



La trampa de las miradas: el cargo de conciencia desde el desconocimiento

Trap of Gaze: A Guilty Conscience Born of Ignorance

Rodrigo Fernández Ordóñez

Universidad Francisco Marroquín

rfernandez@ufm.edu

Resumen: Como parte de la leyenda negra que se ha extendido sobre la conquista y colonización española de América se ha llegado a hablar de que en los territorios mesoamericanos se cometió genocidio cultural cuando a partir de 1542, en cumplimiento de las Leyes Nuevas se concentró a la población indígena en reducciones o pueblos de indios. Sin embargo, esta medida como otras cuyo análisis se propone en este artículo, permitieron que tanto los idiomas como las manifestaciones culturales más importantes de los indígenas de la región sobrevivieran en el tiempo, protegidas directamente tanto por normas eclesiásticas o civiles de la administración colonial, y permanecieran en el tiempo hasta el día de hoy.

Palabras clave: leyenda negra, leyenda rosa, reducciones, pueblos de indios, idiomas indígenas, conquista, colonización, concilio de Trento, doctrina cristiana, misioneros, predicadores.

Abstract: As part of the Black Legend that has spread about the Spanish conquest and colonization of the Americas, it has been claimed that cultural genocide was committed in Mesoamerican territories when, beginning in 1542, in compliance with the “Leyes Nuevas”, the indigenous population

was concentrated in “Reducciones” or Indian Towns. However, this measure, like others analyzed in this article, allowed the most important languages and cultural expressions of the region's indigenous peoples to survive over time, protected directly by both ecclesiastical and civil laws of the colonial administration, and to endure to this day.

Keywords: Spanish Black Legend, Pink Legend, reductions, Indian villages, indigenous languages, conquest, colonization, Council of Trent, Christian doctrine, missionaries, preachers.

Consideraciones generales previas

Una de las manifestaciones más claras de la crisis de identidad que afronta actualmente la civilización occidental es un sentimiento de culpa inculcado desde ciertos sectores dominantes de la academia. Desde una academia altamente ideologizada y condicionada por sus propios prejuicios metodológicos, la transmisión populista del cargo de conciencia a la política ha sido inevitable e instantáneo. Como consecuencia, tenemos a los dos últimos presidentes mexicanos exigiendo al Gobierno español una disculpa por la brutalidad de la conquista de México, como si la brutalidad propia del expansivo imperio de los mexicas no fue precisamente lo que empujó a sus vecinos a aliarse convenientemente con los recién llegados. El absurdo de esta posición del gobierno mexicano de turno podría causar gracia de no ser por los incómodos roces diplomáticos con el país europeo, llevando a un diálogo de sordos en el que el supuestamente ofendido exige antes de escuchar razones, las disculpas por un hecho ocurrido cinco siglos atrás.

El mero hecho de exigir disculpas constituye ya un anacronismo absurdo. Pero lo es más cuando se considera que quien lo enarbola como bandera política es una persona bien formada intelectualmente, pues Claudia Sheinbaum es física e ingeniera energética, lo que no ha impedido que cometa un error de interpretación histórica propia de un estudiante de escuela primaria. La exigencia es tan absurda como pedirle a Giorgia Meloni que se disculpe en nombre de Poncio Pilato por el fatídico gesto de lavarse las manos cuando le fue presentado el caso de Jesucristo, o a Benjamín Netanyahu, que se disculpe en nombre del Sanedrín por la condena a muerte de Jesús en el mismo ejemplo de la italiana. Entonces estamos claros que no es por falta de educación académica este desliz populista, sino por mero oportunismo político e ideológico de cara a una población que por las carencias de los sistemas educativos latinoamericanos bregan entre el desconocimiento y la total ignorancia.

La fuente del error académico que ha llevado a esta comedia de equívocos (o tragedia, según se mire), es el querer aplicar valores culturales actuales a hechos ocurridos en el contexto de otros valores vigentes y en una situación política completamente distinta. El defecto fundamental de estas posiciones ha sido asumir que como la corriente de pensamiento occidental dominante ha impuesto un laicismo obsesivo, toda explicación que haga referencia a motivos religiosos resulta inválida, falseando, por lo tanto, los resultados de toda reflexión histórica que se haga al margen de la filosofía judeocristiana y su escala de valores, que, al estar vigente al momento del hecho histórico, condicionó las actitudes y las actuaciones de los sujetos en su momento temporal y geográfico.

El pretender hacer juicios históricos desde el escepticismo y la relatividad moral imperante en la academia a la que nos hemos estado refiriendo, resulta en el falseamiento de los hechos para forzar una verdad que resulte más cómoda de manejar por razones ideológicas. Desgraciadamente, este posicionamiento ideológico trae aparejada su propia metodología de análisis, que sobra decir, tiende a la total simplificación de las relaciones humanas. La metodología marxista limita el análisis de todas las situaciones históricas, por complejas que sean, a identificar en qué bando milita cada sujeto histórico, de dos opciones posibles, obviando matices y razones que superan este limitado marco. De esta forma, se puede llegar a la conclusión que la visión alterada de esta «historia moderna» es una simple versión de buenos y malos en la vertiente marxista de explotados y explotadores.

Para fortuna de los estudiosos de la historia, las circunstancias históricas superan por completo este limitado ejercicio de análisis, sobrepasando por completo la supuesta causalidad binaria que sería para ellos el motor de la historia. Entonces resulta que, para desvanecer los afanes reivindicativos de un derecho histórico totalmente errado por ignorancia que enarbolan estos políticos, hace falta estudiar y reflexionar sobre el momento histórico con el suficiente material que evite cometer esos errores o el falseamiento directo de los hechos. Previo a pedir disculpas a España, entonces, bien haría la presidenta mexicana en leerse los dos hermosos tomos del historiador francés Fernand Braudel (1949/2016) sobre la historia de la cuenca del Mediterráneo en tiempos del rey Felipe II, la biografía de Cristóbal Colón de Samuel Eliot Morison (1942/1993) —ambas publicadas por el mexicano Fondo de Cultura Económica— o la monumental historia de la conquista de México, del británico Hugh Thomas, para comprender que el momento histórico en que sucedió dicho evento era más compleja de lo que asume, empezando porque, para entonces, España misma no existía.

