en: García Icazbalceta, 1892, t.II, pp.241-250. Sin embargo, creemos que merece la pena hacer alusión a una hipótesis presentada por Méndez Arceo, según la

cual la donación de Mendoza iba originalmente destinada a la Universidad ya camino de pronta fundación. Sólo que la tardanza de las instrucciones reales concernientes decidió en el último momento al virrey saliente a destinarla al Colegio de Tlatelolco (Méndez Arceo, 1952, p.97).

99. La anteriormente referida carta de 1572 confirma las palabras de Sahagún en el siguiente tenor: "Susténtanse estos colegiales de cierta renta que se puso con haciendas que les dejó el virrey don Antonio de Mendoza" (García Icazbalceta, 1892, t.I, p.178).
100. La caja 79 del Archivo Franciscano de la Biblioteca Nacional de México guarda nueve cuadernos a tal efecto en versión original, todos concernientes al siglo XVI, y otros tres se encuentran en la caja 80 del mismo archivo.
101. La misma carta dice que había entonces en el Colegio ochenta estudiantes (García Icazbalceta, 1892, t.I, p.178), sin embargo, una declaración de un mayordomo del mismo hecha a mediados del mismo año de 1572 afirma que "había en el Colegio sesenta y cinco colegiales indios de los pueblos de Nueva España que deprenden la latinidad" (op.cit., t.II, p.254). Carecemos de un tercer dato que nos ayude a decidirnos por una u otra cifra.
102. "Item ordenamos que ningún indio ni mestizo pueda ser recibido al hábito de nuestra orden, ni los nacidos en esta tierra puedan ser recibidos, si no fuere por el padre provincial y discretos de la Provincia juntamente, y la recepción de otra manera hecha sea en sí ninguna" (García Icazbalceta, 1941(b), pp.132-133).
103. La carta de 1572, que hasta ahora hemos citado varias veces, repite casi lo mismo en los siguientes términos: "Han aprovechado y aprovechan los indios que salen de este Colegio de enseñar a otros en las escuelas de sus pueblos, en enseñar su lengua a los frailes, en traducir e interpretar en ella las cosas eclesiásticas que se vuelven de latín o de romance, y asimismo sirven de intérpretes en las Audiencias; y por la mayor parte a ellos, como a más hábiles y suficientes, se suelen encomendar los oficios de jueces y gobernadores y otros cargos de república" (García Icazbalceta, 1892, t.I, p.178).
104. Zorita escribió: "Cuando se ganó la Nueva España, se quedó en ella esta manera de gobierno entre los naturales, y les duró algunos años, y sólo Motecuhzoma había perdido su reino y señorío, y púestose en la Corona real de Castilla, y algunos de sus pueblos encomendándose a españoles, y todos los demás señores de las provincias a él sujetos y no sujetos; y los de

Tetzcoco y Tacuba poseían, mandaban y gobernaban sus señoríos y gozaban de ellos, aunque estaban en cabeza de V.M. de encomenderos, aunque no les quedaron tantas tierras y vasallos como primero tenían, y les acudían con las sementeras y tributos como antes que se ganase la tierra, y eran obedecidos y temidos y estimados y a ellos acudían los pueblos que les quedaron... Así estaban todos los señores en su gravedad y autoridad antigua, muy obedecidos de sus súbditos, y los servían en su modo y manera antigua, acudiéndoles con sus tributos y servicio" (Zorita, 1963, p.38).

105. Basado en estas palabras de Mendoza, Velasco escribió a su vez a Felipe II el 7 de febrero de 1554, diciendo: "Todo el tiempo que el virrey don Antonio de Mendoza gobernó en esta tierra, estuvo en costumbre de nombrar indios... (ilegible)... jueces a tomar residencia a los gobernadores indios, alcaldes y alguaciles de los pueblos de esta Nueva España y a tomar cuenta de las obras, de tributos y de la comunidad y a poner en los pueblos donde le parecía el orden que convenía, y especialmente a las partes donde le daban noticia los religiosos que eran necesarios, y así tenía una tabla donde estaban asontados todos los indios hábiles y suficientes para estos cargos" (Cuevas, 1914, p.211).

Por otra parte, debemos a Quiroga un caso de elección libre llevada a cabo entre los indios: "Demás de esto, estando escribiendo esta, entraron en el acuerdo de esta real Audiencia, los caciques y principales de Otumba; por muerte del cacique y principal del dicho pueblo, habían elegido a otro por cacique, habiendo quedado hijo del muerto y otro pariente más propincuo que el elegido, y notificaron su elección por tanto concierto y orden y con tan buenos y concertados razonamientos que no se podría creer, diciendo que (a) aquel habían escogido por su cacique y principal, el cual estaba allí presente, vestido de una manta diferenciada de los otros, y que (a) aquel pedían y querían todos de una concordia y que en dárseles por tal recibirían merced, porque lo habían escogido porque los sabía y podría mejor gobernar que otro; y después de habérselo confirmado esta Audiencia en nombre de S. M. se despidieron..." (Aguayo Spencer, 1970, p.124). Se comprende que la elección de indios hacía falta que fuese confirmada por la Audiencia.

106. El momento de asumir el cargo de gobernador de indios de México se describe en la siguiente forma en un documento: "Tochtli xihuitl (1538). Entonces también fue instalado don Diego de Alvarado Huanitzin, quien fue el primer gobernador de Tenochtitlan; fue instalado por el jefe supremo (in tlatoani) don Antonio de Mendoza, virrey, quien le dio un solo título, el de gobernador de México. Los tenochcas fueron a buscarlo a Ecatepec, donde él reinaba, porque su madre era noble dama de ese lugar. Había gobernado durante diecinueve años, y fue su tío, el gran

monarca Motecuhzomatzin, quien le había instalado como rey" (Tezozómoc, 1943, p.XXXII). Este Diego de Alvarado Huanitzin era padre del historiador Tezozómoc.

de

107. "De verdad certifico a V. M. que al parecer/todos los que de sean el servicio de Dios y vuestro, aquella lengua había de ser sacada y cortada porque no hablase más con ella las grandes maldades que habla y los robos que cada día inventa, por los cuales ha estado a punto de ser ahorcado por los gobernadores pasados dos o tres veces" (García Icazbalceta, 1947, t. II, p. 189).
108. Según Zorita, dicho pleitismo fue tal que los indios andaban "yendo y viniendo a los pleitos, sin saber lo que les conviene ni qué piden, ni qué quieren, ni pretenden, ni sobre qué pleitan, ni a qué van a la Audiencia" (Zorita, 1963, p.42). Mendieta escribió una vez que la Audiencia presentaba "imagen y figura del mismo infierno" a causa de la concurrencia de pleitistas allí dada (García Icazbalceta, 1941(a), p.18). Pedro de Cante también pidió a Carlos I que tomase medidas preventivas para acabar con el fenómeno (Cartas de Indias, 1877, p.97).
109. Es de suponer que desde fechas tempranas el Colegio de Tlatelolco tenía sección de primeras letras que funcionaría como una más de las escuelas-monasterio para los niños de la localidad. Entre aquellos "doscientos estudiantes" que cercaron al clérigo descrito por Jerónimo López, debió haber muchos de esta escuela de primeras letras. Más tarde, el Códice de Tlatelolco habla de "porcionistas, que son indios muchachos que aprenden a leer y escribir y latinidad, y a estos les dan sus padres de comer y se van a dormir a sus casas" (García Icazbalceta, 1892, t. II, p.254). A estos niños de primeras letras enseñaría este maestro Gaspar de Torres.
110. Véase la nota anterior 79.
111. La cita transcrita en la nota anterior 103 dice: "Han aprovechado y aprovechan los indios que salen de este Colegio en enseñar a otros en las escuelas de sus pueblos". El Colegio de Tlatelolco funcionaba también como escuela normal.
112. Una traducción en castellano de dicha carta, hecha por Garibay, está publicada en: Ricard, 1947, pp.401-402, nota 36.
113. A pesar del elogio por parte de Zorita, el latín de Pablo Nazareo no era tan bueno ni correcto. Escuchemos al traductor de su carta mencionada en el texto: "En la traducción de la carta latina de don Pablo Nazareo a Felipe II, hemos tropezado con serias dificultades procedentes ya de la oscuridad de los conceptos que su autor se propuso expresar, ya de las frecuentes incorrecciones de la construcción..." (Del Paso y Troncoso, 1940, t.X, p.109, nota).

