

01062

El personaje perdido. La nobleza indígena y el colegio de
Santa Cruz de Tlatelolco.

Tesis que presenta
Josefina Hitsuri Flores Estrella
para obtener el grado de Maestra en Historia.

Asesor: Dr. José Rubén Romero Galván.



México, D.F.,
Facultad de Filosofía y Letras.
Universidad Nacional Autónoma de México

2004



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 esta 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.

52010

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

Para la Carmen que se fue en 1999,
para la que llegó en 2000
Para Renato

Autorizada por la Dirección General de Bibliotecas de la
UNAM para ser formateado electrónico e impreso el
contenido de este trabajo receptional.

NOMBRE: Josefina Hitson
Flores Estrella.

FECHA: 3-feb.-2004

FIRMA: Josefina Flores.

Agradecimientos

Este trabajo se hizo gracias al apoyo otorgado por la Dirección General de Estudios de Posgrado de la UNAM mediante una beca para realizar estudios de maestría.

En primer lugar agradezco al Dr. José Rubén Romero Galván la dirección de este trabajo. Por su atenta y crítica lectura también le doy mil gracias.

La Dra. Elsa Cecilia Frost accedió a revisar este trabajo, me da pena admitir que tuvo más trabajo del que me hubiera gustado darle; precisamente por su detallada revisión y sus comentarios, muchas gracias.

El Dr. Antonio Rubial, así como el Dr. Miguel Pastrana y el Dr. Federico Navarrete, leyeron el trabajo y me hicieron sugerencias bibliográficas y comentarios que he procurado incorporar al texto. Agradezco a los tres el haber accedido a formar parte del sínodo de esta tesis.

Sin el apoyo de mi familia nunca hubiera pensado emprender y mucho menos concluir cualquier proyecto. A mis hermanos Horte y Ato, a los otros hermanos Sergio y Lara y muy especialmente a los abuelos Roberto y Cuca, gracias.

Y como siempre agradezco a Renato que es punto de partida y de llegada, que siempre está y que siempre ayuda.

Introducción

1536. Menos de dos décadas habían transcurrido desde que los últimos combates entre las fuerzas de Cortés y un desgastado ejército de mexicanos se libraran en los confines de Tlatelolco. Tlatelolco, que había resistido orgulloso, seguía siendo un pueblo de indios, una parcialidad de la ciudad colonial de Tenochtitlan. Fue precisa, y quizá no casualmente, el lugar que los franciscanos escogieron para fundar un colegio de indios, el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco ideado por la Orden de los Hermanos Menores y apoyado por las autoridades civiles novohispanas así como por el obispo Zumárraga.

Al colegio de Tlatelolco acudirían los hijos de los indios principales a recibir una educación de élite, un tipo de enseñanza que estaba destinada a un grupo delimitado precisamente por su condición de nobleza. Fueron los franciscanos quienes seleccionaron a sus alumnos, buscaron apoyos económicos y los encargados de impartir las primeras lecciones dentro del recinto.

Del colegio de Tlatelolco sabemos más por referencias que por noticia directa. Ciertamente, las obras escritas en el siglo *XVI*, ya sean de carácter doctrinario o aquellas que dan cuenta de la vida del México prehispánico hablan de los autores, traductores o ayudantes que formaron parte de esta institución, pero aquel que busca información específica del colegio se topa con el vacío. Los archivos franciscanos no conservan casi ningún documento, y los pocos papeles que existen datan, en su mayoría, del siglo *XVII* en adelante cuando los mejores días del colegio habían terminado y éste funcionaba sólo como una escuela para enseñar a los indios de la localidad los rudimentos del *abc*.

De las clases de latín, de teología, de la disciplina monacal con la que acudían los estudiantes al colegio, sólo quedó el recuerdo, a veces amargo, en las voces de algunos franciscanos; la biblioteca del colegio se fundió con la del convento franciscano de la ciudad de México. A finales del siglo *XVI*,

menos de cien años después de la fastuosa ceremonia de fundación, el edificio del establecimiento amenazaba ruina, los colegiales eran escasos, el pueblo de Tlatelolco estaba poco interesado en el colegio y un viejo Sahagún luchaba por poner fin a la obra que le había llevado años de su vida.

Muchas han sido las explicaciones que la historiografía ha dado al “fracaso” del colegio; algunos afirman que su abandono se debió a la imposibilidad de ordenar sacerdotes a los indios egresados del mismo; otros atribuyen su decadencia a la pérdida de interés por parte de Zumárraga para seguir adelante con el proyecto; otros más al escaso interés de la orden por mantenerlo; y otros al acomodo de la iglesia novohispana a las disposiciones tridentinas y a la política de contrarreforma religiosa emanada de ellas. Creo que todas estas explicaciones tienen mucho de verdad, pero también creo que se han olvidado de un personaje, de los alumnos. Además, en estos trabajos se observa una laguna en lo que respecta al análisis de las implicaciones del programa de estudios del colegio.

En efecto, si el colegio de Tlatelolco estaba destinado a la educación de la nobleza indígena ¿qué ocurrió con ésta, por qué no aparece como protagonista y no parece tener interés en participar y fomentar un proyecto que, al menos teóricamente, redundaría en su propio beneficio? ¿por qué razón los indios principales no impulsaron el proyecto como algo propio y abandonaron a su suerte el destino del colegio?

El tema de este trabajo es pues el de indagar acerca de la relación de la nobleza india con el colegio de Tlatelolco y del significado del programa del mismo.

Planteada la cuestión, a saber, qué papel desempeñaron los nobles indios en el fracaso de un proyecto destinado a ellos, es necesario exponer la forma en que investigué el asunto.

En primer lugar me pareció necesario hacer una revisión historiográfica sobre el colegio para conocer cuáles eran las ideas en torno a la vida del

mismo y a su subsecuente fracaso. Posteriormente, busqué las noticias acerca del colegio dentro de la crónica y la literatura franciscana de la época. De ahí, las indagaciones me llevaron al análisis del programa de estudios del colegio para tratar de entender la magnitud de la educación que se planeaba para los nobles indios y su relación con la cultura occidental. Finalmente, en una última etapa de la investigación, me dediqué a buscar al personaje que consideraba perdido, a la nobleza indígena. Esta indagación se realizó atendiendo el siguiente criterio: eran los frailes franciscanos quienes seleccionaban a los futuros alumnos del colegio; siendo así, la selección sólo podría hacerse en las poblaciones en las cuales la orden tuviera injerencia; establecí pues un patrón de comunidades indias tomando como referencia el censo que aparece en el informe que los franciscanos le dirigieron al visitador Ovando; posteriormente, busqué en el Archivo General de la Nación a aquellos indios que aparecieran como principales de sus pueblos para hacer un esbozo no sólo de quiénes pudieron haber sido colegiales de Tlatelolco, sino también de cuál era la problemática que enfrentaban en su situación de indios principales. Se revisaron los ramos de Indios, Cédulas Reales, Clero Regular y Misiones, y se examinaron los documentos relacionados con los indios principales, en particular con las acciones de gobierno de los mismos y con los privilegios que les eran otorgados. Cabe decir, como adelanto a una futura conclusión que la absoluta inexistencia de documentación relacionada con el colegio durante los últimos años del siglo *XVI* revela, en principio, que éste no formaba parte de las preocupaciones cotidianas de las comunidades indias. Siguiendo el mismo criterio, revisé el archivo franciscano dividido entre el Museo Nacional de Antropología y en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional para buscar el mismo tipo de documentación. El resultado de esta última búsqueda, si bien pobre en cuanto a volumen, resultó significativo para establecer cuál era la relación de la comunidad de Tlatelolco con los franciscanos.

Hablar del fracaso del colegio de Tlatelolco implica, explícita o implícitamente, hablar de los fines para los cuales se instituyó. No es posible calificar algo como éxito o fracaso si no conocemos los fines a los cuales estaba destinado. De ahí que parte de la investigación de este trabajo se relaciona con la vida misma del colegio. De manera que, tomando en cuenta sus posibles objetivos, pueda establecerse el tamaño y significado del fracaso si es que éste existió.

La primera parte de este trabajo trata acerca del estatuto de nobleza en las comunidades indias. Labor necesaria para establecer no sólo quienes eran los nobles, sino qué era lo que caracterizaba su condición de tales. Consideraré necesario tocar el punto del tipo de educación destinado a la nobleza indígena así como de los recintos en los cuales se impartía.

En el segundo capítulo hablaré de cuál era la situación de la nobleza india a lo largo del siglo *XVI*, y de cómo ésta trató de adaptarse y de sobrevivir en las nuevas circunstancias.

El hecho de establecer un colegio, con el programa y las ambiciones del de Tlatelolco, destinado solamente a los indígenas implica considerarlos como seres dignos de recibir un tipo especial de educación dirigida hacia la consecución de ciertos fines. Adelantando lo que se expondrá en el tercer capítulo, diré que los franciscanos caracterizaron a la nobleza india como parte de la hermandad humana, pero como unos hermanos que, al desconocer la verdadera religión, habían errado el camino y de alguna manera, habían desperdiciado la virtud que poseían naturalmente.

Toda vez que los frailes entendieron a los nobles indios en los términos mencionados arriba, decidieron dotarlos de las herramientas intelectuales adecuadas para el desempeño de su labor como líderes de sus comunidades. En el capítulo cuarto de este trabajo hablaré pues del tipo de educación que en el siglo *XVI* se consideraba como la más adecuada para los gobernantes cristianos, y de cómo estas ideas se relacionan con el humanismo renacentista.

El capítulo cinco de este trabajo se dedica a hablar del colegio de Tlatelolco. Trato de establecer, atendiendo al programa de estudios, cuál era su finalidad. Sostengo que, si bien la formación sacerdotal no escapaba de las mentes de algunos franciscanos, el colegio tenía miras un poco más amplias. Es decir, que además de educar a posibles clérigos, catequistas y ayudantes en asuntos doctrinales, el proyecto franciscano atendía a la educación cristiana de la clase dirigente indígena. Finalmente, y una vez establecidos los posibles objetivos del colegio, llega el tiempo de hablar del fracaso si es que lo hubo.

En un último capítulo analizo brevemente algunos documentos relacionados con la nobleza india con el objetivo de ejemplificar cuál era la situación por la que atravesaba y cómo ésta pudo estar relacionada con la vida y decline del colegio de Tlatelolco. En este capítulo se abordará también el tema de la relación de los franciscanos con las comunidades indias cuyas almas cuidaban.



Brevemente, debido a que este asunto será retomado a lo largo del trabajo, mencionaré cuáles han sido las posiciones más significativas de la historiografía en torno al tema del fracaso del colegio de Tlatelolco.

Los autores que han estudiado al colegio de Tlatelolco hablan de las ideas que animaron a los promotores de su fundación; en mi opinión, el análisis que los distintos historiadores hacen de la vida del colegio, se deriva de cuál creen ellos que haya sido la idea motora de la fundación del mismo.

Así pues, podemos agrupar a los historiadores que se han ocupado del tema en tres conjuntos; están por un lado aquellos que sostienen que el colegio fue un seminario; otros señalan que el colegio se convirtió en la sede de producción de materiales escritos para apoyar la labor evangelizadora además de educar a algunos indios para que ayudaran a los frailes en la predicación; finalmente, están aquellos que sostienen que el colegio fue más bien un espacio de convivencia y diálogo entre dos

culturas. Sin embargo, hay que aclarar que ésta no puede ser una división tajante ya que la mayoría de los autores están de acuerdo en que Tlatelolco tuvo una multiplicidad de funciones; la división responde más bien a cuál de las ideas predomina en las distintas obras.

Sin duda uno de los estudios que más influencia ha tenido en la historiografía de la evangelización es el de Robert Ricard *La conquista espiritual de México*.¹ Ricard sostiene, cada vez que habla del colegio de Tlatelolco, ya sea de sus orígenes, su vida o su fracaso, que éste fue fundado con la idea de que se desempeñara como un seminario indígena. Lo anterior se deriva de la firme convicción de Ricard en la necesidad que tenían los franciscanos de crear "un grupo escogido" de dirigentes religiosos indígenas que se encargara de completar su labor evangelizadora y que, a largo plazo, se convirtiera en parte fundamental de una iglesia nacional.² Ricard, y quienes comparten la idea del proyecto como seminario, fundamentan sus argumentos en el entusiasmo expresado por el contador Rodrigo de Albornoz en una carta dirigida a las autoridades españolas, fechada en 1525, en donde se les solicita su cooperación y permiso para educar a los indios como miras al sacerdocio.³ Ricard encuentra en el tipo de vida, casi monástica, que llevaban los alumnos de él un argumento más para sostener que se trataba de un seminario.⁴

Es un hecho indiscutible que el colegio de Tlatelolco desfalleció y que a principios del siglo XVII sus funciones habían llegado a ser las de una escuela donde se enseñaba a leer y escribir a los pequeños indígenas de la población local⁵, se había reducido a una escuela conventual como el resto. Este hecho ha provocado que aquellos que han estudiado la vida del

¹ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986.

² *Ibid*, p.332.

³ Dos autores franciscanos contemporáneos mencionan esta carta, se trata de Francisco Morales en *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Washington D.C., Academy of American Franciscan History, 1973, p.23; y Francisco Borgia Steck en *El primer colegio de América. Santa Cruz de Tlatelolco. Con un estudio del Códice Tlatelolco*, México, Centro de Estudios Franciscanos, 1944, p.18.

⁴ Ricard, *op. cit.*, p. 335.

colegio de Tlatelolco se pregunten acerca de las razones de un cambio tan brusco.

Una de las explicaciones más frecuentes a este problema se encuentra en la realización del Concilio de Trento (1545-1563) y en las repercusiones que sus decretos tuvieron en la Nueva España. Al respecto se debe señalar que los decretos del Concilio de Trento no llegaron a la Nueva España sino hasta 1575, toda vez que fueron recibidos y aceptados por la corona española. La iglesia novohispana sólo los hizo formalmente suyos hasta 1585, cuando se realizó el Tercer Concilio Mexicano. Es una opinión generalizada que los decretos del concilio tridentino debilitaron la acción de las ordenes religiosas y procuraron el fortalecimiento del clero diocesano. De esta forma, si bien se puede observar un proceso mediante el cual la iglesia promueve el fortalecimiento del clero secular, no es posible atribuir a los decretos conciliares toda la responsabilidad del debilitamiento de las ordenes mendicantes en la Nueva España. En particular, los partidarios de la idea de que el colegio de Tlatelolco era un seminario para formar clérigos indígenas, encuentran en la prohibición de ordenar sacerdotes a los indios (emanada del Concilio Mexicano de 1555) la causa de que el colegio haya fracasado en su función de seminario; esto a pesar de que los decretos tridentinos respecto al sacramento del orden fueron el resultado del último periodo de discusiones en 1562. Así pues, las razones de esta prohibición deben buscarse en la particular historia de la iglesia novohispana, quizá en el anhelo de construir una iglesia que, como algo nuevo, fuese lo más pura posible.⁶

Conjugados —en forma explícita en las determinaciones del Tercer Concilio Mexicano— ambos factores generarían, según estos autores, el abandono

⁵ Steck, *op.cit.*, p.83.

⁶ En efecto, la prohibición de ordenar sacerdotes indios incluye también a los mestizos, y a cualesquiera personas que no fueran descendientes de cristianos por al menos tres generaciones. Cf. *Iglesia Católica Mexicana. Concilios mexicanos primero y segundo, celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México*, Cuernavaca, Felipe Díaz Almanza ed., 1981, 2 vols., T.I, pp.105-106.

del proyecto original de Tlatelolco y su decadencia se explicaría en función de ello. Se señala también, como parte de las circunstancias que llevaron a la ruina, la falta de apoyo al proyecto por parte de autoridades civiles y religiosas novohispanas.

Los autores que quedarían colocados en este orden de ideas, además de Ricard a quien considero el primero que, con mayor sistematización, esgrimió la idea del seminario, serían, entre otros, Sonia Corcuera, en lo que respecta a la influencia del Concilio mexicano en el fracaso del colegio; Baudot, quien habla de las grandes esperanzas que despertaba en los frailes la posibilidad de la ordenación indígena; y, en menor medida, Kobayashi.

Una mención aparte merecen los autores franciscanos como Francisco Morales y Francisco Borgia Steck; éstos, sin contradecir la idea de que Tlatelolco pudo haber sido diseñado como un seminario, mencionan que ése era sólo uno de los aspectos para los cuales estaba planeado. Del mismo modo, la explicación que estos autores dan del fracaso del colegio gira en torno a la dinámica interna de la orden. Así, por ejemplo, Francisco Morales habla de una "criollización" en su composición étnica; situación que, a la larga, generaría un desinterés creciente en la labor comenzada por los primeros evangelizadores.⁷

En su obra *La educación de los marginados durante la época colonial*, Lino Gómez Canedo dice, al hablar del colegio de Tlatelolco, que una de sus principales funciones, a la par de la probable formación de un clero indígena, era la de educar a algunos indios como catequistas que, sin recibir el sacramento del orden, pudieran fungir como ayudantes de la labor evangelizadora de los frailes. Es éste el único autor que, hasta donde sé, pondera esta actividad como una de las más importantes y trascendentales del colegio.⁸

⁷ Morales, *op. cit.*, p. 80.

⁸ Lino Gómez Canedo, *La educación de los marginados durante la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, México, Porrúa, 1982.

La tercera vía de análisis está representada por Serge Gruzinski y por Sonia Corcuera, así como por aquellos que han estudiado en forma metódica la producción de obras impresas emanadas del colegio. Esta vía es la que plantea que el colegio de Tlatelolco funcionó como una instancia de formación de traductores en el más amplio sentido de la término; es decir de personas que ayudarían a los frailes a conocer, entender y adentrarse en la lengua, la cultura y las costumbres de la población que iban o que estaban evangelizando.

Uno de los aspectos más interesantes en torno a este punto es el cuidado que tuvieron los frailes en seleccionar a aquellos que servirían de intérpretes entre ellos y los indios. En efecto, ninguno de los autores que habla del colegio de Tlatelolco ha pasado por alto el hecho de que, a éste, sólo asistieran los indios a quienes los frailes consideraban de noble cuna; o sea a aquellos que pertenecieran a la élite indígena. Así, este tipo de trabajos marca la pauta para estudiar el programa de Tlatelolco como uno encaminado hacia la formación de élites políticas indias que fueran útiles a la corona española.

En mi opinión todas estas ideas tienen algo de verdad. Hay indicios que apuntan a la formación sacerdotal, por ejemplo Francisco Morales señala que: “Pedro Mercado Peñalosa, miembro del Consejo de Castilla fue uno de los más entusiastas con la idea de añadir indios a los deberes del coro para luego poder considerar su ordenación.” Según este autor la política de la Corona hacia la ordenación de los indios era favorable, lo cual se demuestra si se atiende a los textos con los que se establecieron la Catedral de México y la Capilla de la Catedral.⁹

Estos indicios no descartan ninguna de las otras posibilidades, porque en efecto, del colegio salieron traductores y útiles ayudantes para la evangelización y también es cierto que este establecimiento fue un espacio privilegiado de diálogo entre españoles e indígenas.

⁹ Morales, *op. cit.*, p. 23-25.

Sin embargo, explicar el porqué, menos de un siglo después de su fundación, el colegio de Tlatelolco ya no funcionaba como centro de formación de la élite indígena, no se reduce exclusivamente al factor de la ordenación. Me parece que se deben considerar las ideas que animaron a los frailes a impulsar el proyecto, el porqué consideraron a los indios seres dignos de recibir el tipo de educación que el colegio les proporcionaba y, sobre todo, hay que poner atención en el tipo de hombres en que, según los frailes, se convertirían los indios ahí educados. Las expectativas que los frailes pusieron en el colegio no se cumplieron del todo y ello se debió a la dinámica de la conformación de la sociedad novohispana, al papel que los indios nobles desempeñarían en ella, y a la lucha de estos mismos nobles por sobrevivir a lo largo de un siglo que parecía arrebatarles todo aquello que antaño los había colocado en una posición de superioridad social.

Capítulo 1

La nobleza indígena

El colegio de Tlatelolco fue creado para educar preferentemente a los hijos de un segmento de la población indígena, a los nobles. Se trataba de niños, como dice Mendieta, “de diez a doce años, hijos de los señores y principales de los mayores pueblos o provincias de esta nueva España...”¹

La distancia, el momento y las características de una cultura extinta me obligan a hablar de quiénes eran los señores y los principales que menciona Mendieta. Esto es necesario pues no es posible atribuir a la nobleza indígena de entonces las características de su contemporánea europea.

Si habláramos de un colegio europeo, quizá no tendríamos que ocuparnos previamente de la definición de nobleza, porque nuestro conocimiento de la sociedad sería suficiente para no molestarnos en aclarar quiénes eran considerados nobles. Acaso nos topáramos con algunos problemas menores al tratar la situación de ciertos individuos con aspiraciones injustificadas o inexplicables a poseer tal estatuto de nobleza. En cambio, al tratar el tema de la nobleza indígena, no es posible hablar simplemente de los “nobles” porque se corre el riesgo de mal entender una situación que, si bien presenta paralelismos con las características de la nobleza europea, no necesariamente las comparte todas, sino sólo acaso las más generales. Entonces, no es ocioso ocuparse, hasta donde sea pertinente, de la definición del estatuto de nobleza en la sociedad indígena. Hay que tener en cuenta, además, que una muy significativa parte del conocimiento acerca del tema deriva de fuentes de diversa procedencia pero,

¹ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1993, Lib. IV, cap. XV, p. 414.

generalmente, escritas en los años posteriores a la conquista, lo que genera la posibilidad de malentendidos.²

El carácter de nobleza se da en relación con una sociedad determinada y con el grupo de personas que se organizan en ella. El término nobleza es uno de esos términos que, para definirse, implican la exclusión de alguien: se es noble, precisamente porque no se es plebeyo. Las características sociales y culturales del ser noble definen, en buena medida, a la sociedad que se está estudiando; no existen nobles sin una sociedad de referencia. Es indispensable entender el funcionamiento de esa sociedad para abordar el asunto de la división social que plantea la existencia de al menos dos grupos: los que son nobles y los que no lo son.

Así, hay que mencionar brevemente cómo estaba organizada la sociedad prehispánica en los albores de la conquista, teniendo en mente que muchas de estas características se mantuvieron presentes al menos durante algunos años después del arribo de los españoles, porque la nobleza indígena, si bien seriamente mermada, no desapareció del todo y sí representó un importante papel en el establecimiento de la sociedad novohispana.



El territorio mesoamericano en vísperas de la conquista albergaba diversas etnias y entidades políticas que, no obstante las diferencias, compartían importantes rasgos en lo que se refiere a la organización social, la forma de producción y la religión.³ De manera que, hay que decirlo, cualquier generalización necesariamente excluye un sinfín de rasgos particulares. En estas líneas trataré de describir brevemente cuál era la forma de organización social prehispánica para delimitar quiénes y porqué eran

² No se puede olvidar que el conocimiento de la sociedad indígena prehispánica abrevia, en su mayor parte, de fuentes coloniales.

³ La posibilidad de hablar de Mesoamérica como un área cultural fue establecida, como se sabe, por Paul Kirchoff hace ya algunas décadas.

considerados nobles en aquella sociedad. Esta labor presenta una problemática singular que Alfredo López Austin describió como una organización social basada en lazos de parentesco, en la cual también se observan, en ocasiones en forma simultánea, sociedades organizadas en forma de estados.⁴

López Austin se refiere a la coexistencia del *calpulli* con las entidades políticas más grandes conocidas genéricamente como *tlahtocáyotl*. Esta última puede definirse como una población que conformaba un estado independiente a cuya cabeza se encontraba un *tlahtoani*. En una entidad así conformada podían convivir dos formas de gobierno: la del *calpulli*—de tipo gentilicio—y la del *tlahtocáyotl* que recaía en las manos de un grupo que, gracias al desempeño de diversas funciones de gobierno, administrativas o de sostenimiento del culto religioso, se beneficiaba del excedente de la producción de sus gobernados.⁵

Calpulli

Alonso de Zorita, observador excepcional de la organización social indígena, comenta respecto a un tipo de “señores”, específicamente al dominio que poseían, lo siguiente:

La tercera manera de señores se llaman y llamaban *calpullec* o *chinancallec* en plural, y quiere decir, cabezas o parientes mayores que vienen de muy antiguos; porque *calpulli* o *chinancalli*, que es todo uno quiere decir barrio de gente conocida o linaje antiguo, que tiene de muy antiguo sus tierras y términos conocidos, que son de aquella cepa, barrio o linaje; y las tales tierras, llaman *calpulli* que quiere decir tierras de aquel barrio o linaje.⁶

La definición del tipo de entidad social que era el *calpulli* no ha estado libre de discusiones; lo cierto es que a la fecha permanecen muchas dudas

⁴ Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, UNAM, 1989, p.47.

⁵ Alfredo López Austin, “Organización política en el Altiplano central durante el posclásico”, en *Historia Mexicana*, vol. XXIII, abril-junio, 1975, num. 4, México, El Colegio de México, p.535.

respecto a la antigüedad y las peculiaridades de esta institución. Para algunos el *calpulli* era una forma de organización de tipo meramente administrativo y territorial⁷; mientras que para otros, el *calpulli* era una organización de tipo gentilicio, cuyas familias, todas ellas parientes, reconocían la protección de un dios tutelar llamado *calpultéotl*, al que los españoles llamaron “dios abogado”.⁸

La relación de un *calpulli* con su divinidad protectora se remontaba míticamente a la creación del propio grupo: al momento en el que la divinidad había expulsado de un vientre montaña a los seres humanos que conformaban el *calpulli*.⁹ En el nacimiento, el dios había dotado a sus hijos del oficio y las herramientas necesarias para buscar su propio sustento;¹⁰ de esta manera cada *calpulli* tenía un quehacer, un dios y una historia particular plasmada en el libro que contenía, entre otras muchas posibilidades, los pormenores de su nacimiento.¹¹

La relación del dios con la gente a la cual protegía presentaba características peculiares. La deidad elegía a una persona a cuyo corazón descendía la fuerza divina, convirtiéndola así en hombre-dios y, al mismo tiempo, en la representación misma de la divinidad;¹² gracias a ello, este

⁶ Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, UNAM, 1963, p.30.

⁷ Es el caso de Pedro Carrasco. Recojo la discusión estudiada por Pablo Escalante en , “La polémica sobre la organización de las comunidades agrarias de productores en el Altiplano Central durante el periodo posclásico”, en *Memorias del Simposio de Historiografía Mexicanista*, México, Comité Mexicano de Ciencias Históricas, Gobierno del Estado de Morelos, IIIH, 1990, p.39-51. Así como las ideas vertidas por Alfredo López Austin y Leonardo López Luján en *El pasado indígena*, México, FCE, 1996, p.199.

⁸ López Austin, *Hombre-dios...*, p. 47.

⁹ López Austin, “Organización...”, p.519; *Hombre-dios...*, p.47.

¹⁰ López Austin, “Organización...”, p.519; *Hombre-dios...*, p.163.

¹¹ La importancia de estos libros es enorme puesto que, al contener la memoria del origen y la historia del *calpulli*, constituyen un mecanismo de defensa de su autonomía. Prueba de ello es el afán mostrado por el *tlahtoani* de Tenochtitlan por destruir los códices de los *calpultin* de la ciudad en un intento por restarles poder. López Austin, “Organización...”, p. 544-545; Pablo Escalante Gonzalbo, *Los códices*, México, CNCA, 1998, p.4.

¹² Es decir, el hombre-dios es en realidad un *ixiptla*. López Austin se ocupa de este asunto en *Hombre-dios*, p. 118-121. Por su parte Gruzinski retoma el tema y afirma que los indios mesoamericanos no concebían el poder como algo ajeno a un cuerpo que lo recibiera y participara de la fuerza divina que lo constituía. Serge Gruzinski, *Man-gods in*

personaje comunicaba a su pueblo los deseos, augurios y necesidades del dios mismo. En la mayoría de los casos, los hombres-dios figuraban como los líderes políticos y religiosos de un *calpulli*.¹³

Una de las características que me interesa resaltar de los hombres-dios, es el tipo de vida que llevaban, austera, penitente, casta. La razón, dice López Austin, refiriéndose a Quetzalcóatl, era la necesidad que estos seres tenían de “conservar el fuego divino dentro de sí”, necesidad que se derivaba de la obligación “máxima de proteger a su pueblo con la concentración en sí de la fuerza divina”, por esta razón Quetzalcoátl aparece como un personaje “solo, alejado, extraño, heliófobo, mero depósito de la vitalidad de su gente.”¹⁴ El hombre-dios sólo podía salir adelante con las responsabilidades depositadas en su persona, manteniendo una rígida disciplina, sometido a rigurosas penitencias y mediante las diversas prácticas que revestía la comunicación directa con la deidad: el consumo de vegetales alucinógenos, el olor de flores o el autosacrificio.¹⁵ Adelantemos que los frailes franciscanos no dudaron en afirmar que la vida de estos hombres dioses era lo más parecido a la existencia de una virtud natural en los indios; lo cual, en principio, se antoja como un enorme malentendido porque, como se verá después, los frailes construyeron un concepto de nobleza indígena a partir de la concepción aristotélica de virtud y no necesariamente atendiendo a los criterios con los que la propia nobleza indígena se concebía a sí misma.

Regresando al *calpulli*, éste era una unidad que tendía a ser autosuficiente porque tenía la capacidad de elaborar los productos necesarios para su sustento cotidiano. Siendo la economía prehispánica fundamentalmente agrícola y, por lo tanto, la mayoría de la población, campesina, un buen número de los *calpultin* se dedicaba a la producción agraria; sin embargo,

the Mexican Highlands. Indian Power and Colonial Society, Stanford, Stanford University Press, 1989, pp.19-20.

¹³ López Austin, *Hombre-dios...*, p.167.

¹⁴ *Ibid.*, p.150.

se debe mencionar la existencia de *calpultin* de artesanos establecidos, generalmente, en las ciudades.¹⁶

Había diversas formas de posesión de la tierra, y está en discusión la existencia o no de propiedad privada de la misma; lo cierto es que cada *calpulli* poseía una cierta cantidad de tierra que repartía entre sus miembros, asignando al jefe de cada familia las parcelas necesarias para el sustento de los suyos. La tierra, dice López Austin, conformaba parte de la donación que la deidad del *calpulli* había hecho a su gente.¹⁷ Además, cada *calpulli* designaba algunas parcelas al sostenimiento del culto religioso (al templo y a los sacerdotes) y, dado el caso, al pago de tributo. Este tipo de parcelas era cultivado en forma colectiva por los miembros del *calpulli*.¹⁸

En principio, y como unidad autosuficiente, un *calpulli* se gobernaba a sí mismo mediante un consejo de ancianos “presidido por un miembro del grupo llamado *teachcauh*”.¹⁹ Las tareas del gobierno interno del *calpulli* eran la distribución de parcelas entre las familias, el levantamiento del censo, la elaboración de registros de linderos y de tierras, así como la distribución de la carga tributaria.²⁰ La persona que presidía el consejo de ancianos también era conocida como “pariente mayor” y pertenecía siempre al mismo linaje.²¹

Resumiendo, el *calpulli* era una entidad social económicamente autosuficiente, ligada por lazos de parentesco en tanto que sus integrantes se concebían a sí mismos como descendiente de un dios particular que los había dotado de un oficio y de la tierra o medios para llevarlo a cabo, al cual debían culto gracias a la protección que les proporcionaba. Cada *calpulli* tenía un gobierno propio encabezado por un miembro de un mismo

¹⁵ Gruzinski, *op.cit.*, p.19.

¹⁶ López Austin, *Hombre-dios...*, p.65.

¹⁷ López Austin, “Organización política...”, p.527.

¹⁸ Friedrich Katz, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, México, UNAM-IIH, 1962, p.29.

¹⁹ López Austin, “Organización política...”, p.524.

²⁰ *Ibid.*

²¹ López Austin, López Luján, *op. cit.*, p. 199.

linaje. El *calpulli* constituía una entidad con fuertes lazos de unión e independencia política; ambas quedaban plasmadas en los libros que cada *calpulli* elaboraba para registrar los sucesos de su particular historia.²²

La existencia de un gobierno interno del *calpulli* aún no nos permite hablar de nobleza dentro de la sociedad indígena en vísperas de la conquista; para ello debemos referirnos a una entidad social mucho más grande y compleja que el *calpulli*: el *tlahtocáyotl*.

Si bien no es el tema de este trabajo, debo mencionar que no todos los autores centran el análisis de la organización social prehispánica en el *calpulli*. Es el caso de James Lockhart quien analiza la composición social del México prehispánico tomando como punto de referencia la entidad conocida como *altepetl*, a la que define como el “centro de organización del mundo náhuatl”.²³ Un *altepetl* queda definido como un “estado étnico” que agrupaba a un determinado número de personas las cuales tenían el dominio de cierto territorio.²⁴ En este orden de ideas un *calpulli*, al que Lockhart define como “casa-grande”, sería una parte constitutiva del *altepetl*; varios *calpulli* constituirían un *altepetl*. Por lo demás, Lockhart coincide en que cada *calpulli* “conservaba un nombre distintivo, además de contar con su propio dios y con su propio jefe político.”²⁵

Tlahtocáyotl

La sociedad indígena que tanto asombró a los españoles era mucho más compleja que la conformada por los *calpultin* mismos. En efecto, en

²² La afirmación sobre la independencia y fuerza política de los *calpultin* se hace tomando como punto de partida los intentos de Motecuhzoma por mermar dicha independencia al llevar a su propio palacio a algunos artesanos desvinculándolos de sus *calpultin* originales. Otra de las bases para afirmar la enorme fuerza de los *calpultin* es la quema de los códices de los *calpultin* de Tenochtitlan, llevada a cabo por Izcoátl, en un intento de poner fin, o al menos mermar, su independencia al borrar el registro mitológico e histórico que le daba fundamento. López Austin, *Hombre-dios...*, p.70. Escalante, *Los códices...*, p.4.

²³ James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999, p.27.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p.31.

vísperas de la Conquista, en el Postclásico dentro del cronograma mesoamericano, el panorama estaba dominado por la existencia de entidades sociales a las que los españoles identificaron como reinos –los *tlahtocáyotl*– y en ocasiones como imperios –los *hueytlatocáyotl*–.

Un *tlahtocáyotl* se puede definir como un centro de población regido por un *tlahtoani*; “en principio, un estado independiente”;²⁶ su existencia no excluye al *calpulli*, al contrario, lo incluye de forma tal que es posible hablar de dos órdenes de gobierno: uno, el del *calpulli*, que se encargaría del gobierno interno del mismo, y otro un régimen de tipo estatal que cuidaría del gobierno del *tlahtocáyotl*, en cuya cabeza se encontraba el *tlahtoani*. De esta forma un *calpulli* cualquiera formaba parte, al lado de otros tantos, de una entidad mucho más grande; por esa razón López Austin y López Luján consideran que, en vísperas de la conquista, un *calpulli* tenía dos órdenes administrativos, uno interno y otro externo.²⁷ Un *calpulli* sufría la injerencia del *tlahtocáyotl*; pero esta entidad actuaba en forma independiente de los gobiernos de los *calpultin* que la conformaban. Fue así gracias a la existencia de una clase social que era la exclusiva encargada del funcionamiento del estado, es decir, la nobleza.

Me parece pertinente hablar de la forma en la que se articulan estas dos entidades de organización social. La sociedad indígena, según James Lockhart, es una sociedad que se organiza en forma de células; es decir, de distintas entidades más o menos independientes, articuladas en función de lazos particulares, que pueden ser familiares (como los lazos que articulan a un *calpulli* internamente) o de dependencia, unión o vasallaje entre varias de estas entidades.²⁸

²⁶ López Austin, “Organización política...”, p.535.

²⁷ López Austin, López Luján, *op. cit.*, p.199.

²⁸ Es importante decir que si bien el estudio de Lockhart se basa en documentos producidos a partir de la llegada de los españoles; también es cierto que muchos de estos documentos (y el trabajo mismo de Lockhart) reflejan un tipo de organización social que permaneció, al menos durante algunos años, vigente. Si bien las transformaciones fueron dramáticas y definitivas, creo que es posible entender muchas de las características de la sociedad indígena prehispánica a través de los estudios realizados tomando como base la

Las características de la sociedad indígena pueden analizarse tomando como punto de referencia la unidad geográfica, cultural y política denominada *altépetl*. La palabra se define como una forma modificada de la metáfora (*in atl, in tepetl*)²⁹ y el sustantivo así compuesto designa en principio una unidad territorial.³⁰ La extensión de tal territorio varía, sin que ello signifique que el término pierda su sentido. La sociedad indígena de la región nahua estaría organizada a partir de unidades territoriales autónomas (sin que esto implique la imposibilidad de establecer alianzas o lazos de vasallaje entre ellas), que pueden agruparse dentro del término *altépetl*.

Un *altépetl* cualquiera estaría formado por una serie de unidades más pequeñas constituidas mediante vínculos familiares, se trata de los *calpultin*. El lazo entre estas unidades, es decir, el establecimiento formal de un *altépetl* implica la erección de un templo dedicado a la deidad principal del mismo,³¹ la instalación de un mercado y el reconocimiento de la jurisdicción política de un gobernante; lo que en términos abstractos de la lengua nahuatl se denomina *tlahtocáyotl*.³² La sede de esta *tlahtocáyotl* se conformaría en el centro político, económico y cultural más importante de un *altépetl*.

Un *calpulli* formaba parte de un *tlahtocáyotl* mediante diversos mecanismos. Podía verse obligado a buscar la protección de una entidad

conformación de la sociedad novohispana, en particular aquellos que se refieren a las comunidades indígenas. Varios autores, además del propio Lockhart, han estudiado este tipo de cambios. En especial, el trabajo de Margarita Menegus analiza los mecanismos mediante los cuales la organización social de las comunidades indígenas se transformó al pasar del señorío indígena a la república de indios.

Charles Gibson, *The Aztecs under the Spanish Rule. A History of the Valley of Mexico. 1519-1810*, Stanford, Stanford University Press, 1964; James Lockhart, *op. cit.*; Margarita Menegus Bornemann, *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, México, CNCA, 1999.

²⁹ Es decir: el agua, el cerro, en la forma de enunciar los sustantivos del náhuatl.

³⁰ Lockhart, *op. cit.*, p. 27.

³¹ Una deidad que sería general para todos los miembros de *altépetl*, independientemente de la deidad de cada uno de los *calpultin* que lo constituyera, o que podría ser la del *calpulli* predominante.

³² Lockhart, *op. cit.*, pp. 29, 30, 34.

más grande, en cuyo caso ya no era el dios particular quien le dispensaba la tierra, sino otro dios ajeno y otro señor, el *tlahtoani* cabeza del *tlahtocáyotl* que protegía al *calpulli*; así, el *calpulli* debía pagar por esa tierra y por la protección mediante el tributo.³³ Menos digna era la pertenencia a un *tlahtocáyotl* debido a la derrota militar y su subsecuente obligación al pago de tributo. Sea cual fuere la razón de la pertenencia a un *tlahtocáyotl*, los *calpultin* que formaban parte del mismo quedaban obligados a pagar tributo, para lo cual recibían a un funcionario designado por el *tlahtoani*, que recibía el nombre de *tecuhtli*.³⁴

López Austin y López Luján sostienen que, al menos a lo largo del Postclásico mesoamericano, existieron simultáneamente “dos sistemas de dependencia distintos: el de linaje y el territorial”³⁵, es decir, el del *calpulli* y el del *tlahtocáyotl*, de manera que las personas debían manejar y resolver de alguna forma una doble fidelidad. Por un lado, los miembros de una comunidad cualquiera, conformada mediante lazos familiares o étnicos, reconocían a ciertos dirigentes emanados de la propia comunidad ³⁶ y, al mismo tiempo, reconocían y obedecían a una entidad mucho más grande, a veces pluriétnica, un *tlahtocáyotl*, encabezada por un *tlahtoani*.

