

Estudiar de la tesis y del Ipero de Paola Alegria - verdaderos.

UNIVERSIDAD PEDAGOGICA NACIONAL

UNIDAD AJUSCO

LICENCIATURA EN PEDAGOGIA

Examen de
Historia -
11/04/03.
2:00 pm.



La crisis del proyecto educativo franciscano en la Nueva España. 1540-1545.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE

LICENCIADO EN PEDAGOGIA

PRESENTA:

ANTONIO SEVILLA TAPIA

ASESOR DE TESIS:

MTRO. FRANCISCO LEONARDO SAAVEDRA

MEXICO, VERANO DE 1999

11 OCT. 1999

100016/01/2001

A L. Graciela Centeno Zepeda

Deseo expresar mi gratitud a cuantos me han apoyado en la elaboración de este trabajo.

A mis padres: Antonio Sevilla Camacho y Evelia Tapia González.

A los Profesores Rafael Adán Figueroa, Pedro Jaimez Zavalza, Raul Villegas Ortega y Arturo Jiménez Lupercio; quienes me han cedido importante tiempo para la revisión y enriquecimiento de estas páginas. Al Profesor José Francisco Monroy Álvarez, que me favoreció con sus clases. A la Profesora Rosa María López Hernández, por su interés en el progreso de este trabajo; así como a Alma Delia Centeno Zepeda y Marco Antonio Matías Romero, que me brindaron amablemente su ayuda.

Mi mayor deuda, empero, es con el Maestro Francisco Leonardo Saavedra, quien al compartirme paciente y generosamente sus conocimientos ha hecho posible que esta empresa halla alcanzado buen término.

ÍNDICE

Índice.	V
PRESENTACIÓN.	1
PRIMERA PARTE	
CAPÍTULO I. LA ORDEN FRANCISCANA EN LA NUEVA ESPAÑA.	6
CAPÍTULO II. LA FILOSOFÍA EDUCATIVA DE LA ORDEN FRANCISCANA.	12
2.1. El joaquinismo y la orden franciscana.	12
2.2. La provincia de San Gabriel y el Nuevo Mundo.	17
2.3. La filosofía educativa de la orden franciscana en la Nueva España.	19
CAPÍTULO III. EL SISTEMA EDUCATIVO PARA LOS INDÍGENAS.	27
3.1. Finalidades.	27
3.2. La educación para los pipiltin.	28
3.3. La educación para los macehualtin.	32
3.4. La educación técnica.	35
3.5. La educación superior para los pipiltin.	36
3.6. Los elementos joaquinistas y humanistas en el sistema educativo para los indígenas.	39
3.7. El apoyo oficial al sistema educativo franciscano.	41

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO IV. LA CRISIS DEL PROYECTO EDUCATIVO FRANCISCANO.	48
CAPÍTULO V. CAUSAS DE LA CRISIS DEL PROYECTO EDUCATIVO FRANCISCANO.	57
5.1. La corona española y los conquistadores-encomenderos.	57
5.2. El proyecto franciscano y la corona española. Primera mitad del siglo XVI.	61
5.3. El sistema educativo para los indígenas y la corona española. Primera mitad del siglo XVI.	62
5.4. El auge minero y la crisis del proyecto educativo franciscano.	65

TERCERA PARTE

CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES E INTERPRETACIÓN TEÓRICA.	69
6.1. Conclusiones.	69
6.2. Interpretación teórica.	70
Bibliografía.	80

PRESENTACIÓN

El presente trabajo tiene como objeto de estudio, el proyecto educativo desarrollado por la orden de San Francisco¹ en la Nueva España en el periodo de 1523 a 1590.

Aunque dicho proyecto ha llamado la atención de muchos estudiosos en el campo de la historia de la educación y se ha estudiado con erudición² existe, cuando menos, un problema al que debe dársele una explicación y no dejarlo en la mera descripción como comunmente se ha hecho. Tal problema es: la crisis educativa del planteamiento seráfico.

En efecto, desde el establecimiento del primer centro escolar franciscano en Texcoco en 1523, hasta los primeros tres o cuatro años posteriores a la apertura del Colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco -que tuvo lugar el 6 de enero de 1536-, la operación del proyecto educativo franciscano experimentó un desenvolvimiento

¹ Desde sus orígenes en los albores del siglo XIII, la orden fundada por Francisco de Asís fue conocida como orden franciscana, naturalmente; pero también, en virtud a su apego a la pobreza y humildad, como orden seráfica o bien de los Hermanos Menores.

² A mi consideración, los textos más importantes sobre la empresa franciscana en la Nueva España del siglo XVI son, por su extensión y profundidad (en orden cronológico): Ricard, Robert. *La "Conquete spirituelle" du Mexique*. Paris, Institut d'ethnologie. "Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie", vol. XX, 1933 (Hay traducción al español: *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986); Phelan, John Leddy. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1970 (Hay traducción al español: *El reino milenarío de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972); Baudot, Georges. *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*. Toulouse, Privat, 1977 (Hay traducción al español: *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana. 1520-1569*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983). Sobre el tema específico del proyecto educativo seráfico detacan: Alegria, Paula. *La educación en México antes y después de la conquista*. México, Cultura, 1936; Becerra López, José Luis. *La organización de los estudios en la Nueva España*. México, Cultura, 1963; Kobayashi, José María. *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*. México, El Colegio de México, 1974.



ascendente, si bien errático. Luego, en los años siguientes, tuvo lugar un acontecimiento que representa, a mi parecer, una auténtica interrogante sobre el proyecto educativo franciscano. A saber: en un lapso de cinco años, de 1540 a 1545, el programa educativo de los Hermanos Menores, que en décadas anteriores habíase desarrollado favorablemente, sufrió una severa crisis de la que nunca se repuso y que se expresó, principalmente, en el abandono en que se hundió el Colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco; así como en el descenso del nivel de los estudios de las escuelas-monasterio franciscanas diseminadas básicamente en el Altiplano Central de lo que ahora es la República Mexicana.

El trabajo que aquí se presenta intenta, precisamente, dar respuesta a la interrogante sobre la crisis del proyecto educativo franciscano que tuvo lugar, como se mencionó, entre 1540 y 1545, ya que, de acuerdo a mi apreciación, la cuestión planteada no ha sido atendida satisfactoriamente, al menos desde la perspectiva teórica del materialismo histórico a cuyas categorías analíticas recurriré para abordar el problema.

Esta investigación parte de la hipótesis de que la crisis del proyecto educativo franciscano en la Nueva España se debió a una redefinición del papel del indígena en el proyecto económico de la corona española para la Nueva España.

La metodología para la realización de este trabajo se basa en la utilización de fuentes primarias y obras de autores con amplio reconocimiento, así como en la hermenéutica³ con el objeto de reconocer la significación de los hechos en el contexto del periodo aquí estudiado, de tal manera que me permita ubicar con precisión los acontecimientos que propiciaron la crisis del proyecto educativo de los Hermanos Menores y probar la hipótesis de la que se parte.

³ La hermenéutica es un sistema de interpretación, especialmente de escritos a los que se reconoce autoridad. "La hermenéutica hace patente la diferencia histórica (entre intérprete e interpretado) y muestra la necesidad de hacer remontar las proposiciones y los significados al contexto vital de la época en que surgieron y de esclarecer así alternativamente el conjunto de aquella experiencia del mundo y las aseveraciones particulares condicionadas por ésta" (Müller, 1986:216).

La exposición del trabajo se hace de la siguiente forma:

En una primera parte se exponen los diferentes aspectos que conformaron el proyecto educativo franciscano en la Nueva España del siglo XVI. Ésta tiene tres capítulos.

En el primero se describe la incursión y asentamiento de los franciscanos observantes en la Nueva España: desde los preparativos de las empresas de los Tres Flamencos y los Doce, en 1521; hasta el establecimiento oficial de la provincia del Santo Evangelio de México, en 1535. En el capítulo II se describe el proceso a través del cual el joaquinismo, nacido en el siglo XII, llegó a constituirse como la herencia filosófica y teológica más importante de la fracción franciscana observante de principios del siglo XVI, concentrada en la provincia de San Gabriel. Posteriormente, se describe la filosofía educativa concebida para la Nueva España a que dio lugar la fusión del joaquinismo y el Humanismo en el pensamiento de los franciscanos. El capítulo III, a su vez, muestra la estructura del proyecto educativo para los indígenas constituido por los franciscanos a la luz de su filosofía educativa. Así, se hace un repaso de los fines de la educación para los naturales y las distintas formas que adquirió: la educación para los pipiltin, la educación para los macehualtin, la educación técnica y la educación superior. Se destacan, además, los elementos joaquinistas y humanistas plasmados en la educación para los indios, y el apoyo oficial brindado a este proyecto educativo, desde sus inicios hasta las postrimerías de 1539.

La segunda parte de este trabajo aborda la crisis del proyecto educativo franciscano entre 1540 y 1545.

En el capítulo IV, se exponen las diversas manifestaciones de esta crisis, principalmente el abandono del Colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco y el opacamiento de las escuelas monasterio. Posteriormente, en el capítulo V, se analiza sus causas, dejando ver que tales radican en la interacción de múltiples elementos, fundamentalmente las relaciones entre los sectores sociales novohispanos del siglo XVI (la corona, los conquistadores-encomenderos, los indígenas, las ordenes mendicantes), los

intereses particulares que determinan la naturaleza de estas relaciones y el desarrollo de la economía novohispana.

Finalmente, en la tercera parte (capítulo VI), se plantean las conclusiones generales sobre el proyecto educativo franciscano y su crisis, derivadas del análisis del conjunto de hechos expuestos en los capítulos anteriores, y se interpretan teóricamente estas conclusiones desde la perspectiva del materialismo histórico.

Debe hacerse la observación de que la interpretación teórica se realiza a partir de las categorías analíticas marxistas de: *Acumulación Originaria de Capital, Estructura, Superestructura y trabajo*; y sólo después de arribar a las conclusiones, en la medida de que la teoría materialista distingue dos contextos involucrados en el proceso del conocimiento: el de la realidad concreta y el de la teoría (Kosík,1967:70).

Lo concreto es “el punto de partida en la realidad misma” y, por consiguiente, “el punto de partida del conocimiento mismo”. Empero, por ser lo concreto “un todo complejo y vivo, compuesto de numerosos aspectos y propiedades, no puede ser entendido de una sola vez. Para estudiar ese todo es indispensable disociarlo, por medio del análisis, en sus diferentes aspectos y partes constitutivos, estudiar por separado cada uno de esos aspectos y partes, y sólo después de ello volver a asociarlos en el pensamiento, representar el todo concreto en toda la riqueza de sus determinaciones” (Rosental,s/f:323-326).

La abstracción científica considera, pues, lo que es común a una multitud de cosas singulares. Sin embargo, no se interesa en la totalidad de los elementos comunes, sino sólo en los que expresan la esencia, la causa de los fenómenos concretos. Por lo tanto la abstracción permite al conocimiento reducir toda la multiplicidad y la diversidad de los fenómenos a su esencia y entender sus propiedades y sus aspectos decisivos, fundamentales. “[...] La unidad y la universalidad descubiertas por el pensamiento, por medio de las abstracciones, en la masa de los fenómenos, no son otra cosa que la ley de estos últimos, el elemento relativamente duradero y estable que se conserva y se manifiesta en la infinidad de las cosas y de los procesos. [...]” (Rosental,s/f:289,290). Así, “el resultado de la actividad abstractiva del pensamiento se encarna en los conceptos, en

las categorías, en las leyes, formulados por la ciencia y que reflejan las leyes objetivas de la propia realidad. [...]” (Rosental,s/f:309).

Lo concreto, como totalidad pensada es, de acuerdo con Marx, “concreto por que es la síntesis de múltiples determinaciones y, por lo tanto, unidad de la diversidad. Por eso aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y por consiguiente, asimismo, el punto de partida de la visión inmediata y de la representación” (Marx, cf. Rosental,s/f:323).

Resumiendo,“ [...] el método analítico de Marx, considerado en su conjunto, toma como punto de partida del conocimiento el análisis de la diversidad concreta de los fenómenos, pasa luego de lo concreto a lo abstracto para encontrar las determinaciones más generales que revelen su esencia, su ley, y finalmente se eleva de lo abstracto a lo concreto, reproduciendo la realidad en toda su plenitud, como unidad de las leyes y de las formas concretas de su manifestación” (Rosental,s/f:332).

I

LA ORDEN FRANCISCANA EN LA NUEVA ESPAÑA

La orden franciscana incursionó en la Nueva España por vez primera gracias a dos empresas desarrolladas, en sus orígenes, independientemente una de otra, pero ambas con el apoyo de la corona española.

En 1521, en el convento franciscano de Gante, en Flandes, tiene su origen una de dichas empresas con un carácter meramente particular. Por iniciativa completamente propia, tres frailes de esta casa decidieron partir hacia México para desarrollar aquí su labor pastoral. Ellos eran: fray Juan de Tecto (Johan Dekkers), flamenco, que por catorce años había enseñado teología en la Sorbona y que en ese momento era guardián del convento y confesor de Carlos V (Mendieta, cf. Chávez, 1962:114,148); fray Juan de Aora (Johan Van de Auwera), que hablaba la lengua francesa y venía de Escocia (García Icazbalceta, cf. Chávez, 1962:114,148), y fray Pedro de Gante (Pedro de Mura o Peter Van der Moere) (Gante, cf. Chávez, 1962:21,99,147), nacido entre 1476 y 1483 (Chávez, 1962:7) en la villa de Iguen, en Gante (Chávez, 1962:21); familiar de Carlos V, tal vez tío o tío abuelo (Gante, cf. Chávez, 1962:22-27) y al parecer estudiante de la universidad de Lovaina hacia 1493 (González Vera, cf. Chávez, 1962:32).

La cercanía con Carlos V les permitió a estos tres hombres de reconocidos méritos-recordados ahora como los "Tres Flamencos"- obtener sin dificultad alguna la autorización del emperador para poner en marcha su empresa; logrando, después de tres meses y medio de travesía, arribar, el 13 de agosto de 1523, a las playas de Chalchiucuecan, de donde inmediatamente emprendieron el viaje hacia el Valle de

México que les condujo hasta la antigua Tenochtitlan, para después trasladarse a Texcoco, donde se establecieron definitivamente (Chávez,1962:153).

En Roma, por otra parte, también en 1521, una empresa diferente: una "barcada"⁴, fue así mismo concebida. Ahí dos franciscanos, uno de ellos flamenco, fray Juan Glapion (o Clapion); el otro español, fray Francisco de los Ángeles, emparentado con Carlos V y que se había adherido a la reforma del padre Guadalupe⁵ en la custodia portuguesa de la Piedad (Baudot,1990:23), se propusieron, al igual que los flamencos, trabajar en el territorio mexicano.

Expusieron su proyecto al Papa León X y éste expidió el 25 de abril de 1521 la bula *Alias felicis* (Duverger,1993:24,25; Ricard,1994:84) que, dirigida nominalmente a los dos franciscanos les concedía "[...] la autorización de trasladarse a México para ahí predicar libremente, bautizar, confesar, absolver, casar, administrar los sacramentos de la eucarestía y de la extremaunción"; además de, a falta de obispo -lo que entonces era el caso- la autorización "para consagrar los altares, asegurar el ministerio de las parroquias y hasta confirmar a los fieles y conferir las órdenes menores" (Mendieta, cf. Duverger,1993:25).

Luego, tras la muerte de León X y gracias a la intervención de Carlos V, obtuvieron del nuevo pontífice Adriano VI, el 6 de mayo de 1522, la bula *Exponi nobis fecisti* que, confirmando la *Alias felicis* daba "[...] a los frailes franciscanos y a los de las otras órdenes mendicantes su autoridad apostólica, en donde quiera que no hubiera obispos, o se hallaran éstos a más de dos jornadas de distancia, salvo en aquello que exigiera la consagración episcopal, para cuanto les pareciera necesario para la conversión de los indios". (Ricard,1994:84)

⁴ Los antiguos franciscanos daban el nombre de "barcada" a lo que después se llamó "misión": era barcada la empresa religiosa debidamente autorizada por el Emperador, el Papa y el general de la orden de San Francisco, y no llevaba ese nombre la que carecía de tal requisito. (Del Paso, en Hernández,1990:69)

⁵ Fray Juan de Guadalupe nació hacia 1450 y tomó el hábito franciscano en 1491, afiliándose a la corriente "observante" de los Hermanos Menores. En 1496 obtuvo del Papa Alejandro VI la bula *Sacrosantac Militantis Ecclesiae*, que le permitió operar al interior de la orden seráfica una reforma cuyos planteamientos e importancia en la definición del proyecto de la fracción franciscana venida a la Nueva España se expondrá con detalle más adelante. Murió en octubre de 1505.

Así pues, con el favor real y pontificio la misión que habría de definir la posición de la orden seráfica con respecto a la Nueva España -como más adelante se verá- fue puesta en marcha; enfrentando en sus inicios, primero, la muerte de Jean Glapión, ocurrida en 1523; luego, el siguiente cambio: en el capítulo general de los frailes menores, Francisco de los Ángeles fue elegido ministro general de la orden, viéndose con ello obligado a renunciar al proyecto mexicano; sin embargo fue relevado por Martín de Valencia, quien recientemente había sido nombrado provincial de San Gabriel (Motolinía, cf. Duverger,1993:25) y era uno de los adeptos más fervientes de la reforma guadalupanista desde 1506 (Baudot,1990:23). (Duverger,1993:26; Ricard,1994:84) →

Martín de Valencia eligió de inmediato, bajo la orientación de Francisco de los Ángeles -que nunca abandonó la tutela moral de la misión, dominándola por poderes-, a quienes le acompañarían en su labor: sólo miembros de la provincia de San Gabriel, adeptos al guadalupanismo. Los elegidos fueron Francisco de Soto, Martín de la Coruña, José de la Coruña, Juan de Xuárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente - quien en México adoptaría el sobrenombre de "Motolinía"-, García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Rivas, Francisco Ximenez, Andrés de Córdoba y Bernardino de la Torre (Baudot,1990:24; Duverger,1993:27; Ricard,1994:84). Doce franciscanos que luego, acompañados por su prelado Martín de Valencia, fueron reunidos por el general de la orden en el convento de Santa María de los Ángeles, en la Sierra Morena, donde les entregó su "instrucción" el 4 de octubre de 1523 para, posteriormente, dedicarse con ellos varios meses a preparar la misión (Duverger,1993:28), hasta que el 25 de enero de 1524 los franciscanos se embarcaron en el puerto de Sanlúcar de Barrameda donde, a causa de que dos de los frailes elegidos (José de la Coruña y Bernardino de la Torre) faltaron a la cita, y para respetar lo simbólico de la cifra de doce, se llamó a un lego del convento de Sevilla de nombre Juan de Palos (Duverger,1993:30).

Después de un viaje con una larga escala en Santo Domingo, los Doce tocaron las costas de San Juan de Ulúa el 13 de mayo de 1524, emprendieron a pie el camino hacia la altiplanicie central (Ricard,1994:83) y el 17 o 18 de junio de 1524 llegaron a México,

siendo recibidos por Cortés, los dignatarios indígenas y los religiosos españoles⁶ (Ricard,1994:84). Encuentro que permitió conjuntar los esfuerzos de las primeras empresas seráficas, dando paso, el 2 de julio de 1524, al primer capítulo franciscano⁷ en México, del que se derivó la constitución oficial de la custodia del Santo Evangelio de México que reunió a los Doce, a los Tres Flamencos y a los dos frailes llegados de las islas siguiendo a Cortés; con Martín de Valencia a la cabeza de la comunidad seráfica por elección de sus compañeros. (Duverger,1993:11).

Instituida la custodia del Santo Evangelio de México, ésta se vio prontamente reforzada en febrero de 1525 con la llegada de la "secunda barcada". Se ignora el número exacto de los monjes que llegaron en este segundo viaje, pero los nombres de once de ellos han perdurado: seis vinieron de la provincia de San Gabriel: Antonio Maldonado, Antonio Ortiz, Francisco de Ledesma, Alonso Herrera, Cristobal de Zamora y Diego de Almante; Francisco del Pedrozo y Pedro de las Garbillas tenían lazos en Extremadura; Juan de Perpiñan venía de Aragón; Miguel de Bolonia, originario de Boulogne-Sur-Mer, pertenecía a la provincia flamenca, y Juan Badiano procedía de Aquitania.(Duverger,1993:112)

Al siguiente año, 1526, en septiembre, el padre Antonio de Ciudad Rodrigo, uno de los Doce, pasó a España para atender alguna comisión de la custodia (Del Paso, en Hernández,1990:55,56) e interesado en reclutar frailes que apoyasen la misión seráfica en México, y aprovechando su estancia en España, consiguió la autorización del emperador Carlos V, en agosto de 1527, para venir a estas tierras con cuarenta religiosos (Del Paso,

⁶ Cinco religiosos antecedieron a los Tres Flamencos en tierras mexicanas. Dos sacerdotes acompañaron a Cortés desde que partió de Cuba: el padre secular, licenciado Juan Díaz, originario de Sevilla, y fray Bartolomé de Olmedo, de la orden de la Merced, que era el capellán de Cortés y su consejero para asuntos religiosos (Duverger,1993:16; Ricard,1994:79-81). Poco después, más aún no terminada la conquista, se unieron a la empresa el mercedario fray Juan de las Varillas y los franciscanos fray Pedro Melgarejo de Urrea y fray Diego de Altamirano (Cuevas, cf. Ricard,1994:79-81). No obstante, estos cinco religiosos, más dados a las tareas diplomáticas que al ejercicio de su misión, poco hicieron por la evangelización en esos primeros años (Ricard,1994:79-81) y nada indica que hayan puesto en cuestión la rapacidad de los conquistadores, o bien hayan albergado grandes esperanzas para los pueblos indígenas que iban conociendo a su paso.