114. "A cerca de seiscientos llegan los libros en lenguas indígenas de que tengo noticia haberse escrito durante el periodo... de 1521 a 1750" (Garibay, 1954, p.162). Advertimos, sin embargo, que la cifra abarca libros redactados en otros idiomas indígenas que el náhuatl, y comprende mucho más espacio temporal que el propuesto en nuestro estudio.
115. Garibay pone en duda que existiese esta versión preparada por Molina, fundándose en "la forma tendenciosa con que inculpa al arzobispo de México" de la relación Franciscana de 1570 y en "no tener otro indicio de tal versión por parte de fray Alonso" (Garibay, 1954, pp.179-180). Pero no hace mención de las palabras de Mendieta citadas por nosotros en el texto, que creemos son de bastante peso para acreditar la realización de dicha traducción. Se desprende, sin embargo, de las mismas palabras de Mendieta que el ejemplar llevado por él a España no era obra impresa, sino escrita a mano por algún amanuense indígena. Tal vez esto sea la causa de que no haya ninguna otra mención que la debida relación franciscana de 1570.
116. Las Fábulas fueron traducidas también en Japón. En 1593, el Colegio Jesuita de Amakusa, Kyushu, publicó una edición japonesa redactada en letras latinas con el título Escho no faburasu. Aparte, se dio a luz otra versión impresa en grafía nacional con ilustración bajo el título Isoho monogatari. Las Fábulas tuvieron mucha aceptación a través del periodo Edo (1603-1867).
117. El agustino Juan de Mijangos escribió al final de su obra Espejo divino lo siguiente: "Fue corrector de la lengua, Agustín de la Fuente ... muy entendido, que en esta obra y todas las demás que el padre fray Juan Bautista de la orden del Seráfico Padre San Francisco hizo, ha ayudado mucho y servido a Nuestro Señor; El se lo pague y le guarde muchos años" (Zulacá, 1939, p.247, nota 1). Además, es probable que fuese autor de la Comedia de los Reyes, escrita en 1607 (Pazos, 1951, p.176).
118. Citando al mismo García Cubas, Steck hace alusión a otro indio llamado Antonio Alejos (Steck, 1944, p.52). Pero García Cubas no dice que dicho Alejos fuese colegial de Tlatelolco (García Cubas, 1891, T.V, pp.529-530).
119. El número de los códices posthispánicos escritos en náhuatl es algo sorprendente: unos ochenta códices quedan inéditos en su mayoría en el Museo Nacional de Antropología; otros doscientos códices y manuscritos se conservan en la Biblioteca Nacional de París, también inéditos. Se puede citar a unos sesenta personajes que se dedicaron a dejar escritos sus recuerdos y conocimientos del pasado prehispánico. Todo esto se llevó a cabo, además, en el siglo XVI en su mayoría (León-Portilla, con referencia dada el 10 de junio de 1971 en el Colegio Nacional, México, D. F.).

120. Mario Mariscal las sitúa sólo por conjeturas hacia 1520 y 1610, respectivamente (Tezozómoc, 1943, p. XXXVI), mientras Garibay fija su nacimiento entre 1525 y 1530 (Garibay, 1954, p. 301). Para nosotros, es de mucho interés saber la fecha exacta de su nacimiento. La razón es la siguiente: de haber nacido hacia 1520, como sospecha Mario Mariscal, nos parecería bastante difícil admitir que Tezozómoc fuese colegial de Tlatelolco, ya que para el momento de su inauguración tendría casi quince años, edad en que la relación franciscana de 1570 aconseja que se devuelva a los colegiales a sus pueblos natales con la carrera terminada (García Icazbalceta, 1941(b), p. 64). Aunque reconocemos que en los primeros años del Colegio pudo haber casos de excepción en cuanto a la edad de admisión. Con previa aceptación de la escolaridad de Tezozómoc en Tlatelolco, resulta más razonable la conjetura de Garibay.
121. En la nota 106 hemos visto que fue gobernador de los indios de México, cargo que años después asumió también su cuñado Antonio Valeriano.
122. Lamentamos no saber en qué fuente se fundamenta esta afirmación de Garibay. Aunque el haber sido Tezozómoc intérprete de la Audiencia puede ser buen indicio que sustenta su escolaridad en Tlatelolco, al tenerse en cuenta la descripción de la relación franciscana de 1570 sobre los servicios prestados por sus graduados, que hemos visto atrás.
123. El propio Tezozómoc hace alarde de la autenticidad de sus informes, al decir: " muy de sus preciadas bocas la (la relación) oí así, la fueron a decir los amados reyes, los amados nobles quienes vinieron a vivir...; con ella se aconsejaban, se lo decían unos a otros, así lo sabe elpreciado corazón de su antigua relación admonitiva los que gobernadores: don Diego de Alvarado Huahitzin, mipreciado padre noble, don Pedro Tlacahuapantzin, mi tío, don Diego de San Francisco Tehuetzquititzin y los otros amados nobles, (a) quienes los oí, quienes bien rectamente la sabían su antigua relación admonitiva, la que aquí la tomé de supreciado relato" (Tezozómoc, 1949, p. 9).
124. Dada la frecuencia con la que el autor recurre al medio retórico característico del náhuatl de reiteración a base de sinónimos y a formas sintácticas ajenas al español, Mario Mariscal sospecha que la versión original de esta crónica fuese redactada en náhuatl. Por otra parte, los errores en términos nahuas en la versión española que conocemos, inexplicables en un indígena tan preñado y orgulloso de la tradición mexicana, procedente de un rango tan alto, poseedor de tanta formación y perteneciente a un período tan a raíz de la conquista como Tezozómoc conducen al mismo autor a dar por supuesto que dicha traducción española no fuese obra del propio Tezozómoc (Tezozómoc, 1943, p. XLIII). Garibay parece que se inclina a atribuir lo

"balbuciente e incorrecto" del español de la crónica a la condición de indígena sin mezcla de Tezozómoc (Garibay 1954, p.302), lo cual, sin embargo, cuadraría mal, a nuestro modo de ver, con su escolaridad en Tlatelolco y con el hecho de que fuera intérprete de la Audiencia. Por lo pronto, nos convence más la hipótesis de Mario Mariscal.

125. Alfredo Chavero e Ignacio Dávila Garibí en: Ixtlilxóchitl, 1965, t.I, p.6; prólogo, p.6. Garibay agrega que su escolaridad duró seis años (Garibay, 1954, p.309).
126. Su curioso Romance del rey don Sancho está publicado en: MEN DEZ-PLANCARTE, Alfonso: Poetas novohispanos. México, UNAM, 1964, pp.175-177.
127. Nos referimos a la tesis doctoral presentada por Esteban J. Palomera. El que Valadés haya sido poco atendido por los estudiosos se deba tal vez a que lo más notable de sus trabajos se emprendiese fuera de su patria y sobre todo a que las dos obras que hoy conocemos --- la Rhetorica Christiana y las Catholicas Assertiones contra Praecipuos Aliquot Haereticorum Errores --- fuesen redactadas en latín. De sus obras en náhuatl --- un catecismo y un tratado llamado Vergel del alma, hay solamente noticia sin que se conozca ningún ejemplar ni de uno ni de otro (De la Maza, 1945, p.34).
128. La escuela de San José, mantenida por Pedro de Gante, se suele describir como instituto exclusivo para niños indígenas. Nosotros también hemos seguido en el texto de la tesis este concepto no sólo generalizado, sino bien fundado en los documentos de la época. Ciertamente que las cartas del propio Gante son su mejor prueba. Pero tenemos aquí un caso de alumno mestizo. Nos lo explicamos del modo siguiente a reserva de susceptibilidades. La atención educativa de los franciscanos se enfocó primero en los niños de los naturales y sólo con el transcurso del tiempo se fue extendiendo a los niños mestizos y criollos, lo cual equivale a decir que los primeros mestizos y criollos no tenían escuelas donde educarse. Ciertamente, cuando Valadés llegaba a la edad escolar, ya existía, aunque en forma poco definida, el Colegio de San Juan de Letrán, pero éste era en su fase inicial más asilo que escuela, como sugiere su propio nombre: Colegio de Niños Pobres. Por entonces, la escuela de San José era la que funcionaba mejor que cualquier otra casa de estudio, y la fama y el prestigio del maestro Gante eran cosa generalmente reconocida y apreciada. Así que creemos que el padre de Valadés encomendó su hijo en forma especial al lego franciscano. La exclusividad antedicha de la escuela de San José no se deberá, pues, interpretar en términos reglamentarios o como un principio educativo intencionado, sino como un hecho consecuente de la ausencia de niños mestizos y criollos de edad escolar en cantidad tal que despertase

preocupación e interés en los religiosos durante los primeros años de la colonia. Cuando surgió la necesidad real y concreta de fundar colegios para los mismos, sí se tomaron gestiones para tal efecto como la consolidación del mencionado Colegio de San Juan de Letrán. Por otra parte, los religiosos no dejaban de mostrarse acogedores al hacerse cargo de la educación de niños no indios, como se desprende de las siguientes palabras de una carta que escribió Diego de Ordás el 23 de agosto de 1529 desde Toledo: "Alonso de Herrera está aquí conmigo... Esos niños de Alonso de Herrera y esos negritos poned que estén en el monasterio con los frailes y que aprendan. Encomendadoselos(sic) a los hijos de Herrera a los frailes que los tengan mucho encargo"(Otte, 1964, p.115). De paso, nos preguntamos: ¿Acaso no eran hijos de negros esclavos "esos negritos"? En caso de serlo, merecerá la pena hacer notar que hasta los hijos de esclavos tenían acceso a la escuela a costa de su dueño.