Durante el Postclásico, varios *tlahtocáyotl* se unieron para establecer alianzas militares y ensanchar sus dominios, de manera que conformaban un *hueitlahhtocáyotl*. Esta entidad se conformaba con tres o cuatro miembros y, a la postre, estableció un “derecho de conquista” para determinar cuál sería el trato que daría a los pueblos conquistados.³⁷

Los pormenores de la coexistencia entre ambos sistemas dependían pues de la forma en la que un *calpulli* se hubiera integrado a un *tlahtocáyotl* o a un *hueitlahhtocáyotl*, según fuera el caso; si la integración había sido

³³ López Austin, “Organización política...”, p.527.

³⁴ *Ibid.*, p. 528.

³⁵ López Austin, López Luján, *op. cit.*, p. 205.

³⁶ Se trata, según López Austin y López Luján, de los llamados “señores naturales” en diversas crónicas. López Austin, López Luján, *op.cit.*, p.205-206.

³⁷ López Austin, “Organización política...”, p.540.

pacífica, y se reconocía la autoridad del *tlahtoani* en forma espontánea, el monto del tributo quedaba sujeto a una cierta negociación y los dirigentes del *calpulli* permanecían en sus cargos; si en cambio había resistencia, el tributo era fijado por los vencedores, mientras que, dependiendo de la intensidad de la oposición, los dirigentes de la comunidad derrotada podían o no permanecer en sus puestos; si la lucha había sido demasiado fuerte, el *tlahtoani* designaba a las nuevas autoridades que le obedecían directamente. Aquellos pueblos que presentaban una oposición férrea eran completamente arrasados al ser sometidos y los conquistadores utilizaban su territorio para establecer colonias.³⁸

Puede observarse entonces que, en algunos casos, los “señores naturales o *tecuhtli*, “pasaron de ser dirigentes de sus comunidades a burócratas del orden político pluriétnico”³⁹. Así, en las entidades complejas, el *tecuhtli* se convertía en un “funcionario nombrado por el *tlahtoani* por sus servicios o sus méritos militares”, en un “delegado del gobierno central que, con funciones judiciales, militares, administrativas y hacendarias gobernaba el *calpulli* en lo que atañía a las relaciones con el *tlahtocáyotl* estableciendo en él su *teccalli* o casa de gobierno”.⁴⁰

Nobles y plebeyos

La sociedad indígena del Postclásico era una sociedad fuertemente estratificada en la que convivían básicamente dos tipos de personas: los *pipiltin* y los *macehualtin*, identificados desde el siglo *xvi* con los nobles y los plebeyos. Debo aclarar que me refiero solamente a la región nahua del Altiplano Central; ello se debe a que estas líneas sólo sirven para ubicar a la nobleza indígena en una sociedad de referencia; y a que el colegio de Tlatelolco acogió a alumnos escogidos en las poblaciones con presencia franciscana que, en la época del colegio, estaba preferentemente asentada

³⁸ *Ibid.*

³⁹ López Austin, López Luján, *op.cit.*, p. 206.

⁴⁰ *Ibid.*

en la región nahua. No tengo noticias de que al colegio hubieran asistido indios de otras provincias franciscanas que no fueran las del Santo Evangelio que, como es sabido, abarcaba el Altiplano Central.

La diferencia más sobresaliente entre nobles y plebeyos se definía entre aquellos que pagaban tributo –los *macehualtin*– y quienes lo recibían –los *pipiltin*–;⁴¹ entre los dos grupos se abría una brecha que separaba también a los que ejercían el poder de aquellos que debían obedecerlos. De esta forma, la estructura de la sociedad prehispánica era semejante, como señala José Rubén Romero, a una pirámide compuesta por cuerpos sobrepuestos que se reducen en la medida en que la estructura crece.⁴²

La desigualdad social se había generado, sin que quede claro a partir de cuándo, en aquellas peculiaridades históricas en las que algunos *calpultin* habían quedado, en forma voluntaria u obligados mediante las armas, bajo el dominio de entidades más grandes y poderosas.⁴³

Aunque la obligación de un sector de la población a someterse a otro más pequeño podía también haberse generado como retribución relativamente voluntaria. Es el caso de una parte de la población mexicana que se obliga a “servir y tributar” a los principales y señores si éstos salen vencedores en la guerra en contra de Azcapotzalco.⁴⁴

El término *macehualli* deriva del verbo *macehua* (hacer penitencia o merecimientos) así que, en principio, todos los miembros de la sociedad eran *macehualtin*;⁴⁵ sin embargo, el término acabó por designar sólo a aquel sector de la población que debía satisfacer con su trabajo tanto sus necesidades de subsistencia, como también “toda la carga del aparato

⁴¹ López Austin, “Organización política...”, p.531.

⁴² José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozomoc, su tiempo, su nobleza, su Crónica mexicana*, México, UNAM, 2003, p.14.

⁴³ López Austin, *Hombre-dios...*, p.47.

⁴⁴ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, CNCA, 1995; Tratado primero. Historia, cap., ix “De la elección del rey Izcoatl y de cómo puso en libertad la ciudad de México y de lo más en su tiempo sucedido”, p.126-127.

⁴⁵ López Austin, *Hombre-dios...*, p.98; Romero Galván, *op. cit.*, p.7.

estatal”; este segmento social estaba organizado en “unidades que en gran parte conservaban su naturaleza gentilicia.”⁴⁶

Para apropiarse del trabajo de los demás se necesita una justificación; los nobles indígenas argumentaban que ellos se hacían merecedores de este privilegio como recompensa al desempeño del trabajo, nada liviano, de gobernar, administrar y defender a la comunidad. Además, esgrimían la idea de que su poder emanaba de una doble fuente. En el plano mítico, los nobles se decían descendientes “de aquellos que al salir de las montañas habían recibido la encomienda de dirigir a los pueblos”⁴⁷ —de los hombres-dios—. ⁴⁸ Fue así como, en vísperas de la conquista, los nobles terminaron por decirse descendientes de *Quetzalcoátl*, quien se había convertido en “una especie de capitán de creadores particulares de pueblos”, al cual todos debían subordinarse; este dios se convirtió así en la fuente y el símbolo del poder.⁴⁹

El origen de la segunda justificación se encontraba en la historia particular de cada pueblo, los nobles se decían descendientes de una cadena de servidores ilustres de la comunidad.⁵⁰

La pertenencia a la nobleza podía darse por dos vías; había quienes eran nobles por ser hijos de otros nobles, éstos eran llamados los *tlazopiltin*; había además otro grupo de nobles que había accedido a tal estado debido a sus méritos en el campo de batalla, estos ennoblecidos se conocían con el nombre de *cuauhipiltin*.⁵¹

Por sí solo, el hecho de pertenecer a la nobleza no garantizaba el desempeño de un puesto público; éste se obtenía sólo gracias a los méritos de cada individuo. De esta forma, “todo nombramiento se hacía teniendo

⁴⁶ López Austin, “Organización política...”, p. 531.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Algunos nobles todavía se consideraban a sí mismos hombres-dios; es el caso de Nezahualcoyotl; pero para la época de la Conquista el tlahtoani de Tenochtitlan ya no se pensaba a sí mismo como hombre-dios. López Austin, *Hombre-dios...*, p.131.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 170.

⁵⁰ *Ibid.*, p.201.

⁵¹ Romero Galván, *op. cit.*, p.15.

en cuenta la valía de los candidatos, consistente en el arrojo demostrado en la guerra, la piedad religiosa y las aptitudes particulares para la administración".⁵²

La realización de un oficio especial era uno de los factores que diferenciaba a cada grupo de la sociedad prehispánica; por lo tanto, el ejercicio del poder no quedaba fuera de la división por especialidades. Eran precisamente los nobles quienes conocían mejor la forma de dirigir a la sociedad; sus funciones eran varias: eran los encargados de administrar la producción; gracias a su profundo conocimiento del calendario agrícola marcaban la pauta de los ciclos del cultivo; además, planeaban y dirigían la construcción de obras hidráulicas para garantizar el abasto de agua a los sembradíos o la construcción de chinampas.⁵³

En una sociedad en la que el ritual religioso estaba profundamente ligado a la producción, la nobleza destinaba una parte de sus hombres al servicio y cuidado de las deidades.⁵⁴ Los sacerdotes no sólo decían cuándo sembrar o cosechar; sino que también manejaban el calendario de los destinos, de manera que eran los encargados de comunicar a la gente del pueblo cuál sería la pauta que marcaría su vida.⁵⁵

La administración de justicia era otra de las tareas especiales de la nobleza. Algunas crónicas hablan de la existencia y de la labor de los jueces encargados de resolver sobre diversos asuntos, exceptuando los relacionados con el mercado que se solucionaban en el mercado mismo. El *tlahtoani* era la última instancia de apelación.

La dirección de la guerra era otra más de las especialidades de la nobleza. La importancia de la guerra es patente si recordamos que los futuros gobernantes debían haber demostrado ser gente valerosa y arrojada en la guerra. Tovar, por ejemplo, menciona como una de las causas que llevaron

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p.18.

⁵⁴ *Ibid.*, p.24

⁵⁵ *Ibid.*, p. 18.

a los mexicanos a “ayudar a morir” al emperador Tizoc fue el poco coraje que demostró en la guerra que había emprendido con el fin de cautivar algunos prisioneros para ser sacrificados en su coronación.⁵⁶

Además de la tareas de gobierno, organización, administración y cuidado del culto religioso; los nobles manifestaban su condición de tales vistiendo ropa específica que era elaborada especialmente para ellos, luciendo exclusivos peinados, y dedicándose a algunas labores artesanales (plumaria, tejido, música, trabajo en mosaico o labores de orfebrería en oro o con piedras preciosas)⁵⁷. La nobleza era la única consumidora de productos suntuarios que, además de ocupar la labor de un buen número de artesanos, constituía también un buen aliciente al comercio; actividad que, dicho sea de paso, era cuidada y fomentada por los nobles indios.

La nobleza se aglutinaba en torno a la figura del *tlahtoani*; éste era un gobernante vitalicio que concentraba el poder político, militar y religioso en su persona. Para la época que nos ocupa, el *tlahtoani* era seleccionado, de entre varios candidatos –no necesariamente hijos del *tlahtoani* anterior—,⁵⁸ por un cuerpo de nobles, tomando en consideración sus méritos personales, tales como el valor guerrero y la piedad religiosa. La mayoría los nobles vivía, junto con el *tlahtoani*, en suntuosos palacios, ricamente decorados y servidos.

Como todos los miembros de la nobleza, el *tlahtoani* había asistido a la escuela que era propia de su condición, al *calmécac*, del cual hablaré con detalle más abajo.

Además de recibir tributo en varias formas, algunos nobles tenían el derecho a beneficiarse del producto de algunas parcelas llamadas *pillalli* (tierra de pillis). Estas tierras no estaban vinculadas a un cargo específico sino que se asignaban a ciertos individuos tomando en cuenta sus

⁵⁶ Juan de Tovar, *Historia y creencias de los indios de México*, Madrid, Miraguaro, 2001, p.138.

⁵⁷ Lockhart, *op. cit.*, p.149.

méritos. Cuando el beneficiario original moría, la tierra regresaba a las que formaban parte del Estado; pero, y siempre considerando la existencia de méritos, los hijos de los poseedores podían también recibirla.⁵⁹ La presencia de este tipo de tierras ha sido el centro de la discusión acerca de la posibilidad de que en la sociedad prehispánica se estuviera gestando algún régimen de propiedad privada. Sea como fuere, la mayoría de la tierra que poseía la nobleza era asignada a un cargo específico, por ejemplo al cargo de juez o al de *tlahtoani* mismo, y era cultivada por un segmento de la población —los *mayeque*— que no poseía tierra propia para cultivar.

⁵⁸ A *posteriori*, los nobles indios solicitarían mercedes a la corona apelando a un derecho de mayorazgo, que aparentemente no existía en la época prehispánica.

⁵⁹ Romero Galván, *op. cit.*, p. 21.



Las escuelas: *calmécac* y *telpochcalli*.

La educación es parte de la vida de una sociedad cualquiera y es, en palabras de José Rubén Romero, la “transmisión de conocimientos que constituyen la serie de medios a través de los cuales el individuo se adapta a su grupo social, pero es ante todo la operación misma mediante la cual ese individuo se forma y se conforma para vivir en el seno de su grupo”.⁶⁰ Así vista, la educación responde a un diseño en el cual cada uno de los grupos sociales recibe el tipo de información y formación que le es útil para desempeñar la función que le está destinada socialmente. Es comprensible entonces que una sociedad dividida en dos grupos, unos nobles y otros plebeyos, eduque a su población de acuerdo a los cánones que esta misma división establece.

En el México prehispánico existían dos “templos escuela”: el *calmécac* y el *telpochcalli*. El primero destinado a los jóvenes nobles y el segundo a los que no lo eran.

Antes de hablar de las características de estas escuelas me parece que es necesario hacer un breve comentario respecto al término *calmécac*. Si bien el significado de la palabra *telpuchcalli* es transparente (casa-muchacho) y puede traducirse bien como “casa de jóvenes” o de muchachos; y en ese sentido se entiende su uso para designar algún establecimiento en donde se educara a los jóvenes, la palabra *calmécac* no es tan transparente. Literalmente está compuesta de *calli* y *mécatl* (casa-mecate) y del sufijo locativo *c*; de manera que puede traducirse como “mecate de casas” o más concretamente, “lugar del mecate de casas” o “en el mecate de casas”. Así, la palabra solamente parece designar un conjunto de casas o construcciones (si tomamos el significado abstracto) dispuestas una después de la otra en alguna suerte de hilera. Al revisar la obra de

⁶⁰ José Rubén Romero Galván, “La educación mexicana” en Isabel Tovar de Arechederra y Magdalena Mas, comp. *Ensayos sobre la Ciudad de México I. Nuestros orígenes*, México, DDF, Universidad Iberoamericana, CNCA, 1994, p.204.

Sahagún, tratando de encontrar un significado al término *calmécac*, encontré que *calmécac* se utiliza en varios lugares sobre todo ligado a la construcción de un templo dedicado a una deidad específica. De esta, forma Sahagún, al describir las construcciones que conformaban el Templo Mayor de Tenochtitlan, menciona por lo menos seis templos a los cuales se les pega la palabra *calmécac*: *Mexico Calmécac*, *Huitznáhuac Calmécac*, *Tetlanman Calmécac*, *Tlamatzinco Calmécac*, *Yopico Calmécac* y *Tzonmolco Calmécac*.⁶¹ La inquietud por realizar esta búsqueda surgió a partir de la identificación casi automática que se hace en la historiografía cuando se trata de saber quiénes asistían al colegio de Tlatelolco; la respuesta siempre es la misma: al colegio asistían los que, de no haberse dado la conquista, habrían asistido al *calmécac*. Pero si nos encontramos con varios *calmécac*, la pregunta cuál de estos *calmécac* funcionaba cómo templo y además como escuela, en el caso de que fuera un solo *calmécac*, o si los jóvenes nobles se repartían en varios templos. Cabe mencionar que los topónimos ligados a la palabra *calmécac* corresponden a los seis *calpulli* más poderosos de Tenochtitlan; eran estos seis y el *calpulli* denominado *Tlacapecpan* (el que correspondía a la familia real) los únicos que rendían culto a Huitzilopochtli. Según Rudolf van Zantwijk, estos siete *calpulli* produjeron a la élite de la sociedad mexicana⁶²; pero esta afirmación tampoco aclara la cuestión de cuántos *calmécac* había.

Los autores que se han ocupado del tema afirman que sólo había un *calmécac* que funcionaba como escuela. Sahagún ayuda a aclarar el panorama cuando habla de las fiestas, en particular de la celebrada en el signo *cé acatl*, que se llevaba a cabo en la casa “llamada *calmécac*” que era:

⁶¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, CNCA, 1988, 2 vols. Segundo libro: “Relación de los edificios del gran templo de México”, T. I., pp.183-189.

⁶² Rudolf van Zantwijk, “Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli”, en *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM, IIH, v. VI, 1966, pp.178-185.

...la casa donde moraban los sátrapas de los ídolos y donde se criaban los muchachos. En esta casa, que era como un monasterio, estaba la imagen de Quetzalcóatl.⁶³

Si recordamos que es precisamente Quetzalcóatl la deidad de la cual se decían descendientes los nobles indígenas, resultaría lógico que fuera en su templo en donde se educaran los jóvenes de noble estirpe destinados al gobierno de su comunidad.

La otra escuela, el *telpochcalli*, era:

...la casa de penitencias, [...] la casa de los lloros, [...] la casa de las lágrimas, [...] el *telpochcalli*, donde nacen, donde se forman las águilas, los ocelotes.⁶⁴

El asistir a alguna de estas dos escuelas dependía del lugar que se ocupara dentro de la sociedad indígena. Después de nacer, concretamente a los cuatro días, los niños eran llevados por sus padres al templo, en donde eran ofrecidos a una deidad para que ésta los protegiera.

En naciendo una criatura, luego los padres y madres hacían voto y ofrecían la criatura a la casa de los ídolos que se llama *calmécac* o *telpuchcalli*. Era la intención de los padres ofrecer la criatura a la casa de los ídolos que se llama *calmécac* para que fuese ministro de los ídolos viniendo a edad perfecta. Y si ofrecían la criatura a la casa del *telpuchcalli*, era su intención que allí se criase con los otros mancebos para servicio del pueblo y para las cosas de la guerra.⁶⁵

Transcurridos algunos años, los niños tenían que retribuir la protección del dios; entonces asistían al templo. La educación que recibían en él era, pues, parte de la retribución debida al dios por haberlos protegido. Por esta razón, la educación se vinculaba directamente al servicio del templo y a la penitencia dedicada al dios en otros casos. La educación, ya fuera en el *calmécac* o en el *telpochcalli*, no quedaba excluida del ámbito religioso, sino que formaba parte del mismo. Es por esta razón por la que, como

⁶³ Sahagún, *Historia...*, Segundo libro: "De las fiestas movibles", T. I, p.100.

⁶⁴ *Ibid.*, Lib. tercero, cap. IV "De la cómo la gente baxa ofrecía sus hijos a la casa que se llamaba *telpuchcalli*, y de las costumbres que allí los mostraban.", T. I, p.223.

Águilas y ocelotes es la metáfora utilizada para referirse a los guerreros.

⁶⁵ *Ibid.*

afirman López Austin y López Luján, en determinado momento de su vida, todos los hombres y las mujeres habrían sido sacerdotes.⁶⁶

La diferencia entre el *calmécac* y el *telpuchcalli* no se refiere solamente al dios al cual estaban dedicados —a Quetzalcóatl el primero, a Texcatlipoca, el segundo—, sino al tipo de educación que se impartía en ellos para los dos estratos de la sociedad indígena. Según López Austin, “si bien no existía una rígida división entre plebeyos y nobles, la distribución de la población en ambas escuelas puede ser considerada una de las bases de la distribución de funciones sociales que privilegiaba a los nobles.”⁶⁷

El niño noble, entregado al *calmécac*, era:

Criado y enseñado y avisado para que viviese bien, enponiánle que hiciese penitencia de noche, enramando los oratorios de dentro del pueblo, o en los montes, dondequiera que hacían sacrificios de noche o a la media noche. Y si no lo metían en la casa del recogimiento metíanle en la casa de los cantores, encomendándole a los principales dellos, los cuales le imponían en barrer en el templo o en deprender a cantar, y en todas las maneras de penitencia que se usaban.⁶⁸

Los *macehualtin* no descuidaban la educación de sus hijos; así en palabras de Mendieta,

La gente común y plebeya tampoco se descuidaba de criar a sus hijos con disciplina; antes luego como comenzaban a tener juicio y entendimiento, los amonestaban dándoles consejos y retrayéndolos de vicios y pecados, y persuadiéndoles a que fuesen humildes y obedientes y bien criados con todos, imponiéndoles en que sirviesen a los que tenían por dioses. Levándolos consigo a los templos, y ocupándolos en trabajos, enseñándoles oficios, según que en ellos veían habilidad e inclinación. y lo más común era darles el oficio y trabajos que su padre usaba.⁶⁹

Una de las diferencias señaladas en las fuentes es el grado de disciplina que existía entre ambos templos; así dice Sahagún que en el *calmécac*:

... la gente es corregida, la gente es enseñada, era el lugar de la vida casta, el lugar de la reverencia, el lugar del conocimiento, el lugar de la sabiduría, el lugar de la bondad, el lugar de la virtud, el lugar sin suciedad, sin polvo.

⁶⁶ López Austin, López Luján, *op. cit.*, p.18

⁶⁷ Alfredo López Austin, *La educación de los antiguos nahuas*, México, SEP, El Caballito, 1985, p.28.

⁶⁸ Sahagún, *op.cit.*, Lib. octavo, “Capítulo XX, se trata de la manera que tenían los señores y gente noble en criar los hijos”, T. II, p.532-533.

⁶⁹ Mendieta, *Historia...*, Lib. II, cap, XXIV, p.123.

Nada reprehensible hay en la vida de los *tamacazque*, en la educación en el *calmécac*.⁷⁰

En efecto, los jóvenes del *calmécac* no podían abandonarlo y debían vivir sujetos a una rigurosa disciplina; quienes transgredían las normas de abstinencia sexual, por ejemplo, corrían el peligro de enfrentar severo castigo que podía costarles su propia vida.⁷¹ En cambio, los muchachos plebeyos que asistían al *telpuchcalli* podían pasar algún tiempo en sus casas y, de repente, aventurarse en correrías amorosas.⁷²

Era el *calmécac* el templo escuela en el que se preparaban los que iban a necesitar de una férrea disciplina para cumplir con sus labores en el gobierno, o sea, los nobles.

Debido a la importancia que revestía la educación de los futuros dirigentes de la sociedad indígena, ésta era responsabilidad de un funcionario llamado *mexicati tehuatzin*, al que Sahagún describe como una especie de “patriarca” elegido por los dos “sumos pontífices el cual tenía cargo de otros sacerdotes menores que eran como sus obispos”. Al respecto dice el fraile:

Y tenía cargo de todas las cosas concernientes al culto divino en todos los pueblos y provincias se hiciesen con toda la diligencia y perfección, según las leyes y costumbres de los antiguos pontífices y sacerdotes, mayormente en la crianza de los mancebos que se criaban en los monasterios que se llamaban *calmécac*.⁷³

En concreto, el cuidado de la educación estaba a cargo de otro personaje, “coadjutor” del *mexicatl tehuatzin* llamado:

... *tepan tehuatzin*, el cual en particular tenía cargo de la buena crianza y del buen recogimiento de los monasterios que se llaman *calmécac* por todas las provincias sujetas a México.⁷⁴

⁷⁰ Citado por López Austin en *La educación de los antiguos nahuas...*, p.18.

⁷¹ López Austin, López Luján, *op. cit.*, p.210.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Sahagún, *op. cit.*, Segundo libro, “Relación de otras ceremonias que también se hacían a honra del demonio”, T. I, p.193ss.

⁷⁴ *Ibid.*

Sahagún habla de las actividades que se realizaban en el *calmécac*. Quienes ahí asistían tenían que barrer, “velar que no faltase fuego en los fogones”, algunos permanecían despiertos de noche para vigilar que no se hiciera “ninguna cosa mala en el templo”, mientras que otros iban por leña, puntas de maguey y ramos del laurel. Otros más “tenían a cargo tañer los caracoles y pitos y trompetas. Además, los que eran como “sacristanejos” tenían que hacer la tinta con la que se “teñían los sacerdotes del templo cada día”.⁷⁵

Los niños del *tepozcalli* participaban en actividades productivas labrando las tierras del templo o trabajando en la construcción de obras públicas. Acudían al campo de batalla ejerciendo funciones de cargadores y podían participar en la captura de algún enemigo, lo que redundaría en cierto asenso escolar y social. Los niños del *calmécac* también acudían al campo de batalla, pero éstos eran protegidos por un “preceptor militar” que los cuidaba y adiestraba.⁷⁶



Como se expuso, la nobleza india no era un grupo homogéneo, sino una cantidad de personas que compartía ciertas características, privilegios y obligaciones; había distintos tipos de nobles, unos de mayor rango que otros, y algunos que eran muy poderosos, el caso de los nobles pertenecientes a algún *altépetl* importante.

Cuando pensamos en el Colegio de Tlatelolco esta situación no deja de ser problemática, puesto que, desconociendo los nombres y la procedencia de la mayoría de los alumnos, no podemos decir con certeza a quiénes escogieron los frailes para asistir a él, si a los nobles de un *altépetl* (a los miembros de un *teccalli*) determinado, a los de varios *calpulli* o a ambos.

⁷⁵ *Ibid.*, “Relación de los ejercicios o trabajos que había en el templo”, T. I, p.197.

⁷⁶ López Austin, López Luján, *op. cit.*, p.210.

En principio podemos responder que se trataba de los *pipiltin* que previamente hubieran sido educados en el *calmécac*. Ellos eran, sin duda, los hijos de los señores principales. Pero no me atrevo a afirmar con certeza que el paso entre el *calmécac* y el colegio de Tlatelolco fuera automático, es decir que el único criterio utilizado por los frailes para elegir a sus futuros alumnos hubiera sido el de tomar en consideración el tipo de “templo escuela” al que asistían los jóvenes antes de la conquista. Me parece que los criterios de selección deben buscarse en otros lados, quizá en las ideas que tenían los frailes acerca del significado de nobleza. El hecho de conocer las características de la sociedad indígena, y de saber que fue a los nobles a quienes los franciscanos escogieron para hacerlos partícipes de una educación especial, no dice mayor cosa acerca del tipo de educación que los frailes idearon para estos nobles indios, del porqué precisamente un tipo de educación, ni siquiera del porqué consideraron que los indios principales debían ser educados de una u otra manera. Creo que las razones de los frailes fueron varias y que respondieron a diversos intereses. En primer lugar, hay que decirlo, los frailes decidieron educar a los indios principales más allá de limitarse a darles a conocer el evangelio con mayor o menor profundidad; ciertamente ése era el cometido con el cual habían desembarcado en la Nueva España, pero el compromiso de los menores fue mucho más allá del que originalmente los había movido. Creo que la decisión de los frailes de fomentar la educación de los indios nobles responde, en principio, a una caracterización bastante positiva que colocaba a los indios principales precisamente dentro de un rango de nobleza equiparable al europeo; de ahí que se plantearan la posibilidad de hacer aún mayor esa nobleza; es decir de dotarla del contenido cristiano que todo buen gobierno debe tener. De este asunto me ocuparé en el tercer capítulo porque antes es necesario hablar de qué pasó con la sociedad indígena después de la conquista.

Capítulo 2

La sociedad novohispana se organiza

La educación no es una actividad ajena a la sociedad en la cual y para la cual se educa; al contrario, de ella se espera que aporte elementos para que la sociedad permanezca organizada y funcione dentro de sus cánones normales, o que se transforme paulatinamente. Por esta razón hablar del colegio de Tlatelolco implica, al mismo tiempo, hablar de la sociedad para la cual fue ideado y en la que se construyó.

Los primeros años de historia novohispana, los que siguieron a la caída del dominio mexica en el Altiplano Central, son años de construcción de un nuevo orden social y de transformación, si no es que de destrucción, del anterior. Es un tiempo de conquista, de epidemias, de proyectos. Es también el momento en el que la nobleza indígena lucha por sobrevivir y mantener una posición de privilegio y superioridad dentro del nuevo orden social.

Concluida la conquista del Valle de México, la nobleza indígena concentró su energía en buscar acomodo dentro de la naciente Nueva España, para lograrlo desplegó una actividad variada que iba desde la búsqueda de un estatuto de privilegio al tratar de que se reconociera su participación y sus servicios durante la Conquista como aliados militares de los españoles (el caso de Tlaxcala)¹; hasta la franca y abierta rebeldía (como el caso del cacique tezcocano Carlos).

¹ Las *Cartas de relación* de Cortés, en particular la Segunda, reportan la forma en la cual los líderes de diversas comunidades establecieron alianzas con él buscando, en principio, liberarse del yugo mexica. Llevaría años de estudio el determinar qué fue lo que ganaron, además de la supervivencia momentánea, con estas alianzas. A mediados del siglo XVI, los nobles que escribían al rey para solicitarle algún tipo de merced apelaban a la ayuda que habían prestado sus antepasados ya fuera a Cortés o a algún otro expedicionario. *Apud* Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1960; Ema Pérez Rocha y Rafael Tena, *La nobleza indígena en el centro de México después de la conquista*, México, INAH, 2000.

A esta actividad de las comunidades indias se sumó la no menos ferviente pasión evangelizadora de los frailes franciscanos,² pasión que, precisamente por serlo, no se apartaba de la defensa de los intereses y privilegios que la orden fue construyendo a lo largo de su estancia en estas tierras. Así, tanto franciscanos como nobles indios fueron articulando –sin que ello implique la existencia de un plan predeterminado— sus acciones de manera tal que les resultara favorable a ambos. Una de las manifestaciones de esta articulación fue precisamente el colegio de Tlatelolco.

Por lo anterior, no es posible ni pertinente ocuparse del tema del colegio de Tlatelolco sin hacer un breve esbozo de cómo se organizaba la emergente sociedad novohispana. Es igual de importante ocuparse de la situación de la nobleza indígena una vez consumada la conquista. Éste será, pues, el objetivo del presente capítulo.



Vista desde cualquier perspectiva, no deja de ser asombrosa la historia de cómo escasos quinientos hombres, que habían desembarcado en las costas de Veracruz, se hicieron, en un lapso de apenas poco más de una año, los señores más poderosos del territorio que sería la Nueva España. Me parece que todo el asombro de la empresa cortesiana puede resumirse, incluso sin compartir la interpretación, en las siguientes palabras de Gerónimo de Mendieta:

Pues hallar tras este atrevimiento (que parecía grandísimo desatino) tan buen aparejo para irse apoderando en la tierra, como fue dársele por amigos los de Cempoala, Huexotzingo y Tlaxcala, sin cuyo favor era imposible naturalmente sustentarse a sí y a los suyos, cuanto más ganar a México y las otras provincias, ¿a qué se puede atribuir esto, sino a la

² Menciono únicamente a los franciscanos pero no me olvidé de que la evangelización en la Nueva España, como se sabe, contó también con la participación de la Orden de Predicadores y de la Orden de San Agustín.

disposición del muy alto? Y ésta sin falta lo libró y guardó para este fin en muchos y muy grandes peligros y dificultades en que se había visto...³

Casi un siglo después de que Cortés y sus hombres se internaran en un territorio inhóspito, el cronista franciscano afirmaba que no había sido ni la prudencia, ni la habilidad política las que habían ayudado al conquistador, sino el favor de Dios.⁴ La superioridad numérica de los pobladores indígenas, la aparente fragilidad de un puñado de españoles, la casi imposibilidad de conseguir refuerzos (para una empresa que fue tomando conciencia de su propia magnitud con el paso del tiempo)⁵, justificaban la admiración del cronista franciscano. La ayuda divina se manifiesta en acciones concretas a favor de Cortés que gana aliados y en contra de los indios que se resisten a reconocer a un amo desconocido y físicamente distante.

Si bien Mendieta explica la hazaña de Cortés aduciendo la participación directa de dios a favor del conquistador, sabemos que la acción de Cortés y sus huestes se facilitó gracias a la fragmentación política del territorio. La situación del territorio que después sería la Nueva España era la de un complejo y endeble mosaico étnico y político, en el que las fuertes tendencias a la autonomía de la sociedad indígena impidieron la articulación de una estrategia conjunta ante la presencia española. A esta fragmentación hay que sumarle el odio al dominio mexicano y el desconocimiento por parte de los indígenas de las intenciones de Cortés;

³ Mendieta, *Historia...*, Lib. III, cap. 1, p. 176.

⁴ Mendieta concluía su obra en 1606; cerca de cien años habían pasado desde que Cortés iniciara su empresa.

⁵ Cortés podía tener una idea de la riqueza y complejidad de la tierra a medida que se adentraba en ella y obtenía información de los indígenas. No obstante, su determinación a permanecer en el territorio desobedeciendo al gobernador de Cuba sólo quedó bien clara en el momento en que se enteró por mecanismos más directos de la grandeza del imperio de Moctezuma. Hasta después de los eventos que desencadenaron la salida de los españoles de Tenochtitlan, se decidió Cortés por el camino del enfrentamiento bélico directo. Apud Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, FCE, 1996; Hugh Thomas, *La conquista de México*, México, Patria, 1994; Federico Navarrete, *La conquista de México*, México, CNCA, 2000.

todo lo cual generó además de una enorme sorpresa una cierta pasividad indígena ante los eventos.

Motolinía describe la situación política del territorio con las siguientes palabras:

...cuando la tierra en el principio se conquistó había en ella mucha división y estaban unos contra otros, porque estaban divisos, los mexicanos a una parte contra los de Mechuacan, y los tlaxcaltecas contra los mexicanos, y a otra parte los guastecas de Pando o Pánuco...⁶

A la falta de unidad en el bando indígena se debe sumar, sin duda, el hecho de que el enfrentamiento militar respondía a dos formas distintas de hacer la guerra. La española, dispuesta a someter y hacerse del dominio político y económico del territorio, y la indígena encaminada más hacia la captura de prisioneros y que mantenía una presencia relativa en el territorio conquistado.

Al tener presente la división, no es difícil entender el porqué, uno detrás del otro –y habiendo medido sus fuerzas—⁷ los pueblos que Cortés recorre en su camino hacia el centro del poder mexica se alían con él buscando la derrota de quien los tenía sojuzgados.⁸ La división, el desconocimiento de las razones y el futuro de la presencia española desconcertaron a la sociedad indígena; algunos sostuvieron la necesidad de hacerles frente, mientras que otros prefirieron la cautela.⁹ La habilidad de Cortés y su rápida comprensión de la coyuntura le permitieron llevar a cabo

⁶ Fray Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1969, p.52.

⁷ Mide sus fuerzas Moctezuma con el constante envío de emisarios que lo mantenían informado sobre los forasteros; lo mismo hacen los tlaxcaltecas antes de aliarse y de ser derrotados en el campo de batalla. *Apud* Thomas, *La conquista...*; Navarrete, *La conquista...*; Bernard y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*.

⁸ Cf. Cortés, Hernán, *Cartas de relación*.

⁹ Si bien basados en crónicas posteriores a los acontecimientos, los estudios acerca de la conquista de México hacen hincapié en la insistencia de algunos miembros de la nobleza, así mexicana como texcocana y tlaxcalteca, en oponer resistencia a los españoles. El mismo Moctezuma envió emisarios a Michoacan para solicitar un apoyo que los habitantes de aquella región se negaron a darle. *Apud* Thomas, *La conquista...*; Navarrete, *La conquista...*

maniobras que, ya fuera en el terreno militar¹⁰ o en el simbólico¹¹, deshicieron paulatinamente cualquier posibilidad de dar marcha atrás.

La primera fase de la empresa de Cortés llegó a su fin cuando sus tropas y las huestes de aliados, entraron a un exánime Tlatelolco que había resistido hasta agotar todos sus recursos; entre otros, el recurso del ruido, del cual Bernal dice haber cesado inmediatamente después de que el *tlahtoani* de Tenochtitlan y señor de Tlatelolco, Cuauhtémoc, fue aprehendido por Cortés.¹²

Lo que había empezado como una expedición de reconocimiento e intercambio, se convertía para la población indígena en la presencia indiscutible y, por lo visto, nada esporádica de nuevos señores, de otros además de los que sobrevivían y, para los españoles, en la posibilidad de cosechar el fruto de sus hazañas militares a favor de sus personas y de la corona española.

En corto plazo, la ciudad derrotada quedó desierta, la población sobreviviente la abandonó y, al menos por unos años, nadie pareció interesarse en su destino. Los españoles se establecieron en las poblaciones ribereñas. Desde Coyoacan, Cortés, gobernador y Capitán General,¹³ se dedicó a organizar nuevas expediciones y a afianzar su posición política en el territorio ganado. Pero, la presencia española en los primeros años después de la caída de Tenochtitlan, es endeble. Los españoles, señalan acertadamente Bernard y Gruzinski, se asemejan más a sobrevivientes que a vencedores: “un puñado de hombres devorados por

¹⁰ Como ejemplo baste recordar la importancia de la alianza militar con Tlaxcala.

¹¹ Federico Navarrete explica de qué manera la matanza perpetrada por los españoles en la ciudad de Cholula, precisamente en uno de los lugares más sagrados por ser la sede del culto a Quetzalcóatl, “sembró el terror en Mesoamérica” difundiendo la idea de que el dios de los españoles era más fuerte que el “protector de Cholula”. Navarrete, *La conquista...*, p.26-27.

¹² Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1955. Cap. CLVI, “Cómo Gonzalo Sandoval entró con los doce bergantines a la parte donde estaba Guatemoz y le prendió, y lo que sobrello pasó”.

¹³ El nombramiento de Cortés como gobernador y capitán general le fue otorgado por el Ayuntamiento de Veracruz en 1519 y confirmado por la Corona poco tiempo después.

el temor a una rebelión indígena que los barrería a todos y que no dejaría de ellos sino las cajas sangrientas de sus tórax abiertos.”¹⁴ En estos primeros años, dicen los autores, no se puede hablar propiamente de una sociedad colonial, sino de una fuerza de ocupación.¹⁵

El objetivo de la presencia española, si bien se justificaba como la necesidad de difundir la fe en el verdadero Dios, era marcadamente económico. Se necesitaba ahora crear un sistema que permitiera orientar la vida de la sociedad indígena hacia la satisfacción de las expectativas de los nuevos señores.



La sociedad novohispana nació consumada la Conquista, pero no nació acabada o si quiera coherente. No podía ser de otra manera ya que la corona española fue organizando su presencia en América a través de un siglo de descubrimientos, exploraciones y conquistas; Nueva España no fue la excepción. Una de las razones de esta inicial desorganización se encuentra en la propia península ibérica en donde las cosas tampoco marchaban perfectamente organizadas.¹⁶ En efecto, después de la muerte de Isabel la Católica (1504), el trabajo de unidad y centralización del poder que ésta y Fernando habían realizado pareció desmoronarse¹⁷. La situación mejoró parcialmente con la llegada al trono de Carlos V. No obstante, el Consejo de Indias hacía esfuerzos por organizar la administración y el gobierno de los territorios de ultramar. La presencia

¹⁴ Bernard y Gruzinski, *Historia...* p., 288.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ El esfuerzo por construir un estado centralizado que los reyes católicos llevaron a cabo, debilitando el poder de la nobleza, no pudo mantenerse más allá de la muerte de Isabel. Joseph Pérez, *La revolución de las comunidades de Castilla (1520-1521)*, México, Siglo XXI, 1977, 1ª parte, pp. 16-158.

¹⁷ Este desmoronamiento atraviesa por la regencia de Fernando de Aragón, de Felipe el Hermoso, de Cisneros, el reinado de Juana la Loca al lado de su hijo y, finalmente, la llegada, nada grata a los españoles, de Carlos V y su corte flamenca. La lucha de facciones generó un aumento del poder de la nobleza española en detrimento del poder que Isabel había tratado de centralizar. *Ibid.*

española en América, desde los asentamientos colombinos en el Caribe y la región del Darién hasta el establecimiento de los grandes virreinos de la Nueva España y del Perú, se constituye lentamente por medio de una serie de ensayos. Ensayos que, por cierto, arrasaron con la población local del Caribe debido, entre otros factores, a la intensa explotación a la que fue sometida.¹⁸

Aunque enfrentando algunos grandes problemas, en estos años Cortés era el hombre más poderoso de la Nueva España y sólo debía obediencia a la corona castellana a la que correspondía, en el terreno de la legitimidad legal, el dominio de los territorios americanos tanto en el Caribe como en la Nueva España. La corona era pues, en última instancia, la que decidía sobre cómo debían llevarse los asuntos novohispanos; no obstante, en los años que siguieron a la conquista, el control de la corona sobre las acciones de sus súbditos parece ser bastante relativo.¹⁹

Como se dijo, a pesar de las justificaciones de índole religiosa, la presencia española en América tenía un carácter marcadamente económico, puesto que, en principio, las expediciones españolas se conformaban como empresas en las cuales cada participante había hecho una inversión inicial con la esperanza de acrecentarla.²⁰ De manera que, consumada la derrota de los mexicanos, los españoles buscaron obtener el mayor provecho de los indios. Los hombres que siguieron a Cortés lo hicieron con la expectativa de incrementar sus particulares haciendas. De esta forma, no dudaron en aprovechar al máximo el trabajo de los indios que tenían a su servicio.