⁷ Un capítulo es una junta general que celebran los canónigos o los miembros de las órdenes religiosas para tratar asuntos propios de su misión.

en Hernández,1990:64). A mediados de 1529 por fin pudo el padre Ciudad Rodrigo salir de la península en compañía no de cuarenta, sino de veinte frailes y arribar a México a finales del mismo año (Del Paso, en Hernández,1990:68). Se conoce con certeza el nombre de cinco de estos misioneros: Alonso Rangel, Jacobo de Testera, Antonio de Cuellar, Juan de San Francisco y Bernardino de Sahagún (Del Paso, en Hernández,1990:65; Duverger,1993:46). Un poco antes, el 6 de diciembre de 1528; junto con el primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga, arribó fray Andrés de Olmos⁸

Más adelante, en la primera mitad de 1533, los franciscanos eligieron cuarto custodio a Jacobo de Testera (Kobayashi,1985:207); poco tiempo después, en el capítulo general de la orden franciscana celebrado en 1535, se determinó elevar la custodia del Santo Evangelio de México a la categoría de provincia, y García de Cisneros, uno de los Doce, fue elegido primer provincial (Kobayashi,1985:208). Este año, además, la comunidad seráfica se vio acrecentada con la llegada, entre otros, de los frailes franceses Arnoldo de Basaccio, Juan Focher, Bernard Cossin, Juan Baudino, Juan de la Cruz y Maturin Gilberti (Duverger,1993:122,123; Kobayashi,1985:220). En 1533 nació, además, en Tlaxcala, Diego Valadés, hijo del conquistador del mismo nombre y de una india

⁸ Fray Juan de Zumárraga nació en Durango, Vizcaya, a fines de 1468 o principios de 1469. Fue educado por el bachiller Arrazola en Durango y después en Valladolid. Ingresó a la orden franciscana en Abrojo, donde más tarde llegó a ser guardián del monasterio. Entre 1520 y 1523 fue provincial de la provincia de la Concepción, retirándose en el último año a Abrojo, donde nuevamente fue elegido guardián. En 1527 Carlos V visitó este monasterio durante la Semana Santa y quedó favorablemente impresionado por su guardián, comisionándolo más tarde, junto con el oficio de la Santa Inquisición, para que investigara una amplia operación de hechicería endémica en el País Vasco, especialmente en Vizcaya. Zumárraga eligió entonces para asistirle a fray Andrés de Olmos, quien a principio de siglo había tomado el hábito de los frailes menores en el monasterio de Valladolid. En diciembre de 1527 Carlos V presentó finalmente a Juan de Zumárraga como primer obispo de México y éste salió de Sevilla, acompañado de Andrés de Olmos, a fines de agosto del año siguiente. Ambos llegaron a México el 6 de diciembre de 1528; aunque Zumárraga sin las bulas papales de consagración correspondientes, lo cual le acarrió muchas dificultades en el inicio del ejercicio de sus funciones. En julio de 1532 regresó a España por citación del Consejo de Indias para responder a cargos que la primera audiencia y su presidente habían presentado en su contra. Sin dificultad limpió su nombre y aprovechó su estancia en la península para consagrarse el 27 de abril de 1533 en el monasterio de San Francisco de Valladolid. Regresó a la Nueva España en octubre de 1534 para ejercer sus funciones episcopales. Sirvió como inquisidor apostólico de 1536 a 1543 y apoyó activamente al proyecto educativo de los franciscanos. Su designación de primer arzobispo de México le llegó justo antes de su muerte, acaecida el 3 de junio de 1548. (Baudot,1983:132; Greenleaf,1988:46)

tlaxcalteca (Palomera,1988:12), quien pronto ingresó al convento de San Francisco y fue el humanista criollo más importante del siglo XVI.

Todos estos franciscanos, llegados a la Nueva España entre 1523 y 1535, poseían un denominador común: bajo la influencia de la reforma del padre Guadalupe se habían convertido en fervientes adeptos al joaquinismo, y más allá del cumplimiento de la labor evangélica propia de su condición monástica, decidieron encaminarse hacia las Indias Occidentales⁹ para hacer cumplir aquí los ideales de Joaquin de Fiore, que, como se vera más adelante, se cifraban en la instauración de una sociedad dominada por la igualdad, la humildad y el apego a la pobreza evangélica; sociedad que correspondería al *Milenuim* anunciado por el Apocalipsis.

⁹ En un principio, las tierras descubiertas por Cristóbal Colón fueron concebidas, incluso por el mismo genovés, como parte del mundo conocido, concretamente, como parte de Asia. No obstante, a la luz de los informes arrojados por las numerosas expediciones realizadas a partir de 1492, entre las que destacan las de Américo Vespucio y las del mismo Colón, el concepto del mundo y de las nuevas tierras se modificó substancialmente hasta concretarse en las ideas plasmadas en 1507 en el *Cosmographie Introductio* publicado por la Academia de Saint Dié y en el mapamundi Waldeseemüller. Las afirmaciones esenciales vertidas en estos documentos fueron: "a) que el mundo, es decir el domicilio cósmico del hombre, se venía concibiendo tradicionalmente como formado por sólo tres partes: Europa, Asia y África; b) que recientes exploraciones han revelado la existencia de una cuarta parte; c) que como fue Américo Vespucio quien la concibió (*invenio*) parece justo llamarle tierra de Américo o mejor, América, para que consuene con los nombres de las otras partes, y d) se aclara que esta 'cuarta parte' es isla a diferencia de las otras partes que son 'continentes', es decir, tierras no separadas por el mar, sino vecinas y contiguas". Ahora bien, aun cuando el nombre de América fue acuñado en los albores del siglo XVI, como se aprecia, su uso no fue común sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII. En su lugar, las nuevas tierras fueron designadas habitualmente como Indias Occidentales. (O'Gorman,1977)

II

LA FILOSOFÍA EDUCATIVA DE LA ORDEN FRANCISCANA

2.1. El joaquinismo y la orden franciscana

La utopía milenarista joaquinista, a partir de la cual los franciscanos novohispanos definieron sus ideales, tiene su origen en el siglo XII, en la persona de Joaquín de Fiore¹⁰.

Tal utopía, como todas las milenaristas¹¹, representó un movimiento popular que expresaba su crítica del orden existente -en este caso feudal- y sus esperanzas en un futuro mejor en los términos del lenguaje religioso del cristianismo. En general, el milenarismo "surge de la indignancia -y no sólo de la reflexión sobre ella- e impulsa a los que sufren a concretar el mundo que quieren en la tierra. Busca el advenimiento de una nueva era de felicidad inspirada por la promesa divina, pero conquistada por la voluntad humana"

¹⁰ Hijo de un notario calabrés, Joaquín de Fiore fundó una orden nueva, San Juan de la Flor, que se caracterizó por una defensa enérgica de la regla monástica en su pleno vigor y una insistencia excepcional en la virtud de la pobreza que el Papa Celestino III debía aprobar, finalmente, en 1196. (Baudot, 1983:88)

¹¹ La utopía milenarista se distingue de la utopía social abstracta; la cual "[...] surge del pensamiento de grupos intelectuales y se desarrolla casi exclusivamente en la teoría, manteniéndose bastante alejada de las expectativas sentidas y soñadas por los sectores mayoritarios. Aún cuando su propósito es siempre denunciar los abusos cometidos por los grupos dominantes y comunicar al ser humano la esperanza de nuevas y mejores perspectivas de vida, acaba sólo anticipando transformaciones que a la larga son funcionales a los intereses de la sociedad dominante, y esto porque se trata de propuestas apoyadas en una realidad inmadura que limita el mundo mejor a un sistema abstractamente trazado, anticipado sin mediación colectiva, en el imaginario de un intelectual". (Barabas, 1989:64)

(Barabas,1989:65). En la utopía milenarista, "la esperanza y la actividad desarrollada para concretar en la tierra un mundo mejor, surgen de los contenidos más profundos de la conciencia popular e irrumpen en la esfera de lo social y lo político como vivencias religiosas de alto contenido revolucionario" (Barabas,1989:64-66).

Joaquín de Fiore construyó su utopía a partir de una particular exégesis¹² de la Sagrada Escritura: proponía, primeramente, el acuerdo entre los diversos libros de la Escritura y se aferraba a demostrar las correspondencias entre los acontecimientos de tres diferentes estados de la humanidad inscritos en la letra real o virtual de la Escritura. El devenir del hombre era tomado en perspectivas apocalípticas, ya que el Apocalipsis escrito por San Juan, el discípulo más próximo de Jesús, conllevaba a la vez la clave del pasado y del porvenir. Joaquín presentaba una lectura esencialmente "histórica" del Apocalipsis y discernía, a partir del Antiguo Testamento, el anuncio del Nuevo y los signos de un tercer tiempo aun por venir, el del Espíritu Santo o tiempo de la Comprensión Espiritual. De acuerdo con esto, la historia de los hombres abarcaba tres edades: el tiempo de la letra del Antiguo Testamento, el tiempo de la letra del Nuevo Testamento y el tiempo de la Comprensión Espiritual. Estas edades, en otros términos, correspondían primeramente a la época de Dios Padre, que iba de Adán a Cristo, tiempo de la Iglesia Secular; a continuación, la que iba de Cristo a 1260, tiempo de Dios Hijo y de la Iglesia de los Sacerdotes; finalmente, la del Espíritu Santo, tiempo por venir que podía comenzar en 1260 y sería el de la iglesia de los religiosos que aboliría la iglesia terrenal. Esta tercera edad, reservada al reino del Espíritu Santo, debía ser abierta por un nuevo Cristo, fundador de una orden monástica, al que Joaquín identificaba con San Benito (más tarde será San Francisco de Asís el que será identificado como Mesías por alguno de sus correligionarios). Entonces, solamente, darían comienzo los tiempos del

¹² Se entiende por exégesis una explicación o interpretación filológica, histórica o doctrinal de un texto objeto de discusión, especialmente de la Sagrada Escritura.

Milenium, del Reino de Mil Años, prometido por el Apocalipsis en vísperas del final de las naciones¹³. (Baudot, 1983: 88,89)

El Milenio, "reino de la caridad pura, igualitaria", pertenecía con toda naturalidad a los pobres, a los más humildes. "La nueva Jerusalén sólo podía ser construida por los pobres, fuera de toda institución jerarquizada y los religiosos, sal de la tierra entre los más pobres, eran los instrumentos elegidos para dirigir el fin del mundo". (Baudot, 1983:90)

Inspirado, en gran parte, en el pensamiento de Joaquín de Fiore, el 24 de febrero de 1209 San Francisco de Asís reunió a sus primeros compañeros para vivir según el Evangelio, sacando a la luz, ante todo, la necesidad de vivir en la pobreza que libera y que es la única que permite escapar del falso orden establecido; convirtiéndose así en la condición misma del cumplimiento de las profecías, en el estado necesario que abre el camino a la realización de las promesas de la Escritura. (Baudot, 1983:88)

La vida de San Francisco de Asís y de sus discípulos, de la Edad Media hasta la época de los descubrimientos, fue una ilustración bastante buena de las convicciones milenaristas; pero San Francisco no franqueó jamás los límites de la ortodoxia. Su ímpetu profético terminó por institucionalizarse en las estructuras clericales de la orden que había fundado y cuya regla definitiva fue aprobada por Honorio III en noviembre de 1233.

Este no sería siempre el caso de sus correligionarios, de manera que un debate permanente vino a caracterizar la historia de la orden y la concepción absoluta del ideal

¹³ El pasaje del Apocalipsis al que recurre Joaquín de Fiore para construir su concepto del *Milenium* es este: "Después, un ángel bajó del cielo, llevando en la mano la llave del Abismo y además una enorme cadena. Agarró al monstruo, la serpiente antigua, o sea, Satanás, el diablo, y lo encadenó por mil años. Lo arrojó al Abismo y cerró su entrada con llave, y la aseguró con candados, para que en adelante ya no engañara a las naciones, hasta que pasen los mil años. Después, será dejado en libertad por un poco tiempo. Después, vi unos tronos y quienes se sentaron en ellos con poder de juzgar. Vi entonces las almas de aquellos a quienes les cortaron la cabeza por haber sostenido las enseñanzas de Jesús y a causa de la Palabra de Dios. Vi a todos los que se negaron a adorar la Bestia o su imagen, o a recibir su marca en la frente o en la mano. Volvieron a vivir y reinaron mil años con Cristo. Esta es la primera resurrección. Los demás muertos no volvieron a vivir antes del término de los mil años. Feliz y santo el que participa en la primera resurrección; contra éstos la segunda muerte no tiene ningún poder y lo que es más, serán sacerdotes de Dios y de Cristo y con él reinarán mil años. Y cuando se cumplan los mil años, Satanás será liberado de su prisión, saliendo a engañar a las naciones de los cuatro extremos de la tierra, a Gog y Magog. Los juntará para la guerra y su número será tan grande como las arenas de la orilla del mar. Invadieron el país y cercaron el campamento de los santos, la Ciudad muy amada. En ese momento, bajó el fuego del cielo y los devoró. Entonces, el diablo, el seductor, fue arrojado al lago de fuego de azufre, donde ya estaban la bestia y el falso profeta. Su tormento durará día y noche por los siglos de los siglos". (Apocalipsis XX)

de pobreza evangélica se encontró confrontado, de manera regular, con las necesidades y las estructuras de una institución monástica clericalizada que, poco a poco, tendía a alinearse con las ordenes tradicionales. (Baudot, 1983:90)

Al dispersar a sus hermanos, San Francisco envió un grupo de frailes menores al mediodía de Francia, quienes fundaron la provincia de Provenza, con establecimientos en Aix-en-Provence y en Montpellier desde 1220, y en Nîmes y Toulouse desde 1222. Con ellos también viajó al comienzo de la orden la interpretación de los textos bíblicos propuesta por Joaquín de Fiore; ideología que, en parte, desembocó en un programa heterodoxo para los franciscanos a quienes se han designado con el nombre de "espirituales". (Baudot, 1990:15 y 16)

Frente a los "conventuales", que habían encontrado las formas jurídicas para evitar lo que podía parecer excesivo en el ideal de pobreza, los espirituales hacían de tal ideal un octavo sacramento destinado a restaurar la iglesia preconstantina¹⁴ y a permitir la realización de las profecías de Joaquín de Fiore. Ideales que alcanzaron su expresión extrema en planteamientos como los de Pedro de Juan Olivo, quien, exacerbándolos, retomó hacia 1295 los análisis de Joaquín, de modo que convertía a Francisco de Asís en el Mesías previsto para inaugurar la iglesia de los religiosos y el tiempo del Espíritu Santo, a la vez que acompañaba la realización de la nueva edad con un programa práctico de acción: abolición del matrimonio y de la propiedad, que iba a parar a la política con la agitación campesina y la tentativa de crear el reino de la nueva Jerusalén en unas comarcas concretas. Postura, pues, manifiestamente heterodoxa, que en general compartieron los espirituales milenaristas, y que a algunos de ellos les costo ser castigados con todo rigor, como Gerardo Segarelli, quemado en Parma el año de 1300, o fray Dolcino de Novara, quemado en Vercelli en 1307; en mayo de 1318 el inquisidor de

¹⁴ El cristianismo tiene sus orígenes en la persona de Jesús de Nazaret, judío de Palestina, nacido durante el gobierno de Augusto y ajusticiado durante el reinado del emperador Tiberio. Desde su muerte, sus discípulos enseñaron que este Jesús muerto en la cruz había resucitado y era el salvador esperado por el pueblo judío. Predicaron primero en Jerusalén, luego en Palestina, Siria y todo el mundo mediterráneo. Durante los tres primeros siglos de existencia, el cristianismo sufrió persecuciones de diversa índole e intensidad hasta que, hacia el año 313, el emperador romano Constantino implantó una política proteccionista sobre la religión cristiana que desembocó en su establecimiento como religión oficial del

Provenza envió a la hoguera a otros cuatro franciscanos. Finalmente, en 1317 y 1323 el papa Juan XXII condenó a los espirituales y ordenó su disolución. (Baudot, 1983:91; Baudot,1990:16)

La tradición de los espirituales, no obstante, subsistió en buena parte, pero depurándose y organizándose en varios movimientos ortodoxos de vuelta a la observancia primitiva de la regla, a partir de 1334. De este modo, bajo la dirección de Colette de Corbie y de Bernardino de Siena, en el siglo XV, este movimiento "observante" logró imponerse y en 1517 León X, por medio de la bula *Ite vos vineam meam*, separó definitivamente a "observantes" y "conventuales" en el seno de la orden, conservando ésta la unidad. A partir de entonces, los observantes aparecieron como los herederos de las esperanzas joaquinistas, después de la desaparición de los espirituales en el siglo XIV. (Baudot, 1983:91)

En España, los principales introductores de las profecías joaquinistas fueron, desde finales del siglo XIII hasta el XV, religiosos seráficos catalanes, influidos por las ideas de los espirituales en razón de la apertura de la Cataluña de la Edad Media a las ideas espirituales de la Francia meridional. (Baudot, 1990:17)

El médico Arnaud de Villeneuve, terciario franciscano, fue el primero de los propagadores de profecías en el mundo catalán, hacia fines del siglo XIII. (Baudot, 1990:16, 17). Le sucedió en esta región española, en el siglo XIV, el fraile Jean de Roquetaillade, considerado catalán, pero nacido en Auvergant d'Aurillac; ingresado a la orden de los franciscanos en 1332, y cuyas profecías dominaron el ambiente espiritual de la península ibérica, dándole al milenarismo catalán-hispano uno de sus más claros impulsos.

Roquetaillade trató de destacar en su época la profunda significación del redescubrimiento de Asia y de la aún esperada conversión de las poblaciones sometidas al yugo mongol: ansiaba que los mongoles y los judíos fuesen cristianizados lo más pronto posible, y que las posibilidades vislumbradas durante el siglo anterior para apresurar la

imperio (Arocena,1973:9,10,41,60,61). Hecho que marca el fin del cristianismo primitivo; al cual todos los movimientos críticos de la iglesia católica medieval anhelaron restaurar.

conversión del Asia gengiskanida¹⁵ fuesen plenamente aprovechadas, porque eran el signo que anunciaba la inminencia de este acontecimiento. El redescubrimiento de Asia se insertaba en una perspectiva apocalíptica de cristianización global del mundo conocido, puesto que después de la conversión definitiva de judíos y mongoles, la derrota del islam estaría próxima y los pueblos del mundo entero, reunidos bajo el yugo único de Cristo, iban a vivir los últimos tiempos de la historia. (Baudot, 1990:17,18; Phelan, 1972:32,33)

Un tercer gran personaje del milenarismo catalán del siglo XIII al XIV fue fray Francisco de Eiximenis (hacia 1330-1409), nacido en Gerona, pariente de la corte de Aragón y célebre por su influencia en los aspectos milenaristas de las Germanías¹⁶. (Baudot, 1990:18)

2.2. La provincia de San Gabriel y el Nuevo Mundo

Teniendo como herencia inmediata a los franciscanos joaquinistas catalanes, en 1496, cuatro años después del primer viaje de Cristóbal Colón, se fue gestando una importante reforma al interior de la observancia franciscana española, heredera de las tendencias milenaristas de los siglos anteriores.

¹⁵ En 1224 el Concilio de Lyon y el Sumo Pontífice Inocencio VI encargaron al franciscano fray Juan del Piano Carpini una expedición hacia el Extremo Oriente y, en particular, por el Kanato del Volga para tratar de evaluar las posibilidades de una conversión cristiana de los mongoles y del Asia gengiskanida en general. Al concluir su misión y volver Lyon, Piano Carpini redactó la *Historia mongolorum*. Algún tiempo después, otro religioso franciscano, fray Guillermo de Rubruckais o Rubrigenio, dedicó tres años, entre 1253 y 1256, a un extenso viaje por extremo oriente, llegando hasta Qaraqorum, visitando la corte del gran Khan Möngke; a su regreso redactó el *Itinerarim ad partes orientales*. (Baudot, 1996:244).

¹⁶ Las Germanías fueron un movimiento social análogo a las Comunidades de Castilla, que estalló en España a principios del reinado de Carlos V para defender los derechos de la nación contra las exacciones provocadas por la política exterior del monarca, y contra la introducción de innumerables extranjeros en todos los cargos públicos.

Esta reforma, como se expuso anteriormente, fue obra del padre fray Juan de Guadalupe, que, como observante, deseaba una vuelta a las fuentes franciscanas más puras. Ideal que expuso, aprovechando el Capítulo General de Toulouse en 1496, al papa Alejandro VI; el cual, conforme, expidió la bula *Sacrosanctae Militantis Ecclesiae*, que planteaba los principios de una auténtica vuelta al ideal franciscano más absoluto¹⁷, autorizando para este fin la fundación de una casa experimental en Granada; proyecto que en principio fracasó debido a que el arzobispo de la ciudad se negó a que se estableciera en el territorio de su jurisdicción, ante lo cual el padre Guadalupe intentó fundar la nueva casa en Extremadura encontrándose, sin embargo, con un serio contratiempo, ya que en febrero de 1497 la Santa Sede suspendió más o menos la reforma, sometiéndola a las autoridades provinciales de la observancia. (Baudot,1983:92,93; Baudot, 1990:20,21; Duverger,1993:27,28)

El padre Guadalupe volvió entonces a Roma y obtuvo de nuevo el favor de Alejandro VI; esta vez con la expedición, en julio de 1499, de la bula *Super familiam Domus Dei*, que confirmaba y ampliaba las primitivas disposiciones que habían autorizado el nacimiento de su tentativa. (Baudot,1983:92,93; Baudot, 1990:20,21; Duverger,1993:27,28)

Desde entonces pudieron comenzar las fundaciones guadalupanas -para 1500 pertenecían al movimiento cinco monasterios: Alconchel, Trujillo, Salvaleón y Villanueva del Fresno, en Extremadura; Villaviciosa, en Portugal-, y después de varias controversias con la provincia de Santiago, a cuya jurisdicción pertenecía Extremadura, la reforma del padre Guadalupe terminó por implantarse definitivamente: primero se llamó custodia del Santo Evangelio de Extremadura; después, en 1517, custodia de San Gabriel y, por fin, en 1519, provincia independiente de San Gabriel (Baudot,1983:92,93; Baudot,1990:20,21; Duverger,1993:27,28).

¹⁷ Se lee en dicha bula: "[...] facultad para que pudiese libre y lícitamente construir y edificar, sin licencia alguna [...] una casa o eremitorio con las necesarias oficinas para el uso y perpetua habitación de aquellos frailes que en él hayan de vivir en la pura observancia de la regla de San Francisco y según el modo de vida del mismo santo, llevando la forma de hábito que el Santo llevaba [...]" (Cf. Baudot,1983:92)

El movimiento joaquinista logró, así, consolidarse definitivamente en España; coincidiendo ello con la conquista e inicios de la colonización ibérica de las Indias Occidentales. Suceso que los franciscanos guadalupanistas, entre quienes destacan los frailes venidos a la Nueva España entre 1523 y 1535 -mencionados en el apartado anterior-, interpretaron en un sentido profético, concibiéndolo como el punto de partida para el cumplimiento del ideal joaquinista.

2.3. La filosofía educativa de la orden franciscana en la Nueva España

Para los franciscanos guadalupanistas embarcados hacia la Nueva España entre la tercera y cuarta décadas del siglo XVI, el descubrimiento y colonización de las Indias Occidentales, particularmente del ahora territorio de México, no podía ser una casualidad. Tan sorprendente suceso debía integrarse en la marcha de la humanidad hacia su apocalíptico destino anunciado por Joaquín de Fiore. Tarea para la cual los frailes recurrieron a la utopía joaquinista y la articularon con ciertos conceptos humanistas¹⁸;

¹⁸ El Renacimiento fue la primera expresión cultural del largo proceso de transición del feudalismo al capitalismo. Se ubicó entre los siglos XV y XVI y abarcó un proceso social global de la esfera económica al campo de la cultura, comprendiendo la vida cotidiana y la mentalidad diaria, la práctica de las normas morales y los ideales estéticos, las formas de conciencia religiosa, las artes y las ciencias. En rigor, sólo puede hablarse de Renacimiento allí donde todos estos factores aparecieron reunidos en un mismo periodo, en razón de ciertos cambios de la estructura económica: en Italia, Inglaterra, Francia y -en parte- en los Países Bajos. (Bernal,1979:366; Heller,1980:8) El Humanismo fue un reflejo ideológico del Renacimiento de carácter erudito y con autonomía relativa de la estructura económica, lo cual le permitió arraigar en países donde el Renacimiento, en tanto fenómeno social global, no se dio nunca (Heller,1980:8). La problemática del Humanismo se conformó en torno a las condiciones existenciales del hombre derivadas del proceso de transición del sistema feudal al capitalista, el cual tuvo como condición y, a la vez, efecto, la ruptura de los lazos naturales del hombre con el mundo y la sociedad, lo cual le permitió una movilidad social hasta entonces desconocida. Como nunca antes, el hombre se encontró en oportunidad de pertenecer a una clase, fracción o estrato, ya no sólo en razón de su nacimiento, sino también del lugar que ocupaba en los nuevos procesos productivos, de lo que podía hacer y de hecho hacía por sí mismo (Heller,1980: 9). Esto llevó a un cuestionamiento sobre el hombre, su capacidad y sus relaciones con Dios, la sociedad, la historia y la naturaleza, que si bien se nutrió de ciertas corrientes del pensamiento medieval, derivó en la formulación de un concepto dinámico del hombre que destacaba su libertad, su razón y su trabajo.

situación comprensible si se considera que la reforma franciscana del padre Guadalupe tuvo como marco el Siglo de Oro español¹⁹ y que los franciscanos venidos a la Nueva España pertenecían a la élite intelectual de la época y, por lo tanto, habían recibido la influencia del pensamiento humanista.