129. Años más tarde, refiriéndose al forcejeo de Carlos I para persuadir a Gante de aceptar la mitra arzobispal de México, escribió Valadés: "De lo cual yo puedo ciertamente ser testigo, puesto que yo mismo escribí en su nombre muchas cartas de respuestas y vi las cartas del Emperador llenas de benevolencia y de afecto"(Palomera, 1962, p.293)
130. Lo mismo que en el caso de su admisión en la escuela de San José, la escolaridad de Valadés en el Colegio de Tlatelolco constituye un caso fuera de lo común. Sin embargo, respecto a este punto particular, podremos decir con Steck que después de la epidemia de 1545, que acabó con "los más y más hábiles que había" de los colegiales, al decir del virrey Mendoza, "los frailes empezaron a recibir a muchachos que no eran de la llamada aristocracia indiana" a fin de devolver, con número razonable de alumnos, normalidad a la vida del Colegio(Steck, 1944, p.37). Lástima que no podamos aducir mención documental a tal efecto. Creemos que varios años de estudios superiores en Tlatelolco fueron un requisito para que Valadés fuese admitido en el claustro franciscano.
131. Lo aficionado a los estudios que fue Valadés desde pequeños creemos que se confirma en las siguientes palabras suyas: "Mientras me ocupaba en la conversión de los infieles que llaman chichimecas, apenas logré salvarme con gran peligro de mi vida y la de mis compañeros, del furor de aquellos salvajes, y por dí entonces todos mis libros que con tanto trabajo y desvelos había reunido desde mis primeros años"(Palomera, 1962, p.191). Pero logró salvar unos cuantos libros, y entre éstos estaba el Itinerarium Catholicum de Juan Fochoer, que más tarde sacó impreso en Sevilla.

132. Según Francisco de la Maza, el número de los autores que Valadés cita en su Rhetorica Christiana asciende a más de ciento cincuenta (De la Maza, 1945, p.31)
133. La admisión de Valadés en la orden franciscana debió constituir un caso muy especial. Tanto el ambiente general de la colonia como la disposición de la misma orden se hacían cada día menos favorables para tal caso, como se evidencia en la proscripción que hemos transcrito atrás en nota anterior. Palomera conjetura que hubo un intento sistemático de encubrir el origen mestizo de Valadés (Palomera, 1963, p.52), del cual éste mismo sería bien consciente. Efectivamente, en tanto que Valadés jamás hizo mención clara de su nacimiento, los cronistas franciscanos del siglo XVI, Motolinía, Sahagún, Mendieta y Torquemada inclusive, guardan silencio absoluto sobre su nombre, silencio que puede ser una prueba implícita de que existiese tal intento dentro de la orden, ya que dichos cronistas tenían que conocer personalmente a Valadés, o tener noticias de él, sobre todo, cuando el fraile mestizo ocupó el cargo importante del procurador general de la orden ante la Sant Sede. El caso de Mendieta es algo extraordinario. Él conoció a Valadés en Vitoria, España, y hasta escribió para este una carta de presentación dirigida a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias (García Icazbalceta, 1941(a), pp.133-134). Todavía más, Mendieta conoció la Rhetorica Christiana, algunos de cuyos grabados reprodujo para su Historia Eclesiástica Indiana. ¿Hubo algo más del intento mencionado entre ambos? No sabemos.
134. La carta colectiva de los tres obispos que hemos citado varias veces decía: en Nueva España "hay más necesidad de letras que allá en Castilla, según las cosas se ofrecen cada día de matrimonios y divorcios y otras dudas grandes en cosas de estos naturales que nos ponen en harta aflicción por las novedades que hallamos" (García Icazbalceta, 1947, t.III, p.97).
135. Véanse las figuras que acompañan al artículo de Francisco de la Maza.
136. Aunque le precedió la obra de López de Gómara, publicada en 1552.
137. Pero no se conoce ningún ejemplar de estas dos ediciones posteriores (De la Maza, 1945, p.34).
138. Zumárraga no fue un simple bibliófilo o aficionado a la lectura, sino lector estudioso en busca de conocimientos y verdades, por eso llenó sus libros de apostillas, juicios y notas aclaratorias (Carreño, 1950, p.33).

139. Hombre de estricta formación escolástica, de profunda erudición sobre el pensamiento clásico y de humanismo arraigado, Zumárraga carecía, sin embargo de pericia en los conocimientos canónicos, disciplina indispensable para él como primer obispo de la iglesia novohispana.
140. Un buen día de septiembre de 1547, o sea, nueve meses antes de que muriese Zumárraga, le visitaron fray Tomás de la Torre y fray Jerónimo de San Vicente, O.P., y ambos "entraron se en su recámara, donde sólo había libros" (Méndez Arceo, 1952, pp.62-63, nota 169).
141. Los tres libros que mencionamos abajo en el texto costaron "30 pesos de oro común", "14 pesos" y "16 pesos de oro común", respectivamente, mientras el rector del Colegio Martín Jacobi cobraba treinta o treinta y ocho pesos anuales (García Icazbalceta, 1892, t.II, p.250). 254) cuando un sayal para dos religiosos costaba doce pesos (ibid., p.250). Sólo a título de hipótesis, diremos lo siguiente: creemos que la gran diferencia de precio entre el primer libro llamado Salterio y los otros dos se explique tal vez al suponerse que el Salterio era un libro importado de España, en tanto que los otros dos habían sido impresos en México. Hemos visto arriba que el Flos Sanctorum era uno de los libros europeos traducidos al náhuatl, y el vocabulario de Molina, ¿dónde se imprimiría sino en Nueva España? En caso de ser acertada nuestra conjetura, tendríamos aquí testimonio del gran beneficio que hacía la imprenta en el país no sólo de facilitar la adquisición de libros, sino de rebajar su precio.
142. Una vez más recordemos que la penuria obligaba al Colegio a vender algunos libros menos útiles de su biblioteca para cubrir los gastos de "sustentar los muchachos que dependen" (García Icazbalceta, 1892, t.II, pp. 262-263).
143. Advertimos que esto no se debe interpretar como el fin de la educación superior para indígenas en Nueva España, ni como testimonio de que la Corona abandonase toda obra educativa en la colonia, Nada de esto. La tradición inaugurada y cultivada por los franciscanos en Tlatelolco fue heredada, continuada y desarrollada con más amplitud por otros institutos de nuevo cuño, de lo cual sólo menciones someras haremos adelante.
144. Sus largas gestiones preliminares las remitimos a: Méndez Arceo, 1952, pp.57-104; Carreño, 1961(b), pp.13-53.
145. Además de la real cédula transcrita en el texto, consta en los documentos 10, 11 y 16 publicados en: Méndez Arceo, 1952, pp.114-116, 119-120.

146. Uno de los exponentes más vehementes de este ideal fue Mendie ta, quien una vez escribió a Felipe II en el siguiente tenor: "V. M. es obligado a evitar que los españoles no pueblen de aquí adelante entre los indios, sino por sí apartados" (García Icazbalceta, 1941(a), p.39). En otra ocasión repitió lo mismo al presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando: Hay que "mandar que ningun español ni mestizo ni mulato, de catorce años arriba, no resida ni more en pueblos de indios, sino que todos los que no fueren habidos ni tenidos por puros indios se reccjan y hagan su asiento en los pueblos antiguos de los españoles, como son las ciudades de México y de los Angeles, etc., o en las poblaciones y sitios señalados de nuevo... pues tanto importa que cada nación esté por sí" (ibid., p.113).
147. En los siglos posteriores hubo tentativas de restaurar el Colegio, las cuales remitimos a: Ocaranza, 1934.
148. El informar al rey de los problemas y negocios de la vida de la colonia, pidiendo cambios, remedios o mayores fomentos, lo tomaban, sobre todo, los religiosos por obligación de vasallo a señor e incluso por asunto de la conciencia ante Dios. Son frecuentes las menciones a tal efecto en sus cartas.
149. El texto original del tratado en latín está publicado en: Olachea, 1958, pp.175-197. Por cierto, el último de los firmantes ha puesto la fecha en enero de 1543, lo cual sitúa dicho tratado en una precisión cronológica deseable.
150. Así opinaba un dominico en la península, mientras en América muchos de sus hermanos de hábito se mostraban muy contrarios a la educación superior del indígena.