Es importante mencionar que la explotación a la que fue sometida la población indígena presenta algunas novedades respecto a la experiencia española previa en las Antillas. El territorio mesoamericano, al contrario

¹⁸ Este proceso está descrito por Bernard y Gruzinski, *Historia...*, 1ª Parte, pp.13-219.

¹⁹ Un ejemplo de esto es la poca eficacia que tuvieron en Nueva España las disposiciones de la Corona respecto de la prohibición de la encomienda. Alejandra Moreno Toscano, "El siglo de la conquista", en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 1976, T, II, p. 51.

²⁰ Romero Galván, *Los privilegios...*, p.33.

del caribeño, que hasta entonces conocían los españoles, agrupaba algunas importantes civilizaciones sumamente complejas en las que vivía una cantidad mucho más grande de indígenas.²¹ Así, para establecer su dominio y poder beneficiarse de la población local, los españoles aprovecharon lo que quedaba de la organización social indígena. En los años que siguieron a la caída de Tenochtitlan, la presencia española, si bien se incrementaba día con día, era todavía escasa, de manera que el actuar sobre una base ya establecida para afianzar el dominio era más una necesidad que un deseo o la consecución de algún plan determinado. Por todo lo anterior, los españoles entendieron que no era posible actuar al margen del sistema político y económico que existía antes de su llegada, sino que “necesitaron operar...por medio de las unidades sociopolíticas existentes.”²² Bernard y Gruzinski sostienen que en este proceso se puede observar por todas partes en el territorio que fuera de la Triple Alianza una “transferencia de soberanía” mediante el cual los señores naturales se reconocieron como vasallos del rey de España. Cortés, quien en los hechos había suplantado al *tlahtoani*, pudo entonces darse la tarea de ratificar o nombrar a esos señores.²³

La tendencia a la autonomía que se manifiesta en la constitución de la sociedad indígena,²⁴ es el factor que explica las razones por las cuales los pueblos indígenas se manifestaron tan dispuestos a aliarse con Cortés en un intento por deshacerse de la obligación del tributo.²⁵ Esta misma tendencia da cuenta de las razones de la desintegración del conglomerado

²¹ Esta realidad es calificada por Bernard y Gruzinski como un segundo descubrimiento de América. Bernard, Gruzinski, *Historia...*, p. 279.

²² Lockhart, *op. cit.*, p.45-46.

²³ Bernard y Gruzinski, *op. cit.* p. 299.

²⁴ Es decir, la relativa independencia en la que viven las comunidades indias unas respecto de las otras. Unidas, cuando lo están, por lazos de vasallaje que sólo duran hasta que el pueblo conquistador pierde la hegemonía del territorio.

²⁵ Este es el caso de Cempoala y de las localidades cercanas a ella, que no dudan en aliarse con Cortés para deshacerse del dominio mexicano. *Apud* Thomas, *op. cit.*, Navarrete, *op. cit.*

de entidades que conformaban el imperio de la Triple Alianza en sus *altépetl* constitutivos.²⁶ Incluso antes de la caída de Tenochtitlan, ya sus dos principales aliadas la habían abandonado. Años después de los sucesos, los nobles de Tlacopan recuerdan al emperador Carlos V que:

...cuando el Marqués del Valle vino a esta tierra, luego de grado y de voluntad recibimos la palabra y de fe de nuestro señor jesucristo, y ansi mesmo recibimos a nuestro rey y señor, y fuimos en ayudar a los españoles quando cercaron y conquistaron Mexico...²⁷

Al contrario de lo esperado por las comunidades indias, la llegada de los españoles no terminó con la explotación a la que eran sometidos. La delgada línea que dividía a la encomienda de la esclavitud no fue respetada en todos los casos.²⁸ No obstante, el régimen de gobierno interno de las comunidades indias se mantuvo relativamente firme; Lockhart afirma que la organización política básica de la sociedad indígena, el *altépetl*, se mantuvo funcionando con posterioridad a la presencia española; éste “se había conservado esencialmente intacto y autónomo, plenamente consciente de su herencia y dispuesto a liberarse de las obligaciones tributarias y de otros lazos a la primera oportunidad.”²⁹

En adelante cada pueblo buscaría establecer una relación propia, lo más conveniente posible, con la Corona y sus representantes novohispanos.

Mendieta da una idea del panorama de la cantidad de entidades independientes con las que la Corona tenía que lidiar cuando, hablando de las dificultades para llevar a cabo el trabajo evangelizador, dice:

Buenos reinos de muchas provincias cada uno de ellos, habría a mi parecer, como treinta reinos. Y si dividimos en provincias o gobernaciones, serían más de cuatrocientos, y en esto no me alargo porque antes creo que digo poco que mucho.³⁰

²⁶ Lockhardt, *op. cit.*, pp.45-46.

²⁷ Carta de don Antonio Cortés Totoquihuatzin al emperador Carlos V, en español, Tlacopan, 6 enero 1552. Sevilla, AGI, Patronato, 184, 45. En Pérez Rocha y Tena, *op. cit.*, p. 161-162.

²⁸ Moreno Toscano, *op. cit.*, p.57.

²⁹ Lockhard, *op. cit.*, pp.45-46.

³⁰ Mendieta, *op. cit.*, p.247-248.

En los años que siguieron a la conquista, la nobleza indígena procuró establecer alianzas con los españoles para mantener su posición de privilegio y para no perder sus prerrogativas económicas.³¹ Las alianzas matrimoniales —como las de dos hijas de Moctezuma— con los conquistadores o el envío de regalos se convirtieron en una cosa común.³² Se trataba, según Bernard y Gruzinski, de establecer lazos personales con los recién llegados. Como parte del mismo proceso, la nobleza india emprendió una reelaboración de su propia historia adaptándola no sólo al nuevo calendario occidental, sino a una nueva forma de entender el mundo.³³



La sociedad novohispana del siglo XVI se conformó atravesando por varias etapas que han sido estudiadas por Margarita Menegus.³⁴ Esta autora sostiene que en este proceso se pueden identificar tres periodos. El primero abarca treinta años (de 1521 a 1550) y se caracteriza por la “conservación de la propiedad indígena, del gobierno y de las formas de tributación anterior de los señoríos” indígenas. Es la época del auge de las encomiendas, que sirvieron para transferir el excedente de tributo a los conquistadores o a los poseedores de las mismas, son también los años de la fundación del colegio de Tlatelolco. El segundo periodo transcurre de 1550 a 1570 y constituye una especie de fase de transición del señorío

³¹ María Alba Pastor sostiene que la nobleza procuró alianzas para mantener “el control y la vigilancia de la población indígena”. María Alba Pastor, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, 1999, FCE, p.43.

³² Jaime Cuadriello ha estudiado algunos aspectos de esta alianza (particularmente el caso de Tlaxcala); ha puesto especial hincapié en el análisis de las obras de arte fabricadas con el afán de demostrar la importancia capital que, para la empresa española, significó el apoyo de los indios. Jaime Cuadriello, “El origen del reino y la configuración de su empresa. Episodios y alegorías de triunfo y fundación”, en *Los pinceles de la historia*, México, Museo Nacional de Arte, 1999, p.51.

³³ Este proceso ha sido estudiado por Serge Gruzinsky en *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991.

³⁴ Menegus Borneman, *op. cit.*

indígena a la república de indios. Es ésta la época de las congregaciones de pueblos, de la reorientación del sistema tributario con miras al establecimiento de cuotas *per cápita* y no comunales y del fortalecimiento del cabildo indígena aunado al establecimiento de los corregimientos. El último periodo está conformado por el establecimiento definitivo de la república de indios que acompañó al desgaste de la nobleza indígena y a la pérdida o debilitamiento de algunos de sus privilegios.³⁵ Hay que decir que, a lo largo del siglo, convivieron simultáneamente varias formas de organización política y económica en un proceso paulatino de reacomodo de la sociedad. Los cambios fueron lentos y llenos de vericuetos y sólo se conoció con claridad el camino que tomarían hasta que fueron vistos en retrospectiva.

La encomienda fue pues el primer mecanismo mediante el cual los españoles procuraron ordenar y sacar provecho económico, mediante el pago de tributo, de su presencia en la Nueva España. En estos años, el sistema de organización y gobierno indígena anterior a la conquista se mantuvo vigente. Los españoles, dice Lockhart, “basaron la donación de una encomienda en un cacique y en los indios que dependían de él”; en estas circunstancias, “los poderes del cacique o del gobernante indígena eran cruciales para la organización y canalización de los beneficios de la encomienda.”³⁶

De igual forma Gibson señala que la encomienda, entendida como “agencia de hispanización”, se conformó respetando y adecuando el sistema tributario indígena. Según él, la nueva organización respondía al esquema cabecera-sujeto, en el cual, aquellas localidades que los españoles consideraran de cierta importancia, o que hubieran sido la sede de un *tlatoani* prehispánico (o sea un *altépetl* complejo atendiendo al estudio de Lockhart), se convirtieron en las cabeceras encargadas de recolectar el

³⁵ *Ibid.*, p.19.

³⁶ Lockhart, *op. cit.*, p.47, Moreno Toscano, *op.cit.*, p.52.

tributo que, en parte, paraba en manos del encomendero o de la corona si la cabecera en cuestión no pertenecía a los límites de una encomienda particular.³⁷

En este periodo la presencia y colaboración de la nobleza indígena era crucial para la consecución de los proyectos españoles; mientras las cosas se mantuvieran en ese curso, los nobles indios no sentirían su existencia en extremo amenazada. Incluso algunos de los más renombrados descendientes de antiguos y afamados gobernantes se beneficiaban con los productos de sus propias encomiendas; es el caso de las hijas de Moctezuma que tenían en encomienda los pueblos de Tacuba y Ecatepec.³⁸ El caso de Isabel Moctezuma resulta particularmente interesante. Viuda de los dos últimos *tlatoque* mexicanos, Isabel tuvo varios matrimonios con españoles, el último con Juan Cano. En los documentos mediante los cuales Isabel solicita el incremento de los privilegios y las encomiendas que le fueron concedidas, o la devolución de sus bienes, destaca el hecho de que no lo haga directamente, sino a través de su marido. Isabel no actúa en nombre propio, lo que hace pensar en la relatividad del privilegio de que gozaba esta descendiente de la nobleza india de más abolengo.³⁹ De cualquier modo, Isabel busca incrementar su hacienda aunque ello implique pasar por encima de otras comunidades encabezadas por parientes suyos. Así, por ejemplo, los principales de la comunidad de Tlacopan se lamentan de que esta señora se haya olvidado de sus congéneres indígenas y, en una carta dirigida al emperador, dicen quejándose del exceso en el pago de tributo que deben a su encomendero Juan Cano, que se han visto muy agobiados:

... no sólo por él, sino también por la hija de Moctezuma que fue su mujer; la cual, aunque era sangre de nuestra sangre y de nuestra patria, sin embargo, tan ajena se mostró a la humanidad, que en lugar de piedad y

³⁷ Gibson, *op.cit.*, p.58.

³⁸ *Ibid.*, p.61.

³⁹ Carta de don Antonio Cortés Totoquihuaztli al emperador Carlos V: en latín, Tlacopan, 1 de diciembre 1552. Sevilla, AGI, Patronato, 184, 45, en Pérez Rocha, Tena, *op. cit.*, p.169.

del natural amor con que se aman los hombres de una misma tierra y gente, ejerció la tiranía, y a nosotros que nacimos de padres nobles y preclaros, nos tuvo por siervos.⁴⁰

El caso de Isabel es uno más de asimilación de una parte de la nobleza indígena al nuevo orden y a la sociedad española.

No todos los pueblos indígenas fueron encomendados, algunos se mantuvieron sujetos directamente a la Corona, es el caso de Xochimilco y de Coyoacan⁴¹ y de las dos parcialidades que conformaban la antigua Tenochtitlan: México y Tlatelolco.⁴²

La encomienda era un sistema establecido con la doble finalidad de obtener beneficios económicos para el encomendero —la ganancia de la inversión inicial— y que por otro lado supuestamente traería a los indios el beneficio de poder conocer el evangelio y la verdadera religión, ya que el encomendero se obligaba a sufragar los gastos de la evangelización de los indios. Es por esa doble característica por la cual, amén de las críticas ante los abusos de algunos encomenderos, los primeros evangelizadores comenzaron a actuar inmersos en este ámbito y, cuando llegó el momento de defender su permanencia, no dudaron en tomar partido por ella en oposición a las Leyes Nuevas.⁴³

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ En este caso encuentro una discrepancia entre Gibson y Lockhart, el primero sostiene que Coyoacan se mantuvo libre de ser encomendado, mientras que el segundo afirma que Cortés se lo reservó para su encomienda personal. El asunto se aclara si atendemos a que, al menos en 1536, Coyoacán estaba en efecto encomendado a Cortés, así aparece en el documento publicado por Ema Pérez en donde el señor natural del lugar, don Juan Guzmán Itztlolinqui, dice: "...como el marqués del Valle se aficionó a este pueblo por vernos tan humildes y servidores acodicióse a él y tomólo para sí, demás de muchos que tenía y oy en día tiene, estando como está este pueblo mío junto a México legua y media, y siendo como es y a sido tierra de México en pago de los muchos y grandes servicios que yo y mis antepasados avemos hecho, nos trata como a esclavos el y todos sus mayordomos y calpisques más que ningún otro pueblo sirve y somos más maltratados que quantos naturales ay destas partes." Información de don Juan Guzmán Itztlolinqui, en español, Coyoacán, 1536. Sevilla AGI, Real Patronato, 55, núm. 3. Ro.4, en Pérez Rocha, Tena, *op.cit.*, p.104.

⁴² Lockhart, *op. cit.*, p. 49.

⁴³ Edmundo O'Gorman analiza esta toma de partido que generó la redacción de lo que hoy conocemos como la *Historia de los indios de la Nueva España* atribuida a Motolinía.

Si bien la encomienda era una institución con un marcado carácter económico, y representaba una forma de dominio, permitía a las comunidades indias ocuparse de sus propios asuntos internos.

Durante estos años, el gobierno de las comunidades indígenas siguió estando en manos de los *tlatoque* que ahora llevaron el nombre de gobernador o de cacique-gobernador. En esta época la corona se limitaba a reconocer la potestad de los gobernadores indios independientemente de las formas particulares de elección que los habían colocado en el puesto. Los *tlatoque*, pues, seguían siendo señores de sus dominios y sus funciones eran más o menos las mismas que antes de la llegada de los españoles al menos en el terreno de la administración; es claro que no ocurría lo mismo con las funciones de índole religiosa que la nobleza indígena presidía. Quizá fueron precisamente los nobles desplazados de estas funciones, los sacerdotes, los que mayor resistencia opusieron a la presencia de los españoles.⁴⁴

Para la corona, la encomienda significó un detrimento de su autoridad real tanto sobre los indios como sobre los propios españoles, porque esta institución menoscababa los ingresos de la arcas reales.⁴⁵ Es así que, una vez resueltos los problemas con los comuneros castellanos y los rebeldes

O'Gorman argumenta que en realidad ésta fue obra de otro miembro de la orden, fray Martín de Hojacastro, con la clara dirección de demostrarle a la corona que las cosas debían permanecer como estaban, es decir, debía prevalecer el sistema de encomiendas (vigilando los abusos) y de doctrinas a cargo del clero regular en oposición a la secularización de las mismas. Edmundo O'Gorman, *La incógnita de la llamada "Historia de los indios de la Nueva España" atribuida a fray Toribio de Motolinía*, México, FCE, 1999, pp.79-83.

⁴⁴ Mendieta es claro al respecto cuando dice: "...muchas veces estaban los pueblos por convertirse y recibir el bautismo y la predicación del evangelio y milagros que veían y los sacerdotes de los ídolos, con la autoridad que de los reyes tenían, movían alborotos y sediciones y escándalos en los pueblos, y así lo estorbaban por no perder sus percances y aprovechamientos. Mendieta, *op. cit.*, Lib. III, cap. XXIII, p.233.

⁴⁵ Si bien era la corona quien otorgaba las encomiendas, esto no significaba que estuviera completamente convencida de sus posibles bondades. En época tan temprana como 1523 Cortés recibió la orden de prohibirlas, pero la desobedeció. Veinte años más tarde, la corona volvió a la carga a través de las Leyes Nuevas; luego de cierta resistencia, tuvo que conformarse con esperar la muerte de los encomenderos y con ella el final de la institución. Gibson, *op. cit.* p.59.

de Valencia,⁴⁶ Carlos V emprendió la tarea que, al cabo de unos cuantos años, terminaría Felipe II; se trataba de implantar un orden social y económico que significara el ejercicio real del poder de la corona en el territorio de la Nueva España.

En la década de 1530 y con el afán de implantar la jurisdicción real en el territorio, la corona empezó a introducir el corregimiento de indios y a designar alcaldes y jueces indígenas. Estas medidas no terminaron con el señorío indígena, pero sí con algo de su poder al menos en lo que respecta a la administración de justicia. Una parte de la vida política de la sociedad indígena sufrió una lenta transformación hacia formas propiamente hispanas: las municipalidades que contarán con su propio cabildo indígena (implantado veinte años después). Al introducir el corregimiento de indios y al designar alcaldes y jueces indígenas, dice Menegus, “la corona ejerció su jurisdicción real frente a la que de facto estaban ejerciendo algunos encomenderos”; mientras que, precisamente a través “del nombramiento de jueces y alcaldes indígenas, la corona usurpó a los señores naturales la administración de la baja justicia, y mediante el corregidor, les quitó la alta justicia.”⁴⁷

Si bien este proceso trastocó las formas de ejercicio del poder de los señores naturales, el establecimiento de las municipalidades respetó los límites territoriales de los antiguos señoríos. Del mismo modo, los españoles se apoyaron principalmente en los señores originales y no fue sino hasta 1530 que “los funcionarios españoles empezaron sistemáticamente a designar a los *tlatoque* de mayor jerarquía de los *altépetl* importantes como gobernadores formales de sus unidades

⁴⁶ La inestabilidad política de la península provocó dos grandes movimientos sociales que ocuparon una buena parte de los esfuerzos de Carlos V, se trata de la revuelta de las comunidades castellanas (en realidad se trataba de ciudades que se hacían comunas) y la de los agermanados de Valencia. Bernard y Gruzinski señalan que no es casualidad que tres de los tesoreros enviados a América con el fin de buscar mayores ingresos para la corona, así como la reducción del poder de los encomenderos y del propio Cortés, hayan participado intensamente en la lucha contra los comuneros. Bernard, Gruzinski, *Historia...*, p.310.

respectivas, de modo que, en español, al jefe de un pueblo indio se le llamaba 'cacique y gobernador' o 'señor y gobernador'.⁴⁸

Queda claro que, para echar a andar un nuevo sistema de organización social, los españoles debieron apoyarse en la organización existente; pero esta acción implicó hacer un reconocimiento tácito a veces, explícito otras, del estatuto de nobleza indígena; pues no se debe olvidar que el reducido número de españoles en el territorio, los obligó a buscar aliarse con los nobles indios. Aparentemente, este reconocimiento se dio en forma natural; y sin él, ni la alianza que le siguió, los españoles no hubieran podido hacerse del territorio. En un proceso de reconocimiento paralelo, los frailes evangelizadores deberán identificar a aquellos que serían sus principales interlocutores cuya ayuda sería indispensable para transmitir el mensaje evangélico al resto de la población.

En esta primera etapa de reorganización social, la nobleza indígena no sólo no desapareció, sino que hizo las veces de enlace entre los españoles y sus comunidades de origen. En estos años, ambas partes buscaron que las condiciones de sus respectivas alianzas les fueran favorables. Así, los españoles no tardaron mucho tiempo en identificar al *tlahtoani* de un *altépetl* y trataron con él; y al mismo tiempo "los *tlahtoque* y sus rivales por el gobierno habían tratado de manipular a los españoles para que apoyaran las pretensiones de algunos candidatos sobre los otros."⁴⁹

Los españoles, que sin duda se percataron de la división de la sociedad indígena, nombraron gobernadores de las entidades indígenas a miembros de la nobleza. Dice Lockhart que "quienes detentaban la gobernación, aunque no siempre eran *tlahtoque*, frecuentemente eran nobles de alto rango que habrían podido competir por la jefatura".⁵⁰ Como parte del reconocimiento del estatuto de nobleza los españoles aseguraron las

⁴⁷ Menegus, *op. cit.*, p.74.

⁴⁸ Lockhart, *op. cit.*, p.51.

⁴⁹ *Ibid.*, p.50.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 52.

posiciones sociales de los nobles indios además de otorgarles una serie de privilegios económicos y simbólicos. Así, a la par del reconocimiento de sus títulos, los españoles garantizaban a la nobleza la posesión de sus tierras y sus vasallos; y les permitieron portar espada, armas de fuego, vestirse a la usanza española y montar caballos o mulas. Se trataba, según Gibson, de hacer evidente todo aquello que los diferenciara del común de la población.⁵¹

A partir de mediados del siglo las cosas empezaron a cambiar. La corona, permanentemente preocupada por acrecentar y mantener el control sobre sus nuevos dominios, emprendió una serie de medidas tendientes a disminuir un poder que, por tener ciertos rasgos de autonomía, representaba un peligro potencial para sus intereses. Se buscaba que la sociedad indígena novohispana se adaptara mejor a los cánones españoles. Las medidas más importantes en este periodo fueron la creación del corregimiento y del cabildo indígenas. El corregidor era un funcionario español designado por la corona que “presidía como juez principal” dentro de los márgenes que comprendían su corregimiento a la vez que era el encargado de la recolección del tributo destinado a la corona”.⁵²

La instauración del cabildo indígena trajo cambios significativos en la vida de los nobles que detentaban las gobernaciones de sus localidades. El cargo de gobernador dejó de ser hereditario o de atenerse a las costumbres particulares de un *altépetl* y se convirtió en un cargo por elección del cabildo⁵³ o, en ocasiones, por designación directa de la autoridad virreinal.⁵⁴ La pérdida paulatina de la autoridad y cierta autonomía del gobernador indígena se vio reflejada en el hecho de que, como explica Menegus, por “definición jurídica, el gobernador tuvo que compartir tanto

⁵¹ Gibson, *op. cit.*, p. 155.

⁵² *Ibid.*, p. 73.

⁵³ Menegus, *op. cit.*, p.73.

⁵⁴ Pastor, *op. cit.*, p. 192.

la jurisdicción civil como la criminal con otros miembros del cabildo, así como con el corregidor de indios”.⁵⁵

De esta manera, los nobles alcaldes y regidores de la ciudad de México se dirigen al príncipe Felipe en los siguientes términos:

Asimismo os rogamos que nadie ose quitarnos nuestra gobernación y justicia; y si se piensa que no somos capaces de regirnos y gobernarnos bien y de administrar rectamente la justicia, que se dicten leyes más convenientes para que podamos cumplir debidamente nuestros cargos; y si no las cumpliéramos, que se nos castigue, pero que no por ello se prive a nuestros descendientes de su derecho y gobernación.⁵⁶

Además de estas claras limitaciones al poder del gobernador, el cabildo funcionó como un eje en torno al cual se reorganizó el reparto de tierras o la “reubicación del asentamiento geográfico” de los indios.⁵⁷

Estas acciones no dejaron completamente satisfecha a la corona, sobre todo si se considera que, en la década de 1560, envió dos visitantes a la Nueva España con el afán de que emprendieran las reformas que consideraran necesarias para hacer llegar más ingresos a las arcas reales. Los visitantes realizaron un recuento de la población, incorporaron al padrón tributario a los indios principales y a quienes trabajaban sus tierra y limitaron al máximo las derramas a favor del gobernador o de la comunidad.⁵⁸ Estas medidas redujeron significativamente el poder de los señores naturales pues continuaron debilitando su ya reducida injerencia en los asuntos de su comunidad.

Con el afán de aumentar la planilla de tributarios, el visitador Valderrama se planteó nuevamente la definición del estatuto de nobleza. No conforme con la que habían llevado a cabo frailes, encomenderos y virreyes, argumentó que los primeros habían exagerado desmedidamente el número

⁵⁵ Menegus, *op. cit.*, p.73.

⁵⁶ Carta de don Esteban Guzmán, de don Pedro Moctezuma Tacahupantli y de los alcaldes y regidores de la Ciudad de México al príncipe Felipe, en náhuatl y en español. México 19 diciembre 1554. Sevilla, AGI, Audiencia de México, 168. En Pérez Rocha, Tena, *op. cit.*, p. 193.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 74.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 129-130.

de indios principales al confundir a los descendientes de auténticos nobles con indios ennoblecidos gracias a las acciones de guerra.⁵⁹ En la práctica, solamente aquellos señores cuyos dominios cayeran en los términos de la antigua Triple Alianza y de Tlaxcala quedaron exentos del pago de tributos. Tanto los franciscanos como el propio virrey se quejaron de las acciones del visitador; los primeros enviaron un memorial al rey lamentándose de la escasa comprensión que el visitador demostraba al imponerles tributo a personas que “conforme a todo derecho habían de ser reservados”.⁶⁰

Cuando las reformas de Valderrama comenzaron a surtir efecto, a principios de la década de 1570, la nobleza indígena entró en un franco proceso de deterioro. Unos lograron adaptarse a las nuevas obligaciones, algunos cuantos prefirieron vender sus tierras y experimentar con nuevas ocupaciones, como el comercio; otros compraron esclavos negros y los menos siguieron disfrutando de los privilegios que su condición les había dado.⁶¹

Finalmente, los pasos hacia la consolidación de la república de indios se habían dado. Las tierras y límites de las comunidades indias, ya fueran antiguas o nuevas, gracias a la política de congregaciones, quedaron claramente definidos. El cabildo indígena funcionaba ejerciendo labores que antaño habían pertenecido a los señores que ya no eran nombrados por los mecanismos internos de su comunidad, sino que eran designados desde fuera de ella. La corona logró hacer mayor el control que tenía sobre la Nueva España y aumentar sus economías a través del repartimiento y de la imposición del tributo *per capita*.

A lo largo de un siglo, el poder tanto económico como político de la nobleza indígena se vio seriamente mermado. Los nobles se lamentaban constantemente de una situación que consideraban vergonzosa e

⁵⁹ *Ibid.*, p., 119.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 122.

⁶¹ Pastor, *op. cit.*, p.190-191.

inusitada: su cada vez mayor cercanía de aquellos de quienes antaño se diferenciaban, precisamente de los macehuales.

El colegio de Tlatelolco fue fundado y vivió sus primeros años cuando la nobleza india, si bien derrotada militarmente, todavía conservaba un significativo poder. Veremos cómo el colegio y la nobleza vivieron un declinar conjunto.

Capítulo 3

Civilización, nobleza y virtud

La posibilidad de emprender un proyecto como el del colegio de Tlatelolco implica anteponerle un juicio acerca de quiénes son y cómo son los futuros alumnos. La respuesta al porqué los franciscanos se plantearon un cierto tipo de educación para los indios nobles, precisamente un colegio con las características y el programa de éste y no cualquier otro tipo de establecimiento, se encuentra (como en el caso de los mecanismos de la alianza política y económica establecida por los españoles seculares) en un reconocimiento previo del estatuto de nobleza y en haberlo dotarlo de un contenido.

Es muy posible que al echar a andar el colegio, los franciscanos atribuyeran a los colegiales un modo de ser tal que los hiciera susceptibles de recibir una educación de altos vuelos. Esta identificación bien pudo haber sido automática, sobre todo si consideramos que una de las características de la nobleza es su capacidad de distinguirse del resto de la población. Quizá, al escoger a los indios nobles y al planear un colegio como Tlatelolco, los franciscanos implícitamente reconocieran que los indios pertenecían a una nobleza que en principio, y quitada toda idolatría, era comparable a la nobleza europea y se comportaba como ella. Al hacer este reconocimiento, los frailes atribuirían a los indios características que no necesariamente correspondían a aquellas que marcaban el estatuto de nobleza en la sociedad prehispánica. Esta identificación se realizó mediante un ejercicio comparativo entre los nobles de ambos lados del mar, que condujo a los frailes a afirmar que entre los nobles de allá y los recientemente incorporados a la corona, las diferencias tenían que ver con la religión que profesaban (engañados por el demonio los de este lado, conocedores de la verdadera religión los del otro), pero no necesariamente con la virtud indispensable para gobernar bien.

Los cronistas franciscanos describen a los indios nobles proyectando algunas veces, reconociendo otras, aquello que los frailes consideraban que formaba parte del modo de ser natural de un noble, fuera indio o no. Este ejercicio, reflejado en el halago a las virtudes de los indios, forma parte del plan franciscano de incorporar a la nobleza india a la más grande familia de nobles cristianos. Semejante plan puede resumirse a grandes rasgos como el de quitar a la nobleza indígena todo lo que fuera idolátrico, pero mantener lo que fuera encomiable en términos, sobre todo, éticos.

En este capítulo hablaré de cuáles eran los parámetros que delimitaban el ideal de nobleza para la mentalidad occidental cristiana del siglo *XVI*; de manera que puedan establecerse los términos de la comparación primero, y de la identificación después, que los franciscanos hicieron entre la nobleza europea y la indígena. Se trata de entender cuál era el contenido que los frailes le dieron al estatuto de nobleza indígena. Esta es una labor necesaria en la medida en que la existencia y el programa del colegio de Tlatelolco se explican gracias a que los frailes entendieron a la nobleza india en términos de virtud. Habrá pues que hablar además del significado que los frailes atribuían a dicho término y de cuáles pudieron haber sido sus fuentes.



Uno de los primeros y más importantes problemas que planteó a la mentalidad europea la existencia de América y de sus habitantes fue el de determinar la clase de hombres que eran y la naturaleza de las tierras que habitaban. Se ha estudiado con detalle la polémica en torno a la naturaleza racional o no de los indios americanos. Ésta tuvo fundamentalmente dos partidos: el que se inclinaba por considerar a los indios como seres completamente racionales y el partido que sostenía que la naturaleza del indio era de alguna manera incompleta o, mejor dicho, menos racional. Acerca de la naturaleza de la tierra sólo podemos decir que ese estudio puede hacerse tomando en cuenta que la comprensión de

la naturaleza americana se realizó apelando a una tradición antiquísima en occidente que identifica al tipo de hombre, al carácter de éste, a la tierra que habita y al clima, estableciendo una relación entre la zona geográfica y las constelaciones que, tomando en cuenta el conocimiento astrológico, rigen en ella. Esta tradición combina astrología, medicina hipocrática y geografía en una forma tan compleja que bien puede ser objeto de estudio de una investigación posterior.

Los franciscanos participaron de ambas cuestiones. En lo que concierne a la racionalidad de los indios americanos tomaron partido por el de reconocerla plenamente. Motolinía por ejemplo dice que:

El que enseña al hombre la ciencia, ese mismo proveyó y dio a estos indios naturales grande ingenio y habilidad para aprender todas las ciencias, artes y oficios que les ha enseñado...¹

Sahagún es un poco más concreto cuando menciona a qué artes se refiere su compañero de orden:

...saber gramática y retórica, astrología y teología. Todo esto tenemos por experiencia que tienen habilidad para ello, lo dependen y lo saben y lo enseñan, y no hay arte ninguna que no tengan habilidad para deprenderla y usarla.²

El esfuerzo franciscano puede resumirse, utilizando las palabras de O'Gorman, como el de "mostrar que el indio es un ente dotado de los tres géneros aristotélicos de la prudencia –monástica, económica y política– que distinguen al hombre de los animales como criatura racional."³ Así se explica, dice O'Gorman, que en la *Historia* –atribuida a Motolinía– se incluya una parte relativa a la vida civilizada de los antiguos indios para demostrar "la raigambre plena del indio americano en la naturaleza humana"⁴ y su derecho a participar en la historia de la salvación universal.

¹ Motolinía, *Historia...*, p.169.

² Sahagún, *Historia...*, Lib. X, 'Relación del autor digna de ser notada', T.II, p. 627.

³ O'Gorman, *La incógnita ...*, p.35.

⁴ *Ibid.*, p. 34.

Garantizar que los indios vivían civilizadamente era fundamental para concebirlos como seres racionales, ya que, como se explicará adelante, civilización y racionalidad son conceptos profundamente unidos en la mente europea.

La discusión acerca del grado de racionalidad de los nativos americanos había comenzado desde mucho antes de la llegada de los franciscanos, y sólo se vio resuelta en términos formales cuando el Papa Paulo *III* declaró la plena humanidad de los indios en la Bula *Sublimis Deus*, fechada en 1537.

El reconocer que los indios eran seres completamente racionales con capacidad y oportunidad de entrar de lleno en la historia universal, implicó la posibilidad de entender su naturaleza y su carácter utilizando los parámetros europeos del momento y ciertamente no podía ser de otra manera. En este proceso se observa un cambio sutil que va de la comparación a la identificación. La comparación se manifiesta en descripciones detalladas, llenas de preguntas sin respuesta clara que intentan reconocer algo familiar en lo nuevo apelando a la imaginación. Las descripciones posteriores, al menos las franciscanas, han perdido la espontaneidad que tenían los escritos colombinos; en adelante, dado que los indios son tan humanos y racionales como cualquier europeo, se pueden identificar con ellos. Ahora se buscarán con ahínco, no tanto las diferencias, sino precisamente, las coincidencias; con mayor razón si consideramos que, al establecerlas, se fortalecía el argumento de la racionalidad plena de los indios. El conocer las particularidades de la vida indiana sigue siendo una inquietud; pero ahora se busca lo que de específico tiene este segmento de la hermandad humana, no determinar si los indios son o no completa y racionalmente humanos.



La idea que la nobleza europea de la época proyectaba de sí misma estaba indisolublemente ligada al concepto de civilidad y a la materialización de éste, la civilización. La civilidad se entendía como la negación absoluta de todo rasgo de barbarie y como partícipe de una serie de valores tales como la “pureza, el honor, la fama, el prestigio, el linaje y la sabiduría.”⁵ El adjetivo “civilizado” en el siglo *XVI* se convirtió en “un atributo ideal y *civilitas* en el nombre que resume todas las cualidades de la refinada existencia urbana de la Antigüedad.”⁶ La nobleza que pertenece a esta civilización se considera a sí misma como la “depositaria y líder de comportamientos sociales adecuados, que rechazaba las formas simples de conducta por considerarlas más cercanas a la animalidad”⁷ y, por lo tanto, a la barbarie. La civilidad, dice Hale, es como una “vara de Circe, que doma al hombre como a la bestia que toca, y por la cual ambos quedan reducidos a un reverente temor y a la obediencia debida, mientras que antes eran fieros e indómitos”.⁸

La civilidad no tiene que ser, en principio, un asunto estrictamente europeo. La posibilidad de identificar otras civilizaciones, u otros rasgos de civilidad que no fueran exclusivamente occidentales, se debe al pensamiento propiamente cristiano. La filosofía estoica había abierto la posibilidad de reconocer la existencia de una sola humanidad que, habiendo sido dotada por la divinidad de un derecho natural, vivía de acuerdo a éste; la humanidad adquirió, por lo menos, el reconocimiento de una cierta igualdad inicial, de un punto de partida compartido: Dios había puesto a los hombres en la naturaleza y los había dotado de la razón, de la

⁵ Pastor, *Crisis y recomposición...*, p.124.

⁶ John Hale, *La civilización del Renacimiento en Europa*, Barcelona, Grijalbo-Crítica, 1993, p. 334.

⁷ *Ibid.*, p. 334.

⁸ *Ibid.*, p. 335.

posibilidad de actuar éticamente –como se verá– y de un derecho elemental, tanto que todos los hombres lo compartían.

Correspondió al pensamiento paulino el postular a esta humanidad como única, creada toda ella por Dios y, en ese sentido, fraternal. A la humanidad, desde este punto de vista cristiano, le hace falta reconocer el mensaje del Mesías para hacerse una sola: igual, hermanada por su origen así como por la obediencia y la consecución del mensaje cristiano.⁹

En la Edad Media, los viajes al imperio otomano habían permitido que Europa reconociera la existencia de algunos aspectos civilizados fuera de sus fronteras, rasgos como el “saber leer y escribir y tener cierta cultura; la disciplina personal; la explotación racional del trabajo humano y de los productos naturales; el énfasis en la comodidad doméstica y el decoro; la sagacidad en las artes tanto de la paz como de la guerra; la recompensa de la ambición inteligente; sobre todo la importancia de un gobierno firme y del respeto a la ley”.¹⁰ No está de más recordar que todos estos rasgos fueron no sólo identificados, sino ponderados por los cronistas franciscanos al describir la vida de los pueblos indios. Pero, a diferencia de estos pueblos, los europeos conocían y seguían el mensaje evangélico.

La idea de civilidad tiene asimismo una connotación ética en la medida en que está ligada al dominio del hombre sobre su propio comportamiento. Un estado de civilidad es aquel que ha perdido la inocencia, la pasión, la desmesura: es un estado que ha dejado de ser natural. Hale lo explica así: “Cualquiera que fuese el contexto en que se utilizaba, el elemento clave del concepto de civilidad era la imposición de principios racionales de educación a una naturaleza originalmente salvaje.”¹¹

⁹ George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, México, FCE, 1963. Segunda Parte, “La teoría de la comunidad universal”, pp. 113-245.

¹⁰ Hale, *op. cit.*, p.336.

¹¹ Hale utiliza como ejemplo de una metáfora de civilidad una escultura en la que aparece Carlos V pisoteando una figura desnuda y encadenada que representa al hombre en su estado de natural rebeldía. *Ibid.*, p.341.

En resumen, civilizado es todo aquello que combate racionalmente el estado salvaje en el que vive el hombre. Lo civilizado es un ideal, pero también es un parámetro para definir y entender al resto de los hombres; es un paradigma.

Finalmente, la civilización occidental se define a sí misma como una civilización cristiana; puede reconocer rasgos de civilidad en otros pueblos, como fue el caso con el imperio otomano; pero esta civilidad estará de alguna manera incompleta puesto que no profesa la religión verdadera, lo mismo puede afirmarse del imperio romano, paradigma de civilidad pagana. Puede haber civilización, cierto, pero sólo hay una civilización occidental, cristiana y, sobre todo, verdadera. Cualquier idea de civilización que esté presente en los escritos de occidente estará pues vinculada con la religión cristiana y se definirá, en buena medida, a partir de ella.

Es momento de hablar de cuál era el ideal de nobleza de esta civilización cristiana en la Edad Media y en el Renacimiento; esto con la finalidad de establecer el parámetro comparativo entre la nobleza europea y la nobleza indígena que permitió a los frailes afirmar que a los nobles indígenas solamente les faltaba ser cristianos.

La sociedad feudal de la Edad Media se dividía en tres clases de personas: "aquellos que luchaban, aquellos que trabajaban y aquellos que rezaban".¹² Este autor coloca a la nobleza entre el sector de los que pelean, y en ocasiones de los que rezan; sería este último, el caso de algunos nobles que se elevaron a los altares.