Del contexto global del descubrimiento de la conquista de América

El ejercicio de asunción de verdades históricas erradas a partir de un defectuoso marco teórico de análisis no es propio de México ni mucho menos, y ha venido a afectar inevitablemente, por mero contagio a la academia guatemalteca. De esta cuenta, en un libro recientemente publicado sobre la conquista de Guatemala, dos arqueólogas —Matilde Ivic y Miriam Ramírez— apuntan la visión dominante en un sector de la población sobre el proceso histórico ocurrido en el altiplano guatemalteco durante la primera mitad del siglo XVI: «los movimientos mayas actuales se rehúsan a hablar de conquista y optan por referirse a la invasión española. Aducen que ellos no han sido conquistados, porque siguen hablando sus idiomas y manteniendo sus costumbres como una manera de resistencia...» (Ivic y Ramírez, 2024, p. 19). Las autoras nos describen lo que piensan de la conquista los movimientos mayas actuales, quienes se apegan a una afirmación lamentable, impregnada de *buenismo* histórico y desconocimiento.

Aunque el tema de la conquista de Guatemala amerita mucho más análisis y argumentación para salvar del error a esos movimientos mayas, nos centraremos en adelante en esa supuesta resistencia manifestada en el idioma que siguen hablando. Basta decir de momento que, para la interpretación objetiva de la historia, no importa lo que pensemos u opinemos de forma particular sobre el fenómeno. Importan los hechos documentados y comprobables por contraste y que, ordenados en correspondencia cronológica, nos permitan la reconstrucción, siempre parcial y sujeta a posteriores ajustes, de una versión temporal del hecho. El que un grupo no quiera referirse a la conquista por su nombre o pretenda ignorar voluntariamente el hecho propiamente dicho no cambia nada de lo sucedido ni de sus consecuencias en el tiempo y en el espacio.

La realidad no puede interpretarse por el capricho subjetivo y relativista de quien lo observa, so pena de equivocarse rotundamente, como demostraremos que lo hacen estos movimientos mayas al interpretar que hablan sus idiomas por una equivocada noción de «resistencia» y no como consecuencia de ciertos hechos históricos concatenados que nos llevan a que hoy puedan expresarse en sus idiomas ancestrales.

Para empezar a desmontar este equivoco, hay que recordar que la llegada de Pedro de Alvarado y sus tropas españolas y mexicanas¹ al altiplano guatemalteco

¹ Usaremos la terminología moderna y generalmente utilizada para más facilidad y así evitar explicaciones sobre grupos étnicos que nos puedan robar la atención del tema principal a desarrollar.

se realizó en un contexto mucho más amplio al que habría que ir sumando escenarios tan lejanos para la Guatemala de entonces como la segunda batalla de Kosovo en 1448, en la que los cruzados búlgaros fueron derrotados por las tropas turcas de Murad II; la caída de Constantinopla en manos de los mismos turcos en 1453; la derrota de las pretensiones reales de Juana la Beltraneja en contra de Isabel la Católica en Albuera, Portugal, en 1479; la conquista del Reino de Granada en enero de 1492, que pone fin a la presencia de los árabes en la península ibérica y, por último, los inicios de una revuelta religiosa en una región apartada del Sacro Imperio Romano encabezada por un oscuro profesor de teología llamado Martín Lutero en 1517. Todos y cada uno de estos eventos apenas mencionados condicionaba la mente de los españoles, que aún podríamos calificar de medieval, toda vez que los procesos culturales e intelectuales se desarrollan en planos temporales muy difíciles de fragmentar para la conveniencia de los estudiosos posteriores.

En ese sentido, la mente de los españoles que entraron al altiplano guatemalteco en 1524 concebía al mundo como un escenario global (no fragmentado como se interpreta actualmente), en el que se estaba librando una guerra total en contra de un agresivo islam, que si bien había sido detenido por Carlos Martel en su infiltración occidental en el año 732 en la batalla de Poitiers, seguía siendo una amenaza en sus avances por el oriente del continente europeo. Los Balcanes servían entonces como última frontera cristiana que se oponía al avance turco musulmán. La amenaza del avance musulmán era tan real y contemporánea para esos españoles que avanzaban por las templadas tierras quichés, que, mientras luchaban por imponerse en estos territorios en la descripción que de forma tan vívida reconstruye Florine Asselbergs (para un detallado y objetivo relato de la conquista de Guatemala, ver Asselbergs [2010]), los musulmanes imponían sitio a Viena en 1529. Es decir, la conquista de América se realizó en un contexto mucho más amplio, condicionado por una visión de «choque de civilizaciones», por usar el término acuñado por Samuel Huntington, en la que la supervivencia propia de la cristiandad (religión y civilización), se consideraba que corría peligro.

Para no caer en la tentación de querer soslayar estos eventos o quererlos minimizar, se debe mencionar que la ciudad de Buda cayó en manos de los musulmanes el 21 de agosto de 1541, mientras un mes después se daba la catástrofe de la destrucción de la ciudad de Santiago de Guatemala en el valle de Almolonga, el 11 de septiembre. Es necesario también hacer notar que la amenaza turca no se entendió superada sino hasta la batalla naval de Lepanto, el 7 de octubre de 1571, en la que una armada católica liderada por don Juan de Austria, la «Liga Santa» y financiada principalmente por el rey Felipe II y la

República de Venecia logró interrumpir y frenar el avance musulmán por el oriente europeo por décadas.

En tanto en los campos de batalla los europeos luchaban en contra del infiel musulmán, en América se combatía la impiedad y el paganismo con el mismo ardor de cruzada, en un mundo completamente desconocido. Por ello es un error querer juzgar los actos de los conquistadores en tierras americanas con el prisma laico y anticristiano que ha embargado a la academia en los últimos lustros. Esto no solo resulta inadecuado y poco científico, sino además es injusto para sus protagonistas, pues se les quiere aplicar una escala de valores completamente ajena al mundo en el que vivieron, producto de una evolución histórica de cinco siglos posteriores. El soldado español que durante el siglo XVI se embarcó rumbo a América era un hombre de mentalidad medieval, en la que la brutalidad convivía con los más nobles gestos, en los que la religión eran una parte integral y de suma importancia para la vida de todos. Lógicamente habría habido gente mucho más piadosa que otra, pero todos eran intrínsecamente religiosos, con independencia de cómo vivieron y ejercieron su religión.