C O N C L U S I Ó N

El mundo mexicana poseía todo un sistema educativo propio a la llegada de los españoles: un ideal para realizar en cada uno de sus miembros, instituciones para tal efecto, maestros competentes y materiales de enseñanza elaborados por especialistas. De acuerdo con la estructura social jerarquizada de los mexicanos, su educación también se caracterizaba por una clara distinción entre el adiestramiento multilateral para la minoría gobernante y el predominantemente militar para el elemento popular, pero en ambos era nota común un ascetismo riguroso que trascendía la disciplina de su vida social. Era todo un sistema educativo que, a la vez que miraba por mantener en vigor la diferencia de gobernantes y gobernados y daba entereza a la sociedad, apuntaba, dentro de un funcionamiento estatal peculiar, a la finalidad superior de hacer al hombre mexicano útil a su Estado y, consecuentemente, para sostener el orden cósmico del quinto Sol, identificado con su dios tutelar Huitzilopochtli. No cabe dudar de que por su ascetismo y disciplina, tal tradición educativa mexicana había preparado, particularmente en el grupo dirigente, un terreno apropiado para que la obra educativa posterior de los misioneros arraigase con mayor facilidad.

A diferencia del espíritu frío y utilitario del hombre de la Edad Moderna avanzada, el cálido medievalismo de los primeros misioneros de América, redoblado por el optimismo humanístico renacentista de la época, reconoció en el hombre americano un ser humano plenamente digno de la redención por la fe de Cristo, antes que un objeto de explotación económica. De aquí surgió el imperativo inicial que se impusieron a sí mismas la Corona española y la conciencia de muchos de sus vasallos, tanto civiles como eclesiásticos, de cristiani

zar al conquistado e incorporarlo al mundo cultural de Occidente. - Lo cual equivale a decir que se propusieron admitirlo en pie de igualdad en su hermandad espiritual y cultural.

Pronto fueron seguidas las huellas de los soldados de la hueste conquistadora por los verdaderos ejecutores de dicho propósito incorporativo: frailes mendicantes, sobre todo, franciscanos para nuestro caso --un elemento humano del espíritu de la Cristiandad medieval en vías de extinción--, que vinieron unos tras otros a Nueva España. Se trataba de hombres desilusionados de la vieja Cristiandad europea, presa de numerosas impurezas, y que precisamente por eso venían animados por un deseo ardiente de hacer del mundo indígena recién conquistado a la fuerza militar una nueva cristiandad que fuese equiparable a la primitiva de los Apóstoles y que restituyese las pérdidas sufridas por la Iglesia en el Viejo Mundo ante el Islam y la reciente convulsión protestante. Un ensueño tan grande que caía, sin duda, en la región de lo utópico.

Una educación variada en objetivos fue el medio al que recurrieron para la consecución de su ideal los operarios de esta doble empresa evangelizadora y civilizadora. Para tal efecto fundaron numerosas escuelas de primeras letras y para rematarlas pusieron en marcha una carrera de estudios superiores en el Colegio de Tlatelolco.

Diversos factores indígenas favorecieron el funcionamiento de la educación misionera: su tradición escrituraria facilitó la aceptación de la transcripción latina del náhuatl; la toltocáyotl ayudó al indígena en el aprendizaje y perfeccionamiento de nuevos oficios mecánicos de Europa, posibilitándolo para vivir dentro del sistema económico recién implantado por el vencedor, aunque con la limitación que éste le impuso; la costumbre de vida de retiro de la mujer mexicana noble en los templos, hizo posible que la casa de recogimiento de Tetz

coco acogiese gran número de muchachas y viudas del grupo dirigente "que de su voluntad quieren entrar en aquel encerramiento"; y sobre todo la tradición escolar del calmócac hizo viable la función de las escuelas-monasterio --"palestras" de cristianización y de incorporación cultural-- en donde se sometía a los alumnos hijos de señores y principales a un régimen de internado "como de novicios frailes" sin mayor dificultad que la de la resistencia de sus padres en los primeros años.

Los primeros frutos de estas actividades docentes fueron rápidos y notables, sobre todo entre dichos alumnos a quienes los religiosos educaban con el máximo cuidado y esmero. De entre ellos salió un número crecido de valiosos ayudantes de los frailes, los cuales, bien instruidos en la doctrina cristiana, predicaban a sus congéneres con tal elocuencia que infundían harta envidia en los propios religiosos; recorrían comarcas apartadas a las que éstos no podían llegar; se ponían a la cabeza en la demolición de los templos prehispanicos y en la persecución de idólatras. Incluso fueron ellos los que infligieron un golpe duro a la autoridad religiosa tradicional del país al matar a pedradas a un "sátrapa" en Tlaxcala.

Estos jóvenes parecieron tan prometedores de una pronta realización del ideal de sus maestros religiosos --construcción de una nueva cristiandad libre de las lacras de la occidental caída en la "edad de hierro"-- que se concibió, apenas a un decenio de función de la educación misionera, la idea de formar de ellos clero indígena que asegurase una mayor promoción y asentamiento de la evangelización de los indígenas. Así se dio comienzo a la enseñanza del latín para parte de la juventud indígena y poco más tarde se inauguró un colegio-seminario para tal efecto.

Sus primeros frutos fueron excelentes, ya que se prepararon "muchachos ya gramáticos, que saben más gramática que yo", al decir del obispo Zumárraga. Se creyó tan segura y tan cercana la ordenación de los primeros sacerdotes indígenas, cuando se reveló que todos estos esfuerzos hasta entonces empleados con tal propósito habían sido inútiles y que la ansiosamente esperada formación de clero indígena era aún un ensueño muy lejano de realizarse. Todo resultó desencanto para los frailes idealistas.

Cierto que para que se hiciese realidad la formación de clero indígena aún se oponían graves obstáculos en su realización. El ingenio y la capacidad de los jóvenes naturales, que se habían mostrado tan grandes y prometedores hasta el aprendizaje del latín, se estrellaron contra las disciplinas filosófica y teológica, meollo no sólo del pensamiento cristiano, sino de toda una cultura milenaria de Europa: "... en las artes y teología no se han mostrado más de para aprovecharse a sí mismos". Tanto el obispo Zumárraga como religiosos tan amigos de indígenas como Sahagún y Mendieta y tan docto como Gaona tuvieron que reconocer que era prematura la ordenación de sus alumnos indígenas. De ser predicadores o gramáticos bien aprovechados al sacerdocio había una laguna muy compleja de orden cultural que unos de cenios de evangelización no podían llenar. El sacerdocio indígena resultaba un fruto que "quisieron probar antes de tiempo".

Casi por el mismo tiempo la educación de niñas indias también tocaba a su fin decepcionante después de haber durado "obra de diez años". Determinó su fracaso una resistencia tenaz de orden cultural y social por parte del mundo indígena, la que se manifestó en el hecho de que los muchachos se negaban a contraer matrimonio con las muchachas criadas a la usanza europea en las casas de doctrina. Con es

to el ideal de formar familias cristianas y "plantar así la cristiandad" en el país se había vuelto otro ensueño malogrado.

Así que antes de mediar el siglo XVI, ya cabe señalar el comienzo de la decadencia de la educación franciscana comenzada con unos frutos tan prometedores. No hubo manera de detener su decadencia. - La exclusión del sacerdocio y el desplazamiento progresivo del indígena dentro de la sociedad novohispana, que no era totalmente ajeno al fracaso del intento de formar clero indígena, afectaron de tal modo la psicología de los alumnos de las escuelas-monasterio que se volvieron cada día más díscolos e intratables para con los religiosos, hasta que éstos se decidieron a "echarlos de nuestras casas". Esto fue antes de 1576, y ya hacía años que la educación de niñas indias se había abandonado y ahora se suprimía el régimen de internado de las escuelas-monasterio. Sólo el Colegio de Tlatelolco entablaba una penosa lucha por subsistir en medio de múltiples obstáculos y un ambiente cada día más frío y hostil. Pero incluso de él se tenía ya recelo "muy grande [de] que esto se ha de perder del todo", y de hecho para fines de siglo "se ha ido todo cayendo" y "ha cesado el enseñar de veras latín a los indios".