El príncipe medieval es, ante todo y sobre todo, un caballero, un hombre de armas que hace la guerra para defender a su Dios o para arrancar a los infieles el dominio de Tierra Santa. Dice Huizinga, al hablar de la ideología medieval que ésta estaba "penetrada por todas partes de creencias

¹² Alexander Murray, *Razón y sociedad en al Edad Media*, Madrid, Taurus, 1983.

religiosas" y "embebida del ideal caballeresco."¹³ Dicho ideal se identifica con los hechos de armas del Arcángel Miguel, que terminaría por convertirse en el "antepasado de la caballería".¹⁴

Ser caballero, ser un guerrero al servicio de Dios, habla de la actividad que era propia de la nobleza, pero no de cómo debe ser esta nobleza; o de si la religiosidad de la nobleza era la mejor de las religiosidades; y tampoco da cuenta de si el caballero noble es o no el mejor de los cristianos. Para que la defensa de la fe fuera lo bastante fuerte y sincera, el noble caballero medieval debía de ser además un excelente cristiano.

La sola posición social de la nobleza medieval, el "status social" del que habla Alexander Murray, no era por sí misma garantía de excelsitud cristiana. Según este autor, el asunto de si los nobles estaban o no destinados a ser mejores o peores cristianos no podía salvarse apelando a su "status social"; ya que "hacer que la condición moral de un hombre dependiera de las acciones de sus antepasados, era una doctrina declarada arcaica desde el siglo IV a.C."¹⁵ Si el simple hecho de haber nacido noble no era garantía para ser buen cristiano había que apelar a otro argumento.

En el *El otoño de la Edad Media*, Huizinga explica cuál era ese argumento. El caballero medieval, dice este autor, buscaba imitar algún modelo. En el Medioevo, los cristianos modelo eran aquellos que dedicaban su vida a servir a Dios mediante la contemplación y la ascesis, generalmente los monjes. Así, el ideal del caballero cristiano se alimentaba, entre otras cosas, de las prácticas monacales ascéticas de la época. La piedad caballeresca era, pues, la piedad de la renuncia y del autocontrol. Se trataba del ascético control necesario como práctica interior y previa al ejercicio del gobierno sobre los demás.

¹³ John Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, p.101.

¹⁴ *Ibid.*

El ideal de educación medieval responde a este ideal de caballero. Por ejemplo, el contenido de los libros de un moralista medieval español, don Juan Manuel,¹⁶ enumera un sinfín "de reglas generales de educación de carácter ascético" que, según Castro y Calvo, reducen toda pedagogía de aquél a la estricta práctica de la austeridad combinada con un enorme temor a Dios.¹⁷ Se trataba, según este mismo autor, de que el príncipe fuera educado como un guerrero que viviera su propia religión con una austeridad prácticamente monacal. El príncipe medieval no sólo era un guerrero de Dios, sino un guerrero en lucha constante contra sus pasiones. Hasta donde sé, los manuales para la educación del príncipe caballero medieval versaban sobre todas aquellas actividades que le eran propias: la guerra, la caza y el ejercicio de una piedad ascética.

Por último hay que decir que el príncipe medieval, al igual que su correspondiente renacentista, está convencido de que el poder terreno es un encargo que Dios le hizo y de cuyo desempeño deberá rendir cuentas. Siendo así, el príncipe tiene ante Dios mayor responsabilidad que el resto de sus congéneres cristianos. Por eso su vida debe ser un ejemplo para ellos pues, de entre todo su pueblo, Dios lo ha escogido precisamente a él para depositar el gobierno temporal del mismo.

La enorme brecha que separa a la ética de la realidad se convirtió, al final de la Edad Media, en uno de los motivos de la crítica al ideal caballeresco de la nobleza cristiana. Si estaba dicho que los nobles debían ser los mejores cristianos, y los malos nobles y cristianos eran "más censurables" que el resto de los cristianos, entonces, como dice Murray, no sólo "se esperaba lo mejor" de ellos, sino que se abría la posibilidad de plantear un

¹⁵ Concretamente por el libro de Ezequiel (18:20) que dice que los hijos no heredarán los pecados de los padres.

¹⁶ Me refiero al estudio de José María Castro y Calvo en torno a la obra de don Juan Manuel. *El arte de gobernar en las obras de don Juan Manuel*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Delegación de Barcelona. Instituto Antonio de Nebrija, 1943.

¹⁷ Castro y Calvo, *op. cit.*, p.47-49.

cuestionamiento empírico acerca de si su acción era realmente cristiana. Así, en forma paralela al surgimiento de una clase burguesa y de una nueva ética del trabajo surge la crítica, muchas veces sardónica, hacia los caballeros medievales, ya anacrónicos, y hacia sus costumbres que se empiezan a considerar ociosas. Vives, en sus *Diálogos*, es un claro ejemplo de esta crítica.¹⁸ Sin embargo, no se debe olvidar que se cuestiona el comportamiento, la manera de ser cristiano, no en el ser cristiano.

Otra crítica demoledora a las costumbres piadosas medievales surgió de plumas como la de Erasmo.¹⁹ La ascesis que éste atacaba era la que se combinaba con un ceremonial extremo, como el descrito por un admirador del caballero francés Jean de la Meingre que Huizinga analiza en su obra: un caballero de piedad "rigurosamente puritana" que oraba tres horas seguidas después de levantarse, escuchaba arrodillado dos misas cada día y peregrinaba todos los días de fiesta.²⁰

Según John Law, el príncipe del Renacimiento no era el ogro cruel y despiadado que tanto fascinó a la historiografía romántica. Dice este autor que, al contrario, comparado con los príncipes medievales, las novedades respecto a la práctica política del príncipe renacentista son más bien superficiales; y agrega que los cambios no fueron propiciados por las circunstancias. Los príncipes del Renacimiento siguen siendo tan cristianos como los medievales e incluso viven una religiosidad semejante, por ejemplo Ercole d'Este no dudó en hacer su rigurosa peregrinación a Tierra Santa.

¹⁸ Juan Luis Vives, *Diálogos y otros escritos*, Barcelona, Planeta, 1988. Diálogo: "La educación", *passim*.

¹⁹ Aunque no fue la única. No hay suficiente espacio para hablar de corrientes como la *Devotio Moderna* y de otras tantas búsquedas de una religiosidad más íntima.

²⁰ Huizinga hablando del *Livre des faits du merechât Boucicaut*. Huizinga, *op. cit.* p.111-112.

El Renacimiento transformó, mediante su crítica a la piedad ascética, el ideal de nobleza cristiana, añadiéndole además una nueva lectura de las fuentes de la Antigüedad pagana.

Para hablar del ideal de príncipe cristiano renacentista utilizaré la obra de Erasmo, *La educación del príncipe cristiano*. Aparecido en Basilea en 1516, este texto está dedicado al príncipe Carlos, al que sería Carlos V.

En la dedicatoria, Erasmo dice –haciendo una clara alusión a Aristóteles–, que la mejor sabiduría es aquella que se dedica a enseñar al príncipe a convertirse en una persona útil para el bien común.²¹ En efecto, en el primer libro de *Ética nicomaquea*, Aristóteles define el bien como “aquello a que todas las cosas tienden”.²² Cualquier arte o ciencia, dice, tiene sus propios fines, pero existe un bien supremo “al cual todas las cosas se subordinan, éste es la política”.²³ Esto tiene una explicación: la política constituye el bien del hombre porque “procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y sus ciudadanos”.²⁴

Según Erasmo, el príncipe debe su poder a Dios: "Al cielo eres deudor de que te cupo un Imperio [...] Tarea encomendada a tu prudencia política será conservarlo incruento y tranquilo."²⁵ Al igual que en los autores medievales, en Erasmo el poder del príncipe se debe a una elección directa de Dios. La filosofía política tendrá que esperar unos siglos más para que la fuente del poder de los príncipes y de los gobiernos brote de la tierra y no del cielo. Colocado pues al frente de un pueblo por el mismísimo Dios, ¿cuáles deben ser las características del príncipe si es cristiano? Erasmo

²¹ Erasmo, *La educación del príncipe cristiano*, Madrid, Aguilar, 1956, p.273.

²² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1998, p. 131.

²³ *Ibid.*, p.132.

²⁴ *Ibid.*, p.133.

²⁵ Erasmo, *op. cit.*, p.274.

abunda sobre este punto. Resumen. El príncipe debe tener siempre en mente que, antes que ser príncipe, es cristiano.²⁶ Esto es, digo yo, el principal punto de comunión entre el príncipe y sus súbditos. Pocas afirmaciones hay más cargadas de significado si el que escribe es Erasmo; en efecto, para él, el ser cristiano es un compromiso:

... nunca des en pesar que es desdeñable y liviana la profesión de cristiano, si ya no es que juzgas cosa baladí el juramento que, al igual que todos, hiciste en el bautismo, a saber; que, de una vez por todas, renunciaste a todas las cosas que placen a Satanás y a Cristo desplacen.²⁷

Hasta aquí parece haber elementos todavía comunes con la Edad Media, el príncipe, como todo cristiano, debe renunciar a los vicios, a las tentaciones satánicas; pero no es así si atendemos a la forma en que debe vivirse el hecho de ser cristiano. La piedad caballeresca ya no tiene cabida en el pensamiento de Erasmo que advierte al príncipe:

... no vayas a pensar que la esencia del cristianismo consiste en el simple ceremonial [...] Cristiano es no el que recibió el sacramento del bautismo y el de la confirmación, el que oye misa, sino el que abraza a Cristo con afectos íntimos y reproduce su imagen mediante obras de piedad.²⁸

Este pasaje, sumamente radical, condensa buena parte del pensamiento de Erasmo conocido como *Philosophia Christi*, cuyo principal argumento estriba en el seguimiento de las enseñanzas de Cristo plasmadas en los *Evangelios* y en las *Epístolas*. También es importante la crítica de Erasmo a las demostraciones externas de piedad.²⁹

Estamos lejos de aquel caballero francés que iba dos veces a misa, las oía de rodillas y rezaba tres horas por las mañanas. Estamos ante un ideal de príncipe cristiano cuya actividad no debe limitarse a prácticas piadosas o a la guerra solamente.

²⁶ *Ibid.*, p.285.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Ver Antonio Rubial, *La hermana pobreza*, México, UNAM, FFYL, 1996; L.E. Halkin, *Erasmo*, México, FCE, 1994.

Dijimos que en la Edad Media el carácter de nobleza no sólo se derivaba de la herencia de sangre y que se trataba más bien de una adquisición posterior a la cuna que se lograba viviendo de acuerdo a la ascesis y la piedad caballeresca. En Erasmo la cosa cambia; según él existen tres géneros de nobleza y el príncipe debe escoger el mejor de ellos:

... los géneros de nobleza son tres; el primero que es hijo de la virtud y de las meritorias acciones, el segundo, engendrado del conocimiento de las más honorables disciplinas; el tercero al cual comunican estimación la cuna, los pergaminos, los escudos heráldicos o las riquezas.³⁰

Erasmo tiene conciencia de que el príncipe para quien escribe participa de los tres géneros de nobleza enumerados; pero le aconseja dejar a un lado el relacionado con la cuna y los escudos, para concentrarse en "labrar con su conducta" un monumento a su "virtud personal."



Es momento de hablar de cómo los franciscanos participaban del concepto europeo de nobleza, y muy especialmente del análisis que hicieron de la nobleza india, tomando como punto de partida el concepto de virtud. Adelantemos que este último fue el concepto que les permitió articular un discurso coherente en torno a la nobleza de los indios y a su naturaleza humana.

A continuación cito algunas de líneas con las que los propios frailes hablan de las virtudes de los indios; posteriormente será necesario aclarar el concepto de virtud; esto se hará atendiendo en principio a la idea aristotélica del mismo para, posteriormente, hablar de las virtudes cristianas.

Veamos pues, los siguiente pasajes extraídos de plumas franciscanas que tocan el tema de la virtud. El primero corresponde a fray Jerónimo de Mendieta:

³⁰ *Ibid*, p.284.

Y lo que de él podemos sacar y notar³¹ es, a cuánta bajeza viene el entendimiento humano, y cuánto se pervierte su lumbré natural por falta de fe y de la gracia, pues viene a creer y tener por cierto los desatinos y disparates que estos indios, siendo infieles, creían; la confusión en que ellos y nosotros nos hemos de ver en el juicio de Dios, pues siendo nosotros cristianos no nos disponemos a hacer por Jesucristo siquiera la centésima parte de lo que éstos hacían por nuestro común enemigo el demonio, la vergüenza que los cristianos deberíamos tener de que unos infieles y de menos talento, hayan tenido en su infidelidad mejor policía y gobierno, en lo que es **costumbres morales**, que el que tienen siendo cristianos debajo de nuestra mano.³²

Sahagún, hablando de la ciudad de Tollan dice lo siguiente:

En esta ciudad reinó muchos años un rey llamado Quetzalcoátl, gran nigromántico y inventor de la nigromancia, y la dexó a sus descendientes, y hoy día la usan. Fue estremado en las virtudes morales. Está el negocio de este rey entre los naturales como el rey Artus entre los ingleses.³³

Otra vez Mendieta al hablar de los diversos pronósticos que los indios tuvieron de la inminente llegada de los españoles dice:

O por ventura lo supieron tantos años antes por permisión divina, para que advirtiéndolos algunos de ellos con este avío en los errores de su gentilidad y ceguedad de sus vicios, se fuesen con buenos deseos y buenas obras disponiendo, y haciéndose en alguna manera capaces para merecer a sí y a su pueblo tan inefable misericordia como la que nuestro clementísimo Dios quería usar de ellos, conforme a aquello que dijo a Abraham: Si hallare cincuenta justos en la ciudad de Sodoma, con todos los demás usaré de misericordia por amor de ellos. Y así cuentan muchas virtudes de algunos señores y principales del tiempo de la infidelidad, en especial de Nezahualpiltzintli y de otro Nezahualcoyotzin, reyes de Tezcuco, el uno de los cuales no sólo con el corazón dudó ser dioses los que adoraban, más aún decía a otros que no le cuadraban ni tenía para sí que aquellos eran dioses.³⁴

En el primero de estos pasajes Mendieta establece una carencia fundamental de los indios: no poseen la fe; pero al mismo tiempo reconoce y se lamenta de que los indios, incluso siendo infieles, tuvieran mejores “costumbres morales” y más “policía” que los españoles. Es decir, observa en los indios los rasgos de civilidad de los que hablamos atrás y añade el

³¹ Se refiere al Libro Segundo de la obra.

³² Mendieta, *Historia...*, Lib. II, “Prólogo al cristiano lector”, p. 75.

³³ Sahagún, *Historia...*, Lib. VIII, “Prólogo”, T. II, p.493.

elemento de las “costumbres morales”, aunque no nos dice qué entiende por tales. Creo que se refiere, y trataré de demostrarlo más adelante, a la presencia de ciertas virtudes en los indios.

Sahagún habla de Quetzalcóatl, quien además de ser el inventor de la nigromancia, era “estremado en virtudes morales”, afirmación ésta cargada de significado; pero Sahagún es muy cuidadoso y no atribuye a Quetzalcóatl la presencia de alguna otra virtud, en especial, de alguna virtud teologal.

Finalmente tenemos el otro pasaje de Mendieta que especula sobre la posibilidad que tuvieron algunos indios de disponerse con buenos deseos y buenas obras para recibir la lumbre de la fe. Como se verá adelante ésta es una nota importante, ya que la virtud, implica una cierta disposición en las personas que genera la realización de acciones tendientes hacia el bien. Mendieta además reconoce la existencia de dos gobernantes virtuosos, en este caso, los *tlatoque* de Texcoco.

Si bien lo que los franciscanos vieron en Quetzalcóatl y en los reyes texcocanos eran en realidad prácticas explicables dada la naturaleza de hombres-dios de estos personajes,³⁵ ello no invalida la posibilidad del análisis en los términos franciscanos que, por ahora, son los que interesan.

Sabemos que la fe es una de las tres virtudes teologales (al lado de la esperanza y la caridad) y sabemos que existen otras tantas virtudes, como las virtudes intelectuales y las virtudes cardinales³⁶. Pero el hecho de reconocer su presencia en los indios no explica qué son las virtudes ni qué implicaciones tiene el atribuírselas; tampoco da cuenta del porqué los indios podían tener unas virtudes y carecer de otras.

³⁴ Mendieta, *Historia...*, Lib. II, cap. II, p.181.

³⁵ *Apud* López Austin, *Hombre-dios...*; Gruzinski, *Man Gods...*

³⁶ Se denominan virtudes cardinales a la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia, el nombre deriva del sustantivo latino *cardo* (umbral o puerta).

Se necesita entonces una definición de virtud. Antes de emprenderla, hay que aclarar que, a lo largo de los siglos, el término, si bien no varió, sí añadió significados. A la definición aristotélica de virtud, la cultura cristiana agregó su propio contenido y fue Santo Tomás quien estableció el sentido cristiano del término, conformando así, los principios básicos sobre los que gira la ética cristiana.

La posibilidad de entender la importancia que tuvo para el desarrollo y la historia del colegio de Tlatelolco, el hecho de que los frailes hayan visto en los indios la presencia de algunas virtudes, sólo se hará patente en la medida en que hablemos de cuáles fueron las virtudes que los frailes vieron en los indios. Se observa que los franciscanos consideraron que los indios, antes de conocer el evangelio, tenían ciertas virtudes, precisamente las relacionadas con el concepto aristotélico de virtud –que explicaré adelante— y que, una vez comenzada la labor evangélica, a estas virtudes se debían añadir las propiamente cristianas. Finalmente, habrá que hablar de la indiscutible presencia en los indios de otra virtud: la pobreza, la virtud más admirada y buscada por los franciscanos.

Virtud política

Aristóteles en la *Ética nicomaquea* dice que hay dos géneros de virtud, una dianoética que se “origina y crece principalmente en la enseñanza” y otra ética que “procede de la costumbre”.³⁷ Es ésta la que nos interesa. Si, según el Filósofo, la virtud ética es producto de la costumbre, no es posible que se produzca por naturaleza, puesto que “ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre”.³⁸ En el caso de las virtudes, ocurre lo mismo que con los oficios, en donde la práctica hace al maestro. Las virtudes no “se producen ni por naturaleza, ni contra costumbre, sino que

³⁷ Aristóteles, *Ética*, p.160.

³⁸ Aristóteles pone el ejemplo de una piedra que, por naturaleza, tiende a caer a la cual no se le puede acostumar a ir hacia arriba. *Ibid.*, p.161.

nuestro natural puede recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre”.³⁹ Luego Aristóteles dilucida cuál es la naturaleza de la virtud; a saber, un hábito; entonces, falta decir qué clase de hábito es. La virtud, dice Aristóteles, “lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno al ojo y a su función (pues vemos bien por la virtud del ojo)”.⁴⁰ El Filósofo define la virtud del hombre como “el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno por el cual realiza bien su función propia”.⁴¹ La virtud, continúa, “tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurables, mientras que el término medio⁴² es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud”.⁴³ Exceso y defecto son así parte del vicio, mientras que el término medio pertenece a la virtud.⁴⁴ Ahora bien, la virtud es un modo de ser selectivo “un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidirá el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso, el otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso y sobrepasar en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio.”⁴⁵ La cosa no acaba aquí. Si la virtud es un hábito, se escribe en gerundio, es una actividad constante y racional.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 169.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Término medio está definido con anterioridad en el texto como sigue: “De todo lo continuo y divisible se puede tomar una cantidad mayor, menor o igual [...] lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto”, el término medio de una cosa es lo que dista lo mismo de ambos extremos.

Ibid., p.169.

⁴³ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁴ *Ibid.*, p.171.

⁴⁵ *Ibid.*, p.171.

Por otro lado, según Aristóteles las cosas que hacemos tienden hacia un fin, y ese “fin será lo bueno y lo mejor”⁴⁶; de esta manera, dice, todas las ciencias del hombre deben encaminarse hacia el bienestar de las ciudades y de los ciudadanos en el entendido de que el bien del ciudadano está subordinado al bienestar de la ciudad; porque: “procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y sus ciudades”.⁴⁷

Veamos ahora cuáles de estas ideas –además de otras varias como se verá– tomaron de Aristóteles, posiblemente a través de la lectura de Santo Tomás, los franciscanos.

Dice Sahagún:

Era esta la manera de regir muy conforme a la filosofía natural y moral, porque la templanza y abastanza desta tierra y las constelaciones que en ella reinan ayudan mucho a la naturaleza humana para ser viciosa y ociosa y muy dada a vicios sensuales, y la filosofía moral enseñó por experiencia a estos naturales que para vivir moralmente y virtuosamente era necesario el rigor y la austeridad y ocupaciones continuas en las cosas de la república.⁴⁸

Es éste un texto significativo. La naturaleza de esta tierra es proclive al vicio; pero los indios, como entes racionales que son, han sabido ponerle freno haciendo gala de virtud aristotélica, de la virtud política que busca el bien común, han encontrado la manera –por medio de ejercicios de austeridad y rigor– de limitar “su natural inclinación al vicio”. La razón dio a los indios la pauta para deliberar y escoger entre dos opciones la que, a su juicio, parecía alejarlos más del vicio. De esta forma, encontraron el camino para actuar en provecho de la república, una de las más excelsas formas del ejercicio de la virtud según el propio Aristóteles, como vimos atrás.

⁴⁶ Aristóteles, *Ética...*, p.132

⁴⁷ *ibid.*, p. 133,

⁴⁸ Sahagún, *Historia...*, Lib. X, “Relación del autor digna de ser notada”, T.II, p. 627.

La ética aristotélica es, dice Etienne Gilson, una ética “orientada completamente hacia la moral del estado”,⁴⁹ de ahí que la virtud de la justicia, sea para Aristóteles la virtud que cumple en forma más cabal con la definición de virtud.⁵⁰

Bernardino de Sahagún,⁵¹ que dedica todo un libro de su obra a hablar de los vicios y las virtudes, toca el tema de la justicia cuando habla de algunos hombres públicos:

...y saber bien averiguar los pleitos, ser respetado, grave, severo y espantable, y tener la presencia digna de mucha gravedad y reverencia y ser temido de todos. El buen senador es recto juez y oye a entrambas partes, y pondera muy bien la causa de los unos y de los otros. En a cada uno le da lo suyo, y siempre hace justicia derecha. No es acetador de personas y sin pasión hace justicia. El mal senador por el contrario es acetador de personas y es apasionado, ecuesta a una parte, o es parcial, amigo de cohechos y en todo interesa.”⁵²

Este pasaje tiene mucho de Aristóteles. El Filósofo define al que es justo como “aquel que observa la ley y también lo equitativo”.⁵³ La justicia “es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede hacer uso de la virtud en los otros y no sólo consigo mismo”;⁵⁴ es decir, puede buscar el bien ajeno que es una de la finalidades de toda asociación política. De hecho, la justicia es la única de las virtudes que se refiere al

⁴⁹ Etienne Gilson, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1978, p. 479.

⁵⁰ “La justicia es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo.” La justicia, continúa Aristóteles, “es la única de la virtudes que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero”. Aristóteles, *Ética*, p.241.

⁵¹ Es inquietante la pregunta acerca de la autoría de este texto, que bien puede ser de Sahagún o de alguno de sus informantes. Cualquiera que haya sido el caso, me parece que lo importante es que Sahagún, al incorporarlo a su obra, lo hace suyo.

⁵² Sahagún, *Historia...*, Lib. X, cap, IV, T. II, p. 591-592.

⁵³ Aristóteles, *Ética...*, p.240.

⁵⁴ *Ibid.*, p.241.

bien ajeno y en esa medida es “la virtud entera”; del mismo modo, la injusticia, contraria a esta virtud es, para Aristóteles, el vicio total.⁵⁵

La virtud ética como sabemos, se adquiere mediante la costumbre. Por esa razón Aristóteles recomendaba poner especial atención en la educación de los jóvenes, de manera que éstos se hicieran virtuosos y por lo tanto, hombres de bien para la república. En la *Política* Aristóteles dice que “es necesario educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen de gobierno, si es que precisamente tiene alguna importancia para que la ciudad sea perfecta que sean perfectos los hijos y las mujeres”.⁵⁶ Los indios tampoco descuidaron este importante aspecto en aras del bien de su república. Al respecto dice Sahagún:

En lo que toca a que eran para más en los tiempos pasados, así en el regimiento de la república como para el servicio de los dioses, es la causa porque tenían el negocio de su regimiento conforme a la necesidad de la gente, y por esto los muchachos y muchachas criábanlos con gran rigor hasta que eran adultos, y esto no en casa de sus padres, porque no eran poderosos para criarlos como convenía, cada uno en su casa, y por esto criábanlos de comunidad debaxo de maestros muy solícitos y rigurosos, los hombres a su parte y las mujeres a la suya. Allí los enseñaban cómo habían de honrar a sus dioses y cómo habían de acatar y obedecer a la república y a los regidores della.⁵⁷

El resultado del empeño que los indios ponían en la educación de sus jóvenes, en especial de los principales, se refleja en personajes como Moctezuma que “reinaba con mayor prosperidad que ninguno de sus antepasados, porque fue hombre sabio y que se supo hacer aceptar y temer, y así fue el más temido señor de cuantos en esta tierra reinaron”.⁵⁸ Haciendo a un lado las demás virtudes, creo que es necesario concentrarnos en la sabiduría de este Moctezuma. La sabiduría es una de las disposiciones intelectuales aristotélicas que le permiten al hombre elegir entre dos opciones (la virtud o el vicio). La virtud, como dijimos, es un

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Aristóteles, *Política*, p.84.

⁵⁷ Sahagún, *Historia...*, Lib. x, “Relación del autor digna de ser notada”, T. II, p. 627.

“modo de ser relativo a la elección”, sin elección no hay virtud posible. La elección se da en torno a un deseo que es, en sí mismo, la fuente de toda acción. Para que haya acción se necesitan: entendimiento, reflexión y disposición ética. Calificar a un hombre de sabio, como lo hace Motolinía, implica dotarlo de todo lo anterior y, por lo tanto, de la capacidad de ejercitar la virtud. Si Moctezuma fue o no lo suficientemente virtuoso es otra historia, lo que cuenta es que podía serlo.

Sahagún también habla acerca de la virtud de los gobernantes y dice:

Todas las naciones, por bárbaras y de baxo metal que hayan sido, han puesto los ojos en los sabios y poderosos para persuadir, y en los hombres eminentes en las virtudes morales, y en los diestros y valientes en los ejercicios bélicos, y más en los de su generación que en los de las otras. Hay desto tantos exemplos entre los griegos y latinos, españoles, franceses y italianos, que están en los libros desta materia. Esto mismo se usaba en esta nación indiana, y más principalmente entre los mexicanos, entre los cuales los sabios retóricos, virtuosos y esforzados, eran tenidos en mucho. Y destes elegían para pontífices, para señores y principales y capitanes por de baxa suerte que fuesen. Estos regían las repúblicas y guiaban los exércitos y presidían en los templos. Fueron cierto, en estas cosas, estremados, devotísimos para con sus dioses, celocísimos de sus repúblicas, entre sí muy urbanos, para con sus enemigos muy crueles, para con los suyos humanos y severos, y pienso que por estas virtudes alcanzaron el imperio...⁵⁹

Sahagún reconoce pues que los indios, especialmente los mexicanos, compartían con otros pueblos los más elementales rasgos tanto del derecho natural, como de la civilidad; tenían la capacidad suficiente como para poner a la cabeza de sus naciones a los mejores hombres, a los hombres virtuosos. Sin embargo, no todas las ideas de los franciscanos en torno a la virtud se deben a Aristóteles;⁶⁰ así por ejemplo, como lo hiciera Erasmo al hablar del origen de las virtudes, Sahagún reconoce que éstas pueden encontrarse en los hombres de todas las condiciones; pueden ser valientes tanto los de “baja” suerte como los que gozaban de una posición

⁵⁸ Motolinía, *Historia...*, p. 4.

⁵⁹ Sahagún, *op. cit.*, p.305.

social más elevada. Los indios, dirá el mismo Sahagún, ponían especial cuidado a la hora de elegir a sus gobernantes; así, dice que, cuando moría uno

... escogían uno de los más nobles de la línea de los señores antepasados que fuese hombre valiente, exercitado en las cosas de la guerra, osado y animoso, y que no supiese beber vino, que fuese prudente y sabio, que [fuera] criado en el calmécac, que supiese bien hablar y fuese casto y amoroso, y en cuanto todos o los más concurrían en uno, luego lo nombraban por señor.⁶¹

Resumiendo: Motolonia, Mendieta y Sahagún consideran que los indios, en especial los indios encargados del gobierno de la república, actuaban de acuerdo con ciertas virtudes morales, en especial, hablan de la justicia. Se adivina, además, la presencia de la templanza –aunque no de manera explícita— cuando Sahagún refiere los ejercicios de rigor y austeridad con los cuales los indios se sobrepusieron a la naturaleza viciosa de la tierra. En esa medida, los franciscanos están hablando en términos aristotélicos; pero estos frailes pensaban además, y sobre todo, en términos cristianos, y por lo tanto su descripción de las virtudes de los indios no podía escapar del tamiz de la ética cristiana; especialmente de aquella condensada en la obra de Santo Tomás.

Para los franciscanos los indios eran naturalmente virtuosos y en esa medida racionales y seres humanos completos. Sólo que eran un tipo particular de seres humanos, pues vivían engañados por el demonio y por lo tanto desconocían la verdadera religión y, como trataré de explicar, tampoco conocían el camino cierto para llevar esas virtudes al buen puerto de la salvación eterna.

Como vimos atrás, Mendieta dice que el entendimiento humano puede llegar a mucha bajeza cuando se “pervierte su lumbre natural por falta de

⁶⁰ Por ejemplo, Aristóteles no vincula la existencia de las virtudes a un rango social específico.

fe y de la gracia”.⁶² También quedó claro que, incluso sin ser cristianos, los indios podían tener algunas virtudes: virtudes morales y virtudes intelectuales; pero de ninguna manera podían los indios ejercer las virtudes teologales sin conocer el evangelio. Es pues momento de hablar de cómo la ética cristiana combinó la noción del ejercicio de todas las virtudes —morales, intelectuales y teologales— en la idea de encaminar a los hombres hacia el fin que les está determinado desde su propia creación: la unión con su creador.⁶³ En el entendido de que la sistematización más completa de la ética cristiana a la que podían tener acceso los franciscanos era la *Suma Teológica*,⁶⁴ esta exposición se basará en su contenido.⁶⁵

El primer asunto que debe abordarse es el de la definición de Santo Tomás al término virtud.⁶⁶ Posteriormente, se hablará de la posibilidad de que los hombres que no conocen el evangelio tengan ciertas virtudes. Luego se tratará el tema de la transformación que el conocimiento del evangelio opera en el hombre desde el punto de vista ético. Habrá que abordar también el asunto de cómo los franciscanos evaluaron esta transformación en los indios a la luz de la presencia de virtudes ya propiamente cristianas, y de cuáles eran las perspectivas que se abrían no sólo en el campo de la evangelización, sino también en el de la vida política de los pueblos indios.

⁶¹ *Ibid.*, p.527. Una descripción semejante de las necesarias virtudes de los señores se encuentra unas cuantas páginas atrás. *ibid.*, p. 524.

⁶² Mendieta, *Historia...*, Lib. II, “Prólogo al cristiano lector”, p.75.

⁶³ El hecho de que el bautismo implique un renacimiento de los hombres implica también el darle a su vida una orientación nueva: la búsqueda de la unión con Dios.

⁶⁴ La discusión de si los franciscanos eran o no tomistas definitivamente escapa a mi intención. Edmundo O’Gorman discutió la idea en *Fundamentos para la historia de América*. En esa obra sostiene que la tradición filosófica occidental se vio interrumpida por el humanismo. Aquellos evangelizadores que, como Motolinía, buscaran una conversión forzosa estarían lejos de esa tradición; mientras que Las Casas, con la idea de la conversión voluntaria que se logra apelando al uso de la razón, estaría más cercano a la tradición y la historia de la filosofía occidental. O’Gorman, *Fundamentos para la historia de América*, México, Imprenta Universitaria, 1942.

⁶⁵ Debo aclarar que también utilicé la obra de Etienne Gilson, *El tomismo*, para aclarar algunos puntos.

Relacionado con esto último, se tocará el tema de la pobreza; una virtud admirada y perseguida por los franciscanos y de su relación con las virtudes que los frailes atribuyeron a los indios.

Dice Etienne Gilson que Santo Tomás no pretendía ni pensaba que todas las virtudes humanas fueran una invención propiamente cristiana.⁶⁷ Es así debido a dos cuestiones; por un lado a la definición propia de virtud; y por el otro a la existencia de tres tipos de virtudes, a saber: las virtudes intelectuales, las virtudes morales y las virtudes teologales.⁶⁸ Adelantemos Santo Tomás reconocía que los paganos habían ejercido ciertas virtudes.

Gilson sostiene que, cuando Santo Tomás elabora la noción de la ética cristiana, lo hace fundamentalmente siguiendo la pauta marcada por Aristóteles.

Santo Tomás pues retoma la idea aristotélica de que la virtud es un hábito operativo bueno.⁶⁹ Para entender esta definición hay que considerar varias cuestiones que conciernen a la naturaleza del hombre y al fin para el cual Dios lo ha creado.

En Santo Tomás, el fin de todas las cosas es Dios.⁷⁰ El hombre, como toda la creación, está hecho a la imagen de Dios, pero también está creado a su semejanza en la medida en que está dotado de libre albedrío, es decir, de inteligencia y voluntad para elegir.⁷¹ En este orden de ideas, el hombre es un agente racional y libre que actúa combinando la inteligencia y la

⁶⁶ La definición tomista de virtud no es del todo ajena a la definición aristotélica del término. Sólo que Santo Tomás añade a esta definición una significación cristiana.

⁶⁷ Gilson, *El tomismo...*, p.593.

⁶⁸ Las virtudes intelectuales son: inteligencia, ciencia, sabiduría y prudencia. Las virtudes morales son: justicia, templanza y fortaleza. Las virtudes teologales son: fe, esperanza y caridad. Hay que aclarar que las llamadas virtudes cardinales son: prudencia, templanza, fortaleza y justicia, es decir, tres virtudes morales y una virtud intelectual.

⁶⁹ La virtud es un hábito operativo que siempre dispone para el bien.

Santo Tomás, *Suma Teológica*, Tratado sobre las virtudes en general, Madrid, BAC, 1990, T. II, pp.415-537. C.55, a.3 y 4.

⁷⁰ Dios es el primer principio y el último fin de las Cosas.

Santo Tomás, *Suma*, C.62, a.1.

⁷¹ Gilson, *El tomismo...*, p. 448-449.

voluntad.⁷² Los actos humanos tienden hacia el bien universal, pero el hacer algo implica también el elegir los medios para hacerlo. En este punto es donde entran los hábitos. Los actos humanos no son abstractos y sí están influidos por modos de ser y disposiciones que los afectan.⁷³ Al mismo tiempo, y al reconocer que cada uno de los actos que hace el hombre imprime una huella en su persona, resulta que los hábitos también se refieren a la experiencia pasada.⁷⁴ Al ser un modo de ser, los hábitos son una cualidad y por ello pueden ser buenos o malos. Los hábitos buenos serán los que acerquen al hombre a su fin, y los malos, los que lo alejen del mismo.⁷⁵

La virtud, en su definición más abstracta y en concordancia con Aristóteles, es un hábito que dispone a la realización de acciones buenas; lo contrario, es decir, el hábito que dispone hacia las acciones malas, es el vicio.⁷⁶ Las acciones buenas son las que convienen a la naturaleza humana y, en esa medida, satisfacen plenamente las exigencias de la razón.⁷⁷ Así pues la virtud es un hábito que dispone para actuar conforme a la razón.

Para obrar bien se necesitan dos condiciones: por un lado que la razón esté bien dispuesta por el ejercicio de las virtudes intelectuales, y que la facultad de desear, o el apetito, esté bien dispuesto gracias a las virtudes morales.⁷⁸

Las virtudes que disponen bien al intelecto son precisamente las virtudes intelectuales.⁷⁹ La inteligencia es el hábito por el cual se conocen los

⁷² *Ibid.*, p. 449.

⁷³ *Ibid.* p. 455.

⁷⁴ *Ibid.*, p.456.

⁷⁵ Santo Tomás, *Suma*, C.49. a.2.

⁷⁶ *Ibid.*, C. 54, a.3.

⁷⁷ Gilson, *op.cit*, p. 462-463.

⁷⁸ Santo Tomás, *Suma*, C. 58, a. 2.

⁷⁹ *Ibid.*, C.58, a.3.

principios o las verdades evidentes. La ciencia es el hábito por el cual el intelecto establece verdades provisionales y particulares. Por su lado, la sabiduría arriba a conclusiones que son absolutamente últimas. Mientras que la prudencia, definida como la recta razón de lo agible, es la virtud que ayuda a elegir no sólo el fin bueno, sino además los medios para llegar a él.

Si el hombre fuera solamente alma o solamente intelecto, no tendría necesidad de otras virtudes para obrar hacia el bien; pero el hombre es un compuesto de alma y cuerpo de manera que necesita de las virtudes morales para contrarrestar y frenar sus pasiones. Las virtudes morales son: justicia, templanza y fortaleza.⁸⁰ La justicia asegura la rectitud de todas las operaciones que implican la noción de deuda, es decir, garantizar el dar a alguien lo que se le debe.⁸¹ La templanza es la virtud gracias a la cual el agente reconoce que ha sido arrastrado por sus pasiones y puede frenarlas. La fortaleza es la virtud mediante la cual un agente, que ha reconocido su inmovilidad ante alguna pasión debido al miedo ante el peligro o el esfuerzo que representa enfrentarlo, puede, finalmente, hacerlo.⁸² A estas tres virtudes morales se añade la virtud intelectual de la prudencia, de manera que, juntas, las cuatro constituyen las virtudes principales o cardinales. Estas virtudes son la definición perfecta del término virtud porque representan, al mismo tiempo, “la facultad de obrar bien y la realización del acto bueno”.⁸³

Hasta este punto hemos hablado de aquellas virtudes que forman parte de la naturaleza humana. Se trata de virtudes que el hombre adquiere

⁸⁰ Gilson, *op. cit.*, p.462-463. La virtud humana, dice Santo Tomás, es un hábito que perfecciona al hombre para obrar bien. Ahora bien, en el hombre “hay un doble principio de actos humanos, a saber, el entendimiento o razón, y el apetito, pues éstos son los dos motores que hay en el hombre.

Santo Tomás, *Suma*, C.58 a.3; C.59, a.5.

⁸¹ Gilson, *op. cit.*, p.467.

⁸² *Ibid.*, p.448.

⁸³ *Ibid.*, p.468.

paulatinamente, pero cuya semilla está presente desde el momento de la creación. Santo Tomás explica este asunto cuando habla de la existencia de una doble bienaventuranza del hombre. Un tipo de bienaventuranza es proporcionada por la naturaleza humana y, en esa medida, el hombre puede llegar a ella “por los principios de su naturaleza” o, dicho en otra forma, “todas las virtudes tanto intelectuales como morales, que adquirimos por nuestros actos, proceden de ciertos principios naturales que preexisten en nosotros”.⁸⁴ Por esta razón, las virtudes tanto intelectuales como morales se conocen, tomando en cuenta su origen, como virtudes naturales y también como virtudes adquiridas, en la medida en que los hombres, a partir de cierta disposición natural, las adquieren con sus actos.

