

20/13

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES



EVANGELIZACION Y EDUCACION EN LA CONQUISTA DE MEXICO (1519 - 1650)

**TESIS PROFESIONAL
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADA EN SOCIOLOGIA
P R E S E N T A
MA. DE LOURDES DELFINA FLORES ALONSO**

MEXICO, D. F.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

1989



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

INDICE.

	Pág.
INTRODUCCION.....	1
PRIMERA PARTE.	
I.- <u>ESPAÑA.</u>	
1.- La Reconquista.....	28
II.- <u>LA SOCIEDAD PREHISPANICA (Siglo XVI).</u>	
1.- CARACTERISTICAS SOCIOECONOMICAS DE LA SOCIE- DAD MEXICA.....	49
La Tierra.....	50
División del Trabajo.....	52
El Tributo.....	53
Comercio.....	54
Clases Sociales y Estratificación Social....	55
2.- RELIGION MEXICA.....	60
Origen y Cosmovisión.....	63
Dioses.....	72
Celebraciones Religiosas.....	78
3.- LA GUERRA.....	90
4.- EDUCACION.....	94
El Calmecac.....	98
El Telpochcalli.....	101
Educación de la Mujer.....	103
SEGUNDA PARTE LA CONQUISTA.	
III.- <u>EDUCACION Y RELIGION.</u>	
1.- PRINCIPALES ORDENES RELIGIOSAS.....	106
Franciscanos.....	109
Dominicos.....	116
Agustinos.....	117
2.- SOBRE LA EVANGELIZACION EN EL NUEVO MUNDO...	119

	Pág.
3.- EDUCACION.....	138
a).- <u>FRANCISCANOS.</u>	
Colegio de San José de Belem de los Na- turales.....	139
Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco....	143
Colegio de Doncellas de Nuestra Señora de la Caridad.....	156
Hospitales Franciscanos.....	157
b).- <u>AGUSTINOS.</u>	
Colegios-Hospitales Agustinos.....	160
Colegio de San Nicolás Obispo.....	164
Colegio de San Pablo.....	164
Otros Colegios Agustinos.....	165
c).- <u>DOMINICOS.</u>	167
d).- <u>COMPañIA DE JESUS.</u>	168
Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo.	169
Otros Colegios Jesuitas.....	171
e).- <u>EDUCACION FEMENINA.</u>	173
f).- <u>EDUCACION PRIVADA.</u>	175
g).- <u>REAL Y PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE MEXICO.</u>	182
h).- <u>COLEGIOS UNIVERSITARIOS.</u>	188
Colegio de Comendadores de San Ramón No- nato.....	190
El Real Colegio Seminario de México....	192
El Colegio Mayor de Santa María de Todos - Santos.....	196
Otros Colegios.....	197
4.- EVANGELIZACION.....	198
5.- CONCLUSIONES.....	244
6.- BIBLIOGRAFIA.....	259

I N T R O D U C C I O N

En la primera parte del trabajo se describen inicialmente, y de manera muy esquemática, algunos aspectos de la Reconquista en España, con el propósito de proporcionar información mínima que permita conocer el trasfondo de la política religiosa aplicada a la Nueva España.

En segundo término se presentan las características socioeconómicas y religiosas de la sociedad prehispánica. Si bien esta descripción es relativamente extensa ello obedeció a que no es posible comprender el proceso de conquista sin antes dejar claro los rasgos sobresalientes de la sociedad mexicana y su articulación con la religión, para después tratar de entender la labor de los religiosos peninsulares y el impacto provocado en el pueblo indígena.

La articulación ideológica -sociedad pre y post hispánica sólo puede comprenderse recurriendo al conocimiento de las dos sociedades.

En la segunda parte se muestran las labores de educación y evangelización de las tres Ordenes religiosas que tuvieron mayor relevancia: franciscanos, agustinos y dominicos. Las actividades de los franciscanos son descritas con cierto detalle por ser la Orden que llegó primero y ocupó extensas áreas del México Central. Debido a que el trabajo se circunscribe a las acciones educativas y evangelizadoras se consideró pertinente incluir en esta parte introductoria tanto los elementos teórico-históricos que orientaron el trabajo como los as-

pectos sociales mas destacados que también formaron parte del periodo de conquista y que, sin duda alguna contribuyen a ubicar el contexto en que se desarrollaron los frailes mendicantes, y el papel que desempeñaron en dicho proceso.

ELEMENTOS TEORICO-HISTORICOS

Se mencionó que el trabajo tiene como propósito conocer el proceso de la conquista de México a través de la evangelización y la educación. Investigar estos aspectos obedeció a un particular interés por comprender el papel que desempeña la ideología en la estructura de dominación de una sociedad. El haber seleccionado sólo estas dos formas de la ideología se debe al criterio alcanzado después de algunas lecturas sobre el periodo, que permitieron detectar que fueron significativas para la dominación española al nivel superestructural y para el reforzamiento de la dominación material.

Un estudio de esta naturaleza resultaba más interesante ante la escasez de análisis sobre la ideología vinculados a la producción económica en este periodo, ya que la mayoría de las investigaciones dan prioridad al estudio de la estructura económica, sosteniendo con ello una supuesta actitud científica marxista, lo cual es incorrecto. Marx inicia con su obra principal, "El Capital", el estudio científico de la Historia de las sociedades con una perspectiva global que si bien da un peso especial a las condiciones materiales de la existencia so-

cial, no deja de lado los procesos ideológicos que las acompañan y las condicionan. Para los fines de este trabajo la riqueza teórico-histórica contenida en el capítulo I de El Capital y, de manera especial, lo relativo al "Carácter fetichista de la mercancía", demuestra la estrecha relación entre economía e ideología que caracteriza a la obra marxista.

Comprender la fetichización de las relaciones sociales a través de la religión y su difusión por medios educativos es sólo un acercamiento parcial para comprender las formas de dominación social.

En "El Capital", Marx muestra que la forma de distribución es fundamental para comprender las relaciones sociales y las modificaciones que éstas presentan conforme las formas del valor se desarrollan. Este desarrollo conlleva, a su vez, al desarrollo de la división del trabajo, la jerarquización social, la distribución del poder, las normas jurídicas, el contenido de la educación, los valores sociales, etc., configurando así a la sociedad global.

Con el desarrollo de las formas del valor, la complejidad de las formas de distribución llegan a un nivel en el cual pareciera que son producto de voluntades sobrenaturales, divinas o impersonales como sucede en la religión prehistórica y, en forma diferente en la sociedad española.

La transfiguración o fetichización de la realidad puede ser explicada en parte, con un análisis relativamente semejante al que se hace en el "fetichismo de la mercancía" que, aun

que referido a la cosificación de las relaciones sociales de producción en una sociedad donde la forma de distribución predominante es el intercambio, es útil para comprender cómo se establece un mecanismo parecido para encubrir las relaciones sociales de una sociedad cuyo nivel de intercambio es muy débil, como es el caso de la sociedad prehispánica donde la fetichización de las relaciones sociales presenta a las divinidades como condición y garantía de la existencia social.^{1/}

En el caso de la sociedad prehispánica, ¿Por qué la reproducción asumió de manera dominante formas religiosas? ¿Por qué la estructura de dominación revistió principalmente un carácter religioso?

Si la religión brindaba a la sociedad prehispánica una cohesión social tan fuerte ¿Es posible que la estructura ideológica y psíquica de los indígenas desapareciera para asimilar fácilmente las nuevas concepciones que les enfrentaban los españoles?. Por otra parte, la sociedad que prevalece durante el proceso de conquista tampoco presencia un intercambio generalizado, aunque suele considerarse que el cristianismo es una religión que corresponde a una sociedad donde el valor de cambio está desarrollado.^{2/}

El enfrentamiento de dos formaciones sociales distintas presentó, pues, agudas contradicciones no sólo al nivel material sino también en el ideológico, razón por la cual los tes

1/ Maurice Godelier, Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas; Ed. Siglo XXI, España, 1978.

2/ C. Marx, "El Capital", Ed. Siglo XXI, México, 1976, p. 96

timonios del periodo mencionan con insistencia el "relajamiento" de la conducta indígena, refiriéndose particularmente al alcoholismo, a la mentira y al robo (que antes no se presentaba) lo que probablemente indica que el grado de cohesión que la ideología proporcionaba a la sociedad indígena fue eliminado por la nueva religión.

Aunque la dominación que la religión prehispánica y posteriormente la cristiana encubrían eran diferentes, asumiendo por ello distintas manifestaciones, la función de dominación fue la característica política y sociopsicológica que contribuyó a dar una cierta continuidad (como mecanismo de dominación) al desarrollo de la población conquistada, mientras se introducían paulatinamente nuevos mecanismos de identificación y filiación a través de un doloroso proceso de conquista que incluyó métodos violentos y persuasivos^{3/}. Tal proceso implica la vinculación economía-ideología, en la cual la confluencia de las dos sociedades plantea el problema de la continuidad de los valores religiosos y económicos prehispánicos y la relación que establecen con los de la sociedad europea.

La conquista fue un proceso de apropiación de todos los objetos enajenables de la sociedad prehispánica, incluida la conciencia, en el cual los conquistadores se presentaron como los civilizadores y salvadores de los "bárbaros" que habitaban los territorios recién descubiertos.

^{3/} R. Olmedo "Alianza contra la Filiación," Diorama de la Cultura, Excélsior, México 12 de enero/79, p. 12; "Historia a la Medida," Diorama de la Cultura, Excélsior, México, 17 Dic. 1978, p. 12

En ese proceso de despojo el naciente reino español, la Iglesia y la religión cristiana como formas de poder y dominación se encargaron de juzgar, vigilar y castigar todos aquellos actos de la sociedad indígena que, en relación con la cultura peninsular, eran anormales, es decir, no correspondían a las características y nivel cultural de las sociedades en las cuales la forma de valor generalizada se manifestaba en el predominio del capital comercial.

En cuanto a la interrelación economía-ideología, es necesario mencionar algunas consideraciones más. El funcionamiento global de una sociedad es resultado de los procesos de producción, del comportamiento demográfico, de las condiciones geográficas, de las técnicas productivas, de la forma de distribución, de la división del trabajo, de la estructura de poder, de las leyes, de las actividades intelectuales y, en general de su visión del mundo. Si bien todos estos hechos y procesos están íntimamente relacionados, cada uno de ellos presenta un desarrollo que muestra una relativa autonomía en la cual pueden detectarse ritmos particulares de desarrollo.^{4/}

En el caso de la religión y los valores sociales, vinculados a la misma (moral, tradiciones familiares, etc.) puede decirse que no presentan transformaciones bruscas aún en el caso de irrupciones violentas, como es una intervención de conquista.^{5/} Mientras que los procesos económicos y políticos exhi-

^{4/} P. Vilar, Crecimiento y Desarrollo, Ed. Ariel, Barcelona, 1976

^{5/} Georges Duby, Historia de los Sistemas de Valores, en Historia Social e Ideologías de las Sociedades, Ed. Anagrama, Barcelona, 1976

ben modificaciones relativamente rápidas. Un factor adicional que favorece la persistencia de aspectos religiosos y mágicos en sociedades predominantemente agrícolas, es precisamente el hecho de que la subsistencia reviste cierta fragilidad ante las variables condiciones climáticas propiciando la conservación de viejas creencias y ritos agrarios. ¹

La introducción de la nueva religión tuvo un fuerte sentido político pues lo que se pretendía era dar una nueva identidad a los pobladores americanos, brindándoles una nueva explicación del origen común de todos los hombres y grabárselas en la memoria a través de diversos métodos, incluidos severos castigos para quienes no observaban las normas cristianas.^{6/}

Así, la población autóctona fue controlada a nivel ideológico por lo menos en sus manifestaciones más visibles, y como fuerza de trabajo a través de la encomienda, el repartimiento. Estas constituyeron, en conjunto, "escuelas prácticas" donde adquirieron conocimientos diversos sobre la producción y, en general, sobre las costumbres y valores de la sociedad ibérica. Producción e ideología formaron un vínculo indisoluble en el proceso de conquista que al instaurar la dominación estableció diferencias bien definidas en la jerarquía social. Los aborígenes y, muy pronto, los grupos resultantes de las mezclas étnicas eran irremediamente el "pueblo bajo" considerado de menor inteligencia y tratados con benignidad sólo porque también eran "hijos de Dios". Esto es, por la misma filiación y el ori

^{6/} Olmedo, Raúl. "Política del Olvido", Diorama de la Cultura, suplemento de Excelsior, 5 nov. de 1978.

gen común que hizo posible que la dominación no se expresara sólo en actos violentos.

Ciertamente, la ideología no se reducía al terreno religioso, puesto que las condiciones socioeconómicas peninsulares expresaban su correlato ideológico en los criterios de diferenciación social que explicaban y justificaban la jerarquía de dominación plasmados en leyes y costumbres.

La religión igualaba a todos y justificaba y transfiguraba los antagonismos reales asumiendo la forma de una preparación previa y necesaria, en la cual el sufrimiento por la opresión era un puente hacia el paraíso.

Otros aspectos ideológicos (valores, costumbres, leyes, educación) reproducían abiertamente las desigualdades sin tergiversar la realidad, pero justificándola. Así la ideología, en general, contribuía eficazmente a la reproducción social.

La erradicación de las costumbres y de los valores religiosos prehispánicos no pudo alcanzarse rápida y completamente. Por ello, encontramos durante el proceso de conquista vestigios y reminiscencias de viejas tradiciones indígenas, que en realidad cumplían una función política al actuar como un mecanismo de vinculación al pasado y de cohesión entre los indígenas sobrevivientes, creando una inconciente memoria colectiva que era reforzada por la opresión española tanto a nivel ideológico como económico, ya que operaba como un mecanismo social de defensa. ^{7/}

^{7/} Ibidem; R. Olmedo, "Nuestro Pasado Glorioso", Op. cit., 19 de nov. de 1978.

Con la evangelización se inculcó a los indígenas que su concepción de la vida era falsa y que habían vivido en el error, que lo verdadero era el cristianismo y su historia. Esto es, el suprimir a la antigua clase dirigente (tlatoani, sacerdotes, guerreros) iniciaron también la supresión de su historia, la antigua versión que legitimaba la dominación del Estado mexicana para introducir la nueva versión que justificaba la dominación española, brindando nuevos elementos de identificación entre los dominados -religión, sujeción a una encomienda, pertenencia a una cofradía, a un corregimiento, a una parroquia, a una hacienda, etc.- y, en general, con los dominadores pues la "aceptación" de las instituciones españolas era, en última instancia, el reconocimiento; sin otra alternativa, de la nueva clase dirigente.

Los sacerdotes fueron los agentes más eficaces de la ideología en general pues eran los intermediarios entre una voluntad suprema y omnipotente y la población confundida por un mundo distinto y aniquilada por las epidemias y la opresión.

La conquista militar implicaba necesariamente una conquista religiosa. No bastaba la imposición física y violenta para garantizar la continuidad de la dominación. La introducción de la concepción del mundo del conquistador fue un recurso más sutil, aunque también violento debido al enfrentamiento de conmovisiones e ideologías tan disímiles, que al dotar de aquellos mecanismos psicosociales que el individuo y la sociedad necesitan para su existencia, como la creencia en un ser divino, contribuyó a la transfiguración y encubrimiento de las relaciones

sociales igualando al nivel de la ideología religiosa lo que en el nivel material era antagónico. Esta virtual identificación funcionaba también como una fuerza productiva pues al atenuar los conflictos de cada individuo y entre europeos y nativos favorecía la reproducción social.

Sin embargo, para este tipo de análisis se presentaron innumerables problemas de difícil constatación, pues precisamente la transfiguración de las relaciones sociales y de la economía al ámbito religioso y educativo, exige investigaciones exhaustivas tanto para la sociedad prehispánica de principios del siglo XVI como para el período de conquista, que permitan una reconstrucción aproximada de esos mecanismos de dominación, de su eficacia y de sus contradicciones.

Aspectos Sociales del Período de Conquista.

La vida indígena no estuvo presionada solamente por el impacto de la llegada de los españoles y la lucha militar en que se enfrascaron, también estuvo sujeta a presiones de otra índole como el shock que debió haber provocado el fuerte descenso de la población indígena del México Central a causa de las epidemias, la coerción para promover la nueva religión, la imposición de nuevas autoridades locales en las comunidades y la exigencia del pago tributario en condiciones extenuantes para la ya diezmada población.

Todo este tipo de presiones debieron de jugar un papel decisivo en la credibilidad indígena sobre los atributos del dios

cristiano y en sus relaciones con los miembros de la sociedad novohispana. Por ello, se consideró necesario enumerar suscitadamente algunos rasgos de la vida social novohispana que los involucraban directamente.

A partir del gobierno de la 2a. Audiencia (1531-1535) se inició un periodo de crecimiento relativamente ordenado en la vida mexicana. Ante los abusos que los encomenderos cometían los miembros de esta Audiencia fueron quienes por primera vez trataron de ayudarlos y protegerlos. Para ello, brindaron un fuerte apoyo a los frailes mendicantes.

Desde mediados del siglo XVI hasta terminar el mismo fueron tres los grupos que prácticamente configuraron la vida sociopolítica de la Nueva España: Un grupo conformado por los propósitos del Rey, de la Audiencia y del Virrey A. de Mendoza de someter a los conquistadores a la autoridad real, consolidando el aparato administrativo virreinal. Otro grupo fue el constituido por los frailes y sus labores de evangelización y de diverso tipo que buscaban forjar una sociedad cristiana y, por último, un tercer grupo formado por los exdirigentes y nobles indígenas sobrevivientes que buscaban recabar algo de su antigua autoridad, por lo menos localmente.

En el proceso de reconstrucción de la sociedad posterior a la conquista estos tres grupos tuvieron un duro golpe con la epidemia de 1545 a 1548, que los nativos llamaron 'cocoliztli'. El saldo de esta epidemia fue devastador. Anteriormente hubieron dos a tres epidemias; la primera en 1520-21 que acabó con miles de mexicas. No obstante, la catástrofe demográfica causada por la epidemia de 1545-1548 da cuenta de la desaparición de

11.

CUADRO I.

POBLACION INDIGENA DEL MEXICO CENTRAL
(Evolución del Descenso Demográfico)

AÑO:	Millones de Indígenas
1519	25.3
1523	16.8
1548	6.3
1568	2.6
1580	1.9
1595	1.3
1605	1.0

Fuente: Cook y Borah, Op. Cit.

CUADRO 2.

EPIDEMIAS

AÑO:	EPIDEMIA:
1520	VIRUELA
1531	SARAMPION
1545	MATLAZAHUATL (TIFUS?, INFLUENZA?).
1557-1558	COCOLIZTLI
1576-1577	MATLAZAHUATL
1595	VIRUELA
1607-1608	} TIFUS PESTE VIRUELA.
1631	
1686	
1693-1694	

FUENTE: Sánchez Albornoz. Op.Cit. 80-83 pp.

entre tres cuartas partes o cinco sextos de la población del México Central.

Según los cálculos de Borah, de los 25 millones de indígenas que poblaban el México Central en 1519-20 quedaron poco más de 6 millones hacia 1548. Esta tremenda pérdida de vidas humanas se dió en buena proporción durante dicha epidemia.

El virreinato de la Nueva España cayó en el desaliento generalizado. El relativo entusiasmo que logró generarse en los indígenas para adoptar la nueva fe fue minando profundamente ante panorama tan desolador. Los frailes compartían la desesperanza pues era evidente que entre 1540 y 1560 las débiles inclinaciones cristianas motivadas en el indígena se iban deteriorando cada vez más. Por otra parte, en estos años el número de vagabundos españoles se constituyó en un problema y se presentaron algunas tensiones entre los esclavos negros importados.

Asimismo, entre 1530 y 1560 hubo cierto fortalecimiento y estabilización de los gobiernos locales indígenas después del caos provocado durante la llegada de los españoles. Con ello fue modificándose exitosamente el gobierno local conforme al modelo de ayuntamiento español. Por consiguiente, los caciques y nobles indígenas que colaboraron se convirtieron, durante varios años, en un eficiente instrumento para manejar y administrar a las comunidades indígenas^{8/}.

^{8/} Ch. Gibson. "Los Aztecas bajo el Dominio Español", Ed. Siglo XXI; México, 1978.

Es decir, se da un proceso aparentemente contradictorio, pues al tiempo que avanza el proceso de dominación, las epidemias desalentaban tanto a indígenas como a religiosos. Los primeros porque el dios cristiano no escuchaba sus demandas de mejores condiciones a diferencia de sus antiguos dioses, los cuales a cambio de numerosos rituales garantizaban su existencia, y los segundos porque estaban concientes que estos sucesos contradecían severamente la naciente esperanza indígena en la nueva religión, lo que se manifestaba en la reticencia de los naturales para asistir a la iglesia.

La desmoralización indígena se fue acentuando y evidenciando cada vez mas, "y el alcoholismo, amenaza ancestral y aterradora contra la que los mismos aztecas habían tomado medidas tan severas y que los frailes combatían sin descanso, adquirió proporciones catastróficas",^{9/} después de la llegada de los españoles. El alto consumo de pulque e incluso vino, afectó tanto a los indígenas que se fueron debilitando los sólidos preceptos morales heredados de sus antepasados.

De 1550 a 1580 el proceso de conquista fue favorecido por el impulso al sistema de corregimientos, a la política de congregación y al repartimiento con lo cual se restó notablemente el poder de los encomenderos y se intentó impedir la presencia de vagos españoles que abusaban de los indígenas.

El descenso de la población continuó y se agudizó de 1576 a 1580 con otra gran epidemia que redujo la población del Méxi-

^{9/} J. Israel. *razas, Clases Sociales y Vida Política en el México Colonial, 1610-1670*, F.C.E., México, 1980, p. 23.

co Central a 2.5 millones de indígenas. Una vez más, el desa
liento se apoderó de indígenas y frailes.

La vida indígena se vió agobiada por otro elemento mas:
 el tributo. Hernán Cortés y los primeros encomenderos exigían
 un tributo que rebasaba la cantidad que anteriormente solían
 entregar a la clase dominante indígena.

Los tributos que recibían los caciques a mediados del siglo
 XVI incluían los productos estipulados antes de la conquista
 -mantas, plumas, madera de pino para antorchas, vasijas, canas
 tos, estereras, maíz, pavos, cacao, tomates, chile, sal- más los
 nuevos productos españoles como "dinero, trigo y forraje para
 los caballos".

Un reglamento español posterior a 1550 redujo progresiva-
 mente la cantidad dada a los caciques y para 1560 pocos princi
 pales recibían el equivalente de mil pesos anuales y la mayoría
 una porción mucho menor.

Cuando el proceso de hispanización de la administración de
 comunidades y pueblos fue eliminando a los caciques de los pue
 tos de gobierno al mismo tiempo que la población disminuía, los
 ingresos de esos personajes se redujeron aún más.

Al igual que en la sociedad prehispánica, los indígenas que
 servían en los templos y monasterios, y los que tocaban instru
 mentos musicales y cantaban estaban exentos del pago del tribu
 to en los primeros años de la dominación española.

A mediados del siglo XVI cada tributario de la comunidad te
 nía que pagar "una cantidad de maíz, un pavo, leña o algún otro
 producto, además de cierto número de reales".

En estos años el tributo se cobraba a los macehuales tomando en cuenta los recursos disponibles, así los que tenían perce las grandes pagaban un peso o medio peso y las que tenían terce nos pequeños un real, una fracción de real o varias semillas de cacao. A los artesanos profesionales se les podía cobrar en es pecie o bien el equivalente a una semana de trabajo. Las mujer es de la comunidad podían entregar su cuota en tela de algodón. Los beneficios de las tierras de comunidad aún se quedaban para la misma. Los gobernadores y funcionarios del cabildo recibían el tributo en especie, servicios y dinero; numerosos documentos asientan que los caciques solían hacer demandas extras de bienes y dinero con cualquier pretexto.

La recaudación se hacía cada 60 o 90 días y sólo una parte de lo recolectado se quedaba para el encomendero o la corona -que después aumentó más- y una buena parte quedaba en manos de funcionarios indígenas del pueblo. 110/

La corona inició poco a poco la confiscación de los pueblos de encomenderos, tratando además de eliminar los tributos en di versos productos y reducirlo a pagos en dinero y maíz.

Ante el menor número de tributarios se fueron suprimiendo los casos de exención -nobles, niños, viudas-, se fomentaron las tesorerías locales o cajas de comunidad y los registros anuales de la finanzas de los pueblos con el propósito de uniformar procedimientos en el cobro del tributo, finalidad que difícilmente se cumplía. Después de la visita de Walkemama (que buscaba

110/ Gibson, Ch. Op. Cit., pp. 1197-200

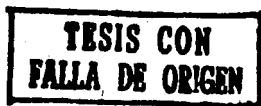
En estos años el tributo se cobraba a los machualles toman do en cuenta los recursos disponibles, así los que tenían parce las grandes pagaban un peso o medio peso y los que tenían terre nos pequeños un real, una fracción de real o varias semillas de cacao. A los artesanos profesionales se les podía cobrar en es pecie o bien el equivalente a una semana de trabajo. Las muje- res de la comunidad podían entregar su cuota en tela de algodón. Los beneficios de las tierras de comunidad aún se quedaban para la misma. Los gobernadores y funcionarios del cabildo recibían el tributo en especie, servicios y dinero; numerosos documentos asientan que los caciques solían hacer demandas extras de bie- nes y dinero con cualquier pretexto.

La recaudación se hacía cada 60 o 90 días y sólo una parte de lo recolectado se quedaba para el encomendero o la corona -que después aumentó más- y una buena parte quedaba en manos de funcionarios indígenas del pueblo. 110/

La corona inició poco a poco la confiscación de los pueblos de encomenderos, tratando además de eliminar los tributos en di versos productos y reducirlo a pagos en dinero y maíz.

Ante el menor número de tributarios se fueron suprimiendo los casos de exención -nobles, niños, viudas-, se fomentaron las tesorerías locales o cajas de comunidad y los registros anua- les de la finanzas de los pueblos con el propósito de uniformar procedimientos en el cobro del tributo, finalidad que difficilmen te se cumplía. Después de la visita de Waktaruma (que iba a

110/ Gibson, Ch. Op. Cit., pp. 197-200



aumentar el rendimiento del tributo), en los primeros años de 1560, se suprimieron las exenciones del pago tributario de esos sectores indígenas como prerrogativa heredada de la sociedad prehispánica, dejando únicamente libres de pago a ancianos, niños, ciegos, paralíticos y solteros y solteras que vivían con sus padres. En 1578 una orden real estableció que los indígenas solteros a los 25 años debían pagar tributo aunque vivieran con sus padres. El nuevo reglamento sustituía el pago de cada ochenta días a cada cuatro meses.

El visitador Valderrama por estos motivos fue visto con hostilidad por fray Juan de Torquemada y criticado por un eminente teólogo franciscano, quienes contribuyeron a que se le llamara "el azote de los indios". Valderrama, por su parte fue contrario a la administración de las Ordenes por los abusos que cometían pese a que eran favorecidas por el virrey Velasco.^{11/}

Los nuevos reglamentos establecían la distinción de la parte del tributo que debían pagarse a la corona o a la encomienda y la que correspondía a la comunidad para sus gastos. Con esto se buscaba, primero, evitar que las autoridades indígenas hicieran recaudaciones excesivas y, también, poner freno al cleo en la utilización de los fondos de las cajas de comunidad.

A raíz de esta reglamentación los indígenas de Tenochtitlan y Tlatelolco se rebelaron en 1564 contra las autoridades españolas, atentando con la vida del gobernador; Alrededor de

^{11/} Phelan, El Reino Milenario de los Franciscanos en el Nuevo Mundo, UNAM, México, 1972, p. 65; Torquemada, Monarquía Indiana, UNAM, México, 1975, Vol. II, p. 384.

50 indígenas fueron arrestados y el gobernador, alcaldes y regidores fueron detenidos por no ser capaces de recaudar el tributo y mantener el orden.

Muy pronto, hacia 1570, el control y pago del tributo había alcanzado cierta sistematicidad y el pago individual había desplazado casi por completo al cálculo basado en tierras y comunidades y en la extensión de la tierra de cada propietario indígena. Todos los individuos pagaban tributo y la nueva tasa ción sobre el mismo tenía carácter general.

Para esta fecha las grandes encomiendas habían pasado a manos de la corona. En los años posteriores, la forma en que el tributo debía pagarse variaba según el año agrícola o por la presencia de epidemias. En cualquier circunstancia, las autoridades locales, civiles y eclesiásticas siempre adquirían una mayor cantidad de bienes indígenas por diferentes medios anulando en los hechos la reorganización del tributo.

Otros pagos a que estaban obligados los naturales eran el Medio Real de Fábrica que desde 1552 se pedía a cada tributario para financiar la construcción de la Catedral (se siguió cobrando en parte del siglo XVIII); en 1592 el virrey Velasco exigió la sustitución de un pollo por un real como tributo pero fue abolido en 1600. Ese año se implantó el pago del Servicio Real, un impuesto consistente en cuatro reales por tributario para sufragar la flota de defensa de las Indias, que se siguió recaudando hasta finalizar la época colonial. En 1605 se instituyó el Medio Real de Ministros destinado a solventar los litigios indígenas y su protección judicial, también duró todo el periodo colo

nial.

Al comenzar el siglo XVII el tributario indígena debía pagar ocho reales y media fanega de maíz a la corona o al encomendero, Medio Real de Fábrica, Medio Real de Ministros y cuatro reales por Servicio Real; hay que agregar la alcabala que pagaban los indígenas por transacciones con productos españoles, derechos legales o pagos ilegales que hacían a funcionarios indígenas, españoles y clérigos.

El tributo que pagaban las comunidades era un peso muy fuerte para los indígenas. Con frecuencia en situaciones difíciles los pueblos quedaban endeudados como Tenochtitlan y Tlatelolco que en 1570 debían 10,000 pesos y Texcoco 9,000.

Negros y mulatos libres empezaron a pagar tributo desde 1580 consistente en uno o dos pesos al año. según su estado civil o actividad. Los mestizos continuaron exentos del pago del tributo.^{12/}

Las deudas de las comunidades eran reclamadas por las autoridades españolas a los gobernadores indígenas quienes tenían que pagarla con sus propios ingresos, de lo contrario eran castigados con la cárcel y el embargo de todos sus bienes. Si la deuda no se liquidaba y el gobernador moría, sus hijos la heredaban. Esta circunstancia obligó a los gobernadores indígenas a establecer una relación tensa con los miembros de su comunidad a quienes tenía que exigir recursos para cubrir el tributo aprovechándose frecuentemente para apropiarse de cantidades adicionales.

^{12/} Gibson, Op. cit., pp. 208-221

Un aspecto destacado de la administración de las localidades indígenas fue el hecho de que eran indígenas quienes detenían cargos modestos que requerían el contacto directo y constante con los miembros de su comunidad como el de la recaudación de tributos, supervisión de la asistencia a la doctrina, etc. Circunstancia que permitió la continuidad de algunas costumbres prehispánicas como la graduación del tributo según el status individual o la extensión de la parcela, rechazando la orden española de la tasación individual. Conforme la autoridad indígena se fue debilitando esas costumbres administrativas se fueron eliminando.

Toda esta carga tributaria canalizaba la mayor parte de los recursos indígenas a los españoles debilitando considerablemente a los nativos por el trabajo que tenían que invertir para cumplir con esas obligaciones lo cual propiciaba una mayor propensión a las enfermedades.

Mientras tanto, continuaba el crecimiento económico auspiciado por el incremento de la producción argentífera, especialmente en Zacatecas, debido a la aplicación del método de amalgamación de mercurio. La actividad minera, a su vez, estimuló la demanda de alimentos y materiales en los centros mineros y sus zonas aledañas.

Durante los años 1585-1590 los grupos chichimecas fueron prácticamente sometidos, todo lo cual creó las condiciones para un periodo de auge económico a partir de la última década del siglo XVI. En 1592 y 1594 se inició la explotación de otros lugares con abundantes recursos mineros en la llamada re

gión chichimeca. La expansión hacia el norte del territorio fue lenta pero ininterrumpida.

En el Bajío se desarrolló la producción de cereales y la cría de ganado alentadas por el crecimiento de la demanda nor^{te}ña. La manufactura textil y los productos de las tierras bajas tropicales tuvieron un notable crecimiento en la última década del siglo XVI. Para 1604 había unos 25 obrajes textiles en la ciudad de México, 10 obrajes que fabricaban sombreros; en Puebla se ubicaban 35 obrajes considerados los mayores del virreinato; había 11 en Tlaxcala, 8 en Texcoco, 5 en Tepeaca, 4 en Celaya, 4 en Xochimilco. También los había en Querétaro, Valladolid, Atlixco, Cuernavaca, Tecamachalco y Cholula.

Se considera que los años de 1596 a 1620 fueron los más re^{le}vantes del sistema atlántico español, ya que hubo años en que más del 50% del comercio marítimo entre España y el Nuevo Mundo tuvo a México como uno de sus términos. Este período de auge empezó a declinar hacia 1620.

Simultáneamente, el avance territorial hacia el norte llevó a la colonización de Nuevo León, a la fundación de Monterrey, culminando con la conquista de Nuevo México y la fundación de Santa Fe durante la primera década del siglo XVII.

Sin embargo, el problema demográfico seguía siendo el más inquietante en dos vertientes: de un lado el descenso de la población indígena, y del otro, el aumento de la población blanca y, sobre todo, la mestiza, la negra y las llamadas castas.

El contacto de los indios con los otros grupos étnicos tuvo implicaciones no sólo económicas y políticas, sino también

culturales y morales, de las cuales había clara conciencia pues se hablaba mucho del desmembramiento de la 'república india', de la emigración indígena a las ciudades y haciendas, lo cual dió origen al indio españolizado, "ladino" o "indio laborio", que en todo imitaba a los españoles y mestizos. Los religiosos lo consideraban un alma perdida, un degradado. Esta situación implicó, como se dijo, la desmoralización entre los indígenas y frailes, y en general, la preocupación de virreyes y autoridades civiles y eclesíasticas, pues ello propició la proliferación del alcoholismo, el ocio y la vagancia.

Para el siglo XVII los indígenas estaban obligados a vivir en sus antiguos poblados dedicados a sus ocupaciones tradicionales y además proveían la mayor parte de la mano de obra que demandaba la población blanca. En realidad, las empresas españolas dependían completamente de los trabajadores indígenas pese al incremento de la población mulata, mestiza y negra. Esto se debió a que la mano de obra indígena era más ba rata que la otra y, también, más disciplinada. Los negros, aunque más fuertes que los indígenas, no resistían el frío y la humedad de las galerías subterráneas de las minas, mientras que los mestizos rechazaban este tipo de trabajo, por lo que los indígenas constituyeron el grupo más numeroso de trabajo en las minas, en las empresas agrícolas y en las obras públicas.

La población indígena que hacia 1607 se había reducido has ta llegar a una cifra entre un millón y medio y dos millones de habitantes siguió disminuyendo, por lo menos hasta mediados

del siglo. Esta declinación demográfica fue gradual pero constante, excepto durante las epidemias de 1629 y 1634. Se calcula que hacia 1650 habfan en Nueva España 150 mil blancos, 130 mil negros y mulatos; unos 150 mil mestizos y aproximadamente 1.5 millones de indígenas^{13/}. (Vease cuadro 1 y 2 Pág. 11)

Sólo en 1671 las autoridades virreinales percibieron claramente un aumento en las listas de tributarios por primera vez desde que se inició la conquista con lo cual se terminó el estancamiento demográfico que caracterizó a la mitad del siglo XVII. Es de suponer que las características demográficas planteaban serias dificultades para la colonización, el control del orden y la distribución del trabajo.

El reclutamiento de la mano de obra indígena se dió no sin poca resistencia a trabajar con los españoles. Inicialmente la agricultura indígena, las obligaciones comunitarias y el repartimiento de trabajo forzado eran factores que exigían muchas horas de trabajo, Además, buena cantidad de indígenas difícil de cuantificar optaban por dedicarse a sus propias actividades o al ocio y no trabajar para los peninsulares y existían comunidades indígenas muy alejadas de los puntos de trabajo, que hacía muy costoso su traslado. Por estas razones los españoles deseaban la desaparición del mayor número posible de comunidades indígenas. Esto es, en general a las autoridades civiles y eclesiásticas les interesaba la congregación

13/ Cook y Borah, Ensayos sobre Historia de la Población: México y el Caribe. Siglo XX, México, 1978, Vol. I.
G. Aguirre Beltrán. La Población Negra de México, 1519-1810.- F.C.E.; Mexico, 1972.

para facilitar el cobro del tributo y la evangelización en tan to que los españoles la atacaban.

Pero una buena parte de la población indígena ubicada en regiones de fuerte colonización española, como Tepeaca, Tecamachalco y Atlixco, fue desplazada de sus tierras y compelida a trabajar en las empresas y haciendas españolas.

Pese a los esfuerzos de la política de congregación promo vida por las autoridades virreinales se dió un flujo constante de indígenas que abandonaban sus centros tradicionales para trasladarse a lugares españoles.

Uno de los aspectos políticos sobresalientes del periodo de conquista fue la rivalidad permanente entre clero regular y clero secular. Ya en los años 1530-1540 los frailes iniciaron sus disputas con el clero secular y los obispos. Una de las consecuencias de esta pugna se dió entre 1560 y 1580 pues los seculares consideraban que las parroquias indígenas, en particular las de Puebla, México y otras áreas donde había fuerte presencia española debían estar bajo su jurisdicción, mientras que los frailes instalados en las mismas no quisieron cederlas pues en ellas disfrutaban de holgados medios de vida. Este tipo de conflictos se dió en todo el siglo XVII.

Aun cuando el número de miembros del clero secular fue creciendo conforme aumentaba la población blanca, (Ver Cuadros 5 y 9 pp. 209 y 229) los frailes conservaron prácticamente todo lo que tenían, además de que en el periodo estudiado (1519-1650) siempre superaron en cantidad a los seculares.

En general, los religiosos para subsistir recibían recursos

de la población indígena. Los dominicos y los agustinos, siguiendo el ejemplo jesuita, empezaron a adquirir grandes extensiones de tierras. En cambio, los franciscanos buscaban allegarse recursos por medios distintos a la adquisición de terrenos para evitar que los indígenas disminuyeran su adhesión al cristianismo ante la codicia y la ambición demostrada por los hispanos.

La fuerza que los frailes tuvieron durante los primeros 65 años del siglo XVII se debió, en buena parte, a su alianza con los funcionarios virreinales, enmarcada dentro de la lucha global que se dió entre criollos y gobierno, es decir, los frailes tomaron partido con las autoridades virreinales que trataban de proteger a los indígenas.

No obstante esta alianza, los frailes tuvieron enfrentamientos continuos con los corregidores por los abusos que éstos cometían con los indígenas; aunque no debe excluirse el interés de los frailes por no perder control sobre los indígenas.

Las desaveniencias entre frailes y corregidores se atenuaron significativamente a partir de 1613, ya que los frailes ante la fuerte presión de los criollos y su rivalidad con el clero secular los obligó a no quejarse de los métodos empleados por los corregidores y, por tanto, a compartir con éstos la dominación sobre los naturales. A su vez, los corregidores, comprendieron la necesidad de aliarse a los frailes para fortalecer su posición ante quienes los atacaban.

Una manifestación de esta alianza fue el hecho que funcionarios y frailes frecuentemente llegaban a llevarse a los tra-

bajadores indígenas de las haciendas españolas para devolverlos a sus pueblos y dejarlos bajo control de los mandones y nobles indígenas locales.

Pese a esto, no puede considerarse que dicha alianza obedeciera estrictamente a atacar a los criollos por razones económicas y políticas, vale decir, para proteger y conservar sus intereses, pues aún cuando el deterioro moral de los mendicantes en la primera mitad del siglo XVII era evidente, no debe dejar de reconocerse que existió una preocupación seria por la condición del indígena y su preparación espiritual, por lo que no debían ceder el control de la iglesia indígena, y menos aún en momentos en que la desmoralización y la desesperación de los indígenas planteaba una situación delicada. El alcoholismo, que desde mediados del siglo XVI, estaba generalizado entre los indígenas se agudizó más en el XVII. Para los frailes, el único medio de fortalecer el espíritu y la dignidad indígena era reforzar el cristianismo. Esta fue realmente la principal causa de la lucha de los regulares por mantener el control de las parroquias indígenas.^{14/}

En tanto que la alianza entre el clero diocesano y los colonizadores obedeció a que los seculares tuvieron lazos muy estrechos con los blancos (laicos) a quienes junto con los negros, mulatos y mestizos, les administraban servicios religiosos. En cambio, los frailes se dedicaban a la población indígena. Aparte de esto, los miembros del clero secular tenían fuertes lazos de sangre con la población hispano-mexicana, y en especial su sector más bajo, que se distinguía por su ca-

^{14/} J. Israel, Op. Cit.

rácter eminentemente criollo. Es decir, los seculares no eran -- tan sólo sacerdotes de los colonizadores, sino además sus parientes, rasgo fundamental en una época en que los vínculos sanguíneos eran decisivos en la vida social.

Los sacerdotes seculares tenían bajo su control algunas parroquias indígenas además de los centros españoles de las ciudades más importantes.

Después de un periodo de crecimiento económico sostenido la Nueva España presenció un periodo de crisis económica de -- 1620 a 1670 aproximadamente. Durante estos cincuenta años de crisis la estructura económica tuvo cambios significativos. La producción de plata declinó; la actividad agrícola de zonas prósperas como Puebla, los Valles de Toluca, México y Oaxaca resintieron levemente la recesión, en tanto que la producción textil fue afectada sensiblemente, en especial en los principales centros -- textiles ubicados en Puebla, México y Tlaxcala.

Puede considerarse, en suma, que la paulatina adopción, generalización y consolidación de las actividades productivas -- formaron parte del proceso de conquista.

De manera que ésta no es un acontecimiento que se circunscriba exclusivamente al poderío militar, mismo que se logró en pocos años (1519-21)*/. La observación y análisis de diversos

*/ Básicamente en el México Central, ya que en otras áreas continuaron las expediciones punitivas.

signos revelan que la Conquista significó un proceso mucho más amplio y de mayor duración, en el cual la adecuación de los mecanismos de dominación alcanzaron solidez y funcionalidad. -- Los signos más relevantes del mismo son el cese del descenso de la población indígena y el crecimiento demográfico de los diversos grupos étnicos, la generalización y adopción de productos y técnicas de producción, la reafirmación de la estructura administrativa y de gobierno, la aculturación indígena, el incio del franco despliegue del mestizaje y, en general, la vinculación - ideología-sociedad.

PRIMERA PARTE

ESPAÑA

SOCIEDAD PREHISPANICA

I. E S P A Ñ A

=====

La Reconquista.

Las características ideológicas de los conquistadores españoles tienen antecedentes históricos que pueden ser detectados desde el siglo VIII, cuando se inició un proceso de rápida homogeneización cultural favorecido por la actitud de rechazo al dominio de los invasores musulmanes, el cual adquirió la dimensión de un conflicto religioso.

Las diversas condiciones que se fueron generando a lo largo de la lucha político-religiosa de reconquista para expulsar a los moros y el particular desarrollo socioeconómico ibérico, dieron a la ideología un peso decisivo por su influencia en el estancamiento de la España imperial, mientras otras naciones europeas presenciaban profundas transformaciones en la producción material y del pensamiento.

Este proceso histórico permite justipreciar la fuerza que la ideología tiene como elemento de las condiciones de reproducción social, sin que ello implique restar importancia a las condiciones materiales como factor determinante "en última instancia" de la producción social en general. También, ayuda a explicar la actitud religiosa y violenta que los conquistadores tuvieron con la población americana.

Este largo proceso se inició con las diversas invasiones en

la Península Ibérica en distintos momentos. Entre éstas se destaca la romana en la primera centuria de la Era Cristiana, la cual ejerció una notable influencia cultural en la población autóctona. Posteriormente hubo incursiones de alanos, suevos y vándalos, que debido a su brevedad tuvieron nula influencia en la vida peninsular mientras que la invasión visigoda tuvo cierta repercusión en la misma.

En el año 711 los musulmanes atravesaron el Estrecho de Gibraltar iniciando un dominio que se prolongaría por ocho siglos, a lo largo de los cuales sus avances y retrocesos estuvieron directamente relacionados a los grupos cristianos y su lucha por extender y consolidar su dominio.

Los musulmanes pronto establecieron asentamientos definidos, entre los que sobresalieron las ciudades de Toledo, Granada y Córdoba, siendo esta última sede de un Califato que se constituyó en el punto de irradiación política árabe. Hacia 1030 el Califato cae y es sustituido por 23 reinos (taifas), iniciándose así el deterioro del poder musulmán, el cual se manifestó en la gran diversidad de poderes locales que demostraron la debilidad del poder central. En estos años se iniciaron los enfrentamientos entre musulmanes (taifas) y las comunidades cristianas que se habían aglutinado en el norte del territorio logrando estas últimas, a partir de entonces, un paulatino avance hacia el sur. (*)

Entre 1090 y 1094 una nueva invasión sacudió a la sociedad ibérica; esta vez los almorávides, grupo proveniente del norte

* Este avance de expansión cristiana se realizó también en Europa Occidental frente a húngaros y eslavos.

de Africa, cuya penetración fue rápidamente interrumpida por una incursión almohade en 1147. A la expansión de este último grupo se opuso, en primer lugar, la fuerte defensa de las zonas cristianas que lo obligaron a mantenerse dentro de los límites de las áreas ya conquistadas, sobre todo, en el sur de España, desde Badajoz, Córdoba y Murcia. En segundo lugar, la ofensiva de castellanos, navarros y aragoneses, que los llevó a la célebre victoria de las Navas de Tolosa en 1212, triunfo que marcó el principio de la caída ~~de~~ almohade, la cual se alcanzó en 1231 y, con ella, el fin de la España islámica, aún cuando el reino mazorfi de Granada sobreviviría durante 250 años más.

Al comienzo de la invasión musulmana y a lo largo del período de su dominación se fueron constituyendo grupos cristianos de resistencia en las áreas septentrionales, distribuidos sobre la línea cántabro-pirenaica. La conformación de estos grupos, después de tres siglos, permitían identificar cinco áreas políticas distintas: Asturias, León y Galicia, Castilla, Navarra, Aragón y lo que hoy es Cataluña. Cada una de estas zonas presentaban particularidades que no es necesario incluir aquí; basta decir que fueron núcleos que forjaron una resistencia que impulsó el avance cristiano en la Península en los siglos siguientes.

Junto a la visión político religiosa que distinguió este período -los cristianos en las montañas y los musulmanes en valles y llanos- existió una diferenciación de áreas geoeconómicas, que se manifestó en diferencias sociales y económicas debido a que los árabes ocupaban las zonas más ricas. Esta situación, que provocaba gran descontento entre la población cristiana, favore-

ció el caudillismo tribal y una conciencia territorial y de grupo entre los cristianos; asimismo esa resistencia posibilitó que sus valores culturales se fortalecieran, circunstancia ante la que los monasterios adquirieron un papel dirigente de primer orden, tanto en la difusión y expansión espiritual de dichos valores, como en el impulso de la colonización agraria que acompañaba al avance cristiano. Puede decirse que del siglo VIII al X, la lucha de los cristianos fue primordialmente defensiva. A partir del siglo XI, en la medida en que la expansión espiritual implicó la ocupación violenta de los territorios ocupados, la lucha ya no fue sólo defensiva, sino particularmente ofensiva, dando un nuevo panorama a la cristiandad latina, en el que destacaron varios movimientos de avance cristiano europeo, como la marcha alemana hacia el Este, Las Cruzadas y la Reconquista Española que se viene tratando. El avance espiritual fue pues, también, una expansión territorial.