Una muestra de lo contradictorio que nos puede resultar a los hombres modernos la mentalidad medieval la podemos encontrar en la propia vida de fray Bartolomé de las Casas. Originalmente se embarca para América como conquistador y tras presenciar el trato dado a los indígenas en La Española primero y en Cuba después, decide renunciar a los bienes temporales y abrazar la vida religiosa. Se hace dominico y la defensa de los derechos de los indígenas se convierte en su personal cruzada, que lo lleva a mentir y a exagerar ante los reyes y autoridades peninsulares con el noble fin de provocar escándalo y la inmediata intervención de las autoridades. Las Leyes Nuevas de 1542 son producto de su denuncia y de su incansable activismo, basado en la exageración, cuando no en la abierta mentira. El historiador Luis Martínez Ferrer (2023) en su obra sobre la evangelización en América emite con notoria objetividad un juicio sobre Las Casas:

Las Casas destaca muchas veces por su maniqueísmo: por una parte, los indios angelicales y los frailes, sus defensores; por la otra, los conquistadores y colonizadores, bestias feroces. Todo esto sirve para alimentar la polémica, pero no para acercarse a la verdad. (p. 65)

Irónicamente las exageraciones de su activismo proteccionista es ahora la vara con la que se quiere medir cualquier actuación de sus contemporáneos españoles en América, desfigurando los matices y las individualidades de cada uno de ellos. Con Las Casas nace la «leyenda negra», que nos impide ver las relaciones más obvias de la realidad histórica, pues el solo hecho de que fray

Bartolomé de las Casas haya podido llevar a cabo su campaña de defensa y reivindicación de los derechos de los indígenas en América es ya un indicativo de qué tan tolerante era la sociedad española de su tiempo y qué tan dispuesta estaba a escuchar y discutir las denuncias de las brutalidades que se cometían en territorios sometidos a su autoridad.

Por contraste, no encontramos a un Bartolomé de las Casas en el escenario balcánico: ningún turco se cuestionó en la corte del sultán en Estambul, el trato dado a los cristianos conquistados en Bosnia en el avance musulmán por la Europa oriental, que eran vendidos como esclavos en los mercados de las ciudades y puertos del creciente Imperio otomano; nadie criticaba el destino de las mujeres cristianas, traficadas como esclavas sexuales para suplir los serrillos y los harenes del Oriente Próximo. A menos que haya trascendido a las alturas de un fraile Las Casas. Aun en el mundo cristiano de esta frontera violenta, no encontramos a ningún religioso que discuta o ponga en duda los brutales procedimientos de los voivodas cristianos que empalaban a los soldados turcos frente a las murallas de sus ciudades, adoptando el método de tortura favorito de sus enemigos para aterrorizarlos y detener su avance por Rumanía, por ejemplo. En tanto, en la península ibérica nos encontramos con que el mismo rey Fernando convoca a juntas de sabios universitarios para discutir su propio derecho a la conquista de América.

Llama poderosamente la atención que aún en la mente medieval dominante imperara un deseo de justicia que legitimara la conquista del nuevo continente. Filósofos y juristas son invitados a la presencia del rey y su corte para argumentar a favor y en contra de los derechos de la corona de aprovechar el descubrimiento del Nuevo Mundo: no les bastaba el mero derecho de conquista, que para otras civilizaciones habría sido motivo más que suficiente o la debilidad del enemigo para su total destrucción. La civilización cristiana exigió a estos españoles un ejercicio de discusión para imponer los límites a lo que dentro de la lógica católica era permitido o no hacer en este nuevo escenario. Las Bulas Alejandrinas, el Requerimiento redactado por Juan López de Palacios Rubios, las Juntas de Burgos y las dudas sometidas a la Universidad de Salamanca nos dan la medida real de este ejercicio racional y profundamente humano de encontrar una justificación para la expansión de la civilización cristiana.

Para comprender la trascendencia de estos cuestionamientos conviene citar al académico Daniel Rodríguez Carreiro, doctor en Teoría Política Contemporánea y catedrático de la Universidad Francisco Marroquín, quien, en su profundo estudio del indigenismo —aún inédito—, apunta:

uno de los aspectos más característicos de la conquista española es la preocupación por la justificación ética de las acciones realizadas. Los imperios de la antigüedad no se planteaban cuestiones morales sobre la conveniencia de sojuzgar y esclavizar a otras poblaciones, especialmente si pertenecían a culturas diferentes. Aunque la mayoría de los imperios antiguos apelaban a algún tipo de promesa o de idea sobre cómo su gobierno beneficiaba al mundo, no dudaban de su derecho de conquista. En la práctica, simplemente empleaban la fuerza y convertían a los pueblos conquistados en tributarios. Estos imperios pervivieron ‘mientras su poder coercitivo bastó para tener bajo control a las poblaciones sometidas’, pero no estaban interesados en la promoción de una verdad universal. El poder era justificación suficiente. (2024, p. 13)

Es decir, que la religión y la conciencia de su expansión en beneficio de una población de espaldas al cristianismo era parte de la interpretación de cruzada en el Nuevo Mundo, tanto como los beneficios materiales que lógicamente hacían atractiva la acometer la aventura. Es necesario advertir, sin embargo, que este ejercicio no nos debe llevar tampoco a elaborar argumentaciones en pro de la «leyenda rosa» opuesta a la negra, en la que se quiera soslayar toda la violencia y brutalidad con la que se actuó, principalmente durante la primera mitad del siglo XVI en los territorios americanos, pero sí para matizar esas interpretaciones totalizantes negativas. El mero hecho de que el rey, la cúspide de la pirámide burocrática de los reinos de Castilla y Aragón, estuviera en la capacidad de poner en tela de juicio un derecho de conquista que lo habilitara al completo despojo o incluso al exterminio, es ya un indicativo de que la civilización cristiana actuaba de forma distinta que otras civilizaciones en el mismo tiempo y diferente espacio.

Esta posición profundamente humana en la forma de concebir la existencia del indígena pagano o infiel o cualquier otro calificativo que se le quisiera dar en el momento, fue sancionada por la propia autoridad papal, concretamente por el papa Pablo III en su bula *Sublimis Deus*, del 2 de junio de 1537, en la que se da por sentada la racionalidad del indígena americano en tanto son hombres y por lo tanto sujetos de derechos como la libertad, la libre disposición de sus bienes y sobre todo a abrazar la fe, conversión que debía ser estimulada por medios pacíficos, para que la misma fuera sincera y profunda. Argumentaba la autoridad papal en ese documento:

Los mismos indios que como verdaderos hombres que son, no solo son capaces de recibir la fe cristiana, sino que . . . dichos indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de

su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor. (Como se citó en Gil, 2003, p. 2)

Esta afirmación papal, apoyada en las discusiones académicas en la corte española y siglos de tradición filosófica sobre el derecho natural, actualizadas por Francisco de Vitoria en las aulas de la Universidad de Salamanca, abrió las puertas a la supervivencia de los pueblos indígenas del Nuevo Mundo. Fue gracias a esta concepción del indígena como hombre y como sujeto a adoptar libremente el cristianismo lo que permitió que este pudiera adoptar las instituciones jurídicas españolas que les permitirían integrarse al nuevo orden político, defender sus intereses locales y preservar su identidad. Las instituciones jurídicas adaptadas al nuevo medio físico americano permitieron la supervivencia cultural de los indígenas, sobre todo en las regiones en las que vivían grandes grupos de ellos.