Pero antes de apresurarnos a dar conclusión en tono pesimista, veamos a un poco más de distancia el panorama de la educación en Nueva España. Nos daremos cuenta de que desde el punto de vista global no es que la educación en el país cayese en una decadencia franca y progresiva, sino que al contrario entraba en una nueva etapa de su historia. A tal efecto es bastante significativo, a nuestro modo de ver, el que el comienzo de la declinación de la educación franciscana coincidiese más o menos con la fundación de la Universidad. Y no menos significativo también el que el abandono del régimen de internado de las escuelas-monasterio franciscanas coincidiese a su vez, con

pocos años de diferencia, con la llegada de los primeros jesuitas a Nueva España. De la educación franciscana, la Universidad recogería y completaría la tradición de estudios superiores encaminados al sacerdocio, aunque éste por lo pronto cerrado al indígena; los colegios de la Compañía de Jesús heredarían el ideal de formar la minoría dirigente para las comunidades indígenas, sin desconocer por completo el otro de clero indígena en términos de posibilidad, como se verifica en las siguientes palabras: "El intento que en esto se tiene es criar a estos niños hijos de caciques y principales en toda institución de policía y cristiandad, porque siendo ellos los que después han de mandar, será de mucha importancia su ejemplo y enseñanza para el bien de todos los demás, como ya se experimenta este fruto. Y porque si de éstos hubiese algunos tan capaces y de tan probada virtud que pudieran ser sacerdotes y ministros de la doctrina cristiana, serían de mucha eficacia para la instrucción y cristiandad de los suyos, se procura que algunos de estos niños, los que más habilidad y asiento muestran, estudien latinidad" (Cuevas, 1928, t.II, pp.351-352). Así informaba un jesuita a la Curia.

¿Qué podremos sacar de todo esto? Salta con toda evidencia el que la educación franciscana, sin duda, de duración efímera, no fue del todo inútil, sino que al contrario, asentó en Nueva España la noble tradición educativa abierta desde un principio al pueblo vencido, que más tarde fue recogida, continuada y fomentada por otros institutos docentes de mayor envergadura o de un espíritu más al día. Su consecuencia está actualmente bien clara a todos. A la distancia de unos cuatrocientos cincuenta años, la realidad que tenemos a la vista en el México de hoy día es una nación católica con mayor proporción del elemento indígena incorporado a la vida nacional que en otras

naciones con condiciones étnicas análogas. La temprana educación franciscana del siglo XVI dio fruto, tanto en su aspecto evangelizador como en el incorporador, sólo a largo plazo de siglos, como suele ocurrir en cualquier empresa educativa.

★ ★ ★

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, Jorge R.: "Interpretación de algunos de los datos obtenidos en Tula relativos a la época tolteca". Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, México, 1956-1957, XIV, 2a. parte, pp.75-100.
- ACOSTA, José de: Historia natural y moral de las Indias. México, F.C.E., 1962.
- : Vida religiosa y civil de los indios. E. O'Gorman (ed.), México, UNAM, 1963.
- ACOSTA SAIGNES, Miguel: Los pochteca. Acta Antropológica, I, 1, México, D.F., junio 1945.
- AGUADO BLEYE, Pedro: Manual de Historia de España. Madrid, Espasa-Calpe, 1954, vol.II.
- AGUAYO SPENCER, Rafael: Don Vasco de Quiroga. México, Oasis, 1970.
- ALEGRÍA, Paula: La educación en México antes y después de la conquista. México, Cultura, 1936.
- ALMOINA, José: "Las citas clásicas de Zumárraga". Historia Mexicana, 1954, III-3 (11), pp.391-419.
- ALTAMIRA Y CREVEA, Rafael: Historia de España y de la Civilización Española. Barcelona, Sucesores de Juan Gili, 1928, vol. III; 1929, vol.II.
- AVELEYRA ARROYO DE ANDA, Luis: Los cazadores primitivos en Mesoamérica. México, UNAM, 1967.
- BALBUENA, Bernardo de : Grandeza Mexicana. México, UNAM, 1963.
- BALLESTEROS Y BERETTA, Antonio: Historia de España y su Influencia en la Historia Universal. Barcelona, Salvat, 1922, vol. III.
- BATAILLON, Marcel: "Zumárraga, reformador del clero secular (una carta inédita del primer obispo de México)". Historia Mexicana, 1953, III-1 (9), pp.1-10.
- : Erasmo y España. México, F.C.E., 1966.
- BAUDOT, Georges: "La biblioteca de los evangelizadores de México: un documento sobre fray Juan de Gaona". Historia Mexicana, 1968, XVII-4 (68), pp. 610-617.

- BAYLE, Constantino: El IV centenario de don fray Juan de Zumárraga. Madrid, C.S.I.C., 1948.
- BECERRA LÓPEZ, José Luis: La organización de los estudios en la Nueva España. México, Cultura, 1963.
- BECK, Robert Holmes: Historia social de la educación. México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1965.
- BENÍTEZ, Fernando: Los primeros mexicanos. México, Era, 1962.
- BERNAL, Ignacio: Teotihuacan. México, I.N.A.H., SEP, 1962.
- : "Notas preliminares sobre el posible imperio teotihuacano". Estudios de Cultura Nahuatl, México, UNAM, 1965, V, pp.31-38.
- : El mundo olmeca. México, Porrúa, 1968.
- : "Mesoamérica y sus reflejos en México". México, 1971, (artículo inédito).
- BLANCO-FOMBONA, Rufino: El conquistador español del siglo XVI. Madrid, Nuestra Raza, sin fecha.
- BONILLA Y SAN MARTÍN, Adolfo: Luis Vives y la filosofía del Renacimiento. Madrid, 1929, 3 vols.
- BORAH, Woodrow y COOK, Sherburne: "La despoblación en el México Central en el siglo XVI". Historia Mexicana, 1962, XII-1, (45), pp.1-12.
- BORGES, Pedro: Los conquistadores espirituales de América. Sevilla, Seminario de Historia del Pensamiento, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1961.
- : "Primeras expediciones misioneras a América". Archivo Ibero-Americano, Madrid, 1967, XXVII, núm.106, pp.121-133.
- BOYD-BOWMAN, Peter: "La emigración peninsular a América: 1520-1539". Historia Mexicana, 1963, XIII-2 (50), pp.165-192.
- : "Las procedencias de los españoles de América: 1540-1559". Historia Mexicana, 1967, XVII-1 (65), pp.37-71.
- BYRD SIMPSON, Lesley: Los conquistadores y el indio americano. Barcelona, Península, 1970.
- CALLENS, Paul L.: Tata Vasco. México, Jus, 1959.

CARREÑO, Alberto María: "El Colegio de Tlaltelolco y la educación indígena en el siglo XVI". Divulgación Histórica, México, 1940, I, núm.5, pp.196-202.

-----: Un desconocido ceculario del siglo XVI. México, 1944.

-----: Don Fray Juan de Zumárraga. Teólogo y editor, humanista e inquisidor. México, Jus, 1950.

-----: Misioneros en México. México, Jus, 1961(a).

-----: La Real y Pontificia Universidad de México. México, UNAM, 1961(b).

Cartas de Indias. Madrid, Ministerio de Fomentos, 1877, 2 vols.

CASAS, Bartolomé de las: Historia de las Indias. Madrid, Atlas, 1957, vol.I; 1961, vol.II. (Biblioteca de Autores Españoles, 95 y 96).

CASO, Alfonso: El pueblo del Sol. México, F.C.E., 1953.

CASTILLO LEDÓN, Luis: La conquista y colonización española en México. México, Imprenta del Museo Nacional, 1932.

CASTRO, Américo: De la edad conflictiva. Madrid, Taurus, 1963.

-----: La realidad histórica de España. México, Porrúa, 1965.

CASTRO SEOANE, José: El P. Bartolomé de Olmedo. México, Jus, 1958.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco: México en 1554 y Túmulo Imperial. México, Porrúa, 1963. (Sepan cuantos..., 25).

CLAVIJERO, Francisco Javier: Historia antigua de México. México, Porrúa, 1968. (Sepan cuantos..., 29).

CLISSOLD, Stephen: Perfil cultural de Latinoamérica. Barcelona, Labor, 1967.