En los tres casos fueron utilizados procedimientos pacíficos y bélicos como recursos que consolidaron el ideal de cruzada, en el que la Iglesia adquirió simultánea y necesariamente un carácter combativo que la fue reestructurado para abandonar su anterior papel pasivo. A partir de esos años, la Iglesia Cristiana legitimó y justificó la lucha violenta para la propagación de la fe.

Esta efervecencia de la cristiandad estaba relacionada con otros acontecimientos europeos, como la recuperación demográfica, el aumento de la producción agrícola, el surgimiento de la vida urbana y mercantil y el fortalecimiento ideológico que se generaba

ante las invasiones de grupos no cristianos.

Este avance territorial, que se dió fundamentalmente en los siglos XI, XII y XIII, fue decisivo en la formación de la sociedad cristiana española, que necesitaba, ante todo, adquirir mayor espacio geográfico sobre el cual desarrollarse social y políticamente.

En estos siglos la Iglesia realizó sus actividades por medio de la organización en parroquias grandes y pequeñas, monasterios e iglesias sostenidas por el diezmo y donaciones generosas. En los territorios repoblados, esta institución desplegó una gran labor para transmitir ritos, concepciones culturales cristianas, para consolidar la organización familiar monogámica, etc.

Su consolidación material fue cada vez más evidente: al principio los pequeños monasterios, después, desde mediados del siglo XII, las grandes abadías cluniacenses y por último, las comunidades cisterciences^(*), que fueron en España, al igual que en Europa, importantes centros de explotación agraria en una época en que la propiedad territorial era el principal recurso de producción. Así, la iglesia participó económicamente con grandes propiedades llamadas abadengos, las cuales eran una forma de propiedad señorial.

En este período de Reconquista, la repoblación que la acompañó y las formas de propiedad territorial que los cristianos establecieron fueron aspectos que caracterizaron a la sociedad

(*) Los cluniacenses eran de la Orden de San Bernardo y los cisterciences pertenecían a la Orden de San Benito.

hispana, dando preminencia a la actividad económica rural y debilitando el comercio y la manufactura. De esta manera, la propiedad de la tierra se convirtió en criterio fundamental del prestigio y la riqueza, junto con otros factores de diferenciación social como la raza, la religión, la condición servil, la residencia, el nacimiento o estirpe y la actividad profesional.

El criterio de raza afectó a judíos y musulmanes, especialmente a los de clase baja, pues los poderosos eran aceptados en las cortes de los reinos por el apoyo económico que proporcionaban.

La actividad profesional, junto con los otros factores de diferenciación social determinaba los ingresos y el nivel de vida del individuo y su familia (campesinos, artesanos, guerreros, mercaderes, etc.), confiriendo una especial importancia a la actividad religiosa, por lo que el clero tuvo un rango privilegiado. El clero mismo, estaba jerarquizado en función de la posición social de sus integrantes: existía un sector poderoso proveniente de ricas familias (arzobispos, obispos, abades) y otro pobre al que se asignaban los bajos puestos de la organización eclesiástica. Los militares constituyeron otro grupo privilegiado estratificado, al igual que el clero, de acuerdo a la situación socioeconómica de sus miembros.

Es importante destacar que la Iglesia, a través de iglesias, monasterios, obispados y parroquias, prácticamente monopolizó las actividades intelectuales de este largo período, constituyéndose en el transmisor absoluto de una visión del mundo que diluía las desigualdades sociales, al transferir al ámbito sa-

grado las causas de las mismas, ya que para la religión, los acontecimientos reales escapaban a la voluntad social y eran ajenos a ella; lo conveniente era aceptar la realidad existente para alcanzar la gratificación en el cielo. La religión y su agente transmisor, la Iglesia, se encargaba de mistificar la jerarquía de dominación, atribuyendo a la posición social de cada ser un designio divino.

Por otra parte, la Iglesia proporcionaba una serie de símbolos que cohesionaban al individuo con la sociedad a través de los sacramentos, la liturgia, las costumbres y ceremonias paralitúrgicas. Este reforzamiento de la solidaridad entre los miembros de la comunidad tenía un valor importantísimo, pues brindaba un sentimiento de seguridad que favoreció la lucha contra el Islam, a la vez que cumplía una labor política de unificación en los diversos reinos. Al contribuir a forjar el poder político de esos pequeños Estados, la Iglesia se consolidó como un grupo de poder que a partir de entonces formó parte de la clase dominante hispana. Así, la unión Iglesia-Estado fue una característica de la Edad Media Española.

Como grupo de poder, la Iglesia gozaba de múltiples privilegios: tenía acceso a la propiedad territorial y gozaba de derechos de fisco y jurisdicción. Además, obtenía una parte del excedente de la mayoría de la población a través de diezmos, limosnas y prebendas parroquiales. Ante los conflictos sociales reaccionaba de diversas maneras, pero siempre cuidando de mantener el orden de cosas establecido, bien mediando en problemas entre

nobles^{1/}, bien con actividades caritativas entre los pobres (reparto de comida, mantenimiento de hospitales, protección a huérfanos, perseguidos, doncellas, viudas, ancianos, etc.) o usando la fuerza y el castigo con prácticas inquisitoriales desde el siglo XIII a quienes actuaban al margen de las normas y valores cristianos.

Durante esta etapa de Reconquista (siglos XI al XIII), la Iglesia reforzó sus fundamentos teóricos y de poder, dando a la actividad intelectual un lugar relevante y "a la actividad evangélica, en su dimensión profética ... menos importancia".^{2/} Esto ocasionó que las comunidades hispanocristianas del período se desarrollaran con una "mezcla de fé solida, abundantes superstiticiones y escasa caridad"^{3/}, que se manifestaron en una conducta muy relajada de clérigos y monjes, lo que explica las generosas donaciones, por medio de las cuales los pecadores esperaban reconciliarse con Dios.

En el siglo XI, se produjo un movimiento de reorganización eclesíastica ordenada por Gregorio VII -conocida por ello como Reforma Gregoriana- que consistió, en lo esencial, en reforzar la jerarquía de la iglesia reduciendo la diversidad canónica peninsular, fortaleciendo la secularización con obispados y parroquias y asegurando diezmos e iglesias propias para debilitar el poder de los laicos y monasterios. Mientras, las actividades

^{1/} Por ejemplo el fomento de las asambleas de tregua y paz a comienzos del siglo XI en Cataluña para arreglos de las diferencias entre la nobleza feudal.

^{2/} García de Cortázar, Historia de España: La Época Medieval, Alianza Editorial, Madrid, 1979, Vol. 2, p. 345

^{3/} Ibidem.

económicas-agrícolas de los monasterios se desarrollaban con gran éxito.

Como una respuesta ante la acumulación de riqueza de las iglesias, la vida ostentosa y la conducta relajada de los religiosos, las Ordenes mendicantes iniciaron su expansión a partir del siglo XI, especialmente franciscanos y dominicos. Con estas Ordenes se generalizó un nuevo estilo pastoral, caracterizado por el voto de pobreza frente a la riqueza de los monasterios, por una mayor y más estrecha relación con la población en lugar del aislamiento en cenobios, por el predominio de la predicación en las comunidades sobre la oración monástica y mayor agilidad en la evangelización, la cual, por cierto, se fue adaptando a las transformaciones sociales. Además, estas Ordenes adquirieron una mejor preparación intelectual. Todo ello se tradujo en una labor religiosa de excelentes resultados entre la población.

La cultura y el arte, que en gran parte estaban relacionadas con la vida religiosa y la organización eclesiástica, presentaron también un auge.

Pese a la diversidad de lenguas peninsulares (catalán, mozárabe, vasco, gallego, castellano), el latín se erigió en la lengua aglutinante en torno a la cual el saber se difundía. Esta intensificación de las actividades intelectuales condujo a la creación de nuevas instituciones que transmitieron en mayor escala la cultura y los conocimientos científicos del momento. Es conveniente recordar que quienes ingresaban a instituciones culturales (monasterios) o que recibían educación individualmente e ingresaban a la universidad, eran miembros de la élite social.

La inmensa mayoría de la población era analfabeta y obtenía la información por medio de juglares, mesteres de clerecía, representaciones teatrales, predicación y los testimonios pictóricos y escultóricos de las iglesias.

Instituciones educativas importantes fueron las escuelas catedralicias, cuyo programa de estudios incluía (desde el siglo XII) el Trivium: Gramática, Retórica y Dialéctica, y el Cuadrivium: Aritmética, Geometría, Música y Astronomía. A finales del siglo XII se crearon las escuelas municipales, donde el estudiante adquiría mayor preparación en Gramática Latina y las cuatro operaciones aritméticas. Este proceso de secularización de la educación avanzó con la apertura de los Estudios Generales o Universidades para maestros y escolares^(*) donde la subordinación de la Ciencia a la Teología fue superándose, por lo que se hizo posible estudiar Filosofía, Artes, Derecho y Medicina, sin ser especialista en Teología. Este proceso de modificaciones en la educación respondía a las transformaciones sociales, a la ampliación del intercambio y de la división del trabajo.

Los rasgos particulares de las Universidades y Estudios eran: el uso obligatorio del latín, -lo que permitía la movilidad de estudiantes y maestros entre las universidades europeas-, el respeto incuestionable a profesores, la "aplicación del método dialéctico a los textos a través de la disputatio o comentario crítico por parte de los alumnos, y la severa limitación del campo de la propia experiencia, subordinada a una abstracción puramente

(*) En 1212 la Escuela Catedralicia de Palencia adquirió rango de Estudio General y en 1218 la Universidad de Salamanca.

especulativa conducida por la razón en la que se tenía una fe ciega".^{4/} La difusión de la Filosofía Aristotélica a partir de las universidades fue síntoma y factor de las nuevas modalidades de pensamiento.

Estas tendencias culturales se prolongaron a los siglos XIV y XV con pocas variantes. En cambio la estructura material presentó cambios notables entre los que destacan los fenómenos climatológicos que afectaron la agricultura, ocasionando la hambruna de 1314-1317; las guerras entre soberanos de los reinos peninsulares que al invadir las tierras productivas agudizaron la disminución de la producción agrícola que, junto a la epidemia conocida como peste negra, provocaron una severa crisis demográfica.

Durante el siglo XV aparecieron algunos indicadores de la recuperación demográfica y la producción destinada al intercambio aumentó.^{5/}

Los aspectos ideológicos mencionados antes, continuaron vigentes, incluidos los criterios de diferenciación social. Entre éstos, el antisemitismo sufrió una agudización a raíz de la situación privilegiada de algunos judíos que participaban como prestamistas, tanto de nobles y reyes, como de la población en general, actividad por la que se les hostilizaba en momentos de

^{4/} García, Op. Cit., p. 360

^{5/} Todos estos fenómenos se presentan de manera diversa en las regiones de la Península y, por consiguiente, tuvieron distintas repercusiones. Sin embargo, la presentación de estos fenómenos en las principales zonas permite esta generalización. Ver cifras en García de Cortázar, Op. Cit., p. 391.; Vilar, P., Oro y Moneda en la Historia, Ed. Ariel, España; 1974.

crisis. Este sentimiento fue aprovechado por miembros del clero regular y secular para extender el cristianismo, proceso que se fortaleció por la expulsión de los judíos ordenada por Eduardo I de Inglaterra y Felipe IV de Francia en sus respectivos reinos hacia 1300. Estos sucesos provocaron, a partir de la segunda mitad del siglo XIV y durante el XVI, la emigración de judíos hacia afuera de la Península, así como la conversión masiva de judíos al cristianismo como una garantía de supervivencia en España, más que por convicción, lo que provocó que los ataques anti judíos, se dirigieran duramente a los conversos. Sin embargo, en Aragón y Castilla tuvo lugar una atenuación del antisemitismo, como consecuencia de la recuperación económica en esas regiones.

En el contexto de esta guerra por la expansión cristiana, que tenía sólidas motivaciones contra la riqueza judía, se produjeron acciones importantes, como la creación del Tribunal de Inquisición en 1478, destinado principalmente a judíos conversos sospechosos; la expulsión masiva de judíos de las principales zonas de la Península en 1492, la campaña de conversión que inició el Cardenal Cisneros en 1499 y la expulsión de los no conversos de Castilla en 1502.

Respecto al siglo XVI, los hechos socioeconómicos relevantes son: a nivel demográfico, se presentó una epidemia nunca antes conocida, la sífilis; la producción agrícola presentó un deterioro durante los primeros años (1502-1506) por las variaciones climatológicas, mientras que la actividad comercial se intensificó promoviendo la producción de algunos bienes como el hie-

rro, la construcción de naves marítimas, la pesca, lana y frutas para exportación y por la compra de manufacturas a otros reinos europeos. Este auge comercial impulsó un incipiente desarrollo industrial que duró solamente hasta el tercer cuarto del siglo XVI.

La política religiosa de los Reyes Católicos fue de menor tolerancia hacia los musulmanes y judíos y la actitud popular hacia éstos seguía dentro de marcos hostiles, ya que los conversos abandonaban sus ritos religiosos, pero no sus costumbres tradicionales, lo que provocaba abierta desconfianza y rechazo ante el pueblo cristiano, que las asociaba siempre con la religión juda.^{6/}

La política real, no obstante, no era antisemita completamente, pues brindaba protección a los judíos ante las iras populares, incluso el Rey Fernando tenía conversos entre sus más cercanos colaboradores, que fueron incluso, los que ordenaron la expulsión de los judíos y moros de Granada y la creación de la Inquisición para terminar con los falsos conversos. Los reyes consiguieron que este organismo funcionara bajo un mayor poder real a diferencia de la inquisición medieval que estaba bajo control exclusivo del Papa y los obispos.

El interés por reducir la participación pontificial obedecía a las mismas causas que los hicieron pedir el derecho de patronato sobre las iglesias: su constante ingerencia en asuntos temporales, incluido el económico y la corrupción de los miembros del

^{6/} Vilar, Historia de España, Ed. Critica Grijalbo, Barcelona, 1978.

clero.

Los procedimientos de la Inquisición española reflejaban las normas del derecho entonces vigente; la tortura se practicaba con menos frecuencia que en los tribunales civiles, aunque con el mismo rigor. Había procedimientos más temibles como las delaciones anónimas y la repercusión de la condena a los descendientes del culpable, que se daba en menor medida en el derecho civil.

La herencia de la pena se realizaba por inscripciones y sambenitos colocados en las iglesias, por la privación de cargos honóricos y por la confiscación de los bienes; otros castigos eran multas, cárcel, azotes, destierro, galeras y la obligación de llevar un vestido infamante llamado sambenito. La sentencia de la pena de muerte no podía ser dictada por religiosos pues lo prohibía el derecho canónico; por ello, cuando un caso grave requería la pena capital, el acusado era depositado en manos de autoridades civiles para que aplicaran el castigo que la ley daba a los herejes, aunque en los hechos la sentencia de muerte estaba en poder de los inquisidores, quienes sólo la transmitían a los funcionarios civiles para que la ejecutaran. No hay cifras exactas de las víctimas de la Inquisición, pero se calcula que los condenados a muerte en sus tres siglos de existencia, oscilaron entre doce y quince mil, la mitad de los cuales fue ejecutada de 1480 a 1516, años de mayor rigor inquisitorial.^{7/}

^{7/} Domínguez Ortiz, Historia de España. "El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Asturias". Ed. Alianza Universidad, Madrid, 1976 vol. III.

La expulsión de los judíos decretada por la reina Isabel en 1492 trataba de disminuir las prácticas judaizantes de los conversos, ya que la Inquisición sólo perseguía a éstos, pues judíos y musulmanes podían practicar libremente su religión. La toma de Granada no exigió a sus habitantes musulmanes, por un Acuerdo establecido en las Capitulaciones el convertirse al catolicismo, permitiéndoles profesar su religión y mantener sus costumbres. Fray Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada, implementó un programa de atracción y evangelización con procedimientos persuasivos que presentaron muy lentos resultados debido a la tolerancia religiosa concedida, lo cual provocó fuertes reacciones en grupos intransigentes encabezados por el Cardenal Cisneros, quien usó la violencia para erradicar a los infieles, confiscó libros árabes, encarceló a prestigiados intelectuales musulmanes y autorizó a la Inquisición a proceder contra los hijos de cristianos renegados que vivían en Granada.

Estas medidas, que iban en contra de las Capitulaciones, provocaron levantamientos en el Albaicín, Las Alpujarras y otras localidades, los cuales dieron a los Reyes Católicos el pretexto para anular esos acuerdos, además de reprimirlos brutalmente.

Durante estos años, se inició la unidad lingüística peninsular con el castellano a la cabeza, como consecuencia del poderío de Castilla, aunque el Latín continuó como principal lengua transmisora de la cultura clásica en los círculos selectos de la sociedad española.

A nivel europeo, la tendencia de crecimiento económico, favorecida por la actividad comercial con Oriente requirió de una mayor cantidad de oro y plata. El avance económico y el aumento

de la población provocaron hacia 1450 que los precios disminuyeran en relación con el oro, por lo que portugueses y genoveses iniciaron expediciones que los llevasen a encontrar el metal precioso y al abastecimiento directo de especias en espera de grandes ventajas económicas.^{8/}

Muy pronto España, los reinos de Castilla-Aragón concretamente, inició expediciones hacia Africa del Norte.

Estos acontecimientos configuraron a la España conquistadora que inició sus actividades a nivel mundial con la expedición de Cristóbal Colón, quien salió los primeros días de agosto de 1492. Los fines de Colón, al igual que los de los Reyes Católicos, tenían elementos económicos y espirituales, propios de la época. Las Capitulaciones de Santa Fe eran un acuerdo entre los Reyes y Colón para distribuirse los beneficios de las nuevas tierras, apreciándose que el oro era lo más codiciado y lo primero que buscaban los expedicionarios al llegar a las nuevas tierras.

Los resultados del primer viaje (1492) alentaron las esperanzas de encontrarlo, por lo que se organizó el segundo viaje (1493-1496) con el fin de iniciar la colonización de La Española, pero Colón no obtuvo el oro en la cantidad deseada, por lo que envió junto con productos de las nuevas tierras, algunos aborígenes para venderlos como esclavos y hacer un negocio que le proporcionara las ganancias que buscaba con el metal dorado, acto que fue reprobado severamente por la Reina Isabel. Estos viajes al igual que el tercero (1498-1500) y el cuarto (1502-1504)

^{8/} Vilar, Oro y Moneda en la Historia, Op. cit., pp. 61-137

no brindaron las ventajas comerciales y económicas que se esperaban. (*)

El descubrimiento de nuevos territorios en los que se enfrentaron a grupos humanos con distintos niveles de desarrollo, la ampliación de las fronteras físicas conocidas, modificaron sustancialmente la visión eurocéntrica del mundo, ocasionando nuevos planteamientos en diversos órdenes, entre los que es importante mencionar los relativos a la condición humana del indígena. Con ello se trataba de justificar la explotación de la fuerza de trabajo y el trato que se le daría. Al principio, la Reina Isabel asumió la defensa del indígena, pero al morir en 1504, Fernando el Católico, quien a pesar de rechazar formalmente la esclavitud, permitió la encomienda, la servidumbre y el trabajo asalariado obligatorio, pues su interés principal en Las Indias era el suministro del oro al tesoro real y para conseguirlo tenía que autorizar esas formas de organización del trabajo.

La explotación de los nativos antillanos y las enfermedades que trajeron los europeos fueron diezmando a la población aborigen. Este hecho, denunciado particularmente por los dominicos, condujo a la promulgación de las Leyes de Burgos (1512) como un intento por evitar la repetición de este tipo de situaciones; trataba, asimismo, de mediar entre las posiciones extremas de defensa-explotación suscitadas en la polémica sobre los naturales. Estas leyes autorizaban el repartimiento exigiendo a los indíge-

(*) Mientras tanto, Vasco de Gama encontró en 1497-98 la ruta que se buscaba para Oriente al llegar a la India doblando por el Cabo de Buena Esperanza, dando a Portugal grandes ventajas comerciales.

nas a trabajar periódicamente para los colonizadores, quienes estaban obligados a proporcionarles instrucción religiosa, permitirles laborar sus campos, darles alimentos y un salario; ancianos, mujeres embarazadas y niños estaban exentos de dichas obligaciones. Pero lo tardío de las medidas nada pudieron hacer para evitar la extinción de la población antillana. Este problema sobre el trato a los aborígenes fue planteado nuevamente en la conquista del continente.

Al terminar el reinado de Fernando el Católico en 1516, los resultados de la empresa atlántica no eran malos: se habían enviado a España 14,000 Kgs. aproximadamente de oro entre 1503 y 1520, quedando más de la cuarta parte a la Corona y el resto a particulares. No obstante, los envíos de 1512 a 1515 mostraron una caída, por lo que la búsqueda de oro y mano de obra para extraerlo continuó tenazmente.^{9/}

Las Indias se incorporaron al reino de Castilla, el cual proporcionó los recursos materiales y humanos del descubrimiento, conquista y colonización de América. Por ello, estos territorios tuvieron instituciones de origen castellano como el municipio, la audiencia (órgano judicial y gubernamental), las visitas, las residencias y el virreinato (institución medieval aplicada a los territorios donde el rey no estaba presente).

Años después, Carlos I creó el Consejo de Indias^(*) y la ad-

^{9/} Vilar, Oro y, *Op. cit.*, p. 90 y A. Domínguez Ortiz, *Op. cit.*, pp. 64-65

(*) Antes de su fundación la dirección del gobierno de Indias estuvo a cargo de personas que provenían del Consejo de Castilla.

ministración comercial se adjudicó a la Casa de Contratación de Sevilla (1503). El interés real por ejercer una gran autoridad en el ámbito eclesíastico llevó a que el monarca de España obtuviera el Patronato de Indias en excelentes condiciones, pues excepto en cuestiones de fe y costumbres religiosas, quien prácticamente tuvo el dominio de la Iglesia americana era el monarca, que percibía los diezmos, dotaba a las iglesias, designaba arzobispos y vigilaba su comportamiento; el argumento para alcanzar tales prerrogativas fue que los nuevos territorios habían sido ganados para la fe cristiana con el esfuerzo real.

Otros factores de la expansión española se atribuyen a la unidad matrimonial de los Reyes Católicos, a diversas circunstancias que hicieron de Carlos de Gante heredero único para unir Aragón y sus primeras conquistas ultramarinas, la Casa de Borgoña, Flandes, Austria y el Sacro Imperio Romano.

La extensión del territorio español implicaba cuantiosos gastos para mantener la administración, el ejército y los lujos de la nobleza, gastos que poco a poco minaron el poderío hispano.

Para 1539, la deuda de la Corona ascendió a un millón de ducados, repartida entre los Fugger, Welser, Shatz y Spinola como principales acreedores; en 1551 se deben 6,800,000; en 1550 la Corona Española decide no disponer de los ingresos de América por dos años para pagarla.^{10/} Mientras, el Imperio se dividía: Carlos I abdicó en 1556 en favor de su hijo Felipe y de su her

^{10/} P. Vilar, Historia de España, Op. cit., pp. 54-68

mano Fernando: Los Países Bajos se rebelaron contra España, Inglaterra inició actividades de expansión territorial y los holandeses adquirieron un gran poder económico gracias a la formación de colonias en los territorios recién descubiertos.

Este período de Reconquista y sus efectos sobre España y su imperio ultramarino puede resumirse con una cita de Pierre Vilar que, aunque larga, se justifica por su acertado contenido histórico: "El mundo cambia alrededor de España y ésta no se adapta. El unitarismo religioso es responsable de ello, en parte. Afecta por arriba, a la actividad financiera judía, y por abajo, a la actividad agrícola de los moriscos de Levante y Andalucía. El triunfo del cristiano viejo significa cierto desprecio del espíritu de lucro, del propio espíritu de producción, y una tendencia al espíritu de casta. A mediados del siglo XVI, los grandes empiezan a exigir que sus miembros prueben la 'limpieza de sangre': mala preparación para una entrada en la era capitalista. Por otra parte, el puesto que ocupa la Iglesia en la sociedad no favorece la producción y circulación de riquezas: la multiplicación del número de clérigos y de las instituciones de beneficencia obstruyen la economía con clases improductivas; las confiscaciones de la Inquisición, las donaciones a las comunidades crean sin cesar 'bienes de manos muertas'. Por último, la hacienda pública va a arruinarse por el vano empeño de proseguir la hegemonía en el orden espiritual. España, que el descubrimiento de América pudo haber situado en primera fila del mundo económico moderno no ocupó ese puesto: lo debe, en gran parte, a esa psicología religiosa, mezclada de elementos económicos

y raciales, heredada de la Edad Media en decadencia. El pasivo, en este balance de la unificación espiritual forzada, no puede descuidarse; prepara la 'decadencia' y las dificultades -sensibles hasta nuestros días- que encontrará la renovación".^{11/}

^{11/} Ibidem.

II. LA SOCIEDAD PREHISPANICA.- SIGLO XVI.

1. Características Socioeconómicas de la Sociedad Mexica.

En el siglo XVI, el México prehispánico estaba constituido por varias entidades políticas dentro de una extensa área denominada Mesoamérica. Esta tenía los siguientes límites geográficos: al noreste el Río Pánuco, hacia el oeste el Río Lerma, bajando una línea hasta el Balsas y siguiendo su curso por el Pacífico. Al sur la frontera la marca el Río Uluá en el Caribe comprendiendo lo que hoy es Belice, Guatemala, el oeste de Honduras y El Salvador.

De los grupos que hubo en esta área podemos mencionar a los Mixtecos, los Zapotecos, los Tlaxcaltecas y los Mayas.

Las características de cada una de estas sociedades escapan a las posibilidades de realización de este trabajo, por lo que sólo se ha tomado como referencia histórica a la sociedad Mexica por ser la dominante política y culturalmente en el Valle de México.

Por otra parte, el grado de desarrollo de la división del trabajo, la diferenciación social, ciertas tradiciones culturales y el comportamiento religioso de gran parte de las sociedades mesoamericanas permiten generalizar ciertos rasgos de la Sociedad Mexica a toda la región. (*)

Los Mexicas se asentaron en México-Tenochtitlan, desde donde controlaron la zona del Valle de México y puntos lejanos, co

(*) La sociedad Maya presentaba características más singulares que la excluyen de dicha generalización.

mo Oaxaca e Izapa (Guatemala) con ayuda de sus aliados de Texcoco y Tlacopan.^{1/}

Un hecho destacado de la economía Mexica era la dirección y regulación realizada por el Estado. La estructura social se caracterizaba por la existencia de dos clases sociales: la de los nobles (pipiltin) que era la que gobernaba, dirigía y distribuía los bienes y los plebeyos (macehuales) que constituían la masa trabajadora que producía los bienes y realizaba servicios a los dominadores.

Partiendo de estas generalizaciones y de las limitaciones que ello implica, se enumerarán los hechos socioeconómicos y religiosos más destacados que presentaba la sociedad mexicana a la llegada de los españoles.

Respecto a las formas de distribución, los nobles tenían un control absoluto sobre los dos factores fundamentales de producción: el trabajo y la tierra y, en torno a éstos establecieron una organización administrativa, comercial y judicial que permitía la extracción del excedente en favor de la clase dominante.

La tierra.

En principio la propiedad era comunal y el usufructo individual, la tierra estaba distribuida de acuerdo a la posición social del individuo y según el uso al que se destinaba, de manera que existían las tierras del Tlatoani que eran trabajadas por gente del pueblo para sustento del rey y su familia; existían

^{1/} Historia General de México, Colegio de México, México, 1977, vol. I

las tierras de los señores (teteuctin) que presidían casas nobles en las que vivían con sus parientes y los macehuales que les servían; el teuctli (señor) de cada casa noble tenía autoridad sobre la tierra y los macehuales asignados.

Los nobles (pipiltin) recibían tierras de los señores de los que dependían y, a cambio de ella, tenía la obligación de trabajar en actividades del gobierno (militares, colectores de tributos, embajadores, etc.)

Existían tierras que producían provisiones para las guerras, otras, para el mantenimiento de sacerdotes y templos y tierras dedicadas a las casas de comunidad.

Las tierras de los pueblos y barrios estaban destinadas a los campesinos, quienes por el uso de esas tierras debían pagar tributo en especie y con servicios personales; a estas tierras se les llamaba calpulli y cada miembro además de su parcela laboraba en los campos comunes que se cultivaban para producir lo necesario para el calpulli en general.^{2/}

Cada calpulli tenía un jefe (calpulac) el cual poseía tierra, que era trabajada por los miembros de la comunidad, su función era llevar un control sobre las tierras y el trabajo de su calpulli. Las tierras otorgadas a los macehuales eran la garantía de subsistencia de la familia campesina, es decir, de la reproducción de la fuerza de trabajo.

^{2/} Carrasco. La Economía del México Prehispánico, en Economía Política e Ideología en el México Prehispánico, INAH, Ed. Nueva Imagen, México, 1978 p. 36

División del Trabajo.

El trabajo era distribuido y administrado por el grupo dirigente por medio del "tequitl", trabajo colectivo obligatorio que realizaban los macehuales^{3/}. Cada miembro de la sociedad aportaba trabajo de acuerdo al lugar que en la misma tenía asignado: por ejemplo, los sacerdotes eran los encargados de todas las actividades del culto religioso; los guerreros tenían que presentar batalla cuando las condiciones lo exigían.

La mayoría de la población aportaba el trabajo y los bienes necesarios para el mantenimiento de la clase dirigente. El trabajo de los macehuales se organizaba en las tierras correspondientes a los nobles. A cambio de cultivar una parcela para el sustento familiar, el macehual tenía que pagar un tributo en especie y en trabajo, aunque la prestación en trabajo era la más generalizada (trabajos públicos, construcción de palacios, templos, servicios domésticos, etc.)

De acuerdo a la distribución de la tierra y del trabajo había dentro de la gente común los que tributaban al Tlatoani, los teccaleque que tributaban a los teteuctin y los mayeque que trabajaban tierras de reyes, señores y nobles. Los macehuales estaban organizados por barrios en cuadrillas de 20 o múltiplos de veinte, dirigidos por un mandón encargado de recoger el tributo y llevar a su cuadrilla al lugar de trabajo.

Los artesanos especializados trabajaban para el mercado y tributaban en especie; había grupos tributarios de artesanos por especialidad -carpinteros, alfareros, plumajeros, canasteros, es-

^{3/} Ibidem, p. 29

cultores, etc.

Los macehuales y los artesanos producían un pequeño excedente para el mercado.

El Tributo.

Los reyes y señores tenían "mayordomos" (calpixque) encargados de organizar la producción, llevar un control de la misma y recaudar el tributo; estos calpixque formaban parte de la clase dominante.

La Triple Alianza, integrada por Tlacopan, Texcoco y México-Tenochtitlan, controlaba las poblaciones sometidas sin eliminar a la clase dominante local; por ello la nobleza de cada pueblo conservaba la dirección y administración de sus recursos con la obligación de entregar el tributo al imperio mexicana, el cual, a través de sus funcionarios registraba el cumplimiento del pago tributario.

El tributo se cobraba a los miembros del reino y de las poblaciones sometidas, excepto a los nobles, huérfanos y esclavos, siendo las regiones conquistadas las que más contribuían a la acumulación de productos para el sostenimiento de la clase dominante y de las obras públicas, por ello, las guerras de conquista constituían una actividad económica de gran importancia para el poder mexicana.

El tributo recolectado era distribuido en distintos niveles: En primer lugar los tlatoani, teteuctin y pillis recibían en especie y servicio todo lo necesario para cubrir sus necesidades, dedicándose exclusivamente a sus funciones públicas.

Otra parte se destinaba para la alimentación de los trabaja

dores de las obras públicas y como material de construcción y materia prima para los artesanos reales. Otra, para los suministros militares. Una parte más, era destinada al mantenimiento de los templos, otra para obsequiar o premiar a guerreros y personajes que realizaban algún mérito o simplemente se distribuía como regalo entre los nobles.

La distribución del excedente se realizaba de acuerdo a la posición social de los individuos, destinándose casi todo a la clase dominante.

Parte importante en la distribución del tributo era la que se destinaba a la población en años de malas cosechas, cuando se abrían los graneros reales para el mantenimiento de los macehuales.^{4/}

Comercio.

Si bien los tributos recibidos cubrían la mayor parte de las necesidades del imperio, algunas de ellas se resolvían por el intercambio de productos con regiones no sometidas; además, para la población macehual se realizaban intercambios en pequeña escala dentro de las ciudades a las que se iba a comerciar. La actividad comercial se realizaba en lugares específicos denominados "tianguis", y era una actividad exclusiva de un grupo de comerciante a quienes se llamaba "pochteca" los cuales contaban con una organización por barrios. Entre los pochteca había los que, además de comerciar, iban como embajadores a otros reinos y

^{4/} Un caso que se menciona con frecuencia en los textos sobre el periodo es la hambruna de 1451-1452 en la que Moctezuma abrió los graneros para repartir alimentos entre la población. Torquemada, Op. cit., vol. 1, p. 279

los que se disfrazaban como comerciantes para realizar actividades de espionaje a favor del Estado mexicana.

Existían también numerosos macehuales que realizaban modestas actividades comerciales, eventual o permanentemente, vendiendo a los tianguis locales algún excedente agrícola, aves, telas y diversos objetos; mujeres que vendían comida preparada, etc., pero estos comerciantes en pequeño aunque importantes para la vida cotidiana de la ciudad no lo eran desde el punto de vista político y económico del Estado.

El comercio era una actividad regulada por el Estado. En los tianguis existía una rigurosa vigilancia para evitar abusos y un tribunal especial para solucionar los problemas que se presentaran en los mismos.

Algunos productos se vendían en mercados especializados. A los tianguis acudía la población local y el intercambio se realizaba con productos de escaso valor por medio del trueque o con equivalentes generales como cacao y mantas de algodón, principalmente. Se trataba de un intercambio del tipo M-D-M, ya que la producción se destinaba fundamentalmente al consumo. Las ganancias comerciales se gastaban en ceremonias que daban prestigio a los pochteca. Cuando algún comerciante hacía alarde de su riqueza, el Tlatoani le castigaba confiscándole sus bienes, pues el excedente se presentaba como una gracia lograda por la voluntad divina, si bien el mérito personal de haberlo conseguido se reconocía por la sociedad.

Clases Sociales y Estratificación Social.

Las condiciones de producción de la sociedad mexicana permiten

distinguir las clases sociales que la integraban y la estratificación social que le daba mayor funcionalidad. Existía, por un lado, la clase dominante y dirigente formada por la nobleza (pipiltin) que controlaba los medios de producción principales, el trabajo y la tierra, y que se apropiaba del excedente. Por otro lado, se encontraba la mayoría de la población (macehuales) la cual además de realizar el trabajo necesario para su reproducción pagaba tributo a la clase dominante.

La clase gobernante tenía en la cúspide al Huey Tlatoani o rey, que detentaba el máximo puesto militar (Tlatecuhtli, "señor de los guerreros") cuya función era mandar los ejércitos de México y de las ciudades aliadas y era, asimismo, el que ocupaba el rango más alto en la jerarquía religiosa. El Huey Tlatoani de cada ciudad presidía la casa señorial más importante, teniendo derecho a tierras patrimoniales y al control de las tierras reales.

Le seguía el Cihuacoatl, quien presidía el consejo y ejecutaba sus decisiones. Este funcionario, nombrado por el Tlatoani, era el responsable de la administración judicial, supervisaba la recaudación de impuestos y el reparto de tierras, era, también sacerdote de la diosa Cihuacoatl, madre de Huitzilopochtli.

Seguía el grupo de los "señores" (teteuctin) que representaban linajes nobles, encabezados por diversas casas señoriales (tecalli), las cuales incluían a los nobles descendientes de los "señores anteriores". Cada tecalli comprendía a los macehuales que trabajaban para la casa (teccaleque), también tenía parcelas

para el teuctli, para los pipiltin y para los macehuales provenientes de diferentes barrios que contribuían con tributos y trabajo al teuctli (señor) e incluía artesanos para su servicio.^{5/}

Los teteuctin formaban un grupo de la clase dominante dedicado a actividades militares, administrativas y judiciales. Cada teuctli o señor y su familia estaban exentos del pago del tributo. El cargo, que originalmente no era hereditario, tendía a serlo en el momento en que llegaron los españoles.

Los cuatro colaboradores más cercanos al Huey Tlatoani que presidía la Triple Alianza eran: dos militares, el Tlacatecatl ("el que manda los guerreros"), el Tlacochalcatl ("el de la casa de los dardos"), quienes frecuentemente eran familiares del Huey Tlatoani, y los dos cargos religiosos más altos, el Quetzalcoatl Totec Tlamacazqui ("serpiente emplumada sacerdote de nuestro señor") y el Quetzalcoatl Tlaloc Tlamacazqui ("serpiente emplumada sacerdote de Tlaloc"); el primero se dedicaba al culto de Huitzilopochtli y el segundo al de Tlaloc.

Continuaban en la jerarquía el Mexicatl Teohuatzin ("el venerable mexicano responsable de los dioses") que vigilaba también la disciplina de los sacerdotes y dirigía la educación del Calmecac; le auxiliaban el Huitznahuac Teohuatzin, que se encargaba de los rituales y el Tepan Teohuatzin que se ocupaba de los asuntos de educación. Les sucedían una gran cantidad de sacerdotes con diferentes posiciones de acuerdo al rango del dios

^{5/} Carrasco, Op. cit., p. 39; El teuctli fue denominado por los españoles como "cacique".

al que se dedicaban o a la actividad que ejecutaban, por ejemplo, recoger leña para el templo, barrerío, etc.

Existían sacerdotisas, aunque no tenían funciones de la importancia de los sacerdotes.

La gran mayoría de la población del imperio azteca estaba integrada por macehuales, que al igual que la clase dominante presentaba una jerarquización de acuerdo a las actividades económicas desempeñadas. A esta clase pertenecían los comerciantes, los artesanos y la masa campesina. El primer grupo estaba dividido entre los que realizaban intercambios con zonas lejanas, los que, además, realizaban actividades políticas de gran importancia y los comerciantes más modestos que sólo participaban en tianguis locales.

La mayoría campesina vivía en condiciones precarias pues parte elevada de su cosecha iba a parar, en virtud del tributo, a la clase dominante, quedándole sólo lo necesario para reproducirse. Esta población macehual estaba estratificada de acuerdo a la extensión y calidad de la tierra y a la posición social del noble del que dependían.

Entre los campesinos existía el grupo de los jornaleros, tlamaitl, quienes en realidad eran arrendatarios que, a cambio de cultivar una parcela para su sustento daban parte de la cosecha al poseedor de la tierra.

Existía cierto tipo de esclavo, el "tlacotli" trabajador que combinaba características de esclavitud y de hombre libre: era un sujeto que prestaba servicios a otro sin recibir ningún pago aunque se le proporcionaba lo necesario para subsistir; podían

por diferentes medios, acumular bienes y contraer matrimonio con ciudadanos libres. La esclavitud no era definitiva pues recobraban la libertad bien por orden del dueño, por decreto real o por lograr atravesar el palacio real sin que nadie lo impidiera. El origen de esos "esclavos" se encuentra en los hombres que los pochteca traían de otras tierras, en macehuales que se vendían ellos mismos o que eran castigados por ciertos delitos.

2. RELIGION MEXICA.

Toda religión proporciona una explicación del origen de la vida y de la sociedad, en este sentido es una versión histórica que una sociedad elabora como un recurso que favorece su reproducción al proporcionar a cada uno de los individuos una fuerza vital que lo identifica y lo cohesiona con su entorno social. Por otra parte, encubre y legitima la dominación, es decir, la presencia de grupos que detentan el poder y se apropian del excedente productivo generado por la mayoría de la población. Legitimación dada a través de la explicación mítico-histórica sobre el desarrollo social del grupo en el cual una élite (sacerdotes y gobernantes) es la intermediaria entre los dioses y la población, hecho en virtud del cual es la encargada de gobernar y dirigir en nombre de aquéllos y, por tanto, mantener su posición privilegiada.

En la religión mexicana la totalidad de las acciones dirigidas a la producción material presentaba una envoltura religiosa que requería de numerosas prácticas rituales cuya función primordial era el reforzamiento de las condiciones de vida y la reproducción social. La religión, esto es, el carácter fantasmagórico de las relaciones sociales, mostraba a los mexicanos que ellos podían cultivar, cosechar, poseer bienes, etc., no sólo por su trabajo sino fundamentalmente por la bondad de los dioses. Las numerosas celebraciones religiosas que se mencionan más adelante, ilustran claramente esa situación.

Para este pueblo los astros celestes brillaban por obra ex-

clusiva de la voluntad divina y la deuda contraída por tales beneficios se pagaba con la aceptación del dominio social que se traducía en varias obligaciones: el pago del tributo, las prácticas rituales, la guerra para obtener víctimas para los sacrificios, en suma, una serie de actos que reproducían el sometimiento a la jerarquía establecida.

La severa disciplina impuesta a los individuos se justificaba como parte de esa deuda, quien no la cumplía cometía un desatento a los dioses y a sus representantes terrenales personificados en los miembros de la clase dirigente; éstos castigaban por las faltas cometidas a los dioses. Cualquier violación a las normas establecidas era tomada como un agravio al orden divino. Mantener el sistema de dominación y encubrirlo requería un sistema religioso que presentara una divinidad para cada acto de la vida social o bien una sola que tuviese injerencia en distintos aspectos cotidianos, manteniendo una estrecha vinculación entre producción e ideología. Por ejemplo, no realizar las labores de cultivo del maíz oportunamente no significaba únicamente el peligro de perder el sustento principal, lo que afectaría a la producción social, sino que simultáneamente no se veneraba a Centecatl, diosa del maíz, quien podría disgustarse y no hacer surgir las mazorcas oportunamente. Así, producción y religión se unían indisolublemente.

La complejidad de las relaciones establecidas por medio de los mecanismos de distribución, la forma de propiedad y el poder absoluto que ejercía el Tlatoani, exigían para su reproducción una ideología que presentara esa forma de distribución como

necesaria e inevitable. La jerarquización social, los valores, la estructura familiar y el sistema educativo, estaban dominados por un velo que realizaba la función de presentar las desigualdades como divinas.

En la sociedad mexicana en los albores del siglo XVI, la religión era el aspecto social que incluía todos los elementos integrantes de una ideología ya que política y religión funcionaban indisolublemente, al igual que religión y educación, pues ésta tenía como función transmitir los valores políticos religiosos dominantes: la familia, las costumbres, las normas jurídicas, el arte, estaban fuertemente vinculadas a la concepción religiosa. La producción material misma, como condición de la reproducción social no escapaba al influjo religioso que llegó a ser la garantía de su sobrevivencia: el culto a los dioses formaba parte de las actividades de la producción material, de la reproducción social.

La religión prehispánica era politeísta; las formas que adoptaban los dioses eran múltiples: antropomorfas, zoomorfas o de aspectos fantásticos. Estas representaciones eran objeto de ritos muy diversos que iban desde la ofrenda diaria de alimentos y fuego a los sacrificios humanos periódicos.

La compleja y rica vida religiosa presente en cada acto de la vida material, manifestaba el nivel de desarrollo alcanzado; la división del trabajo se trasladaba al pensamiento religioso en el que existían dioses para cada oficio, para cada grupo de las clases y estratos sociales. La jerarquía social tenía su equivalente en la jerarquía divina.

La influencia de las condiciones materiales en la configuración de los procesos ideológicos de la sociedad prehispánica, y la posterior relevancia de la forma religiosa sobre la vida social podrá apreciarse con más claridad si se menciona, a grandes rasgos, la cosmovisión del pueblo mexicana y su origen, misma que como ideología religioso-política tenía una fuerza extraordinaria en la conformación de la actitud del individuo ante un cosmos finito que lo obligaba, sin tener opción de escoger, a aceptar la sumisión y la explotación de la clase dominante.

Origen y Cosmovisión.

Según las tradiciones históricas, los mexicanos provenían del norte, de un punto denominado Aztlán. Eran cazadores y en su peregrinación hasta su asentamiento final fueron guiados por sacerdotes que transmitían los designios divinos de Huitzilopochtli^{6/}, a quien celebraban numerosas ceremonias que llegaban, desde entonces, a incluir el sacrificio humano para lograr su protección. Al llegar al Valle de México, a mediados del siglo XIII, todos los lugares estaban ocupados por otras tribus, lo que hizo que los aztecas vivieran en condiciones difíciles pues eran permanentemente hostilizados por los habitantes de los grupos circunvecinos. Estas circunstancias, junto con las geográficas, que implicaron una lucha de supervivencia para obtener alimentos, determinaron en este grupo la formación de un carácter fuerte y belicoso, que simultáneamente fue forjando una con

^{6/} Canseco Vincourt, Jorge. La Guerra Sagrada, INAH, México, 1966.

cepción de la vida que les permitió enfrentarse a esa dura realidad. La influencia cultural tolteca que existía en el Valle fue decisiva para los aztecas.

Durante la hegemonía tolteca hubo dos importantes ciudades, Teotihuacan, cuyo auge cultural termina en el siglo IX d.c. y Tula que pasa a ocupar su lugar. En Tula existió un sacerdote llamado Quetzalcoatl, quien era fiel seguidor del antiguo dios del mismo nombre y estaba en contra de los sacrificios humanos y de la introducción de nuevos ritos. A él se atribuye la doctrina religiosa de Omoteotl, "supremo dios dual", "dios único", que nunca llegó a propagarse. Las pugnas religiosas entre quienes querían mantener el culto tradicional de Quetzalcoatl y los que deseaban introducir los sacrificios humanos probablemente influyeron en la ruina de Tula a mediados del siglo XI d.c.^{7/} El sacerdote Quetzalcoatl huyó hacia el oriente, por el mar, dejando la esperanza de su regreso. A mediados del siglo XII, muchos de sus seguidores se dispersaron por el Valle formando ciudades con influencia cultural tolteca (Texcoco, Coatlinchan, Coyoacan) o bien ejerciendo gran influencia en viejas ciudades (Azcapotzalco, Culhuacan, Chalco, Xochimilco).

Hubo un florecimiento en toda esta región y fue a mediados del siglo XIII cuando llegaron del norte los aztecas o mexicas. Este grupo formaba parte de las siete tribus que venían de un lugar mítico llamado Aztlán (Se menciona también Chicomoztoc), siendo el último en llegar. Se establecieron temporalmente en Chapultepec en donde fueron

^{7/} León Portilla, Los Antiguos Mexicanos a Través de sus Crónicas y Cantares; Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1976; p.34

agredidos por los habitantes de Azcapotzalco, lo cual los obligó a marcharse al sur del lago, dominio de Culhuacan, hacia 1299. Pidieron a Coxcoxtli, rey de los culhuacanos les permitiera quedarse. Este rey les otorgó la zona de Tizapan con el propósito de que pronto se marcharan, ya que en el lugar había muchas vboras, sin embargo, los aztecas hicieron de éstas su alimento.