El primer paso de los franciscanos de la provincia de San Gabriel en su intento por explicar el *ser* de México fue conceptualizarlo bajo la noción humanista de Nuevo Mundo²⁰; es decir, como la oportunidad histórica para la construcción de una sociedad sin

¹⁹ El Humanismo no fue monolítico: aún cuando poseyó una temática fundamental, ésta adquirió diversos matices -inclusive contrapuestos- según las condiciones específicas de las diferentes sociedades en que tomó vida. Existieron cinco enclaves sociohistóricos del Humanismo: el más longevo y rico fue el foco italiano, propiamente florentino. Se inició con Francisco Petrarca (1304-1374), a quien sucedieron tres generaciones bien diferenciadas: la de los cancilleres humanistas, la del Humanismo maduro y la de los filósofos naturales del quinientos (García, 1986; Kristeller, 1985). Suiza, el este de Francia, Alemania media y los Países Bajos conformaron el foco renano, que ocupó un lugar preponderante por la doble razón de haber dado cabida a la máxima expresión del Humanismo cristiano en la figura de Erasmo de Rotterdam (1467-1536), así como a su antagónico: la Reforma (Debesse, 1973; Gandillac, 1991). Fuertemente vinculado al foco renano por Tomás Moro (1477-1535), amigo de Erasmo, se desarrolló el foco inglés, la otra fuente del Humanismo cristiano (Debesse, 1973; Gandillac, 1991). El foco francés, a su vez, fue el punto en el que convergieron tanto el Humanismo italiano como el cristiano, además de la corriente reformista (Debesse, 1973; Gandillac, 1991). El quinto foco Humanista lo constituyó España en su "Siglo de Oro" -correspondiente al siglo XVI; el cual, si bien se caracterizó por un gran desarrollo del pensamiento teológico que floreció sobre todo en la Universidad de Salamanca, no fue insensible a las ondas del Humanismo. Por el contrario, las Humanidades se cultivaron en las escuelas, sobre todo en la Universidad de Alcalá, que con un sentido de modernidad fue fundada por Jiménez de Cisneros (1436-1517). Hubo por toda la península filólogos que traducían los textos clásicos griegos y latinos. Durante el primer cuarto de siglo las obras de Erasmo gozaron de gran prestigio y popularidad y aun de la aprobación de la corona y la iglesia. La figura más destacada entre los erasmistas fue, sin duda, Juan Luis Vives (1492-1540) - quien en rigor pertenece al foco inglés más que al español-, junto con Sebastián Fox Morcillo (+1559). El neoplatonismo fue también profusamente cultivado por figuras como Leon Hebreo (Abarnabel Jehudá) (1460-1535), Miguel Servet (+1553) y Juan Valdés (+1541). Pronto, sin embargo, se extinguió el impulso del humanismo español. "La voluntad del país no se sentía en desacuerdo con las autoridades tradicionales, ni mostraba simpatías por el libre examen y las ideas nuevas" (Ramos, 1993:41), por lo que la filosofía escolástica resurgió en España con nuevo vigor, dividiéndose en dos ramas: la de los teólogos dominicos (entre quienes destacan Francisco de Vitoria (1480-1546), Domingo de Soto (1494-1560), Melchor Cano (1509-1560) y Domingo Bañez (1528-1604)), que vuelven a la tradición de Santo Tomás, y la de los teólogos de la Compañía de Jesús (descollando Ignacio de Loyola (1491-1556), Luis de Molina (1535-1600) y Francisco Suárez (1548-1617)), al servicio de la Contrarreforma. El pensamiento místico y milenarista también tuvieron cabida en el Siglo de Oro español. El primero fue dominado por los carmelitas Teresa de Avila (1515-1582) y Juan de la Cruz (1542-1591). El milenarismo de filiación joaquínista, como ya se ha expuesto, tuvo gran impulso por parte de la fracción franciscana de la provincia de San Gabriel, inspirada por Jimenes de Cisneros y Juan de Guadalupe (hacia 1450-1505). (Baudot, 1983; Hirschberger, 1979; Ramos, 1993)

²⁰ Los europeos conceptualizaron a las Indias Occidentales, a la vez, como el Cuarto Continente, en lo material, y el Nuevo Mundo, en lo espiritual. Como Cuarto Continente, la totalidad de las nuevas tierras se

las fallas del viejo orbe que permitiría la expresión plena de la humanidad, dando así un sentido utópico al concepto de Nueva España.

El segundo, fue proyectar para este Nuevo Mundo, llamado Nueva España, un ideal social que armonizaba con la utopía joaquinista. Partiendo de reconocer la coexistencia en la Nueva España de dos mundos opuestos a raíz de la conquista y colonización: el de los españoles -propio del viejo orbe- y el de los indios; los franciscanos propusieron, como ideal, la separación tajante de ambos y la construcción con el mundo de los indígenas de una sociedad que bajo el ejercicio de la pobreza evangélica -el más caro concepto de los observantes- llevaría a la instauración del Milenium, convirtiendo a la Nueva España en el espacio de concreción del tiempo de la Comprensión Espiritual. Ideal que, a su vez, obligó a los franciscanos a la definición de un concepto e ideal de quienes aparecían entonces como los ejecutores del sueño del Reino Milenario: los indígenas.

integraron al esquema del mundo conocido como la cuarta región geográfica, equiparable, en lo material, a Europa, Asia y África. Semejanza que, sin embargo, no se reconoció en el plano espiritual, propiamente histórico: en contraposición al Viejo Mundo (Europa, Asia, África), las Indias Occidentales representaron para el europeo el Nuevo Mundo, el mundo por construirse, la posibilidad para la humanidad de actualizar la forma de vida del Viejo Mundo. (O'Gorman, 1977). Este fue un concepto en el que se articularon dos formas expresiones distintivas del Humanismo: la idea de naturaleza pristina y el pensamiento utópico. Para los humanistas, una cosa era tanto más verdadera cuanto más primitiva. Partían del supuesto de que tanto los objetos como las ideas habían sido creados al principio de los tiempos y desde entonces para acá se habían ido corrompiendo, de manera que volverlos a su estado primitivo era como devolverlos a su ser, permitirles re-nacer (García, 1986:36). Este concepto tomó diferentes direcciones, pero las más importantes fueron las que llevaron a la búsqueda de las primeras doctrinas religiosas y las primeras formas de convivencia social, respectivamente. Por un lado, partiendo del supuesto de que los primeros hombres habían estado más cerca de Dios y que por tanto sus testimonios eran los más fidedignos de las doctrinas y recomendaciones divinas para el gobierno de la humanidad, El Humanismo se dio a la tarea de encontrar las enseñanzas más venerables y verdaderas, creándose así una cadena de transmisión de la que formaban parte Zoroastro, Óstenes, Moisés, Pitágoras, Platón, Jesucristo, etc. (García, 1986:38,39). La consecuencia inmediata de este enfoque fue que el cristianismo dejaba de ser una singularidad en la historia, la única religión verdadera. Religiones más antiguas, en tanto que más puras, podían arrogarse mejor este título. Evidentemente no todas las corrientes humanistas llevaron hasta sus últimas consecuencias estas ideas -esto es, hasta la tolerancia religiosa-, tal como fue el caso de los humanistas españoles; sin embargo, aun en estas ocasiones, la sola duda despertada forzó a repensar las credenciales de la religión cristiana y a actuar en consecuencia. Por otra parte, un primer hombre más puro implicaba, además de una mayor santidad, una mayor lucidez y justicia sobre las que se levantaban formas de convivencia social perfectas, a las que había que retornar para resolver las contradicciones que se gestaban en la sociedad. Tal anhelo por la restitución de la naturaleza primitiva de la sociedad se tradujo en la proyección de la misma en sus formas ideales, introduciéndose así en el Humanismo el pensamiento utópico, forma de pensamiento que aún cuando no es exclusiva del humanismo, alcanzó con él su mayor expresión hasta ese momento.

Si el ideal para la Nueva España era convertirla en el espacio para la instauración del Milenium; el ideal para el indígena era convertirlo en el hombre en estado angélico, es decir, sin pecado, que llevaría a cabo tal empresa. Radicando la posibilidad de que el indio alcanzara este ideal, en las cualidades que abrazó la concepción del indígena elaborada por los franciscanos.

Bajo la óptica del joaquinismo, los franciscanos consideraban que el indígena carecía de todas las emociones y deseos superfluos que habían conducido a los hombres del Viejo Mundo a su corrupción, y poseían, en cambio, dos cualidades esenciales: el contentamiento con la pobreza y la humildad. (Mendieta, cf. Phelan, 1972:90)

Como se ha expuesto con anterioridad, desde la fundación de la orden seráfica la pobreza evangélica era algo que arraigaba profundamente en sus concepciones. Las soluciones previstas por los inspiradores de la orden pasaban por una sumisión constante y total a la "Señora Pobreza" y la reforma del padre Guadalupe, a la que se adhirieron los franciscanos que luego se embarcarían hacia la Nueva España, había agudizado esta sensibilidad al desprendimiento, considerada como prenda de salvación. En virtud de ello, para los misioneros franciscanos la pobreza era la calificación más importante que pudiera ostentar el indio, conceptualizado exclusivamente como macehualli²¹, y representaba, junto con las virtudes de humildad y mansedumbre, la naturaleza primitiva del indio que le ponía frente a la posibilidad de alcanzar el estado angélico que le permitiría ser el hombre del Reino Milenario.

Así mismo, de acuerdo a la perspectiva humanista de los franciscanos, los indígenas, además de las cualidades de apego a la pobreza y humildad, poseían, en tanto miembros de la familia humana, las cualidades antropológicas fundamentales para el Humanismo de libertad de acción²², racionalidad²³ y capacidad laboral²⁴.

²¹ Al imponer su hegemonía sobre mesoamérica, hacia 1428, la sociedad mexicana se dividió en pipiltin (pílli, en singular) y macehuallin (macehualli, en singular). Los primeros correspondían a los jefes militares, sacerdotes de alto rango, funcionarios públicos y miembros de la burocracia superior. Los macehuallin constituían los hombres del pueblo, quienes, como pago por los "servicios de dirección" de los pipiltin, estaban obligados a tributarles con bienes y servicios, además de realizar trabajos comunales en las obras públicas y formar las tropas del ejército mexicana en constante campaña. (López Austin, 1985: 22-25)

²² Uno de los primeros problemas sobre el hombre tratados por el Humanismo fue la libertad humana, la voluntad del hombre frente a la predestinación divina. La doctrina cristiana medieval planteaba el problema en estos términos: "Dios conoce de antemano lo que va a suceder; luego todo ocurrirá como lo tiene previsto. El curso de las cosas está sometido a un fatalismo indeclinable y el hombre carece de libertad, pues, si las cosas humanas fueran realmente libres, Dios desconocería el futuro, lo que es inadmisibile. Dios empuja al hombre a querer o no querer lo que Él desde toda la eternidad tiene querido, es decir, sabe lo que el hombre va a hacer por que le constriñe a ello" (García,1986:49). He aquí la tesis fatalista de la predestinación divina a la que se adhirió la Reforma y fue francamente objetada por los humanistas en conjunto, quienes defendieron la doctrina del libre albedrío; doctrina según la cual el hombre es capaz de construir por sí mismo un mundo a su medida y de dominar la naturaleza. Aunque se admite la fatalidad y la impotencia humana frente a ciertos acontecimientos, se subraya con vigor las conquistas que una voluntad fuerte puede conseguir. La virtud, la energía creadora del hombre puede tomarle la medida a la fortuna. (García,1986:51,52)

²³ La razón y la fe del hombre fueron cuestiones capitales del humanismo. El pensamiento medieval tenía tres posturas al respecto. La primera era negar cualquier valor a la sabiduría humana por ser ésta no sólo falsa, sino hasta impía. Había, por tanto, que abandonarse totalmente a la fe. Consecuentemente con su concepción anuladora del hombre, la Reforma tomó como suya tal tesis. La segunda postura, apoyada en la autoridad de San Agustín y Santo Tomás, era la de subordinar la razón a la fe: aquella podía permitirle al hombre ciertamente algún conocimiento, pero éste era limitado; además, cuando la razón humana contravenía al dogma, la única explicación posible era que la primera estaba equivocada, jamás la segunda. La tercera tesis era la de la doble verdad: la razón y la fe tienen sus propios criterios de verdad y, apoyados en ellos, pueden llegar a conclusiones diferentes y contrarias, cada una de ellas verdadera en su propio terreno (García, 1986:42-52). Dicha tesis, seguida incluso por algunos de los primeros florentinos, dio la pauta para la nueva y atrevida tesis humanista de la autonomía de la razón humana: el conocimiento humano no depende de la fe, tan sólo de sus propias leyes y de la experiencia, al punto que en su desarrollo puede dudar -y de hecho así lo hizo- con justicia, y hasta corregir al dogma. El saber humano seguía siendo falible, mas ahora era también infinito y sin diques de fe que le contuviesen. La fe, por su parte, se volvía asunto individual.

²⁴ Otro tema fundamental de la reflexión humanista sobre el hombre fue el trabajo. Durante los siglos XV y XVI se experimentaron en Europa incesantes modificaciones técnicas que hicieron del trabajo un proceso dinámico que no se repetía nunca, que no se hacía dos veces de la misma forma, como en buena medida ocurría en los procesos de producción feudales. La modificación técnica del trabajo fue un hecho que afectó a todos los seres humanos y no sólo en su existencia, sino también en su pensamiento, de manera que el cambiante cómo de la práctica laboral constituyó un problema fundamental de la época, al grado que ésta constituyó a los ojos humanistas un atributo esencial del hombre, una característica genérica, y puesto que pertenecía al genero humano, tenía que concernir a todos y cada uno de los hombres, aunque en desigual proporción. (Heller,1980:403). La interpretación del trabajo en calidad de substancia antropológica fue, pues, un gran logro del humanismo, pero que no se acompañó necesariamente del descubrimiento del trabajo como fuerza motriz del proceso humanizador del hombre. En este punto los pensadores humanistas consideraron la naturaleza humana en abstracto, como un producto puramente natural sobre el que el trabajo se aprestaba a actuar, a crear una segunda naturaleza, únicamente después de que el hombre en calidad de ser natural había aparecido terminado y completo. El resultado fue que no se intentó sintetizar los diferentes aspectos del trabajo ni tampoco se trató de descubrir las diferentes formas en que había aparecido el trabajo en la historia, la relación de esas formas con el modo de trabajo, su objeto, sus instrumentos, sus relaciones de clase, su estructura, ni siquiera su función económica. El análisis sistemático -sintetizador historicamente- del trabajo no dio comienzo hasta las investigaciones de Marx. La gran enseñanza del Humanismo consistió sólo -y esto fue un gran avance- en haber expresado la universalidad antropológica del trabajo. Dato suficiente para elaborar un concepto dinámico del hombre. (Heller,1980:401-407)

Los franciscanos consideraban que si bien el indígena poseía una naturaleza primitiva que le predisponía para alcanzar el estado angélico, no estaba predestinado infaliblemente a ello; debía actuar y desarrollar sus habilidades naturales para ser capaz de asumir su papel histórico-divino.

Por otra parte, desde sus primeras experiencias en el territorio novohispano los misioneros seráficos reconocieron, a través de la valoración positiva de las manifestaciones culturales prehispánicas, la posesión del indígena de una auténtica racionalidad. Existiendo, además, en las particularidades de la manera de valorar el mundo de éste por parte de los franciscanos, una actitud en sí mismo humanista: la obras culturales indígenas que enaltecieron los frailes correspondían en su totalidad a la época anterior a la conquista y colonización española, por lo que, entonces, habían sido concebidas sin el conocimiento de Cristo; es decir, correspondían a una cultura precristiana, y en su rescate los franciscanos no hicieron sino extender al Nuevo Mundo una práctica distintiva de los humanistas: el rescate y exaltación de las culturas paganas, que en el caso del Viejo Mundo eran encabezadas por la griega y la romana²⁵. Además, entre las formas culturales más destacadas por los frailes estaban, por una parte, la lengua y la literatura indígenas, lo cual corresponde también a una inclinación propia del Humanismo: su profunda preocupación por las cuestiones lingüísticas²⁶; por otra, sus

²⁵ Los argumentos más fuertes con los que el Humanismo defendió la libertad y la razón humanas no provinieron de destacar las obras contemporáneas, sino, paradójicamente, de resaltar las obras de la Antigüedad Clásica. La cultura griega y latina, redescubierta por los humanistas, hacía patente que el hombre por sí mismo, es decir, sin la gracia divina cual lo era el hombre precristiano, podía ser capaz de grandes realizaciones merced a su voluntad, razón y dotes operativas. Aparece así otro de los temas recurrentes del Humanismo: la Antigüedad, a la cual los humanistas acudieron insistentemente con el fin de encontrar elementos que les ayudasen a enfrentar los problemas que las transformaciones del periodo renacentista les planteaba; de manera que, para el Humanismo, la Antigüedad fue un espacio de reserva, de pensamiento maleable, más que un modelo de imitación (Heller, 1980:11,12). En otras palabras, "el humanista iba al pasado pero no se instalaba en el pasado. Iba al pasado, pero sólo para beber en la fuente que bajo los escombros de los siglos bárbaros seguía manando. Iba al pasado para fecundar el presente y alumbrar el porvenir" (Méndez, 1962:VI).

²⁶ El interés humanista por la Antigüedad llevó al cultivo de la filología y la lingüística del griego, el hebreo y el latín, ya que el conocimiento de las lenguas clásicas era indispensable para penetrar al vasto terreno de la cultura precristiana (Méndez, 1962:V). A su vez, esta nueva atención hacia el estudio de la lengua despertó el interés por la gramática, entendida no sólo como el conocimiento de la morfología y sintaxis de aquella, sino también de su uso por medio de la elocuencia -oral o escrita- y la poesía (García, 1986:34). Tal fue la relevancia dada a esta disciplina entre los círculos eruditos, que se le puso a la cabeza de todas las

obras materiales, lo cual así mismo refleja una actitud humanista propia del siglo XVI: el reconocimiento del trabajo como cualidad antropológica.

Así pues, en la conceptualización franciscana del indígena, éste quedó representado como poseedor de una naturaleza primitiva marcada por el apego a la pobreza y la humildad; a la vez que un ser humano plenamente capaz del ejercicio de la libertad, la razón y el trabajo. Cualidades que le brindaban la oportunidad de alcanzar el ideal de hombre en estado angélico llamado a instaurar el Reino Milenario.

Sin embargo, los mismos frailes también consideraron que el indígena, en el estado preciso en el que se hallaba al consumarse su conquista a manos españolas, era incapaz de asumir su destino. Para ello requería, por una parte, desarrollar sus cualidades naturales, ya que su misma simplicidad de corazón, docilidad y humildad lo convertían en una especie de párvulo que no podía aprovechar su propia naturaleza sin antes alcanzar cierta "madurez"; por otra, extirpar sus creencias religiosas, vistas como idolatría por los frailes y en cuya tenaz persecución se percibe tanto el erasmismo como la Contrarreforma propios del espíritu español del XVI; pero también los preceptos humanistas les permitieron a los franciscanos separar la fe indígena de lo que consideraban crasos errores guiados por manos diabólicas, de su razón, expresada en otros ámbitos de la cultura autóctona. Tareas que sólo podrían lograrse asumiendo ellos mismos la guía y protección de la sociedad indígena; guía que revestía la forma de una dirección política²⁷, pero antes, subordinándola, una dirección educativa.

otras. En lo personal, considero que el interés de los franciscanos novohispanos corresponde a este interés humanista por el estudio de las lenguas asociadas a las culturas precristianas.

²⁷ La distancia entre el hombre del Nuevo Mundo y el del Viejo, entre el indio y el español conquistador, era la corrupción de la naturaleza primitiva de éste; de manera que había de impedirse no sólo que contagiara al indio de su maldad, sino que a causa de ella, de su avaricia y sed de oro lo exterminara. Era necesidad, por tanto, antes que nada, separar radicalmente a los indios de los españoles -ya que no era posible eliminar a los últimos- en el seno de la sociedad novohispana, creando una comunidad indiana distintiva con su propio código legal y magistrados. (Phelan, 1972:91). La mayoría de los mendicantes creía que los frailes deberían tener jurisdicción política sobre los indios para poder dirigir su destino, además de autoridad suficiente para prevenir su explotación de parte de los españoles (Phelan, 1972:87,88). Ahora bien, puesto que los indios eran seres humanos reducidos al denominador más simple y esencial de humanidad, requerían un régimen social igualmente simple. La jurisprudencia romana, propia del Viejo Mundo, era demasiado complicada e incompetente para enfrentarla a su primordial inocencia, de manera que la relación entre fraile e indio sería una relación paternal, no fundada en la ley, sino en la naturaleza. Los indios eran

Es de esta forma que surge entre los hermanos menores radicados en la Nueva España una filosofía educativa definida a partir de la utopía joaquinista y las concepciones humanistas, cuyo fin supremo es la instauración en estas tierras del Reino Milenario, logrando hacer de los indígenas los hombres propicios para ello a través, por un lado, de perpetuar las virtudes primitivas de los indios macehualtin, al tiempo que hacerlas “madurar” del conocimiento y práctica de la religión cristiana; por otro, de preparar a los dirigentes indígenas que habrían de auxiliar a los frailes a instaurar el orden social que haría del pueblo indígena la humanidad del *Milenium*.

hombres “naturales” y el régimen social basado en la liga natural de padre e hijo era la forma más apropiada para ellos. “Los frailes habían adoptado a los indios y los indios a los frailes” (Phelan, 1972:94). Los franciscanos concebían una comunidad indígena ordenada como un gran monasterio o una gran escuela. Los tribunales españoles no debían tener jurisdicción, o sólo muy poca, sobre los indígenas; sólo en casos criminales, que eran relativamente pocos. Todos los casos civiles deberían apelarse ante sus propios magistrados que funcionarían, por supuesto, bajo la supervisión cuidadosa de los frailes (Phelan, 1972:92,93).

III

EL SISTEMA EDUCATIVO PARA LOS INDÍGENAS

3.1. Finalidades

Una vez constituida la custodia del Santo Evangelio de México en julio de 1524 y antes, cuando los Tres Flamencos se instalaron en Texcoco a finales de 1523, la orden franciscana se dio a la empresa de dirigir a los indígenas, fundamentalmente a través de la educación, hacia la instalación en la Nueva España del Reino Milenario, fin supremo de la labor seráfica en México, como ya ha sido expuesto en los apartados anteriores.

En función de tal fin, los franciscanos idearon un sistema de educación para los naturales que comprendió dos ámbitos diferenciados: la educación de los macehualtin y la educación de los pipiltin. La primera con la finalidad de hacer de los indios hombres en estado angélico a través de desarrollar sus virtudes naturales por medio de la evangelización y la enseñanza técnica; la segunda, con la de preparar al clero indígena que auxiliaría a los frailes en la instalación del orden social que llevaría al tiempo de la Comprensión Espiritual.