Esta idea es importante cuando se trata de hablar de gente que desconoce el evangelio. En la perspectiva tomista, incluso los pueblos que no conocen el mensaje de Cristo ni al verdadero Dios son sujetos de virtudes tanto intelectuales como morales. Santo Tomás dice, retomando a Aristóteles, que el hombre es por naturaleza un animal político y, por esa razón, las virtudes que preexisten por naturaleza son precisamente las virtudes políticas, “por cuanto el hombre mediante estas virtudes se comporta rectamente en las actividades humanas”.⁸⁵

Vemos pues que cuando los franciscanos califican a los indios de virtuosos en el sentido político no contravienen ningún postulado tomista, incluso podría decirse que se adhieren a él. Más aún, los indios como cualquier persona, son naturalmente sujetos de virtud y, al serlo, su condición humana queda refrendada.

Antes de hablar de las virtudes teologales y de su significado es importante mencionar el problema de la religión, ya que ésta, desde la perspectiva

⁸⁴ Santo Tomás, *Suma*, C.51, a.5; C.61, a.5.

⁸⁵ *Ibid.*, C. 61, a.5.

tomista, es una virtud.⁸⁶ Para Santo Tomás, la religión es un lazo (*re-ligo*)⁸⁷ que tiene el objetivo de relacionar al hombre con Dios al haberlo reconocido como la fuente única de su propia existencia y como el fin al cual tiende. Se trata de una virtud en la medida en que la religión se relaciona con un acto de justicia: darle a Dios lo que se le debe.⁸⁸ Esta situación presenta un problema: el hombre no puede darle a Dios algo que no le haya sido dado previamente por Él.⁸⁹ Así pues, mediante la religión el hombre solamente puede reconocer que tiene una deuda y, en esa medida, realizar el culto que se le debe. A pesar de esto, el hombre no puede alcanzar a Dios mediante la virtud de la religión, en este caso Dios es el objeto de la virtud y no su fin —como ocurre con las virtudes teologales en donde Dios es el fin—. Es claro que al haber un solo Dios, sólo existe una religión verdadera, pero ello no invalida la posible existencia de otras religiones.

Veamos el caso de los franciscanos. Al hablar de Quetzalcóatl, Motolinía dice:

Quetzalcoátl, el cual salió honesto y templado, y comenzó a hacer penitencia de ayunos y disciplinas, y a predicar, según se dice, la ley natural, y enseñar por ejemplo y por palabra el ayuno, y donde este tiempo comenzaron muchos en esta tierra a ayunar; no fue casado, ni se le conoció mujer, sino que vivió honesta y castamente. Dicen que fue éste el primero que comenzó el sacrificio, y a sacar sangre de las orejas y de la lengua; no por servir al demonio, sino por penitencia contra el vicio de la lengua, y del oír; después el demonio lo aplicó a su culto y servicio.⁹⁰

Años después, Mendieta repite con cierta precisión las palabras de Motolinía pero, significativamente, añade el adjetivo *necea* a la penitencia practicada por Quetzalcóatl.

Este Quetzalcoatl no fue casado, antes dicen que vivió honesta y castamente. El dicen que comenzó el sacrificio de sacar sangre de las

⁸⁶ *Ibid*, C.60 a.3.

⁸⁷ Ligar o unir de nuevo.

⁸⁸ *Ibid.*, C.60 a.3.

⁸⁹ Gilson, *op. cit.*, p.583

⁹⁰ Motolinía, *Historia...*, p. 7.

orejas y de la lengua, no por servir al demonio (según se entendía), mas por penitencia (aunque necia) contra el vicio de oír y hablar, y después el demonio lo aplicó a su culto y servicio.⁹¹

Detengámonos en el adjetivo. El significado más cercano a la etimología latina de necio (*ne scio*,) es precisamente el de no conocer. En este caso, nuestro Quetzalcóatl estaría actuando con virtud (se identifican virtudes de templanza y fortaleza en las palabras de los frailes), pero neciamente pues desconocía el verdadero fin al cual se debían encaminar estas virtudes. Las virtudes naturales que ejercitaba Quetzalcóatl fueron después aplicadas por el demonio a su propio culto, transformando lo que pudo haber sido una virtud de religión en el vicio de idolatría.

Los indios pues, desde el punto de vista tomista, compartido por los franciscanos, eran sujetos incluso de la virtud de religión, sin que esto quiera decir, por supuesto, que lo fueran de la religión verdadera.

En Santo Tomás, solamente la presencia de las virtudes teologales —fe, esperanza y caridad— le da un sentido pleno a las demás virtudes naturales (morales e intelectuales) y, por supuesto, a la virtud de religión. Es así en la medida en que la encarnación de Cristo transforma por completo la condición del hombre, pues Dios diviniza en Cristo a la naturaleza humana y así hace a los hombres partícipes de la naturaleza divina.⁹² Para que los actos de los hombres se dirijan hacia su verdadero y único fin, y sean actos y hombres auténticamente virtuosos, Dios infunde las virtudes teologales que, a diferencia de las virtudes naturales, no pueden estar presentes sin la donación directa de Dios, de ahí que sean virtudes infusas.⁹³ De esta manera, por medio de la virtud de fe, los hombres se disponen a creer en la verdad de la palabra de Dios y en Dios

⁹¹ Mendieta, *Historia...*, p. 146.

⁹² Gilson, *op. cit.*, p.593.

⁹³ Dice Santo Tomás que las virtudes teologales son infusas porque, si el origen corresponde al fin, aquellas virtudes que se dirijan hacia Dios sólo pueden ser conferidas sobrenaturalmente, es decir, por el mismo Dios. *Suma*, C.63 a.3.

mismo. Por su lado la caridad es la virtud que dispone a los hombres a amar a Dios sobre todas las cosas; mientras que la esperanza es la virtud por la cual el hombre confía en que arribará a la felicidad prometida.

Los hombres que han recibido y aceptado el mensaje evangélico son dotados, mediante un acto de gracia, de estas virtudes. Esto se debe a que la sola presencia de las virtudes naturales únicamente hace que el hombre sea bueno, pero no lo dirige hacia su último y supremo fin que es Dios. Sumido en la terrible confusión que generó su caída, el hombre utiliza las virtudes naturales para vivir lo mejor que puede, pero esta existencia no es auténtica porque carece de la dirección correcta. Sólo la revelación del Evangelio aclara a los hombres que su fin es la unión con Dios.

Una vez recibido el mensaje, los hombres, que de natural ya contaban con las virtudes morales e intelectuales, tienen la posibilidad de disponerlas, con la ayuda de las virtudes teologales infusas, en el sentido correcto. Vemos pues de qué manera, Dios sustituye a la ciudad humana aristotélica como fin de la vida moral.⁹⁴

Regresemos a los franciscanos para tratar de dilucidar si participan de algunas de estas ideas. Recordemos que el malvado demonio había pervertido la lumbré natural de los indios mezclando y equivocando el rumbo de las virtudes que éstos naturalmente ejercitaban.

Sahagún se lamenta de que, al no comprender esta natural inclinación virtuosa, los españoles hayan echado por tierra el “buen regimiento” que tenían los indios en lo concerniente a la vida política. Reconoce, no obstante, la necesidad imperiosa que hubo de:

... destruir las cosas idolátricas y aun las costumbres de la república que estaban mezcladas con ritos de idolatría y acompañadas con ceremonias idolátricas, lo cual había casi en todas las costumbres que tenía la república con que se regía, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo y ponerlos en otra manera de policía que no tuviese ningún resabio de idolatría.⁹⁵

⁹⁴ Gilson, *op. cit.* p. 593.

Sin embargo, al destruir todas estas instituciones se generó una confusión mayúscula, puesto que nadie reparó en que la naturaleza de esta tierra genera un tipo de gente, ya sea india o española, que resulta “intolerable de regir y pesadísima de salvar”.⁹⁶ Derrumbadas la idolatría y las instituciones que la albergaban, se perdió la sabiduría de los antiguos que habían sabido poner freno a los excesos de la tierra mediante el ejercicio de las virtudes morales. Por eso Sahagún propone retomar algunas de las costumbres antiguas, en especial la de educar a los niños lejos de sus padres, porque:

Buen tino tuvieron los habitantes desta tierra antiguos en que criaban a sus hijos e hijas con mucha potencia de la república, y no los dexaban criar a sus padres, y si aquella manera de regir no estuviera tan inficionada con ritos y supersticiones idolátricas, paréceme que era muy buena; y si limpiada de todo lo idolátrico que tenía, y haciéndola del todo cristiana, se introduxese en esta república indiana y española, cierto sería gran bien y sería causa de librar así a una república como a la otra de grandes males y de grandes trabajos a los que la rigen.⁹⁷

Los frailes miran con entusiasmo las señales que los indios han dado de su capacidad para vivir como auténticos y virtuosos cristianos. Está por ejemplo un indio llamado Pablo a quien

...fue tanta la gracia que el señor le dio y comunicó después de regenerado con el sacro bautismo, que de lobo robador vuelto manso cordero como otro Saulo, todo aquel pueblo lo tenía como ejemplo y dechado de virtud, porque a la verdad ponía freno a los vicios y espuelas a la virtud. Entre los fríos era ferviente, y entre los dormidos despierto.⁹⁸

O los señores como los de Yacapixtla y “Guaxtepec” que se convertían en ejemplo para sus pueblos al “ser indios quitados de vicios, mayormente del general que reina en los naturales de esta tierra, y les es más nocivo y dañoso, que es el de la embriaguez, como raíz y causa de otros muchos”. Estos indios, habla ahora Mendieta, “no bebían vino, y los que de entre

⁹⁵ Sahagún, *Historia...*, Lib .x, “Relación del autor digna de ser notada”. T. II, p.627-629.

⁹⁶ *Ibid*, p.629.

⁹⁷ *Ibid*.

⁹⁸ Mendieta, *Historia...*, Lib. II, cap. XLIV, p. 292.

ellos hallaban de esta calidad eran y lo son agora más hombres y viven más virtuosamente que muchos otros”.⁹⁹

Desde su arribo, los franciscanos quedaron maravillados por la presencia de una de las virtudes más conspicuas para la espiritualidad franciscana; la pobreza.¹⁰⁰ Consideraron que gracias a su presencia, los indios no tenían “estorbo para ganar el cielo” porque su “vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con qué se vestir ni alimentar. Su comida es paupérrima, y lo mismo es el vestido; para dormir, la mayor parte de ellos aun no alcanza una estera sana”.¹⁰¹

San Buenaventura dice respecto a la pobreza de San Francisco:

Considerando el Santo que esta virtud había sido muy familiar al hijo de Dios y al verla ahora rechazada casi en todo el mundo, de tal modo se determinó a desposarse con ella mediante los lazos de un amor eterno, que por su causa no sólo abandonó al padre y a la madre, sino que también se desprendió de todos los bienes que pudiera poseer.

... y como fruto de sus reflexiones afirmaba ser la pobreza la reina de las virtudes, pues con tal presencia había resplandecido en el Rey de los reyes y en la Reina, su madre.¹⁰²

La decisión de San Francisco de abrazar la pobreza como el camino más cierto para acercarse a Dios fue tomada, según su biógrafo, un día al escuchar en la misa la lectura de un pasaje San Mateo en el cual Cristo decía a sus apóstoles la forma en la que debían predicar, a saber, sin poseer “oro ni plata, ni tengan dinero en los cintos, que no lleven alforja para el camino, ni usen dos túnicas ni calzado, ni se provean tampoco de bastón”.¹⁰³ Al oír estas palabras, San Francisco:

⁹⁹ *Ibid.*, p. 265.

¹⁰⁰ Elsa Frost analiza la manera en que una opinión contraria a los indios cambió radicalmente cuando los frailes comenzaron a verles ciertas virtudes, en especial la de la pobreza que tan acorde estaba con el ideal de vida cristiano de los franciscanos. Elsa Frost, “El proyecto franciscano”, p. 112.

¹⁰¹ Motolinía, *Historia...*, p.58.

¹⁰² San Buenaventura. *Leyenda Mayor*, Cap. VII. en San Francisco de Asís, *Escritos. Biografías, Documentos de la época*, Madrid, BAC, 1995, 1091 p., 377-500.;pp. 420-421.

¹⁰³ Mt.10,9-10.

... comprendió su alcance, el enamorado de la pobreza evangélica se esforzó por grabarlas en su memoria, y lleno de indecible alegría, exclamó: "Esto es lo que quiero, esto es lo que ansío. Y al momento se quita el calzado de sus pies, arroja el bastón, detesta la alforja y el dinero y, contento con una sola y corta túnica, se desprende la correa, y en su lugar se ciñe con una cuerda, poniendo toda su solicitud en llevar a cabo lo que había oído y en ajustarse completamente a la forma de vida apostólica."¹⁰⁴

La pobreza de San Francisco es una virtud, porque se transforma en el hábito mediante el cual el Santo, y todos los que deciden seguirlo, renuncian sistemáticamente a todos los placeres que la concupiscencia pone a su alcance. Creo que San Buenaventura la llama la reina de todas las virtudes porque para vivir haciendo de la pobreza el camino más cierto para renunciar al pecado y acercarse a Dios, es necesario no sólo haber recibido las virtudes infusas: amar a Dios literalmente sobre todas las cosas de este mundo; tener fe en la palabra y la promesa divina; además de esperar confiadamente el fin que Dios le tiene reservado a quien lo siga. Además elegir el camino de la pobreza implica también el poner en juego virtudes como la templanza y la fortaleza.

Los franciscanos que desembarcaron en la Nueva España pertenecían, como es conocido, a la rama de la orden que buscaba vivir lo más cercanamente posible a la regla, es decir, respetando al máximo el voto de pobreza. Al ser parte de una de las provincias reformadas, la de San Gabriel de Extremadura, los frailes estaban además comprometidos con la búsqueda de una vida espiritual más acorde al Evangelio y a la simplicidad de la iglesia primitiva.¹⁰⁵

Los frailes creyeron encontrar en los indios la materia prima con la cual construir esa iglesia ideal. De naturaleza, los indios eran virtuosos, estaban bien dispuestos a recibir el Evangelio y a participar de la gracia que Dios les había comunicado al hacerlos objeto de la predicación. Lo que era todavía mejor, desde el punto de vista de los frailes, los indios ,

¹⁰⁴ San Buenaventura, *op. cit.*, Cap. III, pp. 393.

precisamente por tener virtudes políticas, se habían dado a sí mismos las mejores instituciones para vivir civilizadamente. Sólo que a esta civilización le hacía falta el componente de la religión verdadera, para asegurar su presencia en la Nueva España, estaban precisamente los frailes franciscanos.

Los frailes pensaban que la mejor manera de asegurar que los indios, además de ser cristianos, siguieran viviendo en buena policía, era conseguir que los gobernantes de sus pueblos actuaran como auténticos príncipes virtuosos a la manera occidental, es decir, cristiana. Apoyar, educar y actuar con estos gobernantes convertidos era la tarea que emprenderían los franciscanos.

Es posible decir, después de la larga vuelta que dimos por el tema de las virtudes, que los franciscanos querían hacer de los indios príncipes virtuosos que, a la manera aristotélica, se alejaran de los extremos, que son un vicio en sí mismos. En auxilio de estos gobernantes acudirán todas las virtudes que la ética cristiana hizo propias.

En conclusión: el carácter de nobleza pudo reconocerse en los indios gracias a la presencia de ciertos rasgos de civilidad, a su inserción en la hermandad humana al reconocerlos como entes racionales, dotados de cierto derecho natural y en esa medida virtuosos políticamente. Pero, paralelamente, se reconoce que los indios no forman parte de la civilización occidental y necesariamente cristiana; por esta razón, los indios nobles pueden ser civilizados y virtuosos; pero a su nobleza le hace falta una característica primordial: el ser cristiano. Los nobles cristianos deben ser de una forma particular, deben ser virtuosos. La virtud puede separarse de la religión, puesto que la capacidad de ser virtuoso es una

¹⁰⁵ Estos temas son abordados con la amplitud que merecen en el libro de Antonio Rubial, *La hermana pobreza*.

condición natural del hombre; por esta razón se puede ser virtuoso sin ser cristiano, aunque esto no es el ideal. Lo ideal es ser virtuoso y cristiano.

La opinión franciscana acerca de las virtudes de los indios se expresa en varios temas tratados en las crónicas. Están las descripciones que se refieren al campeón de la virtud indiana, Quetzalcoátl; luego aquellas que tratan de algún gobernante en particular, Moctezuma por ejemplo; entre página y página se encuentra un buen número de referencias a los virtuosos que han sido algunos de los indios nobles ya convertidos a la fe de la iglesia; se debe mencionar además un sinnúmero de referencias a la actitud de la población indígena en general, que puede resumirse de una gran humildad. Caso aparte lo constituyen el libro X de la obra de Sahagún, que trata expresamente de los vicios y las virtudes de la gente indiana y el significativo número de *Huehuehlahtolli* que los franciscanos se empeñaron en recoger.

Capítulo 4

Educación para la virtud

Los franciscanos llegaron a la Nueva España con el objetivo preciso de dar a conocer a los indios el mensaje evangélico. Muy pronto se percataron de que evangelizar a la población sólo sería posible si terminaban con la idolatría o, en otros términos, con el poder que su origen y patrocinador había ejercido en la tierra y sobre sus habitantes desde tiempo inmemorial. El combate al demonio se libró en varios frentes; se destruyeron los templos, se bautizó a los indios y se emprendió una campaña de catequesis que pretendía abarcar al mayor número posible de personas. Cada uno de estos trabajos implicó por sí mismo una estrategia y una actividad específicas. Si se quería predicar había que reunir a la población, buscar un intérprete —en tanto que se conocía la lengua— o tratar de explicar quién era el verdadero Dios y cómo había que adorarlo, utilizando medios ingeniosos como los catecismos testerianos, por ejemplo. Los cronistas franciscanos señalan que muy pronto sus colegas se dieron cuenta de que el mensaje evangélico llegaría más rápido y que tendría mayores posibilidades de ser comprendido si se contaba con la ayuda de los propios indios; para tenerla, se debía superar el problema de la renuencia (bastante comprensible) de algunos indios a involucrarse en la nueva religión. Los frailes vieron en los niños, en especial en los hijos de los nobles, la posibilidad de hacerse de un aliado seguro para convertir al resto de la población indígena. La conversión empezó a realizarse en las personas de los niños nobles.

Mendieta habla de los primeros franciscanos que llegaron a la Nueva España: Tecto, Aora y Gante. Debido a que la ciudad de México estaba recién ganada y, por lo tanto, “arruinada”, estos frailes se establecieron en Texcoco. En aquella ciudad:

...uno de los principales indios los acogió y les dio algunos niños hijos y parientes suyos que le pidieron para enseñarlos. Y en esto comenzaban a ocuparse y en coger algunos vocablos de la lengua mexicana, cuando llegaron los doce; aunque no salían de su recogimiento ni se mostraban fuera, que así lo había rogado su huésped, porque los otros indios no se alborotasen.¹

El mismo Mendieta señala que la idea de educar a los niños se puede calificar como una obra inspirada por el Espíritu Santo.

El haber tomado por primero y principal ejercicio congregar y erigir seminarios de niños, les dio vida como obra inspirada por el Espíritu Santo. Porque como de todos los pueblos principales aunque estuviesen algo lejos, hacían traer a los hijos de los señores y mandones a las escuelas, después de bien doctrinados aquellos, enviábanlos a sus tierras, para que allá diesen noticia de lo que habían aprendido de la ley de Dios, y lo enseñasen a sus padres, parientes y vasallos, dando orden cómo se juntasen ciertos días para ser enseñados como se hacía en los pueblos donde había monasterios.²

Cuando Mendieta habla de la manera en que los frailes enseñaban en los lugares donde había monasterios, se refiere a las escuelas conventuales; mismas que sus compañeros de orden habían procurado construir a un lado de sus conventos. Él mismo explica cómo surgieron estos establecimientos. Los frailes:

...dieron orden con los indios principales cómo junto a su monasterio edificasen un aposento bajo en que oviese una pieza muy grande, a manera de sala, donde se enseñasen y durmiesen los niños sus hijos de los mismos principales, con otras piezas de servicio para lo que fuese necesario, lo cual se hizo con brevedad, como en aquella sazón la gente era mucha y los señores y principales tenían muy en la memoria lo que el gobernador (a quien no osaban desagradar) les tenía mandado, que obedeciesen a aquellos sacerdotes y siervos de Dios en todo lo que les dijese, como a su propia persona.³

Las escuelas conventuales tenían una vida bien organizada y un programa de estudios amplio. En ellas, dice Mendieta, los frailes enseñaban a los indios “más por obra que por palabra lo tocante al culto divino, y devoción y reverencia que hemos de buscar a Dios”.⁴ Los niños rezaban maitines y

¹ Mendieta, *Historia....*, Lib. III, cap. XXXIII, p.215.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, Lib. III, cap. XVI p.217.

⁴ *Ibid.*, p.218.

se disciplinaban a media noche;⁵ asistían a misa por la mañana, oraban y empezaban las clases; después de comer, continuaban con sus lecciones.

En estas escuelas, lo primero que les enseñaban era:

...el signarse y santiguarse, rezar el Pater noster, Ave María, Credo, Salve Regina, todo esto en latín (por no haber los religiosos su lengua ni tener intérpretes que lo volviesen a ella), lo demás que podían por señas (como mudos) se lo daban a entender, como decir que había un solo Dios y no muchos como los que sus padres adoraban; que aquellos eran malos y enemigos que engañaban a los hombres, que había cielo allá en lo alto, lugar de gloria y bienaventuranza, donde nuestro Dios y criador estaba, y adonde iban a gozar de sus riquezas y regalos los que acá en el mundo lo confesaban y servían. Y que había infierno... morada de los dioses de sus padres de los niños.

Les decían además que la imagen que adoraban era Dios en cuanto hecho hombre, porque como espíritu no se puede pintar. Les enseñaban quién era la virgen y a tenerla como abogada y medianera para alcanzar de Dios lo que nos conviniese. Juntamente les enseñaban a leer y escribir; y sobre todo, su doctrina era más de obra que por palabra.⁶

Los franciscanos se mostraban satisfechos de los logros obtenidos en las escuelas conventuales; así, según Motolinía, los niños a quienes los frailes:

... criaban y enseñaban salieron muy bonitos y muy hábiles, y tomaban tan bien la nueva doctrina que enseñaban a otros muchos; y además de esto ayudaban mucho, porque descubrían a los frailes los ritos e idolatrias, y muchos secretos de las ceremonias de sus padres, lo cual era muy gran materia para confundir y predicar sus errores y la ceguedad en que estaban.⁷

Aunque las cifras de Motolinía parecen un tanto abultadas, al parecer las escuelas eran populares en la Nueva España y los indios las habían aceptado. De esta manera:

Los que con temor y por fuerza daban sus hijos para que los enseñasen y doctrinasen en la casa de Dios, ahora vienen rogando para que los reciban y los amuestren la doctrina cristiana y cosas de la fe: y son ya tantos que se enseñan, que hay algunos monasterios a donde se enseñan trescientos y cuatrosientos y seiscientos y hasta mil de ellos, según son los pueblos y provincias, y son tan dóciles y mansos, que más ruido dan diez de España que mil indios.⁸

⁵ *Ibid.*.

⁶ *Ibid.*, p. 218-219.

⁷ Motolinía, *Historia...*, p. 19

⁸⁸ *Ibid.*, p. 108.

La satisfacción franciscana deriva de que, en las escuelas conventuales, los niños aprenden bien las materias de la doctrina cristiana además de otras cosas como “cantar, mientras que otros aprenden la confesión y ceremonias de ayudar a misa, para servir de sacristanes, y ayudan la misa con tanta devoción y diligencia como frailes muy concertados”.⁹ De la fidelidad de los niños hay varios ejemplos; un caso significativo es el de los niños de Tlaxcala que Motolinía relata.¹⁰ El demonio se defiende, pero la evangelización avanza.

Si esto es así, entonces ¿a qué responde la necesidad de impulsar un colegio como el de Santa Cruz de Tlatelolco? Si las escuelas cumplían con los requerimientos mínimos necesarios para llevar adelante la labor evangelizadora, ¿por qué razón los franciscanos, en fecha tan temprana como 1536, se dan la tarea de seleccionar alumnos, de buscar apoyos económicos, maestros, libros y un local, para formar un colegio que educara a unos pocos en materias que en aquel entonces sólo pertenecían a un muy reducido número de seres humanos?

Para responder a la pregunta planteada existen dos caminos. El primero tiene que ver con los fines; el segundo con el contenido de la enseñanza que se daba en el colegio. La historiografía ha recorrido el primer camino, pero creo que ha descuidado el segundo, al menos en lo que toca al significado del programa. Si los franciscanos se tomaron el no pequeño trabajo de impulsar un colegio es porque esperaban obtener de él frutos aún más maduros que los cosechados en las escuelas.

Ya fuera un asunto de formar sacerdotes, traductores o cualquier otro tipo de ayudantes, creo que la importancia del colegio se relaciona tanto con los objetivos como con el contenido, el qué se enseña puede, en este caso, ser tanto o más importante que los fines del colegio.

⁹ *Códice Franciscano del siglo XVI*. México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. 57.

¹⁰ Motolinía, *Historia...*, p.234.

Mi hipótesis es que, en Tlatelolco, los franciscanos buscaban formar una élite indígena que no perdiera el comportamiento virtuoso que, en la política¹¹, había sido propio de sus antepasados y que, al mismo tiempo, se educara y comportara de acuerdo con las virtudes cristianas; de manera que, conjugadas, ambas formas de virtud terminaran por construir, en las personas de los indios, perfectos cristianos. Una élite así formada podía dedicarse al sacerdocio, a la traducción de obras de doctrina, a gobernar sus pueblos o a impartir justicia. La educación recibida en Tlatelolco sería, en cualquier caso, la garantía de comportamiento virtuoso que los frailes buscaban.

Para demostrar lo anterior, es necesario tratar varios temas relacionados entre sí. En primer lugar, se debe hablar del tipo de educación que por entonces estaba en boga entre la élite europea; esto con el afán de entender la importancia de las materias que los frailes pensaban impartir a los alumnos de Tlatelolco. Este asunto nos llevará, necesariamente, al tema del humanismo, a las peculiaridades de la educación humanista y a la polémica en torno al humanismo cívico. Finalmente, habrá que reflexionar en torno a las ideas erasmistas que permeaban las mentes de los franciscanos; esto con el objetivo de adentrarnos en la idea de cuál era el tipo de educación que convertiría a los indios en perfectos cristianos.



El *Códice franciscano del siglo XVI* habla de la educación de los indios como sigue:

Los que miran y consideran las cosas conforme a la calidad y necesidad de cada una dellas, no enseñan indiferenciadamente a los niños hijos de los indios, sino con mucha diferencia, porque a los hijos de los principales, que entre ellos eran y son como caballeros y personas nobles, procuran recogerlos en escuelas que para esto tiene hechas, adonde aprenden a leer y escribir y las demás cosas que abajo se dirán, con que se habilitan en el

¹¹ En la época la palabra se utiliza sobre todo para designar la actividad propia de los hombres que se encuentran al frente del gobierno; y no pueden separarse del ejercicio del poder.

regimiento de sus pueblos y para el servicio de sus iglesias en lo cual no conviene que sean instruidos los hijos de labradores y gente plebeya...¹²

El regimiento de los pueblos y el servicio de sus iglesias es el objetivo que persigue la educación en las escuelas franciscanas. Como recordamos, la virtud política es la que se encamina al servicio de los demás, así que, si sólo fuera por este aspecto, los frailes estarían dando a los indios una educación con miras al ejercicio de esa virtud.

En este pasaje se hace evidente otro aspecto relacionado con la educación para la virtud política. Al ser este tipo de educación algo especial para el gobierno, es claro que una sociedad que se entiende a sí misma como naturalmente dividida en clases procurará que la educación responda a esa división. Sólo aquellos que pertenezcan al grupo que ocupa el gobierno podrán participar de una educación especial, marcadamente elitista.

La labor franciscana, atendiendo a las palabras expresadas en el informe de la provincia, se divide en dos: una para el común de la población y otra para los dirigentes (ya sean religiosos o políticos) de la comunidad. Así, quedará fuera de este trabajo hablar de cómo se educaba al resto de la población. El tipo de educación que me interesa, porque Tlatelolco era un colegio para los hijos de los principales, es el destinado a la élite de la sociedad.



En el siglo XVI, la educación respondía a una división del conocimiento ligada a dos tradiciones: la heredada desde la antigüedad y la que, poco a poco, se consolidó en la Edad Media para satisfacer las necesidades creadas con la llegada del cristianismo por un lado, y con la sociedad feudal, por otro.

En la antigüedad clásica el conocimiento, el arte (*ars*), se dividía en dos grandes áreas: las artes mecánicas y las artes liberales.¹³ Las artes

¹² *Códice franciscano...*, p.55-56.

mecánicas eran todas aquellas que, para realizarse, implicaban un ejercicio manual cualquiera (desde labrar la tierra, la agricultura; hasta sacar muelas, la cirugía). Las artes liberales eran las que practicaban los hombres libres, de ahí su nombre, aquellos que no tenían porqué utilizar su propia fuerza para trabajar o para ganarse el sustento.¹⁴

Las artes liberales son siete, que a su vez se dividen en dos: las artes del medir o del contar —cuadrivio— que incluye aritmética, geometría, música y astronomía; y las artes del buen decir, del hablar —el trivio— que son: gramática, lógica y retórica. Estas últimas eran las que necesitaban los hombres libres de la antigüedad para ejercer su función de gobierno como convenía, puesto que enseñaban, respectivamente, a decir, a ordenar y a convencer; todo lo cual se esperaba de aquel ciudadano que participara en la vida política de su ciudad.

Las universidades surgieron en la Edad Media para formalizar, fomentar y estructurar el conocimiento, tanto el heredado de la antigüedad, como el que las necesidades de la sociedad feudal generaban. Las universidades se organizaron por facultades; las más importantes eran cuatro: medicina, leyes, cánones y teología; en este esquema, las artes quedaron relegadas a una especie de facultad propedéutica que dotaba a los alumnos de las herramientas para enfrentarse a los textos de las demás facultades.¹⁵

La estructuración del conocimiento medieval (la división por facultades) estuvo aunada a un solo método. El método escolástico se desarrolló basado en la idea de que si bien tanto los autores paganos como los cristianos ya habían establecido todo el conocimiento, entre ellos existían discordancias que se podían solucionar a través de “un procedimiento lógico” capaz de ponerlos de acuerdo. Como consecuencia, en la facultad

¹³ Eugenio Garín, *La educación en Europa. 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 40.

¹⁴ Enrique González, “Hacia una definición del término humanismo.” En *Estudis*, 15 (1989), pp.50-52.

¹⁵ *Ibid.*, p. 51.

de Artes se hizo mucho más hincapié en la segunda de las artes del trivio: la lógica.¹⁶

El humanismo europeo tiene varias vertientes. Nacido, como dice Garín, de la crítica elaborada por poetas, el alcance del movimiento se extendió a todas las ramas del conocimiento. Los instrumentos de la crítica, el abandono de la lectura obediente, generaron una revolución en el conocimiento de las disciplinas humanas. A mí me interesan las vertientes que se relacionan con la educación y con la vida política.

Correspondió al humanismo europeo de los siglos *XIV* al *XVI* formular un severo cuestionamiento a este tipo de enseñanza. La preocupación propiamente pedagógica del humanismo no nació como tal, sino que se desarrolló, según Garín, a partir de una inquietud más propia de los poetas, quienes, molestos con la barbarización del lenguaje, buscaron regresar a las prístinas formas de Cicerón o Quintiliano.¹⁷ Gracias a esto, la lectura de los textos se renovó con un sentido crítico, haciendo a un lado la lectura sólo con miras al comentario propia de la escolástica. En palabras de Garín, "los humanistas buscan con extremo cuidado, con instrumentos críticos e indagaciones históricas, el sentido y el uso de las palabras en una civilización...".¹⁸ Algo muy semejante a lo que hicieron los frailes, como Molina o el mismo Sahagún, encargados de la redacción de gramáticas y vocabularios de las lenguas indianas.

Humanistas eran en el siglo *XVI* no sólo los poetas, sino también, y de forma muy especial y militante, las personas dedicadas al magisterio. En efecto, muchos de los más destacados humanistas, baste el ejemplo de Luis Vives, fueron profesores de importantes personajes de la vida pública.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Garín, op. cit., p.13.*

¹⁸ *Ibid., p. 13.*

Otros más trabajaron gracias al patrocinio de jefes de gobierno o al servicio de sus ciudades, según fuera el caso.¹⁹

El término humanismo no es inequívoco; se utiliza –a partir del siglo *XIX*– para designar a un movimiento cultural del Renacimiento europeo, pero su significado ha variado con el tiempo y no está exento de polémica.²⁰ Dice Enrique González que, en pleno Renacimiento, la palabra se le “aplicaba a ciertos hombres de estudio que habían puesto de moda la enseñanza escolar de las humanidades, proceder que trajo consigo una profunda reforma educativa extendida a buena parte de Europa, y que duró hasta el siglo *XIX*”.²¹ En términos generales, los humanistas se presentan como “rivales irreconciliables de la escolástica y los profesores universitarios, a causa de su distinta concepción de los instrumentos y objetivos del saber”.²²

Enrique González resume la historia como sigue: “Primero en Italia, y un siglo más tarde en las principales ciudades de Europa, aparecieron unos profesores que, al margen del *curriculum* universitario, pero en abierta competencia con éste, presentaban su programa como resurrección de la sabiduría antigua, en contraste con la barbarie gótica. Estos nuevos profesores, vinculados al quehacer político de las ciudades-estado o de los principados italianos, ofrecían a los estudiantes la enseñanza no únicamente de la dialéctica, sino del trivio completo, así como del latín clásico, griego, historia, filosofía moral, y en suma, los escritos de los grandes autores de la antigüedad”.²³

¹⁹ Información acerca de las actividades magisteriales de Luis Vives se encuentra en: Juan Francisco Alcina, “Luis Vives de Valencia”, introducción a Luis Vives, *Diálogos y otros escritos*, Barcelona, Planeta, 1988, pp. IX-XXXIV; y en Enrique González, “La crítica de los humanistas a las universidades”, en F.J. Fdez. Nieto, A. Melero y A. Mestre, coords., *Luis Vives y el humanismo europeo*, Valencia, Universidad de Valencia, 1998, pp.13-40.

²⁰ La obra clásica de Burkhardt contribuyó de manera significativa al uso del término para designar el movimiento intelectual de la Italia del Renacimiento.

²¹ Enrique González, *op. cit.*, p.47.

²² *Ibid.*, p.46.

²³ *Ibid.*, p.52.

Eugenio Garin habla del profundo significado que tuvo el surgimiento de los *studia humanitatis* en la conformación del humanismo al que entiende como un rasgo particular de la cultura occidental.²⁴ Estos establecimientos se constituyeron como instituciones de estudio alternas a las universidades y a la formalidad que implicaban sus programas de estudio y sobre todo su método, la escolástica.²⁵

Los límites del término humanismo han generado una enorme discusión.²⁶ Me interesa la parte del debate que discute sobre el asunto de si el humanismo —específicamente la educación humanista— aportó elementos a una nueva forma de entender al ciudadano y a su actuar en la vida pública, situación que la historiografía del tema denomina humanismo cívico.



El pensar que la revolución educativa emprendida por los humanistas tuvo algún efecto en el pensamiento político y en la historia de la teoría política es precisamente el tema de la polémica en torno a la existencia del humanismo cívico. Albert Rabil analiza las posiciones alrededor de esta discusión.²⁷

²⁴ Y no sólo como esto, sino, a diferencia de lo que sostiene Edmundo O’Gorman, como todo un sistema filosófico. Garin argumenta que el humanismo adquiere el carácter de pensamiento filosófico gracias a las preguntas en torno al hombre que se plantea resolver. En cambio, O’Gorman considera al humanismo como una especie de *lapsus* de la cultura occidental que interrumpió la tradición filosófica escolástica hasta que, afirma, Descartes retomó el método propiamente filosófico. Eugenio Garin, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 2001. O’Gorman, *Fundamentos para la historia de América*, México, Imprenta Universitaria, 1942. En todo caso, lo que nadie discute es la oposición de los humanistas a la escolástica.

²⁵ Garin, *La educación...*, p. 26.

²⁶ Enrique González resume esta polémica en su artículo “Hacia una definición del término humanismo”. La discusión gira en torno a si el humanismo debe o no considerarse un movimiento estrictamente pedagógico, o si se deben incluir en él aspectos de índole filosófica.

²⁷ Es importante aclarar que los alcances de esta polémica rebasan en mucho los fines de este trabajo, de ahí que me limite a reseñarla brevemente, tomando como referencia el trabajo de Rabil. Pero si creo que es necesario tomar partido y, en este caso, me inclino por la idea de que en efecto el humanismo (fuera o no un movimiento estrictamente

El debate en torno a la existencia de un humanismo cívico surgió cuando Eugenio Garin y Hans Baron pensaron al humanismo en términos de un movimiento que glorificaba la “vida civil como la construcción de una ciudad de hombres en la tierra”.²⁸ Esta idea significaba revalorizar la actividad humana en todos sus aspectos. “La grandeza del individuo estaba ligada a la grandeza cultural, los hombres sólo alcanzarían la gloria personal en la medida en que no perdieran de vista la grandeza de la comunidad de la cual formaban parte”.²⁹ En este orden de ideas, los *studia humanitatis* se convirtieron en la fuente de esta nueva actitud ciudadana.³⁰ La idea de la existencia de un humanismo cívico, o de preocupaciones relacionadas con la política, ha sido rebatida con el argumento de que los humanistas no dejaron de ser retóricos profesionales y de que las preocupaciones políticas escaparon de su entorno.³¹ Esta postura, sostenida por Jerrold Seigel, se fundamenta en el argumento de que los humanistas se mostraban bastante ambivalentes en cuanto a lealtades políticas se refiere.³² A argumentos de esta naturaleza, James Hankis responde que las veleidades políticas de los humanistas pueden entenderse considerando que, en la época, la sinceridad no era un asunto tan importante como lo es en la sociedad democrática de nuestros días, y que los humanistas bien podían ver en ella uno más de los muchos tropos

educativo, y quizá por serlo), influyó en el pensamiento político de la época y que era esa influencia la que los humanistas, al menos algunos de ellos, buscaban con afán.

²⁸ Albert Rabil, “Significance of “Civic humanism”, en J. Krayer, comp., *Renaissance Humanism. Foundations, Forms and Legacy*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1991, p.143.

²⁹ *Ibid.*, p.143

³⁰ Y esto fue así en la medida en que, en estos establecimientos, el estudio de los autores clásicos permitió que se estableciera una separación tajante entre el pasado y el presente, de manera que la historia dejó de verse como una tradición continua. Esta actitud permitió pensar en la necesidad de construir algo nuevo. El pasado deja de verse como algo insuperable y empieza a verse como una fuente de inspiración. Rabil, *op. cit.*, p. 143-148.

³¹ Personalmente estoy en contra de esta postura porque, como se sabe, la actividad principal de un *rétor* (sea antiguo o moderno) es la política. La retórica misma nació de la necesidad de hacer política.

³² Rabil, *op. cit.*, p.153-154.

literarios a su disposición para ser utilizado a favor o en contra de un argumento.