Durante su estancia en este lugar, buscaron mujeres entre los culhuacanos, que eran de origen tolteca. En 1323 el dios Hutzilopochtli les ordenó pedir al rey de Culhuacan a su hija para convertirla en la diosa Yaocihuatl, "la mujer guerrera". El rey pensando que su hija sería diosa viviente de los aztecas accedió a la petición; pero el dios había ordenado su muerte y que con su piel se ataviara un sacerdote simbolizando a la nueva diosa. Luego invitaron al señor de Culhuacan para que le rindiera culto. Poco después de iniciarse la ceremonia el rey se percató de que su hija había sido sacrificada.

Los culhuacanos atacaron y corrieron a los aztecas, quienes al huir llegaron al islote de México-Tenochtitlan en 1325, lugar que era el designado por el dios para su establecimiento definitivo.^{B/}

Ya instalados eligieron a Acamapichtli primer señor o tla-toani, y empezaron a edificar su ciudad, permaneciendo subyugados varios años por los tecpanecas, habitantes de Azcapotzalco, quienes les exigían altos tributos. Maxtlatzin, rey de Azcapotzalco, mandó matar a Chimalpopoca, rey azteca, poniendo en

^{B/} Torquemada, op. cit., vol. I, p. 117; León-Portilla, "Los Antiguos...", op. cit., p. 42

peligro la sobrevivencia del grupo. Los mexicas eligieron a Itzcoatl nuevo señor mexica quien estableció una alianza con los texcocanos, también hostilizados por los tecpanecas, logrando así derrotar a Maxtlatzin.

Puede considerarse que este triunfo expresaba ya un nivel de consolidación material e ideológico que habían alcanzado los aztecas, gracias a esa visión guerrero-religiosa que habían venido construyendo al enfrentarse en su lucha por sobrevivir. El triunfo sobre los tecpanecas brindó, una vez más, la posibilidad de reforzar la religión, pues comprobaron que los dioses los habían ayudado en todo momento. Su convicción de ser el pueblo elegido del sol, designio de Huitzilopochtli se iba cumpliendo. Otro aspecto que conformó la concepción religiosa del pueblo mexica fue la tradición cultural tolteca que afirmaba que el mundo había existido cuatro veces en edades llamadas "soles".

La versión cosmogónica nahua presenta a Tonacatecuhtli y Tonacihuatl, desdoblamiento de Ometeotl, "dios dual", como los dioses creadores. "A semejanza de Ometeotl, esta pareja es autocreada, eterna y fuente de toda vida", y moraban en el trece no cielo, donde crearon a cuatro dioses: Tlatlahuqui ó Tezcatlipoca ("humo de espejo colorado"); Yayauhqui Tezcatlipoca ("espejo negro que humea"), Quetzalcoatl ("serpiente emplumada", identificada con el color blanco) y Huitzilopochtli o Tezcatlipoca azul ("zurdo colibrí") quien era el principal dios de los mexicanos. Estos dioses son mencionados en las tradiciones históricas como guías de los pueblos más importantes de Mesoamérica.

Fueron Quetzalcoatl y Huitzilopochtli quienes iniciaron la creación del mundo. Crearon el fuego y un sol que apenas alumbraba. Crearon también a los primeros seres: Oxomoco y Cicpatonal. De esta pareja descendería el resto de los humanos (macehuales). También fueron creados el infierno, el cielo, el agua y sus respectivos dioses.

Es a partir de esta creación universal que empezó a contarse el tiempo, es decir, se inició la era de los "soles".^{9/}

Según esta versión cosmogónica el mundo había existido cuatro veces, en períodos o épocas llamadas "soles". En estas épocas consecutivas, el hombre, los animales y las plantas fueron mejorando. Cuatro fuerzas fundamentales (agua, tierra, fuego y viento) presidieron cada una de esas edades.

Durante el primer sol (sol de tierra) encarnado por Tezcatlipoca, vivieron unos gigantes muy fuertes (se creía que habían construido las pirámides de Teotihuacan y Cholula). Como el sol existente apenas alumbraba los cuatro dioses decidieron transformarlo, convirtiendo a Tezcatlipoca en sol, iniciándose las eras del mundo a partir de este primer sol. Quetzalcoatl golpeó al sol (Tezcatlipoca) con un bastón lanzándolo al agua. Este enfurecido, se convirtió en tigre y mató a los gigantes. Este sol representaba "el sol de la materia oscura, sin esperanza de redención", ningún hombre sobrevivió a este desastre.^{10/} Este sol

^{9/} Florescano, E.; La Concepción Nahuatl del Tiempo y la Historia", en Sábado, Suplemento de Uno más Uno, Núm. 196, México, 8 de agosto de 1981.

^{10/} L. Sejourne, Pensamiento y Religión en el México Antiguo, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 83; E. Florescano, La Concepción Nahuatl..., op. cit.

duró 676 años.

El segundo sol (sol de viento), fue presidido por Quetzalcoatl como dios del viento, quien se transformó en sol para alumbrar la tierra. Este sol fue destruido por Tezcatlipoca, quien transformado en tigre lo derrumbó. Los seres sobrevivientes de esta era se convirtieron en monos. Según unas fuentes este sol duró 676 años y, según otras, 364.

Los dioses crearon el tercer sol (sol de lluvia) encarnado por Tlaloc. Quetzalcoatl provocó una lluvia de fuego que destruyó este sol, los sobrevivientes fueron convertidos en guajolotes. Este tercer sol tuvo una duración de 312 años ó de 364 según las fuentes.

El cuarto sol (sol de agua) lo representaba la diosa Chalchihuitlicue, mujer de Tlaloc. Esta edad acabó con un diluvio que transformó a los hombres en peces. Este sol duró 676 años ó 364 según diversos relatos.^{11/}

En el quinto sol (sol en movimiento) el hombre fue creado por Quetzalcoatl nuevamente con ayuda de Tezcatlipoca. Este sol se originó y desarrolló en Teotihuacan y los hombres fueron creados por los dioses con los residuos de hombres anteriores. Es Quetzalcoatl, bajo la forma de Xolotl, quien tuvo la misión de ir al Mictlan, región de los muertos, a recoger los "huesos preciosos" para la nueva creación humana. Logró Quetzalcoatl apoderarse de los huesos burlando a Mictlantecuhtli, "señor de la región de los muertos", y los llevó a Tamoanchan. En este lugar, ayudado por la diosa Cihuacoatl-Quilaztli, molió los huesos

^{11/} L. Sejourne, op. cit., E. Florescano, La Concepción..., op. cit.,

sos, los colocó en una vasija y sangrándose sobre ellos les dió la vida. Aparecieron así los macehuales.^{12/}

Torquemada dice que "los dioses y las diosas se sacrificaron, sacándose sangre de todas las partes del cuerpo (según después los indios acostumbraban) y al cuarto día, dicen, salió un niño y tornado a hacer lo mismo, al otro día salió una niña".^{13/}

Luego los dioses crearon la planta de maguey de la que sacaron pulque, y ya antes Tezcatlipoca les había dado fuego. Pero todavía, veintiseis años después de la creación de la tierra, prevalecía la obscuridad pues no existía el sol. Por ello, los dioses se juntaron en Teotihuacan para resolver el problema, decidiendo Nanahuatzin arrojarse a una gran hoguera para convertirse en sol; entonces otro dios, Tecuciztecatl, también lo hizo, pero por haber titubeado, aunque surgió como un astro luminoso, uno de los dioses le lanzó un conejo provocando su resplandor opaco, convirtiéndose en la luna.

Pero a estos astros aún les faltaba movimiento por lo que los dioses reunidos acordaron:

- "¿Cómo habremos de vivir?

¡No se mueve el sol!

¿Cómo en verdad haremos vivir a la gente?

¡Que por nuestro medio se robustezca el sol,

sacrifiquémonos, muramos todos!^{14/}

^{12/} León Portilla, "Los Antiguos Mexicanos...", op. cit., p. 25

^{13/} Torquemada, op. cit., pp. 120-121

^{14/} León Portilla, "Los Antiguos Mexicanos...", op. cit., p. 25

Es, pues, el autosacrificio de los dioses para que el sol se moviera lo que hizo posible la vida humana. Los hombres existían gracias a la muerte divina. Esta visión cósmica tuvo un influjo determinante en la vida cotidiana de este pueblo, ya que si la existencia se debía al sacrificio divino, los hombres tenían que dar su sangre para mantenerla. De acuerdo con esta cosmogonía la inmolación divina originó la guerra como necesidad divina para obtener víctimas en honor al sol. Este quinto sol era el que los aztecas estaban viviendo a la llegada de los españoles y su destrucción era esperada justo en el año en que arribaron.

De esta forma los hombres eran el resultado del sacrificio de Quetzalcoatl y los dioses, por eso los hombres se llamaban macehuales, "los merecidos por la penitencia". Creados los hombres, necesitaban alimentarse y, una vez más, Quetzalcoatl participó en beneficio del hombre al obtener el maíz en el Tonacatepetl, "monte de nuestro sustento". Posteriormente, puso maíz en los labios de la pareja Oxomoco y Cipactonal, primeros seres, para que se hicieran fuertes.

Hay versiones que afirman que de Oxomoco y Cipactonal, pareja suprema, descendían los dioses y la humanidad, otras, ponen como creadores a los cuatro dioses, hijos de esta pareja y, algunas sólo mencionan a Quetzalcoatl y a Hutizilopochtli.

El origen del hombre según los mitos se ubica en el área teotihuacana, mientras que algunos documentos históricos -- que por supuesto no escapan a la influencia de la versión cosmogónica-- hablan de peregrinaciones lejanas. Según los Informantes de

Sahagún, su origen es una peregrinación desde las costas del Golfo de México en la zona del río Pánuco, donde estaba Tamoanchan, lugar no identificado, por lo que se le considera un lugar mítico de donde proceden las sociedades del México central. Los Informantes refieren que de ahí marcharon a Teotihuacan, donde se había creado el quinto sol. El origen cósmico queda plasmado en el surgimiento del sol y la luna que alumbraban esta edad por el autosacrificio divino.

De acuerdo con E. Florescano, "El mito cosmogónico ... es el modelo [del] orden; un orden que para crear armonía y unidad entre el espacio, el tiempo, la naturaleza y el mundo social, integró todas partes en un sistema o modelo universal regido por principios sagrados. (...) el significado de la creación cosmogónica es conjurar el caos e instaurar el orden".

"Esta obsesión por repetir en toda creación terrestre el arquetipo de la creación cosmogónica revela que en el pensamiento náhuatl lo esencial no era el devenir, sino el acto fundador que al erradicar el caos y crear un orden en el universo establecía una armonía en el mundo y conjuraba los peligros de su disrupción".^{15/}

La cosmogonía (concepción del origen del mundo), la cosmología (composición del universo) y la ideología religiosa (orientación divina al papel del hombre en la tierra) se integraban como mito e historia.

^{15/} E. Florescano, "La concepción náhuatl..." op. cit.

Dioses

Los mexicanos medían el tiempo en función de su concepción religiosa y tenían dos cuentas: el tonalpohualli o calendario adivinatorio de 260 días, por el cual se conocía la influencia benigna o funesta de los días y los años. El xihuitl o calendario solar que constaba de 360 días distribuidos en 18 meses de 20 días cada uno, más cinco días "sobrantes" considerados fatídicos.^{16/}

El calendario solar no sólo registraba con precisión los movimientos cíclicos del año solar, sino que sujetaba a la población a un calendario de ceremonias a partir "de las concepciones religiosas e ideológicas que los grupos dirigentes habían elaborado del culto al sol".^{17/}

Durante los dieciocho meses del año se celebraban múltiples ceremonias organizadas y vigiladas por altos dignatarios militares y religiosos, esto es, se trataba de un culto público dirigido por el Estado.

Las celebraciones pueden agruparse en tres grupos de fiestas: "1) las dedicadas a los cuatro dioses que intervinieron en la creación del mundo; 2) las fiestas de los dioses del agua, la lluvia y las plantas cultivadas; y 3) las fiestas que celebraban a los dioses del infierno, del fuego y de la tierra. Cada una de estas fiestas tenía lugar en la época asociada con la dirección cardinal propia del dios festejado y estaba conectada tam-

^{16/} Clavijero, Fco.; Historia Antigua de México; Ed. Porrúa, México, 1979 p. 170

^{17/} E. Florescano, "La Concepción ...", Op. cit.

bién con las estaciones. O sea que las ceremonias dispuestas en el calendario reproducan los principios ordenadores del cosmos: la división vertical del mundo en tres niveles (cielo, tierra, inframundo) y la división espacial cuatripartita del universo, divisiones que en el ritual religioso siempre aparecían asociadas con los movimientos cíclicos del sol a lo largo del año.^{18/}

Esto es, todo acto religioso funcionaba como memoria histórica de los mitos relacionados con la creación del cosmos, "al mismo tiempo que inculcaban en la población practicante la ideología elaborada por los grupos dirigentes", mientras que en el transcurso del tiempo era una sucesión de días, meses, años, "regidos por dioses y fuerzas cósmicas".

El panteón mexicano tenía numerosos dioses que respondían a las condiciones materiales de vida, por lo que los había para los diversos oficios y grupos sociales de la jerarquía social, sumándose, además, las deidades de las poblaciones conquistadas que eran integradas por el sistema religioso mexicano para atenuar el conflicto generado por la presencia de los invasores.

Presentar a los principales dioses permite apreciar el influjo religioso que impregnaba a la sociedad prehispánica, en la que cada individuo vivía y contemplaba la naturaleza y la sociedad de acuerdo a la concepción del mundo vigente, estableciendo así un vínculo inevitable e indisoluble entre realidad y religión. Esta cosmovisión era reforzada a través de mecanismos más concretos e inmediatos de identificación establecidos con los múltiples

^{18/} Ibidem.

dioses representantes de cada oficio o grupo social que, necesariamente, se manifestaban en la producción como actividades dirigidas a honrar a la deidad respectiva. La religión prehispánica producía un efecto de identidad en tanto que visión del mundo, mientras que acentuaba y diluía la desigualdad social al idealizarla con la existencia de las deidades particulares correlativas a la división social del trabajo; así, todos tenían una misma filiación, el mismo origen y, sin embargo, tenían asignadas diferentes posiciones socioeconómicas sin entrar en conflicto con la diferenciación social

La relación de dioses presentada por Clavijero y por Torquemada es la siguiente:^{19/}

Dioses relacionados con la producción:

TONANTZIN. Diosa madre, relacionada con Centeotl.

TLALOC. Dios del agua.

CHALCHIHUITLICUE. Diosa del agua.

XIUHTECUTLI. Dios del fuego.

CENTEOTL. Diosa del maíz, llamada también TONACAYOHUA, diosa de los panes.

TEZCATZCONCATL. Dios del pulque; este dios recibía otros nombres según los efectos que producía el pulque; si un ebrio se ahorcaba el dios era llamado Tequechmecaniani o Teatlahuiani si un ebrio se ahogaba.

HUIXTOCIHUATL. Dios de la sal.

^{19/} Clavijero, Fco.; Op. cit., pp. 147-200; Torquemada, Fray Juan de, Op. cit., vol. 3, pp. 58-129

OPOCHTLI. Dios de la pesca.

MIXCOATL. Diosa de la caza.

XIPE TOPEC. Dios de los placeres y deidad de los orfebres.

NEPPATECUTLI. Dios de los petateros.

COATLICUE. Diosa de las Flores.

Otros Dioses Importantes.

TEZCATLIPOCA. Dios creador, se le consideraba superior a los demás.

OXOMOCO Y CIPACTONAL. Pareja suprema creadora.

TETEOTINAN. Madre de los dioses.

QUETZALCOATL. Dios del viento.

HUITZILOPOCHTLI. Dios de la guerra, protector de los mexicas.

MICTLANTEUCTLI. Dios del infierno.

MICTLANCIHUATL. Diosa del infierno.

YACATECUTLI. Dios de los comerciantes.

YOHUALTEUCTLI. Dios de la noche, relacionado con MEZTLI, la luna.

TLACAHUEPAN-CUEXCOTZIN. Hermano menor de Huitzilopochtli, a quien auxiliaba en las guerras.

PAINALTON. Mensajero de Huitzilopochtli, a quien se invocaba en las guerras repentinas.

TZAPOTLATENAN, Diosa de la medicina.

IXTLILTON. Dios de la medicina.

TLAZEOLTEOTL. Dios de los vicios y del amor carnal.

OMACATL. Dios de las fiestas y los convites.

Diferentes textos, crónicas y cantares, mencionan la existencia de un dios supremo, invisible, al que llaman "dador de la

vida" (Tloque Nahuaque), "Dueño del cerca y del junto", que no tenía ninguna representación física. Esta concepción de un dios supremo, no estaba generalizada y provenía de la tradición tolteca, quienes sustentaban esta doctrina eran algunos sabios de Tlaxcala., Huexotzínco y Texcoco.

Otra característica de la ideología prehispánica, era la presencia de elementos mágicos estrechamente vinculados a la religión e incluso formando parte de ella. Los mexicas eran muy supersticiosos y cualquier hecho singular que se distanciara de lo cotidiano les provocaba consternación. Para tratar de protegerse contra los males futuros tenían el calendario adivinatorio antes mencionado. Este calendario (tonalpohualli) regía la vida en términos fatalistas u optimistas. Estas supersticiones requerían la presencia de magos y hechiceros a los que se atribuían poderes extraordinarios, como la virtud de transformarse en animales, A esos personajes acudían para decifrar la presencia o aparición de objetos raros o sucesos extraños. Los famosos presagios que anunciaban el fin del quinto sol, son el mejor ejemplo para mostrar la vinculación inestable a la vida, creada por su concepción cósmica y finita del universo que exigía la ofrenda de sangre a quienes hacían posible la existencia del sol viviente. Esos presagios reforzaron su vida ritual años antes de la llegada de los españoles.

Esos presagios predecían un final catastrófico, de acuerdo a sus tradiciones mítico-religiosas, como había sucedido con los soles anteriores; lo cual constituyó, en 1519, un elemento desmoralizador en los sentimientos y en la vida indígena pues

ese año coincidió con el fin esperado del quinto sol.^{20/}

^{20/} León-Portilla, La Visión de los Vencidos, U.N.A.M., México, 1976, p. 1-11

Celebraciones Religiosas

Para el culto religioso habfa una gran cantidad de ritos que variaban de acuerdo a la deidad y a su posición en la jerarquía divina, o bien conforme a la importancia del acontecimiento que se quería celebrar. Los ritos más habituales fueron el sacrificio humano, los sacrificios de animales como codornices, conejos, gaviñanes, liebres, cuervos y coyotes; las ofrendas diarias de plantas, flores y alimentos preparados. Incensar copal fue un rito cotidiano tanto en templos como en las casas, acostumbrándose a dirigirlo a los cuatro puntos cardinales. También eran frecuentes los ayunos y las vigiliás de duración variable y las penitencias consistentes en incisiones en varias partes del cuerpo con púas de maguey para derramar sangre.

Pero la inmolación humana era el rito que satisfacía directamente las necesidades cósmicas de la vida para corresponder al sacrificio divino, ya que la sangre humana era el alimento sacro por excelencia; el sacrificio que garantizaba la supervivencia humana era por ello un deber sagrado.

El sacrificio humano adquirió mayores dimensiones con la extensión del poderío mexica; con su ejecución las victorias logradas sobre las distintas poblaciones y los excedentes obtenidos por medio del tributo impuesto quedaban encubiertas y legitimadas por la voluntad divina que, por un lado, exigía las guerras, y, por otro, las dirigía. Por eso los prisioneros de guerra eran ofrendados a los principales dioses.

De los sacrificios humanos, el principal era el que consistía en la extracción del corazón, aunque también se practicaban

el sacrificio llamado "gladiatorio", el ahogamiento, el abandono en cuevas para que muriera de hambre, la incineración y el degollamiento.

La mayoría de los prisioneros de guerra eran sacrificados en celebraciones importantes, aunque también había esclavos para las de menor relevancia. Los cuerpos de los sacrificados eran consumidos por los guerreros y nobles o por los dueños de los esclavos durante un banquete ritual. Quienes habían apresado a un guerrero no podían comer la carne de su cautivo.

La cantidad de sacrificados era variable, pues dependía de la captura en batallas y de las necesidades del culto, no obstante se calcula que eran en promedio veinte mil al año.

Las ceremonias religiosas más sobresalientes conforme al xihuitl eran las siguientes.^{21/}

Primer mes.- Atlacahualco ("detención del agua"). El segundo día de este mes se hacía una fiesta a Tlaloc y a los dioses relacionados con él. Se sacrificaban niños muy pequeños y se ejecutaba el sacrificio gladiatorio; algunos de los niños obtenidos se reservaban para sacrificarlos posteriormente conforme a las necesidades de lluvia para el crecimiento del maíz. En esta primera ceremonia se celebraba la siembra y participaban guerreros y nobles.

Segundo mes.- Tlacaxipehualiztli ("desollamiento de hombres"). El primer día del mes se hacía una fiesta a Xipe Totec a quien brindaban sacrificios gladiatorios y desollamientos. "Los sa-

^{21/} Clavijero, *Op. cit.*, vol. 3, pp. 137-187; Broda, Los Estamentos en el ceremonial Mexica,

crificios que en ella se hacían eran de los más crueles. Subían a las víctimas por los cabellos a lo alto del templo y allí, después de abrirles el pecho y sacarles el corazón desollaban los cadáveres y se vestían los sacerdotes por algunos días con sus pieles... Los amos de los cautivos sacrificados ayunaban veinte días antes de la fiesta, y después hacían convites, en los cuales se servían las carnes de las víctimas".^{22/}

En esta fiesta participaba el Tlatoani representando a Xipe Totec en los bailes y distribuyendo insignias entre los guerreros y nobles. Los guerreros participaban en el sacrificio gladiatorio. Había también sacrificios de niños a los tlatoque (diosesillos de la lluvia) para favorecer el crecimiento de la siembra.

Tercer mes.- Tozozotli ("pequeña velación"). Se celebraba la segunda fiesta a Tlaloc, sacrificando a los niños restantes del primer mes y organizaban ceremonias en los campos cultivados. Las pieles de los desollados a Xipe eran llevadas a un templo menor llamado Yopico.

También, se hacían fiestas a Coatlicue en las que ofrecían ramos de flores. Diariamente, durante las noches de este mes, los sacerdotes del templo de Xipe velaban con grandes hogueras.

Cuarto mes.- Hueytozotli ("gran velación"). En este mes no sólo velaban los sacerdotes sino también nobles y plebeyos, todos hacían penitencia sangrándose orejas, párpados, narices, lengua, brazos y piernas para expiar las faltas cometidas con

^{22/} Clavijero, *Op. cit.*, p. 182

todos los sentidos.

Se celebraba la fiesta de Centeotl, diosa del maíz y los mantenimientos, a quien ofrecían codornices, conejos y yerbas. Algunas niñas le ofrendaban mazorcas de maíz y realizaban ceremonias en los campos sembrados de este grano. Se verificaba una fiesta, también, a Tlaloc en el cerro Tlalocan.

Quinto mes.- Toxcatl ("sequedad"). Se festejaba una de las cuatro grandes fiestas mexicanas y era dedicada a Tezcatlipoca. Diez días antes un sacerdote se vestía a semejanza del dios y tocaba unas flautillas en dirección de los cuatro puntos cardinales, que al ser escuchadas por quienes habían cometido faltas sentían miedo por lo que pedían perdón. Los guerreros le pedían valor y fuerza para los combates, mientras que el resto del pueblo imploraba benevolencia.

Se realizaban ofrendas a los muertos y se pedía lluvia. Se hacía, asimismo, la primera fiesta a Huitzilopochtli para la cual fabricaban su imagen con tzoalli (semilla vegetal comestible); se hacían múltiples ofrendas a Huitzilopochtli, organizaban bailes con grupos de vírgenes y sacerdotes y otros con nobles y guerreros.

Un año antes, se habían elegido dos prisioneros dedicados a Tezcatlipoca y a Huitzilopochtli y durante todo el año se les trataba como a dioses, aunque dedicaban mayores honores al dedicado a Tezcatlipoca. Después de su sacrificio, los sacerdotes bailaban el resto del día. Durante esta fiesta, efectuaban un ritual por el bienestar de los niños consistente en hacer una suave incisión a los pequeños nacidos un año antes.

Se realizaban algunas ceremonias a Yacatecutli.

Sexto mes.- Etzalcualiztli ("comida de maiz y frijoles").

Tercera fiesta de Tlaloc en la que se adornaba su templo con junco del lago de Citlatepec; los sacerdotes que iban por el material realizaban muchas tropelfas durante el camino, permitiéndoseles hacerlas en esta fecha. El día de la fiesta toda la población comía maiz y frijoles.

Luego sacrificaban a varios cautivos a quienes vestían como a Tlaloc. Posteriormente, iban los sacerdotes a una parte del lago donde había un remolino y allí sumergían a dos niños y los corazones de los cautivos para pedir lluvia a sus dioses.

Se realizaban ceremonias a Chalchihuiticue en las cuales participaban el tlatoani y la gente del pueblo que vivía de los cursos lacustres.

Séptimo mes.- Tecuilhuitontli ("pequeña fiesta de los señores"). Culto a Xochipilli.

Fiesta a Huixtocihuatl, diosa de la sal. Un día antes de la fiesta se ejecutaba una danza con mujeres adornadas con flores y que se prolongaba hasta el día siguiente, interrumpiéndose sólo para sacrificar cautivos. Por la tarde se sacrificaba a una mujer que simbolizaba a la diosa. La gente del pueblo participaba en todas estas fiestas, especialmente los salineros. Los guerreros jóvenes hacían ejercicios de guerra por lo que este mes era denominado "pequeña fiesta de los señores". El Tlatoani repartía insignias entre los nobles y comida entre la gente plebeya. Participaba, también en los bailes rituales.

Octavo mes.- Huey Tecuilahuitl ("gran fiesta de los señores").

res"). Se hacía una gran fiesta a la diosa Centeotl bajo la forma de Xilonen (maíz tierno), en la que se bailaba ocho días seguidos en el templo respectivo.

El Tlatoani y los señores daban de comer y beber a la gente del pueblo durante estos días. Se intercambiaban numerosos regalos entre sacerdotes y nobles y se convidaban en grandes banquetes.

Los sacerdotes danzaban alrededor de una gran hoguera; el último día, el baile lo ejecutaban señores y guerreros junto con la mujer que representaba a la diosa, la cual era inmolada al terminar el acto. También se realizaban ritos de fuego a Cihuacoatl, "diosa madre".

Los amanteca, escribanos reales, participaban especialmente en estas fiestas.

Noveno mes.- Miccailhuitontli ("pequeña fiesta de los muertos"). Se celebraba la segunda fiesta a Huitzilopochtli con ofrendas florales en los templos y en los altares de todas las casas, por lo que también se le llamaba al mes Tlaxochimaco, "ofrenda de las flores".

Se rendía culto a Mictlantecutli y se ofrendaba a los muertos. Se preparaban viandas la víspera de la fiesta en honor a Huitzilopochtli y al día siguiente todos las consumían.

Los nobles y guerreros participaban en danzas que terminaban con el sacrificio de cautivos.

Se daba una fiesta a Yacatecutli, dios de los mercaderes.

Décimo mes.- Xocohuetzi o Huey Miccailhuitl ("gran fiesta de los muertos"). Fiesta a "Xiuhtecutli, dios del fuego, a

quien después de rendirle danzas y cantos que duraban toda la noche ofrecían cautivos arrojándolos a una hoguera.

A este mes los mexicanos le llamaban "xocohuetzi", la "maduración de las frutas de los árboles". Se hacían ofrendas a los muertos.

Se rendía culto a Yacatecutli. Los señores ofrecían cautivos en sacrificio, y algunos miembros de la nobleza fungían como sacrificadores en honor de Otontecutli.

Undécimo mes.- Ochpaniztli ("barrimiento"). Fiesta a Toci o Teteotinan, madre de los dioses, a quien dedicaban danzas y cantos ejecutados por mujeres durante cuatro días, especialmente parteras y curanderas. Se degollaba y desollaba a una joven y se le presentaba al templo de Huitzilopochtli, remembrando a la joven princesa culhuacana.

En este mes se pasaba revista a los guerreros e ingresaban nuevos jóvenes a la carrera militar.

Toda la población, nobles y macehuales, barrían los templos y las casas; se arreglaban caminos y acueductos. El Tlatoani distribuía insignias a miembros distinguidos de los pipiltin (nobles) y participaba en las ceremonias y las danzas.

Se dedicaban ofrendas a Chicomecoatl.

Duodécimo mes.- Teotleco ("Llega dios") o Pachtontli, "pequeño heno". Se adornaban templos y calles para dar la bienvenida a los dioses. Se creía que el primero en llegar era Tezcatlipoca, a quien el sumo sacerdote esperaba volando. Durante los tres días siguientes llegaba el resto de las divinidades.

El último día del mes los jóvenes, disfrazados, bailaban

alrededor de una hoguera a la cual arrojaban varios prisioneros, honrando, así, a Xiuhtecutli. Por la tarde se celebraba un banquete.

Se realizaban ofrendas al dios del pulque y a Xochiquetzal, diosa de las flores.

Décimo tercer mes.- Tepeilhuitl, ("fiesta de los cerros") o Huey Pachtli, "gran heno". Cuarta fiesta a Tlaloc y deidades relacionadas con el agua. Celebración de ritos a los dioses de los montes.

Se elaboraban figuras de montes, culebras e idolillos con 'tzoalli' y se les adornaba con ofrendas de copal y de alimentos. Se sacrificaban cinco prisioneros en un monte y cuatro mujeres.

Se dedicaban sacrificios al dios del pulque y se veneraba con ritos a Xochiquetzal y a los muertos.

Décimo cuarto mes.- Quecholli ("flamenco"). Fiesta a Mixcoatl, diosa de la caza, a quien se ofrecían ayunos y penitencias sangrándose diferentes partes del cuerpo. Después del ayuno se acostumbraba ir de cacería. El Tlatoani intervenía en esta actividad.

Se rendía culto a Izquitecatl y a los dioses del pulque. Se celebraban grandes comidas y el Tlatoani daba obsequios a los nobles.

Décimo quinto mes.- Panquetzaliztli ("alzamiento de banderas"). Principal y tercera fiesta en honor a Huitzilopochtli. Se veneraba su imagen "hecha de la pasta de varias semillas con sangre de niños sacrificados..." Después de velarla en su

en su templo se danzaba durante todo el mes. Mientras llegaba el día de la fiesta solemne los penitentes hacían efusiones de sangre y los dueños de los cautivos destinados al sacrificio ayunaban cuatro días antes. Se hacía una procesión por diferentes barrios y al concluir se sacrificaban algunos hombres.

Los comerciantes también sacrificaban humanos en honor de su dios. Se rendía culto a los dioses del pulque.

El Tlatoani distribuía insignias y ofrendaba a Huitzilopochtli. Había también banquetes entre los señores y se invitaba a nobles de pueblos enemigos. Terminadas estas ceremonias se podía participar en las guerras.

Durante este mes se preparaban las tierras y se reparaban las cercas de los sembradíos. El mes recibía ese nombre porque durante la procesión se portaba un gran estandarte.

Décimo sexto mes.- Atemozotli ("bajada del agua"). Quinta y última fiesta a los dioses del agua y de los montes en la cual se pedía la lluvia oportuna para los cultivos.

Se hacían imágenes de montes y de los diocessillos del agua con 'tzoalli'. Se sacrificaban niños.

Décimo séptimo mes.- Tititl ("apretado"). Fiesta a Tlamatecutli en cuyo honor se sacrificaba a una joven después de danzar y los sacerdotes celebraban una ceremonia en la escalera del templo. Al día siguiente la población jugaba y a las mujeres se les pegaba con una bolsa de yerbas.

Se hacía también la fiesta a Mictlantecutli a quien por la noche se sacrificaba un cautivo.

Se celebraba, asimismo, la segunda fiesta a Yacatecutli,

dios de los comerciantes. El Tlatoani participaba directamente en las ceremonias, en los bailes. Este mes se llamaba "apretado" porque era cuando más "apretaba" el frío.

Décimo octavo mes.- Izcalli ("crecimiento"). Segunda fiesta al dios del fuego, Xiuhtecutli, a quien se dedicaban numerosas ofrendas y cada cuatro años el sacrificio del fuego en Tzonmolco en el que el Tlatoani dirigía la danza de los señores.

Un día de este mes salían de cacería todos los jóvenes mexicanos. Parte de lo obtenido en la caza lo regalaban a la nobleza, otra parte se ofrecía a los dioses y a los sacerdotes. Seis días después, se apagaba el fuego en todos los lugares y lo volvían a encender frente a la imagen de tzoalli de Xiuhtecutli. A los niños se les horadaban las orejas para adornarlas.

Se hacía la segunda fiesta a Teteotinan y a los niños se les jalaban las orejas para que crecieran, por ello, al mes le llamaban "crecimiento".

Se destinaban sacrificios de niños a Tlaloc y a Matlalcueye, diosa del agua.

Ceremonia del Fuego Nuevo o "Atadura de los Años".

Cada cincuenta y dos años, un "siglo" nahuatl, se realizaba esta fiesta en todas las provincias. Tres días antes de que se cumplieran los cincuenta y dos años toda la población ayunaba, se apagaban los fuegos de casas y templos, dejando todo oscuro, al igual que cuando se creó el universo. Mientras, la población esperaba que los sacerdotes anunciaran que el sol no había desaparecido. Cuando el sacerdote elegido encendía una antorcha se sacrificaba un prisionero y le extraía el corazón, arrojándolo

lo a una inmensa hoguera que era vista por la gente a gran distancia. De esta hoguera, del fuego nuevo, se encendían teas que llevaban el fuego, primero al templo mayor de Tenochtitlan y luego a todos los demás y a las casas.

Hombres, mujeres y niños con navajas y pías de maguey se sacaban sangre del cuerpo y la esparcían en dirección de la hoguera del fuego nuevo.

Luego se iniciaban una serie de fiestas para celebrar la gracia concedida por permitirles vivir un "siglo" más.

Con la ceremonia del Fuego Nuevo se ratificaba y justificaba la misión de los aztecas como pueblo elegido del sol y sustentante del orden cósmico. La ceremonia demuestra el miedo que tenían a un mundo finito y la necesidad de la clase dominante de mantener el orden establecido por medio de la ideología religiosa dominante.^{23/}

Todas estas ceremonias y celebraciones religiosas estaban relacionadas con actividades productivas y favorecían una mayor atención y cuidado a las mismas, lo que seguramente se traducían en mayores rendimientos. Esta intensificación en la producción impulsada por motivos religiosos, permitía que la distribución del excedente en manos de la clase dominante siguiera su curso normal. Obviamente, una buena producción permitía, también, que los macehuales la pasaran con cierta holgura. Así, el trabajo excedente asumía la forma de un trabajo suplementario destinado a los dioses. Producción y religión mantenían una sólida inter

^{23/} E. Florescano, "La concepción nahuatl...", op. cit.

dependencia. Por otra parte, las fiestas brindaban a la población esparcimiento y distracción, cohesionándola a través de esos eventos que fortalecían los lazos individuales con la comunidad.

3. LA GUERRA

Para los aztecas la guerra asumía la forma de una necesidad vital derivada del mito de los soles y del acontecer cósmico. Como se ha visto, habían existido cuatro soles representados por la lucha entre los dioses Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, esta concepción respondía simultáneamente a varias necesidades: daba una explicación al origen de la vida y la naturaleza y, particularmente, justificaba la necesidad de la lucha terrenal para garantizar la existencia del universo.

El último punto es el que explica la guerra como una extensión de la guerra divina; si los soles eran perecederos, la vida misma se presentaba fugaz e inestable con el peligro potencial de acabar en cualquier momento. El sentido que la religión daba a la vida material por esta cosmovisión también dominaba la actitud hacia la guerra y los sacrificios.

Huitzilopochtli, deidad principal de los mexicas, estaba identificado con el sol que diariamente luchaba con la luna y las estrellas como consecuencia del enfrentamiento que tuvo con éstas para proteger a su madre Coatlicue a quien querían matar al enterarse que pronto daría a luz a Huitzilopochtli. Gracias a la victoria del dios, los días están alumbrados por el sol, pero éste tenía que continuar la lucha con los astros nocturnos y se debía ayudarlo a fortalecerlo para que siguiera alumbrando. Los mexicas tenían la sagrada misión de mantenerlo vivo con sangre humana, símbolo de la vida, por eso eran el pueblo elegido del sol. Ofrecer sangre humana era una exigencia vital, y la

guerra proporcionaba materia prima para la ofrenda divina. La máxima expresión de esta necesidad era la Xochiyaoyotl o "guerra florida".^{24/}

La guerra florida tenía como fin obtener cautivos para los sacrificios, teniendo como ventaja colateral el entrenamiento de los jóvenes guerreros y la obtención de privilegios a quienes destacaban. El origen de la Xochiyaoyotl data del gobierno de Moctezuma Ilhuicamina (1440-1469), durante el cual hubo serios problemas que afectaron duramente a la población, como la inundación de Tenochtitlan en 1449, las heladas que acabaron con las cosechas en 1451-1453 y la consiguiente hambruna de 1454. Se pensó entonces que los dioses estaban airados y los señores para calmarlos acordaron la ejecución de numerosos sacrificios; pero para no depender de las guerras de conquista para obtener cautivos, buscaron una fuente permanente y segura, acordando con los tlaxcaltecas librar batallas contra ellos para tal fin. Poco después lograron numerosos prisioneros que fueron sacrificados a los dioses para aplacar su ira, y con ello las calamidades cesaron. Este sacrificio masivo y sus resultados, fortalecieron la concepción místico guerrera de la necesidad del sacrificio humano y su consumación sistemática para evitar los desastres que llevarían al fin del mundo. Estas guerras se realizaban cada veinte días al comenzar el mes y en caso de que no se logaran cautivos se organizaba otra batalla.

Este tipo de guerras dotaba de una gran fortaleza moral al

^{24/} Canseco Vincourt, op. cit., p. 57

pueblo mexicana que, como pueblo elegido del sol, encontraba justificación para las guerras de conquista, mientras que los triunfos consecutivos ratificaban su misión divina.

Por ello, la muerte en la guerra era un acto sagrado y los guerreros muertos en campaña iban a descansar a la casa del sol, Tonatiuhuichan, paraíso en el que moraban y acompañaban al sol durante cuatro años para después bajar a la tierra en forma de aves hermosas o mariposas que se alimentaban con la miel de las flores.^{25/}

Asociado a esta concepción guerrera de la muerte se encontraba el parto. Los aztecas consideraban que así como en la batalla se tomaban prisioneros, la mujer tras dura lucha, cautivaba un niño, un futuro guerrero. Por tanto, cuando la mujer moría en el parto se le comparaba con el guerrero muerto en combate y le llamaban Mochihuaquetzque, "mujer valiente" que se convertía en diosa (chiateteo). Estas mujeres acompañaban diariamente al sol desde su salida hasta la puesta.

Aunque las guerras de conquista poseían también ese carácter religioso es claro que detrás de ella había, esencialmente, móviles económicos, pues las ventajas logradas se traducían en la obtención de cuantiosos tributos que abastecían de productos de lejanas tierras a la clase dominante azteca. Aquí la dominación económica y política era transfigurada por la religión y su máxima expresión, la guerra florida y los sacrificios huma-

^{25/} A. Caso, El Pueblo del Sol, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1953

nos, reforzando la posición de este pueblo conquistador, creándo le la imagen de invencible, guiado y auxiliado por los dioses. La explotación de esas poblaciones y la de los propios súbditos era una decisión que se presentaba por encima de la voluntad de los hombres: era un destino.

Los cargos militares ocupaban una posición muy elevada dentro de la estratificación social de la sociedad prehispánica, los jefes militares pertenecían a la clase dominante. Como los ascensos en la jerarquía social sólo se daban por méritos militares, éstos constituían un aspecto mas que favorecía la legitimación de las guerras.

Algunos de los grados más importantes en la jerarquía militar eran los siguientes:

El grado más alto era el de Tlacatecuhtli ("señor de los guerreros"), que detentaba el rey de los mexicas. Le seguían el Cihuacoatl, quien tenía jurisdicción en lo religioso y en lo militar.

Los oficiales militares que dependían directamente del Tlacatecuhtli eran: el Tlacochealcatl ("el de la casa de los dardos") y su función era la responsabilidad del armamento y los depósitos militares; el Tlacateccatl ("el que manda a los guerreros") quien tenía el mando directo de los destacamentos.

De estos cuatro dirigentes militares dependían los oficiales menores que dirigían los contingentes enviados por cada calpulli. Seguían en la jerarquía el cuahnochtli, el cuauyahuaatl, el tiillanqualqui, el ezhuahuaatl.

Existían órdenes formadas por guerreros distinguidos como las

de los caballeros águila y los caballeros tigre, un grupo especial comandado por el Tlacatecutli. Los privilegios y distinciones otorgados a quienes lograban capturar a un guerrero enemigo eran incentivos tan fuertes, como temidos eran los castigos que se imponían a quienes no lograban un cautivo después de varias batallas, ya que se les excluía de las actividades militares y se les prohibía usar ropa de algodón, con la que se les estigmatizaba para siempre. De esta manera, se institufan mecanismos para activar, aún más, la ideología y el sistema de dominación.

Así, "... la posición que podía alcanzar el individuo en este mundo, dependía primordialmente de su actuación en el campo de batalla. La cosmovisión del mundo otorgaba a la guerra el papel de misión sagrada encomendada al pueblo elegido para alimentar al sol.

Ello ayuda a explicar la filosofía que regía los sacrificios humanos, la educación de niños y jóvenes, la política, la organización gubernamental, la religión e incluso el arte del pueblo azteca".^{26/}

Esa ideología místico-guerrera dotaba a los combatientes de una fortaleza que permitía que las batallas fuesen ganadas la mayoría de las veces.

4. EDUCACION

La educación entre los mexicas empezaba en el hogar desde

^{26/} Canseco Vincourt, op. cit., p. 19

el momento del nacimiento, en el cual la partera (tictil) dirigía un discurso a la criatura de acuerdo a su sexo. Si era niño, le destacaba la importancia del valor y la disciplina en la vida al igual que su obligación de participar en las guerras cautivando hombres para los dioses: "Sábetete y entiéndete que esta casa donde has nacido no es sino un nido, es una posada donde has llegado; es tu salida en este mundo, aquí brotas; aquí floreces, aquí te apartas de tu madre, como el pedazo de la piedra... donde la piedra se corta ... tu propia tierra otra es; en otra parte estás prometido, que es el campo donde se hacen las guerras, donde se traban las batallas. Para allí eres enviado. Tu oficio y facultad es la guerra. Tu oficio es dar de beber al sol ... sangre de los enemigos y dar de comer al dios de la tierra ... a Tlaltecutli, cuerpos de tus contrarios".^{27/}

Si era niña la partera le decía:

"Hija mía y señora mía, ya habéis venido a este mundo, haos enviado nuestro señor Tezcatēpoca, el cual está en todo lugar, habéis venido al lugar de cansancios y de trabajos y congojas, donde hace frío y viento ... habéis de estar dentro de la casa como el corazón dentro del cuerpo; no habéis de andar afuera, no habéis de tener la costumbre de ir a ninguna parte, habéis de ser la ceniza con que se cubre el fuego en el hogar; habéis de ser las tres piedras donde se pone la olla. En este lugar os entierra nuestro señor ... Aquí habéis de trabajar, vuestro oficio ha de ser traer agua y moler el maíz en el metate, allí

^{27/} Chávez, Ezequiel; La Educación en México, citando a Sahagún, p. 60

habéis de sudar, cabe la ceniza y cabe el hogar".^{28/}

Después del discurso del nacimiento, se invitaba a los adivinos para que dijese el futuro del recién nacido tomando en cuenta el signo y el día del nacimiento; ya conocida la fortuna o la desventura, se procedía cuatro días después a realizar otra ceremonia en la que se ofrecía un banquete de acuerdo a los recursos de la familia. Durante ésta, el niño o niña era ofrecido a los dioses acompañado de pequeños instrumentos imitando a los que después utilizaría según su sexo y oficio (huso, cofrecito, escudo, arcos, flechas, coas); posteriormente, se le ponía nombre. Así, desde el momento del nacimiento, se configuraba al hombre a la vida y a los valores sociales fuertemente influidos por la religión.^{29/}

Los padres, generalmente, enseñaban a sus hijos las tareas que la división social del trabajo les tenía asignada de acuerdo a su origen social. Así, por ejemplo, los artesanos y labradores transmitían a sus hijos las técnicas propias de cada oficio hasta los quince años, edad en que debían dominarlos e ingresar al telpochcalli. Esta educación familiar se caracterizaba no sólo por la severidad en el castigo, sino también por los consejos permanentes que se les daban y las constantes actividades rituales entre las que se incluían penitencias y ayunos.^{30/}

En la casa los niños eran educados por sus padres, quienes

^{28/} Ibidem., p. 61

^{29/} J. Soustelle, La Vida Cotidiana de los Aztecas, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pp. 167-168

^{30/} De las Casas, fray Bartolomé; Apologética Historia Sumaria, UNAM, México, 1967, vol. II, pp. 417-448

les vestían y alimentaban austeramente para acostumbrarlos a soportar el frío y el hambre; el Códice Mendocino señala la ración alimentaria, las actividades y los castigos que a cada edad correspondía:

A los tres años, comían media tortilla de maíz; de cuatro a cinco años, una tortilla. A los seis años, tortilla y media. A esta edad el padre mandaba al niño al tianguis para que ganara algo y se les empezaba a enseñar trabajos de alfarería; la madre iniciaba a la niña en el tejido.

A los siete años, el padre enseñaba al niño a tejer redes de pesca en la laguna; la madre continuaba enseñando a la hija a hilar y tejer. La ración seguía siendo tortilla y media.

Cuando los niños no realizaban correctamente las tareas o desobedecían se les castigaba según su edad. A los ocho años, se les regañaba severamente, y si habían cometido alguna falta mayor les punzaban la piel con púas de maguey. La ración alimentaria a esta edad era de tortilla y media.

A los diez años niñas y niños eran castigados a palos; a la niña se le ataban las manos al pecho. A los once, los colocaban ante el humo del chile quemado en leña; la ración seguía siendo tortilla y media. A los doce años, el padre amarraba al niño y lo dejaba sobre la tierra sucia; a la niña la obligaban a barrer toda la noche. Continuaba la misma ración de tortillas.

Es indudable que la severidad con que la familia educaba a los niños, formaba parte del rigor con que la vida social en conjunto se desarrollaba, así el castigo era habitual para reprender toda conducta que infringiera las normas político-religio-

sas que mantenían la estructura de dominación. La educación familiar, y luego la escolar, reproducía eficazmente la ideología religiosa.^{31/}

Esta educación en el hogar era la de la mayoría, pues el calmecac estaba reservado para los nobles y, excepcionalmente, ingresaba algún miembro de la clase baja (macehuales); parece que aún al telpochcalli no ingresaba todo el pueblo. Este dato resulta muy importante para un posterior análisis de la educación en el período de la conquista ya que los españoles dirigieron su acción educativa a los hijos de nobles, lo que permite pensar que la familia de los indígenas pobres -la mayoría de la población- siguió manteniendo la costumbre de educar a los hijos, constituyéndose en el principal transmisor conservador de los valores prehispánicos al actuar como fortaleza ante la cultura peninsular. Este hecho permitiría explicar, en cierta medida, la persistencia de múltiples costumbres indígenas de esta época hasta nuestros días.