3.2. La educación para los pipiltin

Llegados a Texcoco en 1523, los tres flamencos se instalaron en la casa de Nezahualpilli que Ixtlilxóchitl, tlatoani de la región, puso a su disposición, y apenas fijaron su residencia se pusieron a trabajar en la tarea de la evangelización fundando, al parecer en el mismo año de su llegada, el primer centro escolar de la Nueva España (Ricard,1994:321) donde recogieron a "algunos hijos de principales" para enseñarles "a leer y escribir, cantar y tañer instrumentos musicales y la doctrina cristiana" (Mendieta,1971:608).

No se sabe con certeza si al momento de fundar la escuela de Texcoco los primeros tres frailes menores se inspiraron en aquella que funcionaba a cargo de sus hermanos de orden en la isla de Santo Domingo, la cual muy probablemente conocieron (Kobayashi,1985:167); o bien en las escuelas de los Hermanos de la Vida Común²⁸, de gran crédito en la época y en donde posiblemente se instruyó Pedro de Gante en su infancia (Chávez,1962:48,52,53), o si por el contrario fue todo producto de una idea espontanea derivada de la apremiante situación.

Alrededor de tres años y medio vivió Pedro de Gante en Texcoco, atendiendo sus trabajos educativos; primero en la casa misma de Nezahualpilli, en seguida en el sitio en el que luego se edificó la capilla que ahora está en el atrio de la iglesia mayor de Texcoco (Chávez,1962:165). Juan de Tecto y Juan de Aora, por su parte, acompañaron a Cortés en su expedición a las Hibueras, en octubre de 1524, muriendo en la campaña militar. Para entonces, los tres franciscanos habían ya adelantado sus estudios del nahuatl; ninguno de ellos, empero, tanto como el padre Tecto, que había compuesto ya sus *Primeros*

²⁸ "Los Hermanos de la Vida Común era 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 relajadas costumbres 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 estudio de ocho años, el cual abarcaba desde el latín, griego, historia, lógica y retórica hasta derecho romano, Aristóteles, Platón y teología. Tomas de Kempis, Nicolas Cusano, Erasmo de Rotterdam y otros letrados del siglo XVI del norte de Europa fueron educados en sus escuelas". (Kobayashi,1985:165n)

rudimentos de la doctrina cristiana en lengua mexicana, aprovechados luego por fray Pedro cuando compuso la suya. (García Icazbalceta,1954:104)

A fines de 1526 o principios de 1527, Pedro de Gante se trasladó a México para unirse a los Doce bajo la organización de la provincia del Santo Evangelio de México, que a fin de emprender su labor habíase dividido en cuatro grupos, cada uno establecido en uno de los otrora importantes centros indígenas: México, Texcoco, Tlaxcala y Huexotzinco (Kobayashi,1985:176). Una vez establecidos, los frailes dieron comienzo a la construcción de escuelas junto a los monasterios, constituyendo ambos, a partir de entonces, una unidad inseparable²⁹, lo cual llegó a convertirse pronto en un rasgo característico de la orden franciscana³⁰.

En cuanto a su cobertura, al cabo de un año, para las cuatro ciudades de México, Texcoco, Tlaxcala y Huexotzinco se contaban alrededor de 1000 niños internados en las escuelas-monasterio, y en 1531 tan sólo Pedro de Gante tenía a su cargo 600 alumnos en la escuela de San José de los Naturales. En fin, parece que durante los primeros años quinientos o seiscientos era el número medio de alumnos internados que solían albergarse en este sistema (Duverger,1993:103), siendo presumiblemente el número de escuelas semejante al de los conventos que, según una relación franciscana de 1570, sumaban cincuenta y tres tan sólo en la provincia del Santo Evangelio (García Icazbalceta,1941:2-27), y según otra relación de la misma orden, de 1585, eran sesenta y seis para la mencionada provincia (Oroz, Mendieta y Suárez, cf. Kobayashi,1985:137).

²⁹ "[...] 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" (Mendieta,1971:217) y "junto a esta gran 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 3:28)

³⁰ En una carta escrita por Zumárraga el 12 de junio de 1531 se lee lo siguiente: "cada convento de los nuestros [los franciscanos] tiene otra casa junto para enseñar en ella a los niños, donde hay escuela, dormitorio, refectorio, y una devota capilla" (García Icazbalceta,1947,t 3:307). A su vez, al escribir a Felipe II en junio de 1558, Gante le informaba de que en cada una de las casas de la orden, había escuela (García Icazbalceta,1941:216). Luego, en una relación que describe la provincia del Santo Evangelio en el año de 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 comunmente se suelen edificar dentro del circuito que tienen los frailes, y pegadas con la iglesia, a la parte del norte" (García Icazbalceta,1941:57). Mendieta, por

De estas escuelas franciscanas, la de mayor reputación fue la de San Francisco o de San José de los Naturales, edificada en México a espaldas de la capilla mayor de la iglesia del mismo nombre; fundada por Martín de Valencia en 1525 (Ricard, 1994:321), y encargada a Pedro de Gante a partir de su arribo a la ciudad precedente de Texcoco, hasta su muerte³¹. Ayudáronlo enseñando también en su escuela, entre otros, Fray Juan Caro, quien "sin saber palabra de la lengua azteca" se estaba todo el día "enseñando a los muchachos" las reglas del canto en "romance" hasta que "no sólo aprendieron y salieron con el canto llano, más también con el canto de órgano" (Motolinía,1969:170); Fray Arnaldo de Basaccio, de origen francés, llegado a México entre 1525 y 1532, "doctísimo varón y gran lengua de los indios" que enseñó latín en San José (Mendieta,1971:414) y, posteriormente, fue primer titular de la cátedra de dicha lengua en el Colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco (Vetancurt,1971,*Menologio*:91), y probablemente, como profesor de dibujo, fray Diego Valadés, el humanista criollo (Ricard, 1994:321).

* Las escuelas-monasterio -al igual que la escuela de Texcoco- estuvieron orientadas a la educación de los hijos de pipiltin, para lo cual los franciscanos tuvieron a bien valerse del modo y la disciplina propios de los "templos escuelas" prehispánicos³²;

su cuenta, informa: "A un lado de la iglesia que es comunmente a la parte norte, porque a la del medio día está el monasterio, está en todos los pueblos edificada una escuela" (Mendieta,1971:418).

³¹ El mismo Pedro de Gante escribió a Carlos V: "[...] 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 [de San José]" (Cartas de Indias, cf. Kobayashi,1985:178). Además, la ya citada relación franciscana de 1570 expone que "[...] 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 instruirles [a los indios] y aprovecharlos hasta el día de hoy que vive de edad de noventa años" (García Icazbalceta,1941:6).

³² "La institución del templo escuela era común no sólo entre los pueblos nahuas del Postclásico Tardío, sino en toda Mesoamérica. Es esta la institución identificada como escuela por los españoles. No estaban tan distantes de la verdad en cuanto el templo-escuela era el lugar por excelencia donde niños y jóvenes eran inducidos a adquirir el conocimiento que les permitía desempeñar en su presente y en un futuro adulto los papeles sociales que les atribuían los grupos dirigentes. Sin embargo, los españoles acentuaron esta faceta del templo-escuela, y de ella más lo institucional, la retórica asociada al ceremonial, el rigor de la vida de los internos y su formación moral que, por ejemplo, el contenido de la educación [...]. El templo escuela era, ante todo, un lugar de servicio. Todo hombre estaba obligado a cumplir en una etapa de su vida las funciones de sacerdote en un templo". El recién nacido era ofrecido al dios tutelar y "en cuanto [...] tenía aptitudes suficientes era llevado al templo, ahora a cumplir los votos que sus padres habían hecho en su nombre. Allí trabajaría arduamente para el dios tutelar, formando parte de una casa colectiva de varones o

de modo que los niños alumnos fueron sometidos al régimen de vida monacal de sus maestros. Se les enseñó a levantarse a media noche para rezar los maitines de Nuestra Señora y, al amanecer, sus Horas. Inclusive se les inculcó a disciplinarse con azotes de noche y a tener oraciones mentales. (Sahagún, 1969, t 3:161)

Aunado al régimen de vida monacal, se les impuso a los niños alumnos un programa de estudio igualmente severo. Los niños, después de rezar los maitines, eran conducidos al aula, donde estudiaban hasta la hora de misa; después de oída la cual, proseguían con sus estudios hasta la hora de comer. luego de la comida, descansaban un rato y volvían a la escuela para continuar sus estudios hasta tarde. (Mendieta, 1971:218)

Algunos frailes fueron inclusive partidarios de infligir castigos corporales a los niños como Martín de Valencia y Mendieta; práctica, por lo demás, frecuente en la época. (Kobayashi, 1985:180)

Por lo que hace a los contenidos de la enseñanza, estos eran leer, escribir, cantar y la doctrina cristiana. La última consistente "en enseñarles el signarse y santiguarse, el rezar el paternóster, el Ave María, el Credo y la Salve Regina, seguidos por explicaciones sobre la existencia de un sólo 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 nociones importantes del cristianismo" (Kobayashi, 1985:180).

doncellas en la que no solo se organizaba el servicio eclesiástico, se proporcionaban conocimientos y se moldeaba la moral de jóvenes y niños; el templo escuela era también una casa de producción. El trabajo de los varones, por ejemplo, era organizado en las casas de enseñanza para que acudiera a las siembras colectivas, a la construcción de canales, a la fábrica de edificios [...] Y ya que el templo no era una institución desligada del estado, sino parte de él, allí también se preparaba a los muchachos para la guerra [...] Poco sabemos de la enseñanza escolar de las técnicas de producción [...] Hay datos mucho más abundantes acerca de la forma en que los méritos escolares y militares (ligados estos también al templo-escuela) eran la base del ascenso en la escala de una sociedad muy jerarquizada [...] El comportamiento del joven en la escuela y en el campo de batalla influía en su ubicación en la escala social, sin desconocer que era su origen, noble o plebeyo, el fundamento de su posición, de sus derechos, obligaciones y funciones. El templo-escuela se convertía así en uno de los ejes de la conformación de los cuadros dirigentes [...] Las fuentes enfatizan la existencia del *Telpochcalli* y del *calmécac*, templos respectivamente dedicados a los dioses Tezcatlipoca y Quetzalcóatl. No fueron los únicos, pero sí los más comunes. Si bien no existía una rígida división entre plebeyos destinados al primero y nobles al segundo, la distribución de la población en ambas escuelas puede ser considerada como las bases de la distribución de funciones sociales, que privilegiaba a los nobles. Al parecer, pocos eran los plebeyos que ingresaban al *calmécac*, por que las

3.3. La educación para los macehualtin.

La preparación de los macehualtin para su destino apocalíptico a través de la evangelización se topó, en sus orígenes, con el problema de la enorme desproporción numérica de los frailes franciscanos con respecto al pueblo indígena. Problema que se solucionó implantando la predicación en masa, para lo cual se introdujo "la novedad más asombrosa en el conjunto arquitectónico religioso de Nueva España, sin paralelismo alguno en España ni en el resto de Europa" (Kobayashi, 1985:140): las explanadas de las iglesias, llamadas por lo general atrio o patio³³

El patio cumplía dos funciones en el proyecto educativo franciscano. Una era dar cabida, en las fiestas grandes, a todo el pueblo para que recibiese aquí la misa; práctica ésta, la misa al aire libre, que constituye un caso excepcional en la tradición cristiana, pero que en la realidad novohispana se exigía como normal (Kobayashi, 1985:190,191). La otra, de no menor importancia, era albergar la enseñanza de los rudimentos de la doctrina cristiana para los hijos varones de la gente común y las hijas tanto de pipiltin como de macehualtin³⁴.

fuentes, aun hablando de la permisión, son insistentes en que la normalidad de la distribución era por origen" (López Austin, 1985, t 1:26-28).

³³ Mendieta describe el atrio en estos 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" (Mendieta, 1971:418-419). Al patio de San Francisco de México, Cervantes de Salazar lo describe así: "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, 1963:185).

³⁴ Según Mendieta: "Las niñas todas, así hijas de mayores como de menores, indiferentemente se enseñan en la doctrina cristiana por sus corillos, repartidas por su orden; de suerte que en un corillo se enseñan el *per signum* y el *Pater noster* y Ave María, y las que han sabido esto entran en otro corillo al Credo y Salve Regina (todo ésto en su propia lengua), y en otro aprenden los mandamientos de Dios; tras esto los artículos de la fe, y así van subiendo de grado en grado hasta saber los mandamientos de la Iglesia y sacramentos, y lo demás de la doctrina cristiana. Y en algunos pueblos donde la gente es más curiosa y avisada, y puesta en

Las clases de doctrina se daban todos los días al amanecer, recurriendo los frailes a dividir a sus discípulos en varios grupos, según la materia de aprendizaje, examinándolos luego uno por uno hasta que aprendiesen bien todo lo fundamental de la doctrina³⁵

El catecismo consistía en enseñarles a las niñas y niños a aprender de memoria las oraciones principales, los mandamientos de Dios y de la iglesia, la declaración del pecado venial y mortal, los pecados mortales y las virtudes, las obras de misericordia, los dones del Espíritu Santo y otros artículos. (García Icazbalceta, 1941:30-54)

Al principio, la mayor parte de las explicaciones eran a señas, pero poco a poco los misioneros descubrieron auxiliares didácticos más efectivos. Uno de ellos fue grabar con jeroglíficos, en madera, las oraciones e imprimirlas "en papel de maguey o en cualquier otra materia de las que se acostumbraban usarse para los Códices". Así, entre 1525 y 1528, Pedro de Gante desarrolló su *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, obra que explicaba las principales oraciones, con figuras y signos de dibujo simple. El *Catecismo...*

más policia, las mismas niñas que saben toda la doctrina, ruegan a las viejas que saben otras oraciones de coro, y maneras de rezar en sus cuentas, que las enseñen y suplican al prelado del convento que se lo mande. Y de esta suerte se están enseñando en los patios muchas de ellas, hasta que se casan, o poco menos. Yo he tenido, (siendo guardián en algún pueblo) más de trescientas doncellas casaderas, juntas en el patio de la iglesia, enseñándose unas a otras con la mayor sinceridad y honestidad que se puede imaginar". (Mendieta, 1971:418-420)

³⁵ García Icazbalceta recogió una excelente descripción de la época sobre como se llevaba a cabo dicha enseñanza catequística en el patio: "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 de que se diga la misa, los cuentan y buscan por sus barrios o tribus, según están repartidos; y después de la 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 les enseña el Per signum y a otros el Paternóster y a otros los mandamientos, según que van aprovechando; y vanles examinando y requiriendo para subir de grado, y cuando ya saben toda la doctrina y dan buena cuenta con ella, tiénese cuidado de despedirlos y enviarlos a sus casa 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 femeniles con que han de servir a sus maridos" (García Icazbalceta, 1941:56). Pedro de Gante, además de dedicarse a la educación de los hijos de la nobleza, se empleó en la enseñanza elemental de los hijos del pueblo. En carta a Carlos V, fechada 15 de febrero de 1552, describió sus propias actividades en los siguientes 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 sido siempre 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 les he enseñado

utilizaba, así, una forma de expresión indígena para explicar la nueva religión. (Zoraida,1985:19)

Otro recurso para la enseñanza fue la música y el canto, sumamente apreciados por los indígenas, y que los frailes utilizaron para acompañar sus ceremonias y difundir "las oraciones, artículos y mandamientos de Dios". Juan Caro, a pesar de no hablar el nahuatl, logró enseñar música a los indígenas, quienes incluso fabricaron sus propios instrumentos y llegaron a componer misas completas. (Zoraida,1985:20)

La utilización de la danza como recurso de enseñanza fue más complicada. En la mayoría de los casos resultó sólo una cristianización de antiguas danzas paganas, en virtud del arraigo que como expresión religiosa tenía entre la sociedad indígena; aunque también hubo adaptación de viejas danzas europeas. Tal es el caso de las morismas, donde moros y cristianos quedaron convertidos a indios cristianizados e indios paganos. (Warman, cf. Zoraida, 1985:20,21)

"El auxiliar predilecto fue la pintura. Esta tenía muchas ventajas. Era una verdadera continuación de los códices, ilustraba verdades difíciles de explicar y aplicaba el principio de facilitar la memorización de ideas abstractas traduciéndolas a imágenes plásticas. Muchas veces era un recurso meramente audiovisual que picaba la curiosidad, ayudaba a la memoria y suplía las explicaciones incompletas. A manera de códices, se pintaron cuadros con los artículos de la fe, los mandamientos, los pecados, etc. Se pintaron en tiras de papel, en cuadros, en paredes de los conventos, de manera que a cada instante, por los ojos, entrara el conocimiento de la religión " (Zoraida, 1985:21). Practicó con este método audiovisual Jacobo de Testera (Kobayashi, 1985:143).

Otro auxiliar indispensable fue el teatro, que sirvió al mismo tiempo para instruir en los artículos de fe y para solemnizar las fiestas calendáricas. Se dramatizaron temas escogidos con cuidado para evitar malas interpretaciones con mira a instruir, más que a deleitar. La caída de Adán y Eva, la Anunciación y el juicio final, fueron los más socorridos. (Zoraida, 1985:21). Los autores de estas obras de teatro edificante, de quienes se cuenta con datos confirmatorios, son: Andrés de Olmos, Juan Bautista, Juan de cantar, tañer y enseñado la doctrina, y siempre he tenido cargo particular y cuenta con ellos". (Cartas de

Torquemada, Motolinía, Luis de Fuensalida y Juan de Rivas. (Pazos, cf. Kobayashi, 1985:145)

3.4. La educación técnica

Hacia 1530, Pedro de Gante hizo construir en el recinto de la capilla de San José de los Naturales -donde a la sazón estaba la escuela que había fundado Martín de Valencia y el flamenco dirigía desde 1526- unas piezas donde pondría en marcha la enseñanza de oficios mecánicos y artes para los "mozos grandecillos" que habían aprendido bien la doctrina cristiana³⁶; "saliendo al poco tiempo de dicho plantel 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 de los indígenas, otros adiestrados en los introducidos recientemente de Europa" (Mendieta,1971:608-610). En esta escuela fue seguramente donde instaló un fraile lego italiano, conocido solamente como Daniel, un equipo de bordadores que llegaron a ser famosos y que bordaban parámetros para el culto. Fray Diego de Valadés, alumno en su infancia de la escuela de San José de los Naturales, fue seguramente profesor de dibujo en este centro de enseñanza técnica y artística (Ricard,1994:327).

La obra de Pedro de Gante en el convento de San Francisco tuvo eco en el grueso de la orden franciscana. El cronista La Rea pondera la habilidad manual y el talento artístico de los tarascos formados por su orden, los cuales pintaban, esculpían, fabricaban muebles, fundían campanas, hacían trompetas y sacabuches, y hasta órganos todos de

Indias, cf. Kobayashi,1985:192)

³⁶ Gante, según Mendieta, "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". (Mendieta,1971:608)

madera. Fueron también los franciscanos quienes descubrieron a los indios el secreto de la bóveda; la primera que vieron hacer fue la de la primera iglesia del convento de San Francisco el grande de México, bajo la dirección de un albañil de Castilla. (Ricard,1994:327)

3.5. La educación superior para los pipiltin

El buen ingenio que los niños pipiltin mostraron en el aprendizaje de la lectura y la escritura, confirmaron en los franciscanos la intención de formar un clero indiano. El siguiente paso en tal dirección, después del establecimiento de las escuelas-monasterio, fue introducir la enseñanza del latín a la manera europea como paso inicial para los estudios mayores.

La enseñanza del latín a los niños indígenas dio inicio hacia 1533 en la escuela que Pedro de Gante instaló en la capilla de San José de los Naturales y corrió a cargo de Arnaldo de Basacio³⁷.

Poco tiempo después, en 1534 o 1535, Jacobo de Testera, siendo custodio, mandó a Tlatelolco dos compañeros de orden para que ahí se empleasen en el apostolado y en la docencia para estudiantes indios³⁸; entre los que se contaban aquellos que habíanse distinguido en el Colegio de San José de los Naturales y que ahora, en Tlatelolco,

³⁷ "Comenzose 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 que su buen padre y guiador 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,1971:414)

³⁸ En una real cédula de fecha 1º de mayo de 1543 se informa que: "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". (Kobayashi,1985:207)

profundizarían en su aprendizaje³⁹. Este fue el prelude para que meses más tarde, el 6 de enero de 1536, se inaugurara oficialmente el Colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco (García Icazbalceta, 1947, t 1:288; Mendieta, 1971:414-415), con la finalidad de formar un clero indígena con los jóvenes que ya habían recibido una primera instrucción en las escuelas-monasterio franciscanas.

La docencia del colegio estuvo en manos de destacados frailes franciscanos. En diferentes momentos impartieron clase Arnaldo de Basaccio, Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún, Juan de Gaona, Juan de Focher, Francisco de Bustamante y Diego Valadés, entre otros probables. Además, guardianes del convento de Tlatelolco fueron, por ejemplo, Diego de Grado, Juan de Mansilla, Alonso de Molina, Francisco de las Navas, Antonio Roldán y Pedro de Oroz; entre quienes posiblemente hubo algunos que participaron en la vida educativa del colegio, ya que la presidencia de éste competía ejercerla al guardian en turno del convento franciscano del mismo barrio. (Kobayashi, 1985:217-221, 245n)

El colegio estaba preparado para admitir unos ochenta estudiantes, pero al parecer inició actividades con sesenta o setenta. (Kobayashi, 1985:215, 216). Sus primeros estudiantes fueron examinados y escogidos entre los jóvenes educados en San José de los Naturales y en otras escuelas-monasterio comarcanas. Sin embargo, un poco más tarde, hacia 1540, es de suponer que comenzaran a ingresar al colegio incluso hijos de los señores locales más alejados de la capital. (Kobayashi, 1985:216)

Los estudiantes entraban al colegio muy jóvenes⁴⁰ y su vida colegial duraría unos tres años, salvo que se incorporaran a la actividad académica del mismo centro⁴¹. Los jóvenes indígenas vivían en el colegio bajo el mismo régimen de internado de las

³⁹ "Después que vieron que aprovechaba [el estudio] 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". (Motolinía, 1971:239)

⁴⁰ La relación franciscana de 1570 insiste en que "Los indios que allí entresen por colegiales no sean grandes, sino niños de ocho hasta doce años cuando mucho". (García Icazbalceta, 1941:64)

⁴¹ Los niños "[...] que en llegando a los quince años les envíen a sus casas y no queden en el colegio, salvo los que fuere menester para enseñar a los menores". (García Icazbalceta, 1941:64)

escuelas-monasterio, acaso con mayor rigidez todavía⁴². Su horario de vida colegial era también similar⁴³, entretrejiendo ejercicios espirituales y actividades escolares. Los estudiantes llegaban al colegio perfectamente alfabetizados e instruidos en las primeras nociones de la gramática latina, lo que les disponía a los estudios superiores. "A los principios leyeron allí latinidad a los indios y las artes y aun parte de la teología escolástica, tres personas de los eminentes [...] que fueron fray Juan de Gaona, fray Francisco de Bustamante y fray Juan Focher" (García Icazbalceta,1941:62). También se enseñó retórica, lógica y filosofía (Mendieta,1971:415) y para satisfacer las necesidades litúrgicas se enseñó música; también se sumó la medicina indígena, impartida por un médico indio natural de Xochimilco, llamado Martín de la Cruz⁴⁴

⁴² Los colegiales de Tlatelolco "dormían y comían en el mismo colegio sin salir, sino pocas veces", al decir de Sahagún (Sahagún,1969,t 3:165). Según la relación franciscana de 1570, "El orden que estos tienen en su colegio, en concierto de su refectorio y dormitorio, es a manera de religiosos" (García Icazbalceta,1941:64). Motolinía acentúa el carácter monástico de su régimen de vida, diciendo "lo que en más se debe tener es el recogimiento de los estudiantes, que es de como de novicios frailes y esto con poco trabajo de su maestro, por que estos estudiantes y colegiales tienen su colegio bien ordenado, a donde sólo ellos se enseñan" (Motolinía,1969:170).