Si consideramos a Maquiavelo una figura paradigmática del pensamiento humanista y del pensamiento político, tendríamos que admitir que humanismo y política no están separados. Dice Hankis que como los humanistas, Maquiavelo opinaba que fomentar la virtud de la clase gobernante era el medio más eficaz para lograr la reforma, en el interés de transformar más la mentalidad política que las instituciones.³³

Según este mismo autor, Maquiavelo, más que interesarse en la imitación de los modelos clásicos, buscaba “la fórmula secreta del éxito y el poder” de la antigua Roma. La idea de Maquiavelo era buscar en la historia “las pautas de comportamiento que limitasen el azar e incrementasen el porcentaje del éxito”. Ciertamente, Maquiavelo apartó de su obra la búsqueda de las virtudes específicamente cristianas, pero trajo a cuento la virtud entendida en el sentido de fuerza, coraje, capacidad y poder.³⁴ Maquiavelo no escapa a la tradición filosófica que, desde Platón, había unido naturaleza, felicidad y virtud. En esta idea “la naturaleza desea que el ser humano sea feliz y ha sido concebida de tal modo que concede la felicidad a todo aquel que no se aparta de sus preceptos”, éstos se manifiestan en el código de conducta que se conoce como leyes naturales; el poner en práctica estas leyes conducía a la felicidad. Estas ideas, aplicadas a la existencia de los estados, implicaban el reconocer que éstos se establecían con el fin de buscar la felicidad de sus miembros; de manera que, si querían alcanzarla, debían “actuar virtuosamente; el arte de la política no tenía otro objeto que nutrir la moral y velar por la rectitud de los dirigentes de la comunidad”.³⁵

³³ James Hankis, “El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno” en Jill Krayle, ed. *Introducción al humanismo renacentista*, (edición española de *The Cambridge Companion of Renaissance Humanism*, N.Y., Cambridge University Press, 1996). Nueva York, Cambridge University Press, 1998, pp. 159-187, p.179.

³⁴ *Ibid.*, p.180.

³⁵ *Ibid.*, p. 181.

Los autores que defienden la idea del humanismo cívico sostienen que el aspecto propiamente educativo de este movimiento no está desligado de la actividad política, en especial de la preparación que los miembros de una comunidad necesitan para participar en ella; por esta razón, la educación humanista se ve permanentemente enriquecida con la enseñanza moral de manera que, según Garin, "la cultura y la educación" forman al "hombre civil".³⁶ Los antiescolásticos, dice Enrique González, "consideraban improcedente convertir a la dialéctica en el *instrumentum* de todo el saber, siendo que dicha disciplina, apoyada por la gramática, debía ser puesta al servicio de la retórica; y las tres artes sermocionales, como un todo, encaminarse a la formación del hombre en tanto que ciudadano elocuente".³⁷

El concebir a la educación como parte de la formación de los servidores públicos explica por qué razón los humanistas pusieron especial cuidado en la formación de los jóvenes y en la planeación de un *curriculum* especial. Dice Garin que, a diferencia de lo que ocurría en la Edad Media, la educación humanista se preocupa por escudriñar las características de la juventud para responder a ellas en forma adecuada.

El afán humanista de educar hombres públicos para el bien de la república los llevó a establecer los famosos *studia humanitatis* para atender a un número más o menos grande de los jóvenes que se encargarían de la salud del cuerpo político. Los humanistas fundaron diversas escuelas, algunas de las cuales alcanzaron gran fama.³⁸

En los *studia humanitatis* se trataba de regresar al modelo de educación propia de los hombres libres de la antigüedad, es decir, al estudio de las

³⁶ Garin, *La educación...*, p. 22.

³⁷ González, *op. cit.*, p.59.

³⁸ Paul F. Grendeler ha estudiado con detalle la actividad de los maestros y de las escuelas establecidos en la Italia de los siglos XIV al XVII. Paul F. Grendeler, *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore, Londres, The John's Hopkins University Press, 1991.

artes liberales,³⁹ se quería romper con el esquema medieval universitario de lectura (*lectio*) y comentario de los textos de unas bien establecidas autoridades.⁴⁰ Es necesario enterarnos de que no se trata de hacer hombres libres a secas, sino de formar hombres que participen activamente en la vida política haciendo ejercicio precisamente de esa libertad; hombres —de nuevo Garin—, "unidos por un vínculo común, con una cultura común, miembros de una más universal *res pública*".⁴¹



El tema de la presencia del humanismo y de su influencia en la labor evangelizadora que emprendieron los franciscanos en la Nueva España ha estado presente en la historiografía por mucho tiempo. Robert Ricard marcó la pauta cuando, en *La conquista espiritual de México*, señaló la presencia de obras de conocidos humanistas, en particular de Erasmo de Rotterdam y de algunos de sus seguidores.⁴² Tiempo después, y animado por este autor, Marcel Bataillon incluyó en su *Erasmo y España* un apéndice referido al humanismo en el Nuevo Mundo en donde sostiene que la presencia de las obras de Erasmo no sólo se puede comprobar (a partir de confiscaciones posteriores) en el terreno material, sino también en el de las ideas; especialmente en el contenido de las doctrinas elaboradas o apoyadas por el obispo Zumárraga.⁴³

Antonio Rubial ha señalado en forma muy enfática que la espiritualidad franciscana estuvo profundamente influenciada por las ideas de Erasmo, particularmente por aquellas ideas relacionadas con el movimiento de la *Devotio moderna*.⁴⁴ Este movimiento, iniciado en el siglo *XIV* en los Países Bajos por Gerardo Groote, encaminó su acción a través de la Asociación de

³⁹ *Ibid.*, p.21

⁴⁰ *Ibid.*, p.58-61.

⁴¹ *Ibid.*, p.21

⁴² Ricard, *La conquista espiritual...*, p.491.

⁴³ Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, México, FCE, 1966, pp. 819 ss.

⁴⁴ Rubial, *La hermana pobreza...*, p. 74-75.

los Hermanos de la Vida Común y de la congregación de Canónigos Regulares de Windesheim.⁴⁵ El eje en torno al cual giraba la *Devotio moderna* era la búsqueda de una piedad sencilla y, sobre todo, cristocéntrica; la *Devotio moderna* era moderna en la medida en que se alejaba de aquella que la antecedió, es decir, de la especulación ociosa y la escolástica.⁴⁶ Correspondió a Tomás de Kempis plasmar en su *Imitación de Cristo* las ideas más importantes e influyentes de este movimiento.⁴⁷ Se trata de un libro que anima a los cristianos a encontrar y seguir la figura de Cristo tal y como la describen los *Evangelios*.⁴⁸

Si bien la Asociación de los Hermanos de la Vida Común no se planteó la fundación de escuelas, en sus casas recibían alojamiento estudiantes de bajos recursos; asimismo algunos de sus miembros se desempeñaron como directores de colegios o como “padres espirituales o maestros de religión y buenas costumbres”.⁴⁹ Lo anterior fue suficiente para que no pocos personajes se reconocieran como sus alumnos; entre éstos destaca el propio Erasmo y un franciscano, fray Pedro de Gante, quien tiempo después, fue enviado por el emperador Carlos V, al lado de dos compañeros de orden, a la Nueva España.⁵⁰

Erasmo de Rotterdam, humanista en el sentido pleno, elaboró en sus obras una dura crítica a las prácticas religiosas de la época. En palabras de Antonio Rubial: “la adversión de Desiderio por lo irrazonable, insípido y formal, sus ataques contra la teología escolástica, su afán por difundir la *Sagrada Escritura* entre el pueblo, su desprecio por las ceremonias vacías, por las peregrinaciones hipócritas, por el culto semi mágico a los santos y a sus reliquias y por el mal uso de las indulgencias y su ataque constante a la jerarquía y a los malos frailes, así como a todos los abusos y

⁴⁵ Francisco Montes de Oca, “Introducción” a Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*, México, Porrúa, 1989, p. X.

⁴⁶ *Ibid.*, p. XXXV.

⁴⁷ Rubial, *op. cit.*, p. 74-75, Montes de Oca, *op. cit.*, pp. XXIII-LIV.

⁴⁸ Thomas Kempis, *Imitación de Cristo*, México, Porrúa, 1989.

⁴⁹ Montes de Oca, *op. cit.*, p. XVII.

corrupciones de la Iglesia, lo hicieron impopular entre una gran masa de la población eclesiástica".⁵¹

A los tres franciscanos se sumaron, años más tarde, doce frailes pertenecientes a la provincia de San Gabriel, precisamente la que había reformado el cardenal Cisneros y que, otra vez según Rubial, había creado una "minoría selecta entre los observantes cuyas tendencias evangélicas y profundo franciscanismo los hicieron simpatizantes del erasmismo".⁵²

Dejando para más tarde la discusión acerca de si el colegio de Tlatelolco era o no un seminario, creo que el tema del humanismo —representado por la presencia de las obras de Erasmo— y de su influencia en el trabajo de evangelización, concretamente en el colegio, se puede abordar desde el punto de vista de la formación ética de los indios, es decir, tomando como referencia el ejercicio de la virtud política.

Debido a sus múltiples vertientes, el humanismo puede engañarnos fácilmente con su pasión hacia los textos de la antigüedad pagana; pero no se debe perder de vista que, tanto en el caso de Erasmo, como en el de muchos otros, el conocimiento de los textos antiguos y el ejercicio de la filología crítica tenía la finalidad de acercarse con mucha mayor exactitud al contenido de las *Sagradas Escrituras*.⁵³

La influencia del humanismo en el pensamiento e ideales de los evangelizadores franciscanos se ha estudiado haciendo especial hincapié en la vertiente espiritual del pensamiento de Erasmo, es decir, en la búsqueda de una religiosidad más apegada al ideal evangélico de la iglesia primitiva: una religiosidad sencilla y que hiciera caso omiso del ceremonial externo.⁵⁴ Así, la presencia de las obras de Erasmo, ya sea en libros acomodados en los estantes de la biblioteca franciscana o a través de la

⁵⁰ Halkin, *Erasmo*, México, FCE, 1992, p. 19; Rubial, *op. cit.*, p. 75.

⁵¹ Rubial, *op. cit.*, p. 69.

⁵² *Ibid.*, p. 73.

⁵³ Garín, *La educación...*, p. 43-44.

⁵⁴ En el capítulo anterior, vimos que Erasmo define la nobleza utilizando parámetros igualmente apegados a un ideal de austeridad y de comportamiento ético.

doctrina de Constantino Ponce de la Fuente, habla de cuál era el ideal de cristianismo que los frailes buscaban infundir en los indios y del tipo de sacerdotes que supuestamente pensaban formar en el colegio de Tlatelolco; pero no se ha hablado de que todo ello contiene una dimensión ética enfocada, precisamente, a la educación.

Consideremos de qué manera se pueden articular los ideales de un cristianismo primitivo y puro con la educación destinada a la élite gobernante de una comunidad cualquiera. Para ello, se necesita hablar de otra de las vías que los humanistas siguieron para buscar acomodo entre los hombres encargados del gobierno como maestros o tutores de los príncipes, grandes o pequeños, de la época.⁵⁵ Algunos destacados humanista escribieron espejos de príncipes: tratados específicamente dirigidos o, al menos, dedicados a los futuros gobernantes, a veces como una forma de solicitar empleo.

Estos tratados buscaban la forma de promover en el príncipe el ejercicio de la recta razón en la búsqueda de la virtud.

Vale hacer un comentario acerca del *Espejo de príncipes* que, inspirado en los *Adagia* de Erasmo, escribió, para Francisco I, el humanista francés Demoulins quien, además, era su tutor. Aquí, las virtudes se convierten en alegorías. Una de ellas viene muy a cuento cuando hablamos de los fines que perseguía la educación para la virtud. Se trata de la ilustración de una letra **Y**, conocida como la Y pitagórica o la letra pitagórica. La grafía representa en términos generales la disposición de los hombres antes de escoger entre el camino de la virtud y el del vicio. El tronco de la letra lleva la inscripción: *Basis. Significans. Operationes. Indifferentes.* (Base, significa, operaciones, indiferentes). El brazo derecho de la misma lleva la inscripción: *dextrum. Iter bonorum* (derecha, el camino de los buenos) que

⁵⁵ John Hale aborda este asunto cuando habla de Marineo Sículo, contratado por la Reina Isable la Católica para educar a los jóvenes nobles radicados en su corte. Por su parte, el mismo Erasmo al lado de John Colet —deán de la catedral de Saint Paul— se encargaron

desemboca en el *sedes quietes* (el asiento tranquilo); y el izquierdo dice: *levum. Iter malorum* (izquierda, el camino de los malos) que desemboca en el *precipitium de quo deiiciuntur capti coluptatibus* (precipicio al que son arrojados los cautivos de los placeres).⁵⁶

Tomando como base la obra de Erasmo, el autor de este espejo buscó aquellas máximas que consideró útiles para la educación del futuro Francisco I. Así, mediante ilustraciones comentadas al margen o en el cuerpo de las estampas, se muestran al príncipe situaciones en las cuales debe actuar apelando a la virtud, entendida como la capacidad de discernir entre el camino que lo lleva, ya sea a la propia virtud o al vicio.

Si la virtud es un hábito que, a semejanza de un oficio, debe ser enseñado, necesitamos encontrarnos con el maestro, con el virtuoso que enseña al príncipe a leer el libro de la ética cristiana, de la ética fundada en las virtudes. Precisamente en este punto encuentro la mayor distancia entre las ideas pedagógicas medievales y las renacentistas. Desde las obras de Bacon el camino hacia una nueva forma de conocimiento había quedado trazado; pero sólo hasta el siglo XV empieza dicho camino a transitarse. Dice Garin que esto se debe a una lectura intensa de Platón y de los platónicos, lectura que abrió "un acceso diferente a la realidad, otro modo de concebirla, una manera diferente de hacer filosofía y de concebir la filosofía, del diálogo como instrumento heurístico por excelencia a la teoría del recordar..."⁵⁷

Uno de los aspectos más originales del humanismo y sus protagonistas fue sin duda la capacidad que tuvieron de colocarse en una situación de evidente necesidad ante los ojos de quienes ejercían el poder. Esta actitud se explicaría, en términos del Garín, atendiendo a la naturaleza misma de la filosofía humanista que retomó de los escritos de Platón,

de la fundación de la Saint Paul's School en 1509, "otra escuela en un centro de poder," Hale, *op. cit.*, p. 188.

⁵⁶ Jean Michel Massing, *Erasmian Wit and Proverbial Wisdom*, Londres, The Warburg Institute, University of London, 1995, p.64, 123.

particularmente de *La República*, la idea de que el mejor gobierno, el gobierno virtuoso (agrego yo) es el gobierno de los filósofos.

Y ¿quién si no los filósofos, en este caso los humanistas, son los encargados de educar al príncipe? Erasmo no lo duda ni un momento cuando, en *La educación del príncipe cristiano*, le dice al príncipe:

No pienses que a humo de pajas pronunció Platón aquella sentencia tan encomiada por varones que merecieron los máximos encomios, a saber: que, en conclusión, sería dichosa aquella república en la que los príncipes filosofasen o los filósofos se alzasen con el principado.⁵⁸

En qué medida se puede pensar que los franciscanos estaban de acuerdo o compartían los ideales de la educación humanista es un asunto que puede prestarse a cierta polémica. Pero me parece seguro que los frailes querían que los indios participaran de este tipo de educación porque estaban convencidos de que al regimiento de su república solamente le hacían falta algunos aspectos para acercarse más que cualquier otra nación conocida al ideal de república cristiana y que, de esta forma, entrarían de lleno a la vía de salvación.



El colegio de Tlatelolco se estableció con la finalidad de enseñar Artes, precisamente las artes liberales de los antiguos que el humanismo europeo había puesto de moda nuevamente.⁵⁹

Las primeras lecciones, como corresponde a la división original de las artes, comenzaban con el estudio del trivio. Maestros de la altura de Basaccio se encargaron de enseñar a los indios la gramática latina, materia en la que, a juzgar por los testimonios, los indios resultaron muy competentes.⁶⁰

⁵⁷ Eugenio Garín, "El filósofo y el mago", en Garín, *et.al.*, *El hombre...*, p.173.

⁵⁸ Erasmo, *La educación del príncipe*, p.283.

⁵⁹ *Ibid.* p.416

⁶⁰ *Ibid.*

Me parece que es importante retomar el asunto de la enseñanza precisamente de las artes liberales, de éstas y no de otras, las manuales, a un determinado y bien seleccionado grupo de indígenas. Dicen los frailes en sus crónicas, y así lo corroboran varios documentos, que al colegio de Tlatelolco asistía, al menos en un principio, la flor y nata de la juventud india, los indios nobles. Es inquietante la pregunta acerca del porqué la enseñanza de las artes liberales estaba dedicada exclusivamente a los indios nobles, mientras que las artes menores se enseñaban en otro colegio, y a otro sector, más numeroso sin duda, de la población indígena. La respuesta es simple: la educación de la élite, sea india o no, es una educación dirigida y diseñada para gobernar, para volverse un buen funcionario, y eso es, precisamente, lo que estaban buscando los frailes: hacer que los colegiales de Tlatelolco fungieran como auténticos gobernantes cristianos. Volvemos, pues, a toparnos con las ideas humanistas. En efecto, según Garin, una de las características más significativas de la educación impartida en los *studia humanitatis* era, precisamente, su carácter moral, aquel que daba al futuro servidor público las bases de una actuación ética y comprometida con la comunidad a la cual pertenecía. En un *studia humanitatis* no sólo se estudian gramática, lógica y retórica latinas, también se estudia, y siempre utilizando a estas disciplinas como base, la moral política: se estudia como ser un buen gobernante.

En este sentido, la crítica a los autores que consideran el fracaso del colegio en su versión de seminario, puede crecer en la medida en que, si bien como sacerdotes, los indios nobles no pudieron llevar el mensaje evangélico, no ocurriría lo mismo si los indios educados en dicho colegio se integraban a sus comunidades y las dirigían de acuerdo a los principios de la ética cristiana.

Finalmente, en lo que a la libertad respecta, debo decir que los frailes sólo consideraron dignos de recibir educación de hombres libres a una parte de la población indígena, a los nobles. Me pregunto entonces en qué clase de

comunidad, de *res publica*, pensaban los frailes al promover el colegio. Se trataba de una república que, en principio, estaría compuesta sólo de indios, cuyos dirigentes habían sido seleccionados de antemano y no gracias a sus méritos, sino gracias al lugar que habían ocupado al nacer, el de cuna noble o, al menos, importante.

Propongo, pues, pensar al colegio de Tlatelolco no como un seminario, sino como una escuela con características del programa humanista; los egresados podrían convertirse en muchas cosas: maestros, ayudantes, gobernadores, jueces, alcaldes, monaguillos o traductores, pero todos tenían en sus manos las herramientas y el conocimiento que la cultura occidental daba a los hombres que iban a dirigir a la comunidad. Se trataba de una parte del proyecto franciscano con miras a la total e innegable integración de los indios a la historia de la salvación universal. La nobleza indígena que se educaría en Tlatelolco sería considerada no sólo racional, sino libre y con posibilidades de ejercer tanto la razón como la libertad en aras del bienestar de su república. Habiendo sido educada por los franciscanos, conocedora del evangelio, y muy probablemente ya dotada de las virtudes teologales, la nobleza india podía entonces convertirse en el ejemplo de comportamiento cristiano claramente virtuosos.

Desde esta perspectiva, el impulso y la existencia del colegio de Tlatelolco representan un aspecto bastante radical. Como hemos visto, los indios eran virtuosos por naturaleza; la recepción del mensaje evangélico bien podía haberlos hecho sujetos a la dotación de las virtudes teologales y, así, formarían parte de la hermandad cristiana universal; además, estos indios estaban educados de acuerdo a los cánones de los hombres libres y cristianos. Si todo esto era así, ¿acaso no eran los indios capaces de regirse por sí mismos? La respuesta parece obvia y habla del deseo de los frailes de establecer una república indígena que se gobernase a sí misma sin los vicios europeos que los franciscanos conocían de sobra.

Capítulo 5

El colegio de Santa Cruz de Tlatelolco

Poco tiempo después de la caída de Tenochtitlan, en la década de 1530, se reunieron varias voluntades a favor de la creación de un colegio de indios. Ya en las escuelas conventuales, los franciscanos habían promovido la enseñanza de al menos una parte del trivio, la gramática latina, a los hijos de los indios principales de los pueblos que los frailes tenían bajo su tutela espiritual. Ahora se trataba de ampliar más el espectro de materias y la profundidad con la que se aprendía en las escuelas.

En este capítulo hablaré de la vida del colegio de Tlatelolco, dejando para la conclusión de este trabajo el análisis de las diversas posturas sostenidas por la historiografía del tema respecto a los objetivos, la vida y el decaimiento del Colegio experimentado al terminar el siglo.¹

De las razones para echar a andar el proyecto del colegio, el *Códice Franciscano* dice:

El virrey Antonio de Mendoza, de buena memoria, dejó fundado un colegio cuya vocación es de Santa Cruz, para que allí se recogiesen hasta ochenta indios mochachos traídos de los pueblos principales de la Nueva España, a los cuales se les enseñase gramática y otras ciencias conforme a su capacidad con intento que estos indios, sabiendo latinidad y entendiendo los misterios de la Sagrada Escritura, se arraigasen en la fe más de veras y confirmasen en ella a los otros que no sabían tanto, y ayudasen a los Religiosos que no entendían bien la lengua, interpretando al pueblo en ella lo que les dijese.²

¹ Advierto que mucha de la información se encuentra ya reunida en dos obras de singular importancia para el tema: *El primer colegio de América. Santa Cruz de Tlatelolco*, del franciscano Francisco Borgia Steck; y la de Fernando Ocaranza, *El imperial colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco*. A ellas me remito cuando no me fue posible encontrar la fuente que citan.

Francisco Borgia Steck, *El primer colegio de América. Santa Cruz de Tlatelolco con un estudio del Códice Tlatelolco*, México, Centro de Estudios Históricos, Franciscanos, 1944; Fernando Ocaranza, *El imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco*, México, 1934.

² *Códice franciscano...*, p. 62.

A lo anterior Mendieta agrega que el colegio se creó debido a la imposibilidad de enviar indios a educarse a España

... visto que no hubo lugar de llevar a España los niños indezuelos para que allá fuesen enseñados, a los que acá se recogieron en México de diversas provincias, hizo merced la majestad del Emperador de ayuda de costa para su sustento. A los del Colegio de Santa Cruz, donde se enseñaba latinidad...³

Ya en 1533, el obispo de Santo Domingo y Presidente de la Real Audiencia de México, Sebastián Ramírez de Fuenleal, había escrito al emperador Carlos V informándole que los frailes franciscanos y él se habían puesto de acuerdo en la conveniencia de enseñar “gramática romanizada en lengua mexicana a los naturales”,⁴ tarea que ya realizaba fray Pedro de Gante en una de las escuelas conventuales que los franciscanos tenían funcionando en las cercanías del convento de Tlatelolco.⁵ En esta carta, el presidente de la Audiencia comenta al emperador que se necesitaban “personas que les lean libros de buena latinidad y oratoria” a los indios.⁶

La historiografía del tema señala que gracias al interés de Zumárraga pudo echarse a andar el proyecto del colegio. García Icazbalceta atribuye al obispo la idea original de la fundación del colegio. Según él, Zumárraga quiso construir un colegio especial para los indios con el objetivo de “ampliar sus estudios” y de que llegaran a servir de maestros. El obispo habría planteado la idea a la Audiencia y a su presidente, Fuenleal, quienes la aprobaron con “mucho parecer y acuerdo”.⁷

Francisco Borgia Steck, una de las personas que estudió más a fondo la vida del colegio, no atribuye a un solo individuo, sino a varios la

³ Mendieta, *Historia...*, Lib. IV, cap. xxx, p. 483.

⁴ Steck, *op. cit.*, p.5. Steck cita una carta publicada por Mariano Cuevas en *Historia de la Iglesia en México*, México, 1921.

⁵ *Ibid.*, p.6 .

⁶ *Ibid.*

⁷ Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga*, Buenos Aires. México, Espasa Calpe, 1952, p.286-287. Icazbalceta basa la información anterior en tres documentos: Una cédula real fechada en Valladolid, en septiembre de 1536; una carta de los obispos al emperador, del 30 de noviembre de 1537 y otra carta escrita por Mendoza el 10 de diciembre de 1537.

posibilidad de darle vida al proyecto. Los factores favorables a la apertura de Tlatelolco serían, según él, en primer lugar, la confirmación de fray Jacobo de Testera al frente de la custodia del Santo Evangelio; este fraile había escrito al emperador para darle relación sobre los estudios que se realizaban en el convento de Tlatelolco, y lo bien que aprovechaban los indios.⁸ En segundo lugar, el regreso de España de fray Juan de Zumárraga (ya consagrado como obispo) a la Nueva España quien aprobó las acciones que habían emprendido los franciscanos y el presidente de la Audiencia, Fuenleal, a favor de la instrucción superior de los indios. Otra de las circunstancias propicias para la fundación del colegio fue el paso de la custodia del Santo Evangelio a provincia franciscana y el nombramiento de fray García de Cisneros como provincial; éste, al igual que muchos de sus compañeros de orden, compartía la idea de la necesidad de dar educación superior a los indios y, según Steck, fue el primer maestro de latín en el colegio. Y, finalmente, el arribo en 1535 a la Nueva España, para ejercer el cargo de virrey, de Antonio de Mendoza, quien apoyó al obispo y los franciscanos en la fundación del colegio.⁹

En suma, las autoridades religiosas y civiles de la Nueva España estuvieron de acuerdo en la necesidad de crear un colegio para indios; por su parte, el Emperador aprobó la idea y manifestó su disposición a apoyar el proyecto.

La ceremonia de inauguración del colegio de Tlatelolco ha sido descrita en varias ocasiones y por diversos autores.¹⁰ El haber escogido el día de la Epifanía para inaugurararlo es significativo puesto que en esta fiesta se celebra la llamada de la iglesia a los gentiles.¹¹ Así pues, el 6 de enero de 1536 un grupo de notables personalidades de la Nueva España asistió a la

⁸ Steck, *op. cit.*, p.7-8.

⁹ *ibid.*, p.9.

¹⁰ Una descripción que hace uso de todas las fuentes disponibles al respecto es el artículo de Elsa Frost "El proyecto franciscano", en Mercedes de la Garza ed. *En Torno al Nuevo Mundo*, México, UNAM, FFYL, 1992, pp.105-119.

¹¹ Frost, *loc.cit.*; García Icazbalceta, *Don fray Juan...*, p. 288; Motolinía, *Historia...*, cap.13.

inauguración del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. El nombre no carece de significado y bien puede remitirnos, como ocurre con el caso de las parroquias fundadas por fray Pedro de Gante, a una simbología particular que identifica algunas de las siete basílicas romanas con las recién fundadas parroquias novohispanas; en este caso la identificación puede darse con la basílica romana de la Santa Cruz de Jerusalén.¹²

Además, la mención de la Cruz evoca el martirio de Cristo —la figura a seguir para todo fiel cristiano— y remite al fundador de la orden quien llevaba las marcas de la Cruz en su propio cuerpo, convertido así, según San Buenaventura, en la “imagen de Cristo crucificado no por el martirio de la carne, sino por el incendio de su espíritu”.¹³

La ceremonia de apertura, dice Mendieta, se llevó a cabo con

...mucha autoridad, porque se hizo solemne procesión desde San Francisco de México, donde se juntaron el virrey D. Antonio de Mendoza y el obispo de México D. Fr. Juan de Zumárraga, y el obispo de Santo Domingo D. Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente que había sido de la real audiencia de México (que aún no era ido), y con ellos toda la ciudad.¹⁴

En aquella ocasión participaron varios oradores. El Dr. Cervantes¹⁵ se encargó de predicar antes de la procesión en San Francisco, y en la misa, ya en Santiago, se escucharon las palabras de Alonso de Herrera; fray Pedro de Rivera leyó en el refectorio en donde los invitados y los alumnos

¹² Juana Gutiérrez y José Rubén Romero desentrañaron el significado de la identificación de cuatro basílicas romanas con cuatro parroquias fundadas por Pedro de Gante en la parcialidad indígena de la ciudad de México. Así, San Juan Moyotlan, San Sebastián de Azcapotzalco, San Pablo Teopan y Santa María Cuepopan se identifican con las romanas San Juan de Letrán, San Sebastián, San Pablo y Santa María la Redonda, respectivamente. Juana Gutiérrez Haces y José Rubén Romero Galván, “A imagen y semejanza. La Roma del Nuevo Mundo”, en *Encuentros y desencuentros en las artes. XIV Coloquio internacional de historia del arte*, México, UNAM-IIE, 1994, pp. 163-174.

¹³ San Buenaventura, *Leyenda Mayor*, cap. XIII, 3, pp.462-463.

¹⁴ Mendieta, *Historia...*, Lib. IV, cap. XV, p.414-415.

¹⁵ García Icazbalceta aclara que no se trata de Francisco Cervantes, sino de Rafael Cervantes, “tesorero de la iglesia”, pero no dice de cuál iglesia. García Icazbalceta, *op.cit.*, p.289.

participaron en el convite que, para celebrar el evento, se realizó en el convento de Tlatelolco a costa del obispo Zumárraga.¹⁶

Tiempo después, los primeros 60 estudiantes comenzaron a oír sus lecciones.¹⁷

Con la finalidad de hacer a un lado el riesgo de aplicar ideas extemporáneas a la existencia de este establecimiento, hay que hablar de qué eran los colegios en el siglo XVI.

En un artículo publicado en 1998, Víctor Gutiérrez Rodríguez elabora una tipología de los colegios novohispanos, entre ellos de Tlatelolco. Resumo y retomo algunos de sus planteamientos para aplicarlos a este colegio.

El sentido original del término colegio (*collegium*), dice este autor, designa, ante todo, a una comunidad de personas.¹⁸ En la Edad Media se establecieron algunos colegios para cubrir las necesidades de techo y comida de algunos estudiantes pobres; el término en aquel entonces estaba limitado sólo al edificio que albergaba a un cierto número de estudiantes que acudían a la Universidad de la ciudad para recibir sus lecciones. Para subsistir, los colegios buscaban a una persona que les diera una fundación formal y que se encargara de la manutención de quienes lo conformaban, es decir, un patrono. En el caso de Tlatelolco, la fundación estuvo a cargo de las autoridades civiles y eclesiásticas novohispanas, mientras que los virreyes Mendoza y Luis de Velasco, y el propio emperador, hicieron las veces de patronos al dotar al colegio de rentas fijas en el mejor de los casos, o al darle ciertas cantidades de dinero en forma de limosna.

Con el tiempo, en el edificio de algunos colegios se empezaron a dictar diversas lecciones, especialmente las relacionadas con las artes del trivio; de esta forma la palabra comenzó a utilizarse para designar tanto al edificio

¹⁶ Mendieta, *Historia*, Lib. IV, cap, XV p. 415. García Icazbalceta, *op. cit.*, p.289.

¹⁷ García Icazbalceta, *op. cit.*, p.291

que conformaba el alojamiento, como a la actividad que se realizaba dentro de él.¹⁹ Si bien los colegios funcionaban como escuelas, la facultad de otorgar grados académicos permanecía en manos de las universidades; pero, con el paso del tiempo, algunos colegios la obtuvieron, por parte de autoridades tanto civiles como religiosas, y entraron así en abierta competencia con las universidades.

En lo que respecta a su administración, los colegios funcionaban en forma más o menos autónoma; dice Gutiérrez Rodríguez que los estudiantes elegían entre ellos a un rector y a varios auxiliares o consiliarios.²⁰ Esta información es particularmente importante cuando pensamos en el colegio de Tlatelolco, ya que la tan mencionada lamentable administración de los indios por un periodo corto de tiempo, parece haber sido en realidad la constitución de un auténtico colegio; un colegio de indios patrocinado por el emperador a través de sus representantes en la Nueva España.²¹

Al momento de su fundación, los colegios eran dotados de unas "constituciones", generalmente dictadas por su fundador o su patrono, que reglamentaban la vida interna del establecimiento. Los estudiantes de un colegio hacían vida en común semejante a la de un régimen monacal, y vestían un determinado atuendo que ayudaba a identificarlos y diferenciarlos del resto de los estudiantes, particularmente de los de las universidades. Por regla general, las constituciones de un colegio decían no sólo quiénes eran sus patronos y cuál debía ser el reglamento interno del mismo, sino también cuál era su objetivo. Desafortunadamente no conocemos las constituciones de Tlatelolco y sólo podemos inferir algo de su contenido gracias a algunas notas de los cronistas. Sabemos que los estudiantes llevaban una especie de túnica de color pardo, que dormían en

¹⁸ Víctor Gutiérrez Rodríguez, "Hacia una tipología de los colegios coloniales", en Leticia Pérez Puente coord., *De maestros y discípulos. México, siglos XVI-XIX*, México, UNAM, CESU, 1998, pp. 81-90.

¹⁹ *Ibid.*, p.82.

²⁰ *Ibid.*, p.83.

²¹ *Ibid.*, p.81.

una sola habitación y qué tenían un cofre para guardar sus pertenencias, algo se conoce también de las obligaciones cotidianas de los estudiantes. Como se verá adelante, conocemos algunos detalles acerca del patrocinio de la institución.

Si comparamos la información sobre el colegio de Tlatelolco y su contemporáneo, el colegio de San Nicolás, nos percatamos de la enorme laguna que deja el desconocimiento de los documentos relativos a la fundación de Tlatelolco. En efecto, Vasco de Quiroga, preocupado por la falta de sacerdotes en la diócesis que encabezaba desde 1538, se dio a la tarea de fundar un colegio, con el objetivo explícito de que:

... se reciban y se críen estudiantes puros españoles que pasen de más de veinte años, que quieran ser ordenados y sean lenguas y así ordenados de otras órdenes, suplan algo la gran falta dicha de ministros.²²

El colegio de San Nicolás también recibía a los hijos de los naturales, pero no con el afán de prepararlos para una posible ordenación, sino para que se les:

... enseñe y lea la doctrina y moral dicha y a leer u escribir a todos los hijos de los naturales que la vayan allí a oír y a deprender nuestra lengua y a enseñar a los de nuestra nación la suya...²³

Vasco de Quiroga no se planteó la educación de los indios con miras al sacerdocio, sino únicamente la formación de traductores de la lengua que ayudaran a los sacerdotes españoles con las dificultades de comunicación que se presentaran en su ministerio. Ciertamente los objetivos de Vasco de Quiroga son bastante claros, y su desinterés por la formación sacerdotal para los naturales es patente incluso con anterioridad a que el Concilio Mexicano de 1555 prohibiera la ordenación a los indios.

²² Extractos del testamento de Vasco de Quiroga, fundador del Colegio de San Nicolás (26 de enero de 1565). Alanís León, Ricardo, "El Colegio de San Nicolás a través de sus constituciones y estatutos.", en Leticia Pérez Puente (coord.) *De maestros y discípulos. México. Siglos XVI-XIX*, México, UNAM, CESU, 1998, p.135.

²³ *Ibid.*, p.136.

Regresando al colegio de Tlatelolco, es momento de hablar de sus objetivos. Debido a que en este caso no contamos con información explícita —unas constituciones o referencia a ellas en algún otro documento—, debemos conformarnos con la información que se pueda inferir de las fuentes. Es importante mencionar que ninguna de las fuentes que hablan de la fundación del colegio de Tlatelolco menciona que entre sus objetivos estuviera la formación de los indios con miras al sacerdocio y sí mencionan explícitamente la intención de educar con otra mira. Vale la pena resumir la información en torno a este asunto:

El *Códice franciscano* dice que el colegio se fundó para enseñar gramática y “otras ciencias”; Mendieta habla de enseñar “latinidad”; Motolinía, que puede considerarse un testigo presencial de la fundación, tampoco menciona nada respecto a la formación sacerdotal y sólo dice que en “enseñar latín y gramática hubo muchos pareceres, así entre los frailes como entre otras personas”.²⁴ Tampoco encuentro indicios explícitos de que ésa fuera la intención de Zumárraga, al menos en los documentos recogidos y citados por García Icazbalceta. Ciertamente, el *Códice franciscano* dice que el objetivo de enseñar artes es que los indios se arraigaran más en la fe, pero una cosa es arraigarse más en la religión y otra convertirse en su ministro. Tampoco encuentro indicios en Torquemada, ni en el *Menologio franciscano*. Eguiara y Eguren habla del colegio en forma amplia al referirse a las obras que produjeron sus alumnos, pero tampoco dice nada acerca de la formación sacerdotal.

Las afirmaciones de que el colegio de Tlatelolco se fundó con el objetivo de encaminar a los indios a la labor sacerdotal se basan en una famosa carta que Zumárraga escribió a Carlos V informándole, no sin cierta amargura, que los indios no demostraban ni voluntad, ni dotes en cuanto al celibato se refiere.²⁵ De ahí se concluye que Zumárraga quería hacer sacerdotes de

²⁴ Motolinía, *Historia...*, p.170.

²⁵ Steck, *op. cit.*, p. 18.

los indios. Quizá sea cierto, pero quizá también sólo lo sea en cuanto se refiere a la persona de Zumárraga y no al resto de quienes participaban o apoyaban al colegio. En cualquier caso, no hay, como sí ocurre en el caso del colegio de San Nicolás, referencias explícitas a la formación sacerdotal.

Por el momento, y para tratar de aclarar los objetivos del colegio, me parece que es necesario reconstruir, hasta donde sea posible, el programa de estudios de Tlatelolco. Esto puede hacerse tomando como referencia los testimonios, particularmente los que hablan acerca de quiénes fueron los maestros del mismo, porque al tener noticia de quién era el maestro, conocemos qué materia impartía.

Veamos qué dicen las crónicas en torno a las materias. Motolinía dice que a pesar de los muchos pareceres que tuvo enseñar a los indios “latín o gramática”, la empresa no es del todo equivocada puesto que

...hay muchos de ellos muy gentiles gramáticos, que entienden habla, muy bien hacen oraciones y razonamientos en latín, componen versos exámetros y pentámetros buenos, hacen una buena colación en latín muy congruo y elegante, de media hora y de más tiempo, autorizando lo que dicen y moralizándolo, tanto, que los que los oyen y aun su maestro se espantan...²⁶

Inmediatamente después Motolinía describe algunos aspectos de la vida del Colegio de Tlatelolco:

...los más de los estudiantes están recogidos como novicios razonables religiosos, en cuanto a la pureza de sus conciencias, y frecuencia de su oración, y esto con poco trabajo de su maestro, porque estos estudiantes o colegiales tienen su colegio bien ordenado, a do solos ellos se enseñan porque después que vieron que aprovechaba y que saldrían con la gramática y con lo demás (que ya otra cosa oyen más que gramática) pasáronlos de San Francisco de México, que así llaman los indios al barrio o parte Tenochtitlan, San Francisco, y la otra media parte de la ciudad llaman Tlatilulco, y a esta llaman Santiago; aquí junto a Santiago les hicieron su colegio; que están más quietos, y con ellos dos frailes que les enseñan, llámase el colegio, Santa Cruz.²⁷

²⁶ Motolinía, *Memoriales*, p.239.

²⁷ *Ibid.*

Esta es la única mención que encuentro en la obra de Motolinía, que, como vemos, se refiere sólo tangencialmente al colegio de Tlatelolco.

El *Códice franciscano* menciona a algunos maestros: “leyeron allí latinidad a los indios y las Artes y aún parte de la Teología Escolástica, tres personas de las más eminentes de la que han pasado a las Indias así en letras como en religión, que fueron Fr. Juan de Gaona, Fr. Francisco Bustamante y Fr. Juan Focher”.²⁸ Si a los tres anteriores agregamos a Bassaccio, tenemos cuatro maestros: Bassaccio, Gaona, Bustamante y Focher, que se repartían las materias de latinidad y teología escolástica. Mendieta menciona además que los indios tuvieron graves maestros, repite a Bassaccio pero agrega a Sahagún y a Olmos en las materias de “latinidad”, mientras que Juan de Gaona se encargaba de la retórica, la lógica y la filosofía.

Mendieta habla varias veces del colegio pero, al igual que Motolinía, no menciona nada explícito respecto a la formación sacerdotal; sí en cambio dice que el colegio era “de enseñar latín a los indios” y advierte que este asunto “siempre tuvo sus contradicciones”²⁹ refiriéndose a las opiniones que consideraban ocioso o peligroso enseñar a los indios estas materias.