La educación, que estaba a cargo del Estado, se impartía en dos tipos de escuela que respondían a la reproducción social. Por un lado, se cuidaba de la preparación de los nobles como clase dominante y dirigente y, por otro, se preparaba a los jóvenes del pueblo para que participaran en las guerras y colaboraran en actividades administrativas y de gobierno de importancia secundaria.

El Calmecac.-

Al calmecac ingresaban los jóvenes nobles entre los seis y

^{31/} En la educación familiar lo normal era que los padres dirigieran discursos y/o amonestaciones a sus hijos para aconsejarlos y/o reprenderlos. Véase Torquemada, Op. cit., vol. IV, pp. 265-270

los nueve años; podían permanecer en él toda su vida y convertir se en sacerdotes; o bien salir cuando estuviesen en edad de ca-sarse y decidieran hacerlo. Entre los que estudiaban aquí se escogía a los dirigentes del Estado mexicano. Los jóvenes de esta escuela se consagraban a Quetzalcoatl. La preparación era fundamentalmente de carácter intelectual.

El muchacho vivía en el calmecac todo el tiempo que duraba su educación; las actividades consistían en lo siguiente: la alimentación era frugal, en la madrugada se levantaban a barrer y limpiar el edificio, los más grandes iban por leña a los montes y reparaban la casa y el templo. Hacían penitencias sangrándose el cuerpo con pías de maguey.

Se les enseñaba a leer y escribir utilizando los códices y pinturas que contenían sus historias y cantos sagrados; se les enseñaba el sistema vigesimal para contar, se les ejercitaba en la observación del cielo y de los astros para interpretarlos. También se les adiestraba en el conocimiento y uso de plantas para fines curativos. La enseñanza era empírica y muy disciplinada.

Cada cinco años se realizaba la promoción a grados superiores según los méritos realizados: el primer grado era el de Tlamacazcotl, su actividad principal era limpiar los templos y abastecerlos de lo necesario para el culto.

El segundo, era el de Tlamacastli, que se organizaba en grupos que se turnaban para velar y tocar el tambor durante la noche y participaban en ceremonias religiosas importantes como la de Etzalcualiztli, fiesta de los sacerdotes jóvenes de Tlaloc.

Podían participar en las guerras y capturar prisioneros para lograr algún grado militar; había sacerdotes que únicamente realizaban actividades religiosas, los "cuicanime" (cantores). Otro grupo sacerdotal era el cuacuilli, entre los que estaban los viejos que recibían títulos relacionados a deidades.

El grado más alto era el de Tlanamacac ("dador de fuego"); entre éstos había quienes se consagraban al culto particular de algún dios. De esta categoría eran seleccionados los sacerdotes supremos: el Quetzalcoatl Totec Tlamacazqui ("serpiente emplumada de nuestro señor sacerdote") y el Quetzalcoatl Tlaloc Tlamacazqui ("serpiente emplumada Tlaloc sacerdote"). Existían grados semejantes en el Telpochcalli.

El Telpochcalli.-

En esta escuela se impartía educación a los hijos de los macehuales -por lo menos a una buena parte de ellos- después de la que los padres daban en el hogar; a ella ingresaban a la edad de quince años, permaneciendo allí por espacio de cinco años. Puede decirse que en la "casa de los jóvenes" se preparaba al ciudadano común; los que ingresaban en ésta se consagraban a Tezcatlipoca, el dios guerrero y servidor de Tlacatecutli, a la tierra y a Tonatiuh, el sol.^{32/}

Los jóvenes realizaban diversas actividades como barrer, llevar leña, sustentar el fuego perpetuo de los templos, labrar las tierras de los mismos, repararlos o construir otros y colaborar

^{32/} Clavijero, op. cit., p. 106

en las obras públicas.

Se les prohibía beber, y si alguno se emborrachaba y era des cubierto, se le castigaba con la pena de muerte; a los nobles los ejecutaban en privado. Las actividades y rituales que realizaban estaban dirigidos a prepararlos para la guerra: cargaban leña para adquirir fuerza, simulaban luchas y emboscadas, velaban para vencer el frío y el hambre y estar siempre alertas. Por las tardes iban al cuicacalli, "casa del canto", para danzar o cantar hasta la noche. Había menos ejercicios religiosos, ayunos y penitencias que en el calmecac. La vida que llevaban era colectiva: todos los trabajos eran comunes; los que se habían distinguido, podían usar collares de caracoles de oro. Además de adiestrarlos para la guerra se les enseñaba historia, artes y oficios.

En el telpochcalli la promoción se hacía conforme se lograban hazañas militares: cautivar un guerrero daba derecho a recibir nombres honoríficos, los que capturaban dos o tres eran nombrados "oficiales" y podían vestir ropas con franjas de color, portar una especie de casco y de armadura. Quien cautivaba a un oficial alcanzaba el grado de caballero tigre y el que capturaba tres jefes era nombrado caballero águila. El prestigio y el grado aumentaban si la captura de enemigos era mayor.

Los grados de este tipo de escuela eran: el "tiacauh" o maestro de los mancebos, que dirigía a todos los jóvenes de la escuela y tenía autoridad para castigarlos.

Quien lograba capturar a cuatro enemigos era nombrado "tlacatecatli", que era un grado equivalente a jefe del ejército, eran

también los encargados de dirigir al pueblo y podían ser nombrados "achcautli", funcionario judicial que guardaba el orden público.

Después de cinco años de estancia en el Telpochcalli, los muchachos podían salir para casarse con la aprobación del Tlacatecutli. Las hazañas militares proporcionaban la única posibilidad, sobre todo para los macehuales, de subir en la escala social. Por ello, existían una jerarquía militar que implicaba un esfuerzo constante para aumentar de grado. Las posibilidades de ascenso por estas hazañas eran tantas como la cantidad de grados que se otorgaban, además de las que se brindaban durante la instrucción en el telpochcalli. Cada calpulli tenía un telpochcalli que proporcionaba un contingente para las guerras.

Educación de la mujer.-

La mayoría de las mujeres eran educadas en el hogar y se les enseñaban labores domésticas y se les exigía el cumplimiento de las costumbres religiosas. Si bien su educación era muy rigurosa, lo era menos que la masculina, aunque eran muy vigiladas y no se les permitía salir a ningún lado ni hablar con nadie si no iban acompañadas.

Algunas mujeres eran prometidas desde pequeñas a los templos, por lo que las acostumbraban a depositar ofrendas hasta que llegaban a la edad de entrar al calemac, donde permanecían uno o varios años, e incluso toda la vida si así lo habían prometido.

Bartolomé de las Casas describe la educación femenina con mucha exactitud:

"Luego, desde los cuatro años las enseñaban que fuesen muy honestas al hablar y andar y en la vista, y tuviesen amor al re cogimiento. Muchas no salían de casa hasta que las casaban, y si habían de ir fuera muy de tarde en tarde al templo, cuando acaecía que las prometían por su devoción o por causa de alguna enfermedad, y en la fiesta de aquel ídolo a quien las habían prometido. Salían también cuando se celebraba alguna fiesta general, e iban acompañadas de muchas viejas y con tanta honestidad y sosiego que no osaban alzar los ojos de la tierra, y si alguna vez se descuidaban, se les hacía la señal que se recogie sen y bajasen los ojos. No hablaban, sino en el templo la oración que se les había enseñado. A la mesa en tanto que comían las niñas y las doncellas, no habían de hablar, porque se tenía por cosa fea y deshonesto y de que mucho las circunstancias se escandalizaban. Comían y bebían con mucho silencio y templanza y tenían casi por ley que las doncellas antes de casadas nunca en la mesa hablasen. Item, nunca los hombres comían a una mesa con las mujeres".^{33/}

Parece ser que los gastos y la educación de las mujeres que se preparaban en el calmecac eran sufragados por sus padres, mientras que la de los jóvenes la financiaba el Estado. A dife rencia de la enseñanza de los niños y jóvenes, que era impartida por sacerdotes, la educación de las niñas y doncellas era en cargada a mujeres grandes.

^{33/} Fray Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. II, p. 419

SEGUNDA PARTE.

LA CONQUISTA.

III. EDUCACION Y RELIGION.

La labor de difusión de la doctrina cristiana fue una de las que más importancia tuvo para la Corona como un recurso que ayudó a la consolidación de la conquista de México. Si se considera que las actividades de los religiosos no se limitaron únicamente a la transmisión de los valores religiosos españoles, lo que significaba difundir una visión del origen del hombre y una interpretación de la historia, sino también a la de los valores en general como costumbres, leyes, el idioma castellano, etc., y, a la instrucción de algunas técnicas de producción, podrá apreciarse la importancia de su presencia y el por qué la evangelización y la educación formaban parte de una misma actividad durante los comienzos de la dominación española.

Por ello, es menester describir algunas de las actividades de las Ordenes religiosas, los colegios por ellas fundados y los lugares en que se ubicaron con el objeto de abarcar las zonas de mayor densidad demográfica indígena.

1. Principales Ordenes Religiosas.-

Desde que inició su incursión al territorio de lo que se llama Nueva España, Cortés cuidó, como hombre de su época, de alcanzar victorias en el ámbito material sin olvidar la propagación de la fe cristiana como objetivo ideológico dominante de la sociedad ibérica, producto de la Reconquista española.

Por estas razones, con Cortés vino el religioso Juan Díaz y, poco después, cuando aún no caía Tenochtitlan, llegaron el mer-

cedario Fray Juan de las Varillas y los franciscanos Fray Pedro de Melgarejo y Fray Diego Altamirano. En 1523 llegaron tres franciscanos más, entre ellos, Fray Pedro de Gante.^{1/}

En las poblaciones por las que pasaba H. Cortés durante su trayecto hacia México-Tenochtitlan ordenaba el retiro de ídolos y pedía a éstos frailes que oficiaran misa ante los indígenas para que tomaran ejemplo de la religión cristiana.^{2/}

En su Cuarta Carta de Relación, fechada en octubre de 1524, dice: "... he dicho a vuestra alteza el aparejo que hay en alguno de los naturales de estas partes para se convertir a nuestra fe católica y ser cristianos; y he enviado suplicar a vuestra majestad, para ello, mandase proveer de personas religiosas de buena vida y ejemplo porque hasta ahora han venido muy pocos o casi ninguno, ... La manera que, a mi, en este caso, me parece que se debe tener, es que vuestra sacra majestad mande que vengán a estas partes muchas personas religiosas, como ya he dicho, y muy celosas de este fin de la conversión de estas gentes, y que de éstos se hagan casas y monasterios por las provincias que acá nos pareciera convenientes, y a que éstos se les dé de los diezmos para hacer sus casas y sostener sus vidas; y lo demás que restare de ellos sea para las iglesias y ornamentos de los pueblos donde estuvieren los españoles, y para clérigos que las sirvan".^{3/}

1/ R. Ricard, la Conquista Espiritual de México (1523-1572), Ed. Jus, México, 1947, pp. 87-88

2/ B. Díaz del Castillo, Historia de la Conquista de Nueva España, Ed. Porrúa, México, 1974.

3/ Hernán Cortés, Cartas de Relación, Ed. Porrúa, México, 1976, p. 203

Esta petición resulta interesante porque solicita clero regular y no altos dignatarios eclesiásticos del clero secular, ya que estaba conciente que entre los miembros de éste existían muchos lujos y vicios, lo que sería un mal ejemplo para los naturales, indicando, asimismo, que simpatizaba con los frailes.

Ya se ha mencionado que los miembros de la iglesia ocupaban distintos niveles según su posición social y económica, así podemos distinguir entre alto y bajo clero; pero había otro tipo de posición manifestado en dos grupos antagónicos representados por el clero regular y el clero secular. El clero regular observaba normas de vida conforme a reglas cristianas y, supuestamente, en retiro. A éste pertenecían las Ordenes mendicantes de franciscanos, dominicos y agustinos, a quienes se habían conferido atribuciones parroquiales y sacramentales para ejecutar fines misionales en América. En México, éstos frailes no vivieron en reclusión y, por lo menos los primeros cincuenta años de la conquista participaron activamente en las labores de conversión de los indígenas.

El clero secular estaba integrado por miembros de la jerarquía episcopal que legalmente poseían las facultades parroquiales y sacramentales, motivo por el que veían a los regulares como intrusos. Se le llama clero secular porque llevaban una vida de acuerdo al siglo (*saeculum*), es decir, se desenvolvían en la cotidianidad de la vida social.

Los primeros frailes mendicantes en territorio novohispano, se desplazaban constantemente de lugar para convertir el mayor número de nativos por medio del bautismo; no obstante, la super

ficialidad del bautismo masivo y las severas críticas que otros religiosos le dirigían influyeron para que en la conversión se utilizaran métodos más profundos que exigían sedes eclesiásticas fijas para el desempeño eficaz de dicha labor.

Las Ordenes mendicantes realizaron la evangelización utilizando, prácticamente, los mismos métodos, destacando la labor de los franciscanos, que al ser los primeros en llegar fueron los primeros en iniciarla en amplias áreas. A continuación se describen las acciones realizadas por las principales Ordenes.

Franciscanos.

Cuando la Cuarta Carta de Relación fue escrita, había llegado a la Nueva España la primera misión franciscana conocida como "Los Doce", cantidad que a Cortés pareció muy pequeña. Estos frailes se instalaron en la Ciudad de México en 1524. Entre ellos llegó Fray Toribio de Benavente, "Motolinia", quien después sería célebre por sus actividades entre los indígenas. Estos doce frailes eran seguidores del movimiento de Reforma de las Ordenes mendicantes dirigido por el Cardenal Jiménez de Cisneros (franciscano) y que tenía como finalidad "terminar con el relajamiento de los claustrales y obligarlos a practicar íntegramente su regla"^{4/}. Esta Reforma se extendió a las otras ordenes con menor fuerza.

Fueron los franciscanos quienes iniciaron la fundación de escuelas, los programas de alfabetización y la introducción de los

4/ A. Domínguez Ortiz, op. cit., p. 28

valores hispanos. La cristianización era su meta prístina, seguida de la educación cultural y sus programas de reforma social.

Las primeras áreas objeto de la acción evangelizadora fueron las de mayor densidad de población donde estaban asentadas las principales ciudades indígenas, las cuales cayeron muy pronto bajo el dominio español. Este hecho demostró a los españoles que la conquista era más fácil donde había un nivel cultural avanzado y que la resistencia se controlaba una vez eliminado el antiguo aparato estatal. Dentro de esa zona poblada conocida como meseta de Anáhuac, en donde se encontraba la ciudad de México Tenochtitlan, se asentaron los españoles, pues su clima templado y el seguro suministro de fuerza de trabajo permitían establecer las bases materiales para la colonización, mientras que las regiones bajas y húmedas que circundaban a la meseta tuvieron escasos asentamientos, sólo los necesarios para establecer caminos del altiplano hacia otras regiones y las costas.

En cuanto a la demografía, las investigaciones de Cook y Borah estiman que a la llegada de los españoles, había en el México central unos 25 millones de habitantes (1519), cifra que para 1532 descendió a 16.5 millones de individuos aproximadamente.^{5/}

Las causas de este descenso son varias, estimándose que las determinantes fueron las epidemias que provocaron las enfermedades

^{5/} Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, Ensayos Sobre Historia de la Población: México y el Caribe, Ed. Siglo XXI, México, 1977, Vol. I, p. 11

des traídas por los peninsulares que afectaron duramente a una masa humana carente de defensas orgánicas a los nuevos virus. La alteración de las actividades productivas y de todo un sistema de vida vinculado a su cosmovisión, junto con la severidad con que fueron tratados los indígenas como fuerza de trabajo, tuvieron también un peso relevante en la gran mortandad de los primeros años de la conquista.

Los primeros misioneros dieron una organización administrativa a las áreas en que iban instalando sedes fijas, ya que requerían límites geográficos para ejercer su jurisdicción; estas jurisdicciones eclesásticas eran llamadas indistintamente doctrinas, curato, partido y parroquia aunque el de doctrina fue más generalizado durante los primeros años y el de curato en los posteriores. La doctrina estaba integrada por un pueblo principal llamado cabeza o cabecera de doctrina en el cual estaba la iglesia y la residencia clerical; alrededor del pueblo principal había varios pueblos llamados visitas. Al nombre indígena de cada población se le añadió un prefijo cristiano. Los nuevos nombres pronto se generalizaron en el valle de México.

Al igual que en la encomienda, la organización indígena de las poblaciones facilitó a los frailes utilizar mano de obra para la construcción de las iglesias, para el control de la asistencia a actividades religiosas y para el cobro del diezmo.^{6/}

Mientras esta organización se desarrollaba, los problemas en

^{6/} Ch. Gibson, Los Aztecas Bajo el Dominio Español, Ed. Siglo XXI, México, 1978, p. 107

tre el gobierno civil y religioso se patentizaron con los miembros de la primera Audiencia (1528-1531) presidida por Nuño de Guzmán, quien notificó al obispo Juan de Zumárraga que sólo se dedicara a la doctrina de los indígenas e hiciera a un lado la defensa de los mismos, ya que ello afectaba las impunes actividades de los oidores para saquear a la población nativa.

Por otra parte, la amistad que el virrey Mendoza mantenía con Zumárraga favoreció la fundación del Colegio de Tlatelolco, contra la cual se manifestaron los miembros del clero secular, provocando desavenencias entre éste y el virrey, a quien acusaban de combatir injustificadamente a los obispos.

A lo anterior hay que agregar la indignación de los seculares por los amplios poderes que el Pontífice romano y la Corona española habían otorgado a los regulares para la evangelización, ya que les confirieron atribuciones que pertenecían a los seculares, como la administración de los sacramentos. Esta situación fue motivo de permanentes conflictos pues, según los obispos los regulares pregonaban entre los indígenas que tenían mayor investidura e incluso solían hacer dispensas en situaciones que los obispos no se atreverían a realizarlas. Otro motivo de quere-llas fue la construcción de grandes monasterios por las Ordenes y su intervención cotidiana en los asuntos jurídicos y administrativos de los pueblos y comunidades, como eran los nombramientos de alcaldes y regidores y los castigos que imponían a los infractores indígenas.

Los regulares, a su vez, denunciaban la vida ostentosa del clero secular y su escandalosa participación en negocios de to-

do tipo.^{7/}

Las desavenencias entre las dos facciones del clero llegaron a ser tan acres que en algunos casos desembocaron en golpes, como sucedió en 1569 cuando los franciscanos realizaban una procesión a la iglesia de Santa María la Redonda y fueron interceptados por clérigos seculares que se oponían a dicho acto, ocasionando el disgusto de los indígenas que los apedrearon para defender a los mendicantes.^{8/} O cuando por motivos de límites entre los obispados de Michoacán y Nueva Galicia los seculares de Michoacán invadieron la diócesis y, con violencia, sacaron a los frailes robando los bienes de la iglesia.^{9/}

A partir de 1524, los franciscanos, llamados también frailes menores, empezaron a fundar conventos en las dos zonas de mayor densidad de población en que fundamentalmente realizarían su acción evangelizadora: El Valle de México y la región de Puebla. En el primero los instalaron en Texcoco y Churubusco (donde estaba un templo a Huitzilopochtli) y en la segunda, en Tlaxcala y Huejotzincó, importantes centros indígenas. Los primeros pueblos catequizados fueron Cuautitlán y Tepetzotlán.

Poco después de instalados en Churubusco, los frailes menores se fueron a México desde donde dirigieron sus actividades hacia el Valle de Toluca, Michoacán, el área de Jilotepec y la de Tula. De Texcoco dependían Otumba, Tepeapulco, Tulancingo y la zona comprendida entre estas poblaciones en dirección al norte.

^{7/} Ricard, op. cit., pp. 420-448

^{8/} Torquemada, op. cit., Vol. II, p. 403

^{9/} Ricard, op. cit., pp. 441-442

De Tlaxcala dependían Zacatlán, la región de Jalapa y Veracruz. Huejotzinco tenía jurisdicción sobre Cholula, Tepeaca, Tecamachalco, Tehuacán, Huaquechula, Chietla y la zona mixteca. Esta primera distribución cambió al llegar las otras Ordenes religiosas. La etapa primordial de la labor franciscana fue la comprendida entre los años de 1525 a 1531, durante los cuales se reafirma su influencia en Puebla, fundando conventos en Tepeaca, en el área de Cuautitlán, Tlalmanalco, Coatepec, Chalco, Toluca y el de San Francisco en México.

Hacia el norte, fundan la misión de Pánuco; hacia el sur se asientan en Cuernavaca (1525) desde donde visitan Ocuila y Malinalco.

Hacia Michoacán y Nueva Galicia, áreas con núcleos humanos importantes fueron extendiendo sus acciones. En 1526 fundan un convento en Tzintzuntzan. Durante la segunda década del siglo XVI instalan conventos en Pátzcuaro, Acámbaro, Zinapécuaro, Uruapan, Tarécuaro y residencias y conventos en Erongaricuaro, Guayangareo (Morelia) y Zacapu. Estas residencias y conventos eran casas muy modestas, con una capilla y sin sacerdotes residentes pues sólo eran visitadas desde los conventos principales.

Las primeras fundaciones de Nueva Galicia datan de 1531 y se ubican principalmente en Tetlán, Guadalajara, Colima y Axixic. Hay avances más hacia el norte donde habitaban grupos chichimecas en Zacatecas y Durango.

Antes de 1572 se crean los conventos de Tlanepantla, Xochimilco, Huexotla, Otumba, Tula, Zempoala, Cholula, Atlixco, Tehuacán, Tecamachalco, Quecholac y Tecali, Calpan, Coatinchan, Acat-

zingo, San Martín Zapotitlán, Tepetitlán y Apam.

La misión franciscana en México dependía de la provincia de San Gabriel de Extremadura en calidad de custodia, y a partir de 1535 se le otorgó la calidad de provincia autónoma.

En el norte los problemas de evangelización fueron grandes por la belicosidad de sus habitantes y con trabajos lograron instalar misiones en Nombre de Dios, Durango, y en otros puntos de Nueva Vizcaya.

Estas fundaciones conventuales o misionales, se ubicaron, la mayoría de las veces, en importantes poblaciones indígenas o bien iniciaron agrupamientos humanos de menor magnitud; en ambos casos, lo importante es que eran, ante todo, la base de la reproducción hispana en el territorio y, para los primeros misioneros, la esperanza de ir fundando comunidades que hicieran posible la instauración real de un 'nuevo reino' sin los vicios del viejo mundo, como se verá más adelante.

Si bien las primeras edificaciones religiosas eran simples casas, muy pronto los frailes organizaron la construcción de grandes templos y conventos para reunir a grupos numerosos de indígenas y enseñarles el catecismo. Estas construcciones fueron una dura carga para la población indígena ya que, además de la mano de obra, proporcionaban cuantiosos recursos para las actividades misionales por medio del tributo y de las aportaciones directas a los religiosos. Fueron muchas las quejas que se presentaron por el trabajo excesivo que pedían los frailes,^{10/} así como

10/ Ricard, op. cit., p. 101; Los estudios de Borah establecen que "Con la primera fiebre de construcción de la capital, los religiosos también emprendieron la construcción de multitud de iglesias y conventos que empleaban mucho más mano de obra. Las Ordenes regulares fueron las que probablemente usaron más mano de obra durante el siglo XVI. Borah, "El Siglo de la Depresión en la Nueva España", SepSetentas, Núm. 221, México, 1975, pp. 73-74

fuerzas las críticas por el lujo y la magnitud de las obras.^{11/}

Dominicos.

Esta Orden religiosa, llamada también de los "hermanos predicadores", llegó a México en 1526 con doce frailes. En 1528 iniciaron la administración de tres parroquias de indios, una integrada por Oaxtepec, Chimalhuacán-Chalco, Coyoacán e Izúcar de Matamoros; otra, por Tepetlaoztoc-Texcoco y la tercera por Otumba.

En 1538 fundaron el convento de Acatlán; el de Puebla en 1540; de 1550 a 1555 instalaron misiones en Tepapayecan, diócesis de Puebla-Tlaxcala, Yautepec, Tepetzotlán y Amecameca.

Para 1575 tenían residencias o conventos en Atzacapotzalco, Contepec-Chalco, Cuitlahuac, Chimalhuacán-Atenco, Tenango, Ecatepec, Tetela del Volcán, Hueyapan, Tepeji. Los dominicos se extendieron en el sureste del Estado de México y se dirigieron hacia la Mixteca. Los franciscanos les cedieron Coatepec. Sin embargo, la zona centro, predominantemente franciscana, fue motivo de disputas con las otras Ordenes, como sucedió en Tehuacán donde los dominicos fueron rechazados por los indígenas que preferían a los franciscanos, quedándose, en cambio como grupo religioso en las zonas mixteca y zapoteca. En éstas, se establecieron en Chila, Teposcolula, Yanhuitlán, Tlaxiaco, Achiutla, Coaixtlahuaca, Tonalá y Tamazulapan. En la zona zapoteca erigieron conventos en Etna, Chilapa, Ixtepexi, Ocotlán, Tenetze, Totontepec, Nejapa, Jalapa, Huaxotitlán y Coatlán.

11/ Torquemada, op. cit., vol. II

En los primeros años, la Orden de los Dominicos estuvo dirigida por el Maestro General de la Orden, representado en Nueva España por un Vicario General, después, dependió de la Provincia de la Santa Cruz de la isla de La Española. En 1532, Clemente VII la constituyó en Provincia Autónoma. En 1551 le separaron la diócesis de Chiapas, Yucatán y la provincia de Coatzacoalcos y Tehuantepec para formar la Provincia de San Vicente de Chiapas, junto con la diócesis de Guatemala, Nicaragua y Honduras. Poco después, Tehuantepec y Coatzacoalcos se reintegraron a la Provincia de Santiago. Podría decirse que la expansión dominica se centró, principalmente en la zona mixteca-zapoteca de Yanhuitlán-Teposcolula y Antequera-Oaxaca, aunque trabajaban también en algunos puntos de la zona central.^{12/}

Agustinos.

En el año de 1533 llegaron a México siete frailes de la Orden de San Agustín. Para entonces los franciscanos y dominicos habían ocupado prácticamente todos los puntos importantes del territorio, aunque existían numerosas áreas pequeñas libres entre las zonas ocupadas por los otros clérigos. Así, el extremo oriental de la costa de Guerrero fue una área de evangelización agustina a la cual se vinculaban por misiones establecidas en el sur de Morelos y en el suroeste de Puebla. Para 1570, habían evangelizado en Tlapa, Chilapa, Mixquic, Totolapan, Ocuituco, Yecapixtla, Zacualpan, Chiauhtla, Tlacayapan, Jumiltepec, Jonacatepec,

^{12/} Ricard, op. cit., 170-176; E. Vázquez, op. cit.

Jantetelco y otras localidades de estos rumbos.

En la dirección hacia Michoacán, avanzaron por Tiripfo, Charo y Yuririapundaro, y se comunicaron con México por medio de sus casas del Valle de Toluca. Fundaron capillas o conventos en Tacámbaro, Malinalco, Cuapándaro, Cuitzeo, Yuriria, Guangareo y Jacona.

Los agustinos dependieron de la Provincia de Castilla hasta 1545, año en el que adquirieron la autonomía de dicha administración.

Como se observa, los agustinos se distribuyeron en tres direcciones: una línea meridional de Mixquic, Ocuituco, Jantetelco, Chietla y Chiautla para llegar a Tlapa y Chilapa; otra, que comprendía lo que hoy es Hidalgo, el norte de Puebla y Veracruz en el área habitada por otómies y huastecos, con los conventos de Epazoyuca, Atotonilco, Actopan, etc., y, la tercera línea, en dirección de Michoacán en la que se mezcla con las casas de franciscanos y extendiéndose más al sur hasta llegar a tierra caliente.

Así, la descripción hecha en las páginas anteriores, corresponde a la distribución geográfica de las tres Ordenes religiosas que primero llegaron a la Nueva España, las cuales monopolizaron, prácticamente, las acciones eclesiásticas y culturales de los indígenas del México central, por lo menos en el periodo de la conquista. (*)

(*) De acuerdo con Borah, "Fue Nueva España la región administrativa de las audiencias de México, y Guadalajara, excluyendo las provincias del obispado de Yucatán, que constituían una unidad administrativa separada. Chiapas pertenecía a la Audiencia de Guatemala de manera que el término Nueva España abarca la región del Istmo de Tehuantepec hacia el norte, hasta los límites de la ocupación española"; en "El Siglo...", Op. cit., p. 46

2. Sobre la Evangelización en el Nuevo Mundo.

Fueron los franciscanos, dominicos y agustinos, quienes destacaron en las actividades orientadas a la propagación de la religión cristiana, para lo cual tuvieron que participar de manera muy particular en el debate español sobre la racionalidad de los grupos aborígenes. Este debate tuvo su origen más inmediato en las Cruzadas contra los turcos y en la lucha de Reconquista contra los moros; dentro de él encontraba justificación la evangelización, la transmisión de los valores hispanos y los métodos usados para realizarlas.

Por ello, es necesario mencionar brevemente los principales argumentos de esa polémica y, después, exponer la evangelización, sus métodos y las principales instituciones educativas del período.

Al mismo tiempo que se exploraban y colonizaban tierras totalmente desconocidas y se dominaban violentamente las civilizaciones indígenas de América, en España, historiadores, juristas y teólogos, discutían los medios más adecuados para asegurar su conquista, así como la finalidad que se perseguía con la creación del nuevo imperio. Para forjar sus posesiones ultramarinas "España utilizó tanto la conciencia como la espada".^{13/} El que fuesen utilizadas de manera convincente tanto la propagación ideológica como las acciones militares, puede explicarse, en gran parte, por la rica producción intelectual -siglo de oro

^{13/} J. Phelan, El Reino Milenario de los Franciscanos en el Nuevo Mundo, U.N.A.M., México, 1972, p. 15; Véase también S. Závala, Filosofía de la Conquista, F.C.E., México, 1977.

Español- y el poderío militar y económico de España.

Las ideas que dominaron la polémica político-religiosa en la que se sustentó el surgimiento del imperio español en ultramar, se pueden agrupar en tres corrientes:

La primera, era una tendencia que podemos denominar civil, encabezada por Juan Ginés de Sepúlveda, quien daba primordial importancia a la acción civilizadora de España hacia los aborígenes, mientras que López de Gómara, otro de los exponentes de esta misma tendencia, enfatizaba la inmortalidad terrenal ganada con las empresas de Hernán Cortés.

La segunda posición, la detentaban, principalmente, teólogos dominicos españoles representados por fray Bartolomé de las Casas y por Francisco de Vitoria. Los dominicos daban gran importancia a la conversión de los indígenas, y su concepción de la conquista era esencialmente eclesiástica y jurídica. Esta Orden se preocupaba particularmente por lo relacionado con la naturaleza de la soberanía hispana sobre los indígenas. El postulado dominico "fue el principio de que los españoles seculares no tenían justificación para explotar el trabajo de los indios con el pretexto de cristianizarlos".^{14/}

En la discusión para definir los derechos de Carlos V en el Nuevo Mundo, Vitoria se presentó más como un internacionalista que como un universalista cristiano, ya que su esquema básico

^{14/} J. Phelan, op. cit., p. 16, S. Zavala, op. cit., pp. 73-110

propugnaba que todas las naciones y habitantes de la tierra formaban parte de la comunidad católica mundial. El Evangelio debía predicarse respetándose la soberanía política y la propiedad de la sociedad indígena, que era una de las naciones del mundo. En los planteamientos de Vitoria, inspirados en el derecho romano, predominaba la idea de la Nación-Estado, mientras que en el universalismo cristiano medieval dominaba la importancia del hombre.

A Las Casas le preocupaban profundamente los medios que se utilizaban para la conversión, por lo que defendía arduamente el universalismo cristiano; sin embargo, la concepción de Vitoria de la comunidad mundial estaba muy relacionada con el pensamiento de Las Casas, ya que en lo esencial su visión de la Conquista de América era del todo eclesiástica.^{15/}

Para Fray Bartolomé de Las Casas, la Iglesia, en cualquier época, tenía la obligación de ejecutar rigurosamente los métodos misioneros que Cristo estableció para beneficio de los Doce Apóstoles, y si ellos predicaron de manera pacífica y racional, sin usar ninguna coacción, no era lícito que los españoles hicieran la guerra a los infieles ni siquiera para convertirlos.^{16/}

El pensamiento de Gerónimo de Mendieta fue la expresión más clara de la tercera posición en el siglo XVI, distinguiéndose por ser una interpretación de la conquista básicamente mística. Esta consistía en una concepción apocalíptica, mesiánica y profética que provenía de la vida ejemplar de San Francisco y de los

^{15/} Phelan, op. cit., pp. 16-17

^{16/} S. Zavala, op. cit., pp. 73-110

movimientos espirituales y observantes de la Edad Media.

Sepúlveda y Mendieta estaban de acuerdo en la utilización de la fuerza para convertir a los infieles, aunque tenían sus diferencias al respecto, pues Mendieta consideraba que debía ser un uso limitado y Sepúlveda no mencionaba nada sobre ello. Para Mendieta la toma de Tenochtitlan organizada por Cortés tenía una inspiración divina, era legal y necesaria; el Estado azteca y el paganismo tenían que ser eliminados, una vez alcanzados estos propósitos el uso de la violencia no tenía justificación y podía ser perjudicial "porque enajenaría a los nativos".^{17/} Una actitud paternal hacia los indígenas bastaba para asegurar la conversión, aunque la presencia de milicias era necesaria por si hubiese alguna rebelión nativa.

Esta posición sobre el uso moderado de la fuerza era sostenida por numerosos misioneros franciscanos de Nueva España, Motolinía entre ellos. Subrayaron, además, que la supresión del paganismo era un requisito indispensable para la labor misionera. Cortés tenía predilección por los franciscanos.

Las Casas, por su parte, minimizaba y, con frecuencia, rechazaba el principio de la fuerza. Los más sobresalientes teólogos dominicos enseñaban en la Universidad de Salamanca y los principales voceros franciscanos eran misioneros activos. Estas diferencias influyeron mucho en las rivalidades de estas Ordenes.

Durante la Edad Media, la concepción sobre el reino cristiano enfatizaba la idea apostólica que asignaba a los reyes el de-

^{17/} Phelan, op. cit., pp. 16-17

ber de extender el Evangelio entre los infieles; por ello, en ese período los monarcas eran considerados como reyes misioneros.^{18/} Este punto de vista contribuyó, en parte, para que la Santa Sede concediera a los reyes españoles el Patronato Real de las Indias, atribución que les permitió hacer nombramientos para los beneficios eclesiásticos y administrar la Iglesia, con la obligación de vigilar la conversión de los infieles del Nuevo Mundo. Esta visión medieval del rey evangelizador, justificada por la necesidad de extender universalmente el cristianismo, fue favorecida por la unión del Sacro Imperio Romano y los dominios españoles en la Corona de Carlos V, en momentos en que la política española buscaba la unidad del cristianismo en el Viejo Mundo luchando contra turcos y evangelizando a los paganos del Nuevo Mundo.

Se pensaba que dicha unidad sería alcanzada con la creación de un reino milenario donde los ideales cristianos se llevarían efectivamente a cabo sin las fallas que habían existido y existían en Europa; pero según Mendieta, esa meta sólo podía ser alcanzada con la guerra.

Al terminar el Concilio de Trento (1563), la restauración pacífica de la unidad cristiana como ideal de Carlos V cedió a los métodos más violentos aprobados por Felipe II.

Se mencionó anteriormente el surgimiento de movimientos espirituales y observantes en el siglo XIII,^{19/} movimientos que tu-

^{18/} Ibidem.

^{19/} Véase el Capítulo Primero sobre España en este trabajo.

vieron tres tendencias místicas y mesiánicas, cada una de las cuales deseaba una forma distinta de renacimiento del mundo, mismas que conviene mencionar para comprender el ideal apostólico que configuró la vida religiosa y política de los primeros años de la Conquista de México, durante los cuales los misioneros realizaron una intensa labor de conversión.

La primera tendencia era la que representaba una esperanza en el regreso a la edad dorada de Augusto; la segunda, postulaba que se debía luchar por que la Iglesia retornara a la edad de Cristo, es decir, que los sacerdotes practicaran nuevamente una vida de pobreza como en la Iglesia primitiva, anterior al emperador Constantino (311-337), ya que después de su reinado la Iglesia había adquirido riquezas temporales y vicios mundanos. La imitación de Cristo propugnada por San Francisco por medio del voto de pobreza, fue la expresión más contundente de esta búsqueda de la originalidad cristiana.

La tercera vertiente era la que asumía la esperanza de que el hombre regresara a la simplicidad e inocencia de Adán.

Los ideales de pobreza e inocencia implicaban la desaparición de las transformaciones que la Iglesia había tenido desde su reconocimiento por el emperador Constantino.^{20/}

Los ideales de pobreza, la oposición a las costumbres del clero

^{20/} "La monarquía papal de Gregorio VII, Inocencio III y Bonifacio VIII; la jerarquía política de la Iglesia y su organización el predominio de la jurisprudencia durante la Baja Edad Media y el escolasticismo institucionalizado en las nuevas universidades", tendrían que ser repudiados conforme este planteamiento. J. Phelan, op. cit., p. 69

ro secular y la visión apocalíptica del monasticismo medieval perduraron con fuerza entre los franciscanos observantes (*), los cuales ejercieron gran influencia en la Iglesia española durante el reinado de Fernando e Isabel, siendo la Orden Religiosa que envió los primeros misioneros a la Nueva España.

La Reforma iniciada por el Cardenal Jiménez de Cisneros dió al clero regular elementos para enfrentarse al reto que representó la conquista de México: "La conversión de los indios mexicanos coincidió con uno de esos renacimientos periódicos de ascetismo y disciplina tan característicos de la Iglesia cristiana medieval".^{21/} Esta renovación del fervor religioso estaba fundamentada en las enseñanzas de San Francisco y de Joaquín de Flo-
ra. (*)

Mientras todas estas interpretaciones se debatían entre teólogos y juristas peninsulares, en la Nueva España continuaba el proceso de conquista.

Una vez tomada Tenochtitlan, Cortés distribuyó encomiendas entre los conquistadores en el Valle de México, pues la numerosa población indígena satisfacía sus ambiciones de enriquecimiento. El control que pronto adquirieron los encomenderos sobre la fuer

(*) Los espirituales buscaban la aplicación rigurosa del voto de pobreza franciscano, mientras que los conventuales no la practicaban. La sede papal apoyaba a los conventuales. Los espirituales salieron de España en el siglo XIII. Los franciscanos observantes predicaban y practicaban las enseñanzas de San Francisco sin entrar en conflicto con la jerarquía eclesiástica.

^{21/} Phelan, op. cit., p. 71

(*) Joaquín de Florea fue un místico de la Orden del Cister, derivada de la Orden de San Benito que después de propagarse por Francia se extendió a España.

za de trabajo local los situó en una posición de poder que favoreció la explotación indígena, pese a que la encomienda era una institución de origen español que legalmente establecía el buen trato a los aborígenes por parte de los colonizadores, quienes tenían derecho a recibir tributo y trabajo de los indígenas que les eran asignados.

Hacia 1530, existían 30 encomiendas en el Valle con 180,000 indígenas aproximadamente.^{22/} Por esos años, la Corona inició una serie de restricciones para acabar con el poder y los abusos de los encomenderos. No obstante, al iniciarse la colonización, la encomienda tenía, entre otras justificaciones, el ser una institución cristiana que favorecía la implantación de una sociedad católica ya que cada encomendero tenía la obligación de velar por la conversión de sus encomendados.

De este modo, los conquistadores abordaron a la población nativa organizando la distribución de la fuerza de trabajo en encomiendas mientras los frailes realizaban las conversiones.

A diferencia de los funcionarios civiles que reorganizaban la distribución de sujetos y cabeceras, los religiosos partieron de las subdivisiones territoriales del Valle de México para organizar la iglesia misional.^{23/} Así Cortés y Pedro de Gante durante los primeros años de la conquista convirtieron cada uno de los cuatro barrios indígenas de Tenochtitlan en unidades eclesiásti-

^{22/} Ch. Gibson, op. cit., p. 66

^{23/} E. Semo, Historia del Capitalismo en México, Ediciones Era, México, 1975, p. 32; Véase también, Cortés, Cartas ..., op. cit., pp. 203-204

cas distintas, y con la fundación de la Capilla de San José ad-junta al monasterio de San Francisco, los cuatro barrios fueron designados como "visitas" de San José bajo supervisión de los franciscanos. Las iglesias de las mismas eran San Juan Bautis-ta, Santa María la Redonda, San Sebastián y San Pablo.

En estos años, la organización eclesiástica en el Valle con-servó dentro de sus jurisdicciones de visita a estancias aleja-das del sujeto. Pero esta organización, que partía de la orga-nización cabecera-sujeto indígena, fue alterada progresivamente ya que algunos sujetos se convirtieron en cabeceras y otros cam-biaron de jurisdicción a raíz de las modificaciones hechas por el gobierno español para responder a la creciente mezcla de ra-zas, a la creciente población no indígena en áreas de asentamien-tos indígenas o a la creciente presencia de indígenas en ciuda-des españolas, además de las razones económicas sobre el con-trol y administración de la fuerza de trabajo y el tributo.^{24/}

Las instrucciones que la Corona dió a la Segunda Audiencia en 1530, presentaron el corregimiento como una alternativa que contrarrestaría el poder de los encomenderos instituyéndolo co-mo un simple sistema de gobierno y de recaudación de tributos. A partir de esa fecha, las comunidades que no estaban bajo enco-mienda de algún español quedaron en poder de la Corona y bajo control de los corregidores.

Esas instrucciones daban especial énfasis a las actividades cristianas, destacaban la obligación de tratar justamente a los

^{24/} Ch. Gibson, op. cit., pp. 380-385

indígenas, recomendaban al corregidor de cada pueblo que los puestos indígenas electivos los ocuparan buenos cristianos y le exigían que impidiera que el ganado de los españoles dañara los cultivos indígenas. Las instrucciones dadas al corregimiento en el siglo XVII eran semejantes, dando mucha importancia, también, a la doctrina cristiana y abundando en especificaciones sobre el cobro del tributo y el control sobre los precios de los productos de consumo indígena.

Si bien los corregidores eran los funcionarios civiles más cercanos a la población nativa, el contacto establecido era poco frecuente. La vida religiosa de cada comunidad indígena se desarrollaba sin la supervisión del corregidor, quien delegaba a selectos funcionarios indígenas la vigilancia de las actitudes religiosas de la población, el cobro del tributo y la administración del trabajo, limitándose el corregidor a presenciar las elecciones locales.

Respecto al ingreso eclesiástico, éste se solventaba por el derecho del Patronato Real, el cual consideraba a los religiosos como funcionarios de la Corona española que recibían su salario del tesoro real o de recursos que debían destinarse al mismo. En pueblos de encomienda los recursos eran proporcionados por los encomenderos, mientras que en poblaciones de la Corona provenían de los fondos reales. Si una doctrina abarcaba indígenas de la Corona y de encomienda, se realizaba una división aproximada de lo que a cada sector correspondía. Los encomenderos tenían la obligación de dar, además, aceite, vino y, en ocasiones, debían cubrir parte de los gastos de construcción de la iglesia local.

Durante el siglo XVI, la Corona trató de crear un fondo anual con los encomenderos consistente en cien pesos y cincuenta fanegas de maíz, o su equivalente monetario, siendo éste el ingreso promedio para cada clérigo.^{25/}

Conforme las encomiendas fueron desapareciendo, los pagos que les daba la Corona en los siglos XVII y XVIII, eran por la cantidad exacta de cien pesos y 50 fanegas de maíz, pero el maíz era entregado en forma monetaria a nueve reales por fanega. El mantenimiento de los religiosos recaía así, directamente, en la población indígena que era la que tributaba a la Corona. Al disminuir la población, el monto del tributo bajó proporcionalmente alterando la participación que en él tenía el clero, la corona y los encomenderos. En el siglo XVII, hubo casos en que la cantidad de cien pesos y 50 fanegas de maíz que recibía un religioso era mayor que la que quedaba al encomendero, como en Cuitlahuac o en Hueyoptla, donde incluso el encomendero no podía mantener al fraile de su jurisdicción.

Desde un principio, la distribución de recursos para los religiosos suscitó múltiples discusiones, particularmente de 1530 a 1550, respecto a lo justo y necesario del pago del diezmo ("un impuesto del diez por ciento sobre el aumento del ingreso o mercancías que habría sostenido al clero y pagado los costos de construcción de iglesias").^{26/}

En esta discusión, el clero secular apoyaba el pago del diez

^{25/} Ch. Gibson, op. cit., pp. 63-125

^{26/} Gibson, op. cit., p. 125

mo y el regular se oponía.

Los regulares argumentaban que los indígenas construían y reparaban iglesias, elaboraban ornamentos, mantenían al clero y todo aquello que requerían para sus actividades, lo que equivalía al pago del diezmo. Dentro de esta polémica, que fue de las más fuertes que hubo entre regulares y seculares, los frailes sostenían que a su llegada habían insistido a la población aborigen que venían a ayudarles desinteresadamente y a salvar sus almas lo que, según ellos, favoreció la conversión, y si se les pedía el diezmo los confundirían pues eso demostraría que lo que buscaban era el interés material de los cristianos.

Los seculares, el obispo Montúfar en especial, reconocían que había inconvenientes pero que eran ínfimos comparados con los beneficios, ya que la insuficiencia numérica de misioneros en tan vasto territorio exigía más miembros del clero secular, los que para vivir necesitaban del diezmo. Detrás de estos argumentos estaba la búsqueda de un mayor poder sobre los indígenas y sus recursos.

En las décadas de 1530 y 1540, la Corona estableció el pago de un equivalente del diezmo, que consistía en que los pueblos nativos no pagaran el diezmo sino que el tributo a los encomenderos y/o a la Corona tenía que ser aumentados a la cantidad necesaria para mantener a los clérigos. El rey ordenó que no se explicara a los indígenas el motivo de este procedimiento que pronto fue ejecutado, implicando un aumento a las cargas a que estaban sujetos los indígenas. A partir de 1550, los recursos adicionales para sufragar los gastos de las giras eclesásticas

fueron aprobados tanto por el Consejo religioso como por las re
glas tributarias seculares.

En 1558, se realizó una Audiencia para definir la situación. Durante la misma, los indígenas alegaron que el diezmo no debía exigírseles, pues ya contribuían mucho al mantenimiento de los españoles. El fallo fue que el diezmo no debía ser pagado sobre bienes y propiedades de los nativos, pero que debían pagarlo en aquellas actividades donde existieran bienes españoles "como ganado, trigo y seda, o tierras que antes hubieran pertenecido a españoles".^{27/}

En los años de 1560, se aumentaron los pagos de tributos fijando una proporción de fondos de la comunidad como "residuo tri
butario"; este residuo era depositado en las tesorerías locales para cubrir los gastos de la comunidad y los eclesiásticos (sin incluir los salarios de los religiosos): A veces se asignaba una parte para gastos de construcción de iglesias.

Los abusos que el clero cometía con los cajas de comunidad, convirtieron su relación con los indígenas en una explotación más sistemática que en los años anteriores. En 1556, el arzobis
po de México denunció que los frailes tomaban indebidamente fon
dos de las cajas de comunidad; a partir de esta fecha, sus re-
cursos se usaron fundamentalmente para fiestas y fines religio-
sos, descuidando los fines sociales comunales.