⁴³ De acuerdo con Mendieta, los alumnos del Colegio de Santa Cruz "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". (Mendieta,1971:415)

⁴⁴ 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 la Nueva España. Se percibe en el tratado una clara influencia de Plineo. (Garibay, cf. Kobayashi,1985:222)



3.6. Los elementos joaquinistas y humanistas en el sistema educativo para los indígenas

Como ya ha sido expuesto, el sistema educativo para los indígenas fue concebido de acuerdo con una filosofía educativa que articulaba la utopía joaquinista y el Humanismo. Directrices filosóficas que son además perceptibles en las prácticas concretas de la educación franciscana para los naturales.

1. El elemento joaquinista en la educación para los indígenas tiene su mayor influencia en el establecimiento de un sistema propio basado en el ideal de instaurar el Milenium en la Nueva España.

De acuerdo a esta utopía, correspondían papeles diferentes a los macehuallin y a los pipiltin, por lo que se diferenció la educación de cada uno de ellos.

El macehualli, según los misioneros seráficos, podía ser el hombre del Milenium una vez que madurara sus virtudes naturales de humildad y pobreza bajo la luz del cristianismo. Razón por la que imprimieron a una de las dos educaciones para el pueblo indio, la enseñanza de patio -la otra era la educación técnica- una orientación fundamentalmente catequista, capaz de extirpar la idolatría e iniciar en la vida cristiana.

Es de resaltarse aquí que, a juzgar por el sistema educativo para los naturales, los franciscanos concebían como macehualli tanto al hombre del pueblo como a la mujer en general, ya que ésta, con indiferencia de su origen social (es decir, tanto las hijas del pueblo como las de los pipiltin) recibían la misma atención por parte de los franciscanos: la educación catequista de patio.

El pilli, por su parte, era el indicado para conformar el clero indiano que auxiliaría a los franciscanos en la conducción del pueblo indígena al Tiempo de la Comprensión Espiritual; por lo que su educación, tanto en las escuelas-monasterio como en el Colegio de Santa Cruz, se encaminó a formarlo sacerdotalmente, insistiendo, por una parte, en la severidad del sistema monacal y del programa de estudios como vía para inducirlo al ejercicio riguroso de la pobreza evangélica, y por otra, en el aprendizaje del castellano y

del latín, indispensables para el conocimiento y ejercicio de la religión cristiana propio del sacerdocio.

Ahora bien, como se ha expuesto anteriormente, los franciscanos consideraban que el *Milenium* sólo podía ser constituido en la Nueva España si se instalaba en una sociedad indiana, no hispanizada, en cuyo seno los frailes pudieran dirigir a los indios hacia su destino histórico-divino. Propósito que a su vez orientó diversas prácticas del sistema educativo para los naturales.

Destaca, antes que nada, la renuencia a la castellanización de los macehualtin por parte de los misioneros, quienes consideraban que, en el caso estricto del pueblo indio, con el conocimiento de la lengua española también se acercaría la corrupción del Viejo Mundo a sus vidas. Riesgo ante el cual optaron invariablemente por la evangelización de los naturales en su propia lengua, empleando, además, sus mismas expresiones culturales como auxiliares didácticos.

Otra práctica en este sentido se aprecia en la educación de la mujer: con el tipo de educación que las niñas recibían se validaba, o al menos respetaba, el papel de la mujer en la costumbre indígena, y con ello la dinámica de la célula social: la familia. La cual era indispensable para el mantenimiento de la comunidad indígena prehispánica.

La enseñanza técnica, a su vez, privilegiaba la autosuficiencia económica de los pueblos indígenas antes que su incorporación al sistema económico impuesto por los conquistadores -lo que en alguna medida consiguieron (Ricard, 1994:330)-, ya que ello era indispensable para establecer una sociedad indiana independiente de los españoles que bajo la jurisdicción política de los frailes menores daría lugar al reino apocalíptico destinado para México.

2. La directriz humanista en el pensamiento de los franciscanos, expresada en su conceptualización del indígena expuesta en el arterior apartado, orientó a su vez ciertas actitudes de los frailes relacionadas con la educación de los naturales.

El uso reiterado en la enseñanza catequista de patio de manifestaciones culturales prehispánicas como las lenguas indígenas, la escritura con jeroglíficos, la música, el

canto, la danza, la pintura y el teatro, respondió a la valoración positiva de la cultura indígena expresada por los franciscanos desde sus primeros días en la Nueva España.

Así mismo, el reconocimiento del ejercicio de la razón por parte del indígena - implícito, por cierto, en la valoración positiva de la cultura prehispánica- brindó a los frailes la confianza necesaria en la capacidad de éste para decidirse a emprender su educación superior y futura consagración sacerdotal. Así como las virtudes naturales de apego a la pobreza y humildad del macehualli eran la garantía de que podía alcanzar el estado angélico; la racionalidad era la condición del pilli para acceder a las materias de estudio más caras para los humanistas -como lo eran los franciscanos: la gramática latina -antes que nada-, la retórica, la lógica, la filosofía y la teología.

Por su parte, el reconocimiento de la facultad humana del trabajo en las técnicas prehispánicas dio lugar a la implantación de aquella educación a través de la cual se perpetuarían éstas, amén de enriquecerse con la asimilación, por parte del indio, de sus similares europeas.

3.7. El apoyo oficial al sistema educativo franciscano

De acuerdo con lo expuesto, el proyecto educativo para los indígenas impulsado por la orden franciscana experimentó entre 1523 y 1536 un favorable desarrollo que culminó con la apertura del Colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco. Proceso en el cual los frailes seráficos contaron con el apoyo, por una parte, de las autoridades civiles y religiosas más importantes de la Nueva España en ese momento: los miembros de la segunda audiencia⁴⁵, el primer virrey Antonio de Mendoza⁴⁶ y el primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga; por otra, de la Corona española.

⁴⁵ Las Audiencias de Indias tuvieron como modelo las Reales Audiencias y Cancillerías de Valladolid y Granada, pero pronto se diferenciaron de estos precedentes peninsulares. Fueron fundamentalmente órganos corporativos de la administración de justicia, más ejercieron al propio tiempo funciones de gobierno muy importantes, que en España no llegaron a desempeñar nunca. Actuando en corporación, como Reales

Aun antes de la llegada de los primeros expedicionarios españoles a tierras mexicanas en 1517, la casa reinante se mostró interesada por la educación de los naturales de las Indias Occidentales. Así, en una instrucción fechada el 20 y 29 de marzo de 1503, solicitó a Nicolás de Ovando, gobernador de la Española, procurase fueran levantadas, junto con las iglesias, establecimientos que dieran cabida a la primera instrucción de los indígenas en general⁴⁷, y en las leyes de Burgos de 1513 puso bajo el encargo de la orden franciscana la educación de los "hijos de principales"⁴⁸, sin dejar de señalar la

Acuerdos, controlaron, en buena parte, las altas funciones de gobierno de los propios virreyes (Ots,1986:57,58); el primero de los cuales, para la Nueva España, fue nombrado hasta 1535. La primera Audiencia de la Nueva España quedó constituida en 1528. Se nombró como su presidente a Nuño de Guzmán, quien se encontraba ya en las Indias Occidentales con el cargo de gobernador de Pánuco. Los oidores fueron Alonso de Parada, Francisco Maldonado, Juan Ortiz de Matienzo y Diego Delgadillo (Trueba,1954c:13,14). La administración de esta primera audiencia estuvo plagada de abusos y anomalías, por lo que la corona española, en cuanto vio perjudicados sus intereses de control político y económico sobre la nueva España por sus acciones, tomó la decisión de sancionarla y sustituirla por completo por elementos más propicios a sus expectativas. Se nombró entonces presidente a Antonio de Mendoza, pero éste no pudo asumir de inmediato el cargo, por lo que se encomendó la presidencia a Sebastián Ramírez de Fuenleal, obispo de Santo Domingo, y se encargó de la elección de los oidores al obispo de Badajoz, presidente de la Cancillería de Valladolid, quien nombró a Juan de Salmerón, Alonso de Maldonado, Francisco Ceinos y Vasco de Quiroga (Trueba,1954b:25). El 12 de julio de 1530 la reina firmó las instrucciones de ésta que fue la segunda audiencia (Trueba,1954a:6). A fines de diciembre del mismo año llegaron a México los oidores Ceinos y Salmerón y el 9 de enero siguiente, Quiroga y Maldonado. Fuenleal vino tiempo después (Trueba,1954a:9).

⁴⁶ La elección del primer virrey de la Nueva España recayó sobre Antonio de Mendoza, hijo de una antigua familia aristocrática, quien había crecido en la frontera mora y era un experimentado militar y diplomático. En abril de 1535 recibió el nombramiento de virrey de la Nueva España. En octubre de ese año llegó a Veracruz y el 7 de noviembre entró a la capital. Gobernó durante quince años hasta que el emperador lo designó virrey del Perú en 1549. Hizo entrega del mando del virreinato de la Nueva España a su sucesor, Luis de Velasco, en noviembre de 1550 y a mediados de enero del año siguiente salió hacia el Perú. Poco después, en julio de 1552, murió en Lima.

⁴⁷ "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 Avemaría y el Credo y Salve Regina" (Konetzke, cf. Kobayashi,1985:157)

⁴⁸ Las leyes de Burgos disponen, a la letra: "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 amuestren 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, por que muy mejor lo tomarán de ellos, y si el tal cacique tuviere dos hijos, de el uno a los dichos frailes y el otro sea el que mandamos que haga mostrar a

corresponsabilidad de los encomenderos en este asunto⁴⁹. Todo lo cual, en lo fundamental, fue reiterado para el caso de la Nueva España con motivo de la labor educativa de los frailes seráficos. Misma que ganó para sí, además, apoyos particulares por parte de las autoridades locales y metropolitanas.

Destaca en este sentido, en primer término, la promoción de la enseñanza técnica por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas novohispanas. Zumárraga, por su cuenta, al volver a la Nueva España en 1534, ya consagrado como obispo, trajo consigo “treinta hombres oficiales, los más de ellos casados con sus mujeres y casas e hijos para vivir y permanecer en ella” (Carreño, cf. Kobayashi, 1985:196). Los oidores de la segunda audiencia, a su vez, según su propio informe a la emperatriz con fecha del 30 de marzo de 1531, se interesaron en que los indios aprendieran de “oficiales castellanos” “todos los oficios”⁵⁰; interés compartido, así mismo, por el virrey Antonio de Mendoza⁵¹.

los que tuvieran indios” (Konetzke, cf. Kobayashi, 1985:161). Instrucción similar a la dirigida en 1516 a los tres padres jerónimos nombrados gobernadores de la Española: “Item, que haya un sacristán, si se hallare suficiente de los indios, si no de los otros que sirvan en la iglesia y muestra 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 ha se de trabajar en todos los caciques e indios cuanto fuere posible que hablen castellano. (Konetzke, cf. Kobayashi, 1985:157,158).

⁴⁹ Se lee en las leyes de Burgos: “otrosí ordenamos y mandamos que cada uno que tuviere cincuenta indios o dende arriba encomendados, sean obligados de hacer mostrar un muchacho, el que más habil de ellos les pareciere, a leer y escribir las cosas de nuestra fe para que aquellos muestren después a los dichos indios, por que mejor tomarán lo que aquél 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 tal persona que tuviera 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 sirve del indio por paje, sea obligado de le mostrar leer y escribir y todas las otras cosas que de suso están declaradas” (Konetzke, cf. Kobayashi, 1985:157). Véase además la nota anterior.

⁵⁰ Se lee en la citada misiva de los oidores: “Y uno de los principales intentos que tenemos para la perpetuidad de todo es enseñar [a los indígenas] 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 2:288).

⁵¹ Antonio de Mendoza escribió a su sucesor Velasco lo siguiente: “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 examinan los indios y españoles en aquellas cosas que saben bien y de aquello les den título y permitan que tengan tiendas, por que haya más oficiales y no haya tanta carestía” (Colección de

Empero, el ámbito de la labor educativa seráfica que recibió el mayor apoyo oficial fue el de la instrucción superior de los naturales.

Hacia 1532, Sebastián Ramírez de Fuenleal, alentado por los avances de los jóvenes pipiltin en las escuelas-monasterio franciscanas, promovió se enseñara latín a éstos⁵² y solicitó a tal efecto, al siguiente año, el apoyo económico de la corona española⁵³; lo cual contribuyó favorablemente a que los frailes de la aún custodia de San Gabriel iniciaran a los jóvenes indígenas en los rudimentos de la gramática latina en el convento de Tlatelolco, hacia 1534⁵⁴. Así mismo, en 1533, en España, fray Juan de Zumárraga, seguramente sin conocimiento aún de lo que por esas mismas fechas ya se había emprendido en México, se declaró también partidario de la enseñanza del latín a los indígenas y expresó tal parecer al Consejo de Indias⁵⁵.

documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, cf. Kobayashi, 1985:196).

⁵² Según Torquemada, el presidente de la segunda audiencia fue “el primero que introdujo que se mostrase gramática latina a algunos indios de esta Nueva España para ver sus ingenios” (Torquemada, 1969, t 1:607). Palabras que encuentran eco en una carta del mismo Ramírez de Fuenleal, dirigida al propio emperador el 8 de agosto de 1533, en la que se lee lo siguiente: “Con los religiosos de la orden de San Francisco he procurado se enseñen gramática romanizada en lengua mexicana a los naturales y pareciéndoles bien, nombraron un religiosos para que en ello entendiase, el cual la enseña y muéstranse tan hábiles y capaces que hacen gran ventaja a los españoles” (Del Paso y Troncoso, 1939, t 3:118).

⁵³ En carta de Ramírez de Fuenleal escrita el 8 de agosto de 1533 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 gastas doscientos pesos de minas en maestros que les enseñen, por que sabida alguna gramática y entendiéndola, serán menester personas que les lean libros de buena latinidad y oratoria [...] Para salariar, bastarán los doscientos pesos que digo, pues es poco el gasto y grande el provecho” (Cuevas, cf. Kobayashi, 1985:241).

⁵⁴ En una carta fechada el 6 de mayo de 1533, Jacobo de Testera y otros siete franciscanos informaron a Carlos V: “Y más ha de saber V.M. que ahora se encomienza a darles disposiciones de estudio de gramática, y esto favorece mucho la industria de su presidente con aprobación de los oidores, de los cual esperamos que Dios será muy servido por la grande habilidad que los hijos de estos naturales tienen” (Cartas de Indias, cf. Kobayashi, 1985:186).

⁵⁵ Zumárraga, en su estancia en España entre 1532 y 1534 presentó ante el Consejo de Indias su *Insigne memorial*, en el cual dejaba constancia de lo siguiente: “item, es necesario que haya algunos preceptores de gramática así para los de acá como para los de allá [los indígenas de la Nueva España]. Vuestra Señoría y Mercedes manden proveer sobre ello, haciéndoles algunas mercedes” (García Icazbalceta, 1947: t 4:115).

En fin, gracias a la labor conjunta de los frailes franciscanos y las autoridades novohispanas, el Colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco fue inaugurado en 1536. Proyecto que fue aprobado por la corona española⁵⁶ y, con renovado ímpetu, contó con el favor de la élite dirigente novohispana: una vez inaugurado el colegio, Zumárraga asumió su protección y promoción por instrucciones del virrey Mendoza; proveyendo efectivamente a los colegiales de cuanto pudo y solicitando formalmente, secundado por el virrey, la ayuda de la corona. Así, en una carta fechada 24 de noviembre de 1536, comunicó al Consejo de Indias un plan para el mantenimiento del Colegio, el mejoramiento de sus instalaciones y el aumento de su planta estudiantil⁵⁷. Al año siguiente, junto con el obispo de Oaxaca, se dirigió otra vez al emperador para reiterarle la misma petición. Otras dos cartas del mismo año tuvieron idéntico propósito: una colectiva de los obispos de México, Oaxaca y Guatemala, y otra particular de Zumárraga en la que propone un plan más concreto para realizar la construcción del edificio del Colegio y para asegurar el sustento de sus colegiales y de las niñas de las casas de doctrina por su iniciativa levantadas⁵⁸. Pide, para lo primero, el tributo de Texcoco

⁵⁶ En una real cédula de fecha 3 de septiembre de 1535 la corte española manifestó lo siguiente: "Mucho he oído de lo que decís que llendo a examinar la inteligencia de los niños hijos de los naturales de esa tierra a quienes enseñan gramática en los monasterios, hallasteis muchos de grande habilidad y viveza de ingenio y memoria aventajada, y hame parecido bien lo que decís, que por que 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, acordasteis que los indios hiciesen un colegio en la parroquia de Santiago por que 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". (Carreño, cf. Kobayashi, 1985:210)

⁵⁷ "Acá parece que lo mejor sería que S:M: mandase dar al Colegio y estudiantes un poblezuelo 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, cf. Kobayashi, 1985:242)

⁵⁸ Como ya se ha mencionado, los franciscanos concretaron la educación de las niñas indígenas a la enseñanza catequista de patio. Fray Juan de Zumárraga, en cambio, concibió un plan más ambicioso: el establecimiento de "casas de recogimiento" en las que, bajo un régimen de vida monacal, las jóvenes indígenas fuesen formadas como mujeres verdaderamente cristianas. Propósito que no tardó en comunicar a la emperatriz, quien, diligente, reclutó seis mujeres de la Tercera Orden de San Francisco que partieron hacia la Nueva España favorecidas por una real cédula, de fecha 12 de julio de 1530, en la que se lee: Llegadas a la Nueva España en 1531, ya para 1534 estas beatas habían desarrollado sus actividades

durante seis años; para lo segundo el pueblo de Ocuituco. (Kobayashi, 1985:241,242). El virrey Antonio de Mendoza, por su parte, también instó a la corona para que brindase su apoyo pecuniario y protección a la causa del colegio de Santa Cruz⁵⁹

A tal empeño, la corona, asesorada por su Consejo de Indias, correspondió con una actitud positiva, bien que cautelosa. Antes de conceder en forma plena lo pedido, tuvo a bien proporcionar por de pronto a los colegiales una ayuda modesta⁶⁰ hasta no tener informes de seguridad del virrey acerca de la utilidad de la empresa; pero una vez obtenidos éstos, no tardó más en decidirse y despachó el 23 de agosto de 1538 cédulas a su informante real y a los obispos de la Nueva España, junto con una carta de agradecimiento dirigida al provincial del Santo Evangelio por la diligencia tomada por sus hermanos de orden en la realización de la empresa. "Dichas cédulas disponían que se

fundando colegios o casas de doctrina para niñas en México, Texcoco, Otumba, Tepepulco, Huexotzingo, Tlaxcala, Cholula y Coyoacán. En 1535, por iniciativa de una de ellas, de nombre Catalina de Bustamante, se integraron a la empresa tres compañeras más. Por su parte Zumárraga, no del todo conforme con la actitud de la beatas, aprovechó su estancia en España entre 1532 y 1534 para conseguir otro tipo de maestras: seculares. Auxiliado por el Marqués del Valle, reclutó ocho mujeres interesadas en trabajar en la educación de las niñas indígenas en la Nueva España; entre las que había algunas casadas, cuyos maridos abrazaron también la labor educativa. En fin, hacia la segunda mitad del siglo XVI, se habían fundado ya "ocho o diez casa de trescientas o cuatrocientas [niñas] cada una". (Kobayashi, en Zoraida, 1992:15-22). En cuanto a la formación que recibían las jóvenes indígenas en tales centros, Mendieta escribe que se les enseñaba "con la doctrina cristiana, los oficios femeniles de las españolas y manera de vivir honesta y virtuosamente" (Mendieta, 1971:482-483); Motolinía, a su vez, dice 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, 1971:182).

⁵⁹ El 10 de diciembre de 1537, el virrey escribió al soberano, lo siguiente: "Y es muy justo que V.M. los favorezca [a los colegiales de Tlatelolco] y haga mercedes, y esto no se puede hacer sin que cueste algo a V.M. de su hacienda, por que 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., por que no hay otra cosa 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 universidades 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 eso 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" (Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, cf. Kobayashi, 1985:240)

⁶⁰ En una real cédula del 26 de febrero de 1538, que ratifica alguna otra anterior, se lee: "Don Antonio de Mendoza... Bien sabeis que como por otra nuestra cédula habremos mandado que se continúe y sustente el colegio de la iglesia de Santiago... y que a cincuenta o setenta niños indios hijos de los naturales de esta tierra, que presente estén recogidos en él se les dé algunos costales de ají de los pueblos de indios que no

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 casa de doctrina. También daba visto bueno a 'lo del pueblo de Tetzococo, que decis -se dirige a Zumárraga- que es menester para que los indios de el edifiquen el dicho colegio" (Kobayashi,1985:243).

sirvan en las minas, y a cada uno de ellos tres mantas de cada tres años para su vestir". (Genaro García, cf. Kobayashi,1985:243)

IV

LA CRISIS DEL PROYECTO EDUCATIVO FRANCISCANO

Tanto los frailes seráficos como las autoridades novohispanas calificaron de espléndido el rendimiento de los colegiales de Santa Cruz en los primeros años de funcionamiento de dicho centro⁶¹; de manera que hacia 1540 el panorama para el proyecto educativo franciscano era francamente optimista y parecía ser sólo cuestión de tiempo para que se viera coronado con la consagración de los primeros sacerdotes indígenas. Empero, las cosas resultaron diferentes, y en la década de los cuarentas el sistema educativo para los naturales entró en una crisis de la que nunca pudo recuperarse.

⁶¹ El 25 de noviembre de 1536 el obispo Zumárraga escribió a Carlos V "[...] 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, cf. Kobayashi, 1985:223). A su vez, el virrey Mendoza expone ante la corona, en misiva del 10 de diciembre de 1537: "en estos [los estudiantes del Colegio de Santa Cruz] 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" (Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, cf. Kobayashi, 1985:223). Testimonios que confirma el propio Zumárraga en una carta fechada 17 de septiembre de 1538, dirigida a un particular, con estas palabras: "tengo sesenta muchachos ya gramáticos, que saben más gramática que yo, que un religiosos que sabe su lengua les ha enseñado, y están para oír cualquier facultad" (García Icazbalceta, 1947, t 4:167). Valoración esta última compartida por los frailes franciscanos, según deja ver lo siguiente, escrito por Motolinía hacia 1538: "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, 1971:238-239).