De los mecanismos legales a disposición de todos los hombres cristianos

De acuerdo con lo expuesto en el apartado anterior, debemos entender que, a diferencia de otros modelos de conquista o colonización implementados en África o en ciertas partes de América del Norte y del Sur, no se buscó extinguir a propósito a la población indígena, dramáticamente diezmada por las enfermedades que trajeron los españoles. Los escépticos cuestionan estas afirmaciones argumentando que la decisión de mantener a la población indígena con vida obedeció principalmente a motivos económicos, pues su presencia garantizaba una mano de obra barata, cuando no gratuita. Sin embargo, esta visión resulta insuficiente, por simplista y por parcializada, y no explica la tolerancia con que se aceptaron los rasgos culturales indígenas en Mesoamérica, por ejemplo, territorio en el que los indígenas pudieron conservar sus idiomas, sus manifestaciones culturales y hasta sus órdenes políticos, pese a estar sometidos a la autoridad colonial española.

Para ilustrar este extremo debemos traer a la mente las explicaciones que sobre el objetivo del *Popol Vuh* como documento histórico ha elaborado la historiadora Coralia Anchisi de Rodríguez en unos artículos de divulgación publicados en un diario de gran circulación en Guatemala hace no mucho. De acuerdo con la historiadora, este valiosísimo documento se ubica dentro de la tradición de documentos probatorios de los derechos que asistían a todos aquellos que dentro del sistema jurídico español pretendían argumentar «posesión inmemorial» de ciertos títulos. Explica la historiadora citada que el documento pretendía reivindicar los derechos de una «familia que desde

tiempo inmemorial estuviera en posesión de nobleza y fuera considerada como tal por la común estimación, tenía plenamente acreditada su pertenencia al estamento privilegiado» (Anchisi de Rodríguez, 2023, p. 16). Es decir, que el libro en mención es testimonio de como los mecanismos españoles fueron utilizados para reivindicar derechos propios de una familia indígena dentro de su propia comunidad, con el derecho a ser reconocidos dentro del nuevo orden político impuesto en el altiplano guatemalteco. Continúa explicando Anchisi de Rodríguez (2023):

Esto se lograba agregando al documento interminables listas y genealogías de los antepasados que, en algunos casos, se remontaban a tiempos inmemoriales o míticos, echando mano de creencias ancestrales que pudieran respaldar sus peticiones, que aunque desconocidas por los españoles, eran avaladas por los mismos indígenas y servían para sustentar sus argumentos. Es por ello que libros como el *Popol Vuh* remontan los orígenes de los interesados a los tiempos remotos y mencionan dioses y mitos de creación, que son utilizados para demostrar la antigüedad de sus linajes. (p. 16).

Es decir que estos documentos al igual que los largos memoriales de probanzas de méritos que redactaban a su vez, en el mismo tiempo y espacio los españoles, tenían exactamente el mismo objetivo: obtener privilegios por declaración expresa del rey. Los méritos de los indígenas radicaban por su propia narración en que previa a la llegada de los españoles ciertas personas habían ejercido liderazgo político en sus comunidades, y fueron reconocidos como tales por las nuevas autoridades, considerándolos «señores naturales de la tierra», aceptándolos como caciques o principales y volviéndose en la mano derecha de la administración colonial en el altiplano guatemalteco. Gracias a estas reivindicaciones a que tenían derecho por ser considerados hombres y cristianos luego de su bautizo, estos indígenas lograron conservar sus privilegios por medio del reconocimiento de sus «señoríos» y poder obtener tributos, poseer esclavos y otros derechos exclusivos de aquellos considerados por las leyes españolas como nobles.

Para el reconocimiento de estos privilegios fue clave, por parte de los indígenas, hacer uso de la segunda parte de la declaración papal, sobre acceder al futuro conocimiento de la fe cristiana, aunque la misma bula reconocía el mismo derecho, aunque permanecieran fuera de esta fe. Para comprender mejor las acciones indígenas en este caso, contamos con un interesante y profundo estudio realizado por el historiador Carlos Alfonso Álvarez-Lobos Villatoro, titulado «D. Manuel Antonio Chimalpopoca Xicotécatl un cacique novohispano residente en Guatemala (s. XVIII)», en el que, a través del análisis de esta figura histórica, ahonda en la adopción de los mecanismos legales

españoles para acceder a ciertos privilegios por parte de la población indígena; haciendo paralelismos interesantes, por ejemplo, entre los «señores indígenas» y los «señorios feudales de Castilla», por la disposición de los conquistadores de aplicar en el Nuevo Mundo las mismas leyes que regían en el reino de Castilla. Apunta el citado historiador:

Durante las guerras de la conquista, ya haya sido, para los pueblos aliados de los conquistadores, o para los conquistados, los señores indígenas fueron obligados a aceptar el cristianismo como requisito previo inexcusable para establecer la paz con los vencedores, de modo que, sin reparo, recibieron las aguas del bautismo, y con ellas nombres cristianos; lo mismo sucedió con los principales y la nobleza indígena, que también tomaron nombres españoles, probablemente para diferenciarse del resto de la población y congraciarse con los conquistadores y obtener de estos la exención del tributo y el trabajo forzado. (Álvarez-Lobos, 2024, p. 80)

El bautismo entonces tenía en esa época un valor dual: por el lado del soldado español que obligaba al bautizo de los indígenas o el religioso que los convencía a aceptarlo, era parte de la cruzada por la expansión del mundo cristiano en otro continente fuera de las amenazas del expansionismo musulmán en Europa; por parte del indígena, era un vehículo político para acceder a privilegios y una forma de insertarse en el nuevo orden traído a estas tierras. No podemos descartar que en algunos casos la conversión y la aceptación del sacramento bautismal obedeciera a un sincero cambio espiritual, abandonando las antiguas creencias y modernizando su espiritualidad (para ahondar en el aspecto de la cristianización de la población indígena del altiplano guatemalteco, véanse Early, 2011, 2017). En cualquier caso, las aguas bautismales facilitaron el proceso de pacificación y ordenación de la población indígena en «reducciones», poblados de indios administrados por los antiguos caciques y supervisados por un cura que residía en el poblado de forma permanente. El mundo indígena se transformó por completo, a la vez que lograba de alguna forma, proteger su cultura y su idioma.