Además de estos recursos los frailes obtenían derramas seme
jantes a las de los corregidores, consistentes en exigir canti-

27/ Ibidem.

dades muy altas para su mantenimiento durante las visitas y el cobro elevado de pequeños servicios religiosos.

En los hechos, el pago del diezmo era cobrado no sólo sobre productos españoles sino también sobre artículos indígenas.

Un suceso frecuente era que los diezmos ya pagados o conmutados e incluidos en otros pagos fueron exigidos de nuevo, pagando los indígenas el doble de la cantidad establecida legalmente. "Como en corregimiento, las prerrogativas locales se volvieron habituales. Un funcionario indígena podía recibir la de manda de recaudar el dinero de los miembros de la parroquia para mantener los caballos del cura o para otros fines 'de acuerdo con la costumbre tradicional entre los indígenas'. Se reportaron casos en que los eclesiásticos recaudaban diezmos en especie de los indígenas y les volvían a vender los mismos bienes".^{28/} Por otra parte, estaba muy generalizada la costumbre de que las comunidades indígenas proporcionaran alimentación al clero aparte de lo que recibían de diezmo, de las viejas cajas de comunidad y de pagos por servicios religiosos. Asimismo, los religiosos realizaban negocios con vino, mantas indígenas, trigo, maíz y cría de animales. "Un oidor informó en 1548 que sabía de indígenas con quince o veinte pares de zapatos comprados a clérigos por obligación y nunca usados. Se supo de clérigos que hicieron fortuna por estos medios y que volvieron a España a la manera de civiles oportunistas".^{29/}

^{28/} Ch. Gibson, op. cit., p. 127

^{29/} Ibidem.

La iglesia también recibía ingresos por limosnas y contribuciones caritativas, que en el caso de los indígenas ricos dieron grandes aportaciones en los primeros años de la conquista, por ejemplo, se registraron donaciones de tres a siete mil pesos; la construcción de la capilla de San José fue pagada con donaciones indígenas.

El caso de Isabel Moctezuma, encomendera de Tacuba, hija del emperador mexicana, era muy conocido por las grandiosas donaciones que hacía a los agustinos quienes le pidieron que dejara de hacerlas. Estas aportaciones indígenas voluntarias probablemente estén relacionadas con las tradiciones prehispánicas de la población, que acostumbraba realizar ofrendas y donaciones periódicamente. Sin embargo, la Iglesia española poco a poco fue imponiendo diversos pagos como se ha visto.

En 1555 el Consejo eclesiástico ordenó que no se debía cobrar la aplicación de los sacramentos y que las donaciones debían ser voluntarias, instrucción que nunca fue cumplida. Para 1570, se prohibió al clero secular cobrar derechos por confesión y bautismo pero se les autorizó cobrar una cuota por entierros y matrimonios.

Gibson refiere el caso de un cura de San Pablo Tenochtitlan que en 1570 recibió a manera de salario 104 pesos, por la donación de un peso semanal de los indígenas y un peso de los españoles de su parroquia; además recibía derechos por misas y 30 pesos por entierros. Pese a la prohibición de cobrar los sacramentos estos continuaron exigiéndose y a principios del siglo XVIII era obligatorio el pago de la limosna.

Los precios de los servicios prestados por el clero fueron establecidos en los siglos XVII y XVIII en lo que se denominó aranceles y que limitaban el mínimo y el máximo del costo de cada servicio al pago de lo que llamaban "obvenciones" o "donaciones parroquiales". Estas listas de precios variaban y en ello influían las costumbres locales; por ejemplo, en el siglo XVII, los jesuitas no cobraban nada a los indígenas de Tepozotlán por bautismos, matrimonios, entierros o fiestas; en otras localidades los reglamentos especificaban seis reales por un matrimonio, con pagos adicionales por amonestaciones y velaciones por sumas hasta de 24 reales.

El costo del entierro variaba de tres a doce reales según la categoría y la edad de la persona muerta. Los eclesiásticos no obedecían las tarifas de los aranceles ya que la flexibilidad de éstos se prestaba a interpretaciones individuales, además de la influencia de las costumbres de la comunidad que fueron las que prevalecieron.

Pocos indígenas eran propietarios de tierras y la gran mayoría no era dueña directamente, por lo que no podía disponer de los bienes inmuebles. Sin embargo, se mencionan en los testamentos indígenas pequeños terrenos o la cantidad de la renta o liquidación de propiedades menores para que el dinero se donara para misas. La acumulación de estas pequeñas donaciones contribuyó a que la Iglesia se convirtiera en el mayor terrateniente colonial. Todas las tierras eclesiásticas habían pertenecido originalmente a indígenas y no siempre las recibió por donaciones ya que en ocasiones los clérigos, al igual que los civiles

españoles se apoderaban de ellas. El mecanismo más frecuente de apropiación era por intermediación de los colonizadores civiles quienes adquirían de diferente manera las tierras indígenas y luego, muchas veces después de varias generaciones, las dejaban o las vendían a la Iglesia.

La Iglesia como institución general no era propietaria de la tierra, sino las diversas Ordenes y organizaciones religiosas.

La Iglesia también recibía ingresos de una institución ligada a la vida indígena llamada cofradía, que era una "hermandad o asociación" de los miembros de la parroquia. Si bien hubo cofradías fundadas en el siglo XVI, su mayor fuerza la ejercieron en los años posteriores a 1600, y al finalizar el siglo XVII existían centenares de ellas pues la mayoría de los pueblos tenían por lo menos dos.

La cofradía agrupaba a los indígenas "dándoles una seguridad espiritual y un sentido de identidad colectiva que faltaba por lo demás en la vida indígena del siglo XVII. Aunque eran de gran beneficio material para la iglesia y para el clero, la imposición en sí es insuficiente para explicar su desarrollo".^{30/}

La cofradía como institución sobrevivía a sus miembros lo que probablemente brindaba seguridad a una población gravemente afectada por las epidemias y por sus relaciones con los colonizadores. Estas asociaciones eran de varios tamaños y con organizaciones diferentes; por ejemplo, la cofradía de La Veracruz en Xochimilco, en el siglo XVII tenía como función pagar tres pesos.

^{30/} Gibson, op. cit., p. 130; Véase Lamas, Adolfo, La Seguridad Social en la Nueva España; UNAM, 1964.

por una misa cantada al mes. En su registro se anotaba semanalmente las aportaciones de sus miembros y los gastos de la misa mensual. Los costos por misas casi no variaban, y los ingresos se recibían en granos de cacao y medios reales.

Otras cofradías incluían misas especiales durante el año y se hacían cargo del pago de mortaja, misa, féretros y entierros en la capilla de la cofradía cuando alguno de sus miembros fallecía.

Existían también cofradías no oficiales que obtenían ingresos de lo que producían o rentaban algunas tierras que se decía estaban dedicadas a algún santo y eran administradas por un indígena al que llamaban "mayordomo", quien dirigía el cultivo y las finanzas. Las cosechas de estas "Tierras de santos" se vendían y lo obtenido se gastaba en fiestas en honor del santo correspondiente.

Los ingresos y gastos de estas cofradías estaban determinados por la costumbre y prácticamente no variaban de un año a otro, los ingresos dependían del año agrícola y, por tanto, de los precios agrícolas.

Cuando había pérdidas, el mayordomo las reponía con sus propios recursos. Generalmente los gastos incluían semillas, mano de obra alquilada, fiestas, cera española para las velas, flores, fuegos artificiales, pólvora (para las fiestas) y jabón (limpieza de la iglesia).

El origen de estas "tierras de santos" se encuentra en las donaciones testamentarias legadas a santos por parte de los indígenas o en tierras comunes que la comunidad o el gobierno indígena

na otorgaban; los mayordomos que las administraban no recibían salarios aunque recibían algunas recompensas de la comunidad y, sobre todo, adquirían gran prestigio dentro de la misma.^{31/}

La cofradía indígena era un medio de asegurar ingresos al clero regular cuando la población estaba diezmada por las epidemias. Así pues, los recursos indígenas proporcionados al clero constituían una cantidad importante que cada localidad indígena aportaba a través de las cajas de comunidad basadas en los tributos y de las cofradías con cuotas mensuales de sus miembros. Por eso en las relaciones de gastos de las tesorerías de los pueblos y en las de las cofradías de los siglos XVII y XVIII, hay rubros iguales, pues incluían pagos al clero y el mantenimiento de funciones y ceremonias eclesiásticas especiales.

^{31/} En el siglo XVIII la mayoría de estas tierras las poseían particulares indígenas que tenían la obligación de costear las misas a cambio del privilegio de usarlas. Gibson, op. cit., p. 133

3. Educación.

Los métodos de evangelización y educación utilizados por los misioneros eran prácticamente los mismos, por lo que se mencionarán fundamentalmente las actividades de los frailes franciscanos quienes fueron los que primero ocuparon numerosas localidades de la región central de mesoamérica e iniciaron la conversión y la fundación de escuelas que fueron tomadas como modelo por las otras Ordenes.

Franciscanos.

Hacia 1526, fray Pedro de Gante y los franciscanos que le acompañaban iniciaron el aprendizaje del náhuatl con la ayuda de niños indígenas; con el dominio del mismo, pudieron empezar la educación de los conquistados.

Los grupos indígenas que recibieron especial atención evangelizadora y educativa en los primeros años de la conquista fueron los nobles indígenas y sus hijos, pues se pensaba que, lograda la conversión de los dirigentes, el pueblo seguiría su ejemplo. Los niños fueron además un importante recurso para terminar con el paganismo de los adultos, ya que colaboraron con los frailes para denunciar a quienes tenían ídolos o continuaban con prácticas paganas.^{32/}

Los jóvenes indígenas nobles recibieron un rápido entrenamiento cristiano para emplearlos en puestos administrativos y de

^{32/} Torquemada, op. cit., Vol. V, pp. 62-64

gobierno. Por ello, las primeras instituciones educativas estaban dedicadas a preparar a los nobles en actividades de dirección que estratégicamente favorecían el aceptamiento entre la población de nuevas formas de gobierno a través de sus propios dirigentes naturales. Así, la educación religiosa y la instrucción civil de miembros de la clase dominante indígena, junto con el reconocimiento a su status nobiliario por parte de los conquistadores garantizó la supervivencia de la posición prestigiosa de la mayoría de las familias poderosas durante el proceso de conquista una vez eliminados los principales dirigentes del Estado mexicana.^{33/}

Este hecho pronto fue comprendido por los antiguos señores o tlatoanis, quienes se vieron obligados a participar en la instauración de la dominación española para mantener sus privilegios, pues quienes se rebelaron fueron eliminados o bien perdieron las atribuciones que su linaje les brindaba.

Colegio de San José de Belem de los Naturales.-

La primera escuela fundada hacia 1525 en la ciudad de México por los franciscanos fue San José de Belem de Los Naturales, llamada también de San Francisco, ubicada junto a la iglesia franciscana y la capilla del mismo nombre. Allí se enseñaba doctrina cristiana y el idioma castellano como objetivos fundamentales.

En esta escuela, y en las que se crearon mas adelante, los

^{33/} S. F. Cook y W. Borah, op. cit., Gibson, op. cit., p. 391

niños y jóvenes eran internados para alejarlos de la familia y sus costumbres paganas. Estas instituciones creadas por los misioneros eran, en su mayoría, edificios pequeños con salas bajas, un área de dormitorios, una de estudios y un refectorio, con una capacidad promedio de 900 alumnos. Durante los primeros años, conforme se iban instalando escuelas, se obligaba a los principales o caciques a que enviaran a sus hijos; generalmente los niños se rehusaban a salir de sus casas, por lo que era común que los ataran para poder llevárselos. La escuela de San José de Belem de los Naturales tuvo mil alumnos al iniciar sus actividades, y en los años siguientes, hasta aproximadamente 1540-1550, tuvo en promedio quinientos alumnos.

En la escuela de San José se empezaron a utilizar grabados con jeroglíficos indígenas representando escenas del catecismo. También se recurrió a la costumbre indígena de los cantos, bailes y música con fines de cristianización para motivar y atraer al aprendizaje de la nueva religión.

Además de religión, primeras letras, cantos y música se enseñaba Latín. La doctrina cristiana se enseñaba por medio de ejercicios de memorización dos veces al día y en voz alta, con un intervalo de siete horas, el canto también era un ejercicio de memorización.

La necesidad de imágenes cristianas para la propagación de la fe católica, condujo a Gante a crear un área de enseñanza dedicada a las bellas artes en las que aprovechó el conocimiento prehispánico sobre pintura y escultura; se enseñaron otros oficios como bordado, zapatería, carpintería, sastrería y la fa

bricación de instrumentos de música, cuyo aprendizaje fue rápidamente asimilado por los nativos.

Los hijos de los nobles indígenas eran preparados para colaborar en tareas de administración y gobierno como jueces, alcaldes, regidores y escribanos, sin perder nunca de vista que la religión cristiana era la meta de la educación pues por medio de ella se trataba de inculcar los valores cristianos para suprimir las tradiciones religiosas prehispánicas.

Hacia 1529, cuando los alumnos habían adquirido los conocimientos básicos de la doctrina cristiana, Gante seleccionó cincuenta muchachos a los que enseñaba con anticipación las prédicas dominicales, distribuyéndolos en las comunidades cercanas para repetir los sermones.

Para el mantenimiento de la escuela, Gante organizó una cofradía, la del Santísimo Sacramento, que ya funcionaba en 1528. En ella los alumnos elegían por votación las comisiones que ejecutaban diversas tareas como la organización de ceremonias y actos educativos y religiosos.

La desaparición de la población indígena por las enfermedades traídas por los europeos condujo a Gante a fundar un hospital en 1529, el cual atendía normalmente de trescientos a cuatrocientos indígenas. Su mantenimiento se solventaba con las donaciones que algunas personas realizaban a petición de los frailes y con servicios gratuitos de la gente del pueblo. Este hospital, llamado Real de Indios, fue la institución de mayor duración destinada a indígenas. Para 1700 tenía ocho salas, dos médicos, dos cirujanos y atendía constantemente un promedio

de trescientos pacientes; sus actividades eran únicamente de atención a enfermos y no de instrucción como el de Santa Fe fundado y dirigido por Quiroga. Lo prolongado de su existencia puede explicarse porque tuvo recursos para su mantenimiento que se asignaban de acuerdo a lo recaudado por el Medio Real del tributo.^{34/}

Respecto al Colegio, las condiciones de extrema pobreza de los indígenas les impedían aportar recursos para contribuir a su financiamiento en momentos en que la población disminuía fuertemente; para 1532 se calcula que había sólo 16.2 millones de indígenas.^{35/} En 1545, por Cédula real, Carlos V otorga a la escuela una pensión de 300 ducados anuales, que sólo fueron proporcionados cinco años ya que en 1550 fueron suprimidos. En 1552 fray Pedro de Gante pide al rey de dos mil a tres mil fanegas de maíz para sostener el colegio y el hospital, con una petición adicional de 500 a 600 pesos anuales como mínimo para que la escuela no desapareciera y pudiera seguir atendiendo los mil alumnos que tenía.

La paulatina decadencia del Colegio por falta de financiamiento parece indicar que dichas peticiones no eran atendidas.

Por estos años se promulgan las Leyes Nuevas con el fin de organizar la vida jurídica y administrativa de los territorios de Indias, poniendo especial énfasis en el buen tratamiento que debía darse a los naturales. Así, en 1551, recién llegado Luis de Velasco, virrey de la Nueva España, declaró la libertad de

^{34/} Gibson. Op. cit., p. 392

^{35/} Cook y Borah, Op. cit., p. 11

150 mil indígenas que tenían la condición de esclavos, que se empleaban en labores de minas de oro y plata en servicio de españoles.^{36/}

Mientras, dentro de los mismos lineamientos de reconocimiento a la dignidad indígena, Gante continuó sus esfuerzos en labores educativas. Al morir éste, en 1572, el Colegio prosiguió sus actividades, aunque los recursos y los alumnos disminuyeron notablemente, hasta que fue cerrado en 1575. En su edificio fue instalado el Colegio de San Gregorio de la Orden de los Jesuitas.

Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

La experiencia del Colegio de San José de Belem de los Naturales, demostró que los indígenas tenían capacidad y aptitudes para aprender múltiples aspectos de la cultura española y tener una formación esencialmente humanista, por lo que se decidió crear un colegio de educación superior para probar su disposición en ese nivel de estudios.

El antecedente del mismo se encuentra en una cédula de 1526, por la cual Carlos V ordenó que veinte niños indígenas nobles fueran llevados a España para que estudiaran las costumbres y el pensamiento peninsular, mandato que nunca se realizó, pero que impulsó la educación superior de los indígenas en las Indias. También el contador Rodrigo de Albornoz pedía un colegio para

^{36/} M. García Purón, México y sus gobernantes, Ed. Porrúa, México, 1964, p. 65; Torquemada, Op. cit., pp. 373-376

formar a niños indígenas como sacerdotes ya que, según él, un sacerdote nativo conseguiría más conversiones que uno europeo.

Otro antecedente importante fue la influencia que tuvo Fuenleal, Obispo de Santo Domingo, quien cuando presidía la Segunda Audiencia solicitó al rey que apoyara este nivel de estudios.

Otra cédula real de diciembre de 1535, ordenó que los colegios indígenas recibieran atención especial y que se fundaran otros nuevos. En 1536, Antonio de Mendoza, virrey de la Nueva España, fundó el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, junto al convento de los franciscanos, designando como rector a fray Bernardino de Sahagún. Se eligieron para estudiar en él a jóvenes nobles indígenas de diez a doce años de diversas localidades de la Nueva España, que habían sido instruidos en el Colegio de San José de los Naturales.^{37/}

El Colegio de Santa Cruz inició sus actividades con 60 alumnos, número que se mantuvo constante durante largo tiempo. Debido a que los indígenas elegidos habían sido ya alumnos de otra escuela, su disposición para el estudio era mayor que la de aquellos que apenas se iniciaban.^{38/}

El Colegio era un internado donde los alumnos llevaban una vida muy disciplinada: al amanecer escuchaban misa en la capilla, efectuaban oficios a la virgen, comían en el refectorio y todas las actividades, incluido el descanso, estaban presididas por vigilantes.

Los estudios realizados en este Colegio comprendían una edu-

37/ Torquemada, Op. cit., vol. V, pp. 174-175. Este autor refiere que a finales del siglo XVI el colegio tenía entre 250 y 300 alumnos.

38/ Becerra López, Luis; La Organización de los Estudios en la Nueva España; Tesis, U.N.A.M., México, 1963, pp. 76-78; Gibson, Op. cit., p. 391

cación elemental parecida a la del Colegio de San José de los Naturales, que consistía en enseñar a leer y escribir el español y la doctrina cristiana. Además, se impartía enseñanza secundaria con lineamientos europeos pues se daba Gramática y Literatura Latinas, Lógica, Filosofía y principios de conocimientos científicos. Durante algún tiempo se enseñó Medicina Mexicana y para los jóvenes religiosos había clases de los principales dialectos impartidos con ayuda de los alumnos.

Después de tres años, empezaron a verse los primeros resultados pues la mayoría de los alumnos hablaba y escribía latín, y las traducciones que hacían eran, según B. de Sahagún, de excelente calidad. Los alumnos distinguidos llegaron a ser profesores del Colegio, como Antonio Valeriano, que fue famoso por su dominio del Latín, Lógica y Filosofía, éste indígena colaboró con Alonso de Molina para elaborar el Vocabulario de Lengua Mexicana, además ocupó el cargo de gobernador de México Tenochtitlan durante cuarenta y dos años. Otro alumno destacado fue don Hernando de Ribas, quien fue discípulo de Gante y tuvo fama de buen latinista y retórico. Destacaron también como traductores Diego Adriano, Esteban Bravo y Juan Berardo. Fueron alumnos de esta institución quienes colaboraron en la obra histórica de Sahagún y en las Pláticas de los Doce. De sus producciones, una de las más conocidas es el Herbolario de Juan Badiano, escrito en nahuatl y latín. Algunos exalumnos desempeñaron cargos administrativos en el gobierno virreinal, lo cual, en términos generales, muestra que la educación de los primeros años dedicada a los nobles indígenas cumplió la función estratégica que

los españoles buscaban.

La escuela era financiada con lo que se obtenía de las propiedades otorgadas por los virreyes Antonio de Mendoza y Luis de Velasco.^{39/} No obstante, los ingresos obtenidos por estos medios eran tan bajos que en noviembre de 1536 Zumárraga escribió a Carlos V. que el Colegio se entregaba a la Corona, representada por el virrey, ya que los franciscanos carecían de recursos para su sostenimiento.

Los grupos que formaban la corriente anti-indígena cuestionaban la protección que se brindaba a los indígenas y se oponían a la creación de los colegios para éstos. Uno de los ataques más fuertes se suscitó a raíz de una rebelión indígena encabezada por Carlos Chichimecatecotl, noble indígena de Texcoco y exalumno del Colegio de Tlatelolco, acusado de propagar herejías y de atacar al cristianismo, lo que, según los voceros de dicha corriente, demostraba el peligro de educar a los nativos favoreciendo su concientización. (*)

Jerónimo López, consejero del virrey y uno de los principales enemigos del colegio, escribió una carta en octubre de 1541 proponiendo su desaparición. El documento es interesante porque entre las razones dadas para su eliminación destaca la inteligencia y capacidad de los naturales para el aprendizaje de la cultura europea, lo cual representaba un peligro. Sin duda esta corriente tenía fuerza, pues fray Juan de Zumárraga, quien apoyaba la educación indígena, solicitó en 1540 autorización imperial pa

39/ Gibson, Op. cit., p. 391; Becerra López, Op. cit., pp. 74-78, Torquemada, Op. cit., vol. V, p. 175

(*) Véase Huerta Ma. Teresa; Palacios Patricia, "Rebeliones Indígenas de la Época Colonial", S.E.P.-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México 1976.

ra retirar el Colegio de Santa Cruz de los edificios que ocupaba y utilizarlas para el Hospital. Incluso entre los religiosos habfa quienes estaban en contra de la educación aborigen, como los dominicos, quienes por medio de su provincial fray Domingo de la Cruz y de fray Domingo de Betanzos escribían al rey solicitando que los indios no estudiaran, argumentando su propensión al vicio y falta de capacidad para entender la religión cristiana.^{40/} Se decía también que si los indios aprendían latín podrían juzgar las misas y calificar las aptitudes de los religiosos. Junto a estas razones estuvo presente la epidemia de 1545 que obligó a los frailes a desatender la instrucción para auxiliar a la población enferma.

En 1546, los franciscanos decidieron delegar la dirección del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco a los alumnos pues, desde su punto de vista, estaban preparados para dirigirlo y administrarlo. Así, los alumnos elaboraron un reglamento, eligieron rector, consejeros y profesores. Durante varios años estuvieron dirigiéndolo con muy malos resultados. Para 1550, la casa que ocupaba estaba en ruinas y el rendimiento escolar había bajado considerablemente, por lo que el régimen interno fue abandonado.

Los religiosos lo reorganizaron en 1570, aunque la asistencia bajó sustancialmente después de la epidemia de 1576. Esta epidemia conocida como "gran cocoliztli" duró hasta 1581 afectando a toda la población indígena y a muy pocos españoles.^{41/}

40/ Ricard, Op. cit., pp. 404-408, Torquemada, Op. cit., vol. V, pp. 176-178

41/ Gibson, Op. cit.,

Finalmente el Colegio de Tlatelolco quedó en manos de los frailes, quienes carentes de recursos poco pudieron hacer para evitar su decadencia. En 1595, Mendieta declaró que el colegio sólo servía para enseñar a leer, escribir y contar. A principios del siglo XVII el Colegio prácticamente había desaparecido, el edificio en ruinas y sólo dos cuartos eran utilizados para enseñar las primeras letras.

Tomando en cuenta que la educación del Colegio de Tlatelolco perseguía la formación de sacerdotes indígenas y que no cumplió este objetivo, se podría considerar que fue un fracaso. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que se logró que indígenas con formación cristiana desempeñaran puestos administrativos y que se formaran excelentes traductores. No obstante, estos modestos logros contribuyeron al establecimiento de la dominación por medios persuasivos que eran particularmente eficaces en este proceso de transformación ideológica y material de la sociedad indígena.^{42/}

El hecho de que los indígenas del colegio que estuvieron a prueba para ser clérigos no observaran las normas de disciplina y castidad que les reservaba la vida religiosa no demuestra falta de capacidad o indisciplina para el sacerdocio, sino que más bien manifestaba la persistencia de los valores prehispánicos, en otras palabras, la resistencia de la ideología a cambios violentos. Esta situación no pudo ser comprendida por los cristianos quienes la interpretaron como una incapacidad inherente a la naturaleza del indígena. Junto al malestar de los eclesiásticos ante el comportamiento indígena estaban las quejas sistemáticas

de los encomenderos por la holgazanería de los trabajadores. Los textos de los cronistas españoles del periodo concuerdan en la opinión sobre los vicios y la pereza indígena que tanto propagó el grupo anti-indígena.

Respecto a esta peculiar actitud del indígena de "holgazanería", "pereza", "hipocresía", etc., puede considerarse como una manifestación generalizada del estado de ánimo que provocó el impacto de la conquista, la cual destruyó rápida y violentamente su cosmovisión, algunas costumbres y creencias, creándoles un fuerte sentimiento de soledad ante un grupo que los dominaba y representaba un mundo que no comprendían. Ante esto, la vida carecía de sentido. La respuesta múltiple del indígena, además de esta reacción psicológica, de indudable efecto económico, exacerbaba el trato violento de los españoles civiles y eclesiásticos.

Uno de los escasos testimonios indígenas de este abatimiento moral y social es contundente a través del diálogo que tuvieron algunos indígenas con los primeros frailes franciscanos:

Señores nuestros, muy estimados señores:
 Habéis padecido trabajos para llegar a esta tierra.
 Aquí ante vosotros,
 os contemplamos, nosotros gente ignorante ...
 y ahora ¿qué es lo que diremos?

.....

Por medio del intérprete respondemos,
 devolvemos el aliento y la palabra
 del Señor del cerca y del junto.
 Por razón de él, nos arriesgamos
 por esto nos metemos en peligro ...

Tal vez nuestra perdición, tal vez a nuestra destrucción,
 es sólo a donde seremos llevados
 [Más] ¿a dónde deberemos ir aún?
 Somos gente vulgar,
 somos perecederos, somos mortales,
 dejénnos ya perecer
 puesto que ya nuestros dioses han muerto.^{43/}

El abatimiento que de inmediato se apoderó de la población, también se manifestó en el alcoholismo generalizado que tanto alarmó a los frailes quienes predicaban contra la bebida. Por su parte, las autoridades civiles promulgaron leyes prohibiendo la venta de licor a indígenas, quienes eran castigados severamente cuando se embriagaban. No obstante la fabricación de pulque dejaba altos ingresos a productores españoles e indígenas y posteriormente a los hacendados, hecho que anulaba cualquier medida tendiente a controlar su consumo entre los indígenas.^{44/}

La educación indígena se enfrentó a estos factores psicológicos-ideológicos y al sector que se oponía rotundamente a la educación indígena, provocando fuerte rivalidad entre frailes y conquistadores.^{45/} Estos últimos temían que la formación sacerdotal de los indígenas y su ejercicio los dotara de poder entre su

^{43/} León Portilla, El Reverso de la Conquista, Ed. Joaquín Mortiz, México 1978, pp. 24-28, El libro de los "Coloquios de los Doce" es un testimonio indígena escrito en náhuatl, que presenta la última actuación pública de algunos sabios y sacerdotes que reivindicaban sus creencias y costumbres ante la refutación de los primeros doce franciscanos. Estas Pláticas fueron recopiladas por Bernardino de Sahagún auxiliado por algunos de sus alumnos del Colegio de Tlatelolco.

^{44/} Gibson, Op. cit., pp. 151-152

^{45/} Jonathan, I. Israel, "Razas, Clases Sociales y Vida Política en el México Colonial 1610-1670", Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

gente, quizá más grande que el de los propios frailes, pues la identificación sería mayor con la gente de su pueblo.

Los españoles no podían permitir que el poder se compartiera ya que sus intereses económicos se verían afectados; los indígenas tenían que permanecer alejados de posiciones de prestigio y quedar disponibles como fuerza de trabajo para su servicio. Por esto se combatió con tanto ahínco la educación superior y la iniciativa de ordenarlos sacerdotes, y por lo mismo, el colegio de Tlatelolco no tenía razón de ser ante los españoles y algunos religiosos.^{46/}

La resistencia ideológica indígena que influyó poderosamente en el hecho de que los jóvenes del Colegio de Tlatelolco no tuviesen "vocación" para el sacerdocio, terminó convenciendo inclusive a los defensores indígenas, entre ellos a los franciscanos, de la incapacidad de los naturales para el sacerdocio y para los estudios superiores. Así lo manifestaron fray Juan de Zumárraga, fray Bernardino de Sahagún, el virrey don Antonio de Mendoza y Jerónimo de Mendieta. Este último afirmaba que los indígenas "estaban para ser mandados y no para mandar". Sahagún escribía "...son estas borracheras tan destempladas y perjudiciales... que aún por este vicio son tenidos por indignos e inhábiles para el sacerdocio, y también porque la continencia o castidad que es necesaria a los sacerdotes, no son hábiles para guardarla, en especial los borrachos".^{47/}

^{46/} J. Lafaye, Quetzalcoatl y Guadalupe, F.C.E., México, 1977, p. 95

^{47/} Ricard, Op. cit., pp. 410-411

Esta interpretación de los acontecimientos, condujo al Concilio de 1555 a prohibir el sacerdocio inclusive a los mestizos y negros, además de los indígenas. Si bien la Junta eclesiástica de 1539 permitía que los ex-alumnos de colegios y conventos que supieran latín auxiliaran a los párrocos de las iglesias después de una rigurosa selección, en los hechos este ordenamiento nunca fue ejecutado.

De esta forma, las primeras constituciones de la Orden franciscana en la Nueva España prohibían el hábito a indios y mestizos. La Orden de los dominicos también lo prohibió en su Capítulo general de 1576.

El Colegio de Tlatelolco no alcanzó su objetivo y las clases de Latín, Lógica, Filosofía y Teología fueron suprimidas del plan de estudios. Después del gobierno de Luis de Velasco, los virreyes ya no le otorgaron ningún apoyo académico y se dedicaron sus ingresos a otros colegios.

A principios del siglo XVII hubo ordenamientos de sacerdotes indígenas y mestizos, pero fueron contados, y a quienes se les dio les confinaron a lugares de escasa importancia. Esta discriminación de puestos importantes también se dio en la administración y gobierno del virreinato. En el siglo XVII no hubo nuevos propósitos de formar sacerdotes indígenas.^{48/} Habría que agregar que el intento de formar mujeres para la vida religiosa presentó los mismos resultados pues las jovencitas no observaban la vida monástica con la disciplina exigida y pronto salían para casarse.

^{48/} J. Lafaye, Op. cit., pp. 67-68, Torquemada, Op. cit., vol. V, p. 176

Colegio de San Juan de Letrán.

Este colegio franciscano estaba destinado a niños mestizos abandonados, al igual que en otros colegios, se enseñaba lectura, escritura y doctrina cristiana. Se proporcionaba instrucción vocacional en función de la capacidad de los alumnos, en base a la cual se formaban dos grupos: quienes mostraban más inteligencia eran instruidos en primeras letras y se les destinaba a las artes liberales (carrera de letras que estudiaban por seis años); a los que demostraban menos capacidad se les capacitaba en diversos oficios, inclusive se les enseñaba a pedir limosna.

La nueva situación demográfica dentro de la cual los mestizos empezaron a tener importancia numérica, exigió cierta atención educativa para los mismos. No se tienen datos precisos del año de la fundación de este colegio que tuvo lugar durante el gobierno del virrey Antonio de Mendoza; hay algunos datos en las instrucciones que éste dejó a su sucesor Luis de Velasco, mencionando el deseo del rey de España para abrir escuelas para niños huérfanos de distinta condición social. Según un documento escrito por los oidores en 1583 y dirigido a Felipe II, el colegio para mestizos fue fundado en 1547. Sin embargo, se afirma que funcionaba desde 1529. En el documento también se asienta que Pedro de Gante creó un hospital próximo a la acequia de San Juan de Letrán y que, posteriormente y a petición de Zumárraga, los franciscanos lo dejaron para el colegio de mestizos. Todo indica, no obstante, que hasta 1547 la escuela empezó a fun-

cionar con carácter de institución de educación superior.^{49/}

Sobre su financiamiento hay varias cédulas que mencionan las aportaciones que recibía: una cédula fechada el 1° de octubre de 1548 le otorgó la mitad del ganado mostrenco de Nueva Galicia, una de noviembre del mismo año, le asignó trescientos ducados de la Real Hacienda, y por una prórroga de 1552, el rey amplió la donación a dos mil ducados; en el mismo año se le fijó una renta anual de seiscientos pesos de minas y la mitad del ganado mostrenco de la provincia de Nueva Galicia durante 6 años.

En 1557, Felipe II otorgó la categoría de Real al colegio y expidió las Constituciones de Valladolid para su gobierno, en las que se estableció que los alumnos más destacados asistieran a clase a la Real y Pontificia Universidad de México para seguir sus estudios.

Ante la insuficiencia de profesores en este colegio, se optó por escoger a los tres alumnos más avanzados para que enseñaran a los demás; uno se encargaba de los más chicos, otro de los medianos y el tercero de los grandes; para esto, los tres jóvenes tenían la obligación de asistir a los cursos de la Universidad y repetirlos en el colegio. La preparación adquirida debía permitir a los alumnos "fundar" escuelas en el territorio de la Nueva España.^{50/}

El colegio era administrado y dirigido por un rector que gobernaba durante un año, pudiendo ser reelegido por un año más y,

^{49/} Becerra López, Op. cit., pp. 86-87

^{50/} Alegría, Paula, La Educación en México Antes y Después de la Conquista, México, 1963, pp. 129-130

nuevamente después de tres años de haber dejado el cargo. Le auxiliaban dos conciliarios que debían ser teólogos de probada honestidad. El rey designaba a una persona más para asuntos administrativos y económicos del colegio.

Al fallecer el Arzobispo J. de Zumárraga en 1548 el Colegio empezó a decaer, pues la ayuda económica fue disminuyendo. Debido a ello, en 1533 el administrador se vio forzado a ir a Europa a pedir ayuda para el mantenimiento del colegio y frailes para que prepararan a los doscientos alumnos que entonces tenía inscritos. El administrador sólo consiguió traer a dos frailes quienes tenían poco interés en una labor seria, lo cual afectó enormemente al colegio. En 1579, el Arzobispo Moya de Contreras escribía que únicamente tenía 80 alumnos mestizos entre 9 y 14 años y que la mayoría de ellos se salió al terminar el primer año de estudios.^{51/}

La precaria situación económica y la mala administración agudizaron la decadencia del colegio a tal grado que los alumnos se dedicaban a pedir limosnas y a participar en cortejos fúnebres para obtener algún ingreso.

Esta institución se dedicó después a tareas de difusión moralizadora, descuidando casi por completo la educación. Por ello puede considerarse que el colegio había desaparecido casi al finalizar el siglo XVI.

^{51/} Gibson, Op. cit., p. 392

Colegio de Doncellas de Nuestra Señora de la Caridad.

En cuanto al año de fundación de este colegio, al igual que el anterior, tampoco se tiene certeza de su fecha, pero su primer antecedente se halla en las instrucciones dadas a la segunda Audiencia en julio de 1530, en las cuales mencionan la creación de una escuela para niñas y doncellas mestizas dirigida por religiosas. La escuela empezó a funcionar entre 1530 y 1535.

Las religiosas llegaron a la Nueva España en julio de 1531 y se les instaló en una casa, en donde se dedicaron a recoger niñas huérfanas a quienes enseñaban doctrina y labores domésticas, también recogían españolas "perdidas".^{52/}

El mantenimiento de la escuela pasó por graves problemas económicos hasta que, en 1545, se hizo cargo de él la Cofradía del Santísimo Sacramento, la cual le dió como ayuda la mitad de su ganado lo que mejoró su situación.

En 1522, atendiendo a múltiples peticiones, Luis de Velasco autorizó que a las jóvenes se les proporcionaran dotes cuando contrajeran matrimonio; por su parte, el rey de España brindó mas ayuda en rentas y el colegio ocupó nuevas instalaciones en donde se erigió el colegio de niñas que quedó a cargo del oidor Tejeda por indicaciones del virrey.

El colegio de la Caridad dependía del de San Juan de Letrán y era dirigido y administrado por ocho frailes: un rector, seis diputados y un mayordomo, que eran elegidos por la Cofradía para

un año.^{53/}

Normalmente atendía un promedio de 120 niñas. En 1555, por cédula real, se le autorizó para recibir niñas españolas y criollas, lo que ocasionó que la atención a las niñas mestizas disminuyera. El colegio empezó a decaer simultáneamente al de San Juan de Letrán; en ambos, los problemas del financiamiento tuvieron un peso fundamental.

En 1572, el virrey Martín Manríquez informó a Felipe II sobre el mal estado del colegio solicitando retirar la dirección de los ocho frailes.

Hospitales franciscanos.

La asistencia médica a los indígenas se convirtió en un imperativo ante las epidemias que diezaban periódicamente a la población y las condiciones de miseria en que vivían, conduciendo a la apertura de hospitales que, bajo el signo religioso, proporcionaban servicios de asistencia médica a indígenas. Hubo algunos que, además, brindaban hospedaje a los viajeros. Los franciscanos y los agustinos destacaron en la fundación y dirección de hospitales; los recursos de su mantenimiento generalmente se obtenían de los fondos de cofradías.

La enorme carga tributaria y los extenuantes trabajos a que

^{53/} Larroyo, Historia comparada de la Educación en México, Ed. Porrúa, México, 1979, pp. 110-113. García Izcabalceta considera que el Colegio de Niñas y el de la Caridad eran dos colegios diferentes. Véase García Izcabalceta, J. La Instrucción Pública en México Durante el Siglo Décimo Sexto. Academia Mexicana de la Lengua. Memoria, vol. 2, pp. 265-341

fueron sometidos los indígenas (*) exigía que la mayor parte de los recursos y del trabajo indígena fuese canalizado a los españoles debilitando considerablemente a los nativos por el trabajo que tenían que invertir para cumplir con esas disposiciones, lo cual propiciaba una mayor propensión a las enfermedades, amén de la carencia de defensas propias contra las nuevas que trajeron los conquistadores.

Para auxiliar a los naturales, los frailes franciscanos fundaron en la ciudad de México un hospital, Zumárraga fundó el de San Cosme y San Damián para "indios forasteros". En 1545, la epidemia conocida como el "cocoliztli", que causó gran mortandad y se prolongó hasta 1548, obligó a los religiosos a extender la creación de estas instituciones en las zonas alejadas del Valle como el de Juchipila en Zacatecas en 1558. Antes de 1572 funcionaban los de Jalapa, Tepepulco y los cuatro pueblos que dependían de éste. Los franciscanos fundaron el hospital de la Encarnación en Tlaxcala en 1537.

Las cofradías cubrían, en parte, los gastos de los hospitales y otra parte de sus fondos se destinaban a sufragar las fiestas, como se mencionó antes. Por otro lado, los indios depositaban numerosas limosnas y ofrendas (telas, ropa, animales domésticos, productos agrícolas), y en cada pueblo donde había hospital se le destinaba uno o dos días de trabajo, de manera que un hospital estaba modestamente proveído más por el esfuerzo de la población que de la administración virreinal.

(*) Ver lo referente a tributos en la Introducción de este trabajo.

Los hospitales franciscanos de Michoacán se atribuyen, en su mayoría, a Fray Juan de San Miguel y eran administrados bajo el nombre de la Cofradía de la Purísima Concepción integrada por indígenas. El servicio proporcionado se realizaba por la organización del trabajo voluntario indígena, que consistía en la formación de grupos de cinco o seis personas, tocando a cada grupo la atención de los enfermos durante una semana y la entrega de una ofrenda para el mantenimiento hospitalario. La vida religiosa en los hospitales tenía normas establecidas, pues sus miembros tenían que comulgar diario, por la mañana y por la noche rezaban la doctrina; tres días a la semana se oficiaba misa por los difuntos y los sábados la había en honor de la Purísima Concepción.

La capacidad de los hospitales era variable y hubo algunos que durante la epidemia de 1576 atendieron hasta cuatrocientos enfermos.

Las múltiples actividades realizadas en los hospitales favorecían la conversión al cristianismo pues los servicios médicos, el albergue, la atención y dirección de los frailes, las muestras de solidaridad cristiana de los indígenas que brindaban sus servicios, etc., atraían a la población aborigen. La instrucción religiosa en los mismos era una manera de difundir y practicar los principios religiosos (preocupación por el prójimo, caridad, humildad, cooperación, etc.) ayudando a la formación y consolidación de la comunidad cristiana.

AgustinosColegios-Hospitales Agustinos.-

Los agustinos, bajo la dirección de Vasco de Quiroga, fundaron un tipo de centro de población en los cuales se trataban de enseñar múltiples actividades que abarcan desde la doctrina cristiana, educación elemental, la administración de los recursos del centro, la solidaridad y cooperación entre sus integrantes hasta diversas técnicas de producción agropecuaria y artesanal. A este tipo de "institución-centro de población" se le llamó "hospital" porque se pretendía que "sirviera de sustentación y doctrina, así espiritual como moral exterior y buena policía de indios pobres e miserables personas, pupilos, viudas, huérfanos y mestizos que dicen matan las madres por no lo poder criar por ser su gran pobreza e miseria, y éstos todos que sean ciertos y perpetuos e tantos en número cuantos cada uno de los dichos hospitales puedan cómoda y buenamente sustentar y sufrir cada uno según sus facultades y faltando alguno de ellos, se pongan otros en su lugar, como pareciera a su principal rector...^{54/}

Los dos hospitales más famosos fueron el de Santa Fe, ubicado en las cercanías de la ciudad de México, y el de Michoacán. El primero llegó a tener doce mil habitantes. Aquí mismo se creó el Colegio de San Nicolás para que jóvenes y adultos aprendieran a leer, escribir, cantar y tocar instrumentos musicales; por supuesto se daba también enseñanza religiosa, letras y gramática. Trabajo y disciplina eran los principales medios para la enseñan-

^{54/} Fco. Larroyo, Op. cit., p. 105

za del cristianismo. La creación de estos hospitales estaba inspirada en la Utopía de Tomás Moro y se regían por ordenanzas elaboradas por Quiroga.

Los recursos de su mantenimiento se obtenían del trabajo organizado de los indígenas, el cual consistía, principalmente, en el cultivo de tierras donadas por los mismos.

Cada hospital era dirigido por un Rector, un Principal, y tres o cuatro Regidores; el Rector era renovado cada tres años y debía ser un secular que conociese la lengua indígena del lugar. El Principal podía ser elegido por tres o seis años, aunque Quiroga ocupó vitaliciamente este cargo hasta su muerte (1565). El cargo de Regidor duraba un año y, junto con el de Rector, nombraban al personal de los hospitales. Cada tercer día los dirigidos y dos padres de familia se reunían para hablar sobre los problemas de la congregación, como le llamaban sus integrantes.

Quienes vivían en el hospital ejecutaban distintos oficios: carpintería, albañilería, herrería y cantería, además de la agricultura.

El trabajo en las tierras era colectivo, cada persona trabajaba dos o tres días a la semana y todas las familias participaban. Se designaba como "familia" a cada una de las casas que contaba con un huerto anexo. En cada "familia" vivían entre ocho y doce matrimonios con sus hijos; si un miembro soltero se casaba ahí se quedaba a vivir con su mujer. Para el trabajo en las tierras exteriores del Hospital, el Rector elegía a los que debían ir y permanecer ahí durante dos años. La jornada común y obligatoria era de seis horas diarias, las cosechas se distri-

buían en cuatro partes: una se dividía equitativamente entre sus miembros, otra se destinaba a gastos del hospital, una más para reserva en los años malos y la última se destinaba para limosnas. El reglamento obligaba a vestir sencillamente, a ocupar los cargos administrativos por elección, los pleitos eran castigados y se expulsaba a quienes observaban mala conducta.^{55/}

En estas congregaciones no existía la propiedad privada. Cuando un miembro fallecía sus bienes pasaban a sus hijos y nietos, o bien entre los casados más pobres; con esto Vasco de Quiroga pretendía eliminar el egoísmo y la ambición.

Los hombres iban a trabajar al campo dirigidos por el jefe de cada "familia", mientras que las mujeres se reunían para hilar, tejer o realizar cualquier actividad doméstica bajo la coordinación de una persona. En general, la manera de vivir excluía el lujo y la ostentación, a los jóvenes los casaban apenas tenían edad para hacerlo con el fin de que no se dedicaran al ocio y tuvieran obligaciones.

En las áreas de cultivo se instalaban unas casas llamadas "estancias" desde las cuales se dirigían las labores de campo; las estancias eran cuidadas por un promedio de cuatro hombres casados que vivían con sus familias durante dos años y después regresaban al hospital. Los estancieros tenían la obligación de dirigir, atender e informar todo lo relacionado con las labores agrícolas.

Contaba el hospital con una caja de valores que sólo era

^{55/} Ricard, Op. cit., p. 301

abierta en presencia de los padres de familia, garantizando con ello que se sacara únicamente lo necesario; el Rector, el Principal y el Regidor de mayor edad eran quienes tenían la llave.

La educación de los niños era muy vigilada personalmente por Quiroga, quien daba mucha importancia a la instrucción técnica y agrícola sin descuidar la preparación cristiana que era el eje de la vida de sus hospitales. Dos días a la semana, después de la doctrina, el maestro llevaba a los alumnos al campo donde, como pasatiempo, practicaban actividades agrícolas durante dos horas. Cada niño llevaba sus instrumentos de trabajo y lo que cultivaban y cosechaban era para ellos mismos, repartiendo el maestro de acuerdo al trabajo y presteza de cada alumno. Las niñas aprendían con su familia todo lo relacionado con quehaceres domésticos y, en ocasiones, aprendían a tocar algún instrumento musical.

La organización y administración de estos hospitales favorecía una vida socioeconómica interna que mostraba a los indígenas la realidad del ideal cristiano de humildad, solidaridad y austeridad entre los miembros de la congregación y sus familias. En estas instituciones se abastecía a los indígenas de productos de consumo necesario como carne, aceite, azúcar y manteca. Además de las salas para los enfermos y los dormitorios para los directivos y administradores, contaban con una escuela, talleres y almacenes. Cada hospital poseía tierras y ganado que aportaban los ingresos principales.

Prácticamente existían hospitales en casi todos los pueblos fundados por agustinos, entre los que destacan los de la región

de Michoacán (Charo, Cuitzeo, Huango, y Tiripitío). Cada uno de estos hospitales puede considerarse un centro de propagación cristiana y de aglutinación de grupos indígenas en torno a la nueva religión.

Los hospitales de Santa Fe de México y Michoacán subsistieron en todo el periodo colonial de manera muy restringida y permanentemente hostilizados por los intereses de los encomenderos, los hacendados y autoridades civiles que deseaban adueñarse de sus tierras y de la mano de obra indígena.^{56/}

Colegio de San Nicolás Obispo.-

En 1540, Quiroga fundó en Pátzcuaro el Colegio de San Nicolás Obispo, en el que se admitían indígenas de áreas circunvecinas y a españoles de unos 20 años de edad, aproximadamente. En este Colegio se impartía Latín y Moral y los indígenas enseñaban tarasco a los españoles. El colegio fue trasladado a Valladolid en 1541, en donde también se creó un colegio para niñas mestizas abandonadas, a las cuales se les enseñaba doctrina y se les adiestraba en labores domésticas.