Desde sus albores, la educación superior para los indígenas se enfrentó a tenaces opositores⁶². Sin embargo, fue durante la quinta década del siglo XVI cuando los ataques de este bando se recrudecieron; así entre seglares -el caso del escribano Jerónimo López⁶³-, como entre religiosos, sobretodo de la orden de los dominicos⁶⁴. En esencia, el

⁶² Bernardino de Sahagún escribió: “Los españoles y los otros religiosos que supieron esto, reíanse mucho y hacían burla, teniendo muy por averiguado que nadie sería poderoso para poder enseñar Gramática a gente tan inhábil; pero trabajando con ellos dos o tres años, vinieron a entender todas las materias del arte de la Gramática, hablar latín y entenderlo, y a escribir en latín, y aun a hacer versos heroicos. Como vieron esto por experiencia los españoles seglares y eclesiásticos, espantáronse mucho, como aquello se pudo hacer. Yo fui el que los primeros cuatro años con ellos trabaja y los puse en todas las materias de la Latinidad. Como vieron que estos iban adelante y aunque tenían habilidad para más, comenzaron así los seglares como los eclesiásticos a contradecir este negocio y a poner muchas objeciones contra él, para impedirle, por que yo me hallé presente en todas estas cosas y porque leía la Gramática a los indios del Colegio, podré decir con verdad las objeciones que ponían y las respuestas que les daban. Decían que, pues estos no habían de ser sacerdotes, de que servía enseñarles la Gramática, que era ponerlos en peligro de que hereticasen, y también viendo la Sagrada Escritura entenderían en ella cómo los Patriarcas antiguos, tenían juntamente muchas mujeres, que era conforme a lo que ellos usaban, y que no querían creer lo que ahora les predicásemos, que no puede tener nadie más que una mujer casado con ella *in facie ecclesiae*; otras objeciones de esta calidad ponían, a las cuales se les respondía que, puesto caso que no hubiesen de ser Sacerdotes, queríamos tener sabido a cuanto se extendía su habilidad; lo cual sabido por experiencia, podríamos dar fe de lo que en ellos hay, y que conforme a su habilidad se haría con ellos lo que pareciese ser justo, según proximidad. A los que decían que les dábamos ocasión de hereticar, se respondía que con no pretender aquello sino lo contrario, conviene a saber, que pudiesen entender mejor las cosas de la fe, y con esto estar sujetos a Príncipe Cristianísimo, estaba muy en la mano, cuando algo de esto pareciese, remediarlo. A lo de las mujeres, como está en el Evangelio la corrección que nuestro Redentor hizo acerca de lo que antiguamente se usaba, de que un hombre tenía muchas mujeres, son obligados a creerlo, predicándoselo como ordinariamente se les predica, y siendo en esto rebeldes castigarlos como a herejes, pues hay autoridad de poder Eclesiástico y Seglar para hacerlo. Muchas otras altercaciones se tuvieron acerca de este negocio, las cuales sería cosa prolija ponerlas aquí” (Sahagún, 1969, t 3:165).

⁶³ El escribano Jerónimo López, en una carta del 20 de octubre de 1541 expone: “[...] Muchas veces en el acuerdo al Obispo de Santo Domingo ante los Oidores, yo dije el yerro que era y los daños que podían seguir en estudiar los indios ciencias y mayor en dales la Biblia en su poder, y toda la Santa Escritura que trastomasen y leyesen, en el cual muchos de nuestra España se habían perdido e habían levantado mil herejías por no entender la Sagrada Escritura, ni ser dinos por su malicia y soberbia, de la lumbre espiritual para entenderla, e así se habían perdido e fecho a perder muchos [...] el indio por ahora no tenía necesidad sino de saber el Paternoster 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” (García Icazbalceta, 1971, t 2: 149).

⁶⁴ El 5 de mayo de 1544 el provincial fray Domingo de la Cruz y fray Domingo de Betanzos escribieron al rey: “Los indios no deben estudiar, por que 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 diferencia de la gente ecomún en el hábito ni en la conversación, porque de la misma manera se tratan en esto que los hombres bajos del pueblo. Lo segundo, por que 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 dijesen algunos errores, como sabemos por

argumento que se esgrimía en contra de la instrucción superior del indio era la supuesta incapacidad natural de éste para el aprendizaje de la “gramática latina” y las “ciencias” y la auténtica comprensión de la Sagrada Escritura; argumento que así mismo descalificaba cualquier intento por ordenar sacerdotalmente al indígena⁶⁵ y desvirtuaba, por lo tanto, el propósito central de las escuelas-monasterio y el Colegio de Santa Cruz: la formación de un clero indiano. Ideal que, además, por los mismos años, fue replanteado por algunos de los propios franciscanos y sus benefactores, quienes, considerando el fracaso de los primeros intentos por iniciar en la vida religiosa a algunos indígenas, en la década de los veinte⁶⁶, se inclinaban ahora por postergar a un futuro más propicio la consagración sacerdotal para los indios⁶⁷.

experiencia haberlos dicho algunos. Lo tercero, por que 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 fácilmente 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 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, cf. Kobayashi, 1985:233).

⁶⁵ En la carta citada con anterioridad, de la Cruz y Betanzos concluye diciendo: “[...] por que por su incapacidad no pueden ni deben ser ordenados, y fuera de aquel recogimiento no usan bien lo que saben [...]” (Cuevas, cf. Kobayashi, 1985:233)

⁶⁶ Cuenta Sahagún que “a los principios se hizo experiencia hacerlos religiosos, por que no parecía entonces que serían hábiles para las cosas eclesiásticas y para la vida religiosa, y así se dió el habito de San Francisco a dos mancebos indios, los más hábiles y recogidos que entonces había [...] más [...] 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 región, ni aun se tienen por hábiles para el sacerdocio” (Sahagún, 1969, t 3:162). Motolinía, a su vez, habla de una tentativa hecha en 1527 en que “dieron el hábito a tres o cuatro mancebos y no pudieron prevalecer en él [...] por quererlos probar antes de tiempo” (Motolinía, cf. Ricard, 1994:350).

⁶⁷ Sahagún escribió lo siguiente: “[...] son estas borracheras tan destempladas y tan perjudiciales [...] que aun por este vicio son tenidos por indignos e inhábiles para el sacerdocio, y también por que la continencia o castidad que es necesaria a los sacerdotes, no son hábiles para guardarla, en especial los borrachos” (Sahagún, 1969, t 3:163). Mendieta, por su cuenta, advirtió a Juan de Ovando que la intervención de buenos religiosos y preladados españoles era de “extrema necesidad, a lo menos hasta que estén tan sólidos y antiguos en la cristiandad que de ellos [los indígenas] se elijan los sacerdotes y pontífices, lo cual no creo se podrá cómodamente hacer en estos cien años” (García Icazbalceta, 1941:107). Finalmente, el virrey Mendoza escribió a su sucesor: “[...] es gran yerro de los que los quieren hacer [a los indios] incapaces para todas letras ni para lo demás que se puede conceder a otros cualesquiera hombres, y no por lo que digo quiero sentir que éstos al presente, aunque sean cuan sabios y virtuosos se puedan desear, se admitan al sacerdocio, porque esto se debe reservar para cuando esta nación llege al estado de policía en que nosotros estamos y

Por otro lado, al iniciar los años cuarentas, el Colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, centro que representaba la cúspide del proyecto educativo franciscano y cuyos resultados durante sus primeros cuatro años de labores habían alentado las esperanzas de los franciscanos, a la vez ganado no pocos elogios de las autoridades, fue perdiendo paulatinamente los apoyos oficiales que tan importantes habían sido para su fundación y puesta en marcha; constituyendo este hecho el inicio, propiamente, de la crisis del proyecto educativo franciscano.

El primero en retirarse fue el obispo Zumárraga, quien a tal efecto escribió al emperador una carta en la que no quedaba rastro de aquel optimismo vertido apenas dos años atrás⁶⁸. Esta claudicación, sin embargo, no incidió inmediatamente en el ánimo del virrey Mendoza ni de Carlos V, ya que ambos siguieron auxiliando económicamente al Colegio: Mendoza hasta su partida hacia el Perú, en 1550, y el emperador probablemente hasta 1558⁶⁹. Año después del cual no existe noticia de nuevas concesiones reales a favor

hasta que esto sea y que los hijos de los españoles que saben la lengua sean sacerdotes, nunca habrá cristiandad perfecta, ni basta toda España a cumplir la necesidad de que hay, y lo que se hace se sostiene con gran fuerza, porque todo es violento" (Ricard,1994:348).

⁶⁸ En una carta del 17 de abril de 1540, Zumárraga transmite su 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 aún a los mismos religiosos que estarán mejor empleados en el hospital que en el Colegio de Santiago que no sabemos lo que durará, porque los estudiantes indios, los mejores gramáticos *tendant ad nunptias (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". (García Icazbalceta,1947,t 3:204)

⁶⁹ Carlos V, siguiendo las recomendaciones del Consejo de Indias, dispuso en 1543 que se consignase durante tres años consecutivos una anualidad de "mil pesos de minas para sustentación y libros y vestuarios" de los colegiales de Santa Cruz. Al vencer este subsidio en 1546, le siguió otro de mil ducados, establecido por una real cédula de fecha 26 de noviembre de 1548. Aparte, el año anterior, el virrey Mendoza había decidido continuar ayudando al Colegio con ochocientos pesos anuales abonados en dos libranzas semestrales. Este favor del virrey se mantuvo hasta 1550, en que el mandatario se marchó al Perú. Agotado el dinero de la última libranza, los colegiales recurrieron al nuevo virrey Luis de Velasco en busca de auxilio y este accedió de buena disposición, aunque sin consulta previa del rey, a quien rindió cuantas de lo hecho posteriormente. Más la decisión del virrey no desagradó a la corona, antes bien, ésta le despachó una real cédula con fecha 18 de mayo de 1553 disponiendo que "se le continúe [al Colegio] el socorro que hasta aquí se les ha dado en cada un año hasta en fin del año de 554, que nos lo tenemos por bien. Y por que 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

del Colegio de Santa Cruz, pero sí de reiteradas peticiones de ayuda a la corona por parte de los franciscanos en las que se deja ver el progresivo deterioro tanto de las instalaciones del Colegio como de sus tareas, lo que redujo a este centro de enseñanza superior para los indígenas, hacia finales del siglo XVI, en una sencilla escuela de primeras letras y catequización⁷⁰

dado en cada un año por otros cuatro años más, que cumplían el 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, cf. Kobayashi,1985:246-247).

⁷⁰ El 13 de marzo de 1560 el franciscano Francisco de Toral escribió al emperador: “El colegio de Santa Cruz, que está incorporado en el convento de Santiago de Tlatilolco de la horden de San Francisco, a sido grande ayuda para la conversión destos naturales, por ser los colegiales dellos mesmos, y así V.M. siempre le ha sustentado y hecho toda la merced. Los días pasados suplicamos los rreliгиозos de esta horden a V.M. fuese servido de mandar a su Visorrey hiziese rreparar el edificio merced al colegio, porque como era de piedra y todo se venia al suelo, y V.M. mandó por su real cedula así se hiziese y rreparase, y por que la cedula rrezava con Don Antonio de Mendoza y se fue al Perú en aquella coyuntura, no se executo con esta vruedad [...] 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 vezinos y comarcanos, pues es para sus hijos; y por estar ya casi todo caydo no duermen en el los niños sino en sus casas, y es gran inconveniente, porque se juntan tarde y pierden la doctrina que avian aprendido” (Ricard,1994:337). Diez años después, en la ya referida relación franciscana de 1570, los frailes solicitaron al emperador que mandara la virrey tener “especial encargo de proveer lo que fuere necesario” para el Colegio, a la vez que hiziese merced a éste “de manera que tuviese con que sustentar buenamente hasta ciento cincuenta y doscientos niños”, precisando en los siguientes términos el volumen de la ayuda necesaria: “y podráse hacer con harto poco, por que 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 de ello. Esto pongo aquí [...] por ser cosa importante” (García Icazbalceta, 1941:64-65). Poco después, cuando en 1572 o 1573 los franciscanos encabezados por Sahagún y las Navas retomaron las riendas de la administración del colegio, “hallóse estar éste perdido” (Sahagún,1969, t 3:167). Así mismo, en una de 1573 el provincial y los definidores del Santo Evangelio describen la situación de los Colegios de San José de los Naturales y de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco de la siguiente forma, solicitando además 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 [...], más antes de nuevo los fortalezca y afije, siendo servido 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 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 enseñamiento” (García Icazbalceta, cf. Kobayashi,1985:247) Vetancurt, por su parte, escribió lo siguiente sobre lo que conoció del Colegio: “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” (Vetancurt,1971:67). A mediados de la última década del siglo XVI, Mendieta escribió: “Con todo esto ha

Estos problemas de sustento económico se vieron complicados, además, por dificultades internas del Colegio derivadas de cambios en su administración a mediados de los cuarentas: desde 1536 hasta 1546, aproximadamente, el Colegio estuvo plenamente bajo la administración y responsabilidad directa de los frailes. Al cabo de dicho decenio aproximado, sus puestos directivos -rector y conciliarios- se traspasaron a manos de algunos antiguos alumnos "hábiles" del Colegio, perdurando este estado autónomo indígena "más de veinte años", es decir, desde 1546 hasta 1566, aproximadamente, "en el cual tiempo se cayó todo el regimiento y buen concierto del Colegio" a causa, primero, "del mayordomo que tenía cargo del Colegio"; segundo, "por la negligencia y descuido del rector y conciliarios"; tercero, "por descuido de los frailes". (Sahagún, 1969, t 3:167)

Junto con las dificultades del Colegio de Santa Cruz, la crisis de la educación superior de los indígenas se vio agravada con la disminución en el ritmo de apertura de conventos franciscanos⁷¹ y, consecuentemente, de escuelas-monasterio, dada la estrecha relación entre ambos ya referida anteriormente. La educación de los macehualtin, por su parte, en la forma tanto de enseñanza catequista de patio como de educación técnica, parece no haber experimentado contratiempos o modificaciones substanciales, a juzgar por el silencio de los cronistas franciscanos al respecto. La única pérdida la constituyó el abandono hacia 1544 de las casas de doctrina para niñas promovidas por Zumárraga⁷²

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 cosas del espíritu, y también los ministros de la iglesia desmayados, y el favor y calor muerto, y así se ha ido todo cayendo". A principios del siglo siguiente Torquemada dice, finalmente: "Más 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 3:115)

⁷¹ De acuerdo con el recuento hecho por Ricard -cuyos pormenores no abordaremos-, el ritmo en la fundación de conventos sostenido por los franciscanos entre 1524 y 1535 es notoriamente contrastante con el de 1531 a 1572 cuando "tras lo que llamaríamos fiebre de los años iniciales, la actividad fundadora entró en calma" (Ricard, 1994:139-144)

⁷² En una carta del 2 de junio de 1544 dirigida al príncipe Felipe, dice Zumárraga lo siguiente: "y así habiendo cesado por la mayor parte la dicha crianza y doctrina, se han ido todas a casa de sus padres y ya no hay en la casa más de cuatro o cinco indias mayores, y una de la mujeres que la Emperatriz [envió], que

Ahora bien, la crisis del proyecto educativo franciscano estuvo acompañada por el surgimiento, entre los círculos oficiales, de una política adversa hacia el indígena en general.

En 1546 la administración de las Indias Occidentales fue puesta en manos del príncipe Felipe (Simpson,1993:75), y casi una década después, el 25 de octubre de 1555, Carlos V renunció en éste a la corona de España para retirarse al monasterio de Yute, en Extremadura (Trueba,1959b:54); lo cual no sólo representó para la orden franciscana la pérdida de su más poderoso benefactor, sino también el inicio de una difícil relación con la casa reinante, ya que su nueva cabeza, Felipe II, mostró, desde sus primeras acciones relacionadas con la sociedad indígena, una disposición muy diferente a la de su padre.

Otro tanto sucedió al interior de la Nueva España. Después que Antonio de Mendoza partió hacia el Perú, las autoridades civiles poco a poco fueron intercediendo cada vez menos a favor de los franciscanos y de las ordenes mendicantes en general: aun cuando Luis de Velasco fue, al igual que Mendoza, un decidido partidario personal de la labor de los frailes seráficos, poco pudo hacer por favorecerla⁷³, y después de su muerte, acaecida en 1564, no hubo ya entre los virreyes que le sucedieron alguno que mostrase simpatía por la causa indígena⁷⁴.

En el orden eclesiástico las cosas fueron semejantes. Tras el fallecimiento de Zumárraga, quien en sus últimos años de vida retiró su venia a la empresa franciscana, el dominico Alonso de Montúfar fue nombrado en 1553 segundo arzobispo de México (Ricard,1994:35). Hecho que, por una parte, significó una pérdida notable de poder

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" (García Icazbalcete,1947,t 3:178)

⁷³ Al parecer, la citada continuación de apoyo económico para el Colegio de Santa Cruz hasta 1558 fue lo último que pudo ganar el virrey Velasco para la labor educativa franciscana; aunque Mendieta refiere que posteriormente a esta fecha logró que la corona otorgase al Colegio otro real subsidio anual de "doscientos ducados o trescientos" (Mendieta,1971:415-416)

⁷⁴ Escribió Mendieta: "Después que él -refiriéndose a Velasco- murió, ninguna cosa se les ha hecho ni ningún favor se les ha mostrado [a los colegiales de Tlatelolco], 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 los españoles, por que parece tienen por mal empleado todo el bien que se hace a los indios, y por tiempo perdido el que con ellos se gasta" (Mendieta,1971:416)

político para la orden seráfica, ya que cedió en manos de su orden enemiga el gobierno de la diócesis de México; por otra, representó el primer paso firme de la corona en camino a reemplazar a la orden de San Francisco por el clero secular en la dirección de la vida religiosa de la Nueva España; con el consecuente perjuicio para la sociedad indígena. Ello agravado por la decisión del primer concilio mexicano, convocado por Montúfar, de prohibir tajantemente la ordenación sacerdotal a indios, mestizos y negros (Ricard,1994:349).

Todos estos cambios en la política de las esferas dirigentes con respecto al indígena, que enmarcaron de la crisis del proyecto educativo franciscano, tuvieron además otras áreas de impacto asociadas.

En estrecha vinculación con el retiro del apoyo a la educación superior de los indios, a partir de 1550 la corona reafirmó su intención de castellanizar a la población indígena⁷⁵ y durante el resto del siglo XVI desplegó múltiples cédulas y ordenanzas para intentar imponer la enseñanza del castellano contra la voluntad de los religiosos seráficos (Baudot,1983:104-107). Así mismo, el 21 de septiembre de 1551 se despachó la real cédula de fundación de la Universidad de México (Carreño,1961:29), con lo cual, la nueva política educativa para la Nueva España quedó establecida: la educación superior de los indígenas perdía vigencia definitivamente; ahora había que orientar los esfuerzos a la formación de la burocracia española y criolla que se encargaría de operar la administración local del gobierno virreinal. La fundación de la Universidad significó, así, junto con la labor educativa de los jesuitas que reemplazaron a los franciscanos a partir de 1572, la postergación del indio y el encumbramiento del español y el criollo.

Por otra parte, la corona y el clero secular emprendieron una implacable persecución de aquellas obras -las más importantes franciscanas- que perpetuaban la cultura indígena prehispánica. En 1559 fray Maturino Gilberti, franciscano, llegado a la

⁷⁵ En un decreto del 7 de junio de 1550 se lee: "Nuestro visorrey de la Nueva España. Como una de las principales cosas que deseamos para el bien de esa tierra es la salvación e instrucción y conversión de 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 enseñe nuestra lengua castellana, por que sabida ésta,

Nueva España en 1542 y gran experto en lengua tarasca, se vio sumido en un proceso inquisitorial que duró casi treinta años, hasta 1588, por haber realizado en lengua tarasca un *Diálogo de la doctrina cristiana* al que se le pusieron objeciones (Baudot,1983:110). En 1566 el Consejo de Indias impuso importantes restricciones a la difusión de información relativa a las Indias: las autoridades coloniales fueron requeridas a no consentir que fueran impresos ni vendidos libros que tuvieran relación con los indios sin autorización expresa de su majestad. En 1577, finalmente, Felipe II emitió una real cedula que prohibió los escritos que tuvieran algo que ver con la antigüedad indígena y las costumbres indias. Así, ni la obra de Olmos ni la de Molina pudieron ser editadas y las crónicas de Juan de Tovar y Diego Durán desaparecieron luego de su envío a España, al igual que los manuscritos de la *Historia general de las cosas de la Nueva*, de Bernardino de Sahagún.

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, cf. Kobayashi,1985:228)

V

CAUSAS DE LA CRISIS DEL PROYECTO EDUCATIVO FRANCISCANO

5.1. La corona española y los conquistadores-encomenderos

Para comprender la crisis del proyecto educativo franciscano es necesario, antes que nada, ubicar el desarrollo de la labor seráfica en el contexto de la confrontación entre las fuerzas sociales dominantes novohispanas.

En los albores de la historia de la Nueva España convergieron dos fuerzas sociales en disputa por la facultad de explotación del pueblo indígena sometido: la corona española y los conquistadores.

Fueron los “segundones fijosdalgos” los que, en gran parte, nutrieron las expediciones descubridoras. La institución de los mayorazgos, vigente en España, motivó que los hijos no primogénitos de las familias nobiliarias quedasen en una situación económica notoriamente desproporcionada con respecto a su posición social, ante lo cual el descubrimiento de las Indias Occidentales abrió amplios horizontes a su ambición de labrarse una fortuna propia que les permitiese salir rápidamente, aun a costa de los mayores riesgos, del estado de inferioridad económica en que vivían, lo cual les motivo a enrolarse en las huestes de conquista. (Ots,1986:19)

Los conquistadores, así, anhelaban vivir en las nuevas tierras a semejanza de los barones feudales de Europa, señores de todo lo que habían ganado con las armas,

gobernando arbitrariamente sobre las fortunas de los indios bajo su dominio. Intereses que se enfrentaron de inmediato con los de la corona española.

La casa reinante, que se mantuvo expectante mientras las fuerzas de Cortés sometían a la sociedad indígena, se dio a la tarea, una vez que la campaña del conquistador tuvo éxito, de imponer su dominio sobre las tierras ganadas en nombre suyo para así expropiar el excedente del pueblo sometido y trasladarlo a la metrópoli. En cuanto a los conquistadores, la corona estaba incapacitada para prescindir de ellos, ya que eran en realidad el brazo ejecutor de su dominio. Había que premiarlos para que permanecieran en las nuevas tierras y mantuvieran el sometimiento español, pero, a la vez, debía frenarse su voracidad y sueños señoriales.

En esta confrontación, la corona dio dos importantes pasos previos al surgimiento de la Nueva España: declararse propietaria de las tierras -y todas sus riquezas- conquistadas en su nombre por caudillos y empresarios particulares (Ots,1986:34), y declarar a los indios de las mismas vasallos libres de la corona de Castilla (Ots,1986:24). Medidas con las que la casa reinante aseguró, en el plano jurídico, su dominio sobre el cuarto continente. La siguiente acción estuvo dictada por características específicas de la sociedad indígena, sobre cuya explotación se levantaría la Nueva España.

Cuando llegaron los españoles, los pueblos indígenas que tenían una economía basada ya en una agricultura sedentaria contaban con un régimen colectivo de propiedad de la tierra bajo la forma de comunidad agraria, cuyo producto excedente adoptaba la forma de tributo que iba a parar a las manos de los grupos dirigentes. (Von Hagen,1979:59-62,84-86)

La cohesión de la comunidad agraria, célula del sistema económico indígena, se basaba en la propiedad común de la tierra, la unión directa entre agricultura y artesanía, y la autosuficiencia económica. Cada una de ellas era, además, un microcosmos de funciones económicas, políticas, religiosas, culturales y militares complementarias (Von Hagen,1979:59-62). En los dominios aztecas -los más extensos- la mayor parte de la tierra era de propiedad común bajo la forma de unidades sociales llamadas calpulli.