Una vez aceptada la nueva fe, expandida la frontera del mundo cristiano y bautizada la población indígena —explica Álvarez-Lobos Villatoro—, el proceso de consolidación del nuevo orden político pudo continuar su desarrollo, de otras formas como el matrimonio entre élites. Nos explica este académico, a quien con las disculpas del caso citamos nuevamente *in extenso*:

Con la rápida y temprana conversión de la nobleza [indígena] a la fe cristiana, los de eminente alcurnia fueron reconocidos como caciques, se les dieron nombres de pila cristianos e ilustres apellidos peninsulares, junto con hermosos blasones y sus respectivas ejecutorias, se les agradeció con

el apetecido y respetable tratamiento 'don', reservado a las altas esferas sociales, se les facultó vestir a la española, montar a caballo y llevar espada, y sus casas según su encumbramiento e importancia, eran denominadas 'palacios'; y en referencia a la importancia social de los cacicazgos. . . . Hay que observar casos como, por ejemplo, el de Mendoza, Valdés, Guzmán y Cárcamo, que siendo españoles, por el hecho de haber casado con cacica indígena, en su probanza y pedimento se dice: Cacique y principal. (Álvarez-Lobos Villatoro, 2024, p. 77).

Queda claro que la conservación de la población indígena, protegida por leyes especiales y con acceso a los mismos privilegios sociales que los españoles, supera la motivación económica de la mano de obra gratuita. Queda claro también que el acceso a privilegios por parte de los indígenas también beneficiaba a los españoles, aunque esto fuera por mera consecuencia no medida. Para los conquistadores, se abría una nueva puerta de ascenso social en una sociedad caracterizada por su rigidez. El matrimonio con mujeres indígenas nobles reconocidas legalmente, les otorgaba privilegios inmediatos a estos hombres. Ciertamente es que estos privilegios quedaban limitados a aquellos nobles capaces de reivindicar sus posiciones ante las nuevas autoridades, pero se debe insistir en que en comparación este también era un caso único cuando se le compara con otros procesos de conquista.

Para cerrar este tema, conviene comentar que el trabajo forzado al que hace referencia el historiador citado no era exclusivo de la ocupación española. Ha quedado suficientemente documentado que el pago de tributos por medio de servicios personales era un mecanismo vastamente conocido y aplicado por los mayas de las tierras bajas en los tiempos precolombinos de mayor auge y florecimiento de su civilización. La construcción de edificios monumentales como el Gran Jaguar en la ciudad de Tikal, durante el reinado del señor Jasaw Chan K'awiil I (682-721 d. C.), se levantó bajo esta específica modalidad del tributo. La construcción de las ciudades mayas del clásico fue posible gracias a este sistema de servicios personales.

El concilio de Trento como instrumento de reforma religiosa y humanista

Como es bien sabido, como consecuencia no inmediata de la rebelión de Martín Lutero se dio el Concilio de Trento, el que desde su inicio estuvo impregnado del espíritu conciliador y humanista del papa Pablo III, el mismo autor de la bula *Sublimis Deus* a la que hemos hecho mención en un apartado anterior. El papa Pablo III ascendió al trono de san Pedro el 13 de octubre de 1534 y de inmediato se puso manos a la obra en cuanto a conocer la situación de la Iglesia

tras las denuncias del religioso alemán Lutero. Explican los historiadores Alberto Garín y Fernando Díaz Villanueva que la primera acción que tomó el nuevo papa fue inquirir sobre el estado de la Iglesia católica en Inglaterra, en donde habían surgido tensiones a propósito de Enrique VIII. Como resultado recibió el documento «*Consilium de emendanda Ecclesia*», en donde comprendió la gravedad de la situación de la Iglesia, y que eran las actitudes del rey inglés más que los cuestionamientos de Lutero lo que llevaron a la convocatoria del concilio (Garín y Villanueva, 2022, pp. 86-87).

El Concilio de Trento se extendió en el tiempo. Consumió el final del papado de Pablo III y los pontificados completos de Julio II, Marcelo II y Pablo IV. Sería el papa Pio IV quien lo cerraría, luego de 18 años de discusiones. Para los historiadores citados, este concilio sentará las bases de la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II, pues llevó a adoptar cambios radicales para la comprensión propia de la Iglesia y para la universalización de su mensaje. En este sentido, fue clave la elaboración de un catecismo, que permitió a los fieles contar con un corpus doctrinario completo que les permitiera conocer la suma de las creencias y actitudes que se esperaban de quienes profesaran la religión católica. En palabras de Garín y Villanueva:

Estamos hablando de gente que es temerosa ante la muerte, que tiene necesidad de saber que ocurre después, si hay o no hay una vida eterna y cómo alcanzar esa vida eterna. Trento viene a resolver muchas de las dudas que no habían quedado claras. . . . Establece los principios básicos de la Iglesia cristiana. (Garín y Villanueva, 2022, p. 90).

Lo anterior en cuanto a la doctrina, pero más allá del catecismo el concilio trae también una importante innovación, que es la homogenización de dicha doctrina, de tal forma que ya fuera un creyente escuchando misa en la ciudad de Santiago de Guatemala o en una parroquia de Aragón, compartían el mismo rito y la misma esencia teológica. También le permitió a estos fieles poder ahondar en la doctrina cristiana, pues el concilio trajo incluso otra arquitectura para los templos, que elimina las naves laterales y prioriza la nave central, haciendo del púlpito el punto central del edificio. Como aclaran los historiadores citados, el púlpito tenía presencia en las iglesias desde la Edad Media, pero es hasta la decisión tridentina en que pasa a ocupar el medio de la nave de tal forma que todos los fieles puedan escuchar la lectura de las sagradas escrituras y las explicaciones que sobre ellas desarrollaba el sacerdote.

Esta necesidad apremiante debería de solucionar el lamentable desempeño de ciertos religiosos en varias esquinas de la cristiandad, cuyas actitudes

venían siendo objeto de la crítica de Erasmo de Rotterdam, entre otros, como señala puntualmente Diarmaid MacCulloch en su profundo estudio sobre la reforma. El historiador señala que varios de los vicios que vendrá a denunciar Lutero en 1517 y sus seguidores en años posteriores derivaban de la gran crisis de sacerdotes provocada por la peste de 1348, que obligó a los obispos a dispensar a monjes poco formados para que asumieran la titularidad de las parroquias arrasadas por la peste, quienes trataron de llenar el vacío, pero no estaban preparados para ello.