Colegio de San Pablo.-

Fue fundado por Fray Alonso de la Veracruz en la ciudad de México en 1575, cuando era provincial de la Orden. En el se en-

^{56/} E. Forescano, La Transformación económica y territorial de Nueva España, 1530-1600, Sábado, Suplemento cultural de Uao más Uno # 124 México, 22 de marzo de 1980

señaban Artes y Teología. Las Artes Liberales se dividían en materias filológicas (Gramática, Dialéctica, Retórica) y en disciplinas científicas (Aritmética, Astronomía y Física). La cátedra de Teología fue impartida por el propio fray Alonso de la Veracruz, quien organizó en el colegio una de las bibliotecas más completas de la época en la Nueva España.

Otros Colegios Agustinos.-

Para 1537, los agustinos tenían en la ciudad de México un colegio para indígenas y españoles en donde enseñaban a leer, escribir y latín. Este se mantenía con una renta de 115 pesos de oro de minas que dejó su fundador, Bartolomé de Morales, más 35 pesos que el convento de los agustinos le proporcionaba; estos 150 pesos de oro de minas se destinaban como salario del profesor de Gramática. Para asegurar la vida del colegio se fundó la Cofradía del Nombre de Jesús, que era dirigida por un mayordomo y cuatro diputados.

Al igual que la mayoría de las instituciones educativas de este periodo, tenía serios problemas económicos que hacían difícil la labor educativa; por ello, solicitaron a Carlos V, por medio de una carta fechada el 15 de diciembre de 1537, que les proporcionara una renta fija para los gastos de la escuela, sin que dicha petición fuese, como tantas otras de la mayoría de los colegios, atendida.^{57/}

^{57/} R. Ricard, Op. cit., pp. 393-395

Las escuelas de los agustinos tuvieron fama por la formación de sus excelentes artesanos y artistas; así, sus ebanistas, bor dadores, y fabricantes de mosaicos gozaban de gran prestigio. (*)

Las extraordinarias obras de producción indígena de los siglos XVI y XVII que se pueden apreciar aún en iglesias, conventos, y pinturas, permiten apreciar el grado de dominio de diversas técnicas que alcanzaron, así como la influencia europea que en las manos indígenas dieron un sello especial a las obras realizadas. (**)

En la obra educativa de los agustinos dominaba una concepción voluntarista de la vida, esto es, predominaba la voluntad sobre el conocimiento, como también sucedía a los franciscanos. En cambio, los dominicos tenían una concepción intelectualista.

En su colegio de Tiripitfo se educaron indios como el célebre don Antonio Huitzimengari Caltzontzin, hijo del rey Caltzontzin. La casa de estudios mayores de Tiripitfo tuvo un gran apoyo con la presencia de fray Alonso de la Veracruz, quien im partía clases. Esta escuela fue una de las primeras destinadas a la educación superior en América, pero también daba preparación a niños y adolescentes con conocimientos elementales y ofi cios manuales.

(*) Un ejemplo del celo que los agustinos tuvieron por enseñar a los indígenas, es el hecho de que al Colegio de Tiripitfo se llevaron artesanos españoles especialmente escogidos para enseñar a los indígenas.

(**) Testimonios fehacientes de ello, son las pinturas y cante-ría de Tepetlaoztoc, Tlax.; Acolman, Tlamanalco, la Huatamera, Mich., la iglesia de Tlaxcala y la iglesia de Coixtla huaca, entre otros.

Dominicos.

Esta Orden no estaba de acuerdo con la educación de los indígenas y, menos aún, que se les enseñara latín, por ello no abrieron colegios de enseñanza elemental ni secundaria. Poco se sabe sobre la instrucción técnica que impartieron. A ellos se atribuye el fomento de la cerámica poblana.

Los frailes dominicos tampoco se distinguieron en la fundación de hospitales, parece ser que el único que tuvieron en la primera mitad del siglo XVI fue el de Perote, abierto para atender principalmente a españoles.

Los dominicos trataban de preparar lo mejor posible a sus novicios, por lo que en su convento grande de la ciudad de México les impartían Artes^{58/} y Teología; pero la escasez de recursos y profesores hizo que la enseñanza se dividiera en dos conventos.

Su centro de estudios más importante fue el Colegio de San Luis de Predicadores, ubicado en Puebla. El mismo inició sus actividades en 1585. La renta asignada para su sostenimiento fue de tres mil pesos anuales.

Se becaba a los estudiantes más capaces de la Orden: tres del convento de México, dos del convento de Puebla, dos novicios de Oaxaca y diez para jóvenes de otros conventos. En 1588, sus constituciones fueron aprobadas en Roma y se le concedió el rango de Universidad con facultades para otorgar grados

^{58/} Becerra López, Op. cit., p. 152, estas materias llamadas también liberales, constituían en la Edad Media el cuadro de la enseñanza secundaria.

académicos reconocidos en la Orden. El Colegio de Predicadores influyó en la acción educativa dominica pues de ahí salieron maestros para enseñar en sus escuelas fundadas en la Nueva España.

d) Compañía de Jesús.

La Compañía llegó a la Nueva España en 1572 cuando la mayor parte de su territorio estaba ya ocupado por las Ordenes de franciscanos, agustinos y dominicos, como se mencionó antes.

A su llegada, no obstante tener la posibilidad de desenvolverse en el área de educación elemental de los indígenas, vasto grupo que estaba prácticamente desatendido, poco hicieron por ellos, concentrando sus mejores esfuerzos en la educación media y superior de jóvenes de familias acomodadas.

Este comportamiento obedecía a que los objetivos de la Compañía eran predicar, confesar y consagrarse a la educación de la juventud católica a través de colegios y seminarios, actividades que debían ejecutarse "con la pasión de una guerra", según establecían sus estatutos.^{59/}

Los objetivos educacionales de la Compañía incluían de manera excepcional la instrucción elemental, mismas que dejaban en manos de otras instituciones. El adolescente que sabía leer y escribir ingresaba a sus colegios a los diez años aproximadamente y se le impartían cuatro cursos de Gramática.

La labor educativa de los jesuitas subsanaba las deficien-

^{59/} Larroyo, Op. cit., P. 159; Gonzalbo Aizpuru, Pilar, La Educación Popular de la Compañía de Jesús en la Nueva España; UNAM, México, S.F., Tesis Doctoral, 1-51 pp.

cias de otros colegios y aun de la Universidad en la enseñanza de Latín y Letras. La excelente enseñanza en esta área favorecía a los jóvenes criollos, quienes para trabajar en la administración tenían que seguir la carrera de Letras -hay que recordar que la ideología dominante implicaba un fuerte desprecio por las actividades manuales y comerciales-. Los deficientes servicios de internado que proporcionaban los colegios de la Nueva España condujeron a los jesuitas a fundar colegios internados donde daban prioridad al estudio de las Humanidades.

Esta Orden a su llegada contaba con escasos recursos pero con el tiempo llegaron a poseer una gran riqueza constituida por 126 haciendas de labor, de caña de azúcar y de cria de ganado gracias a las cuales obtenían medios para su mantenimiento y el de sus colegios, lo que les permitía brindar educación gratuita.

Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo.

El primer Colegio jesuita en este territorio fue el Colegio de México, que ejerció poca influencia educativa pues tuvo serios problemas económicos que le impidieron realizar una labor consistente. Poco después, en 1572 fundaron el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo que inició sus cursos hasta 1574.

Cuando su programa de estudios incluyó las Cátedras de Filosofía y Teología se le otorgó el rango de institución de estudios mayores. La universidad otorgaba a los alumnos de este Colegio el grado de Doctor.

En 1580 los recursos humanos del colegio estaban constituidos

dos por 66 miembros de la Compañía: 21 sacerdotes, 15 estudiantes, 14 coadjutores y 16 novicios.

Las clases impartidas eran Mínimos, Menores, Medianos, Mayores, Retórica, Artes y Teología. La forma en que funcionaba la vida estudiantil revela el carácter disciplinario de la educación formal religiosa. Los estudiantes se levantaban diario a las cuatro de la mañana a realizar sus ejercicios religiosos, a desayunarse, a limpiar, etc.

A las siete iniciaban ejercicios de memorización como técnica fundamental para el aprendizaje siguiendo los antiguos postulados de Quintiliano en los que la memoria era considerada el signo más elevado de la inteligencia. En la segunda hora de clase se leía un párrafo de un texto clásico comentando a los alumnos el contenido del argumento. A las diez de la mañana asistían a misa y después comían. Al terminar la comida descansaban un rato y a la una regresaban nuevamente a clases. Durante tres o cuatro horas comentaban en latín sobre autores griegos y latinos.

Esta preparación tenía una duración variable según la capacidad del alumno quien una vez cubierto el programa, permanecía dos años en la clase superior de Gramática en la que se consagraban al estudio de Retórica, Poética e Historia.

En Retórica las lecturas fundamentales eran sobre Cicerón y Quintiliano. Era este un periodo de estudios de cinco años aproximadamente que dejaban al estudiante los conocimientos necesarios para iniciar los estudios superiores llamados Facultad de Artes. El alumno iniciaba esta etapa a los catorce años de edad

en promedio.

Después de tres años de Facultad de Artes, el alumno cuando tenía unos 17 o 18 años alcanzaba el grado de bachiller en Artes e ingresaba al grado superior que era la Facultad de Teología. Aquí permanecía cuatro años estudiando Teología, Escolástica, Teología Positiva, Derecho Canónico y Escritura; si deseaba el grado de doctor en Teología tenían que estudiar Teología dos años más.

En 1582 en el Colegio de San Pedro y San Pablo los jesuitas tenían dos maestros de Teología, dos de Artes y tres de Latinidad; éstos siete maestros se hacían cargo de unos trescientos alumnos. 60/

Otros Colegios Jesuitas.

El elevado número de estudiantes del Colegio de San Pedro y San Pablo condujo a los jesuitas a fundar los colegios de San Gregorio, San Bernardo, San Miguel y San Idelfonso.

El de San Gregorio se creó en 1575 y se destinó a la instrucción de indígenas en cristianismo y lectura y Escritura Sagrada.

Entre 1582 y 1585 fue integrado el de San Bernardo y el de San Miguel. El Colegio de San Gregorio tenía solo 17 alumnos en los años de 1590 los cuales eran ocupados para trabajar en el sistema de repartimiento. Para 1728 tenía 14 estudiantes y en

60/ Arróniz, Othón. "El Colegio del Espíritu Santo en el Siglo XVI"; Universidad Autónoma de Puebla; México, 1978, pp. 44-46

1760 con la expulsión de los jesuitas el colegio desapareció.^{61/}

Ante la insuficiencia de escuelas para los jóvenes se abrió el Colegio de San Idelfonso, al cual se fusionó el de San Gregorio formando uno solo.

A finales del siglo XVI en el Colegio de Puebla se creó una congregación de indígenas a la que se llamó San Miguel.

Por estos años el Colegio de San Pedro y San Pablo pasaba por una situación difícil tanto en el plano económico como en el educativo por lo que en 1618 el colegio se unió al de San Idelfonso con el nombre de Real Colegio de San Pedro, San Pablo y San Idelfonso bajo administración jesuita y protección real. Con la expulsión de los jesuitas en 1767 el colegio fue reorganizado.

Entre los colegios que fundaron fuera de la ciudad de México destaca el Colegio de Pátzcuaro fundado en 1575 que trataba de continuar la obra de Vasco de Quiroga; el de Oaxaca (1575); el de Puebla (1578); el de Veracruz (1577); el colegio San Miguel en Tepetzotlán (1584); el de Guadalajara (1586), el de la Purísima Concepción en Guanajuato a fines del siglo XVI. A principios del XVII fundaron el de San Francisco Javier en Querétaro; el de Valladolid, otro en Veracruz, Celaya, Durango, Chiapas, San Luis Potosí y Chihuahua.

^{61/} Larroyo, Op. cit., pp.159-166; Gibson, Op. cit., p. 392

Educación Femenina.

La instrucción de la mujer tenfa especial importancia por el papel que desempeñaba en la reproducción social al transmitir a los hijos los valores y costumbres de la sociedad; por eso, desde el principio de la conquista se realizaron gestiones para organizar la instrucción femenina.

Fray Juan de Zumárraga, de acuerdo con Hernán Cortés y con el apoyo de la emperatriz Isabel de Portugal, logró que se enviaran algunas religiosas en 1530 para que se hicieran cargo de las jóvenes aunque, los franciscanos se ocuparon de ellas previamente.

En 1534, llegaron educadoras seglares, que se unieron a las que llegaron antes, las cuales, aunque eran religiosas, no llevaban vida monacal. Este hecho les permitfa desplazarse libremente descuidando las labores de instrucción, lo que provocaba desconfianza a los padres indígenas, quienes veían con desagrado la constante salida de las maestras, ya que estaban acostumbrados a educar a sus hijas en la reclusión del hogar o de sus antiguas escuelas. Esta situación, ocasionó que hubiera una reticencia a cooperar con el sostenimiento de su educación.

Zumárraga insistió en 1536 y 1537 para que le mandasen monjas, mientras que Fuenleal, presidente de la Audiencia, consideraba que aquéllas no eran necesarias. Ante estas circunstancias, la educación femenina tuvo aún más dificultades que la de los varones.

Hacia 1534, con una cantidad aproximada de veinte educadoras, se establecieron ocho colegios para niñas, en la capital del Virreinato, en Huejotzingo, Coyoacan, Texcoco, Cholula, Otumba, Tepepulco y Tlaxcala. El tipo de enseñanza era primaria y el objetivo fundamental de la educación femenina era preparar mujeres en religión y moral cristiana con aspectos complementarios como bordado, costura y otros menesteres domésticos.

Se les instrufa bajo régimen interno y sólo podfan salir cuando iban acompañadas. Ingresaban al colegio entre los cinco y los seis años y salfan a los doce años de edad para casarse con jóvenes educados por los misioneros. Los frailes hacfan todo lo posible por que los indígenas se casaran jóvenes pues crefan que con esta medida se evitaba la vagancia y los vicios. Estos matrimonios jóvenes impulsados por los religiosos tenfan el propósito fundamental de sentar las bases de la familia monogámica cristiana en los nuevos territorios.

Las escuelas de niñas y jovencitas estuvieron vigentes durante diez años, aproximadamente, ya que sólo se trataba de aislar a las niñas que habfan estado en contacto con la religión pagana e iniciar la formación de nuevas generaciones con madres de familia cristianas. (*)

La educación de la mujer, al igual que la del niño, era eli

(*) Véase nota Núm. 52 de este capítulo.

tista, ya que muy pocas mestizas e indígenas recibieron preparación en los primeros años de la conquista, dirigiéndose después con esmero a criollas y españolas.

Educación Privada.

Desde finales del siglo XVI el financiamiento de las escuelas se transfirió directamente a los pueblos, y a partir del siglo XVII las escuelas religiosas empezaron a perder el monopolio de la instrucción, la cual también era ejercida por civiles. Así, los primeros cincuenta años de la conquista presenciaron una intensa labor misional que, ante los cambios económicos, administrativos y demográficos fue relegada, dando a la evangelización un papel cada vez menos importante.

Los datos de población del periodo indican la presencia creciente de una población no indígena ni española, al mismo tiempo que los documentos de las escuelas religiosas para indígenas del último tercio del siglo XVI, mencionan con insistencia la falta de apoyo de la Corona y de las autoridades civiles y religiosas locales que paulatinamente obligó al cierre de esas instituciones.

El desplazamiento de la educación indígena por la instrucción de mestizos y el mayor impulso a la instrucción de los criollos era evidente al finalizar el siglo XVI, proceso que se agudizó más a partir del siglo XVII. Ch. Gibson refiere que para el periodo de la Colonia aparecen regularmente documentos con firmas indígenas asentadas con mucha claridad, al lado de regis

tros de indígenas que no sabían ni siquiera escribir un signo: "para el siglo XVIII la mayoría de los más altos funcionarios de los pueblos sabían firmar y lo hacían, pero en el año de 1802, ni un sólo funcionario indígena de Xilotzingo lo sabía hacer".^{62/}

Aún así, estas firmas no son señal de que supieran leer y escribir, sino únicamente firmar, a lo que había que agregar que sólo los indígenas provenientes de la clase alta eran elegidos como signatarios en eventos oficiales, lo cual demostraría que la inmensa mayoría de la población indígena permaneció analfabeta durante el periodo de la conquista y toda la Colonia.

La creciente falta de atención a los indígenas era evidente no sólo en el ramo educativo. Las crónicas de la ciudad de México de fines del siglo XVI abundan en comentarios sobre las condiciones de vida indígena y de grupos no indígenas resultantes del mestizaje; son frecuentes las referencias al robo como suceso cotidiano, a pleitos entre los habitantes de los barrios, el vagabundaje, a la holgazanería, el alcoholismo y la suciedad del "pueblo bajo". Para el siglo XVII y fines del XVIII las declaraciones eran semejantes.^{63/}

La disminución de la población aborigen por las epidemias y la explotación, provocó cierto debilitamiento de la cohesión social indígena, lo cual favoreció y aceleró la introducción de

^{62/} Ch. Gibson, Op. cit., p. 151

^{63/} Ch. Gibson, Op. cit., p. 392; Fernando Benítez, Los Indios de México, Ed. Era, México, 1968.

aquellos valores hispánicos que proporcionaron al indígena vínculos de indentificación y de integración dentro del mismo sector indígena, como el culto a las imágenes cristianas, las fiestas religiosas, las cofradías, etc., que al mismo tiempo los vinculaban con los dominadores estableciendo un puente ideológico vital entre el elemento indígena y el español al conformar, a nivel superestructural la relación jerárquica de dominación, pues dichos valores representaban la introducción de la cultura hispánica.

Este proceso ya no exigía la transmisión de valores a través de instituciones educativas formales (escuelas), pues la población indígena estaba sometida a las instituciones económicas como el tributo, el diezmo, la encomienda, la hacienda, etc., a instituciones político-administrativas como el corregimiento, y eclesiásticas como las doctrinas y las visitas.

En este desarrollo de la conquista los nobles indígenas hispanizados colaboraron con los españoles. Los jóvenes indígenas preparados en las escuelas religiosas ocuparon cargos, al principio, de cierta importancia en la administración virreinal y, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, de menor importancia, favoreciendo la implantación de la administración española al fungir como intérpretes y escribanos.

La administración española de pueblos y comunidades exigía que los funcionarios de cada una de éstas llevara un registro de tributos y de todo tipo de movimiento de recursos, controles que eran elaborados por escribanos nativos que prestaban sus servicios en tribunales y cabildos, copiando los documentos pa-

ra archivos. A fines del siglo XVI, había varios escribanos en la mayoría de los gobiernos de las comunidades y de dos a tres en las localidades más pequeñas.

Al consolidarse el dominio español y ante la disminución de la población, estos caciques y funcionarios indígenas tuvieron que contribuir al pago del tributo, lo que marcó el inicio de su ruina económica y social.^{64/}

Paralelamente a este proceso, surgió la demanda de educación para niños criollos cuyos padres contrataron los servicios de profesionales particulares. Esta educación era impartida por maestros que daban educación elemental o "rudimentos" a niños, y por las "casas de amigas" que enseñaba a niñas, hijos de españoles y criollos. Este tipo de educación cobró auge al finalizar el siglo XVI y principiar el XVII, por lo que el Virreinato tuvo la necesidad de reglamentarla a través de las "Ordenanzas de los Maestros del Nobilísimo Arte de Leer, Escribir y Contar", aprobada por el Virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo, en el año de 1600. (*)

Esta ordenanza no fue obedecida por la mayoría de los maestros, por lo que en varias ocasiones se insistió en su observancia. Los conflictos por incumplimiento surgieron generalmente debido a la competencia entre la gran cantidad de maestros privados, que presionó a los que cumplían con los requisitos de la ordenanza a denunciar a quienes no los cubrían porque les resta

64/ Nicolás Sánchez Albornoz, La Población de América Latina. Desde los Tiempos Precolombinos hasta el año 2000, Alianza Editorial, Madrid, 1977, p. 79

(*) Es la primera ley sobre enseñanza primaria en la Nueva España.

ban alumnos, esto es, ingresos.

Los capítulos de dichas ordenanzas mencionan el contenido de la enseñanza primaria, la falta de atención personal de los maestros examinados en las escuelas que abrían la existencia de maestros que además de tener una escuela atendían negocios de "mercadurfas y legumbres".

Un ejemplo que ilustra la situación de las casas de enseñanza rudimentaria es el caso de un clérigo llamado Juan Vega, quien fue acusado en 1621, por un grupo de "oficiales del arte de enseñar a leer, escribir y contar" por no acatar las "Ordenanzas".

Juan Vega en su defensa para no ser examinado alegó al fuero eclesiástico en el cual los acusadores no tenían ninguna jurisdicción, además argumentaba que los clérigos eran los más calificados para enseñar religión a los niños y que sus actividades educativas beneficiaban a la Nueva España. Sólo aceptaba que lo examinara un miembro de la Compañía de Jesús, a la cual pertenecía, o cualquier religioso.

Era tan generalizada esta conducta entre los clérigos que enseñaban, que los oficiales juzgaron necesario que todo aquél que tuviera escuelas o quisiera ponerlas debía respetar las Ordenanzas sobre educación. Dicha delcaración se realizó en febrero de 1623, estableciendo que "las personas del fuero eclesiástico guarden y cumplan las Ordenanzas dentro del plazo de tres días", castigándose con pena de "excomuni3n mayor" a quien no las cumpliera.

Lo significativo de este proceso es que denunciaba a quienes se dedicaban a enseñar sin estar examinados y tenían escue

las violando las Ordenanzas sobre educación primaria, lo cual muestra que era algo muy generalizado no sólo en la capital si no en todo el territorio novohispano. Muestra, también, la prepotencia que demostraban los clérigos quienes concientes de su poder como miembros de la Iglesia, no les importaba alterar la ley.

En el mismo documento en que se denuncia a J. Vega hay expedientes sobre notificaciones hechas a personas que tenfan escuelas en la ciudad de México en 1601 y 1602. A continuación se mencionan algunas de las notificaciones que dan una idea de la proliferación de escuelas privadas que se dió en ese momento:

Notificación a Pedro Mata.- Maestro de escuela. Tiene una escuela de muchachos. Acepta la notificación.

Pedro Rodríguez.- Sacristán "en Nuestra Señora de Monserrate", "que dicen enseña muchachos, en su persona y en presencia de dichos veedores que le visitaron, dijo que no se entiende con él, porque tan solamente enseña a seis o siete muchachos que ayudan a misa".

Bartolomé Jiménez.- Acepta la notificación.

Jerónimo Farfán.- "Dijo que no quiere tener la dicha escuela y la cerrará".

Ana Rodríguez.- "...en virtud del capítulo séptimo de las dichas Ordenanzas, se le notificó no enseñase muchachos, so la pena de veinte pesos en él contenidos (de multa); y que se le echaron fuera de su casa quince muchachos que en ella tenfa, poco más o menos, y se le dejaron las niñas que tenfa, y se le

apercibió las enseñanzas a ellas y no a los muchachos".

Hay dos ordenanzas más sobre apertura de escuelas en el periodo lo que permite confirmar la suposición de que la educación privada a nivel elemental estaba muy generalizada. Una de ellas del 16 de septiembre de 1586, es un mandato del Virrey Marqués de Villa Manrique para que todo aquél que se interesara en abrir una escuela, solicitara una licencia especial que sólo se otorgaba a quienes tuvieran la preparación adecuada para enseñar. La otra, es una orden del Virrey de Montesclaros, del 5 de mayo de 1604, relativo a las escuelas de Querétaro, donde ordena que quienes no hubieran presentado el examen en el arte de leer, es cribir y contar, no podían enseñar en dicha población.^{65/}

La enseñanza particular de las niñas estaba a cargo de mujeres adultas y ancianas denominadas "amigas", quienes enseñaban nociones elementales de religión, escritura, lectura y labores manuales. El único precepto legal que las limitaba era la prohibición para admitir niños entre sus educandas, lo cual, como en el caso anterior, era frecuentemente violado. Los requisitos que debían cumplir las "amigas" eran, pedir licencia por escrito para ejercer la profesión, una constancia de instrucción cristiana extendida por un párroco, otra del confesor que acreditara sus buenas costumbres y la fe de bautismo para comprobar la "limpieza de la sangre".^{66/}

La proliferación de maestros privados para criollos se explica, en gran medida, por la tradición española de educar a los niños en el hogar.

^{65/} O'Gorman, La enseñanza Primaria en la Nueva España,
^{66/} Fco. Larroyo, Op. cit., p. 120; Becerra López, Op. cit., pp. 92-93

Real y Pontificia Universidad de México.-

Se ha visto cómo la presión del elemento demográfico originó la fundación de instituciones educativas para indígenas, mestizos y criollos, las cuales cumplían una función social al hispanizar a los indígenas y transmitirles una nueva ideología, así como al preparar funcionarios menores y medios para la administración virreinal.

Sin embargo, el desarrollo social de la Nueva España pronto exigió la creación de la institución de más alto nivel académico: la universidad. La fundación de la Universidad se hacía imprescindible, por una parte, para satisfacer las necesidades intelectuales de los jóvenes criollos que tenían que ir a las universidades de España para continuar sus estudios; por la otra, para satisfacer las necesidades administrativas y de gobierno que requerían de mano de obra calificada a nivel superior.

Fue el Virrey don Antonio de Mendoza, con el apoyo del Ayuntamiento de la ciudad de México y de los religiosos y prelados, quien realizó las gestiones más importantes para la creación de la Universidad, aunque ésta fue inaugurada por su sucesor, el virrey don Luis de Velasco.

La Cédula que ordenó la fundación de la universidad, fue expedida el 21 de septiembre de 1547 por Carlos V. En ella, se le concedía a la Universidad una renta de mil pesos de oro de minas anua

les, además de los productos de las estancias donadas por don Antonio de Mendoza. Se le concedían asimismo, los privilegios y franquicias de que gozaba la universidad de Salamanca en España, aunque se le imponían algunas restricciones, ya que la nueva universidad no podría ejecutar jurisdicciones y sus graduados no quedarían exentos del pago de tributos, como era el caso de los graduados de Salamanca.

La ejecución de la cédula de fundación fue realizada, como mencionamos antes, por el Virrey don Luis de Velasco, quien presidió la inauguración el 25 de enero de 1553, iniciándose los cursos el 3 de junio del mismo año. Con la existencia de la Universidad, la expedición de grados por los colegios de la Compañía de Jesús carecía de fundamento, por lo que Felipe II, mediante una cédula del 2 de noviembre de 1566, ordenó el derecho a otorgar grados exclusivamente por la Universidad. Los privilegios otorgados, le dieron a la universidad el título de Real, y los escudos de armas de los reyes Católicos de Castilla y León y del papado, ya que al igual que las universidades europeas se le consideraba una institución canónica y el Papa debía aprobar su fundación y reconocer los derechos de grados. El Papa tenía un representante directo en la Universidad, el maestre'escuela, quien otorgaba los grados en la Catedral y presidía los actos solemnes como representante pontificio.

Las limitaciones que tenía la Universidad de México provocaba que se le considerara de rango inferior y se prefirieran las peninsulares, por lo que el Ayuntamiento de la Ciudad de México insistió en que se le concedieran en su totalidad los privilegios

y prerrogativas que tenía la hispana. Así, el 17 de octubre de 1562, Felipe II expidió la cédula que derogó las limitaciones impuestas, y los primeros días de abril de 1563 la ley fue publicada y pregonada en la ciudad de México. La nueva situación universitaria estimuló el ingreso de más alumnos.

En el siglo XVI, los ingresos de la universidad variaban anualmente entre 5000 y 6000 pesos de oro común, y los gastos eran aproximadamente de 5,300 pesos de oro de minas según las cuentas hechas por el tesorero en 1580. A finales del XVI y principios del XVII, el ingreso anual promedio era de 10,000 pesos. Los ingresos anuales entre 1630 y 1700 eran de 8,600 pesos aproximadamente; en estos años, el ingreso más alto se alcanzó en 1650 con 10,800 pesos, mientras que en 1655 se tuvieron ingresos mínimos con la cantidad de 4,253 pesos y 6 tomines. Para 1626 los sueldos más altos eran de 700 pesos anuales y los más bajos de 300.^{67/}

La Real y Pontificia Universidad de México estuvo regida originalmente por las constituciones de la Universidad de Salamanca, mismas que tuvieron varias modificaciones para adecuarlas a la realidad novohispana. Durante los siglos XVI y XVII hicieron modificaciones el virrey don Luis de Velasco, la Real Audiencia, el oidor Farfán, don Pedro Moya de Contreras, el Marqués de Cerralbo y el virrey Palafox

Los problemas detectados por Farfán fueron, a grosso modo,

^{67/} García Stahl, Síntesis Histórica de la Universidad de México, U.N.A.M., México, 1975, p. 61; Véase también R. Carrancá, "La Universidad Mexicana", Ed. F.C.E., México, 1969

los siguientes: el escaso número de alumnos ocasionaba que varias cátedras no funcionaran; la competencia con los colegios jesuitas en clases de Gramática que hacía que los jóvenes desairaran la Universidad; la falta de profesores que provocaba que uno sólo impartiera más de una cátedra; los frecuentes abusos de las autoridades y la mayor inclinación de los jóvenes criollos a las fiestas que al estudio.^{68/} Las constituciones de Farfán estuvieron vigentes de 1580 a 1583.

Los problemas ennumerados por Farfán, y algunos otros semejantes, fueron mencionados en las nuevas constituciones elaboradas por otras autoridades a fines del siglo XVI y durante el siglo XVII. Entre estas constituciones se encuentran las elaboradas por el visitador de la Universidad Don Pedro Moya de Contreras, que rigieron de 1583 a 1623; las del Marqués de Cerralbo, de 1626 a 1645; y las del Virrey Palafox, que estuvieron en vigor de 1645 hasta la extinción de la Real y Pontificia Universidad de México.

Las cátedras fueron dadas a hombres de gran prestigio intelectual y social como: Fray Pedro de la Peña, dominico, que impartió cátedra de Prima Teología, sustituyéndole después Juan de Negrete; Fray Alonso de la Veracruz, dió las cátedras de Escritura Sagrada y Teología Escolástica; el Doctor Cervantes de Salazar dió, Retórica; el Doctor Morones, Fiscal de la Audiencia, ocupó la cátedra de Cánones; el Doctor Melgarejo impartió

68/ Becerra López, Op. Cit., pp. 40-41.

breve tiempo la de Decreto, substituyéndole el Doctor Alvaro Se-
deño; el Doctor Frías de Albornoz dió cátedra de Instituta y Le
yes; en Artes, enseñó el Presbítero Juan García y el Doctor Blas
de Bustamante en Gramática.^{69/}

Al principio se impartían seis cátedras, y poco des--
pués se crearon dos más; las asignaturas eran Teología, Sagrada
Escritura, Decretales, Decreta, Instituta, Artes, Retórica y --
Gramática.

En Gramática se enseñaba Latín y Castellano y se leían
textos clásicos de la cultura latina. En Artes, se impartían co
nocimientos generales que posteriormente se agruparon en la cáte
dra denominada Filosofía. Esta cátedra, incluía Lógica, Matemá-
ticas, Física, Astronomía y Ciencias Naturales; en la Nueva Espa
ña abarcó también la de Medicina (Anatomía y Fisiología del cuer
po sano), y en 1595 se introdujo la de Vísperas (cuerpo enfermo);
en el siglo XVII ya se enseñaba cirugía.

En Teología se estudiaba metafísica y enseñanzas filo-
sóficas sobre gobierno y justicia de los hombres. Cánones com--
prendía antiguas normas y explicaciones del derecho romano, prin
cipios jurídicos medievales y leyes contemporáneas; originalmen-
te, estos conocimientos se daban en las cátedras de Decretales, -
Decreta e Instituta.

La cátedra de Medicina empezó a impartirse en las escue
las en 1575, la de Lenguas Indígenas en 1585 y la cátedra de Es

69/ Larroyo, Op. Cit., pp. 135-137; Alegría, P., Op. Cit., pp. -
164-166.

coto en 1658. A principios del siglo XVIII se impartían en total 23 cátedras.^{70/}

Los sueldos de los profesores eran bajos, lo que influía en el nivel académico universitario; el salario variaba entre 150 y 250 pesos de oro de minas anuales.^{71/}

El método de enseñanza era el escolástico, que predominaba en la época, "cuyo punto de partida (era) la lectura de un texto clásico (de ahí el nombre de lecciones dada a las cátedras). Tocante a la Filosofía y a la Teología, el método escolástico trataba de demostrar y enseñar la concordancia de la razón con la fe por un procedimiento silogístico. Para ello, el catedrático fraccionaba el tema objeto del aprendizaje en varias tesis o proposiciones. A continuación explicaba el sentido de éstas. Después presentaba los argumentos en pro y en contra de dichas proposiciones, con la mira a obtener deductivamente una conclusión en concordancia con los principios de los dogmas cristianos".^{72/}

Los grados universitarios eran bachillerato, licenciatura o maestrazgo y doctorado, que eran los mismos que otorgaban las universidades europeas.

La legislación universitaria prohibía el ingreso a las clases bajas, ésto es, a indios, negros, mulatos y mestizos. En el Estatuto 246 de las Constituciones de Palafox, se exceptuaba

70/ C. García Stahal, Op. Cit., pp. 38-39.

71/ Alegría, Op. Cit., pp. 166-167, citando a Cervantes de Salazar.

72/ Larroyo, Op. Cit., pp. 137-138.

a los indios que comprobaran la nobleza de su sangre y a los -- mestizos hijos de padres poderosos; más tarde, conforme se in-- crementó el número de mestizos, aumentó la presión que ejercían, influyendo para que se les admitiera con más frecuencia. Las - constancias que pedían para probar la pureza de sangre eran: ac ta de bautismo, dos testigos y sus características físicas. Es tos hechos, reflejan las profundas diferencias socioeconómicas que prevalecían, dominadas por una forma de vida en la que la - nobleza de sangre, el ejercicio de una vida cristiana ejemplar que no dejara ninguna duda sobre herejías, su lealtad a la mo-- narquía, etc., manifestaban una ideología feudal muy arraigada en la sociedad novohispana.

Colegios Universitarios.

Las características de una sociedad feudal en la que el linaje era fundamental para participar en actividades socia-- les y culturales relevantes, provocaban que gran cantidad de jó-- venes con capacidad intelectual, no pudieran continuar con estu-- dios superiores por carecer de una posición social y de recur-- sos económicos. Para atender la educación de éstos existían en España unas instituciones denominadas Colegios.

Originalmente el colegio era una hospedería que propor-- cionaba recursos para el mantenimiento de estudiantes pobres; - con el tiempo le fueron administrados más recursos, posibilitan do el aumento de asignaturas hasta constituirse un ambiente fun damental donde podía desarrollarse la vida universitaria. Con

los mismos propósitos, fueron creados en Nueva España los colegios universitarios, destacando el de Comendadores de San Ramón Nonato, el Real Colegio Seminario de México y el Colegio Mayor de Santa María de Todos Santos.

Las funciones y características de todo colegio universitario eran: "La primera función nace del carácter fundacional de los colegios con que eran creados y (era) la de estar -- formados por estudiantes beneficiados por becas, siendo los becados los auténticos colegiales".

La segunda, su cercanía a la Universidad para funcionar como albergue de estudiantes fuereños. Otras de importancia:

- Se limitaba el otorgamiento de la beca o la estancia en el Colegio según la duración de las carreras; de no impartirse una cátedra en el colegio por ser de exclusividad de la Universidad, se cursaba en ésta; se impartían cátedras para reforzar el aprendizaje de las tomadas en la Universidad y, otras, - para ejercicios de discusión semanal conocidas como "conclusiones":

Los colegiales tenían la obligación de participar en actos públicos dando "lustre" al colegio.^{73/}

Los "cordones estudiantiles" entre la Universidad y - el Colegio -en un movimiento de ida y vuelta- formaban parte -- del panorama de la capital del Virreinato y, después, de otras - ciudades importantes.

73/ Becerra López, Op. Cit., pp. 99-100.

Colegio de Comendadores de San Ramón Nonato.

Este Colegio mercedario y esencialmente para criollos, fue uno de los fundados en tiempo del Marqués de Cerralbo en -- 1628 con recursos donados por el matrimonio de Juan Salcedo y -- Leonor de Andrade al Obispo de Michoacán, el mercedario Fray -- Alonso de Enrique de Toledo. La donación la destinaron a fines piadosos pero el religioso veía la necesidad de un colegio para michoacanos radicados fuera de la región y del cual salieran -- los becarios a tomar clases de Derecho a la Universidad, ya que esa cátedra no se impartía en el colegio de San Nicolás. De -- esa donación se otorgaron veintiún mil pesos de oro común. Al morir su fundador, el colegio fue entregado, por voluntad de és te, a la Orden de la Merced por medio de su Provincial Fray --- Juan de Herrera. El colegio empezó con un permiso de funcionamiento por cuatro años, aprobado por el Marqués de Cerralbo en espera de tener el reconocimiento real. Poco después de una -- inundación de la ciudad, la casa que ocupaba se derrumbó y fue cerrado temporalmente. En 1653 Fran Juan de la Calle inició -- gestiones de apertura ante el Virrey de Alburquerque logrando -- que, por esos años, funcionara de nuevo. En 1691 Fray Miguel -- de Miranda, hizo un "traslado de las escrituras de fundación", -- por problemas económicos y administrativos que se presentaron.

El Colegio sólo otorgaba ocho becas pues carecía de recursos, dándose cinco a alumnos del Obispado de Michoacán de las cuales tres eran para Cánones y dos para preparar abogados, las tres restantes eran para alumnos de La Habana, destinándose dos para Cánones y una para Leyes; los beneficiarios de las becas debían ser de escasos recursos, "limpios de raza", de vida religiosa virtuosa y con mucha disposición y capacidad para el estudio. Obviamente, a estos Colegios ingresaban pocos indígenas.

Los colegiales disponían de habitaciones individuales para que tuviesen condiciones de concentración en el estudio. Las Constituciones ordenaban que el rector fuese un sacerdote de actitud severa, nombrado por el Provincial de los mercedarios, también se estipulaba que los maestros debían motivar la superación de los alumnos.

El reglamento no tipificaba faltas y castigos, sino que dejaba a éstos a criterio del rector; cuando se reincidía en faltas graves, el caso era enviado al Provincial quien consultaba con algunos religiosos para decidir la sanción. Los sábados, los alumnos tenían tres horas de estudio para memorizar la Instituta Civil y las lecciones de Derecho Canónico y Civil y aprenderlos en tres años.

Las salidas del colegio eran controladas y no se permitía portar armas, excepto cuando viajaban. En general, en los puntos asentados en las Constituciones, el obispo fundador, dejó

instrucciones para la enseñanza, la disciplina de los alumnos y maestros y para la administración y gobierno del colegio.

Se considera que el Colegio no rindió los frutos deseados pues "había el grave inconveniente de que se trataba de un colegio para clérigos seculares regentado por regulares y para albergar abogados y canonistas".^{74/} Esta situación, incluso la demanda estudiantil de retirar del poder de la Orden de la Merced para trasladarlo a manos de un rector colegial, logrando que por cédula real del 18 de agosto de 1687 el Colegio pasara al Real Patronato. En 1690 regresó a los religiosos, persistiendo los problemas durante todo el siglo XVIII.

El Real Colegio Seminario de México. (1694)

Uno de los puntos que resolvió el Concilio de Trento (1562-1563) fue el relativo al sistema educativo español aprobando algunas reformas en las que se dió mayor atención a la creación de seminarios para la preparación del clero católico; fue Felipe II quien despachó la cédula real del 18 de julio de 1592 ordenando la fundación de seminarios en todas sus posesiones de territorio americano.

A estos seminarios se les otorgó el rango de Colegios Universitarios para incorporarlos al sistema de educación superior. No obstante el seminario presentó diferencias respecto a un colegio universitario por tener una mayor libertad en la selección de los aspirantes y por el derecho que tenían los obispos en la

^{74/} Ibidem, p. 102

dirección y en el nombramiento de Colegiales.^{75/} Quedó pues, el gobierno y la administración en manos de prelados como lo asienta la cédula de fundación de Seminarios de 1592. Se autorizó también que tuvieran cátedras adecuadas a sus finalidades. Esto último benefició a los estudiantes de los seminarios de las catedrales donde no existían universidades al brindarles la oportunidad de graduarse o examinarse a título de suficiencia con sólo mostrar la constancia de estudios, mientras que en los seminarios fundados donde había universidad los seminaristas tenían la obligación de asistir a cátedra de Facultades Mayores y el Seminario estaba sometido a cierta vigilancia por parte de la Universidad en cuanto al número de cátedras para evitar la competencia.

Posteriormente, los estudios de varones realizados en los conventos de las Ordenes religiosas fueron reconocidos al nivel de Seminarios, pero ahí el gobierno lo detentaba el Provincial de la Orden y no el Obispo, y los estudios eran reconocidos por medio de constancias expedidas por funcionarios universitarios, o bien por examen de suficiencia si en el lugar no existía universidad.

Algunos colegios de la Compañía de Jesús eran considerados en el rango de seminarios por una concesión especial del Concilio de Trento, siempre y cuando en el lugar no existiese algún seminario. De esta forma dentro de los seminarios existían las modalidades de conventos de varones y los colegios de jesuitas.

^{75/} Ibidem, pp. 102-103

A continuación se mencionan algunos de los privilegios y obligaciones y que eran comunes a todo colegio real.

El primero consistía en el uso del escudo real en el edificio y en los trajes.

El segundo, en la otorgación de becas de la Corona.

El tercero, el rey podía presentar sus candidatos a becarios.

Cuarto, presencia relevante de sus integrantes en actos públicos.

Quinto, sus estudiantes tenían prioridad en el turno para el examen de promoción a Facultad Mayor y para graduarse.

Sexta, los Seminaristas tenían menos gastos por derechos de grados.

Séptima, tenían preferencia sobre egresados de instituciones no reales en "las oposiciones para honras y beneficios, en igualdad de circunstancias".

Cada Colegio Seminario elaboraba su propio reglamento siguiendo los lineamientos del Concilio de Trento en cuanto a requisitos de candidatos y planes de estudio en los siguientes términos: Cada obispo debía fundar su seminario próximo a la iglesia principal, los candidatos debían tener doce años, saber leer y escribir, amplia capacidad para el estudio y pertenecer a una familia humilde. Las materias del seminario debían ser: Gramática, canto, "cómputo eclesiástico y aprendizaje de sagradas escrituras", libros eclesiásticos, homilias de santos y administración de los sacramentos, las cátedras se otorgaban por concursos de oposición a maestros, doctores o licenciados en Letras Sagra-

das. Los fondos para el mantenimiento de los seminarios se obtenían de las dignidades y beneficios eclesíasticos, parroquias y doctrinas.

Estas recomendaciones de funcionamiento y administración se ejecutaron mucho tiempo después ya que inicialmente fueron desatendidas hasta que, en 1624, el Rey, ordenó al Arzobispo y al Virrey la fundación del Colegio dando normas para su funcionamiento, elección de candidatos, dirección y escudo de armas. Pasaron 60 años para que el rey ordenara nuevamente la fundación ya que parece ser que hubo oposición de algunos religiosos que se negaron a contribuir con la parte que les correspondía para su sostenimiento.

Hacia 1682 Don Diego de Serralde donó cuarenta mil pesos de oro de minas para la construcción del edificio, hecho que obligó a insistir en la fundación, hasta que se decretó la cédula el 17 de septiembre de 1684. El virrey de Gálvez envió en 1690 al Rey la información necesaria para la fundación del colegio en la que se calculaba una erogación de 11,400 pesos de oro para treinta colegiales, señalándose, asimismo, el lugar de la edificación en terrenos adyacentes a la Catedral. Una cédula del 21 de julio de 1691 insistió en la fundación. Los conflictos entre las Ordenes por la donación de recursos condujo al Arzobispo Don Francisco de Aguiar y Seijas a recaudar personalmente parte de sus ingresos eclesíasticos^{76/} por diezmos y asignarlos para la apertura del Colegio. Esta decisión del Arzobispo se debió a que en

^{76/} Gibson, Op. cit., p. 392

octubre de 1693 obtuvo informes de las rentas obtenidas en los curatos dominicos, franciscanos y agustinos, que eran las Ordenes más importantes de la Arquidiócesis, lo que le permitió emitir un auto en noviembre del mismo año para que las contribuciones empezaran a cobrarse desde el primero de enero de 1694. El propio Arzobispo redactó las Constituciones para su funcionamiento. El colegio otorgó 16 becas a principios del siglo XVII, cuatro de las cuales eran para hijos de indígenas.^{77/}

El Colegio Mayor de Santa María de Todos Santos.

Este Colegio fue creado a semejanza del Colegio Mayor de Santa Cruz de Valladolid en España y para su fundación recibió donaciones del tesorero de la Catedral, por influencia del Provincial de los jesuitas; fue inaugurado el 15 de agosto de 1573. Se denominó Colegio Mayor por la cantidad de fondos disponibles, por la prerrogativa de elegir al rector entre los becarios y por la cuidadosa selección de sus alumnos que debían ser bachilleres, como lo ordenaban los Estatutos. Estos también establecían que los conciliarios, el secretario y los funcionarios del colegio fuesen elegidos entre los becarios por los propios alumnos. Se concedían diez becas, tres de las cuales eran para Leyes, tres para Cánones y cuatro para Teología; las becas eran para los colegiales. Los exámenes de admisión eran muy rigurosos, se exigía pertenecer a familias distinguidas, un curricu-

^{77/} Ibidem., p. 392

lum relevante y una prueba de conocimientos sobre su especialidad. Si los resultados socioeconómicos e intelectuales eran satisfactorios, se les convocaba a un examen de oposición consistente en la composición de un discurso en latín al que contestaban y calificaban los colegiales. De este colegio salieron alumnos muy distinguidos que llegaron a ocupar cargos de Obispos, Oidores, Canonistas y Legistas. El Catálogo de Colegiales del Colegio registra que en el siglo XVI hubo 55 becarios y solo 16 de ellos no tuvieron puestos relevantes.^{78/}

Otros Colegios.

La necesidad de reafirmar la religión cristiana y la exigencia de formar sacerdotes para cubrirla hicieron que la fundación de colegios mayores se extendiera, estas fundaciones las realizaban las Diócesis (clero secular) o bien alguna Orden religiosa (clero regular). Debido a que la mayoría de colegios eran seminarios se les llamaba conciliares.

Los estudiantes de estos se podían graduar en Artes o Teología en la Real y Pontificia Universidad de México una vez acreditadas las asignaturas respectivas. Este era un derecho establecido en las Constituciones de Palafox. Los colegios diocesanos más afamados fueron el Colegio Seminario de San Juan y San Pedro, en Puebla, fundado por el Obispo Palafox; el Colegio Seminario de Santa Cruz y San Bartolomé de Antequera, Oaxaca; el Colegio Seminario de Mérida, Yucatán; el Colegio Seminario de Valladolid, en Michoacán y el Colegio Seminario de Durango en Puebla.