Codex Boturini. Tira de la peregrinación mexicana. México, Librería Anticuaria, 1944.

Códice franciscano. Véase: García Icazbalceta, Joaquín.

Códice Mendista. Véase: García Icazbalceta, Joaquín.

Códice mendocino. Véase: Kingborough.

Códice Ramírez. México, Leyenda, 1944.

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía. Madrid, 1864-1884, 42 vols.

COLÓN, Cristóbal: La carta de Colón. C. Sanz (ed.), Madrid, 1961.

—————: Diario de Colón. C. Sanz (ed.), Madrid, 1962.

COMAS, Juan: Manual de Antropología Física. México, UNAM, 1966.

CORONA NUÑEZ, José: "Religiones indígenas y cristianismo". Historia Mexicana, 1961, 1961, X-4 (40), pp.557-570.

CORTÉS, Hernán: Cartas y documentos. México, Porrúa, 1963.

—————: Cartas de relación. México, Porrúa, 1970. (Sepan cuantos, ..., 7).

Crónicas de la conquista. A. Yáñez (ed.), México, UNAM, 1963.

Crónicas de Michoacán. F. Gómez de Orozco (ed.), México, UNAM, 1940.

CUEVAS, Mariano: Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México. México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914.

—————: Historia de la Iglesia en México. El Paso, Texas, Editorial Revista Católica, 1928, 4 vols.

CHAUVET, Fidel de J.: Fray Juan de Zumárraga. México, Publicistas e Impresores Beatriz de Silva, 1948.

—————: "Fray Jacobo de Tastera, misionero y civilizador del siglo XVI". Estudios de Historia Novohispana, México, UNAM, 1970, III, pp.7-33.

CHÁVEZ, Ezequiel A.: Apuntes sobre la colonia. México, Jus, 1958(a), 3 vols.

—————: La educación en México en la época precortesiana. México, Jus, 1958(b).

—————: La evangelización de los indios. México, Jus, 1958(c).

—————: Fray Pedro de Gante. México, Jus, 1962.

CHIMALPAIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón: Relaciones originales de Chalco Amaquemecan. México, F.C. E., 1965.

- DÁVILA PADILLA, Agustín: Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores. México, Editorial Academia Literaria, 1955.
- DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco: Epistolario de la Nueva España. 1505-1808. México, Robredo, 1939-1942, 16 vols.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal: Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. México, Porrúa, 1970. (Sepan cuantos..., 5).
- DÍAZ Y DE OVANDO, Clementina: "Baja California en el mito". Historia Mexicana, 1952, II-1 (5), pp.23-45.
- DÍEZ DEL CORRAL, Luis: Rapto de Europa. Madrid, Revista de Occidente, 1954.
- : De historia y política. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956.
- : Del Nuevo al Viejo Mundo. Madrid, Revista de Occidente, 1963.
- DURÁN, Diego: Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme. México, Editora Nacional, 1967, 2 vols.
- DURAND, José: "Gómara: encrucijada". Historia Mexicana, 1952, II-2 (6), pp.210-222.
- : La transformación social del conquistador. México, Porrúa y Obregón, 1953, vol.I. (México y lo mexicano, 15).
- : "El ambiente social de la conquista y sus proyecciones en la Colonia". Historia Mexicana, 1954, III-4 (12), pp. 497-515.
- : "El lujo indiano". Historia Mexicana, 1956, VI-1 (21), pp.59-74.
- ELGUERO, José: España en los destinos de México. México, Campeador, 1956.
- Épica náhuatl. A. M. Garibay K. (ed.), México, UNAM, 1964.
- ESCALANTE PLANCARTE, Salvador: Fray Martín de Valencia. México, Editorial Gossío, 1945.
- ESPINOSA, Isidro Félix de: Crónica de los Colegios de Propaganda Fide en la Nueva España. Washington, Academy of American Franciscan History, 1964.

- FERNÁNDEZ, Justino: Semblanza de Don Vasco de Quiroga. México, Al-
cancia, 1937.
- FOSTER, George M.: Cultura y conquista. Xalapa, Universidad Veracru-
zana, 1962.
- GARCÍA, Genaro: El clero de México durante la dominación española.
México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1907.
- GARCÍA CUBAS, Antonio: Diccionario geográfico, histórico y biográ-
fico de los Estados Unidos Mexicanos. México, Secretaría
de Fomento, 1888-1891, 5 vols.
- GARCÍA GRANADOS, Rafael: Diccionario biográfico de historia antigua
de México. México, Instituto de Historia, 1952-1953, 3
vols.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín: Códice Mendieta. Documentos francisca-
nos, siglos XVI y XVII. México, Imprenta de Francisco
Díaz de León, 1892, 2 vols.
- : Obras de D. J. García Icazbalceta. México, Imp. de V.
Agüeros, 1896-1899, 10 vols.
- : Nueva Colección de Documentos para la Historia de Méxi-
co. Cartas de Religiosos de Nueva España. México, Salva-
dor Chávez Hayhoe, 1941(a).
- : Nueva Colección de Documentos para la Historia de Méxi-
co. Códice Franciscano. Siglo XVI. México, Salvador Chá-
vez Hayhoe, 1941(b).
- : Opúsculos y biografías. México, UNAM, 1942.
- : Don Fray Juan de Zumárraga. México, Porrúa, 1947, 4 vols.
- : Bibliografía mexicana del siglo XVI. México, F.C.E.,
1954.
- : Colección de Documentos para la Historia de México. Mé-
xico, Porrúa, 1971, 2 vols.
- GARCÍA SORIANO, Manuel: El conquistador del siglo XVI. (Argentina),
Universidad Nacional de Tucumán, 1954.
- GARIBAY K., Ángel María: Historia de la literatura náhuatl. México,
Porrúa, 1953-1954, 2 vols.
- : Poesía náhuatl. México, UNAM, 1964, vol.I.

- GIBSON, Charles: Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810). México, Siglo XXI Editores, 1967.
- GÓMEZ CANEDO, Lino: "¿Hombres o bestias?". Estudios de Historia Novohispana. México, UNAM, 1966, I, pp.29-51.
- : "La Provincia franciscana de Santa Cruz de Caracas". Memorial del primer congreso venezolano de Historia eclesiástica, Maracaibo, 1969.
- : "La evangelización: sus problemas y sus métodos", (artículo inédito).
- GÓMEZ DE OROZCO, Federico: "El conquistador anónimo". Historia Mexicana, 1953, II-3 (7), pp.401-411.
- GONZÁLEZ, Natalicio: "Icazbalceta y su obra". Historia Mexicana, 1954, III-3 (11), pp.367-390.
- : "Las culturas indígenas en México". Historia Mexicana, 1955, V-1, (17), pp.1-29.
- HANKE, Lewis: La lucha española por la justicia en la conquista de América. Madrid, Aguilar, 1959.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro: Historia de la cultura en la América Hispánica. México, F.C.E., 1947.
- HERNÁNDEZ, Francisco: Antigüedades de la Nueva España. México, Pedro Robredo, 1945.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas. En Teogonía e historia de los mexicanos, pp.23-79.
- Historia documental de México. México, UNAM, 1964, vol.I.
- HOFFNER, Joseph: La ética colonial española del Siglo de Oro. Madrid, Cultura Hispánica, 1957.
- HOLMES, Jack D.L.: "El mestizaje religioso en México". Historia Mexicana, 1955, V-1 (17), pp.42-61.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva: Obras Históricas. México, Editora Nacional, 1965, 2 vols.
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto: "Tula y los toltecas según las fuentes históricas". Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, México, 1941, V, pp.79-83.
- : "Síntesis de la historia precolonial del Valle de México". Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, México, 1954-1955, XIV, 1a. parte, pp.219-236.

- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto: Estudios de Historia Colonial. México, I.N.A.H., 1958.
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto y GARCÍA RUIZ, Alfonso: Historia de México. Una síntesis. México, I.N.A.H., 1970.
- JOVER, José María: "La Alta Edad Moderna". Arbor, Madrid, IX, núm. 26, febrero 1948, pp.157-184.
- KATZ, Friedrich: Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI. México, UNAM, 1966.
- KIECKENS, R.P.J.: Biografía de Fray Pedro de Gante. Puebla, Ediciones del Centro de Estudios Históricos de Puebla, 1966.
- KINGSBOROUGH: Antigüedades de México. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, vol.I.
- KIRCHHOFF, Paul: "¿Se puede localizar Aztlán?". Anuario de Historia, México, UNAM, 1961, año I, pp.59-67.
- KNAUTH, Lothar: "Introducción al estudio de una conquista". Revista de la Universidad de México, julio 1970, XXIV, núm. 11, pp.11-16.
- KONETZKE, Richard: Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica. 1493-1810. Madrid, C.S.I.C., 1953, vol.I.
- KRICKEBERG, Walter: Las antiguas culturas mexicanas. México, F.C.E., 1961.
- LAFAYE, Jacques: Los conquistadores. México, Siglo XXI Editores, 1970.
- LARROYO, Francisco: Historia comparada de la educación en México. México, Porrúa, 1970.
- LEAL, Luis: "El Código Ramírez". Historia Mexicana. 1953, III-1 (9), pp.11-33.
- : "El libro XII de Sahagún". Historia Mexicana, 1955, V-2 (18), pp.184-210.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel: Siete ensayos sobre cultura náhuatl. México, UNAM, 1958.
- : Filosofía náhuatl. México, UNAM, 1966.
- : "El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl". Estudios de Cultura Náhuatl. México, UNAM, 1967 (a), VII, pp.59-86.

- LEÓN-PORTILLA, Miguel: Trece poetas del mundo azteca. México, UNAM, 1967(b).
- : Visión de los vencidos. México, UNAM, 1969.
- : Los antiguos mexicanos. México, F.C.E., 1970(a),
- : El reverso de la conquista. México, Editorial Joaquín Mortiz, 1970(b).
- : De Teotihuacán a los aztecas. México, UNAM, 1971.
- LEONARD, Irving A.: Los libros del conquistador. México, F.C.E., 1953.
- LOPETEGUI, León y ZUBILLAGA, Félix: Historia de la Iglesia en la América Española. Madrid, Editorial Católica, 1965.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo: La constitución real de México-Tenochtitlan. México, UNAM, 1961.
- : "El templo mayor de México-Tenochtitlan según los Informantes de Sahagún". Estudios de Cultura Náhuatl, México UNAM, 1965, V, pp.75-102.
- : Los señoríos de Azcapotzalco y Tetzaco. México, I.N.A.H., SEP, 1967.
- : Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl. Tesis presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1972.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco: Historia general de las Indias. Barcelona, Iberia, 1954, 2 vols.
- MCANDREW, John: The open-air churches of sixteenth century Mexico. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1965.
- MADARIAGA, Salvador de: El ciclo hispánico. Buenos Aires, Sudamericana, 1958, 2 vols.
- : El auge del imperio español en América. Buenos Aires, Sudamericana, 1959.
- MANRIQUE, Jorge Alberto: "El siglo barroco". México, 1972, (artículo inédito).
- MARAÑÓN, Gregorio: Luis Vives. Madrid, Espasa-Calpe, 1942.
- MARAVALL, José Antonio: "La Utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España". Estudios Americanos, Sevilla, 1949, I, núm.2, pp.199-227.

- MARAVALL, José Antonio: El concepto de España en la Edad Media. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964.
- MARQUINA, Ignacio: Arquitectura prehispánica. México, I.N.A.H., SEP, 1951.
- MASUDA, Yoshio: Kodai azteca ookoku. Tokio, Chuuoookooronsha, 1963.
- : Shin sekai no utopia. Tokio, Kenkyuusha, 1971.
- MAZA, Francisco de la: "Fary Diego Valadés, escritor y grabador franciscano del siglo XVI". Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, México, UNAM, 1945, núm.13, pp. 15-44.
- MÉNDEZ ARCEO, Sergio: La Real y Pontificia Universidad de México. México, UNAM, 1952.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel: Humanistas del siglo XVI. México, UNAM, 1946.
- MENDIETA, Gerónimo de: Historia Eclesiástica Indiana. México, Porrúa, 1971.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: Bibliografía Hispano-Latina Clásica. Santander, Aldus, 1950, vol.II.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: Historia de España. Madrid, Espasa-Calpe, 1947, t.I, vol.I.
- : El Imperio Hispánico y los cinco reinos. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950.
- México prehispánico. México, Editorial Emma Hurtado, 1946.
- MILLON, René: "Extensión y población de la ciudad de Teotihuacán en sus diferentes períodos: un cálculo provisional". En León-Portilla, 1971, pp.74-85.
- MIRANDA, José: España y Nueva España en la época de Felipe II. México, UNAM, 1962(a).
- : "La pax hispánica y los desplazamientos de los pueblos indígenas". Cuadernos Americanos, México, 1962(b), año XXI, vol.CXXV, núm.6, pp.186-190.
- : "Los indígenas de América en la época colonial". Cuadernos Americanos, 1964, año XXIII, vol.CXXXII, núm.1, pp.153-161.

- MIRANDA GODÍNEZ, Francisco: El Real Colegio de San Nicolás de Pátzcuaro. Cuernavaca, 1967. (Cidoc, Sondeos, 20).
- MONZÓN, Arturo: "La educación entre los aztecas". En México prehispánico, pp. 754-764.
- : El Calpulli en la organización social de los Tenochca. México, UNAM, 1949.
- MORENO, Manuel M.: La organización política y social de los aztecas. México, SEP, 1964.
- MOTOLINÍA, Toribio de: Historia de los indios de la Nueva España. México, Porrúa, 1969. (Sepan cuantos..., 129).
- : Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella. México, UNAM, 1971.
- NICOLAU D'OLWER, Luis: Fray Bernardino de Sahagún. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Comisión de Historia, 1952.
- NOGUERA, Eduardo: "Origen de nuestras culturas". Historia Mexicana, 1952, I-4 (4), pp.541-546.
- OCARANZA, Fernando: El imperial Colegio de indios de la Santa Cruz de Santiago Tlalotelco. México, 1934.
- O'GORMAN, Eduardo: "La idea antropológica del padre Las Casas. Edad Media y Modernidad". Historia Mexicana, 1967, XVI-3 (63), pp.309-319.
- OLAECHEA LABAYEN, Juan B.: "Opiniones de los teólogos españoles sobre dar estudios mayores a los indios". Anuario de Estudios Americanos, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1958, XV, pp.113-197.
- OROZ, Pedro, MENDIETA, Gerónimo de y SUÁREZ, Francisco: Descripción de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México. Fidel de J. Chauvet (ed.), México, Imprenta Mexicana, 1947.
- OROZCO Y BERRA, Manuel: Historia antigua y de la conquista de México. México, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, 1880, vol.I.
- : Los conquistadores de México. México, Pedro Robredo, 1938.
- ORTIZ D., Héctor: "Bernal Díaz ante el indígena". Historia Mexicana, 1955, V-2 (18), pp.233-239.

- OTS CAPDEQUI, J.M.: El Estado español en las Indias. México, F.C.E. 1965.
- OTTE, Enrique: "Nuevas cartas de Diego de Ordás". Historia Mexicana 1964, XIV-1 (53), pp.102-129.
- PALOMERA, Esteban J.: Fray Diego Valadés. México, Jus, 1962-1963, 2 vols.
- PAZOS, Manuel R.: "El teatro franciscano en Méjico durante el siglo XVI". Archivo Ibero-Americano, Madrid, 1951, XI, núm. 42, pp.129-189.
- PEÑALOSA, Joaquín Antonio: La práctica religiosa en México. Siglo XVI. México, Jus, 1969.
- PEREYRA, Carlos: La obra de España en América. Madrid, Aguilar, 1930.
- PHELAN, John Leddy: The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1970. (Utilizo la traducción española en prensa, hecha por Josefina Z. Vázquez de Knauth.).
- PICÓN-SALAS, Mariano: De la conquista a la independencia. México, F.C.E., 1969.
- PIÑA CHAN, Román: Las culturas preclásicas de la Cuenca de México. México, F.C.E., 1955.
- : Mesoamérica. México, SEP, 1960.
- : Una visión del México prehispánico. México, UNAM, 1967.
- POMAR, Juan Bautista de : Relación de Tetzoco. En A.M.Garibay K. 1964, pp.152-219.
- PRIETO, Carlos: La minería en el Nuevo Mundo. Madrid, Revista de Occidente, 1969.
- PUGA, Vasco de: Provisiones, Cédulas, Instrucciones para el gobierno de la Nueva España. Madrid, Cultura Hispánica, 1945.
- RAMÍREZ, José Fernando: Fray Toribio de Motolinía y otros estudios. México, Porrúa, 1957.
- REMESAL, Antonio de: Historia general de las Indias Occidentales y particulares de la gobernación de Chiapa y Guatemala. Madrid, Atlas, 1964, vol.I; 1966, vol.II. (Biblioteca de Autores Españoles, 175 y 189).