En la mayoría de los casos, los conventos tuvieron que prescindir de un número de monjes para que estos pudieran atender a la población sobreviviente, pese a que muchos habían entrado a los conventos con la intención de separarse del mundo. Esto significó un cambio fundamental para estos religiosos acostumbrados a vivir en la reclusión y en la intimidad de la comunidad religiosa. El salir a atender a los cristianos implicó que

tuvieran que sostenerse a sí mismos por regalos continuos de los laicos, que tuvo el efecto útil de forzar a los frailes a permanecer cerca de la vida cotidiana de la gente ordinaria. En retorno a la caridad laica, ellos ofrecían un paquete de servicios espirituales dentro de regiones geográficas cuidadosamente demarcadas por el acuerdo entre comunidades religiosas, para que aún en las áreas más remotas se pudiera esperar la visita de un fraile. (MacCulloch, 2003, p. 32).

Según el autor, esta medida de emergencia llevó a que dentro de las filas de la Iglesia se criticara el actuar de estos religiosos poco preparados y su natural caricaturización, como se refleja en múltiples obras literarias medievales, como *Los cuentos de Canterbury*, en donde los frailes son glotones, sucios e irremediablemente ignorantes. En respuesta, los frailes remarcaban su sacrificio y criticaban al clero seglar por vivir de las rentas que arrancaban a sus parroquianos o de avariciosos por explotar directamente las tierras asignadas a su parroquia. Esta discusión en el interior de la Iglesia trascendió al mundo, sobre todo en las áreas del catolicismo en donde era más evidente por su pobreza, como la Alemania de donde provenía Lutero.

El tema de la explicación de la lectura resultaba capital para el Concilio de Trento, pues es cierto que desde la década de 1450 y gracias al invento de la imprenta, circulaba de forma más amplia la Biblia conocida como la Vulgata de Jerónimo. Para su impresión masiva esta versión fue revisada por estudiosos quienes encontraron errores de traducción e interpretación de términos, por lo que el conocimiento de los textos y su exégesis se hizo urgente para un clero que debía predicar la doctrina de la Iglesia sin desviación alguna. Uno de los

momentos centrales de la misa es la lectura de las Sagradas Escrituras y su explicación por parte del sacerdote oficiante; era de esperar que este contara con los conocimientos teológicos y hermenéuticos necesarios para desarrollar sus explicaciones en un lenguaje que fuera comprensible para los fieles que se agolpaban al pie del púlpito y, sobre todo, apegadas a la doctrina aprobada en Trento. Para ello vino entonces otra decisión tridentina para revolucionar la Iglesia y acercarse a los fieles: los colegios-seminarios tridentinos.

Estas instituciones proveerían a los religiosos de la educación formal necesaria para poder desentrañar los textos sagrados y los momentos místicos de la eucaristía y los sacramentos. Toda ciudad de cierto tamaño de población y capacidad económica acogería la sede de un colegio seminario, para la formación de los sacerdotes de sus diócesis o circunscripción religiosa determinada. Asimismo, en cada diócesis se debía contar con un seminario de este tipo de forma obligatoria. Estos cambios en la Iglesia constituyeron una verdadera revolución, cuyo impacto fue muy difícil de imaginar, incluso para los pueblos más lejanos del Nuevo Mundo.

La última decisión tridentina que tuvo un impacto fundamental para el tema central al que nos hemos estado acercando elípticamente, con el objeto de darle el marco histórico completo y adecuado para interpretarlo, fue la recomendación del concilio del empleo de la lengua vulgar y materna para la predicación a los pueblos indígenas que poblaban el Nuevo Mundo, considerada la forma más adecuada y fidedigna para explicar la doctrina cristiana.

Del idioma indígena como resistencia

Las conclusiones del Concilio de Trento pasaron para su aplicación al continente americano por gracia de la cédula real emitida por el rey Felipe II el 12 de junio de 1564, documento en el que aceptó los documentos del concilio y ordenó su ejecución en sus reinos, en el ejercicio de su «*placet regio*» sobre los documentos papales previo a su circulación en América. La aceptación de estas conclusiones en los territorios americanos fue tal que, como señala el historiador jesuita Juan Villegas (1975): «*Por todos lados se encuentran citas del texto tridentino. No solo por parte de los prelados y eclesiásticos, sino también por parte del rey, los virreyes, y las reales audiencias*» (p. 276).

Se entiende entonces que el tema de las lenguas o idiomas indígenas se volviera una preocupación puntual para las autoridades civiles y religiosas en América, ahora que el concilio requería que el clero atendiera las tareas pastorales entre los indígenas en el idioma hablado por ellos. Se debe mencionar que previamente se había intentado obligar a los indígenas a que aprendieran a hablar

«castellano», sin mucha suerte, debido a la gran dispersión de los núcleos de población indígena en el altiplano guatemalteco. A esta preocupación se sumó la circunstancia práctica de que muchos hablantes de los idiomas indígenas eran mestizos o criollos, lo que provocó la duda de si estas personas «sin raza», en el estrictamente estamentado orden social español, serían las idóneas para asumir las tareas de predicación, lo que hizo más urgente la fundación de los seminarios tridentinos en América. En el año de 1580, el rey Felipe II dispuso que no se podría ordenar a sacerdotes que no supieran la lengua indígena dominante de una diócesis o circunscripción eclesiástica determinada, debiendo poseer certificado correspondiente del catedrático que enseñara el idioma: «Este requisito debía exigirse, aunque el candidato al sacerdocio tuviese las disposiciones y cualidades señaladas por los cánones» (Villegas, 1975, p. 264). Norma que aplicaba aunque los candidatos provinieran directamente de España. En caso de haber varios candidatos, estos debían demostrar su mejor dominio de la lengua indígena para obtener el nombramiento de la parroquia o doctrina de su destino. Para ello explica Villegas, el candidato debía de dar pruebas de saber muy bien la lengua indígena del caso, de tal manera que pudiera administrar los sacramentos y predicar en ella de forma clara y fluida.