^{78/} Larroyo, Op. cit., pp. 147-148

IV. EVANGELIZACION

Los frailes heredaron como legado de la lucha contra los bárbaros y judíos en España toda una tradición para preservar e impulsar la religión católica, en la cual castigaban severamente a quienes infringían las normas de disciplina que la moral cristiana imponía no sólo a través de instituciones como la Inquisición sino también por medio de las costumbres y la educación familiar y formal que estaban impregnadas de un profundo sentido religioso y que estuvo vigente en el territorio de la Nueva España. Parte de esa tradición consistía en el rechazo a todo aquello que no tuviera una marca clara del cristianismo, rechazo que asumía las mismas formas violentas que sutiles.

El poder político de la época estaba fundido al poder religioso. La lucha contra los moros asumió una forma religiosa pero fue una lucha contra el avance de un grupo portador de una cultura avanzada que amenazaba el poderío de los frágiles reinos de la Península. Por ello, el dominio territorial, político y económico era también un dominio religioso que legitimaba a los conquistadores. La lucha contra el paganismo que se había dado en España y que en ese momento se veía amenazada con la propagación en Europa del movimiento de Reforma, fue una lucha que se prolongó contra la religión indígena en la Nueva España.

Aquí, el propósito de terminar con todo lo pagano se dio desde el primer contacto con las poblaciones autóctonas cuando Hernán Cortés y su gente retiraban ídolos de los templos colocando

en su lugar la cruz cristiana.^{1/}

Poco después, al arribo de las primeras Ordenes religiosas la labor de destrucción física de los símbolos religiosos autóctonos se hizo sistemática. Así, en 1525, fray Martín de la Coruña destruyó todos los templos e ídolos de Tzintzuntzan, ciudad religiosa de los tarascos. El mismo declaró poco después, en junio de 1529, que sus discípulos indígenas tenían como tarea fundamental derribar ídolos y templos, para 1532 insistió en lo mismo declarando que llevaba seis años con ese propósito. Fray Juan de Zumárraga, Obispo de Nueva España, escribió en junio de 1531 que habían destruido más de quinientos templos y veinte mil ídolos, otros frailes como Sahagún, Torquemada y Las Casas daban informes semejantes. En 1537 el emperador Carlos V autorizó, a petición de los obispos de México, que los monumentos y esculturas religiosas fueran destruidas "sin escándalo y con la prudencia que conviene" aprovechando las piedras para la construcción de iglesias y monasterios.^{2/}

Para la conquista no sólo fue necesario el dominio físico y la destrucción de construcciones u objetos religiosos prehispánicos sino también la utilización de medios persuasivos como la predicación del Evangelio, la implementación de escuelas elementales, la fundación de hospitales en donde se practicaba una vida "decorosa y solidaria" que era ejemplo de lo que implica el cristianismo para la sociedad indígena, aunque también reci-

^{1/} B. Díaz del Castillo, Op. cit., pp. 1-181; B. de Las Casas, Op. cit.

^{2/} Ricard, Op. cit., pp. 115-116; Torquemada, Op. cit., vol. V. pp. 80-89, 148-150

bfan el ejemplo nada "moral" de los conquistadores que hacían uso de la violencia y no llevaban una vida precisamente ejemplar; por lo cual al principio los religiosos regulares pugnan por que los indígenas vivieran alejados de los españoles.

Un recurso que fue de gran utilidad para dominar con métodos persuasivos fue el conocimiento de la historia de las sociedades prehispánicas, el padre Acosta afirmaba: "No sólo es útil, sino del todo necesario, que los cristianos y maestros de la ley de Cristo sepan los errores de los antiguos, para ver si clara o disimuladamente las usan también ahora los indios."^{3/}

La extraordinaria obra de investigación histórica de fray Bernardino de Sahagún respondía a esta necesidad de dominación.

Aquí, el conocimiento de la historia prehispánica se presentó como un recurso que permitía conocer al pueblo conquistado para lograr un control más eficaz sobre el mismo, lo cual tenía una gran importancia política para el ejercicio de la dominación. Investigar y estudiar a la sociedad indígena y su antigua religión era una forma de conocer la concepción indígena de la vida, sus costumbres y la psicología social de una sociedad a la que se le anulaban físicamente los símbolos de su cosmovisión para debilitarla y aniquilar todo lo que se contraponía a la nueva estructuración del poder español.

La diferente ubicación geográfica de las Ordenes obligó a los frailes a aprender los dialectos de las áreas en que realizaban sus labores evangelizadoras. Así, el manejo de los dia-

^{3/} Ricard, Op. cit., p. 119

lectos fue otro recurso de dominación persuasiva ya que permitía la comunicación directa y el convencimiento por medio del lenguaje.

El náhuatl fue el dialecto más estudiado por los religiosos. Los dominicos aprendieron náhuatl, Mixteco, zapoteco y chontal. Los agustinos aprendían más dialectos que los dominicos ya que sus áreas de influencia así lo exigían, al grado de que en sus casas de estudio eran obligatorios por lo menos uno de los dialectos siguientes: náhuatl, pirinda o matlatzinca, totonaco, mixteco, chichimeca, tlapaneca y ocuilteca. Los franciscanos, que fueron los primeros en llegar y que ocuparon zonas extensas, tuvieron que aprender mayor número de dialectos que las demás Ordenes.^{4/}

La labor evangelizadora desplegada en la Nueva España durante los primeros cincuenta años de la Conquista se refleja en cierto modo, en la cantidad de obras elaboradas para difundir la religión cristiana, ya que de 1524 a 1572 se escribieron 109 textos aproximadamente, de los cuales 80 eran de franciscanos, 16 de dominicos, 8 de los agustinos y 5 anónimos; la distribución por dialectos es la siguiente: 66 en náhuatl, 13 en tarasco, 6 en otomí, 5 en pirinda, 5 en mixteco, 5 en zapoteco, 4 en huasteco, 2 en totonaco, 2 en zoque y uno en el dialecto de Chilapa (hoy en Guerrero). Estas no son cifras exactas pero demuestran el interés original por difundir el Evangelio.^{5/}

^{4/} Torquemada, Op. cit., libro V, pp. 60-63; Ricard, Op. cit.

^{5/} Ricard, Op. cit.

Dentro de esta diversidad lingüística fue el náhuatl el dialecto que brindó el principal apoyo para amplias regiones debido a la extensión del anterior dominio mexicana que hizo que lo aprendieran poblaciones con otros dialectos, incluso al principio de la conquista, algunos frailes lo difundieron para impulsar una lengua generalizada entre la población.

El virrey Antonio de Mendoza pidió a la reina Doña Juana que promoviera el estudio de los dialectos indígenas entre los religiosos y los niños nativos pues éstos podrían seguir la carrera del sacerdocio. Originalmente, la Corona apoyó el estudio de los dialectos pero insistió en que se diera prioridad al castellano pues éste era más rico para expresar el contenido del cristianismo, por ello ordenó en junio de 1550 a franciscanos, agustinos y dominicos que enseñaran castellano a los naturales. Sin embargo, todas las actividades de evangelización (catecismo, sermones, confesiones) continuaron realizándose en dialectos hasta finalizar el siglo XVI.

Las leyes reales del siglo XVII establecían que los curas enseñaran personalmente el español a los integrantes de sus parroquias. No obstante, pese a que varios indígenas aprendieron el castellano nunca dejaron de usar sus dialectos nativos. La persistencia de la lengua indígena fue un elemento ideológico de indudable importancia para transmitir y conservar las costumbres y valores indígenas.

Esta actitud de identificación hacia lo propio se manifiesta, de alguna manera, en el hecho de que a lo largo de lo que se conoce como período colonial (1521-1810) todo lo relacionado con

la sociedad indígena era escrito en náhuatl por escribanos profesionales. Por ello, están en este dialecto los testamentos indígenas, avisos públicos, registros diversos, los controles de cajas de comunidad y de cofradías. La ejecución de actividades productivas y civiles requerían el servicio permanente de intérpretes -como capataces, visitantes civiles y eclesiásticos-.

"En los siglos XVI y principios del XVII, los testigos indígenas ante los tribunales negaban en general que conocieran el español y rendían testimonio a través de intérpretes. A fines del siglo XVII y en el siglo XVIII, los testigos indígenas a veces admitían conocer el español, pero aún así preferían hablar a través de intérpretes. Sólo ocasionalmente en la época colonial posterior los testigos indígenas declaraban totalmente en español".^{6/}

Catequizar y alfabetizar en castellano era imprescindible para la hispanización de los indios pues era un paso para introducirlos en las costumbres y manera de pensar de los conquistadores. Pero la actitud de los misioneros fue comunicarse con los indígenas en sus dialectos para tratar de aislarlos de los españoles que buscaban beneficios materiales y no tenían una conducta ejemplar; el dialecto indígena fue entonces una barrera protectora que procuraban conservar los mendicantes.

Esta posición de los frailes tenía un fundamento ideológico, religioso-político, con fuerte arraigo como corriente de pensamiento del periodo, ya mencionado anteriormente. Dicha corriente

^{6/} Ch. Gibson, Op. cit., p. 149

te consideraba a los aborígenes como si fuesen menores de edad a los que se tenía que proteger. Para los religiosos regulares el lenguaje venía a ser, principalmente, un recurso de dominación pues se presentaba como una forma de mediación entre dominados y dominadores. Los frailes asumían aquí una relación de poder superior ya que además de ser los transmisores de la ideología tenían control sobre los indígenas con recursos más sutiles que los empleados por los encomenderos, aunque también usaban la violencia; asumían, también, una posición de dominio sobre los funcionarios y conquistadores españoles quienes tenían que recurrir a ellos para comunicarse con los indígenas, sobre todo para supervisar el cobro del tributo, la organización y distribución de la mano de obra, la administración de pueblos y el control militar de los mismos. La mediación a través del lenguaje hacía de la religión cristiana y sus representantes -frailes y sacerdotes- un importante vehículo del poder de la Corona española sobre los habitantes autóctonos que buscaba, con las principales líneas de pensamiento que dominaban en el clero regular, la realización de un reino auténticamente cristiano, de un Nuevo Mundo, que para poder edificarse exigía del dominio directo de los religiosos. El conservar los dialectos era un pretexto para aislar a los indígenas y no contaminarlos con los malos ejemplos de los españoles, impidiendo que se trasladaran las fallas y vicios del Viejo Mundo. Este propósito era abanderado sobre todo por los franciscanos.^{7/}

^{7/} Phelan, Op. cit.; Silvio Zavala, Op. cit.

La esperanza de los mendicantes de encontrar la "edad dorada" en la Nueva España fue declinando al terminar el reinado de Carlos V durante el cual tuvieron un apoyo prácticamente ilimitado de la Corona, mientras que el episcopado y el clero secular tuvieron importancia secundaria en las actividades de colonización y evangelización. Con Felipe II esta situación se revirtió pues los privilegios que tenían los regulares se les fueron limitando lo que contribuyó a debilitar sus actividades apostólicas.^{8/}

El tutelaje favoreció la sumisión de los indígenas en sus manifestaciones más visibles, actitud favorecida por la disciplina y el control a la que estaban acostumbrados bajo el poder de los dirigentes prehispánicos. Es probable, por esto, que los indígenas aceptaran generalmente el acercamiento de los frailes sin que ello significase la aceptación y comprensión de las nuevas concepciones.

Los indígenas de Mesoamérica creían en una diversidad de dioses, los conquistadores creían en uno solo. El cambio, por su violencia y profunda disimilitud conceptual, difícilmente podía ser asimilado rápidamente por un pueblo fuertemente ideologizado de manera tan distinta. Pero el sometimiento y la necesidad psicológica de sustituir su vieja identidad por otra, pero tener una identidad, abrían las puertas a creer nuevamente en otro dios, circunstancia agudizada ante la pérdida de sus vínculos religiosos más evidentes y de numerosos congéneres afec

^{8/} Phelan, Op. cit., pp. 66-72; Jonathan Israel, Op. cit.

tados por las epidemias, lo que favoreció la introducción paulatina de las creencias y valores que se les iban imponiendo.

Aunque había divergencias entre las diferentes Ordenes respecto a la forma de educar y evangelizar a los indígenas éstas no eran significativas como para tener efectos distintos entre la población indígena.

Pese al esfuerzo de aprender los dialectos para comunicarse con ellos, la cantidad de frailes y la magnitud de la labor propuesta hacían que la evangelización fuese superficial, a lo que habría que agregar la dispersión geográfica de la población. Además, la utilización de los dialectos para enseñar el cristianismo presentaba el inconveniente de carecer de palabras adecuadas para expresar conceptos de la nueva religión como alma, espíritu santo, etc., dificultades que se subsanaron bien introduciendo palabras europeas, traduciendo términos cuando había palabras equivalentes o bien desglosando los conceptos con explicaciones breves, siendo más generalizada la introducción de palabras nuevas.

El temor de que el indígena continuara indentificándose con su religión, esto es, con su historia, estaba muy extendido entre autoridades civiles y eclesiásticas de España que pronto se convirtieron en adversarios de las tres Ordenes, ya que todo lo que mantuviera vigente el conocimiento y la legitimidad de las costumbres e instituciones indígenas, como estudios sobre su forma de vida y la difusión de sus dialectos eran vistos como sospechosos pese a que eran actividades que los regulares trataban de profundizar en el proceso de conquista para tener un mejor co

nocimiento de la sociedad prehispánica no sólo para realizar labores de evangelización e instrucción mas eficaces sino, también, para ejercer un mayor control sobre los indígenas. El primer Concilio mexicano de 1555 y el de 1556 tomaron algunas medidas para asegurar la transmisión de la ideología española como el control de los sermonarios y catecismos escritos en dialectos para evitar signos, palabras e imágenes que se identificaran con creencias preshispánicas, retirándose los que circulaban con el propósito de introducir otros nuevos aprobados por los obispos durante dichos concilios.

Después, el Concilio de 1565 prohibió que los naturales tuvieran cualquier texto religioso como la Biblia, excepto el catecismo para indígenas autorizado por los sacerdotes.

El Tribunal de la Santa Inquisición, oficialmente instalado en 1569, fortaleció esta corriente anti-indígena que aglutinaba a los seculares y a las autoridades civiles.

En estas condiciones la investigación histórica que realizaba fray Bernardino de Sahagún dejó de tener apoyo formal para ser continuada. La Historia General de las Cosas de la Nueva España se consideró inútil hacia 1570.

El propósito de hispanización de la Corona condujo a Felipe II en 1577 a prohibir escritos sobre costumbres indígenas, mientras que el Santo Oficio prohibió la traducción de obras sagradas a lenguas indígenas, por lo que las traducidas por los primeros misioneros poco a poco fueron eliminadas.

Para 1559 el número de misioneros en el territorio novohispano era el siguiente:

CUADRO 3.

franciscanos	380	en 80 casas
dominicos	210	en 40 casas
agustinos	212	en 40 casas ^{9/}
T o t a l	802	

A principios del siglo XVII la evangelización la realizaban aproximadamente:

CUADRO 4.

1 000	franciscanos	
600	dominicos	
800	agustinos	
400	jesuitas	
100	mercedarios	
200	dieguinos	
150	carmelitas	
3 250	T o t a l	<u>10/</u>

De estos totales hay que descontar los que se dedicaban a tareas administrativas, a dar clases o tomarlas, los viejos y los enfermos que no participaban directamente en acciones misionales. Si se toma en cuenta el número de habitantes, lo extenso de territorio y sus condiciones geográficas se aprecia lo difícil de la labor y lo limitado que serían sus resultados.

La población era la siguiente:

^{9/} Ricard, Op. cit., p. 92
^{10/} Alegria P., Op. cit., p. 58

P O B L A C I O N D E L A N U E V A E S P A Ñ A (1 5 7 0)

OBISPADO	POBLACION INDI- GENA TRIBUTARIA	TOTAL INDIGENAS	EUROPEOS	CRIOLOS	MESTIZOS	NEGROS	MULATOS
México	327 726	1 310 904	1 257	8 632	1 192	11 736	2 000
Tlaxcala	211 207	844 828	3 397	944	100	3 278	100
Oaxaca	145 900	583 600	-	256	50	532	50
Michoacán	23 639	94 556	950	247	200	1 955	200
Nueva Galicia	27 090	108 360	815	530	75	2 630	75
Yucatán	68 808	282 612	362	156	20	293	10
Tabasco	1 845	-	86	-	-	-	-
Chiapas	-	112 000	-	302	-	145	-
Veracruz	-	-	200	-	-	20 569	-
T O T A L	806 215	3 336 860*	7 067**	11 607	2 347	-	2 435

* Según Cook y Simpson, el total de indígenas en el centro de México hacia 1565 era de 4.409,180. Citado en W. Borah, "El Siglo de ...", Op. cit., p. 55

** Según Borah, hacia 1570 la población blanca laica total en la Nueva España era de aprox. 63,000 hab. Ibidem.

FUENTE: Aguirre Beltrán "La Población Negra en México" FCE (c) 1972. México, D.F. pp. 201-210

Los frailes franciscanos iban introduciendo a los indígenas al cristianismo por medio, primero del adoctrinamiento en el que les daban a conocer aspectos esenciales de la religión como el reconocimiento de "un dios único y omnipresente", la existencia del demonio y su vinculación al mal, el paraíso, el poder del Papa y la obediencia al rey de España en lo temporal, una vez instruidos con esto se les consideraba aptos para recibir el bautismo.^{11/}

Los agustinos los bautizaban cuando aprendían el "Padre Nuestro", los Mandamientos, el Credo y lo relativo a los Sacramentos; En misa, después del Evangelio un religioso les explicaba el significado de los actos litúrgicos enfatizando lo incruento del sacrificio cristiano en el que dios daba su vida por todos los hombres mientras que el sacrificio pagano era muy cruel, pues exigía vidas humanas. Después de esa plática se les enseñaba catecismo.

La ejecución masiva del bautismo no era bien vista por los obispos (clero secular) quienes en el Concilio de 1555 lo prohibieron dando algunas indicaciones para la forma de suministrarlo, entre otras el que no debía darse a los adultos que no tuvieran la preparación mínima suficiente, que no estuvieran casados legítimamente y que no hubiesen renunciado completamente a la idolatría. Parece ser que los primeros misioneros con gran ímpetu trataron de dar esa preparación mínima, que tanto preocupaba a los dirigentes eclesiásticos de Roma y España y que al poco tiempo decayó notablemente.

Entre las dificultades que tuvieron los misioneros, además

^{11/} Torquemada, Op. cit., vol. V, pp. 213-257

de la oposición de los seculares, era la negativa de muchos frailes a establecerse en zonas inhóspitas y exponerse a los ataques de algunos grupos indígenas, principalmente del norte y de Nueva Galicia. Hubo necesidad de que el rey despachara cédulas en 1553 y 1561 ordenando la evangelización de esas zonas, amonestando a quienes se quedaban en lugares productivos y agradables, sin embargo, la situación no varió.

Los bautizos masivos también provocaron algunos conflictos entre las Ordenes ya que los franciscanos que ocupaban la mayor parte del territorio y la más poblada evangelizaban y bautizaban a núcleos de población muy numerosa, con un solo religioso para bautizar a cientos de indígenas.^{12/} Fray Juan de Zumárraga y Fray Martín de Valencia escribían en junio de 1531 que los franciscanos tuvieron que bautizar a partir de 1524 a más de un millón de indígenas. En noviembre de 1532 fray Martín de Valencia daba la cifra de un millón doscientos mil bautizados de 1524 a 1532.^{13/} Pedro de Gante informaba de catorce mil bautizados por día en 1529; en 1536 bautizaban de trescientos a quinientos niños en Tlaxcala, dando un cálculo aproximado de cinco millones de bautizados de 1524 a 1536.^{14/}

La cantidad de gente que tenían que evangelizar hizo que los franciscanos bautizaran colectivamente con un mínimo de ceremonias, lo que molestaba a dominicos y agustinos quienes consideraban que el bautismo con requisitos esenciales sólo era au

^{12/} Ibidem.

^{13/} Cook y Borah, Op. cit., p. 29

^{14/} Ricard, Op. cit., pp. 180-199

torizado en casos de peligro de muerte. El Papa Paulo III dió validez a este tipo de bautismos estipulando, en una bula de 1537, que debía administrarse con los requisitos establecidos (agua bendita, catequesis, unción del crisma y exorcismo) y que se otorgase a los adultos previamente catequizados para que no lo confundieran con sus ritos paganos.

Para ejecutar esta Bula el Sínodo mexicano se reunió en abril de 1539 dando instrucciones para la realización del bautismo y proporcionando un manual que sirviera de guía a todos los misioneros. Los franciscanos no atendieron esta orden pues consideraban que ante tantos paganos el escaso número de frailes hacía que los bautizos colectivos se administraran necesariamente con un mínimo de símbolos rituales.

La resistencia indígena a los sacramentos fue algo muy difícil de vencer para los misioneros. Había múltiples casos de nativos que decían haber recibido el bautismo sin ser cierto. Muchos de este tipo eran aprovechados por quienes sostenían que los indígenas no tenían capacidad para asimilar la cultura europea y, como parte de ella, la religión cristiana. El dominico Betanzos había declarado ante el Consejo de Indias en 1533 en este sentido.

Ramírez de Fuenleal escribió en defensa de los indígenas mientras la Orden de los dominicos (Predicadores) envió a Bernardino de Minaya ante el Papa para que diera solución a esta polémica. En 1537 el Papa decretó unas bulas en las que recordó a la Iglesia que Jesucristo envió a los apóstoles a predicar a todos los hombres sin excepción, declarando a los naturales

hombres racionales y prohibiendo su despojo y mal trato.

El catecismo se enseñaba prácticamente de la misma manera por las tres Ordenes. En general la instrucción del Catecismo se impartía de la siguiente manera: Se organizaba y conducía a la gente donde tuvieran el convento que era donde se enseñaba de manera regular, los domingos y días de fiesta. Por la mañana los responsables de cada barrio, merinos en las ciudades importantes y alcaldes en los pueblos despertaban a su gente llevándolos en grupos a la iglesia donde se pasaba lista. Las faltas injustificadas eran objeto de castigos por parte de los religiosos; castigos que eran impuestos, también cuando los feligreses no observaban la conducta ordenada por los frailes. Los castigos más frecuentes eran los azotes, la cárcel y grillos, como lo testimonia el obispo Vasco de Quiroga que acusaba a los frailes franciscanos que "han hecho y hazen muchos malos tratamientos a los indios con muy gran soberbia y crueldad, porque si no hacen lo que ellos quieren les deshonran, y por sus propias manos les dan coces y remesones y después los hacen desnudar y los zotan cruelmente, y después los hechan en carzeles en prision y zepos muy crueles, cosa de muy gran lástima de oyllo y muy mayor de vello..."^{15/}

Esta severidad hizo que en 1539 se prohibieran las penas impuestas por religiosos sin que el ordenamiento fuera cumplido ya que al finalizar el siglo XVI se mencionan con frecuencia las severas reprimendas que hacían a los indígenas.

^{15/} Ricard, Op. cit., p. 431; Véase también, Torquemada, Op. cit., vol. V, pp. 55-60

Generalmente se concentraba a la población en los atrios o en los cementerios, separados hombres de mujeres, donde se les hacía repetir varias veces la lección de catecismo, luego escuchaban un sermón y al final se oficiaba misa. Para estas actividades los frailes franciscanos preparaban algunos indígenas para que a su vez los apoyaran en el lugar o bien hicieran lo mismo en otras poblaciones.^{16/} Es importante destacar que estos indígenas eran también quienes realizaban tareas administrativas y de gobierno ayudando a los funcionarios españoles; estos naturales eran llamados fiscales o mandones, o bien tepixque o tequiltlatoque en náhuatl. En lo religioso se encargaban de controlar y vigilar que los preceptos de la nueva religión fueran cumplidos por todo miembro de la comunidad, ellos informaban quién no estaba bautizado, confirmado, casado por la iglesia, quién era negligente en el catecismo, del cumplimiento de la confesión, de la asistencia a misa, denunciaban concubinatos, adulterios, la ebriedad, la brujería y, en general, los actos considerados paganos. En los pueblos de visita llevaban el control de bautizos, entierros y organizaban las fiestas religiosas. Estos mandones habían sido educados por los misioneros en las escuelas primarias que fundaron, por lo que se trataba, la mayoría de las veces de nobles indígenas que tenían prestigio y autoridad sobre la gente. Fueron nobles indígenas cristianizados quienes más colaboraron con los frailes en la labor de difusión del cristianismo.

^{16/} Torquemada, Op. cit., vol. V, pp. 75-83

Los franciscanos dieron mucha atención a la educación-evangelización de los niños, distinguiendo nobles de macehuales. A los primeros los educaban como internos, a los segundos, más superficialmente, como externos; se ha visto que los reunían diariamente, después de la misa en el atrio de la iglesia para enseñarles el catecismo y las principales oraciones, al terminar los mandaban a su casa para que aprendieran los oficios de sus padres. Para vigilar a estos niños macehuales se utilizaba una costumbre prehispánica consistente en la designación del más anciano del barrio para que recogiera a los niños y los llevara a la iglesia, los vigilara y regresara a sus casas. De esta forma, las viejas tradiciones indígenas de respeto a los más ancianos, la educación fundamental y el aprendizaje de los oficios en la familia indígena se mantenían vigentes, lo que favorecía la persistencia de valores prehispánicos en una gran parte de la población a través de la familia, transmisor y reproductor fundamental de los valores sociales. Sólo la minoría, los hijos de nobles al igual que antes en el calmecac, recibían una educación más formal internados en escuelas.

En las escuelas de los frailes, a los hijos de los principales se les enseñaba el catecismo, a leer, a contar y a escribir. Los jóvenes catequizados mejor instruidos eran los encargados de enseñar doctrina a las niñas. Estos jóvenes catequistas indígenas influían en sus comunidades por la confianza que les tenían las gentes del pueblo, asimismo, influyeron en la conversión de sus familias a las que incluso denunciaban si continuaban con ritos paganos. Hubo casos de niños y jóvenes que come-

tieron excesos entre la población indígena como matar a pedradas a brujos e idólatras.^{17/}

Para conocer en qué consistía la enseñanza de la doctrina cristiana entre los franciscanos se tiene como referencia la doctrina de fray Alonso de Molina, quien tradujo una de las usadas en España para catequizar a los moros de Granada, lo cual permitía pensar que concepciones tan ajenas a los indígenas eran muy difíciles de comprender, más aún, si los métodos de enseñanza utilizados respondían a las costumbres y condiciones peninsulares.

Esto a pesar de que realizaron algunas adaptaciones propias a la conversión de los habitantes de las Indias como la insistencia en que en el cristianismo no se veneran imágenes sino a Dios mismo y que éstas son sólo representaciones, punto que destacaban por temor a que la religión se les presentara como simple sustitución de imágenes. A la Doctrina de Molina se le llamaba "breve" y fue aprobada por la Junta eclesiástica de 1546.

Fueron los dominicos quienes elaboraron una doctrina más detallada para enseñar el cristianismo, la cual fue preparada por fray Pedro de Córdoba con ayuda de Zumárraga y Betanzos. Se le llamó doctrina "larga" por dar una visión más amplia y completa. Fue igualmente aprobada por la junta de 1546. Esta doctrina contenía lo esencial a todas las de la época -oraciones principales, los mandamientos, los sacramentos, los pecados capitales, los artículos de la fe y las obras de misericordia- aunque

17/ Véase Torquemada, Ibidem, pp. 132-155 y, Las Casas, Op. cit.

expuesto con mayor amplitud y sobre todo, tratando de adaptarla a la evangelización en el Nuevo mundo. Su contenido se resume en los siguientes términos: "Insiste el autor al principio en el amor desinteresado de los misioneros, en los peligros a que se han expuesto, los sufrimientos que han tenido que soportar, y todo esto únicamente por la salvación de los indios; sin los religiosos ellos se habrían ido al infierno, como sus padres y mayores. Sólo la doctrina cristiana que se les ofrece puede facilitarles la ida al cielo: enseña la existencia de un Dios todopoderoso, de infinita perfección, totalmente distinto de los ídolos paganos, sin poder ni dignidad. Este Dios sumo, es también la suprema bondad: no acepta sacrificios sangrientos y sacrificarle hombres sería ofenderle. Es, igualmente, la suprema sabiduría: todo lo sabe, todo lo ve, nada escapa a su conocimiento, ni aún los más secretos pensamientos. En el Juicio Final descubrirá todos los actos ocultos, lo mismo buenos que malos".^{18/}

Los agustinos seguían métodos de catequización semejantes a franciscanos y dominicos: en el atrio del templo reunían diariamente a los habitantes de una población y les enseñaban durante una hora, luego se dejaba ir a los adultos y a los niños los mantenían para que repitieran varias veces la lección; por la tarde se les enseñaba otras dos horas.

Los misioneros hicieron uso de múltiples recursos en la enseñanza de la religión cristiana como las pinturas, la música, el

^{18/} Ricard, Op. cit., p. 220

CUADRO 6.

CLERO REGULAR EN LA PROVINCIA DE MEXICO*

1650-1660.

ORDEN:	NUMERO DE MIEMBROS:
FRANCISCANOS	650
AGUSTINOS	490
DOMINICOS	500
MERCEDARIOS	264
CARMELITAS	238
FRANCISCANOS DESCALZOS	54
JESUITAS	300
TOTAL:	2,496

NOTA: *) Comprendía la Diócesis de Puebla.

baile y el canto, aprovechando el arraigo que tenían en los sistemas de enseñanza indígena. En las pinturas se representaban escenas de la doctrina y un religioso explicaba su significado ayudándose con una vara; para el canto se adaptaron composiciones religiosas, los mandamientos y las principales oraciones.

Eran considerados cristianos los bautizados, a quienes se iban introduciendo en las demás costumbres y requisitos como los sacramentos de la comunión, la confirmación, la confesión, etc.

Las actividades misionales tenían fundamento legal en la Bula la Omnimoda de 1522 confirmada después por Pío V con otra bula en 1567, en ellas se reservaba la educación espiritual indígena a los religiosos regulares (otorgada antes del Concilio de Trento) en las regiones donde habían predicado con la condición de que su Superior los hubiese designado con la aprobación de la autoridad seglar correspondiente reconocida por el Real Patronato. Por esta situación las zonas de evangelización fueron designadas doctrinas en lugar de parroquias o curatos ya que las parroquias se concedían a perpetuidad mientras que las doctrinas eran temporales, ordenamiento que posteriormente fue modificado para impulsar la conversión. Esta excepción se hizo porque la organización de la iglesia obligaba, por un lado, a la eventual permanencia de religiosos regulares en las doctrinas y, por el otro, a la obediencia total a los obispos lo cual afectaba "la exención de los Institutos [Ordenes] regulares". Esta segunda causa era inaceptable para los frailes y la primera implicaba abandonar zonas de predicación, lo que era inconveniente pues no había religiosos para sustituirlos. El dejar, pues, las doctri-

nas en manos de los regulares era la única solución. Las bulas mencionadas dieron a las Ordenes las facultades para evangelizarlas y administrarlas.

Uno de los aspectos que presentó mayores dificultades a la introducción de nuevas costumbres religiosas y sociales fue la institución del matrimonio monogámico cristiano entre los principales, quienes anteriormente practicaban la poligamia. Si los nobles indígenas eran el punto de partida de la conversión para que el pueblo siguiera su ejemplo, se presentaba aquí un serio problema que afectaría al control y dominación de la población nativa en su conjunto, pues el matrimonio monogámico, la familia cristiana, era uno de los fundamentos de la sociedad europea. La Iglesia trató de implantar en todas partes el sacramento matrimonial monogámico por lo que todas las uniones estaban bajo control de los clérigos a mediados del siglo XVI. La tradición prehispánica que establecía que los jóvenes sólo podían casarse con el permiso de sus jefes indígenas locales fue suprimida.

La resistencia de los nobles indígenas a la monogamia, convertida en uno de los principales contratiempos de los religiosos, se vió agravado por la conducta de los españoles que tenían varias concubinas indígenas. Los nobles indígenas que aceptaron el sacramento del matrimonio, en los hechos continuaron con varias mujeres, pero hubo numerosos casos que lo rechazaron abiertamente. Esta resistencia obligó a que se expidiera una cédula en junio de 1536 recomendando a los obispos que trataran con mucho cuidado el asunto. Para analizar este problema los agustinos tuvieron una reunión en 1534 en la cual decidieron imponer

a los indígenas la monogamia antes de bautizarlos. En 1541 fray Juan de Zumárraga se reunió con representantes de franciscanos, dominicos y agustinos para unificar criterios de acción, acordando, también, no admitir el bautismo a indígenas polígamos. En el caso de las misiones franciscanas, desde 1531 hubo algunos indicios de aceptación de la monogamia, pero la resistencia fue muy grande en todo el territorio y la poligamia continuó en forma clandestina.

Un hecho frecuente era que algunos indígenas desde jóvenes escogían una compañera con la que vivían sin la formalidad del sacramento matrimonial, situación que la ideología cristiana no permitía, además, de que dejaba a los clérigos sin el ingreso que cobraban por impartir el matrimonio.^{19/}

Otro de los sacramentos, la confesión, tuvo, también, muchos problemas pues inicialmente el sentimiento de culpa, la conciencia del pecado, difícilmente podía ser entendida por los indígenas quienes concebían, en la sociedad prehispánica, las faltas como actos externos fácilmente redimidos con penitencias igualmente externas (por ejemplo punzaciones con púas de maguey) o con soluciones judiciales en los casos de embriaguez, robo, adulterio, etc. El concepto de culpa era distinto del de los españoles: los dioses prehispánicos habían dado su vida para crear nuevamente vida, pero no para "salvar" a la humanidad ni para redimirla por sus pecados como sucede con el sacrificio del dios cristiano. El compromiso con la divinidad adquiría por ello un

^{19/} Gibson, Op. cit., p. 153; Torquemada, Op. cit., vol. V, pp. 284-294

CUADRO 7.

CLERO REGULAR EN OTRAS AREAS DE
LA NUEVA ESPAÑA. (1650-1660).

ORDEN:	No. DE MIEMBROS:	UBICACION:
Franciscanos	140	Zacatecas
Franciscanos y Agustinos.	250	Provincia de Michoacán.
Franciscanos	110	Yucatán.
Dominicos	300	Oaxaca.
Varias	100-200 Aprox.	Guadalajara, Nueva Viscaya y Nuevo León.
TOTAL APROX.	1,000 Aprox.	

Total Religiosos, Seglares y Regulares.

FUENTE: Sánchez Albornoz
Op. Cit. 56-57. pp.

CUADRO 8.

RELIGIOSOS DE LA NUEVA ESPAÑA. 1650.

TOTAL	REGULARES	3 496
TOTAL	SECULARES	4 000
TOTAL	RELIGIOSOS	7 496

FUENTE: W. BORAH: "El Siglo...",
p.59.

significado totalmente distinto y con ello, las prácticas religiosas que rendían culto para mantener la vida con el beneplácito de los dioses prehispánicos o del dios cristiano.

La confesión, al asumir una falta como pecado, difícilmente podía ser entendida por los primeros indígenas sujetos a la evangelización y, probablemente, hubo de pasar algún tiempo para que las tradiciones indígenas perdieran la fuerza original en la memoria del pueblo sometido al grado de modificar por completo el pensamiento prehispánico. Esta persistencia ideológica hacía que frecuentemente los indígenas acudieran a pedir penitencia a las casas de los religiosos donde se ponían a barrer o hacer actividades semejantes y después se confesaban pidiendo un papel firmado para comprobar que la deuda estaba saldada como solían hacer anteriormente.^{20/}

La actitud indígena, el disimulo tan insistentemente mencionado por los religiosos hacía a éstos dudar de la validez de la ejecución de los sacramentos como ocurrió con los franciscanos que optaron por administrar la comunión a quienes tenían cuatro años confesándose periódicamente y observaban una conducta "piadosa". Los agustinos en cambio, la daban a todo el que la pedía y con más frecuencia.

Como se aprecia cada uno de los sacramentos implicaba problemas particulares pues no eran entendidos por los indígenas en el

^{20/} Ricard, Op. cit., pp. 240-241

sentido que los españoles le daban, sino que eran asimilados a partir de sus propias tradiciones religiosas y en función de garantizar su subsistencia ante la represión de los españoles. La sumisión se presentaba en parte, como una forma aparente de aceptación de los valores religiosos cristianos y como un mecanismo de defensa ante el poder español y cristiano.

Los efectos políticos de la dominación religiosa contribuían a la dominación económica de la fuerza de trabajo: cuanta mayor aceptación del cristianismo se iba logrando las relaciones de producción se establecían con mejores resultados, es decir, se consolidaba la conquista de México.

Los frailes tomaron muy en cuenta las antiguas costumbres religiosas en las que la música, el canto, el baile y el profuso ornamento de los templos era parte importante de los rituales prehispánicos. Durante los primeros años de la evangelización se trataba de atraer a los indígenas al culto cristiano con ceremonias en que esos elementos estaban presentes para motivarlos y evitar una ausencia total de actividades rituales y festivas que provocara la búsqueda de lo suyo.

El acentuado carácter festivo que las ceremonias religiosas tuvieron durante el siglo XVI fue visto con preocupación por los obispos quienes en el Concilio de 1555 prohibieron tocar trompetas dentro de los templos, permitiéndolas sólo en las procesiones; las chirimías y flautas las permitían sólo en los pueblos principales; se prohibió completamente el uso de vihuelas de arco al igual que otros instrumentos estrepitosos y complicados. Se ordenó que los coros de las iglesias reduje

el número de sus integrantes. Las Órdenes no fueron cumplidas pues una cédula de febrero de 1561 insistió en lo mismo.

Constantemente los españoles prohibieron costumbres prehispánicas que juzgaban paganas como el juego de pelota que fue eliminado desde los primeros años, porque se decía que estaba relacionado con la brujería; la ceremonia del volador era criticada por razones semejantes, sin embargo, ésta fue tolerada por las autoridades virreinales que incluso la presentaban en ceremonias oficiales.

Las danzas "huehuenches" se practicaban en varios pueblos pese a que no eran permitidas por estar asociadas a prácticas religiosas prehispánicas. En general, aún cuando las danzas populares indígenas que usaban máscaras y trajes originales al igual que los excesos producidos en las fiestas eran vistas con desagrado y desconfianza por autoridades civiles y religiosas, en los hechos las toleraban.

Las danzas prehispánicas fueron adaptadas con temas hispanos procurando darles un sentido festivo religioso. Estas normalmente se organizaban en los atrios de las iglesias pero también en las plazas o en los patios de las casas. Uno de los ejemplos más patentes de la hispanización del baile indígena fueron los que simulaban batallas entre moros y cristianos - que aún sobreviven - que tenían como significado el triunfo del cristianismo representado por el Apóstol Santiago o por el patrono de cada pueblo. Estas danzas fueron introducidas en Nueva España por los conquistadores como parte de las costumbres de la época, entre las que la novela de caballería, el romancero y los temas hispanomoriscos

tenían gran arraigo popular. No obstante. los misioneros las impulsaron como un recurso para la conversión al enseñar, mediante el baile y el canto, diversos aspectos del catolicismo.

Respecto al canto, los religiosos, tradujeron en dialectos indígenas múltiples composiciones para la música pagana, esto es, les cambiaron la letra únicamente, lo que dió muy buenos resultados para la evangelización. Los indígenas, una vez convertidos, pusieron letra a su música, con lo que se aprecia la adaptación española del canto indígena prehispánico.

Pero las sospechas del paganismo seguían presentes y la Junta Eclesiástica de 1539 y el Concilio de 1555 prohibieron los "mitotes" o "areitos" con que celebraban las fiestas del santo de cada pueblo así como su ejecución en el interior de los templos. Las instrucciones de 1565 fueron más precisas en su intento de ruptura con el paganismo pues prohibían las danzas antes de salir el sol -rito prehispánico- y antes de la misa, permitiendo después de la misa matutina y antes de vísperas, ya que la afición indígena al baile podía inducir a que le dieran prioridad dejando de lado los oficios divinos. Muchos de estos bailes aún se practican en casi toda la República Mexicana.

Los resultados de estas restricciones y prohibiciones para encaminar el canto y la danza con un sentido puramente cristiano fueron prácticamente nulos, lo único que se consiguió fue trasladarlos del templo a las plazas de pueblos y ciudades.

Diversos señalamientos de esos años enfatizan que ante la ausencia de sacerdotes los indígenas no debían decir misa, ni rezar "las horas canónicas", sólo se les autorizaba ejecutar algu-

nos oficios a la Virgen en días de fiesta. No podían presidir entierros si no había algún religioso que lo hiciera, lo cual su giere que los indígenas realizaban frecuentemente las funciones de los sacerdotes aprovechando la ausencia de clérigos.

El teatro fue otro recurso complementario para la evangelización ya que se hacían representaciones de pasajes del cristianismo y los personajes eran representados por indígenas. Dichas representaciones se ejecutaban en diversos dialectos pero predominaban las representaciones en náhuatl. En todas ellas el escenario se arreglaba vistosamente para llamar la atención y se apoyaban con cantos y bailes.

Las fiestas cristianas practicadas con gran entusiasmo por los indígenas pueden explicarse no sólo por ser parte de sus tradiciones prehispánicas, sino también por la solidaridad que proporcionaban a la población indígena en una época en que la tremenda disminución de la población acentuada por la opresión de los conquistadores afectó los sentimientos de grupo. Por ello las fiestas sufragadas por la comunidad y la cofradía indígenas para los santos eran verdaderos acontecimientos públicos que contaban con servicios eclesiásticos, procesiones, trajes, música, danzas, arreglos florales, fuegos artificiales, comida y bebida. En ellas había elementos de las festividades prehispánicas, entre otros, la costumbre de participar colectivamente en actividades religiosas.

En parte algunos excesos de las fiestas indígenas, como la embriaguez se explican porque ciertas celebraciones periódicas prehispánicas los permitían aunque son explicadas en mayor medi-

da, como una reacción a un mundo que no acababan de comprender ni de asimilar y en el cual se había roto la disciplina y el control reinantes en la sociedad prehispánica.

En el siglo XVI, debido a los gastos excesivos que se realizaban en las fiestas de las comunidades indígenas con ingresos de las cajas de comunidades, sobre todo por el alto consumo de bebidas alcohólicas, se emitieron leyes prohibiendo el uso de fondos de comunidades para esos fines. Las reformas tributarias de 1560 reducían y especificaban el tipo de fiestas que podían celebrar los funcionarios indígenas.

La situación cambió en el siglo XVII, pues las fiestas ya eran vistas como celebraciones cristianas adecuadas a las comunidades indígenas y eran financiadas por las cofradías o por los pueblos.

Esto resulta sintomático del avance del proceso de dominación y del paulatino arraigo de las costumbres cristianas.

Las procesiones, también acostumbradas en la sociedad prehispánica, fueron muy usadas por los misioneros durante los domingos y para las fiestas especiales. Todo esto, si bien se aprovechaba una predisposición favorable que provenía de sus costumbres se organizaba conforme a las usanzas españolas. En las procesiones todos cargaban cirios y flores, tocaban música y cantaban; había indígenas que se martirizaban golpeándose la espalda, cargando pesadas cruces, etc. Las procesiones también sirvieron de apoyo a la evangelización de los naturales por ser actos colectivos en los que todos participaban y convivían.

La relación entre producción y religión establecida durante

CUADRO 9.

POBLACION DE LA NUEVA ESPAÑAC. a. 1650.

BLANCOS	150,000
NEGROS MULATOS	130,000
MESTIZOS	150,000
INDIGENAS	1'000,000

POBLACION BLANCA.

LAICOS	143,000
RELIGIOSOS	7,000

FUENTE: COOK, S. W. Borah, Op. Cit.
Israel J., - Op. Cit.

la sociedad prehispánica con el propósito de controlar las fuerzas naturales a través del culto, la invocación y los sacrificios a las deidades correspondientes tratando de garantizar las buenas cosechas y la producción en general, se mantuvo vigente en el período de conquista, aunque, claro está, con nuevas características. Gibson refiere que en el período de cosecha del maíz los indígenas no iniciaban la cosecha hasta que los ancianos indígenas anunciaban que el momento había llegado siguiendo y respetando viejas tradiciones y cita la respuesta de un indígena a un español de fines de siglo XVI: "todo tiene su cuenta y su día asignado"^{21/}, lo que recuerda que en la sociedad prehispánica la población acostumbraba realizar múltiples ceremonias en honor de Tlaloc, dios de la lluvia, para asegurar el crecimiento del maíz. Durante la conquista los indígenas cristianizados honraban a la virgen de Los Remedios para tener un sustento seguro. Por este motivo su imagen fue trasladada a la Catedral Metropolitana los años de 1597, 1616, 1641, 1642, 1653, 1663, 1667 y 1668 como una demostración de fe en la acción divina. Estos traslados requerían la aprobación de autoridades seculares y eclesiásticas; en situaciones de menor urgencia se tomaban imágenes de otros santos. La imagen de la Virgen permanecía en la localidad afectada hasta que empezaban las lluvias, lo cual favorecía y acrecentaba la fe en la virgen.

^{21/} Gibson, Op. cit., p. 315

Otros aspectos relacionados con la Evangelización.-

Los conventos y templos de los siglos XVI y XVII eran por lo regular de gran tamaño y llamativa decoración, su construcción era ejecutada por indígenas quienes eran sometidos a duros trabajos que provocaban que descuidaran sus campos. La encomienda que fue la institución española que en un principio controló la mano de obra, no fue otorgada a los religiosos quienes durante los primeros años convencieron a los caciques para conseguir mano de obra indígena para la construcción de edificios eclesiásticos y servicios personales. Después de la primera generación de mano de obra reclutada para la reconstrucción de la ciudad, la movilización de indígenas en gran cantidad no se volvió a repetir más que a nivel local, pues las construcciones religiosas fueron empresas de los pueblos. Para este tipo de trabajo se recurrió al "coatequitl", institución indígena laboral ligada al calpulli, que era a la vez el responsable de alguna especialidad laboral y de cierta cantidad de trabajo, práctica que aún se conservaba en el siglo XVIII.^{21/}

La disminución de la población y las leyes reales que trataban de impedir los abusos con la fuerza de trabajo obligaron a establecer el sistema de repartimiento para atender la demanda de mano de obra después de la primera mitad del siglo XVI.

Torquemada refiere la cantidad de construcciones eclesiásticas; "Hay en este contorno y ruedas que se hacen en estas sierras y en todas estas llanadas mas de quinientas iglesias en las cua-

^{21/} Gibson, Op. cit., p. 226

les se dice misa al año (en la que menos) tres veces. Entre estas iglesias, hay cuarenta y dos, donde asisten curas y ministros de doctrina, de clérigos y frailes de todas órdenes aunque la de San Francisco administra la mayor parte de estas doctrinas".^{23/}

Las quejas de los indígenas por los abusos de los religiosos fueron múltiples, baste mencionar las denuncias de los indígenas que construyeron la iglesia de Santo Domingo en Puebla, la dureza de los agustinos en Ocuituco (Morelos), las protestas de los funcionarios de Nueva Galicia en una carta a Carlos V en 1549, por la construcción de templos y conventos suntuosos que dejaban extenuados a los naturales.

Las procesiones y las peregrinaciones eran organizadas por los religiosos con el propósito de integrar a la población a una actividad más que ayudara a la identificación con los santos cristianos. Las peregrinaciones eran particularmente promovidas por el clero secular.