- REYES GARCÍA, Luis: "Ordenanzas para el gobierno de Cuauhtinchan, año 1559". Estudios de Cultura Náhuatl, México, UNAM, 1972 X, pp.245-313.
- RIGARD, Robert: La conquista espiritual de México. México, Jus, 1947
- Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses. M. León-Portilla (ed.), México, UNAM, 1961.
- ROJAS GARCIDUEÑAS, José J.: El teatro de Nueva España en el siglo XVI. México, 1935.
- SAHAGÚN, Bernardino de: Libro perdido de las pláticas o coloquios de los doce primeros misioneros de México. José María Pou y Martí (ed.), Roma, Tipografía del Senado, 1924.
- : Historia general de las cosas de Nueva España. México, Porrúa, 1969, 4 vols.
- SAINZ DE ROBLES, Federico Carlos: Esquema de una historia de las universidades españolas. Madrid, Aguilar, 1944.
- SALAZAR, Buenaventura: Los doce primeros apóstoles franciscanos en México. México, Imprinta Mexicana, 1943.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio: España y el Islam. Buenos Aires, Sudamericana, 1943.
- : España, un enigma histórico. Buenos Aires, Sudamericana, 1956, 2 vols.
- SANZ, Víctor: Vigencia actual de Luis Vives. Montevideo, Universidad de la República, 1967.
- SCHMIEDER, Oscar: Geografía de América Latina. México, F.C.E., 1965.
- SEJOURNE, Laurette: Pensamiento y religión en el México antiguo. México, F.C.E., 1970.
- SELER, Eduard: Comentarios al Códice Borgia. México, F.C.E., 1963, 2 vols.
- SOUSTELLE, Jacques: Los cuatro Soles. Madrid, Guadarrama, 1969.
- : La vida cotidiana de los aztecas. México, F.C.E., 1970.
- SUÁREZ AGUIRRE, Felipe: La educación de los aztecas. México, SEP, 1969.
- TAPIA, Andrés de: Relación de Andrés de Tapia. En Crónicas de la conquista, pp.27-78.

- Teogonía e historia de los mexicanos. A. M. Garibay K. (ed.), México, Porrúa, 1965. (Sepan cuantos..., 37).
- TEZOZOMOC, Hernando Alvarado: Crónica Mexicana. Mario Mariscal (ed.) México, UNAM, 1943.
- : Crónica Mexicana. México, Leyenda, 1944.
- : Crónica Mexicáyotl. México, Imprenta Universitaria, 1949
- TORQUEMADA, Juan de: Monarquía Indiana. México, Porrúa, 1969, 3 vols
- TOSCANO, Salvador: Derecho y organización social de los aztecas. Tesis presentada en la Facultad de Derecho de la UNAM, 1937.
- TOVAR, Antonio: Lo medieval en la conquista y otros ensayos americanos. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1970.
- TRUEBA, Alfonso: Dos libertadores. México, Campeador, 1955.
- VALDEAVELLANO, Luis G. de.: Historia de España. Madrid, Revista de Occidente, 1952.
- VALTON, Emilio: Impresos mexicanos del siglo XVI. México, Imprenta Universitaria, 1935.
- VALLE, Rafael Heliodoro: "Las Cartas de Cortés". Historia Mexicana, 1953, II-4 (8), pp.549-563.
- VALLEJO, Juan de: Memorial de la vida de Fray Francisco Jiménez de Cisneros. Madrid, Imprenta Bailly-Bailliere, 1913.
- VÁZQUEZ, Josefina Zoraida: La imagen del indio en el español del siglo XVI. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962.
- Veinte himnos sacros de los nahuas. A. M. Garibay K. (ed.), México, UNAM, 1958.
- VELASCO CEBALLOS, Rómulo: La alfabetización en la Nueva España. México, SEP, 1945.
- VETANCURT, Agustín de: Teatro Mexicano. México, Porrúa, 1971.
- VEYTIA, Mariano: Historia antigua de México. México, Leyenda, 1944, 2 vols.
- VICENS-VIVES, Jaime: Historia Social de España y América. Barcelona: Teide, 1957-1959, 5 vols.
- Vida económica de Tenochtitlan. A. M. Garibay K. (ed.), México, UNAM, 1961.

Vivès humaniste espagnol. París, Librairie Plon, 1941.

VIVES, Juan Luis: Obras completas. Madrid, Aguilar, 1947-1948, 2 vols.

-----: Tratado de la enseñanza. Madrid, Ediciones de la Lectura, sin fecha.

-----: Renaissance no kyooikuron. (Traducción japonesa del De disciplinis), Tokio, Meiji Toshō, 1968.

WECKMANN, Luis: "The Middle Ages in the Conquest of America". Speculum, 1951, XXVI, pp.130-141.

-----: Panorama de la cultura medieval. México, UNAM, 1962.

WILSON, Irma: Mexico, a century of educational thought. Nueva York, Hispanic Institute in the United States, 1941.

ZAHAR VERGARA, Alfonso: "Fray Juan de Gaona y el Colegio de Santa Cruz de Santiago en el barrio de Tlaltelolco". Filosofía y Letras, México, UNAM, 1947, núm.26, pp.265-286.

ZAVALA, Silvio: Los intereses particulares en la conquista de la Nueva España. Madrid, Imprenta Palomeque, 1933.

-----: Aproximaciones a la Historia de México. México, Porrúa y Obregón, 1953. (México y lo mexicano, 12).

-----: "Ojeada a la historia de México". Historia Mexicana, 1956, V-4 (20), pp.498-505.

-----: "Rivalidades imperiales en el Nuevo Mundo". Historia Mexicana, 1963, XII-3 (47), pp.325-339.

-----: Recuerdo de Vasco de Quiroga. México, Porrúa, 1956.

-----: La filosofía política en la conquista de América. México, F.C.E., 1972(a).

-----: La colonización española en América. México, SEP, 1972(b).

ZEPEDA RINCÓN, Tomás: La instrucción pública en la Nueva España en el siglo XVI. México, UNAM, 1933.

ZORITA, Alonso de: Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España. México, UNAM, 1963.

ZULAIGA GARATE, Román: Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI. México, Pedro Robredo, 1939.

Í N D I C E G E N E R A L

	pág.
Introducción	I
Capítulo I <u>Nociones preliminares</u>	
I-1. Medio físico de México	1
I-2. Las huellas humanas en el México antiguo...	2
I-3. Los antecedentes culturales del México antiguo.....	5
Capítulo II <u>El mundo mesoamericano inmediatamente anterior a la conquista</u>	
II-1. El Estado mexicana	13
II-2. Cultura mexicana	39
II-3. Educación mexicana	54
Educación doméstica	61
Educación escolar	65
a. Calmécac	69
b. Telpochcalli	92
c. Educación escolar femenina	105
d. Instituciones educativas auxi liares	109
Hombre objetivo de la educación mexicana.	114
Notas	120
Capítulo III <u>La España y el español del siglo XVI</u>	
III-1. Vigencias de la época	125
III-2. Educación en España a principios del si glo XVI	142
III-3. Nivel cultural de los españoles en la Nueva España a raíz de la conquista	157
Notas	186

Capítulo IV	<u>La educación en la Nueva España del siglo XVI</u>	
IV-1.	Impacto de la conquista española	189
IV-2.	Evangelización del indígena de Nueva España	198
IV-3.	Las primeras instituciones misioneras de enseñanza	231
	El hombre americano como objeto de educación	231
	La Corona de España y la educación del indígena	238
	Antecedentes en las Antillas	244
	El caso de Nueva España	248
	Periodización	250
	Primer período: Tres flamencos en marcha	252
	Fundación de la primera escuela en Nueva España	255
	Primera ordenanza de educación en Nueva España	257
	Fruto de los primeros años de educación.	261
	Desarrollo de la educación misionera: educación para hijos de la minoría directora	267
	Comienzo de la enseñanza del latín	283
	Concepto educativo de los franciscanos..	286
	Enseñanza catequística en el patio	290
	Enseñanza práctica con miras a la capacitación profesional	297
	Educación de niñas indias	305
	Segundo período: Fundación del Colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco....	318
	Colegio aprobado por la Corona	322
	Finalidades del Colegio	324

	pág.
Estudiantes y maestros	330
Vida y estudios en el Colegio	341
Crisis de 1540	345
Oposiciones y dificultades	355
Vida económica del Colegio	371
Graduados del Colegio	387
Biblioteca del Colegio	415
Colegio en las postrimerías del siglo XVI	419
Opiniones en España sobre la educación superior del indígena	428
Notas	437
Conclusión	466
Bibliografía	473

★ ★ ★