El calpulli era, ante todo, una comunidad de personas que vivían juntas y podía incluir a todos los habitantes de un pueblo o una parte de ellos. Las ciudades mayores también estaban divididas en calpulli. La tierra, de propiedad común, no era enajenable. Estaba a disposición de sus miembros, pero no pertenecía individualmente a ninguno de ellos. Junto a las parcelas individuales, había otras que se trabajaban colectivamente y sus rendimientos se destinaban al pago de tributos y al sostenimiento del jefe del calpulli. (Von Hagen, 1979:59-62)

Dentro de la economía rural comunal, la artesanía no se había separado de la agricultura. El campesino elaboraba por sí mismo sus rudimentarios instrumentos. Una precaria división del trabajo se reflejaba, empero, en la existencia de grupos que cumplían profesionalmente funciones administrativas, educativas y de culto. (Von Hagen, 1979:59-62)

Esta élite de la sociedad azteca recibía tributo de los calpulli. Ninguna comunidad estaba exenta de este deber y su monto era muy importante. El tributo era impuesto colectivamente, aun cuando recaía en forma desigual sobre los individuos. Distintas eran las partes adscritas a los comerciantes, artesanos y labradores. Cada pueblo y comunidad tributaba de acuerdo con el producto excedente con el que contaba, siendo la carga de los más prósperos mayor que la de los demás. Cada provincia sojuzgada tenía obligación de enviar a México personas para el desempeño de los más diversos trabajos. (Von Hagen, 1979:84-86)

Tal capacidad productiva de los naturales mexicanos y las costumbres tributarias bien establecidas entre ellos, fueron rápidamente conocidas por la corona española, que concibió entonces el plan de mantener la comunidad indígena existente con un doble propósito.

El primero era extender el sistema tributario precortesiano hacia la Nueva España, colocándose a sí misma en sustitución de la élite azteca y estableciendo un tributo real a través del cual succionar el excedente de la comunidad indígena. Dicho tributo tuvo un carácter personal y estuvieron sujetos a su pago los indios comprendidos entre los dieciocho años y los cincuenta. Estuvieron exentos los caciques y sus hijos mayores. Las

mujeres también gozaron de la exención de tributos en términos generales. La recaudación del tributo se hizo por empadronamiento. El pago debía hacerse efectivo en el propio lugar de residencia del indio tributario. (Ots,1986:29,30)

El segundo era aprovechar a la comunidad indígena para recompensar en abundancia a los conquistadores, otorgándoles la recaudación de tributos especiales impuestos a aquella en favor suyo, así como facultades para la explotación de los pueblos indígenas a través de la institución de la encomienda⁷⁶

La base económica de la sociedad novohispana en su primer siglo de vida constituyó, así, un sistema heterogéneo en el cual coexistieron elementos tributarios y de tipo feudal, siendo la base común de ambos la explotación de la comunidad indígena. El tributo real estableció un lazo económico de explotación entre la corona y la comunidad indígena y fue la clave de las relaciones tributarias. La encomienda y posteriormente la hacienda hicieron lo propio entre los conquistadores y sus descendientes y la comunidad indígena, constituyendo el núcleo vital del elemento feudal de la economía novohispana. Ambos sistemas fueron rígidamente separados administrativamente por la corona en la República de los indios y la República de los españoles; pero a nivel económico no fueron ajenos entre sí, sino que constituyeron desde el principio un todo orgánico, un conjunto de relaciones que confirió a cada elemento su sentido concreto.

El desarrollo de las estructuras tributarias y de tipo feudal de la economía novohispana se asoció, finalmente, a una serie de relaciones entre los diferentes sectores sociales de la Nueva España: la corona, con el propósito de apropiarse del excedente productivo, en forma de tributo, de la comunidad indígena, procuró la defensa de ésta

⁷⁶ La corte española no tardó en trasplantar a la Nueva España la encomienda, institución de origen castellano. Por la encomienda, un grupo de familias de indios con sus propios caciques quedaba sometido a la autoridad de un español encomendero, quien se obligaba jurídicamente a proteger a los indios que así le habían sido encomendados y a cuidar de su instrucción religiosa; al tiempo que adquiría el derecho de beneficiarse con los servicios personales de los indios para las distintas necesidades de trabajo y de exigir de los mismos el pago de un tributo. Con el rey, contraía el compromiso todo español encomendero de prestar el servicio militar a caballo cuando para ello fuese requerido (Ots,1986:25,26). Tuvieron las encomiendas, en un primer momento, un carácter temporal o vitalicio. Al vencer el plazo del tiempo por el cual habían sido concedidas, o a la muerte del encomendero, se incorporaban los indios encomendados a la corona. Pronto surgió, sin embargo, la costumbre de consentir, por vía de "disimulación", que la viuda y los hijos del encomendero siguieran disfrutando de los indios a la muerte de su causante. (Ots,1986:26)

frente a la voracidad de los conquistadores y sus descendientes; a quienes, sin embargo, con la finalidad de mantenerlos en la Nueva España como instrumentos de dominación efectiva, otorgó facultades para la explotación de la fuerza de trabajo indígena; los caudillos españoles, por su parte, de acuerdo a sus ambiciones de señorío, encontraron insuficientes las mercedes reales a su favor e intentaron establecer relaciones de explotación en base a la sujeción personal sobre los indígenas; quienes, en la lucha por mantener su existencia, tanto organizaron revueltas como aceptaron y se procuraron la protección de la corona en contra de los españoles arraigados en la Nueva España.

5.2. El proyecto franciscano y la corona española.

Primera mitad del siglo XVI

La utopía milenarista de la orden franciscana para México, en particular su proyecto filosófico educativo para los indígenas, ejerció un papel relevante en la confrontación entre las fuerzas sociales dominantes de la Nueva España durante la primera mitad del siglo XVI.

Seguros del trascendental destino al que había sido llamada la sociedad indígena de México, los franciscanos se enfrentaron a los encomenderos en defensa de los indios por la obvia razón de que, de continuar su quebrantamiento físico y espiritual por causa de la sobreexplotación en las encomiendas, no habría quienes asumieran la empresa de implantar el *Milenium*. Afán que fue aprovechado por la corona en su proyecto de mantener a la comunidad indígena con la finalidad de asegurar la explotación del excedente productivo en forma de tributo.

Así mismo, los franciscanos apoyaron a la corona en sus esfuerzos por establecer una separación jurídico-administrativa de la sociedad novohispana en dos fracciones

excluyentes (la República de los españoles y la República de los indios) ya que en su proyecto tal escisión era indispensable en tanto que permitiría la dirección política de los indios hacia la implantación del Reino Milenario, como ya ha sido expuesto.

Reconocieron, por otra parte, al rey de España como el Mesías-Soberano Universal que llevaría a la conversión final de toda la humanidad, justificando así la conquista y colonización española del Nuevo Mundo. De igual manera, reconocieron a Cortés como un Mesías del Nuevo Mundo (al lado de Cristóbal Colón), validando su empresa conquistadora en México (Phelan,1972), la cual, a fin de cuentas, benefició a la casa reinante.

En resumen, los franciscanos se colocaron del lado de la corona española en su lucha contra los conquistadores-encomenderos, favoreciendo con ello el fortalecimiento de la alianza entre la casa reinante y la sociedad indígena y, consecuentemente, las relaciones tributarias de ambas. Recíprocamente, durante los primeros años de colonización la corona, particularmente Carlos V, apoyaron la empresa de la orden menor en México, en especial su obra educativa; misma que a su vez favoreció la política real con respecto a la Nueva España y las Indias Occidentales en general.

5.3. El sistema educativo para los indígenas y la corona española. Primera mitad del siglo XVI

La práctica concreta, entre 1523 y 1540, del sistema educativo para los indígenas - concebido a la luz de la filosofía educativa franciscana, como ha sido expuesto- tuvo un considerable impacto a favor del proyecto económico real, basado en la explotación tributaria de la comunidad indígena.

La educación catequista de patio fue la más extensiva y penetrante entre el pueblo indígena: se dirigió a los niños macehualtin, a las niñas en general y hasta a los adultos. Sin embargo, hacia 1535 su influencia en las sociedad novohispana no se dejaba sentir

aun, ya que las creencias prehispánicas estaban todavía demasiado presentes en la conciencia popular y resistían bajo una capa de cristianismo. De ahí que los españoles encomenderos, al no percibir en la tarea catequista de los frailes ninguna amenaza efectiva a sus intereses, no la interfirieron. Hubo que esperar un poco más, hasta mediados del siglo XVI, para que el substrato cultural construido por la labor estrictamente catequista de los franciscanos fuera aprovechado por la corona -contra los sueños de los Hermanos Menores- para implantar un implacable instrumento de sometimiento no sólo del pueblo indígena, sino de la sociedad novohispana en general: la iglesia secular y su Oficio de la Santa Inquisición.

El caso de la enseñanza técnica fue diferente. Tan pronto como los franciscanos se aventuraron en este terreno, los resultados se dejaron ver. Por una parte, tal y como lo deseaban los frailes, con la capacitación recibida en los más diversos oficios las comunidades indígenas suficientemente cohesionadas lograron un alto nivel de autosuficiencia; por otra, con los miembros arrancados a aquella, la República de los españoles se nutrió con una fuerza de trabajo calificada con la que la corona pudo cubrir, en parte, las necesidades de consumo y de servicios de los colonizadores mientras se organizaba el monopolio comercial de la península sobre las Indias Occidentales.

En cuanto a la enseñanza superior de los jóvenes pipiltin, ésta se inscribió desde sus albores en una coyuntura específica: la derivada del interés de la corona por mantener a la comunidad indígena en tanto que generadora de tributo real. Proyecto que en la cuarta década del siglo XVI era de máximo interés para la casa reinante puesto que no sólo lo hacía viable la alta capacidad productiva del macehualli, sino también las dotes intelectuales del pilli, evidenciadas en la capacidad de éste para aprender la gramática latina y algunas nociones básicas de la cultura europea, y que le disponían para convertirse en eficiente cacique al servicio de la política económica real en su control de la sociedad indígena.

Finalmente, con el impulso recibido en el periodo de 1530 a 1539 por el apoyo de las autoridades novohispanas en la figura de la segunda audiencia, el primer virrey y el primer obispo de México, la educación de los franciscanos para los indígenas aportó la

mejores pruebas de la humanidad de éstos: su ingenio artístico, su capacidad laboral y sus dotes intelectuales; mismas que fueron utilizadas como argumentos a favor de la defensa jurídica de los indios que la corona esgrimió contra los intereses señoriales de los españoles arraigados en la Nueva España, y como justificación del proteccionismo real sobre la población india, cuyo movíl era un interés de dominio económico y administrativo.

Es claro, pues, que los servicios de los franciscanos a la corona fueron múltiples y valiosos durante el periodo de 1523 a 1540. No obstante, también hubo ciertas diferencias entre ambos con respecto a la labor educativa a desarrollar con los indígenas, como es el caso de la castellanización.

Como una necesidad para administrar mejor las inmensas poblaciones que caían bajo su dominio, la casa reinante se propuso extender por toda la Nueva España la cultura de Castilla, prioritariamente la lengua; lo cual pareció a los frailes menores un gran peligro, ya que consideraban la barrera de la lengua y las costumbres como necesaria para edificar un estado indocristiano preservado de los vicios y de las ambiciones que habían alejado a los españoles del Apocalipsis (Baudot,1990:31-33). Los franciscanos hicieron entonces un gran esfuerzo por evitar todo lo que pudiera parecer una hispanización de sus catecúmenos mexicanos, y es por ello que la enseñanza del castellano se limitó a los únicos que debían conocer tal lengua en función de su papel en el proyecto social franciscano, a saber, los hijos de los pipiltin.

Estas diferencias, empero, no impidieron que hacia 1540 se vislumbrara un prometedor futuro para el proyecto educativo franciscano. Sin embargo, como ya se ha mencionado, fue entonces cuando la labor seráfica entró en crisis. Ello, debido a las causas que se expondrán más adelante.

5.4. El auge minero y la crisis del proyecto educativo franciscano

Durante las primeras dos décadas posteriores a la caída de Tenochtitlan, la actividad económica de la Nueva España estuvo cifrada -tal y como se ha expuesto- en la explotación de la comunidad indígena. Por una parte, a través de relaciones tributarias impuestas por la corona española; por otra, por medio de relaciones de sujeción personal establecidas por los conquistadores-encomenderos. Sin embargo, hacia los años cuarenta del siglo XVI el auge de la minería -básicamente platera- generó una rápida sustitución de los sistemas de producción basados en la comunidad por sistemas de producción más avanzados.

Desde los primeros años de colonización, la búsqueda y explotación de metales preciosos fue una de las mayores obsesiones de los españoles; pero a pesar de que miles de indígenas encontraron la muerte en los placeres, en los cuales los conquistadores se empeñaban inútilmente en descubrir fabulosos tesoros, la producción era ínfima. Hasta 1532 fue cuando se localizó la primera mina importante, y después los descubrimientos se sucedieron con asombrosa rapidez: en 1543, las minas de Compostela en la Nueva Galicia; en 1546, las del Cerro de la Bufa en Zacatecas; en 1547, la de Santa Bárbara; en 1548, la de Sultepec y Temascaltepec, además de los yacimientos de la Luz, Mellado y la Veta Madre a la que se debió la fabulosa riqueza de la mina de la Valenciana; en 1551, las del Sombrerete en Durango; en 1552, las de Pachuca y Real del Monte, y en 1553, las de Fresnillo. (Semo, 1978:36,136,138)

La explotación de estas minas y de otras que se encontraron después permitió a los españoles hacerse de enormes riquezas gracias tanto a lo prolífico de los yacimientos y la sobreexplotación del indígena, cuanto a un descubrimiento que vino a revolucionar la técnica minera: el "método de patio"⁷⁷ que permitía extraer no sólo la plata nativa, sino

⁷⁷ El "método de patio" fue inventado en 1557 por el sevillano Bartolomé de Medina, quien llegó a la Nueva España en 1554 y trabajó en la Purísima Grande, hacienda de beneficio del mineral de Pachuca. (De Gortari, 1991:198)

también la contenida en forma de combinaciones, así como la explotación de minerales de ley mucho más baja. (Semo,1978:43)

Este auge de los metales preciosos fue el origen de la recomposición de los elementos tributarios y de tipo feudal de la economía novohispana en la segunda mitad del siglo XVI. La minería, que durante las primeras décadas de colonización no había tenido un verdadero impacto, se convirtió en la principal vía de explotación del excedente productivo indígena, subordinando al tributo que hasta ese momento había acaparado el interés económico de la Metrópoli. Lo cual tuvo un impacto decisivo en las unidades productivas existentes.

En primer lugar, debido a que el tributo dejó de ser prioritario para la política económica real, la comunidad indígena declinó como célula económica, y con ello las relaciones tributarias entre la corona y la República de Indios. Así mismo, la importancia económica de la encomienda también menguó, puesto que ésta se basaba en relaciones de características feudales entre el encomendero y la comunidad indígena, mismas que perdieron eficacia al perder cohesión la comunidad agraria india.

Inversamente, sobre la disgregación de estas unidades de producción se levantaron a su vez otras nuevas: la mina y la hacienda⁷⁸, que arrancaron la fuerza de trabajo

⁷⁸ La hacienda se instituyó hacia mediados del siglo XVI, sustituyendo en gran parte a la encomienda. Se basó, por una parte, en la propiedad de la tierra, no en la sola facultad de explotación de la comunidad agraria, como en la encomienda; por otra parte, en el establecimiento de relaciones de explotación entre el hacendado y el peón como individuo particular, a diferencia de la encomienda donde la relación era entre el encomendero y la comunidad indígena. Así, para funcionar, la hacienda requería de una fuerza de trabajo estable, libre de obligaciones comunales, que pudiera ser adscrita a diferentes labores -entre ellas la minería- de acuerdo a la productividad de la economía del latifundio. (Semo,1978:258,259). La hacienda tuvo un sector importante de economía natural y se ligó preferentemente al mercado local. La economía de la hacienda integró frecuentemente pequeñas minas, ingenios y obrajes, explotados de acuerdo a un concepto de rentabilidad general que guiaba la distribución de los recursos económicos y mano de obra entre las diferentes ramas de la hacienda (Semo,1978:148; Semo,1992:256). Existieron, además, otras formas de explotación indígena asociadas a la hacienda, como fueron la mita y el repartimiento. La mita fue un sistema de trabajo forzado especialmente cruel. Consistió en la obligación impuesta a cada República de Indios de contribuir anualmente con cierto número de trabajadores jóvenes para dedicarlos al laboreo de las minas, la construcción de caminos y otras tareas pesadas y peligrosas. La explotación a que eran sometidos estos trabajadores llegó a tal grado, que el llamamiento para la mita era considerado como una sentencia de muerte, de manera que la víctima disponía de su última voluntad y sus familiares efectuaban una ceremonia fúnebre antes de su partida (De Gortari,1991:212). En el repartimiento, cada comunidad indígena debía proporcionar una cantidad de trabajadores que prestaba servicio obligatorio remunerado con salario, en las empresas de los españoles. La distribución de los trabajadores se hacía de acuerdo con las necesidades de los dueños de haciendas agrícolas y ganaderas, de las minas e ingenios. Las decisiones a ese respecto

indígena a la comunidad agraria y a la encomienda para integrarla bajo relaciones de tipo servil que imprimieron a la economía novohispana un carácter semejante al predominante en España; mismo que se reflejó en las demás esferas de la vida de la Nueva España.

Al devaluarse la importancia del tributo real y, consecuentemente, la relación tributaria de la corona y la comunidad indígena; la alianza entre ambas se debilitó. La corte española hizo a un lado la defensa de la comunidad agraria india y en su lugar orientó sus esfuerzos a la defensa del indio como vasallo particular de la corona, cuya fuerza de trabajo tuvo a bien procurar, sin falta, a través del aparato burocrático virreinal, a la economía de la República de los españoles, ya que esta le procuraba, en forma de metales preciosos, la riqueza que daba sentido a la colonización de las Indias Occidentales. Por su parte, los colonizadores, convertidos ahora en dueños de haciendas y minas, renunciaron por el momento a establecer un gobierno autónomo que les permitiera ejercer el dominio total sobre la Nueva España, conformándose con la hegemonía económica local que les otorgaba la nueva relación con la casa reinante, mucho más cordial que la que habían establecido los conquistadores.

Tal subordinación del tributo real a la explotación de metales y la consecuente renuncia a la conservación de la comunidad indígena -y sus costumbres tributarias- por parte de la corona fueron, en definitiva, la causa determinante de la crisis del proyecto educativo franciscano.

La corona no sólo se abstuvo de seguir abrumando a la nueva burocracia virreinal con la obligación de defender al pueblo indígena como lo había hecho con la segunda audiencia y el obispo Zumárraga, sino que poco a poco fue retirando su aval a las acciones a favor de los indios emprendidas por los franciscanos, en particular su educación superior, ya que ésta resultaba innecesaria en el nuevo esquema económico:

estaban en manos de las autoridades virreinales, principalmente el juez repartidor, quien debía tomar en cuenta no sólo la demanda de mano de obra, sino también las necesidades de existencia y reproducción de la comunidad indígena, lo cual cada vez se hizo cada vez menos (Semo,1992:259). La minería estimuló, además, el surgimiento de una serie de ramas que la aprovisionaban directamente o satisfacían las necesidades de quienes trabajaban en ellas. En las regiones agrícolas y ganaderas surgieron economías satélites estrechamente unidas a los centros mineros por vías de intenso movimiento. En el centro, el Bajío y el norte, se tejió una red de interdependencias. La elevación de los precios y la alta demanda efectiva de las

antes del auge minero, la casa reinante esperaba que las escuelas-monasterio y el Colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco le proveyesen de los funcionarios indígenas y el clero indiano a través de los cuales dominar directamente a la comunidad agraria india; pero después de la explosión minera, dichas comunidades y todo lo que pudiera relacionárseles pasó a un plano muy secundario, y con ello la enseñanza superior de los indios. La empresa educativa franciscana a favor de los indígenas, que los mismos frailes concebían como la vía para la implantación de su utopía milenarista, se vio, así, truncada; lo que corrobora la hipótesis planteada al inicio de esta investigación.

zonas mineras estimuló el comercio, aunque la producción manufacturera fue francamente desatendida por los colonizadores y obstaculizada por la corona (Semo,1978:136).

VI

CONCLUSIONES E INTERPRETACIÓN TEÓRICA

6.1. Conclusiones

De acuerdo con lo expuesto en los capítulos anteriores, asentaré las siguientes conclusiones:

1. Los frailes de la orden franciscana venidos a la Nueva España a lo largo del siglo XVI, principalmente durante la primera mitad, eran los herederos del movimiento joaquinista nacido en el siglo XIII y estaban, además, influenciados por la filosofía humanista del Renacimiento.

2. En virtud de su filiación joaquinista, los franciscanos orientaron su labor, desde sus orígenes, a la concreción en la Nueva España del ideal social del *Milenium* y, correspondientemente, al logro en el indígena del ideal del hombre en estado angélico. Además, sus tendencias humanistas orientaron su conceptualización de la sociedad indígena.

3. A partir de sus ideales y conceptos con respecto a la Nueva España y la sociedad indígena, los franciscanos formularon una filosofía educativa que guió la implantación de un sistema educativo para los indígenas como vía para el logro de su utopía.

4. Entre 1523 y 1540 el sistema educativo para los indígenas experimentó un formidable desarrollo gracias al empeño de los frailes; pero también, en gran medida, al

apoyo de la corona española -y su extensión de autoridades locales novohispanas-, quien utilizó la labor franciscana en provecho de su proyecto económico para la Nueva España en este periodo, basado en la imposición del tributo real a la comunidad indígena.

5. A partir de 1540, el sistema educativo para los indígenas y, en general, el proyecto franciscano, cayó en una crisis de la que nunca se recuperó.

6. La crisis del proyecto franciscano fue provocada, en última instancia, por el retiro del apoyo de la corona a la labor seráfica, lo cual respondió a un cambio en su política económica provocado por el auge minero de los cuarentas.

Estas conclusiones me permiten, a continuación, exponer una interpretación teórica al problema y a la comprobación de la hipótesis de esta investigación, a partir de las categorías analíticas del materialismo histórico de *Acumulación originaria de capital, Estructura y Superestructura, y Trabajo*.

6.2. Interpretación teórica

En el seno de la sociedad feudal, en los siglos XV y XVI, el desarrollo de las fuerzas productivas proporcionó la base necesaria para el nacimiento de un nuevo orden social, más complejo y dinámico: el capitalismo.

La "prehistoria" del capitalismo, su "punto de partida", fue la acumulación originaria de capital, "proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción" (Marx,1985:105) mediante "La destrucción de la propiedad privada basada en el trabajo propio" (Marx,1985:153) que llevó, paulatinamente, a la concentración de los medios de producción en manos de una clase reducida, los capitalistas o burgueses, a la vez que la reducción de los trabajadores en asalariados desprovistos de propiedad sobre los medios productivos (Marx,1985).

En Europa, durante cerca de tres siglos (finales del XIV hasta principios del XVIII) las relaciones capitalistas crecieron subordinadas al modo de producción feudal que siguió siendo ampliamente dominante. Sólo hacia mediados del siglo XVIII la burguesía alcanzó la suficiente constitución como clase para plantearse el derrocamiento del viejo orden y el establecimiento de una sociedad burguesa bajo su propia hegemonía, y ello sólo en dos países: Holanda e Inglaterra. En el resto de Europa continental esta situación sólo fue alcanzada hacia finales del siglo XVIII. (Hale,1979:158-165).

Una de las facetas más importantes de la acumulación originaria de capital fue su impulso al desarrollo de la economía de intercambio; lo cual trajo consigo, a su vez, la necesidad de ampliar los mercados, de intentar nuevas rutas comerciales, principalmente hacia Oriente, cuyos productos se pagaban en oro, y eso era lo que precisamente codiciaban los ávidos banqueros-comerciantes de Italia, Portugal, Alemania y España. (Hale,1979:158-165)

En esta dinámica de expansión económica la península ibérica tomó la delantera impulsando las expediciones oceánicas. Durante el siglo XV, Portugal y Castilla entablaron una férrea rivalidad por dominar las rutas marítimas (De Gortari,1991:136-141). A fin de cuentas, fue España quien promovió la empresa que habría de descubrir a los europeos aquellas tierras que constituirían el cuarto continente. Las condiciones que posibilitaron a España para desempeñar este papel histórico fueron dos, fundamentalmente.