En el caso de Guatemala, el Colegio Seminario Tridentino fue fundado atendiendo los decretos del Concilio de Trento y la cédula real del 22 de junio de 1592, expedida por el rey Felipe II el 24 de agosto de 1597, si bien el mismo empezó a funcionar un año más tarde, el 12 de julio de 1598 (Diez de Arriba, 1988, p. 254). Esta entrada en funcionamiento se había hecho urgente desde que el mismo rey Felipe II había insistido en que no se otorgaran curatos a los presbíteros que no supiesen la lengua de los indígenas (Villegas, 1975, p. 262). Para poder cumplir con esta orden, el mismo rey dispuso que los seminarios contarán con cátedras de lenguas indígenas en los lugares sedes de audiencias y que todos los eclesiásticos que fuesen a servir en las doctrinas debían seguir los cursos de estas cátedras, razón por la cual el seminario guatemalteco contó con cátedra de Kaqchikel. Esto en cumplimiento del Canon 1364 que exigía:

Debe ocupar el puesto principal la asignatura de la religión. Los alumnos se impondrán con cuidado en las lenguas, especialmente en la latina y en la patria. En las demás disciplinas se les dará una instrucción que esté en consonancia con la cultura corriente general, y con lo que reclama el estado clerical en la región donde los alumnos han de ejercer el sagrado ministerio. (Como se cita en Diez de Arriba, 1988, p. 258)

El canon citado corresponde al Código de Derecho Canónico vigente al momento de la fundación del Colegio Seminario Tridentino en la ciudad de Santiago de Guatemala.

No obstante, los religiosos que se internaron voluntariamente en las montañas de Guatemala para predicar la religión católica a los indígenas no habían esperado a las recomendaciones del Concilio de Trento. Domingo de Vico, por ejemplo, religioso dominico que se embarcó para Centroamérica en 1544 acompañando la misión de fray Bartolomé de las Casas, llegó a dominar al menos siete idiomas indígenas. Su interés por los idiomas locales fue tal que con la ayuda de Diego Reynoso, un indígena quiché de Totonicapán, redactó la que es considerada su obra maestra, el *Theologia indorum*, una teología cristiana que «pretendía moldear las maneras de predicar, de forma que se incorporaran las creencias mayas en vez de condenarlas» (Martínez Ferrer, 2023, p. 103), constituyendo un notable esfuerzo no solo lingüístico sino también antropológico en cuanto a comprender la cultura y adaptarla a la religión católica.

El filósofo Moris Polanco (2024), en su ensayo «Realismo y nominalismo en la evangelización de América», señala que la orden de los dominicos habría de sobresalir en esta tarea de adaptación cultural, dada su inclinación al diálogo y la persuasión, utilizando el propio idioma de los individuos a los que se estaba evangelizando. De ahí que Domingo de Vico se esforzara por aprender los idiomas indígenas y escribiera una teología en uno de ellos. Al respecto del método de predicación dominica escribe Polanco (2024):

La analogía del ser se refiere a la idea de que hay ciertas similitudes o analogías entre todas las cosas existentes. En otras palabras, a pesar de las diferencias obvias entre diferentes culturas y lenguas, hay verdades y conceptos que son universales. Esto proporcionó el marco teórico para la traducción del mensaje cristiano a las lenguas indígenas . . . los dominicos podrían encontrar analogías en las creencias indígenas que permitirían una traducción efectiva de estos conceptos. (p. 23)

Un hermoso ejemplo sobre lo apuntado por Polanco lo ofrece Martínez Ferrer, en su obra ya citada, cuando rescata un fragmento del texto de De Vico en el que se funde a Dios con la denominación ancestral de Ajaw.

Martínez Ferrer (2023) también rescata la figura de José de Acosta, autor de *De procuranda indorum salute*, en la que resalta lo moderno de las ideas que propone con respecto al trato que se ha de dar a las prácticas indígenas ancestrales, como cuando recomienda:

En los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo que se deba cambiar así porque así. Hay que conservar sus costumbres patrias y tradicionales que no vayan contra la justicia, y organizarles jurídicamente conforme a ellas. (p. 106).

Fragmento que demuestra que dentro de los españoles que se establecieron en Guatemala hubo personas dispuestas a observar y comprender el mundo indígena para conservar sus usos y costumbres con total conciencia de su valor cultural y social. El pensamiento de Acosta pone en evidencia la disposición de las autoridades españolas de integrar al nuevo orden político a los pueblos y sus prácticas en tanto no constituyeran una afrenta a la doctrina cristiana católica, permitiendo un espacio para que los pueblos indígenas pudieran preservar los rasgos más importantes de su cultura en una época injustamente calificada de intolerante y oscurantista.

El ejemplo más hermoso de este esfuerzo por aprender los idiomas indígenas y predicar en ellos la doctrina cristiana quizás sea el *Popol Vuh*, conocido como el «libro sagrado de los quichés», cuya motivación ya analizamos de la mano de la historiadora Coralia Anchisi. Otro historiador que ha ahondado en su análisis es Virgilio Álvarez Aragón, quien publicó el resultado de sus investigaciones sobre este texto bajo el título «*Pop Wuj*: Francisco Ximénez y el laberinto de los manuscritos» (2024). Según este autor, el religioso dominico Francisco Ximénez se había desempeñado como doctrinero en el área *kaqchikel* por un tiempo y luego enviado a un área mayoritariamente quiché en 1701, concretamente al enviado al Convento de Santo Tomás Chichicastenango, vinculado al priorato de Santa Cruz del Quiché, en donde estuvo por unos años y luego enviado al Convento de San Pablo de Rabinal, cuya vicaría atendía los pueblos de Rabinal, Cubulco y Salamá, en donde obtuvo el grado de predicador general. Según sus investigaciones, Ximénez habría tenido el primer contacto con el manuscrito en caracteres latinos del *Popol Wuj*² durante su primera estancia

² Virgilio Álvarez cita el catálogo razonado que en 1871 publicaría el abate Brasseur de Bourbourg, titulado *Bibliothèque*, en el que consta una interesante razón:

Manuscrito de la mano del Padre Ximénez, como los anteriores, original del *Popol Vuh*, incluidos 66 ff. 2 columnas por página; Título y Prólogo 2 ff.; Salutación, etc., cinco tipos de arengas para uso de los jefes nativos que van al encuentro de su párroco, etc. I f.; otro folio preliminar y el relato del Quiché, texto y traducción al español al lado 56 ff. A este trabajo le sigue otro, también sin paginación, titulado *Escolios a la Historias de el origen de los Indios* escoliadas por el R. F. Francisco Ximénez Cvrá Doctrinero por el Real Patronato del Pueblo de Sto. Thomas Chichicastenango del Sagrado orden de Predicadores para mayor noticia a los ministros de las cos. de los Indios. In-fol. Prólogo 3 ff., cal. un f.; En la parte posterior de este f. párrafo laudatorio en español a la Orden de Santo Domingo, de otra mano que la de Ximénez, fechada en Rabinal y Agto 14 de años. Firmado Echave. El último folio, que también parece de la mano de Ximénez, incluye un inicio de catecismo, con peticiones y respuestas... (Como se citó en Álvarez Aragón, 2024, pp. 129-130).

en Chichicastenango (1701-1703), el que copió y tradujo del quiché original, que posteriormente se popularizó bajo el título “Empiezan las historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala”, al que se le terminó conociendo popularmente como el Popol Vuh. A juicio del investigador, al ser trasladado a Rabinal, Ximénez llevó consigo el manuscrito quiché, en el que estuvo trabajando durante su estadía en el nuevo destino (Álvarez Aragón, 2024, 122), original hoy desaparecido.