Si consideramos sólo la información que aportan los cronistas y los documentos franciscanos es posible decir que el colegio de Tlatelolco era un colegio destinado al estudio de las artes liberales, de la latinidad que puede entenderse, como lo hace Steck, en el amplio sentido que incluye al trivio y al cuadrivio. Desafortunadamente, las fuentes son parcas en detalles, y no sabemos si en el colegio se enseñaron todas las siete artes liberales o no; yo creo que no, por un par de razones. En primer lugar las fuentes sólo hablan de los maestros dedicados a la enseñanza, o más concretamente a la lectura, de la gramática, la lógica y la retórica, es decir, del trivio; y no se mencionan en ningún momento las artes referentes al

²⁸ *Códice franciscano*, p.62.

²⁹ Mendieta, *Historia...*, Lib. IV, cap. XV, p. 415-416.

cuadrivio; en segundo lugar no parece haber demasiados maestros de los cuales echar mano. Hasta el momento no me he encontrado con la mención de alguno que pudiera enseñar astronomía, geometría, música (en la vertiente de la composición, no de la ejecución) o aritmética. Así es que, al parecer, los franciscanos se enfocaron a la enseñanza del trivio, dejando para después, o para mejor ocasión, la del cuadrivio. Si atendemos a lo que dice una de las fuentes, además del trivio, hubo lectura de teología.

El *Códice Badiano* ha sugerido la existencia de una cátedra de medicina indígena en el colegio; dudo de que tal materia hubiera existido por varias razones: no hay ninguna mención en las fuentes acerca de que en el colegio se estudiara medicina; sabemos que Juan Badiano escribió en latín el contenido de un herbario indígena y que fue Martín de la Cruz, el médico del colegio, quien poseía los conocimientos de herbolaria plasmados en la obra, sin embargo, ni Juan Badiano ni Martín de la Cruz se presentan a sí mismos como maestros del colegio y ninguno de los autores que menciona a los maestros los considera como tales.

Además de la crónicas, la revisión de los títulos que contenía la biblioteca del colegio, nos puede dar una idea de qué era, en concreto, lo que ahí se estudiaba. En el catálogo de la biblioteca existen las obras utilizadas para la docencia del trivio: Quintiliano, Julio César, Flavio Josefo, además de un buen número de libros de gramática, teología y ética. Entre estos últimos, destaca la obra del franciscano Antonio de Guevara, *Marco Aurelio con el relox de príncipes* que es uno de los espejos de príncipes dedicados a la educación moral de los gobernantes.

En Tlatelolco se enseñaban las materias del trivio, las que debían aprender los hombres destinados al ejercicio del gobierno. Aunque es verdad que el trivio servía como base para acceder al resto del conocimiento, incluida la teología, sólo una de las fuentes, el *Códice Franciscano*, menciona el estudio de esta materia. Cabe suponer que las lecciones de teología corrían a cargo de Fr. Juan de Gaona, quien tenía fama de ser un buen conocedor

de esta materia.³⁰ Se puede decir que la sola mención de la enseñanza de la teología constituye un fuerte argumento a favor del objetivo de Tlatelolco como escuela destinada a la formación sacerdotal, pero debemos considerar la declaración del mismo *Códice Franciscano* en el sentido de que la teología se estudiaba para que los indios se “arraigasen más en la fe” y después confirmaran en ella al resto de la población. Faltaría ver si el “confirmar” implica necesariamente ejercer el ministerio sacerdotal, o si se trata, como advierten los cronistas, de reconocer la enorme ayuda que significó el hecho de que algunos indios, educados por los frailes, pudieran traducir (en el sentido más amplio del término) algunos intrincados conceptos de la religión cristiana³¹; lo que sería de gran ayuda a los evangelizadores al conocer el lenguaje más adecuado para hacer llegar el mensaje evangélico a los indios.

Tiempo después de haber sido fundado, algunos de los alumnos del colegio se hicieron cargo del mismo; en mi opinión éste fue uno de los aspectos más destacados de su existencia. A los indios se les había reconocido la capacidad de aprender las artes de los hombres libres, este hecho también reconocía en forma implícita la capacidad plena del uso de la razón. Para cuando el colegio se fundó, no había duda de que los indios podían, siendo súbditos de la corona, gobernarse a sí mismos manteniendo algunas de las instituciones de su antigua gentilidad. Todo esto es muy importante, pero cuando los franciscanos decidieron que algunos de los indios podían

³⁰ La misma fama de gran teólogo la compartió, tiempo después, Fr. Jacobo Daciano. Un historiador danés ha estudiado el acalorado debate que tuvo lugar entre Gaona y Daciano resultado de una afirmación de este último en el sentido de que la iglesia novohispana no estaba correctamente fundada puesto que los indios no participaban de la comunión sacramental. Jorgen Nybo Rasmussen, *Fray Jacobo Daciano, Zamora, El Colegio de Michoacán*, 1974.

³¹ Un ejemplo de la complejidad de la traducción de estos conceptos lo encuentro en la obra de fray Juan Bautista, quien dedica algunas páginas de sus *Advertencias para confesores*, a explicar cómo debe enunciarse en náhuatl a la santísima trinidad. Es un ejemplo significativo porque fray Juan Bautista no sólo fue maestro de Tlatelolco, sino que dejó constancia escrita de los nombres de los indios que le ayudaron a escudriñar en la gramática náhuatl con la profundidad necesaria para hacer el tipo de precisiones que conceptos como el de la trinidad demandan.

encargarse de su propia educación, de administrar y regir su colegio, y lo dejaron en sus manos, no quedó lugar a duda de la enorme satisfacción y confianza que tenían en sus pupilos. Dejar el colegio en sus manos implicó asumir, en poco tiempo, que los indios podían regirse solos no nada más en materia de política, sino también en materia educativa. Finalmente, el poner al colegio al cuidado de los indios es un reconocimiento a su autoridad y capacidad tanto intelectual como moral.

Así pues, en el año de 1546³², se nombró un nuevo rector del Colegio. El cargo recayó en la persona de Pablo Nazareo,³³ mientras que Martín Espiridión hizo las veces de consiliario, y Antonio Valeriano fue lector, pero no he podido precisar de qué materia, quizá se trate del “bachiller indio” que lee gramática que menciona Motolinía. Este cuerpo de autoridades del colegio quedó bajo la supervisión de Fr. Diego de Grado que hizo las veces de presidente del mismo, puesto que era el “superior del convento” de Tlatelolco.³⁴ Si recordamos las características de los colegios que mencioné arriba es posible afirmar que la existencia de este cuerpo de autoridades indias implica la constitución de un *colegio* (en el sentido de un grupo de personas cualquiera reunidas para un mismo fin) con las características de autonomía³⁵ que le son propias.³⁶ La administración indígena del colegio no duró más de una década y terminó en 1556, cuando los frailes retomaron las riendas de la escuela. Las causas de que los indios dejaran de administrarlo fueron diversas, pero la más señalada es el desastre financiero que sobrevino durante esta administración que trajo aparejada

³² Un año después de que se desatara una de las muchas epidemias que causaron enorme mortandad entre la población indígena novohispana.

³³ Este personaje era originario de Xaltocan y, según Steck, facilitó a Zurita cierta información que éste usó en su *Breve y sumaria relación*, Steck, *op. cit.*, p. 51.

³⁴ Sahagún, *Historia...*, Lib. X, “Relación del autor digna de ser notada”, T. II, p.627 ss.

³⁵ Una autonomía que, no está de sobra decirlo, viviría bajo las reglas impuestas en las constituciones mismas del colegio, establecidas desde su fundación por las autoridades virreinales.

³⁶ Serge Gruzinsky ha señalado la enorme importancia que tuvo la existencia de este ejercicio de autonomía en el diálogo cultural que se estableció entre los franciscanos y los indios.

la ruina parcial del edificio; además, claro, de las epidemias que dejaron mermada a la población indígena.

La existencia del colegio de Tlatelolco ha trascendido en parte gracias a los diversos trabajos que tanto los frailes como los indios que pasaron por sus aulas dejaron para la posteridad. De Tlatelolco salieron multitud de obras que fueron de gran utilidad para la evangelización o para un conocimiento más profundo de las antiguas costumbres de los indios.³⁷ Doctrinas, sermonarios, catecismos, confesionarios, vocabularios, libros de medicina o piezas teatrales, todas ellas se hicieron y se imprimieron en Tlatelolco.³⁸ No está de más decir que la elaboración de una buena parte de estas obras responde a los intereses de los propios frailes, llama la atención la carencia de obras de historia indígena o de temas no relacionados con la evangelización y sus necesidades.³⁹ Con excepción del *Códice Badiano*, que trata de medicina, y al que Elsa Frost califica como un intento de demostrar a la corona española la utilidad y necesidad del colegio, buscando su apoyo para sostenerlo, el resto de las obras son de índole evangelizadora.

³⁷ Es éste el caso de la obra de Sahagún quien fue auxiliado por algunos colegiales de Tlatelolco para la elaboración y corrección de su historia. Aunque la curiosidad etnográfica de Sahagún salta a la vista, es necesario no perder de vista el objetivo que él mismo manifiesta al principio de su obra; éste se refiere a la necesidad de conocer las costumbres de los indios, en especial las que remiten a la vieja religión, como si se tratara de la indagación que lleva a cabo un médico para diagnosticar correctamente la enfermedad antes de emprender su tratamiento. Sahagún, *Historia...*, "Prólogo".

³⁸ Al parecer Tlatelolco contaba con su propia imprenta. Esto se deduce de las palabras de Eguiara y Eguren: Los indios colegiales, dice, "cultivaron también con mucha pericia la tipografía, desde el tiempo de la introducción en México de este arte, e imprimieron por su propia mano, con gran soltura, obras escritas no sólo en lengua mexicana, más también en español y en latín". Eguiara y Eguren, *Prólogos a la Biblioteca mexicana*, México, FCE, 1996, p.200. Al respecto García Icazbalceta comenta, en nota a pie, que Eguiara se refiere al indio Diego Adrián, quien además de ser muy diestro en la tipografía, fue uno de los maestros de latín en el Colegio. Por su parte, Francisco Borgia Steck dice que Sahagún dotó de una imprenta al colegio y que puso a su cabeza a Pedro Ocharte para que enseñara a los alumnos a imprimir y encuadernar libros. Steck, *op. cit.*, p.34.

³⁹ Aparentemente, ninguno de los cronistas indígenas asistió a las aulas de Tlatelolco. Lo cual no descarta que hayan recibido un tipo de educación semejante o incluso más completa a la de los estudiantes de Tlatelolco. También hay que decir que en su mayoría la crónica indígena se escribió cuando el proyecto de Tlatelolco había declinado.

Una mención especial merece la posibilidad de que Hernando Alvarado Tezozomoc, haya asistido al colegio de Tlatelolco como lo señala José Rubén Romero en el estudio que hace de la obra de este cronista indio. Señala el autor que, si se acepta la fecha de 1538 o 1539 para el nacimiento del cronista, el descendiente directo de la más alta nobleza mexicana, bien pudo haber pisado las aulas del colegio. Un argumento a favor de lo anterior lo constituye la relativa familiaridad con la que Tezozomoc se refiere a Antonio Valeriano; todo lo cual sugiere a Rubén Romero que ambos personajes pudieron haberse conocido en las instalaciones del colegio de Tlatelolco.⁴⁰

Quizá sea Antonio Valeriano el colegial de quien contemos con mayor información. Nacido en Azcapotzalco, Valeriano no era de noble cuna pero, a pesar de ello, ingresó al Colegio de Tlatelolco siendo aún niño. Con el tiempo, Valeriano se convirtió en profesor del mismo y fue uno de los más destacados ayudantes de Sahagún. La carrera de Valeriano no se redujo sólo al ámbito del colegio; habiéndose casado con una mujer noble de Azcapotzalco, se convirtió en gobernador de esa ciudad y, posteriormente, gobernó toda la parcialidad indígena de Tenochtitlan.⁴¹ Sería necesaria una investigación específica para analizar la actividad de Valeriano como colegial y como gobernador.

Cualquier colegio necesita contar con un apoyo financiero seguro. Desde su apertura, el colegio de Tlatelolco funcionó sin que los estudiantes desembolsaran cantidad alguna de su propio peculio. En un principio el colegio se sostuvo sólo gracias a las limosnas que le proporcionaban tanto Zumárraga como el virrey Mendoza. En 1543, el emperador concedió al colegio una “anualidad de mil pesos de minas” por un periodo de tres

⁴⁰ Romero Galván, *Los privilegios...*, p. 90.

⁴¹ Frances Karttunen, “From the Court Yard to the Seat of Government: The Career of Antonio Valeriano, Nahua Colleague of Bernardino de Sahagún”, en *Amerindia*, v. 19/20, 1995, pp. 113-120.

años.⁴² Cuando este apoyo económico cesó, el virrey continuó con la manutención del colegio a costa de su propio bolsillo. Luego, en 1548, el emperador destinó mil ducados al Colegio, y en 1553 le dio instrucciones al virrey para que “las cantidades estipuladas fueran pagadas en su totalidad hasta 1554” y que el abono anual se continuara dando por espacio de cuatro años.⁴³ Con la muerte de Carlos V, el apoyo al colegio enviado desde España cesó⁴⁴; pero no sucedió lo mismo con los patrocinadores novohispanos; en efecto, antes de partir al Perú, Mendoza dejó al colegio unas estancias de ganado menor. En 1565 la Audiencia vendió las estancias y depositó el producto de la transacción para que la renta anual del mismo se destinara al colegio.⁴⁵

No obstante estas rentas, en 1568, los franciscanos suplicaban a Felipe II que otorgara lo necesario para sostener a los cerca de 200 alumnos que tenía el colegio. Petición que cayó en el vacío, puesto que no contó con el apoyo de las autoridades civiles novohispanas.⁴⁶ La inseguridad en la manutención del colegio, patente en las constantes solicitudes de ayuda al mismo, fue, sin duda, uno de los factores que influyó en la crisis que sobrevino en la década de los años setenta y ochenta del siglo XVI. Llama la atención que sólo unos cuantos indios, no sé si de noble condición o no, hayan ofrecido alguna ayuda económica al colegio.⁴⁷

Siendo, como era, un colegio destinado a la educación de la élite indígena, era de esperarse que alguien, algún noble o alguna comunidad india, aportara formalmente algo para ayudar económicamente al colegio, pero no fue así.

⁴² Steck, *op. cit.*, p. 62.

⁴³ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁴ En 1568, los franciscanos le pidieron a Felipe II apoyo para sostener a un centenar de estudiantes, pero no tuvieron éxito. Steck, *op. cit.*, p. 64.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 64-65.

⁴⁷ Es el caso de la india Francisca quien destina en su testamento una cierta cantidad de ropa para los alumnos del mismo. Steck, *op. cit.*, p. 62.

Las últimas noticias de importancia respecto al colegio de Tlatelolco están contenidas en el prólogo al *Sermonario* que escribió el franciscano Juan Bautista aparecido en 1600. En pocas líneas el fraile agradece la participación de los colegiales que lo ayudaron con la traducción de algunos conceptos cristianos a la lengua náhuatl en la que está escrita la obra. Gracias a este prólogo sabemos que cuando el siglo *XVI* llegó a su fin el colegio funcionaba al menos como un centro de producción intelectual. Apenas tres años antes, se había establecido en el colegio una imprenta manejada por la viuda y el hijo de Pedro Ocharte. De estos años en adelante sabemos relativamente muy poco de la vida del colegio. Las referencias posteriores solamente aluden a una escuela en donde se enseña a leer y escribir a los niños de la comunidad, pero ya no se imparten las materias que alguna vez ocuparon las aulas de la escuela. De esta manera, se puede decir que el colegio funcionó a lo largo del siglo *XVI*, no sin altibajos, pero que, para el siglo siguiente, no sobrevivía el proyecto original.

Capítulo 6

Nobleza en aprietos

Este capítulo está dedicado a hablar de las circunstancias que propiciaron el abandono del proyecto del colegio de Tlatelolco. Es momento de ofrecer los argumentos para sostener que el colegio no fue planeado como un seminario indígena y, por consiguiente, apuntar cuáles pudieron haber sido los factores que condujeron a la indudable crisis que la institución vivió a finales del siglo *XVI*.

Pienso que es posible establecer una relación entre la crisis del colegio y la situación de la nobleza indígena a finales del siglo *XVI*. Si consideramos que el colegio, toda vez que quedó descartada la posibilidad de la ordenación india en el Concilio Mexicano de 1555, siguió funcionando para educar a los futuros miembros de la élite y del gobierno indígena, la educación que recibieron en ese establecimiento bien pudo reflejarse en su labor de gobierno una vez que se reincorporaran a sus comunidades.

Hablar de la crisis del colegio inevitablemente nos lleva a plantear el asunto de si el proyecto puede considerarse un éxito o un fracaso. Esto es necesario pues la idea del fracaso está presente en toda la historiografía del tema, ya que, recordémoslo, Robert Ricard marcó la pauta cuando afirmó que el fracaso del colegio era una pesada lápida en la historia de la iglesia novohispana.

El éxito o el fracaso del colegio puede medirse tomando en cuenta los aspectos emparentados con las funciones que desempeñó; es decir, como centro de cierta vida intelectual relacionada con las necesidades de evangelización, y como escuela de formación de una elite política indígena. Es claro que, como seminario, incluso si éste fuera el proyecto original del colegio, Tlatelolco puede considerarse un fracaso. Esta situación se explica, por varias razones. En primer lugar por la prohibición de ordenar

sacerdotes indios expresada en los decretos del Concilio Mexicano de 1555.¹ Prohibida la ordenación, nadie se atrevió a contravenir la orden.

El fracaso de Tlatelolco como seminario se ha explicado también tomando como referencia la carta que el obispo Zumárraga escribió al emperador en la que manifiesta la imposibilidad de ordenar sacerdotes a los indios debido al poco interés que demostraban en llevar una vida célibe. Es difícil discutir acerca del estado de ánimo del obispo; por lo tanto, la decepción de Zumárraga no parece ser argumento suficiente para explicar el fracaso de Tlatelolco.

Ahora bien, podría plantearse el asunto de si los franciscanos querían o no que algunos indios se ordenaran sacerdotes. Esta reflexión puede hacerse considerando, en primer lugar, que al hablar del sacerdocio estamos hablando, sobre todo, de la posibilidad de que los indios recibieran el sacramento del orden. De esta forma, la discusión puede centrarse en cuál era la posición de los franciscanos en torno a la participación de los indios en éste y en otros sacramentos. Lo anterior con la idea de dilucidar si acaso todos los franciscanos compartían los deseos del obispo, o si dentro de la orden había consenso en la participación indígena en todos los sacramentos.

Para adentrarnos en esta cuestión se puede tomar como referencia la polémica que sostuvieron en 1553 dos franciscanos —fray Juan de Gaona y fray Jacobo Daciano— en torno a la participación de los indios en los sacramentos.² Jacobo Daciano sostuvo, no sin cierta temeridad, que la

¹ Cabe aclarar que el decreto no menciona específicamente a los indios en cuanto a una raza específica de hombres, sino que hace referencia a la antigüedad de su conversión al cristianismo. Específicamente, el decreto prohíbe que sean ordenados sacerdotes cualesquiera personas que pertenezcan a familias cuya conversión al cristianismo no date de al menos tres generaciones. De esa forma quedan excluidos no sólo los indios, sino también los judíos conversos y los moros. *Iglesia Católica Mexicana, Concilios mexicanos primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal Ciudad de México*, Cuernavaca, Felipe Díaz Almanza ed., 1981, T.I, 184p., T. II, 369p., Primer Concilio Mexicano, 1555, Cap. XLIV, "Del examen que debe hacer antes que sean ordenados los clérigos, o dadas Reverendas que no se den más de para un Orden Sacro.", T. I, pp. 105-106.

² Básicamente se conoce el contenido de esta polémica gracias a que Beristáin de Souza publicó en la *Biblioteca hispano-americana septentrional*, aparecida en 1816, algunos

iglesia mexicana no estaba fundada “*in spiritu sancto*” debido a varios factores: la insuficiencia de ministros, la carencia de obispos para administrar el sacramento de la confirmación, la negativa de algunos curas de indios de otorgarles el sacramento de la eucaristía y también el de la extremaunción. Los indios pues, a pesar de haber escuchado y aceptado el evangelio carecían de los beneficios que otorga a todos los cristianos la participación en los sacramentos que Cristo instituyó.

Mendieta habla de la misma polémica en los siguientes términos:

Un gran letrado extranjero de los reinos de España que pasó a estas partes, confiado en su saber, presumió afirmar que esta nueva Iglesia indiana iba errada por no tener ministros naturales de los convertidos, como la Iglesia primitiva; teniendo esta opinión, que a los indios se debían dar órdenes sacros y hacerlos ministros de la Iglesia.

Y el doctísimo y religiosísimo padre Fr. Juan de Gaona lo convenció de su error en pública disputa, y lo obligó a que hiciese penitencia.³

Al parecer Gaona y con él algunos miembros de la orden no eran favorables a la participación de los indios en todos los sacramentos; es el caso de la eucaristía y de la extremaunción señalados por Daciano. Pero Mendieta añade que la opinión de Gaona respecto a la ordenación india tampoco era del todo favorable. Desafortunadamente no conocemos los argumentos de esta polémica con detalle, pero lo poco que sabemos nos permite pensar que si bien Zumárraga en su calidad de obispo podía estar de acuerdo en la ordenación indígena, esta opinión no necesariamente se extendía a todos los miembros de la orden, y ciertamente así opinaba Fr. Juan de Gaona, quien, a pesar de poner ciertos límites a la participación de los indios en los sacramentos, era profesor de teología en el Colegio de Tlatelolco.

Así pues, la idea de la ordenación indígena, y relacionado con ella, el objetivo de Tlatelolco como seminario, parece diluirse no sólo en la posible

extractos obtenidos de los manuscritos originales que se encontraban precisamente en la biblioteca del convento de Santiago Tlatelolco. Jorgen Nybo Rasmussen, *Fray Jacobo Daciano*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1974, pp. 46-62.

³ Mendieta, *Historia...*, Lib. IV, cap. XXIII, pp. 445-450.

decepción de Zumárraga, sino también en la poca disposición de algunos frailes para llevarla adelante.

Otro argumento en contra de la idea del seminario está en la edad de los colegiales. Si, como vimos, entraban muchachos de entre diez y doce años, suponiendo una estancia de tres o cuatro años, tendríamos que los egresados tendrían entre 14 y 16 años, edad que se antoja demasiado temprana para ejercer la cura de almas de una feligresía recientemente convertida.

Con lo dicho me parece suficiente para descartar la idea del colegio de Tlatelolco como seminario indígena. Es momento de hablar de las otras posibilidades y de cuál fue el destino del colegio.

Como vimos, el colegio de Tlatelolco se convirtió en un centro de enorme importancia para la producción, no sólo intelectual, sino material, de obras de doctrina en cuya elaboración participaron tanto los frailes como los propios indios. Aunque ése no hubiera sido el único objetivo del colegio, la utilidad de las obras escritas ahí para la evangelización, la calidad de las indagaciones que se realizaron sobre el pasado indígena y el simple hecho de que el colegio se convirtiera en un espacio de diálogo e intercambio de ideas entre hombres pertenecientes a dos culturas, nos hace pensar que la existencia del colegio fue bastante exitosa.

Finalmente, considerando que uno de los objetivos explícitos del colegio, era el de la formación intelectual de una élite política indígena, tenemos que otra de las guías para hablar de su éxito o fracaso es la de indagar acerca de la actuación de los egresados del mismo en sus comunidades de origen. Si el colegio había conseguido educar a los futuros líderes de las comunidades indígenas como príncipes cristianos (en el amplio sentido del término), comprometidos con el bienestar de su comunidad, es decir, políticamente virtuosos, esto debería mostrarse en la documentación que da cuenta de las actividades y obligaciones de este sector de la sociedad.

Salvo excepciones de las que me ocuparé más adelante, los nombres de la inmensa mayoría de los estudiantes de Tlatelolco no se conocen; los

registros del colegio se perdieron en los peligrosos vaivenes por los que atravesaron los archivos franciscanos, de manera que sólo indirectamente se pueden conocer algunos de estos nombres y, en forma también indirecta, algunas de sus actividades.

Una mención especial al respecto la constituyen los autores del *Libellus de medicinalibus indorum herbis*. Esta obra, dedicada al “ilustre señor don Francisco de Mendoza, hijo excelente del sumo gobernante de esta India, el virrey Antonio de Mendoza”⁴, fue escrita o dictada por Martín de la Cruz, quien se presenta a sí mismo como médico del colegio de Tlatelolco⁵, y traducida al latín por Juan Badiano, obedeciendo el mandato de fray Jacobo de Grado. El libro fue concebido con el afán de “recomendar ante la Sacra Cesárea Católica y Real Magestad a los indios, aun no siendo de ello merecedores.”⁶ A estos datos sólo podemos agregar que Juan Badiano era profesor del colegio, pero no sabemos qué materia impartía. No obstante las escasas noticias acerca de los autores, el libro en sí mismo es una rica veta que contiene información susceptible de ser explotada por los historiadores del arte o de la medicina. Me interesa destacar que un documento con las características de éste, es un indicador de que, para 1552, el colegio cumplía con una de las tareas para la cual había sido diseñado. En efecto, Juan Badiano, no sólo podía escribir un latín bastante correcto⁷, sino que, al ser parte de la planilla de profesores del mismo, había materializado el deseo de los franciscanos de hacer partícipes a los indios del conocimiento del idioma intelectual de la época; esta obra cumplía además el objetivo de mostrar al emperador de qué eran capaces los indios en el terreno intelectual y por qué razón la corona debía procurar que la incorporación cultural continuara por el camino que seguía.

⁴ Martín de la Cruz y Juan Badiano, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, México, edición facsimilar, FCE, IMSS, 1991, f.1 r.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

De aquellos nombres que quedaron registrados por algunos frailes o que trascendieron por diversas circunstancias, sólo es posible identificar y rastrear en alguna medida a Antonio Valeriano y a Pablo Nazareo gracias a que figuran en algunos cargos del gobierno indígena, el primero como gobernador de Tenochtitlan y el segundo como firmante de al menos una carta enviada al emperador por la comunidad de Xaltocan; además claro, de haber sido ambos parte de la planilla de profesores indígenas del colegio. El resto de los nombres conocidos no pueden incluirse en este análisis, puesto que se quedaron en el colegio para ayudar en diversas tareas intelectuales a los frailes y, hasta dónde sé, permanecieron en él, o al menos no dejaron registros en los documentos que resguarda el AGN o los archivos franciscanos.



Como dije en el segundo capítulo, para finales del siglo XVI, la autoridad india se había visto seriamente mermada con la introducción de dos instituciones coloniales: el corregimiento de indios y el cabildo indígena. Para este momento, los gobernadores indígenas, si bien seguían siendo miembros de la nobleza, ya no eran designados mediante los mecanismos tradicionales, sino por elección del cabildo o directamente por el virrey. Se trataba, según Gibson, de limitar la posibilidad de que algún gobernador se reeligiera, asunto que preocupaba a las autoridades novohispanas de tal manera que muchas de las instrucciones de los corregidores se refieren a este punto.⁸

Los nombramientos de juez gobernador a favor de una persona son uno de los documentos más recurrentes en el ramo de Indios del AGN. Estos nombramientos aclaran qué es lo que se espera de un juez gobernador indígena. Así, por ejemplo, en 1590 el pueblo de Xochimilco se queda sin

⁷ Aunque no exento de algunos errores como lo señala Angel María Garibay.

⁸ Gibson, *op. cit.*, p.175.

gobernador y con el fin de que los indios “estén cual conviene al bien y conservación dellos”, Luis de Velasco ordena que:

...don Juan de Tovar⁹, indio natural y principal del dicho pueblo que al presente está ejerciendo el cargo de juez gobernador en el de Guacachula es persona suficiente y necesaria para ir a usarlo al dicho pueblo de Suchimilco, atento a lo cual, por la presente proveo y nombro por tal juez gobernador de él...¹⁰

El pueblo de Xochimilco se había quedado sin gobernador, pero no tenía por sí mismo la capacidad de nombrar a uno, de manera que es la autoridad virreinal la encargada de investir a una persona para ocupar el cargo. En este caso, don Juan de Tovar regresa a su pueblo para gobernarlo. Considerando que había ejercido esta función en el pueblo de “Guacachula”, se pueden ver dos cosas. La primera, y muy obvia, es el mecanismo de designación, externo, de las autoridades indias; y la segunda, que es más bien motivo de reflexión, es el asunto del arraigo que las autoridades indias podían tener en el pueblo que estaban gobernando. Ciertamente, Luis de Velasco se preocupa por el bien y conservación de los naturales, y en esa medida actúa como un buen príncipe cristiano; pero el solo nombramiento del gobernador indio no nos da lugar para saber si éste actuaba o no para velar por el bienestar de los naturales. Lo que sí podemos decir es que el gobernador de un pueblo indio, del de Guacachula en este caso, no necesariamente pertenecía a dicho pueblo, sino que bien podía ser un burócrata enviado por la autoridad virreinal. Como recordamos, en la mente de algunos franciscanos, los indios eran sumamente virtuosos en materia política. Sahagún, por ejemplo, afirmaba que las instituciones indias podían conservarse y se verían perfeccionadas gracias al conocimiento que sus líderes tuvieran del evangelio y a la consecuente conversión de sus súbditos. En este orden de ideas, el ideal franciscano de una república de indios aislada del contacto español, se ve

⁹ El nombre de esta persona nos indica su condición de nobleza. Recuérdese que, según Lockhart, los indios nobles tenían un nombre español y un apellido también español, precedido por el don.

impedido en la medida en que es el gobierno español el que designa o en su caso confirma al gobernador indígena. Es verdad que el simple hecho del origen del gobernador no permite afirmar que éste no tuviera un compromiso moral con el pueblo al que gobernaba, pero también hay que considerar que el gobernador es designado y en esa medida se convierte en un empleado del gobierno novohispano; por lo tanto, cabe preguntarnos a quién le debían estos gobernadores la fidelidad de sus servicios; por el bienestar de quién velarían: si por el de los gobernados o por el de quien los había nombrado.

De cualquier modo, el nombramiento dice qué se espera del juez gobernador, éste debería tener:

...cargo y cuidado de lo que tocara al servicio de Dios nuestro señor y de su majestad, bien y conservación de los naturales de él, teniendo y amparándolos en toda paz y quietud, castigando a los que entre ellos causaren diferencias...

Es notoria la abstracción de las tareas encomendadas al juez gobernador. ¿A qué se refiere con tener cuidado de lo tocante al servicio de Dios, de su majestad y a la paz y quietud, además de los castigos a quien cause diferencias?

Para la época de la cual data este nombramiento, la administración de la justicia, que antaño correspondía a las autoridades indias, había quedado en manos de autoridades designadas directamente por la corona, el caso del corregidor de indios, o se había atomizado en las decisiones del cabildo indígena. De esta manera el poder que había estado concentrado en una sola persona había quedado repartido en lo referente a la “baja justicia” y centralizado en el ámbito de la “alta justicia”. Así visto, el juez gobernador no podría tomar decisión alguna para hacer justicia, y muy probablemente se reducía a ejecutar las sentencias emitidas por otros o en todo caso a remitir los casos a otras autoridades.

¹⁰ AGN, Indios, vol. 3, exp. 211, f. 98r.

A finales del siglo *XVI* es patente la falta de autonomía de las comunidades indias. Esto no sólo es visible en el caso de los nombramientos de gobernadores, sino que alcanza al resto de la autoridades indias. Cuando en 1590 los pueblos de México y Santiago hicieron elección de “corregidores y otros oficiales de república” se saltaron el trámite de notificar a la autoridad virreinal y de esperar la confirmación de ésta a sus cargos para poder ejercerlos. De este modo, se ordena al corregidor

...que los dichos alcaldes, y regidores, alguaciles y demás oficiales (que) no han sacado la confirmación de los dichos oficios, les quitéis las varas, haciéndoles notificar no las usen en manera alguna asta tanto que hayan llevado mandamientos míos para la confirmación de ellos, so las penas en que caen e incurrén los que usan de oficios reales sin tener facultad para ello.¹¹

Vemos, pues, casos concretos en los que la autoridad india se ve reducida, ésta no es nombrada por su comunidad y si éste es el caso las autoridades virreinales exigen su derecho a confirmar los cargos.¹²

Como dijimos, para finales del siglo *XVI*, y como resultado de las reformas emprendidas por los visitadores en torno a la redistribución de la carga tributaria, una buena parte de la nobleza indígena había sufrido la pérdida de su privilegios. Los nobles indios luchaban incesantemente por conservar la situación de antaño. Una de las manifestaciones más importantes de esta defensa es sin duda la elaboración –o reelaboración– de la historia de su pueblo. Estas historias, la mayoría de las veces, están escritas para demostrar la noble estirpe de quien las escribe, buscando con la narración de hechos políticos, bélicos o larguísimas genealogías el conservar o aumentar una situación de privilegios que sus autores sentían o, en efecto, estaba, fuertemente amenazada. Alva Ixtlilxochitl escribe con este afán demostrativo, pero su caso no parece ser tan desesperado como el de otros tantos indígenas nobles que pertenecían a localidades más

¹¹ AGN, Indios, vol. 4, exp. 361, f,118v.

pequeñas o menos importantes que las de Ixtlilxóchitl, Chimalpain o Tezozomoc por ejemplo. De este modo, los indios principales amenazados o de plano excluidos de sus privilegios apelan precisamente a la autoridad de los virreyes y de la Audiencia para tratar de recuperarlos.

Es significativo que los encargados de atender la problemática de estos indios no sean los jueces gobernadores (que quizá tendrían más elementos de juicio), sino los corregidores. Veamos un ejemplo.

En 1590 se le ordena al corregidor de Xochimilco que averigüe si las pretensiones de nobleza de Pablo Vázquez están o no justificadas. Esta diligencia se emprende como consecuencia de la queja que este hombre ha levantado ante Luis de Velasco. En ella le informa ser descendiente del cacique y señor natural de “Tlacatepan de la parte de Tepanecapan”, pero que, no obstante su abolengo, el gobernador y los tequitlatos en turno “le compelen a que acuda a los tequios y servicios personales, a lo cual no se debía dar lugar...”, debida su condición de nobleza. Ya sea porque el juez gobernador y las autoridades son los acusados de cometer alguna injusticia, o porque el caso escapa de su competencia, es el corregidor el que debe congrega a toda la comunidad para averiguar si Pablo Vázquez es o no noble y, en caso de serlo, dar cuenta de la razón por la cual se le obliga a “hacer tequios y servicios personales como a los maceguals”.¹³

Hasta este punto no se ha hablado de alguna actividad específica del juez gobernador. Veamos un caso en que esto ocurre. En 1592 se ordena al gobernador de Santiago que ampare y defienda a una india llamada María Jerónima para que un tal “Antón Juárez, indio facineroso y pleitista”, no pueda entrar ni tomar posesión de ciertas tierras como lo ha venido intentando. El gobernador tiene que imponerle “perpetuo silencio” además de “graves penas para que no ose entrometerse en las dichas casas”.¹⁴ En

¹² Los oficiales indios tenían que viajar a la ciudad de México para recibir la confirmación de sus cargos de manos del virrey. Gibson, *op. cit.*, p. 179.

¹³ AGN, Indios, vol. 4, exp. 760, f. 210v.

¹⁴ AGN, Indios, vol. 6, exp. 146, f. 36r.

este pleito, como en tantos otros, son notables algunas cuestiones: la pelea es entre indios de la misma localidad, pero el gobernador no puede actuar por cuenta propia para resolverla; la afectada María Jerónima ha tenido que entablar una queja ante la Audiencia y sólo hasta que ésta emitió una orden al gobernador, puede éste hacer algo, pero su acción no depende de su propio juicio, o de el del resto de las autoridades indias, sino de la decisión que se ha tomado fuera de la comunidad.

Las limitaciones a la autoridad política de los indios son uno de los aspectos de la crisis en que la nobleza indígena se vio sumergida a finales del siglo *XVI*. Otro aspecto, sin duda doloroso para esta nobleza, fue la progresiva pérdida de sus privilegios económicos que los llevó a considerar que su situación de nobles estaba seriamente amenazada porque se acercaban cada vez más a aquellos de quienes antaño se habían distinguido, a los macehuales.

A lo largo del siglo *XVI*, algunos de los descendientes de señores otrora poderosos como los de México, Tezcoco y Tacuba, escriben al emperador para informarle de la precaria situación en la que viven y para pedirle que les conceda algunas mercedes.

Así por ejemplo, los indios principales de la ciudad de México dicen al emperador:

...porque siendo hijos de quienes somos, y aviendo sido nuestros padres y abuelos aquellos de cuya hera esta tierra y la señoreavan, regian y mandavan. Somos los mas pobres della syn tener un pan que comer que nuestro sea, porque suplicamos a V.M. que mirando esto e los servicios que nosotros e los dichos nuestros padres le emos fecho y esperamos hacer, se compadezca de nuestra miseria y mire a su gran conciencia y nos mande proveer y hacer mercedes como a uno de sus vasallos españoles que están en estas partes¹⁵

Ciertamente, no todos los miembros de la nobleza indígena veían tan en peligro sus privilegios; por ejemplo, las hijas de Moctezuma, quienes

¹⁵ Parecer de la Segunda Audiencia sobre una petición de varios principales de la ciudad de México al emperador Carlos V, México, 18 de junio de 1532, Sevilla, AGI, Audiencia de México, 95. Publicado por Pérez Rocha y Tena, *La nobleza...*, p.99.

gozaban del usufructo de algunas encomiendas, lo cual generó inconformidad entre aquellos nobles de pueblos menos poderosos que sentían seriamente amenazada su situación. Así, los nobles de Tlacopan, que como recordamos era una de las entidades de la triple alianza, tienen muchos motivos de queja. En una carta al emperador, fechada en 1552, le comunican que debido a los tributos que son obligados a pagar, Tlacopan:

...ha sido agobiado por nuestro encomendero Juan Cano con los superfluos tributos que cada año entregamos, y no sólo por él, sino también por la hija de Moctezuma que fue su mujer, la cual, aunque era de nuestra sangre y de nuestra patria, sin embargo, tan ajena se mostró a la humanidad, que en lugar de piedad y del natural amor con que se aman los hombres de una misma tierra y gente, ejerció la tiranía, y a nosotros, que nacimos de padres nobles y preclaros, nos tuvo por siervos.¹⁶

De la queja de los nobles de Tlacopan se desprende una conclusión bastante triste: la nobleza indígena no actuaba unida en la defensa de su estatus y de sus privilegios; cada cual procuraba defenderse a sí mismo de la mejor manera ante el emperador contra quienes exigían el pago de tributo o bien intentaba recuperar el tributo que antaño recibía. Al parecer, son pocos los casos de aquellos nobles que defienden a sus comunidades. Destaca el caso del pueblo de Azcapotzalco que logra una retasación de tributos debido a que

... de diez o doce mil vecinos que avía en el dicho pueblo e sus sujetos que tributavan de veinte años a esta parte no ay en el presente ochocientos vezinos arriba, e que los que han quedado siendo tan pocos pagan lo mesmo que pagavan los muchos.¹⁷

Es difícil saber si alguno de los nobles que escribe al emperador fue colegial de Tlatelolco; podemos suponerlo en el caso de aquellos documentos escritos en latín cuyos autores pudieron haberlo aprendido ya fuera en el colegio o en alguna de las otras escuelas franciscanas. Con

¹⁶ Carta de don Antonio Cortés Totoquihuaztli al emperador Carlos V, en latín, Tlacopan 1 de diciembre de 1552, Sevilla, AGI, Audiencia de México, 91, ramo 1. En Pérez Rocha y Tena, *op. cit.*, pp. 167-168.