Por una parte, a finales de la Edad Media, España era uno de los países en donde surgieron las primeras formas de producción capitalista. El florecimiento de los puertos españoles del Mediterráneo fue simultáneo al desarrollo comercial de Génova, Florencia, Pisa, Venecia y otras ciudades del norte de Italia. Los progresos del comercio y de la manufactura se manifestaron sobre todo en el sur y sureste de España. Barcelona, al noreste, realizaban un intenso tráfico con otros países desde el siglo XIII, gracias a un régimen de libertad mercantil y a una inteligente administración. Los mercaderes catalanes habían establecido colonias en regiones lejanas, en las que sus cónsules gozaban de un trato de favor. (Cué,1981:18,19)

España se había adelantado a otros países de Europa levantando frente a los núcleos que constituían la sociedad feudal, fuertes grupos de población laboriosa, gérmenes de un orden capitalista: la clase mercantil más rica y activa estaba formada por judíos, quienes eran los administradores, los financieros, los empresarios dueños de riquezas; a su vez, los árabes granadinos representaban los fundamentos más sólidos de una burguesía rural. (Cué,1981:18-33)

Por otra parte, al finalizar el siglo XV, la acumulación de conocimientos astronómicos, el progreso de la ciencia de la geografía, la intervención de instrumentos de orientación, el progreso de la técnica de construcción naval y el avance del arte de navegar, productos del desarrollo científico en suelo ibérico por parte de los cristianos, judíos y, sobre todo, musulmanes que allí convivían, llegaron a un nivel suficientemente elevado para permitir, aprovechando la larga y amplia experiencia adquirida en numerosas expediciones marítimas, que fueran practicables los viajes interoceánicos y de circunnavegación. (De Gortari, 1991: 135.)

Fue de esta manera que, como una respuesta a las necesidades mercantiles de la burguesía hispana embrionaria y posibilitado por el desarrollo científico y tecnológico acuñado durante siglos en el seno de la diversidad cultural española, el 30 de abril de 1492 los reyes Isabel de Castilla y Fernando de Aragón firmaron en Granada el decreto con el que el marino genovés Cristóbal Colón recibía la venia y el apoyo necesario para poner en marcha el proyecto de alcanzar desde Europa las costas de Asia, por la vía de occidente. (De Gortari,1991:141,142).

La conquista y colonización de las tierras descubiertas gracias a las expediciones interoceánicas iniciadas con los viajes de Cristóbal Colón desempeñaron un papel relevante en la acumulación originaria de capital. Las Indias Occidentales representaron de inmediato una fuente extraordinaria de materias primas y, sobre todo, de metales preciosos. Más adelante constituyeron, además, un inmenso mercado cautivo para las manufacturas europeas de los países más desarrollados en dirección al capitalismo. De esta manera, la acumulación originaria de capital no sólo fue posible gracias a la expropiación violenta del campesinado en diversas regiones de Europa y a la ruina de los

artesanos europeos que se transformaron en asalariados; si no también al producto excedente arrancado a los pobladores de las colonias de las Indias Occidentales (y a los esclavos africanos a ellas arrastrados) que se transformó en capital y fue invertido en la compra de fuerza de trabajo asalariada allí donde las condiciones sociales y económicas estaban maduras para la metamorfosis hacia el capitalismo (Cué,1981:18-22). Marx expuso claramente el punto en estos términos: "El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, el exterminio, la esclavización y el sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: tales son los hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos factores fundamentales en el movimiento de la acumulación originaria. [...] El botín conquistado fuera de Europa mediante el saqueo descarado, la esclavización y la matanza refluían a la metrópoli para convertirse aquí en capital" (Marx,1985:143,145).

Ahora bien, en el proceso de acumulación originaria de capital europeo, España, que a finales del siglo XV había tomado la delantera merced al impulso de sus gérmenes capitalistas y había abierto las puertas de las Indias Occidentales para Europa, paradójicamente vio truncado su desarrollo tan pronto se aventuró en la empresa colonial. En ello incidieron determinadamente tres factores desencadenados de manera simultánea en 1492.

Primero, la expulsión de suelo español de los judíos, portadores activos del comercio y la banca españoles. Para lograr la unificación religiosa de España se acordó en 1492 la conversión de aquellos al catolicismo o, en caso negativo, que salieran del país. (Cué,1981:24)

Segundo, la expulsión de los árabes granadinos. Al ser éstos derrotados en 1492 habían obtenido de los vencedores cristianos la seguridad de sus personas y bienes, la libertad religiosa y aún el derecho de seguir en Granada o emigrar a África con sus bienes; pero la intolerancia religiosa originó una segunda guerra en la que nuevamente los españoles fueron vencedores. Por fin, en 1512 se impuso a los árabes vencidos la

abjuración del islamismo o su expulsión de España. Muchos prefirieron emigrar y con su salida la producción agrícola sufrió un descenso considerable, con grave quebranto de la economía española en general. (Cué,1981:24)

Tercero, el parasitismo fomentado por los tesoros de las colonias occidentales. Hacia la segunda mitad del siglo XVI, sólo un tercio de la población masculina trabajaba en la agricultura y dos quintas partes estaban marginadas de la actividad económica. La agricultura decayó y las manufacturas languidecieron, iniciándose así la decadencia de la cual el país no habría de levantarse sino varios siglos más tarde. (Semo,1992:163)

Con la caída del desarrollo capitalista ibérico, España experimentó un fortalecimiento de sus elementos feudales y fue reducida a la condición de intermediaria en el proceso de acumulación originaria de capital: España se convirtió en exportador de materias primas e importador de productos manufacturados con una balanza comercial desfavorable cuyo déficit sólo podía cubrir con el oro y la plata de las Indias del Nuevo Mundo; de manera que el producto excedente de las colonias que llegaba a la metrópoli en forma de metales preciosos permanecía poco tiempo en España e iba a parar a los grandes centros capitalistas, donde era transformado en capital. (Vilar,1990:67-72)

Desde los albores del siglo XVI quedó consolidada, así, una red de conductos que partía de los centros capitalistas más desarrollados, pasaba por las "potencias coloniales" (España y Portugal) y terminaba en las colonias occidentales. Estos conductos sirvieron, desde un principio, para succionar el producto excedente de las poblaciones coloniales y, a partir de finales del siglo XVI, para transformar a éstas en mercado obligado de los productos de las manufacturas francesas, inglesas, holandesas e incluso italianas. (Vilar,1990:67-72)

De esta manera, el surgimiento y desarrollo de la Nueva España, una de las principales colonias occidentales, estuvo marcado por la acumulación originaria de capital.

La incorporación de la Nueva España al proceso de acumulación primitiva fue inmediata. Desde los mismos días de la conquista militar de los dominios aztecas, fueron arrancados al pueblo y nobleza indígena, por obra del pillaje de los soldados, riquezas que

fluyeron a Europa. Unas alcanzaron la corte de España; otras tuvieron como destino inmediato, gracias a la piratería, países como Inglaterra y Holanda.

Posteriormente, al implantar la corona española una política económica que recuperaba en su favor el sistema tributario precortesiano, el excedente productivo indígena cobró la forma de tributo real. El cual, tras ser convertido la mayoría de las veces de productos de uso inmediato y local -mayoritariamente productos agrícolas- a mercancías de intercambio, ingresaba a la península para rápidamente ser transferido a los centros capitalistas, donde era transformado en capital.

Este sistema de incorporación de la Nueva España al proceso de acumulación originaria de capital europea basado en la explotación tributaria de la comunidad indígena, fue el prioritario durante más de dos décadas; pero a causa de las dificultades para convertir el tributo real en mercancías de mucho valor y poco volumen, muy pronto se vio insuficiente para cubrir el exorbitante déficit comercial de una sociedad española que renunciaba a su desarrollo capitalista y se atrincheraba en estructuras feudales, subordinándose a países como Inglaterra y Holanda que inundaban la península ibérica con sus mercancías

La insuficiencia del sistema tributario para afrontar el déficit comercial de España, obligado por su condición de intermediaria en el proceso de acumulación originaria europea, fue el factor determinante en la reorientación de la política económica de la corona para la Nueva España, a mediados del siglo XVI.

Al iniciarse los descubrimientos y explotación de yacimientos minerales, la corona española, conciente de la superioridad de la minería sobre el tributo como fuente de riqueza; desvió su atención del mantenimiento del sistema tributario indígena -y con ello de la comunidad agraria india- hacia la explotación del indio particular en las minas y las empresas que surgieron en torno a éstas (estancias, aserraderos, granjas, ingenios, transportes, etc.). Sobreexplotación que se materializó en la forma de metales preciosos - con montos muy superiores a los que arrojaba el tributo real- que, al amparo de especulaciones, monopolios y concesiones, se convirtieron en dinero capitalizado que ingresó a España para pasar de ahí a los centros capitalistas donde, en una metamorfosis

final, se transformó en capital industrial; con lo cual la Nueva España estableció, desde mediados del siglo XVI, su intervención en el proceso de Acumulación Originaria de Capital mundial al constituirse como una gran proveedora de metales preciosos; al tiempo que confirmó su función intermediaria en las redes de explotación colonial.

En resumen, los albores de la historia de la Nueva España estuvieron fuertemente determinados por el proceso de acumulación originaria de capital. A impulso de éste se descubrieron, conquistaron y colonizaron los antiguos territorios prehispánicos, y una vez instituida la Nueva España, el desarrollo de su estructura económica obedeció primordialmente a las exigencias de los centros capitalistas embrionarios de allegarse las riquezas ultramarinas aprovechando el “puente colonial” ibérico.

Ahora bien, la acumulación originaria de capital no sólo incidió en la economía de la Nueva España. Su influjo se extendió a todos los ámbitos, incluyendo el de la labor cultural –en sentido amplio– de las ordenes menores; en particular la franciscana y su proyecto educativo. Para esclarecer esto recurriré a las categorías marxistas de estructura y superestructura.

Marx escribió: “En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia. Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productoras de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha

producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura” (Marx,1988:27).

Así pues, a la luz de las relaciones existentes entre la estructura y la superestructura me es posible asentar que el desarrollo de la economía novohispana influyó determinantemente en el desarrollo del proyecto educativo franciscano en la Nueva España, asociándolo de esta forma, hasta cierto punto, con el proceso de acumulación originaria de capital.

El proyecto económico inicial de la casa reinante para la Nueva España consistió en mantener la comunidad indígena existente con el propósito fundamental de extender el sistema tributario precortesiano hacia la nueva colonia, colocándose la propia corona de España en sustitución de la elite azteca y estableciendo un tributo real a través del cual succionar el excedente de la comunidad indígena.

En el contexto estructural novohispano producto del sistema tributario promovido por la política económica real, los franciscanos pusieron en marcha su sistema educativo para los indígenas, encaminado al logro de su utopía milenarista, y la razón de su éxito entre los años de 1523 y 1540 estribó en el apoyo diverso, en la esfera superestructural, que brindó a las condiciones productivas promovidas por la corona.

Sin embargo, hacia mediados de los años cuarenta del siglo XVI, el auge minero generó cambios profundos en la estructura económica novohispana, lo cual repercutió definitivamente en el futuro del proyecto educativo franciscano. El sistema educativo para los indígenas dejó de ser útil para el nuevo proyecto económico real, basado en la explotación minera, por lo cual la corona retiró su apoyo a la labor seráfica –e inclusive, en cierta medida, paso a perseguirla- ocasionando la crisis que pondría fin a la utopía milenarista de los Hermanos Menores.

Así pues, los avatares del proyecto educativo franciscano estuvieron subordinados a las condiciones económicas de la Nueva España, signadas por el papel de ésta en la acumulación originaria de capital. Mientras existió una correspondencia entre la orientación del proyecto seráfico y los procesos productivos, aquel progreso. Cuando la estructura económica novohispana se modificó radicalmente, espoleada por las exigencias

de la acumulación primitiva, y el proyecto franciscano rompió toda correspondencia con los nuevos procesos productivos, cayó en crisis y fue sustituido por proyectos educativos acordes con los nuevos modelos económicos.

Finalmente, deseo resaltar la siguiente característica del pensamiento humanista franciscano, presente tanto en su filosofía educativa como en la práctica del sistema educativo para los indígenas por ellos implantado.

Desde sus primeros contactos con el mundo indígena, los franciscanos valoraron positivamente las manifestaciones culturales prehispánicas, entre ellas sus obras materiales, lo cual, a su vez, implicó un reconocimiento de la facultad laboral del indio como hombre, no como bestia de carga, y fue el argumento fundamental para la implantación de la enseñanza técnica de los naturales.

Tal actitud, amén de representar una actitud humanista propia del siglo XVI: el reconocimiento del trabajo como cualidad antropológica, constituye, a mi parecer, una adhesión de los misioneros seráficos a la expresión más nítida del Humanismo de todos los tiempos: aquella que, conforme al marxismo, parte de identificar al trabajo como el elemento humanizador del hombre y hace del *homo faber* el tránsito del animal al hombre.

En primera instancia, como efecto del trabajo el hombre se diferencia del animal: mientras éste utiliza la naturaleza exterior y la modifica por el mero hecho de su presencia en ella, el hombre, en cambio, por su trabajo, modifica la naturaleza y la obliga así a servirle, dominándola (Engels,1993:13). Pero más aun, por medio del trabajo el hombre no sólo se diferencia del animal, sino que se desenvuelve, se objetiva y se expresa como especie. A través de su trabajo, el hombre actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, pero al mismo tiempo transforma su propia naturaleza, “desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina” (Marx,1973:130). Además de que “esta producción [el trabajo] es su vida activa como especie, mediante ella, la naturaleza aparece como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es, pues, la objetivación de la vida del hombre como especie, por que el no se

reproduce ya sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activamente y en un sentido real, y contempla su propio reflejo en un mundo que él ha construido” arribando a su calidad de *homo creatore* y a su realización plena en la cúspide de la escala natural (Marx, en Fromm,1994:112). El trabajo, resumiendo, en palabras de Engels, “es la condición básica y fundamental de toda la vida humana. Y es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre” (Engels,1993:5).

BIBLIOGRAFÍA

- AROCENA, Matilde. (1973). *Cristianismo*. Buenos Aires: Kapelusz.
- BARABAS, Alicia M. (1989). *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. México: Grijalbo.
- BATAILLON, Marcel. (1966). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. (tr. Antonio Alatorre). (2a. ed.). México: FCE.
- BAUDOT, Georges. (1983). *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana. 1520-1569*. (tr. Vicente González). Madrid: Espasa-Calpe.
- _____ (1990). *La pugna franciscana por México*. México: CNCA/Alianza Editorial Mexicana.
- _____ (1996). *México y los albores del discurso colonial*. México: Nueva Imagen.
- BENÍTEZ, Fernando. (1982). *Genio y figura*. México: Offset.
- BEUCHOT, Mauricio. (1992). *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*. México: Siglo XXI
- CARREÑO, Alberto María. (1961). *La Real y Pontificia Universidad de México*. México: UNAM.
- CASTILLO, Isidro. (1976). *México: sus revoluciones sociales y la educación*. 2 tomos. Michoacán: Gobierno del Estado de Michoacán.
- CERVANTES de Salazar, Francisco. (1963). *México en 1554 y título imperial*. México: Porrúa.
- CUÉ Canovas, Agustín. (1985). *Historia social y económica de México. 1521-1854*. (25a. reimp. de la 3a. ed.) México: Trillas.
- CUEVA, Agustín. (1987). *La teoría marxista. Categorías de base y problemas actuales*. México: Planeta.
- CHÁVEZ, Ezequiel A. (1962). *Fray Pedro de Gante*. México: Jus
- DE GORTARI, Eli de. (1991). *La ciencia en la historia de México*. (4a. ed.). México: Grijalbo.
- DE LA PEÑA, Sergio. (1989). *La formación del capitalismo en México*. (15a. ed.). México: Siglo XXI.
- DEL PASO y Troncoso, Francisco. (1939-1942). *Epistolario de la Nueva España, 1508-1808*. 16 tomos. México: Robredo.
- DEBESSE, Maurice; MIALARET, Gaston y otros. (1973). *Historia de la pedagogía*. 2 tomos. (tr. Prudenci Comes). Barcelona: Oikos-tau.

- DRI, Rubén R. (1983). *Los modos del saber y su periodización*. México: El Caballito.
- DUVERGER, Christian. (1993). *La conversión de los indios de Nueva España*. (tr. María Dolores de la Peña). México: FCE.
- ENGELS, Federico. (1993). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. (3a. ed.). México: Fontamara.
- FERNÁNDEZ Herrero, Beatriz. (1994). *La utopía de la aventura americana*. (2a. ed.). Barcelona: Anthropolos.
- FROMM, Erich. (1994). *Marx y su concepto de hombre. Manuscritos económico-filosóficos. Karl Marx*. (14a. ed.). México: FCE.
- GANDILLAC, Maurice de. (1991). *La filosofía en el Renacimiento*. (tr. Manuel Péré, Teodoro de Andrés y otros). (9a. ed.). México: Siglo XXI.
- GARCÍA Estébanez, Emilio. (1986). *El Renacimiento: Humanismo y sociedad*. Bogotá: Cincel Kapelusz
- GARCÍA Icazbalceta, Joaquín. (1941). *Nueva colección de documentos para la historia de México. Códice franciscano. Siglo XVI*. México: Salvador Chávez Hayhoe.
- _____ (1947). *Don fray Juan de Zumárraga*. 4 tomos. México: Porrúa.
- _____ (1954). *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. México: FCE.
- _____ (1971). *Colección de documentos para la historia de México*. 2 tomos. México: Porrúa.
- GONZALBO, Pilar. (1985). *El Humanismo y la educación en la Nueva España*. México: SEP/El Caballito.
- GRAMSCI, Antonio. (1992). *La alternativa pedagógica*. (tr. Carlos Cristos). (3a. ed.). México: Fontamara.
- GREENLEAF, Richard E. (1988). *Zumárraga y la inquisición mexicana. 1536-1543*. (tr. Víctor Villela). México: FCE.
- HALE, J.R. (1979). *La Europa del Renacimiento. 1480-1520*. (tr. Ramón Cotarelo). (4a. ed.). México: Siglo XXI.
- HANKE, Lewis. (1974). *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*. (tr. Marina Orellana). México: SEP.
- HARING, C. H. (1990). *El imperio español en América*. (tr. Adriana Sandoval). México: CNCA/Alianza Editorial Mexicana.
- HELLER, Ágnes. (1980). *El hombre del renacimiento*. (tr. José Francisco Ivars, Antonio Prometeo Moya). Barcelona: Península.
- HERNÁNDEZ de León Portilla, Ascención (comp.). (1990). *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*. México: FCE.
- HIRSCHBERGER, Johannes. (1979). *Historia de la filosofía*. 2 tomos. (tr. Luis Martínez Gómez). (10 de.). Barcelona: Herder.
- ÍMAS, Eugenio. (1993). *Utopías del Renacimiento*. (10a. reimp.). México: FCE.
- KOBAYASHI, José María. (1985). *La educación como conquistista. Empresa franciscana en México*. (2a. ed.). México: Colegio de México.
- KOSÍK, Karel. (1967). *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*. (tr. Adolfo Sánchez Vázquez). México: Grijalbo.

- KRISTELLER, Paul Oskar. (1985). *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. (tr. María Martínez). (2a. reimp.) México: FCE.
- LEÓN PORTILLA, Miguel; O'GORMAN, Edmundo y otros. (1980). *Estudios de historia de la filosofía en México*. (3a. ed.). México: UNAM.
- LÓPEZ Austin, Alfredo. (1985). *La educación de los antiguos nahuas*. 2 tomos. México: SEP/El Caballito
- MARX, Carlos. (1973). *El Capital. Crítica de la economía política*. (tr. Wenceslao Roces). (7a. reimp. de la 2a. ed.). México: FCE.
- MARX, Carlos. (1988). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Quinto Sol.
- MARX, Carlos; ENGELS, Federico. (1985). *Obras escogidas*. 2 tomos. México: Quinto sol.
- MENDIETA, Gerónimo de. (1971). *Historia eclesiástica indiana*. México: Porrúa.
- MÉNDEZ Plancarte, Gabriel. (1962). *Humanistas del siglo XVIII*. (2a. ed.). México: UNAM.
- _____ (1970). *El Humanismo mexicano*. México: Seminario de cultura mexicana.
- MOTOLÍNIA, Toribio de. (1969). *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa.
- _____ (1971). *Memoriales o libro de las cosas de la nueva España y de los naturales de ella*. México: UNAM.
- MÜLLER, Max; HALDER, Alois. (1986) *Breve diccionario de filosofía*. (tr. Alejandro Esteban Lator Ros). (3a. ed.) Barcelona: Herder.
- O'GORMAN, Edmundo. (1977). *La invención de América*. México: FCE.
- OTS Capdequi, J. M. (1986). *El Estado español en las Indias*. (7a. reimp.). México: FCE.
- PALOMERA, Esteban J. (1988). *Fray Diego Valadés o.f.m.* México: UIA.
- PHELAN, John L. (1972). *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. (tr. Josefina Vázquez). México: UNAM.
- RAMOS, Samuel. (1993). *Historia de la filosofía en México*. (int. y apéndice Bernabé Navarro). México: CNCA.
- RICARD, Robert, (1994). *La conquista espiritual de México*. (tr. Ángel María Garibay). (3a. reimp. de la 2a. ed.). México: FCE.
- ROSENTAL, M. (s/f). *Los problemas de la dialéctica en "El Capital" de Marx*. s/ edición, lugar de publicación y editorial.
- SAHAGÚN, Bernardino de. (1969). *Historia general de las cosas de Nueva España*. 4 tomos. México: Porrúa.
- SEMO, Enrique. (1978). *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521-1763*. (7a. ed.). México: Era.
- _____ (coord.). (1992). *México, un pueblo en la historia*. tomo 1. (4a. ed.). México: Alianza Editorial Mexicana.
- SERVIER, Jean. (1995). *La utopía*. (tr. Ernestina Carlota Zenzes). (2a. reimp.). México: FCE.
- SIMPSON, Lesley Byrd. (1986). *Muchos Méxicos*. (tr. Lesley B. Simpson y Luis Monguio). (2a. reimp.). México: FCE.

- TORQUEMADA, Juan de. (1969). *Monarquía indiana*. 3 tomos. México: Porrúa.
- TRUEBA, Alfonso. (1954a). *Don Vasco*. México: Jus.
- _____ (1954b). *Dos virreyes*. (2a.ed.). México: Jus.
- _____ (1954c). *Zumárraga*. (2a. ed.). México Jus.
- VETANCURT, Agustín de. (1971). *Teatro mexicano*. México: Porrúa.
- VILAR, Pierre. (1982). *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. (tr. M. Dolors Folch). (4a. ed.). Barcelona: Grijalbo.
- _____ (1990). *Historia de España*. (tr. Manuel Tuñón de Lara y Jesús Suso Soria). (28a. ed.). Barcelona: Grijalbo.
- VON HAGEN, Victor Wolfgang. (1979). *Los aztecas: hombre y tribu*. (tr. René Cárdenas Barrios). (12a. reimp.). México: Diana.
- ZORAIDA Vázquez, Josefina; TANK de Estrada, Dorothy y otros. (1985). *Ensayos sobre historia de la educación en México*. (2ª. ed.). México: El Colegio de México.
- ZORAIDA Vázquez, Josefina (int. y selección.). (1992). *La educación en la historia de México*. México: El Colegio de México.