Los principales centros de peregrinación actual datan del siglo XVI como el de Chalma, San Salvador El Seco, Los Remedios, Cholula y el de la Virgen de Guadalupe.

El de Los Remedios, próximo a lo que hoy se llama San Bartolomé Naucalpan, responde a una tradición española; su construcción obedeció a un episodio de la conquista en el cual, al huir los españoles durante la célebre "Noche Triste", se detuvieron en el cerro de Toltepec en donde se les apareció la Virgen para auxiliarlos. Esta Virgen era patrona de los españoles.

^{23/} Torquemada, Op. cit., Vol. I p. 419; se refiere al Valle de México.

mo.

Sahagún vió con preocupación la gran aceptación del culto guadalupano entre los indígenas, quienes anteriormente tuvieron allí el templo a Tonatzin, Madre de los Dioses, y pensó que en fondo rendían culto a la vieja deidad. Entre sus más entusiasmados promotores estuvieron los arzobispos de México Zumárraga y Montúfar, esto es, el clero secular, bajo cuya jurisdicción estaba la parroquia de Guadalupe. Zumárraga personalmente guardó el manto con la imagen en la catedral hasta 1533, año en que fue trasladado a una ermita que fue construída con fondos de una colecta que Hernán Cortés y él organizaron, mientras que el obispo Montúfar mandó construir el Santuario de Guadalupe. Esta veneración a la virgen causó desavenencias entre los regulares y Montúfar. Antes de 1572 el clero secular fue su principal promotor. Posteriormente, recibió fuerte apoyo de los jesuitas.

Contrariamente a lo que se creía, la veneración a la virgen de Guadalupe no fue un fenómeno esencialmente indígena. Los arzobispos Zumárraga y Montúfar percibieron en este culto un medio excelente para ampliar la influencia de los seculares en el área, por lo cual, llegó a ser popular entre los criollos de la ciudad de México. Aún después de cien años de las supuestas apariciones de la Virgen, su culto era un fenómeno local.

El arzobispo Pérez de la Serna (1613-1624) estimuló especialmente esta creencia para unir a criollos e indígenas que estaban bajo jurisdicción secular. En 1648 se publicó un libro sobre la Virgen de Guadalupe escrito por Miguel Sánchez, que dió un fuerte impulso al culto guadalupano hasta convertirse en el

El culto a la virgen de Guadalupe fue auspiciado por los sacerdotes seculares, quienes comprendían que el catolicismo indígena requería de ceremonias vistosas, y que para extender su influencia a toda la población indígena tenían que emplear imágenes impresionantes. Este es el sentido de la implantación del culto a la virgen de Guadalupe.

Su origen se encuentra, según la tradición, en las apariciones de la Virgen ante un indígena llamado Juan Diego en el cerro del Tepeyac en 1531. Fray Juan de Zumárraga, obispo de México, recibió como testimonio de las mismas un manto con la imagen de la virgen y unas rosas. De inmediato esta imagen fue considerada milagrosa y se le conservó en un santuario que fue edificado ahí mismo. La propagación del culto a la Virgen de Guadalupe empezó a desarrollarse bajo el impulso del clero secular ya que los frailes dominicos, agustinos y franciscanos lo veían con desagrado, aunque poco se sabe sobre su respectivo proceder sobre el asunto. Agustinos y dominicos no dejaron testimonios en sus crónicas, y los franciscanos, a través de su Provincial fray Francisco de Bustamante, manifestaron su hostilidad en un sermón de septiembre de 1556 al decir que era una devoción falsa pues la imagen había sido pintada por un indio, criticando al obispo Montúfar por tolerar su propagación. Bustamante argumentaba sus ataques aludiendo el peligro que entrañaba el venerar imágenes pues propiciaba la idolatría echando abajo toda la labor de evangelización de los frailes, además de que el carácter milagroso que se le atribuía podría ocasionar frustraciones a los indígenas afectando la credibilidad y la fe en el cristianismo

más extendido en el virreinato^{24/}

La actitud de los frailes mendicantes hacia la veneración de otros santuarios y sus peregrinaciones fue distinta pues ellos los instauraron y fomentaron. El de Chalma tiene una historia algo semejante al de Guadalupe. En ese lugar existió una cueva donde se encontraba un ídolo venerado por los indígenas; - en 1540 los frailes se enteraron de ese culto y quitaron el ídolo colocando en su lugar un crucifijo al que se llamó desde entonces, Señor de Chalma. La información sobre estos santuarios es poco clara y tiene más bien un carácter tradicional que histórico; no obstante, su ubicación en centros ceremoniales prehispánicos está fuera de discusión.

El santuario del Sacromonte, ubicado en la cima de una colina, de Amecameca, en las faldas del Popocatepetl y del Iztaccihuatl, es en su origen franciscano, pues Fray Martín de Valencia en los últimos años de su vida se retiraba a orar en una cueva de dicha colina y, años más tarde en 1548 los dominicos encargados de la parroquia de Amecameca, depositaron en la gruta algunos objetos pertenecientes al fraile y levantaron una capilla con la imagen de Cristo a la que llamaron del Sacromonte, organizando al poco tiempo peregrinaciones indígenas.

Los santuarios de Ocotlán, Zapopan y San Juan de los Lagos fueron creados por los franciscanos en la primera mitad del siglo XVI. A todos ellos acudían grandes peregrinaciones de indígenas.

^{24/} J. Lafaye, Op. Cit.; J. Israel, Op. Cit., pp. 62-63.

Congregaciones.-

La dispersión geográfica y el escaso número de frailes originó la demanda unánime de religiosos y civiles para fundar - pueblos donde se concentrara la población, petición que fue apoyada por la corona española, pues agrupar a los indígenas facilitaría el cobro y la administración del tributo, el reclutamiento de la fuerza de trabajo, además de la vigilancia en la vida cotidiana de los recién convertidos y la enseñanza constante a través de la vida religiosa de los clérigos. Todo ésto estaba previsto por la Corona en una cédula fechada en junio de 1523, ordenando - la congregación de los indígenas en pueblos organizados aunque ya existían antecedentes en las instrucciones dadas a Nicolás de --- Ovando en 1503.

La fundación de pueblos fue una destacada actividad de los misioneros, aunque quienes más brillaron en la misma fueron los agustinos. Estos organizaron los pueblos de Yuriria, Cuitzeo, Charo, Pungarabato; varios frailes juntaron a los indígenas, de - los alrededores de Tiripitío, hicieron la traza del pueblo, edificaron el convento, la iglesia, un hospital y algunas casas. Fuera de Michoacán organizaron el pueblo de Atotonilco y varios en - la región de Meztitlán (Hidalgo); en Chilapa y Tlapa en lo que -- hoy es Guerrero, Santa Fe (D.F.), donde Vasco de Quiroga fundó un pueblo para indígenas convertidos y el famoso hospital del mismo nombre ya mencionado en páginas anteriores.

Los dominicos fundaron pueblos en la Mixteca. El franciscano Fray Juan de San Miguel realizó una intensa labor entre - los tarascos haciendo él mismo la traza de los pueblos de los ---

que Uruapan es el más famoso; Fray Juan Daciano fundó Querétaro.

Los pueblos fundados por los regulares estaban bajo su control en todos aspectos, administrativo, judicial, político, educativo y religioso, lo que hacía de este grupo de frailes un bloque político con gran poder en Nueva España.

No obstante que se fundaron o reorganizaron muchos pueblos --casi todos donde fundaron conventos-- fueron numerosos los que carecían de las visitas frecuentes de los religiosos pues éstos muchas veces escogían los lugares más confortables para vivir descuidando vastas zonas del territorio, sobre todo del norte donde, sin embargo, puede mencionarse la fundación de Zapotlán, Juchipila y varios pueblos en la región de Ahuacatlán.

Los indígenas presentaron una resistencia tenaz y generalizada a las congregaciones, pues huían de sus pueblos hacia los montes y zonas escabrosas para evadirla, por lo que el Virrey -- Luis de Velasco pidió facultades al Rey de España para impedir - que los indígenas salieran de sus pueblos, sin que obtuviera respuesta a dicha petición.

Para la evangelización la dispersión de la población indígena hacía que los frailes de cada Orden se organizaran para visitar las poblaciones cercanas a sus conventos, por ejemplo, los agustinos de Atotonilco se distribuían de la siguiente forma: un religioso decía dos misas en cada pueblo de visita, bautizaba, - confesaba enfermos, administraba la comunión, bendecía matrimo--nios, predicaba y adoctrinaba. Al aproximarse la cuaresma recor--rían los pueblos de visita para confesar a sus moradores. El -

área de Meztitlán era recorrida por dos frailes que al terminar sus tareas regresaban al convento, pues salían otros dos para cubrir la misma zona. Por ello, la presencia de los religiosos en los pueblos de visita la tenían mínimamente dos veces al año. En estos pueblos los mandones eran los encargados de vigilar que la doctrina y las costumbres religiosas cristiana se practicaran.

En general, la fundación de pueblos y conventos se realizó en lugares que eran sedes prehispánicas de importantes centros ceremoniales como Tlaxcala, Texcoco, Huexotzingo, Cholula, - Tula, Huexotla, etc., ya que la sustitución de templos paganos por cristianos favorecía la asistencia a las actividades del culto -- cristiano.

En las zonas más pobladas se construyeron iglesias con grandes atrios o bien con "capillas abiertas" para que la misa -- pudiera ser escuchada por una muchedumbre, además de disponer de un área donde impartir la doctrina; espacios que también se utilizaban para reuniones y fiestas religiosas.

La participación política de los clérigos, tanto en los pueblos por ellos fundados como en los que ya existía, no les correspondía legalmente, pero intervenían en las elecciones de los gobernadores locales para poner a sus incondicionales o removían de sus puestos a los funcionarios electos si ello era lo conveniente.

En los siglos XVI y XVII era común que los funcionarios elegidos se trasladaran a la Ciudad de México a recibir la confir

mación virreinal de su cargo, igual que en la época prehispánica los tlatoque viajaban a Tenochtitlán a recibir la ratificación -- por Moctezuma. Durante el acto los indígenas recibían una vara, símbolo de autoridad, y se les definían sus obligaciones. Estas les eran transmitidas a través de unas declaraciones generales en las cuales se les aconsejaba que gobernaran con honor y justicia, que trataran bien a los macehuales, que entregaran los tributos y organizaran oportunamente el reclutamiento de mano de obra, que impidieran el alcoholismo, castigaran los delitos, que no aceptaran derramas y que impulsaran la doctrina cristiana y eliminaran la idolatría.

Los clérigos, también aprovechaban los puestos más bajos de la administración de los pueblos detentados por indígenas para obligar a la población a cumplir con las normas de la religión cristiana. Los alguaciles indígenas tenían la obligación de convocar y reunir a las congregaciones, de ejecutar todos los castigos establecidos por faltar a la iglesia así como detectar y -- eliminar las prácticas paganas.

Los primeros años, los ceteopanxqui -funcionarios de - origen prehispánico que tenían jurisdicción sobre veinte familias-- caminaban por los barrios para notificar a la población indígena sus obligaciones en las fiestas y las congregaciones asistían agru-- padas por barrios con su bandera para honrar al santo correspon-- diente. Muchas veces se rotaba la función anual no religiosa, -- como alguacil, con la de tepixqui eclesiástico al año siguiente, -- aunque lo usual en el siglo XVI era que cada pueblo tuviera varios

240.
CUADRO 10.

P O B L A C I O N C O N G R E G A D A (1598-1606).

C A L C U L O .

	MINIMO	MAXIMO	PROBABLE.
TRIBUTARIOS	40 000	80 000	60 000
INDIVIDUOS	160 000	320 000	240 000
PROPORCION DE LA POBLACION TOTAL	8%	16%	12%
CONGREGACIONES FUNDADAS	125	249	187

FUENTE: HOWARD Cline "Civil Congregations
of the Indians in New Spain, 1598-
1606", Hispanic American Historical -
Review, pp. 346-369.

Tomado de E. Semo, Historia del Capitalismo
en México", (1521-1763), p. 75.

alguaciles religiosos con fines de propagación y control, llamados alguaciles de doctrina o de la Iglesia. "Un funcionario indígena equivalente podía ser llamado fiscal o topil de la -- Iglesia, Tlanepantla tenía un fiscal de la iglesia, un alguacil de doctrina, un maestro para los cantores y un maestro para los músicos instrumentales. En Tepoztlán en 1568, los funcionarios de barrio para la congregación de la Iglesia eran mandones o capitanes, y los barrios eran llamados capitanías. En Hueyoptla la misma función eran desempeñada por tequitlatos y tepixque bajo la dirección de un alguacil".^{25/} En muchos pueblos los cantores indígenas de la Iglesia eran funcionarios municipales encargados de enseñar la doctrina cristiana los domingos y días de fiesta. El puesto de cantor era de gran honor y la alta estima en que eran tenidos parece haber sido constante desde los tiempos anteriores a la llegada de los españoles, cuando los tlatoque mantenían grupos de cantores nobles.

Si bien los clérigos trataron desde el principio de -- agrupar a las comunidades indígenas para facilitar la conversión; esta política de congregación se fortaleció a fines del siglo XVI y principios del XVII particularmente en las Areas más afectadas por las epidemias donde la escasa población restante dificultaba el control de la fuerza de trabajo, por lo que los sobrevivientes fueron reagrupados en otros pueblos o barrios o bien creando nuevas comunidades.

La congregación implicaba la reagrupación de familias -- diseminadas o de pueblo completos en comunidades más densas y ce-

^{25/}. Ch. Gibson, Op. Cit., p. 186.

rradas. Los indios tenían prohibido regresar a sus tierras anteriores, aunque lo hacían cuando la oportunidad se presentaba.

Las tierras vacantes por estos traslados o por las muertes de los naturales afectados por las epidemias fueron ocupadas por españoles la mayoría de las veces, favoreciendo la concentración territorial que daría impulso a las grandes haciendas mexicanas.

La penetración y despojo de las tierras dejadas por los indígenas por parte de los españoles no pudo ser frenada pese a la legislación real que trató de proteger a la comunidad indígena. Por ejemplo, entre 1687 y 1695 se decretaba el derecho al abastecimiento de agua y a la posesión de montes y tierras para la agricultura y una parcela común (ejido) de una legua cuadrada para -- pastura. La ejecución de "composiciones" desde fines del siglo -- XVI acentuó la concentración de tierras en manos de españoles -- afectando todo tipo de propiedad indígena a través de múltiples -- procedimientos ilegales. El clero no fue ajeno a este proceso al presionar a los indígenas para que entregaran sus tierras a las -- cofradías dedicadas a imágenes de santos o a religiosos.

Se calcula que a principios del siglo XVII el porcentaje de la población congregada era de 12%, 26/ si a esta cifra --- agregamos que una gran parte de los naturales se había integrado como fuerza de trabajo a los ranchos y haciendas. Por lo menos -- en el México central, fue importante la aglutinación indígena en torno a estas unidades productivas donde la presencia de institu-

26/ Semo, Op. Cit.

ciones sociales y económicas españolas conformaron un sistema - transmisor de los valores, las costumbres y las técnicas de producción que, quizá tuvieron mayor influencia en la vida de la mayoría indígena que los primeros sistemas de educación formal - que sólo atendían a los descendientes de la antigua clase dominante indígena y que al poco tiempo fueron prácticamente abandonados.

En las congregaciones, el sacerdote y los funcionarios civiles se constituyeron en los intermediarios fundamentales entre los indígenas y los europeos.

CONCLUSIONES.

La revisión de las principales características de la sociedad prehispánica, en particular, las religiosas, revelan -- que la reproducción social tenía una fuerte justificación e impulso en la ideología. La religión transfiguraba a tal grado -- las relaciones de dominación que cada acto de la vida cotidiana tenía un sentido divino. La máxima expresión de esta transfiguración fue el sacrificio humano para garantizar la continuidad -- de la vida, la repetición del ciclo cósmico.

La educación mexicana, al igual que la religión, reproducía el orden material y el sistema ideológico-religioso. Resultado de la fuerte interrelación entre ideología y sociedad, eran la disciplina y la cohesión social, que favorecían la continuidad del sistema de dominación. La cosmovisión, mito e historia, brindaban identidad y filiación común, igualaban a dirigentes y dominados, diluían las contradicciones y la desigualdad ante un mundo inestable al cual los ritos religiosos garantizaban la supervivencia, el mantenimiento del quinto sol.

Inestabilidad y augurios funestos coincidieron con la -- llegada de los españoles. Desconcierto inicial y después el colapso: no fue el regreso de Quetzalcoatl. Su mundo, su historia, -- había terminado, sus dioses los habían abandonado.

La identificación, la filiación había que reconstruirla. Memoria y olvido entraron a formar parte de un juego de supervi-

vencia y adaptación indígena: mantenimiento de valores, costumbres y tradiciones, supresión de ritos prehispánicos como mecanismo de defensa.

Memoria y olvido fueron también instrumentos de la dominación española: transmisión de otra historia, de otra religión, creando una nueva memoria y supresión de la religión indígena, -- confinándola al olvido paulatino.

La forma y características que asumió la construcción de la nueva memoria, la nueva identidad, es la Historia de la Conquista de México. Memoria y olvido no sólo se realizan a través del pensamiento, la reproducción material preserva tradiciones y costumbres que constituyen una forma de memoria, mantienen elementos del pasado. La eliminación de la vieja clase dirigente prehispánica, de sus templos e ídolos, así como la supresión de las prácticas religiosas paganas, contribuyeron al "olvido".

Las actividades de evangelización y de educación indígenas entre 1519 y 1650, aproximadamente, no fueron realizadas con la misma intensidad a lo largo del período. Por otra parte, al principio y hasta fines del siglo XVI la evangelización tuvo un carácter masivo, mientras que la educación sólo se dirigió selectivamente a los descendientes de los nobles indígenas.

El ahínco y el espíritu de Cruzada con que primeramente iniciaron la conversión religiosa agustinos, dominicos y, sobre todo, franciscanos, respondía a las concepciones del movimien

to religioso europeo y a la experiencia de la Reconquista. --- Ideas que con esperanza y entusiasmo generaron una genuina preocupación por la instauración de un "Nuevo Mundo", misma que fue decreciendo durante la etapa de conquista.

Por el contrario, la educación indígena no era concebida como una tarea esencial por todas las órdenes religiosas. Los franciscanos la dirigían básicamente a los descendientes de la nobleza indígena, los dominicos no eran partidarios de la misma y, los jesuitas, argumentando que a ella se dedicaban las otras órdenes, tampoco se dedicaron a ella. De hecho, sólo los agustinos y los franciscanos en menor medida, impartieron educación formal a pequeños grupos de macehuales. Si se agrupa la serie de datos sobre la educación, tenemos el siguiente panorama: A la educación, a diferencia de la catequesis, no se le -- asignaba una importancia fundamental; la que se impartía era -- muy selectiva; las escuelas para indios nunca recibieron fuerte apoyo económico ni civil, ni eclesiástico; las escuelas para indígenas nobles estaban en pleno ocaso en el último cuarto del -- siglo XVI.

Por tanto, puede afirmarse que la evangelización realizada por las tres Ordenes, (Franciscano, Agustinos y Dominicos), y la educación impartida por Franciscanos y Agustinos, se llevaron a cabo con esmero durante la primera mitad del siglo XVI, decayendo notablemente a lo largo de la segunda, hasta desaparecer prácticamente al finalizar el siglo. La evangelización dejó su

lugar a la prédica dominical, una vez convertida al cristianismo la población indígena.*/

En lo que a evangelización se refiere y a los cambios que introdujo en la concepción religiosa indígena, probablemente no fueron muy profundos en los primeros años. Ello sí se considera que se realizó a una población numerosa y con muy pocos --- frailes, en áreas extensas y de difícil acceso, con diferencias lingüísticas de por medio. Habría que agregar la solidez de la religión indígena que difícilmente podía ser suprimida. De manera que no sería exagerado suponer que la religión precortesiana fue más controlada en sus manifestaciones rituales (externas) -- que modificada en la estructura del pensamiento indígena, aunque ésta se vió seriamente afectada.

La evangelización debió haber tenido una receptividad distinta según la estructura de edad de la población: los ancianos, adultos y jóvenes, tenían una consistente formación religiosa y militar que probablemente contribuyó a mantener creencias -- prehispánicas. En cambio, la evangelización entre los niños tuvo mejores resultados, como lo evidenciaría el hecho de que los niños cristianizados delataban incluso a su familia si ejecutaban ritos paganos. Los frailes percibieron que era el grupo al que mayor atención debían prestar, pues como futuros padres inculcarían a sus descendientes la doctrina cristiana. La perma--

*/ La conversión religiosa siguió siendo una labor importante en el avance territorial hacia el Norte de México.

nencia de la concepción prehispánica (memoria) se fue debilitando a partir de las nuevas generaciones.

Cabe considerar que el mantenimiento de la tradición - de educar a los hijos en la casa, permitió que la familia constituyese un núcleo conservador y transmisor de costumbres anteriores a la Conquista. (La élite indígena se educaba en la escuela). De modo que las nuevas generaciones a la vez que recibían la doctrina cristiana en la familia, lo hacían desde la perspectiva indígena que conservaba diversos aspectos de su pensamiento y tradiciones originales.

La educación formal se dirigía sólo a un reducido grupo de niños y jóvenes descendientes de la nobleza prehispánica, de manera que la masa indígena, aún convertida, tenía un amplio ámbito de la práctica social donde se trasladaban múltiples aspectos de la vida indígena. La conceptualización de elementos cristianos vertidos por los frailes contribuyó al olvido de la cosmovisión; y la preservación de elementos autóctonos comunicados -- por la familia, favoreció que en la memoria se guardasen conceptos indígenas.

Las distintas condiciones presentadas a niños y jóvenes indígenas nobles les brindaron una evangelización más profunda y su educación se realizó bajo sistemas formales (en escuelas, como internos y con métodos pedagógicos de enseñanza). La finalidad de tal atención fue una suerte de estrategia política, pues al adoptar la élite la religión y los valores inculcados por la edu

cación, el resto de la población seguiría su ejemplo. Los resultados fueron aparentemente exitosos, logrando, además, que estos indígenas convertidos y letrados colaboraran amplia y eficazmente en la administración colonial y en el sometimiento de la población macehual. La élite indígena adoptó rápidamente costumbres españolas, y siempre recurrió al argumento de su estirpe para mantener y conseguir privilegios, mismos que consiguió durante el siglo XVI. No obstante, conforme la dominación se asentaba - su posición se fue menguando a partir del siglo XVII, y al finalizar el mismo había perdido casi todas sus prerrogativas. Destaca el hecho de que esta minoría indígena, desde que se inició la Conquista y a lo largo del período colonial recurrió a su pasado como defensa ante situaciones adversas. En otras palabras hizo valer su memoria histórica como instrumento defensivo, aún estando plenamente integrados al grupo dominante.

La complejidad de la instauración de la dominación española incluye una variedad de factores que interactuaban en distinto sentido para conservar, transmitir y erradicar elementos del pasado. Esos factores eran promovidos deliberada o involuntariamente por autoridades civiles y eclesiásticas hispanas, a la vez que el grupo indígena imponía su propia dinámica. Intervenían también los intereses de grupos en cada uno de esos bloques, por ejemplo, los intereses de regulares y seculares respecto de los indígenas eran distintos, e igual sucedía entre encomenderos y corregidores. Igualmente, había intereses contrapues

tos entre indígenas nobles y macehuales. En este sentido se comentan algunos aspectos relevantes para intentar conocer qué elementos estuvieron presentes en la construcción de la relación -- ideología-sociedad, es decir en la funcionalidad entre la permanencia de tradiciones y valores pasados y la adopción de los nuevos elementos culturales peninsulares.

Se ha visto la posibilidad de que subsistan reminiscencias del pensamiento religioso prehispánico aunque los ritos fuesen suprimidos. La permanencia del pensamiento mágico y la hechicería serían algunas evidencias de tal conservación de la memoria indígena. Asimismo, el comportamiento religioso de los nativos durante el período, acompañado de bailes, música y cantos prehispánicos adaptados a ritos cristianos expresaría el mismo fenómeno. Este particular comportamiento fue tolerado por los mendicantes --aunque al inicio lo veían con recelo-- para lograr que los naturales abrazaran el cristianismo.

En los primeros treinta años de la conquista se pretendía (la Corona Española) que los indios, en general, aprendiesen el castellano. La tarea era prácticamente imposible, la enseñanza del idioma se impartió sólo en la enseñanza formal; ésto es, sólo parte de los nobles indígenas lo aprendieron. La masa indígena siguió comunicándose con sus dialectos. De manera que el lenguaje autóctono siguió siendo el único medio de comunicación oral, lo que sin duda, favoreció la vigencia del significado de numerosos conceptos y tradiciones indígenas. Es importante señalar que si bien las labores de evangelización se hacían con los

dialectos que aprendían los frailes, las misas se oficiaban en latín. Después del ímpetu evangelizador de los primeros años, la población sólo asistía a Misa, es decir, el reforzamiento de la enseñanza cristiana como labor sistemática, prácticamente no existió. La evangelización aunque significativa, no pudo haber desempeñado el papel privilegiado y casi exclusivo en la transmisión de valores y costumbres que le asigné al principio del trabajo. La educación, por las razones expuestas, tampoco, Vale decir, la educación formal debería haber tenido un carácter masivo para ejercer una influencia profunda entre la población y generar una vinculación eficaz entre ideología y vida material.

La decadencia de la educación del privilegiado grupo indígena, expresaba, como se dijo, el avance del poder ibérico, por un lado, y por el otro, el comportamiento demográfico: descenso de la población indígena y crecimiento de nuevos grupos étnicos.

Niños y jóvenes criollos y peninsulares requerían mayor atención educativa. Colegios, seminarios, profesores privados y la Real y Pontificia Universidad, cubrieron esta demanda. Indígenas y mestizos excepcionalmente tuvieron acceso a esos servicios. La jerarquía social, el linaje, eran requisito para acceder a la educación. A principios del siglo XVII, la jerarquización social como expresión del sistema de dominación excluía a indígenas, mestizos, negros y mulatos, de la educación, la administración y la Iglesia. Sólo la religión cristiana vinculaba -

a todos los grupos sociales. Progresivamente adquiría coherencia la interrelación ideología-sociedad.

El debilitamiento del fervor religioso educativo y cristianizador, también estuvo asociado a intereses económicos y políticos de los frailes sobre el control de los naturales. Por este motivo, tenían fuertes disputas con los religiosos seculares, los encomenderos y los corregidores. A pesar de los desacuerdos con estos últimos tuvieron que aliarse a ellos para contrarrestar la fuerza de seculares y criollos en su afán por el manejo y control de la mano de obra indígena. Sin embargo, en esta pugna en la que predominaban intereses económicos y políticos, no estaba completamente ausente el interés protector de grupos de frailes, pues en el siglo XVII tenían una auténtica preocupación por la condición del indígena y su formación espiritual, lo que también explica, en parte, el que no estuviesen dispuestos a ceder su control. Sobre todo en momentos en que las epidemias, el alcoholismo, la vagancia, etc., causaban fuertes estragos entre ellos. Desde la perspectiva de los Regulares, la única manera de fortalecer la dignidad del indígena era a través de la prédica. Pese a ello, la evangelización, como se señaló, no volvió a tener el vigor inicial ante el avasallamiento de los conflictos de intereses de grupos, asociados a la constitución y auge de empresas económicas, (haciendas, minas, obrajes).

Las tareas de educación y evangelización fueron sustituidas por otros mecanismos rituales religiosos ya presentes en

el siglo XVI, pero alentados particularmente a partir del XVII; vistosas ceremonias religiosas y peregrinaciones, fuerte impulso al culto a la Virgen de Guadalupe y a otros santos locales - (Señor de Chalma, Virgen de Los Remedios). Las impresionantes - procesiones donde se exhibía a los adúlteros, blasfemos, idólatras y hechiceros se mantuvieron como ejemplo de la severidad de los castigos a quienes contravenían las normas cristianas.

Ahora bien, el comienzo de la investigación, el planteamiento central sobredimensionaba la influencia de la evangelización y de la educación. Ello, porque, teóricamente, suele considerarse un equilibrio relativo en la correlación ideología-sociedad. Si esas actividades no tuvieron esa supuesta influencia, - ¿Qué otros factores la favorecieron e impulsaron con mayor eficacia?

Por las características de la evangelización y de la educación, considero que el cambio en las concepciones religiosas de la masa indígena no fue profundo y sus modificaciones se hicieron a partir de su propia forma de pensamiento, así puede entenderse lo que se considera un proceso de sincretismo. Más importante aún, es reflexionar en los métodos de evangelización, coercitivos y violentos, a la vez que se imponían severos controles sobre la conducta del indígena. Se obligaba al bautizo, al matrimonio, a la confesión, a la monogamia, etc. Así, cualquier sospecha de paganismo era castigada. Es decir, más eficaces fueron el control, la vigilancia y el castigo, para modificar las -

tradiciones religiosas prehispánicas en sus manifestaciones externa que en el pensamiento de dicha población.

Para la transmisión de la nueva cultura y para la dominación, tuvo igual grado de importancia que los métodos de evangelización, el control sobre el indígena en tanto que mano de obra (encomienda, repartimiento). El empleo de la mano de obra para las construcciones civiles, religiosas y particulares; para la producción agrícola y pecuaria, artesanal, minera, en obrajes y en servicios domésticos, conformó un intenso y acelerado proceso de 'capacitación' que tuvo extraordinaria influencia en la transformación del modo de vida nativo.

En síntesis, métodos de evangelización y control y empleo de la mano de obra tuvieron efectos trascendentales en el traslado, adopción y socialización de la cultura peninsular. Es decir, forjaron elementos de identidad con los dominadores (cultivos comunes, alimentos comunes, sacramentos comunes -bautizo, comunión, confesión, matrimonio- monogamia, técnicas de producción comunes). Aspectos que entraron a formar parte de la nueva identidad, nueva memoria, y al mismo tiempo contribuciones al olvido de la anterior.

Parte de la Historia indígena, en este movimiento de fuerzas memoria-olvido no desapareció, fue mantenida parcialmente por el aliento de los conquistadores y por la dinámica misma del grupo indígena. Concretamente por mediación de la política de congregación. Diversas razones condujeron a su implantación:

la elevada mortalidad indígena (por las epidemias, las severas exigencias del trabajo y del pago del tributo) afectaba seriamente la adhesión al cristianismo, debilitándola; situación que era percibida por los frailes. El desaliento invadía a indígenas y religiosos. A los primeros porque presenciaban la desaparición de sus congéneres y porque el Dios cristiano no los protegía; a diferencia de sus antiguos dioses, quienes a cambio de numerosos rituales, garantizaban su existencia. Y los segundos, porque estos sucesos contradecían fehacientemente sus prédicas, minando la frágil credibilidad indígena. Esta credibilidad también era socavada por el comportamiento nada ejemplar de los españoles, con el robo, la vagancia y conductas relajadas. Se consideraba que la presencia de otros grupos étnicos también alteraba la vida indígena. Se trataba de impedir que la convivencia con estos grupos arruinara las enseñanzas de los frailes. Obvias razones de índole económica y política también estimularon la congregación (control de la mano de obra). La Congregación tuvo un vigoroso impulso en la década 1550-1560. En el siglo XVII los indígenas tenían la obligación de vivir en sus comunidades y dedicarse a sus ocupaciones tradicionales, además de proveer la mano de obra que requerían los españoles. Asimismo, había una espontánea segregación de los indígenas que preferían establecerse con su propio grupo étnico. Esta agrupación favoreció la continuidad de aspectos de la vida prehispánica.

Por último, una reflexión en torno a los elementos teóricos que acompañaron la investigación. El desarrollo de las for

mas del valor expresa de manera simplificada la complejidad del desenvolvimiento económico, social y político. En el esquema clásico marxista, la generalización del intercambio es protagonizada por actores que conforman clases sociales (burguesía, pequeña burguesía, obreros), introduce cambios en la producción (convierte los productos del trabajo en mercancías) e impulsa el crecimiento económico, suscitando a la vez transformaciones globales en cada sociedad. No considero necesario encaminar el análisis en este sentido, ya que no es el propósito del trabajo y, por otro lado, el proceso socio-económico del período estudiado no puede ser explicado a la luz de la relación entre las formas del valor y la transfiguración ideológica. La conquista significa una sui géneris aculturación e implantación de formas de producción material e ideológica. El conocimiento y análisis de la Historia de México durante la Conquista requiere de una labor historiográfica original.

No obstante, en lo que respecta a la relación ideología-sociedad existen elementos teóricos generales que son útiles para explicar el grado de funcionalidad y eficacia establecidos para llevar a buen término la dominación. Me ha parecido útil el postulado de la fetichización, en tanto que transfiguración de las relaciones sociales, porque es una característica inherente a cualquier sistema ideológico. Esto es, para que la transfiguración de las relaciones sociales se verifique no es necesario que la forma del valor esté desarrollada o que en su desarrollo adquiera las modalidades expresadas en la versión marxista.

La población novohispana formalmente profesaba la misma religión, generando lazos de identidad entre todos los habitantes. La religión y las concepciones religiosas vigentes --- (protección al indígena, justificación o reprobación del uso de la violencia, teorías sobre la soberanía y la dominación de los reyes españoles, etc.), otorgaban a los españoles una justificación de su riqueza y a los dominados argumentos para sobrellevar su situación. Por ello, aunque en la sociedad colonial de los siglos XVI y XVII, indígenas, mestizos, "castas" y españoles constituían comunidades bien diferenciadas, durante la fase de elaboración de la nueva identidad, la conformación de los nexos ideológicos con la sociedad a mediados del siglo XVII diluía, a la vez que justificaba tal asimetría. Es decir, la transfiguración de la desigualdad mostraba una notable consistencia.

La jerarquización social estaba consolidada: las aventuras militares del avance territorial que favorecieron el prestigio de las armas para adquirir riquezas y la movilidad aventurera de esos años cedieron su lugar al prestigio aristocrático, al linaje; arrojando a la élite indígena que gozó de estuendas prebendas. Leyes, argumentos teológicos, religión, educación, administración civil y eclesiástica y división del trabajo, situaban a cada grupo, a cada individuo en el lugar que le correspondía. En la nueva conformación social los indígenas y su memoria mantuvieron un espacio.

Evangelización y educación contribuyeron a la dominación, pero no tuvieron el peso decisivo. Más eficaces como agen

tes de dominación y socialización fueron los métodos de conversión, el control y empleo de la fuerza de trabajo indígena, el control administrativo y geográfico (doctrinas, corregimientos, barrios, congregaciones) y el uso de la violencia.

Las conclusiones son, ciertamente generalizaciones en las cuales caben contradicciones, perfectamente comprensibles y explicables en la formación de una sociedad donde confluyeron - dos sociedades, dos historias, para iniciar la construcción de una nueva historia.

La nueva Historia que otorgaría a la sociedad novohispana en general, un grado de funcionalidad no exento de tensiones y contradicciones, tanto en los mecanismos ideológicos (religiosos, tradiciones, etc.) como en los diversos métodos de control de la población dominada. Ya no fueron sólo el control, la vigilancia y el castigo.

La nueva identidad, paulatinamente asumida y reproducida por los indígenas era, al mismo tiempo la que, en gran parte, heredaron los mestizos, sin que experimentaran ese proceso de reelaboración de la memoria (identidad y filiación) a que fue sometida la población indígena. En este sentido la historia indígena y la historia de los mestizos del periodo de conquista son distintas.

La Historia, no obstante, nos dirá que tenemos la misma filiación, la misma identidad: el mestizaje; y el mismo pasado glorioso: la sociedad prehispánica.

B I B L I O G R A F I A .

- Aguirre Beltrán, Gonzalo.- "Medicina y Magia, el Proceso de Aculturación en la Estructura Colonial". Instituto Nacional Indigenista.- México, 1963, p.443.
- Aguirre Beltrán, "La Población Negra en México".- México, F.C.E. 1972, p. 372.
- Alegría Paula.- "La Educación en México Antes y Después de la Conquista".- México, 1963.
- Arróniz, Othón.- "El Colegio del Espíritu Santo en el Siglo XVI" Universidad Autónoma de Puebla.- México, 1978, p. 104.
- Barbosa Ramírez, René.- "La Estructura Económica de la Nueva España, 1519-1810".- México, Siglo XXI Editores, 1975, p. 259.
- Becerra López, J. Luis.- "La Organización de los Estudios en la Nueva España".- Tesis de Pedagogía, Universidad Nacional Autónoma de México.- México, 1963, p. 379.
- Bloch, Marc.- "Introducción a la Historia".- México, F.C.E., - 1979, p. 159.
- Bernal, Ignacio.- "Formación y Desarrollo de Mesoamérica, en Historia General de México".- Vol. I. El Colegio de México, 1977.- pp. 125-288.
- Borah, Woodrow.- "Discontinuidad y Continuidad en la Historia de México".- En sábado, suplemento de UNO MAS UNO.- No. 120, México, 23 de febrero de 1980.

- - "El Siglo de la Depresión en la Nueva España".- México, - Ediciones SepSetentas, 1975, p. 156.
- - Y Sherburne F. Cook.- "Ensayos Sobre Historia de la Población: México y el Caribe".- Vol. I, México.- Edit. Siglo XXI,- 1978.
- Benitez, Fernando.- "Los Indios de México".- México, Ediciones - Era, (Biblioteca Era, Serie Mayor), 1968.
- - "Los Primeros Mexicanos", (La Vida Criolla en el Siglo XVI), México, Ediciones Era, 1962, p. 281.
- Canseco Vincourt, Jorge.- "La Guerra Sagrada".- Instituto Nacional de Antropología e Historia.- México, 1966, p. 166.
- Cardoso, Ciro; Pérez Brignoli, Héctor.- "Historia Económica de - América Latina".- Barcelona, Ed. Critico Grijalbo, 1979.
- - "Los Métodos de la Historia".- (Introducción a los Problemas, Métodos y Técnicas de la Historia Democrática, Económica y Social), México, Ed. Grijalbo, 1977. p. 439.
- Carrancá, Raúl.- "La Universidad Mexicana".- Ed. F.C.E.- Col.- Presencia de México, 1969, p. 139.
- Carrasco, Pedro; Broda, Johanna.- "Economía Política e Ideología en el México Prehispánico".- Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia.- México, Ed. Nueva Imagen, 1978.
- Carrasco, Pedro.- "La Sociedad Mexicana Antes de la Conquista", en Historia General de México, Vol. I.- México, El Colegio de México, 1977, pp. 165-288.

- Carreño, Alberto.- "El Colegio de Tlatelolco y la Educación Indígena en el Siglo XVI", en Divulgación Histórica, Vol. I, No. 5, 1940, pp. 196-202.
- - "Efemérides de la Real y Pontificia Universidad de México", según sus libros de Claustro.- México, 1963.
- - "Misiones en México".- México, Ed. Jus., 1961.
- - "La Real y Pontificia Universidad de México", 1536-1865.- México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961.
- Caso, Alfonso.- "El Pueblo del Sol".- México, F.C.E., 1953.
- Chavez, Ezequiel.- "La Educación en México en la Epoca Precortesiana".- México, Ed. Jus, 1958.
- Chevalier, Francois.- "La Formación de los Latifundios en México, Tierra y Sociedad en los Siglos XVI y XVII".- México, F. C.E., 1976, p. 510.
- Cipolla, Carlo, et. al.- "Historia Económica de Europa".- Siglos XVI y XVII, Vol. II.- Barcelona, Editorial Ariel, 1979.
- Clavijero, Francisco Javier.- "Historia Antigua de México".- México, Ed. Porrúa, 1979, p. 622.
- Cortés, Hernán.- "Cartas de Relación".- México, Ed. Porrúa, 1976, p. 336.
- De Las Casas, Bartolomé.- "Apologética Historia Sumaria".- México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto - de Investigaciones Históricas, 1977, 2 Vols.
- Díaz del Castillo, Bernal.- "Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España".- México, Ed. Porrúa, 1974, p. 700.

- Domínguez Ortiz, Antonio.- "Historia de España. El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Asturias".- Madrid. --- Alianza Editorial/Alfaguara, Vol. III, 1976.
- Duby, Georges.- "Historia Social e Ideologías de las Sociedades". España, Editorial Anagrama, 1976, Cuadernos Anagrama No. 153.
- Fevbre, Lucien.- "Combates por la Historia".- España, Ed. Ariel, 1974, p. 247.
- Florescano, Enrique.- "La Concepción Náhuatl del Tiempo y de la Historia", en Sábado.- Suplemento de UNO MAS UNO, No. - 196.- México, 8 de agosto de 1981.
- - "El Indígena en la Historia de México", en Historia y Sociedad, Segunda Epoca, No. 15, 1977, pp. 70-89.
- - "El Nacionalismo Indigenista y la Renovación de los Estudios Sobre el México Auténtico".- En Sábado, Suplemento de UNO MAS UNO, México, 10. de abril de 1979.
- - "La Transformación Económica y Territorial de Nueva España". En Sábado, Suplemento de UNO MAS UNO, No. 124; México, 22 de marzo de 1980.
- Focault, Michel.- "Vigilar y Castigar, Nacimiento de la Prisión" México, Siglo XXI, Ed. 1978, p. 314.
- Gallegos Rocafull, José Ma.- "El Pensamiento Mexicano en los Siglos XVI y XVII".- México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1974, p. 380.
- García, Genaro.- "El Clero en México Durante la Dominación Española Según el Archivo Inédito Archiepiscopal Metropolitana no." México, Librería de la Vda. de Bouret, s.f.

García de Cortázar, J.A.- "Historia de España; La Epoca Medieval
Madrid, Alianza Editorial Alfaguara, 1976, Vol. II.

García Icazbalceta, Joaquín.- "La Instrucción Pública en México
Durante el Siglo Décimosexto". Academia Mexicana de la
Lengua-Memoria, Vol. 2, pp. 265-341.

García Martínez, Bernardo.- "Consideraciones Corográficas", en -
Historia General de México, Vol. I, México, El Colegio -
de México, 1977, pp. 5-82.

García Purón, Manuel.- "México y sus Gobernantes, Biografías". -
México, Librería de Manuel Porrúa, S.A., 1973.

García Stahl, Consuelo.- "Síntesis Histórica de la Universidad -
de México". México, Universidad Nacional Autónoma de -
México, 1975, p. 238.

Gibson, Charles.- "Los Aztecas Bajo el Dominio Español, 1519-1810".
México, Siglo XXI, Editores, 1978.

Godelier, Maurice.- Economía, "Fetichismo y Religión en las Socie
dades Primitivas". Madrid, Siglo XXI de España, 1978, -
p. 391.

Gonzalbo Aizpurú, Pilar.- "La Educación Popular de la Compañía -
de Jesús en la Nueva España".- México, Tesis Doctoral, -
Colegio de Historia, Fac. de Filosofía y Letras, UNAM, -
s.f.

- - "La Educación Femenina en la Nueva España; Colegios, Conven-
tos y Escuelas de Niñas".- México, Universidad Nacional
Autónoma de México, 1981, p. 276.

Huerta, Ma. Teresa y Palacios, Patricia.- "Rebeliones Indígenas
de la Epoca Colonial".- México, Secretaría de Educación
Pública, Inst.Nal. de Antropología e Historia, 1976.

- Instituto Nacional de Antropología e Historia.- "Historia de las Mentalidades, la Memoria y el Olvido".- México, Dirección de Investigaciones Históricas, INAH, Colección Científica, 1985, p. 144.
- Israel, Jonathan I.- "Razas, Clases Sociales y Vida Política en el México Colonial, 1610-1670".- México, F.C.E., 1980, p. 309.
- Katz, Friedrich.- "Situación Social y Económica de los Aztecas - Durante Siglos XV y XVI". México, Universidad Nacional - Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966.
- Kobayashi, José María.- "La Educación Como Conquista, Empresa -- Franciscana en México".- México, El Colegio de México, - 1972.
- Lafaye, Jacques.- "Quetzalcoatl y Guadalupe, La Formación de la Conciencia Nacional en México", España, Ed. F.C.E. España, S. A., 1977, p. 483.
- Lamas, Adolfo.- "La Seguridad Social en la Nueva España". México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1964, p. 273.
- Larroyo, Francisco.- "Historia Comparada de la Educación en México".- México, Ed. Porrúa, 1979, p. 595.
- León-Portilla, Miguel.- "Los Antiguos Mexicanos a Través de sus Crónicas y Cantares".- México, F.C.E., 1976.
- - "Culturas en Peligro".- México, Alianza Editorial Mexicana, 1976, p. 228.
- - "El Reverso de la Conquista".- México, Ed. Joaquín Mortiz, 1978.

- - "Visión de los Vencidos, Relaciones Indígenas de la Conquista".- México, Universidad Nacional Autónoma de México, - 1976, p. 220.
- Mariel de Ibáñez, Yolanda.- "El Tribunal de la Inquisición en México, Siglo XVI".- México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie C, Estudios Históricos No. 6, 1979.
- Muriel, Josefina.- "Los Recogimientos de Mujeres".- México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1974, p. 260.
- Nietzsche, Friedrich.- "La Genealogía de la Moral. Un escrito Polémico".- Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 203.
- Olmedo, Raúl:
- - Alianza Contra la Filiación, Diorama de la Cultura, Excélsior México, 12 de enero de 1979.
 - - "Historia a la Medida". Diorama de la Cultura, Excélsior, - México, 17 de Diciembre de 1978.
 - - "Nuestro Pasado Glorioso". Diorama de la Cultura. Excélsior, 19 de noviembre de 1978.
 - - "Política del Olvido" Diorama de la Cultura, Excélsior, México, 5 de noviembre de 1978.
- Ots, Capdequí, J. M.- "El Estado Español en las Indias".- La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 1975, p. 238.
- Phelan, John, "El Reino Milenario de los Franciscanos en el Nuevo Mundo".- México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, p. 188.
- Ramos Smith, Maya.- "La Danza en México Durante la Epoca Colonial". La Habana, Ed. Casa de Las Américas, 1979.

- Ricard, Roberto.- "La Conquista Espiritual de México, 1523-1572". México, Ed. Jus, 1947.
- Sánchez Albornoz, Nicolás.- "La Población de América Latina, desde los Tiempos Precolombinos Hasta el Año 2000".- Madrid, Alianza Editorial. 1977.
- Sejourne, Laurette.- "Pensamiento y Religión en el México Antiguo". México, Ed. F.C.E., 1957; Breviario No. 128, p. 220.
- Semo, Enrique.- "Historia del Capitalismo en México. Los Orígenes 1521-1763". México, Ed. Era, 1975, p. 281.
- Soustelle, Jacques.- "La Vida Cotidiana de los Aztecas".- México, Ed. F.C.E., 1977, p. 283.
- Torquemada, Fray Juan de.- "Monarquía Indiana".- México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, 6 Vols.
- Vázquez Vázquez, Elena.- "Distribución Geográfica y Organización de Las Ordenes Religiosas en la Nueva España".- (Siglo -- XVI). México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 1965.
- Vilar, Pierre.- "Crecimiento y Desarrollo, Economía e Historia, Reflexiones Sobre el Caso Español". Barcelona, Ed. Ariel, 1976, p. 422.
- - "Historia de España", Barcelona, Ed. Crítica Grijalbo, 1978, p. 180.
- - "Historia Marxista, Historia en Construcción".- Ensayo de Diálogo con Althusser. El Concepto de Historia. México, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Históricas; - Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1975.