¹⁷ Duplicado de cédula de la reina Juana a favor del pueblo de Azcapotzalco, en español, Valladolid, 28 de enero de 1550, Sevilla, AGI, Audiencia de México, 1089, ramo 4, 146-147r. En Pérez Rocha y Tena, *op. cit.*, pp.159-160.

seguridad, el que sí pasó por Tlatelolco fue Pablo Nazareo, quien además de ser noble del pueblo de Xaltocan, estaba casado con una mujer emparentada con Moctezuma. En 1561, Nazareo escribe a Felipe II pidiendo algunas mercedes; en concreto le pide que:

... se me den algunos pesos de plata de la Real Hacienda, o al menos de [los bienes] de mi pueblo Xaltocan a perpetuidad.

Nazareo basa sus pretensiones en dos argumentos; el primero tiene que ver con los servicios prestados a la corona, y el segundo con el carácter de su linaje. Respecto al primero dice:

De igual modo, después de padecer muchos y variados trabajos en la pacificación de las provincias de esta Nueva España, habiendo sido adoctrinado por los religiosos franciscanos, combatí a muchas provincias para destruir todo género de ídolos e instruir las en la doctrina para el servicio de V.M. por más de 37 años, y procuré enseñar las artes liberales en otras escuelas y en el colegio de Santa Cruz dedicado a V.M., y fui su rector sin estipendio para el sustento de la vida, y de allí resultó que yo y mi mujer, sobrina de Moteuczoma, hayamos venido a parar en extrema miseria juntamente con nuestros hijos; y así estamos colocados en suma pobreza. Sin recibir alimentos ni provisiones de V.M. Además, de día y de noche trabajé arduamente para traducir a nuestra lengua materna los evangelios y las epístolas que se leen en la iglesia a lo largo de todo el año, y no sólo esto sino que también traduje otras muchas cosas del latín a nuestro idioma; y como todas estas cosas [han sido consideradas] correctas a juicio de los expertos que las han revisado, principalmente de los entendidos en teología y de los peritos en nuestra lengua, andan por doquier entre las manos de casi todos los sagrados predicadores, así religiosos como clérigos, los cuales, beneficiándose de nuestro trabajo y saboreando el fruto de nuestra fatiga, aprovechan a muchos pobladores de las Indias.

Respecto al segundo esgrime el siguiente argumento:

Asimismo, teniendo nuestra genealogía de puros reyes naturales en línea recta, que por lo menos todo lo que poseían personalmente nuestros antepasados se nos conmute por estas prebendas o salarios que humildemente pedimos se nos concedan mediante un título real de V.M.¹⁸

Los anteriores han sido sólo algunos ejemplos de la manera en la que la autoridad política y la fuerza económica de la nobleza indígena se vio

¹⁸ Carta de don Pablo Nazareo al rey Felipe II. En latín, México, 11 de febrero de 1561, Sevilla, AGI, Audiencia de México, 168. En Pérez Rocha y Tena, *op. cit.*, pp. 227-233.

seriamente mermada con el paso de los años. En este contexto cabe hacer una reflexión en torno al colegio de Tlatelolco y su labor.

Habíamos establecido que el colegio funcionaba como una escuela destinada a la formación de autoridades comprometidas con el bienestar de su comunidad, virtuosas en el sentido gobernar con justicia; la preparación que habían recibido, teóricamente, les permitiría hacer uso de la razón en la búsqueda de decisiones justas. Actuando así, la nobleza indígena habría cumplido con las expectativas de los franciscanos y de las autoridades que fundaron y apoyaron el colegio. Pero, en realidad, la autoridad de los gobernadores indígenas se había reducido demasiado: algunos ni siquiera pertenecían a la comunidad que gobernaban; otros se veían inmersos en pleitos por privilegios que, estando restringidos, eran un motivo de problemas entre los nobles de una misma comunidad. En otros casos, la autoridad del gobernador se restringía a ejecutar órdenes judiciales o a emprender averiguaciones encargadas por la autoridad virreinal.

Veamos finalmente dos cartas que los nobles de Azcapotzalco escribieron al rey Felipe II. En la primera buscan llamar la atención del rey respecto a la situación en la que viven:

Escuchad, muy poderoso señor y Príncipe nuestro; aunque han sido numerosos los mandamientos que habéis enviado disponiendo que se nos trate bien a nosotros vuestros humildes vasallos, aquellos que tienen el cargo de gobernar en vuestro nombre el reino de la Nueva España no los han cumplido con nosotros, y así nos hemos visto sometidos a gran vejación y hemos perdido en buena parte nuestros bienes y haciendas; y esto nos sucede desde hace ya mucho tiempo.

Asimismo os rogamos que nadie ose quitarnos nuestra gobernación y justicia; y si se piensa que no somos capaces de regirnos y goberarnos bien y de administrar rectamente la justicia, que se dicten las leyes más convenientes para que podamos cumplir debidamente nuestros cargos; y si no las cumpliéramos, que se nos castigue, pero que no por ello se prive a nuestros descendientes de su derecho y de la gobernación.¹⁹

¹⁹ Carta de don Esteban Guzmán, de don Pedro Moteuczoma Tlacahupantli y de los alcaldes y regidores de la Ciudad de México al príncipe Felipe: en náhuatl y en español, México, 19 diciembre 1554. Sevilla, AGI: Audiencia de México, 168. En Pérez Rocha y Tena, *op. cit.* pp.191-197.

Llama la atención que el discurso franciscano acerca de la virtud política de los indios en tiempos de su infidelidad no sea compartido por los propios indios. Así los de Azcapotzalco dicen:

Pues ¿quiénes o qué somos? No somos sino unos pobres, miserables y bárbaros, tales en suma como nuestros antepasados, los cuales en el tiempo de su idolatría fueron gente rústica y abyecta y estuvieron desnudos de las dotes de cuerpo y alma, entre las que sobresalen las virtudes y las letras, las que ciertamente ni en sueños conocieron.

Primero. Si hay algo que lastima hondamente nuestro ánimo [es] el contemplar que nuestro pueblo, cuyos linderos de tierras en tiempos antiguos se extendían ampliamente a lo largo y a lo ancho, ahora ha quedado encerrado entre límites reducidos y estrechos; aunque esto no debiera asombrar a nadie, ya que no sólo los españoles, sino también los hombres de nuestra nación que se hallan vecinos de nosotros se han apoderado injustamente de la mayor parte de los campos que nuestros abuelos y antepasados nos dejaron como herencia.

Los de Azcapotzalco le piden al rey que confirme el estatus de ciudad que tiene su localidad, y que los exente de servicios públicos en tanto que terminan de construir su iglesia. Resulta bastante sorprendente la última petición que hacen, y ello precisamente porque la carta está firmada por una de las personalidades más destacadas del colegio de Tlatelolco, Antonio Valeriano. La carta, pues, termina en los siguientes términos:

Séptimo. No se nos oculta el oráculo divino: “la sabiduría afirma el corazón, y le da peso para resistir los vientos”. Para todo es patente que con el conocimiento de las letras, los corazones de los cristianos se afianzan grandemente en la fe, y los que antiguamente eran agitados por los vientos de la gentilidad adquieren peso en su cristiandad. Así pues, habiendo sido plantado el árbol vivo de la verdadera vida, es decir, la santa fe católica, a fin de que eche más profundamente raíces juzgamos muy provechoso para nuestro pueblo que también nosotros seamos dotados con una casa de las musas, y para poder fundarla en este nuestro pueblo solicitamos licencia de vuestra cesárea Majestad, donde, aunque no hayan de enseñarse todas las ciencias, por lo menos sean la gramática y la lengua española, las cuales pueden sin dificultad ser enseñadas por algunos de los nuestros que conocen la lengua latina tan bien como los españoles.²⁰

La pregunta sobre el porqué Valeriano firma una carta –fecha en 1561— en la que se solicita al rey la fundación de otra escuela puede tener un

²⁰ Carta de don Hernando de Molina, de don Baltasar Hernández y de los alcaldes y regidores de Azcapotzalco al rey Felipe II: en latín, Azcapotzalco, 10 febrero 1561. Sevilla, AGI: Audiencia de México, 1842. En Pérez Rocha y Tena, *op. cit.*, pp. 213-225.

sin fin de respuestas. Por lo pronto podemos anotar que posiblemente Valeriano consideraba que el colegio de Tlatelolco era tan buena idea que debía procurarse la fundación de otros establecimientos semejantes; pero también cabe la inquietud acerca de qué tan fuertes podían ser los lazos del colegio de Tlatelolco con uno de sus más notables alumnos, que al menos en 1546 había sido lector del mismo. Es verdad que, para estas fechas, Tlatelolco no vive sus mejores años, pero a estos nobles en particular su destino parece no preocuparlos. Así pues, a juzgar por la documentación existente, no parece haber ni un compromiso, ni una estrategia conjunta por parte de la nobleza indígena para defender el colegio que había sido creado para ellos. Recordemos finalmente que, cuando el colegio parece revivir, cuando Sahagún regresa al mismo, la iniciativa parte de los propios frailes, no de los indios.



El proyecto del colegio de Tlatelolco no era ajeno al ideal franciscano de la existencia de una república indígena aislada de los españoles, pero no así de los propios frailes. En este orden de ideas, las comunidades indias estarían regidas por los indios nobles educados de acuerdo a todas las virtudes, conservando la policía que había garantizado la paz en la época de sus antepasados. Esta comunidad estaría dirigida en el terreno espiritual por los propios franciscanos ya que, por lo pronto, la ordenación india había quedado pospuesta. La consecución de este ideal implicaba necesariamente que comunidades y frailes coexistieran en una caritativa armonía. Desafortunadamente, no parece haber sido así. Con el tiempo, y a medida que el vigoroso impulso que caracterizó a las primeras generaciones de menores se fue perdiendo, las relaciones entre frailes y

feligreses parecen haberse descompuesto.²¹ Veamos el ejemplo de la comunidad de Tlatelolco.

En 1621 el convento franciscano de Santiago Tlatelolco recibió la visita del licenciado Juan de Aguado, visitador general del arzobispo de México, Juan Pérez de la Serna.²² En términos generales, la visita respondía al intento de De la Serna de llevar a cabo una reforma del clero regular. De las razones de la necesidad de esta reforma nos habla el documento que registra los detalles de la situación que prevalecía en el convento y, en particular, de la pésima relación que los frailes del mismo mantenían con la comunidad de Tlatelolco. Los indios nobles y macehuales de Tlatelolco y los pueblos sujetos a él se quejan de los abusos que cometen dos frailes: fray Felipe de Valdés y fray Juan de Palomares, el primero predicador del convento y responsable de la cura de las almas de los indios de Tlatelolco. Parte de los documentos que contiene el archivo franciscano que se guarda en la biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, esta visita constituye un testimonio revelador en la medida en que habla de cuán deteriorada estaba la relación entre los franciscanos y una importante comunidad indígena. Si, como veremos, la relación raya en lo patético en el caso de un pueblo grande e importante como Tlatelolco, ¿qué ocurriría en otros pueblos más pequeños y alejados de los centros de autoridad virreinal? Aparentemente, esta visita no tiene nada que ver con el colegio de Tlatelolco y con la crisis que sobrevino veinte años antes de que el visitador pisara el convento; pero refleja las condiciones de la relación

²¹ Francisco Morales sostiene que a lo largo del siglo XVI se observa un “aburguesamiento” de la orden franciscana debido, entre otros factores, a que la composición étnica de la misma cambió; de manera que el fervor evangelizador de los frailes peninsulares se tornó en la búsqueda de una vida más cómoda dentro de los conventos de las grandes ciudades de los frailes criollos. Morales, Francisco, *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1973.

²² La fecha parece bastante lejana a la época que nos ocupa, pero no lo es tanto si consideramos que solamente ha transcurrido una generación de frailes, entre los que todavía se preocupaban por Tlatelolco, como Juan Bautista, y los que aparecen en este testimonio.

entre los frailes y la comunidad, una relación que era buena cuando se fundó el colegio, y que idealmente debía mantenerse en buenos términos. Es verdad que los testimonios recogidos por el visitador son una enorme lista de agravios y quejas por parte de los indígenas y que carecemos de la versión de los frailes; del mismo modo, se debe advertir que los testimonios de los indios en ocasiones se antojan un tanto exagerados e incluso se detectan incongruencias, pero me parece que los testimonios son importantes en la medida en que, exagerados o incongruentes, reflejan la opinión que los indios tenían de los frailes. Hecha esta advertencia, veamos algunos de estos testimonios no sin aclarar, además, que la mayoría de los indios presentan su testimonio a través de un intérprete.

Una pareja de indios es cruelmente castigada por fray Felipe de Valdés cuando éste se entera de que los indios se han casado delante del provisor y no en la iglesia de Tlatelolco. El padrino de la pareja explica en su testimonio que los novios se encontraba presos en la cárcel arzobispal acusados de vivir amancebados; en esta situación, los indios deciden contraer matrimonio para salir libres y así lo hacen. Cuando, al regresar a Tlatelolco acuden a misa, fray Felipe de Valdés los manda llamar y les propina una paliza; posteriormente, encierra al hombre en la huerta del convento y envía a la mujer a la casa de un panadero español. Sólo hasta que los parientes del novio acuden al convento con regalos para el fraile, accede éste a liberar a los presos. El caso no termina hasta que fray Felipe de Valdés casa de nuevo a los novios. Todo lo cual escandaliza a los pobladores, amén de las amenazas que el fraile profiere en contra de los que vayan a casarse fuera de la iglesia del convento.

Otro testimonio corresponde a los indios bordadores del pueblo que narran la manera en que dos de ellos, hermanos, fueron maltratados por el fraile. Los bordadores habían decidido reunir cierta cantidad de dinero para comprar un cirio y un poco de colación. Reunido el dinero, adquieren un cirio y cierta cantidad de colación; con la ofrenda en las manos, llegan al

convento y la ofrecen a fray Felipe; éste, diciéndoles que le parece muy poca cosa, arrebató el cirio a uno de ellos y con él lo golpea hasta hacerlo sangrar. Cuando el hermano se da cuenta de lo que ocurre, acude a tratar de ayudar al otro, pero fracasa en su intento, puesto que el franciscano saca un leño de la cocina y con él asesta al indio tal cantidad de golpes que lo deja desmayado. Los indios afirman que, a consecuencia de los golpes, no han podido trabajar por un buen periodo de tiempo.

En otra ocasión, el mismo fray Felipe, junto con fray Juan de Palomares, acude a la casa de una india y tratan de violarla sin importarles que en la casa estuvieran presentes los indios pintores que también prestan su testimonio. Ambos frailes ven frustrado su intento cuando intervienen dos españoles que pasaban por el lugar y deciden actuar ante el azoro de los indios.

Los testimonios siguen hasta llegar a uno que me parece particularmente significativo. Se trata de la negativa de fray Felipe de Valdés a darle sepultura a una india llamada María. El asunto es como sigue: María muere muy pobre y sin hacienda ninguna, pero con la certeza de que será enterrada dentro de la iglesia puesto que, cuando ésta se construyó, el entonces guardián del convento, fray Juan de Torquemada, prometió que todo aquel indio que participara mediante aportaciones económicas o con su trabajo en el obra de la iglesia, sería enterrado en el interior de la misma. Cuando la india María muere, los vecinos colectan tres pesos y se dirigen a la iglesia para informar a fray Felipe del deceso, darle los tres pesos y abrir la sepultura en el interior de la iglesia. Fray Felipe recibe el dinero y no se opone a que se abra la sepultura. Sin embargo, cuando los indios regresan con el cuerpo la actitud del fraile se transforma: se niega a sepultarlo y les ordena tapar la sepultura abierta; cuando los indios preguntan sobre el lugar en donde enterrarían a la difunta, el fraile les responde que ése no es su problema y que bien podían envolverla en sábanas y dejar que se la comieran los perros. Finalmente, María es

sepultada en el atrio de la iglesia. Fray Felipe se queda con el dinero y con la sepultura.

Los testigos de este hecho afirman que la actitud del fraile se explica dada la pobreza de la occisa; y confirman lo expuesto en otros testimonios que hablan de la manera en que el fraile exige se le den las haciendas y los bienes de los difuntos. Para asegurar su obtención envía a un fiscal indio a tomar posesión de los bienes, éste acude a realizar semejante encargo temeroso y amenazado de golpes y encierros.

Páginas después del anterior y de muchos otros testimonios, el verdadero motivo de la visita al convento se hace patente. En efecto, escuchados los testimonios, el arzobispo Juan Pérez De la Serna dirige una carta al provincial de la orden en la que le comunica que, haciendo uso de los poderes y prerrogativas emanadas del concilio de Trento, los frailes deben someterse a examen ante el obispo. Comunicaciones van de un lado y del otro, el arzobispo ordena el examen de los frailes y sugiere castigos y los franciscanos esgrimen los privilegios otorgados tiempo atrás en lo que se refiere tanto a la cura de almas como a la disciplina.

Sabemos que este pleito duraría años; y que los indios nada tenían que ver con él, pero este hecho no implica que no se vieran sumergidos en el mismo.

El qué ocurrió con la orden a finales del siglo *XVI* y principios del *XVII* es un tema que, sin bien relacionado con el abandono del colegio, escapa ya de los límites de esta investigación, pero sí podemos anotar que en ella se observan algunas importantes transformaciones que vale la pena mencionar.

Al estudiar al cronista franciscano Alonso de la Rea de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, Patricia Escandón reflexiona en torno a los cambios que se observan en la actividad de la orden de menores. Al terminar el siglo de la conquista, la novedad, dice la autora, se había transformado en "hábito" de manera que los frailes, establecidos en los conventos de las ciudades grandes o pequeñas, se dedicaban casi

exclusivamente a la administración de sus parroquias.²³ Esta situación generó, además de un cierto relajamiento de las costumbres, no pocos pleitos con las demás órdenes y sobre todo litigios con los obispos en los cuales los franciscanos buscaban la salvaguarda de los privilegios que la autoridad pontificia les había otorgado.

Elsa Frost ha señalado que en la historiografía franciscana de finales del siglo, concretamente en Mendieta, la visión escatológica que tanto animó el fervor evangélico y dio pie a la búsqueda de la construcción de una iglesia como la que fundara Cristo, la de la Edad de Oro que añoraba Mendieta, se convirtió en la descripción de un presente sombrío.²⁴ En este tiempo sin mucha luz, la nobleza indígena ya no goza de los privilegios de antaño y la población india —como vimos— se convierte en la manzana de la discordia entre el clero regular y el secular.

²³ Patricia Escandón, “Fray Alonso de la Rea y su crónica de Michoacán”, en *Crónica de Alonso de la Rea*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor, 1996, pp.15-45.

²⁴ Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México, Tusquets, 2002, p. 271.

Conclusión

Emprendí este trabajo movida por dos inquietudes. La primera era la de indagar hasta qué punto el colegio de Tlatelolco había sido creado exclusivamente para educar a futuros sacerdotes indios. La segunda fue establecer cuál era la relación entre el fracaso del colegio y la vida de la nobleza india a lo largo del siglo *XVI*.

La primera inquietud se derivó de la siguiente afirmación de Robert Ricard:

En mis conclusiones también he tratado de mostrar que la debilidad principal de la obra evangelizadora realizada por los religiosos españoles estriba en el fracaso del Seminario de Tlatelolco y en la enorme laguna que representa la ausencia de un clero indígena completo.¹

En las conclusiones de su obra, Ricard sostiene que el fracaso de Tlatelolco, siempre visto como seminario indígena, se explica por las siguientes razones. La primera es que los indios nunca dejaron de ser considerados por los frailes como niños inmaduros que necesitaban el cuidado de la tutela española. La segunda causa se encuentra en la peculiar división racial de la sociedad novohispana: una sociedad así no podía aceptar que miembros de una raza considerada inferior, es decir, los indios, tuvieran algún tipo de superioridad, mucho menos espiritual, sobre la raza dominante, la blanca.² Ninguno de estos argumentos me resultó completamente satisfactorio puesto que dejaba fuera a los indios que, a fin de cuentas, eran los personajes, por quienes tantos y tantos frailes se tomaron no pocas molestias. Pero de cualquier modo, creo que es posible discutirlos un poco.

Mantengo mis dudas respecto a la idea del seminario en Tlatelolco por varias razones que expongo a continuación. Exceptuando el juicio de Zumárraga acerca de la poca disposición de los indios para la vida célibe, no encuentro en los escritos del resto de los franciscanos algún indicio de

¹ Ricard, *La conquista...*, p.23.

² *Ibid*, p. 417-431.

que la formación sacerdotal haya sido la idea motora del colegio. En cambio, no todos los frailes están de acuerdo en administrar a los indios todos los sacramentos y el asunto, como vimos, se prestó a polémica aún dentro de la orden.

Por otro lado, me parece que la historiografía del tema ha lamentado el fracaso del colegio como seminario en la medida en que comparte el juicio de Ricard acerca de la imposibilidad de fundar una iglesia auténticamente nacional, que abarcara a todos los sectores de la población novohispana. Paradójicamente, Ricard reconoce que la creación de esta iglesia no hubiera sido posible en una sociedad como la novohispana, racialmente dividida. Yo creo que la construcción de una iglesia nacional como la entendía Ricard no estaba en las mentes de los franciscanos, quienes veían en los indios la posibilidad de una iglesia renovada. Y es precisamente en el deseo franciscano de segregar a los indios en donde podemos encontrar alguna explicación al fracaso del colegio.

En efecto, los franciscanos no sólo vivían, sino que aceptaban la constitución de la sociedad novohispana en la cual indios y españoles (considerados como dos grandes grupos con muchos otros intermedios) debían permanecer idealmente separados, cada uno en su república y todos súbditos de la misma corona.

Tampoco comparto la idea de que los franciscanos que fundaron el colegio hayan considerado a los indios como menores de edad; en todo caso, serían unos niños muy virtuosos.

En la caracterización de los indios como políticamente virtuosos es en donde se puede encontrar no sólo la idea motora del colegio, sino también la explicación de su fracaso. Los franciscanos, es indispensable recordarlo, pertenecían a una rama de la orden bastante crítica y radical en lo que respecta a la vida espiritual de la Europa de su época; en América, creyeron encontrar la posibilidad de construir una sociedad cristiana nueva, alejada de los vicios que por siglos habían atormentado al viejo continente. Los indios, naturalmente virtuosos y muy políticos, podían

convertirse en perfectos cristianos; eran la materia prima para construir una nueva iglesia, semejante a la que edificaron los discípulos de Jesús. Pero esta materia debía mantenerse lo más prístina y pura posible, y esto sólo se lograría evitando el contacto demasiado estrecho con la sociedad española. La conversión entonces debía darse dentro de un aislamiento que no permitiera que los vicios españoles corrompieran el camino hacia la perfección.

La historia de la dominación de España en América terminó con la posibilidad de materializar los ideales de los frailes. Mantener a los indios aislados, bajo la exclusiva y vigilante tutela de los frailes, fue imposible en una sociedad que nacía bajo la férula de una corona española que, puesta sobre la cabeza de Felipe II, buscaba tener el control absoluto de todos sus dominios. El aislamiento de la república de indios perduró, es verdad, pero de ninguna manera la corona estuvo dispuesta a disminuir el control político y económico sobre ella.

La nobleza indígena, que en el ideal franciscano estaba destinada a dirigir la república cristiana de indios —para ello había sido educada en Tlatelolco—, atravesó por un proceso de franca decadencia a lo largo de todo el siglo. Es verdad que en la sociedad indígena colonial se observa todavía la existencia de una minoría de indios principales más ricos y educados que el común de la población; pero de ninguna manera podemos decir que la nobleza indígena seguía siendo lo poderosa que algún día fue. Esta situación explica en buena medida porqué el colegio de Tlatelolco dejó de ser un colegio de élite para convertirse en una escuela de enseñanza del ABC. Una nobleza antaño poderosa se redujo numéricamente y observó cómo todo aquello que la diferenciaba de los macehuales se diluía con el paso del tiempo. Esta nobleza, demasiado preocupada por sobrevivir, fue incapaz de observar de qué manera un proyecto como el de Tlatelolco podía ayudarla, pues la educación que recibía ahí estaba planeada precisamente para que, sin perder su condición de nobleza ni las virtudes

que la acompañaban, pudiera adaptarse a la naciente y ya cristiana sociedad novohispana.

Me parece, finalmente, que la nobleza india no participó por completo de la idea franciscana de una república de indios; es decir, que no se constituyó a sí misma como líder de su propia comunidad, y tristemente, exceptuando algunos casos, no parece demasiado dispuesta a defender otros intereses que no sean los de permanecer en un lugar de privilegio. A fin de cuentas, derrotada militarmente, convertida a otra fe, también fue derrotada en el mundo de la política y, en este proceso, demostró que la existencia de la nobleza, sea india o no, se relaciona únicamente con el ejercicio del poder.

El colegio de Tlatelolco había sido diseñado para educar a los nobles indios con la idea de integrarlos al ejercicio del poder mediante la adecuación de sus virtudes naturales a la religión cristiana; para llevar adelante este proyecto la colaboración con los frailes era de importancia capital. Unos indios virtuosos, cristianos y puros gobernarían en lo terrenal a sus congéneres que, ayudados por los frailes pobres, reformados y con enormes ganas de construir una iglesia evangélica y pristina, se encargarían de velar porque las posibilidades de salvación, que habían sido arrebatadas por el demonio, fueran efectivas.

Cuando el colegio se fundó esto era posible: la nobleza indígena todavía ejercía un poder real sobre su comunidad y los frailes, que tampoco estaban apartados de la política, gozaban de una situación de privilegio y excepción que les permitía articular su proyecto con las comunidades indias. Un siglo después, la situación era completamente otra: los nobles indios habían perdido buena parte de su poder y los frailes no tenían ya el entusiasmo ni el poder originales; lo que es peor, algunos se habían convertido en todo aquello que había llevado a sus antecesores de orden a buscar la reforma en la península y la construcción de una nueva iglesia en América.

En estas condiciones ¿para qué mantener un proyecto anacrónico?

BIBLIOGRAFÍA

ALANÍS León, Ricardo, "El Colegio de San Nicolás a través de sus constituciones y estatutos", en Leticia Pérez Puente, coord., *De maestros y discípulos. México. Siglos XVI-XIX*, México, UNAM, CESU, 1998.

ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1998.

---- *Política*, Madrid, Gredos, 1999.

BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España*, México, FCE, 1966.

BAUDOT, Georges, "La biblioteca de los evangelizadores de México: un documento sobre fray Juan de Gaona", en Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, México, CNCA-Alianza Mexicana, 1990.

BERNARD, Carmen y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, FCE, 1996.

---- *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, FCE, 1992.

BUENAVENTURA, SAN, *Leyenda Mayor*, Cap. VII. en San Francisco de Asís, *Escritos. Biografías, Documentos de la época*, Madrid, BAC, 1995.

BURKHARDT, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, México, Porrúa, 1984.

CASTRO Y CALVO, José María, *El arte de gobernar en las obras de don Juan Manuel*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Delegación de Barcelona. Instituto Antonio de Nebrija, 1945.

CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1971.

Códice Franciscano del siglo XVI. Informe de la Provincia del Santo Evangelio al visitador Lic. Juan de Ovando, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

CORCUERA de Mancera, Sonia, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, México, FCE, 1994.

---- *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*, México, FCE, 1991.

CUEVAS, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, El Paso, Texas, Editorial "Revista Católica", 1928.

CUADRIELLO, Jaime, "El origen del reino y la configuración de su empresa. Episodios y alegorías de triunfo y fundación", en *Los pinceles de la historia*, México, Museo Nacional de Arte, 1999.

EGUIARA y Eguren, *Prólogos a la Biblioteca mexicana*, México, FCE, 1996.

ERASMO, *La educación del príncipe cristiano*, Madrid, Aguilar, 1956.

ESCALANTE Gonzalbo, Pablo, *Los códices*, México, CNCA, 1998.

---- "La polémica sobre la organización de las comunidades agrarias de productores en el altiplano central durante el periodo Posclásico" en *Memorias del Simposio de Historiografía Mexicanista*, México, Comité Mexicano de Ciencias Históricas, Gobierno del Estado de Morelos, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990.

ESCANDÓN, Patricia, "Fray Alonso de la Rea y su crónica de Michoacán", en *Crónica de Alonso de la Rea*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor, 1996.

FROST, Elsa Cecilia, "El proyecto franciscano", en Mercedes de la Garza, ed. *En torno al Nuevo Mundo*, México, UNAM, FFYL, 1992.

---- *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México, Tusquets, 2002.

GARCÍA Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1952.

GARÍN, Eugenio, *La educación en Europa. 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1987.

---- "El filósofo y el mago", en Garín, et.al., *El hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1993.

---- *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 2001.

GIBSON, Charles, *The Aztecs under the Spanish Rule, A History of the Valley of Mexico. 1519-1810*, Stanford, California, Stanford University Press, 1964.

GILSON, Etienne, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1978.

GOMEZ Canedo, Lino, *La educación de los marginados en la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, México, Porrúa, 1982.

GONZÁLEZ, Carlos Javier, "Estructura social y cultural en Tenochtitlan", en Tovar de Arechederra, Isabel y Magdalena Mas, comp., *Ensayos sobre la Ciudad de México I. Nuestros orígenes*, México, DDF, Universidad Iberoamericana, CNCA, 1994.

GONZÁLEZ, Enrique, "Hacia una definición del término humanismo." En *Estudis*, 15 (1989).

----- "La crítica de los humanistas a las universidades", en F.J. Fdez. Nieto, A. Melero y A. Mestre, coords. *Luis Vives y el humanismo europeo*, Valencia, Universidad de Valencia, 1998.

GRENDELER, Paul, *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore, Londres, The Johns Hopkins University Press, 1991

GRUZINSKI, Serge, *Man-gods in the Mexican Highlands. Indian Power and Colonial Society*, Stanford, Stanford University Press, 1989.

---- *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991.

GUTIÉRREZ Haces, Juana y José Rubén Romero Galván, "A imagen y semejanza. La Roma del Nuevo Mundo", en *Encuentros y desencuentros en las artes. XIV Coloquio internacional de historia del arte*, México, UNAM-IIIE, 1994.

GUTIÉRREZ Rodríguez, Víctor, "Hacia una tipología de los colegios coloniales", en Leticia Pérez Puente coord., *De maestros y discípulos. México, siglos XVI-XIX*, México, UNAM, CESU, 1998.

HALE, John, *La civilización del Renacimiento en Europa*, Barcelona, Grijalbo-Crítica, 1993.

HALKIN, L.E., *Erasmus*, México, FCE, 1994.

HANKIS, James, "El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno" en Jill Krayle, ed. *Introducción al humanismo renacentista*, (edición española de *The Cambridge Companion of Renaissance Humanism*, N.Y., Cambridge University Press, 1996). Nueva York, Cambridge University Press, 1998, pp. 159-187.

BIBLIOGRAFÍA

ALANÍS León, Ricardo, "El Colegio de San Nicolás a través de sus constituciones y estatutos", en Leticia Pérez Puente, coord., *De maestros y discípulos. México. Siglos XVI-XIX*, México, UNAM, CESU, 1998.

ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1998.

---- *Política*, Madrid, Gredos, 1999.

BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España*, México, FCE, 1966.

BAUDOT, Georges, "La biblioteca de los evangelizadores de México: un documento sobre fray Juan de Gaona", en Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, México, CNCA-Alianza Mexicana, 1990.

BERNARD, Carmen y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, FCE, 1996.

---- *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, FCE, 1992.

BUENAVENTURA, SAN, *Leyenda Mayor*, Cap. VII. en San Francisco de Asís, *Escritos. Biografías, Documentos de la época*, Madrid, BAC, 1995.

BURKHARDT, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, México, Porrúa, 1984.

CASTRO Y CALVO, José María, *El arte de gobernar en las obras de don Juan Manuel*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Delegación de Barcelona. Instituto Antonio de Nebrija, 1945.

CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1971.

Códice Franciscano del siglo XVI. Informe de la Provincia del Santo Evangelio al visitador Lic. Juan de Ovando, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

CORCUERA de Mancera, Sonia, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, México, FCE, 1994.

---- *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*, México, FCE, 1991.

CUEVAS, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, El Paso, Texas, Editorial "Revista Católica", 1928.

CUADRIELLO, Jaime, "El origen del reino y la configuración de su empresa. Episodios y alegorías de triunfo y fundación", en *Los pinceles de la historia*, México, Museo Nacional de Arte, 1999.

EGUIARA y Eguren, *Prólogos a la Biblioteca mexicana*, México, FCE, 1996.

ERASMO, *La educación del príncipe cristiano*, Madrid, Aguilar, 1956.

ESCALANTE Gonzalbo, Pablo, *Los códices*, México, CNCA, 1998.

---- "La polémica sobre la organización de las comunidades agrarias de productores en el altiplano central durante el periodo Posclásico" en *Memorias del Simposio de Historiografía Mexicanista*, México, Comité Mexicano de Ciencias Históricas, Gobierno del Estado de Morelos, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990.

ESCANDÓN, Patricia, "Fray Alonso de la Rea y su crónica de Michoacán", en *Crónica de Alonso de la Rea*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor, 1996.

FROST, Elsa Cecilia, "El proyecto franciscano", en Mercedes de la Garza, ed. *En torno al Nuevo Mundo*, México, UNAM, FFYL, 1992.

---- *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México, Tusquets, 2002.

GARCÍA Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1952.

GARÍN, Eugenio, *La educación en Europa. 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1987.

---- "El filósofo y el mago", en Garín, et.al., *El hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1993.

---- *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 2001.

GIBSON, Charles, *The Aztecs under the Spanish Rule, A History of the Valley of Mexico. 1519-1810*, Stanford, California, Stanford University Press, 1964.

GILSON, Etienne, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1978.

GOMEZ Canedo, Lino, *La educación de los marginados en la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, México, Porrúa, 1982.

GONZÁLEZ, Carlos Javier, "Estructura social y cultural en Tenochtitlan", en Tovar de Arechederra, Isabel y Magdalena Mas, comp., *Ensayos sobre la Ciudad de México I. Nuestros orígenes*, México, DDF, Universidad Iberoamericana, CNCA, 1994.

GONZÁLEZ, Enrique, "Hacia una definición del término humanismo." En *Estudis*, 15 (1989).

----- "La crítica de los humanistas a las universidades", en F.J. Fdez. Nieto, A. Melero y A. Mestre, coords. *Luis Vives y el humanismo europeo*, Valencia, Universidad de Valencia, 1998.

GRENDELER, Paul, *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore, Londres, The Johns Hopkins University Press, 1991

GRUZINSKI, Serge, *Man-gods in the Mexican Highlands. Indian Power and Colonial Society*, Stanford, Stanford University Press, 1989.

---- *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991.

GUTIÉRREZ Haces, Juana y José Rubén Romero Galván, "A imagen y semejanza. La Roma del Nuevo Mundo", en *Encuentros y desencuentros en las artes. XIV Coloquio internacional de historia del arte*, México, UNAM-IIE, 1994.

GUTIÉRREZ Rodríguez, Víctor, "Hacia una tipología de los colegios coloniales", en Leticia Pérez Puente coord., *De maestros y discípulos. México, siglos XVI-XIX*, México, UNAM, CESU, 1998.

HALE, John, *La civilización del Renacimiento en Europa*, Barcelona, Grijalbo-Crítica, 1993.

HALKIN, L.E., *Erasmus*, México, FCE, 1994.

HANKIS, James, "El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno" en Jill Krayle, ed. *Introducción al humanismo renacentista*, (edición española de *The Cambridge Companion of Renaissance Humanism*, N.Y., Cambridge University Press, 1996). Nueva York, Cambridge University Press, 1998, pp. 159-187.

HUIZINGA, John, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.

IGLESIA Católica Mexicana, *Concilios mexicanos primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal Ciudad de México*, Cuernavaca, Felipe Díaz Almanza ed., 1981.

KARTTUNEN, Frances, "From the Court Yard to the Seat of Government: The Carrer of Antonio Valeriano, Nahua Colleague of Bernardino de Sahagún" en *Amerindia*, V. 19/20, 1995.

KATZ, Friedrich, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, México, UNAM-IIIH, 1962.

KEMPIS, Thomas, *Imitación de Cristo*, México, Porrúa, 1989.

KOBAYASHI, José María, *La educación como conquista*, México, El Colegio de México, 1985.

LOCKHART, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján en *El pasado indígena*, México, FCE, 1996.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Organización política en el Altiplano central durante el posclásico", en *Historia Mexicana*, vol. XXIII, abril-junio, 1975, num. 4, México, El Colegio de México.

--- *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, UNAM, 1989.

--- *La educación de los antiguos nahuas*, México, SEP, El Caballito, 1985.

MASSING, Jean Michel. *Erasmian Wit and Proverbial Wisdom*, Londres, The Warburg Institute, University of London, 1995.

MENDIETA, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1993.

MENEGUS Bornemann, Margarita, *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, México, Conaculta, 1999.

MONTES de Oca, Francisco, Introducción a Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*, México, Porrúa, 1989.

MORALES, Francisco, *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1973.

MORENO Toscano, Alejandra, "El siglo de la conquista", en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 1976.

MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1969.

---- *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM, 1971.

MURRAY, Alexander, *Razón y sociedad en la Edad Media*, Madrid, Taurus, 1983.

NAVARRETE, Federico, *La conquista de México*, México, CNCA, 2000.

NICOLAU d'Olwer, Luis, *Fray Bernardino de Sahagún*, México, DDF, 1990.

OCARANZA, Fernando, *El imperial colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco*, México, 1934.

O'GORMAN, Edmundo, *La invención de América*, México, FCE, 1984.

---- *Fundamentos para la historia de América*, México, Imprenta Universitaria, 1942.

--- *La incógnita de la llamada "Historia de los indios de la Nueva España" atribuida a fray Toribio de Motolinía*, México, FCE, 1982.

PASTOR, María Alba, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, FCE, 1999.

Pérez, Joseph, *La revolución de las comunidades de Castilla (1520-1521)*, México, Siglo XXI, 1977.

PÉREZ Rocha, Ema, y Rafael Tena, *La nobleza indígena en el centro de México después de la conquista*, México, INAH, 2000, 459p. IIs.

RABIL, Albert, "Significance of Civic humanism", en J. Kraye, comp. *Renaissance Humanism. Foundations, Forms and Legacy*, Filadelfia, University of Pennsilvania Press, 1991.

RASMUSSEN, Jorgen Nybo, *Fray Jacobo Daciano*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1974.

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986.

ROMERO Galván, José Rubén, "La educación mexicana" en Tovar de Arechederra, Isabel y Magdalena Mas, comp. *Ensayos sobre la Ciudad de México I. Nuestros orígenes*, México, DDF, Universidad Iberoamericana, CNCA, 1994.

----- *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozomoc, su tiempo, su nobleza, su Crónica mexicana*, México, UNAM, 2003.

RUBIAL, Antonio, *La hermana pobreza, El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM, FFYL, 1996.

SABINE, George, *Historia de la teoría política*, México, FCE, 1963.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Conaculta, 1989.

STECK, Francisco Borgia, *El primer colegio de América. Santa Cruz de Tlatelolco con un estudio del Códice Tlatelolco*, México, Centro de Estudios Franciscanos. 1944.

THOMAS, Hugh, *La conquista de México*; México, Patria, 1994.

TOMÁS de Aquino, Santo, *Suma Teológica*, "Tratado sobre las virtudes en general", Madrid, BAC, 1990.

TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, 1989.

TOVAR, Juan de, *Historia y creencias de los indios de México*, Madrid, Miraguaro, 2001.

VAN ZANTWIJK, Rudolf, "Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli", en *Estudios de cultura náhuatl*, México, IIH, v. VI, 1966, pp.178-185.

VIVES, Juan Luis, *Diálogos y otros escritos*, introducción de Juan Francisco Alcina, Barcelona, Planeta, 1988.

ZORITA, Alonso, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, UNAM, 1963.