El interés de Ximénez por rescatar las antiguas historias de los quichés recogidas en el manuscrito obedecía directamente a su trabajo como doctrinero en el área en que se hablaba el idioma en que estaba escrito el documento. Su traducción al castellano era parte de un esfuerzo mayor de Ximénez por proveer manuales para el aprendizaje de idiomas indígenas, pues según apunta Álvarez Aragón (2024), en el mismo volumen en que se encontraba el *Pop Wuj* estaban cosidos otros cuadernos, titulados en manuscrito:

«1. Arte de las lenguas Cacchiquel, Quiché y Yutujil (Situgil). / 2. Tratado segundo de todo lo que debe saber un ministro para la buena administración de estos naturales. / 3. Respuesta fecha Guatemala 25. Febrero de 1581, del R. Provincial F. Alfonso de Noveña . . . / 4. Un confesonario en las 3 lenguas de Caccquichel, Quiché y Yutuhil, con unas advertencias. / 5. Catecismo de Indios. / 6. Las historias del origen de los indios . . . con escolios, escoliadas, etc...». (p. 125).³

Según el estudioso, el trabajo de Ximénez debe ser visto desde su misión como predicador de la doctrina cristiana a supuestos infieles, pues no solo abarca el «arte» de tres idiomas indígenas, sino también un catecismo en dos columnas, quiché y *Kaqchiquel*, «que contiene las oraciones tradicionales del catolicismo, mandamientos, pecados y virtudes contra esos pecados» (Álvarez Aragón, 2024, p. 133). El religioso dominico nunca ejerció la cátedra de idiomas indígenas como tampoco fue lector ni maestro en los conventos en los que estuvo destinado, lo que demostraría que el interés en aprender los idiomas obedecía exclusivamente a su labor apostólica.

Ximénez fue posteriormente trasladado de Rabinal al convento de Santo Domingo, en la capital del Reino, dejando sus obras manuscritas en el convento, en donde estas fueron utilizadas por los religiosos que estudiaban los idiomas

³ El autor cita al austriaco Karl von Scherzer, quien ubicó en la biblioteca de la Universidad de San Carlos de Guatemala en 1854 tres tomos forrados en cuero con los trabajos de Francisco Ximénez, en cuyo tomo tercero consta su traducción del *Pop Wuj*, que publicó en 1857.

indígenas, pues apunta Álvarez que en sus folios se encuentran anotaciones de otras manos, como se suele hacer en los libros de estudio. El manuscrito tendrá posteriormente una historia compleja, pues tras la exclaustación y expulsión de los dominicos decretada por el gobierno del doctor Mariano Gálvez, la biblioteca del convento de Rabinal sería acogida por la Universidad de San Carlos, razón por la cual el austriaco Karl von Scherzer ubicaría en 1854 allí los tres tomos en cuero de los trabajos de Ximénez. El tercer tomo desaparecería de los anaqueles de la biblioteca y aparecería luego en París, como parte de la biblioteca del abate Brasseur de Bourbourg. Tras la muerte del estudioso francés, parte de los manuscritos de su biblioteca fueron adquiridos por Edward E. Ayer, estadounidense, quien coleccionaba manuscritos raros. Fue este quien donaría toda su colección a la Biblioteca Newberry de Chicago, donde, tras una extensa búsqueda, fue hallado el *Popol Vuh* por Adrián Recinos en 1941.

Por último, es necesario consignar que este interés por aprender los idiomas indígenas produjo libros de gramática y diccionarios, para facilitar su enseñanza, como la publicación temprana del *Catecismo y doctrina cristiana en idioma utatleco*, patrocinada por el obispo Francisco Marroquín en 1556, impresa por Juan Pablos en México y reimpressa en Guatemala por Antonio de Velasco en 1724. Otro de estos interesantes frutos editoriales fue el *Arte de la lengua metropolitana del reyno cakchiquel o guatemalico*, del franciscano Idelfonso Joseph Flores, publicado en 1753 en la imprenta de Sebastián Arévalo. Explica Virgilio Álvarez que Flores era titular de la cátedra de *Kaqchiquel* en la Universidad de San Carlos desde 1762. El mismo autor explica en su estudio del *Popol Wuj* que para imprimir el libro de Flores fue preciso utilizar los caracteres inventados por el franciscano Francisco de la Parra y el dominico Domingo de Vico para «identificar sonidos de los idiomas maya-quichés, imposible de hacerlo con los existentes en el alfabeto latino» (Álvarez Aragón, 2024, p. 96). De la Parra fue autor de la obra *Arte, pronunciación y ortographia de la lengua en el mismo idioma cakchiquel*, que el citado autor ubica como contemporánea de la obra de De Vico.

Pero también hubo trabajos que no llegaron a las imprentas y que permanecieron en las bibliotecas conventuales como manuscritos puestos a disposición de los religiosos que estudiaban los idiomas de sus doctrinas, como el *Vocabulario de la lengua quiché*, elaborado por fray Domingo de Baceta, en cuyo manuscrito consta que fue finalizado el 29 de enero de 1698 (Álvarez Aragón, 2024, p. 118). En todo caso, estos estudios, publicados o no, que permanecieron en los anaqueles de los conventos de los religiosos que se desperdigaron por toda la geografía guatemalteca para predicar la fe cristiana desde mediado el siglo XVI, permitieron a generaciones de predicadores y misioneros formarse adecuadamente para asumir su apostolado y predicar en

el mismo idioma que sus oyentes. Les permitió adaptar la doctrina a figuras, escenarios y conocimientos propios de la cultura indígena para que la conversión fuera más eficaz y sincera. Este trabajo de estudio y adaptación de la doctrina permitió a estos religiosos llegar a conocer con profundidad el idioma y la cultura indígenas y poderles otorgar un alto valor, suficiente para que se buscara su protección y se garantizara su supervivencia hasta el día de hoy.

Conclusiones

I. Este apresurado recorrido por los primeros años de la administración colonial española nos permite afirmar con toda seguridad que los idiomas indígenas gozaron de la protección de todo un entramado de normas canónicas y leyes civiles que fomentaron también su estudio, comprensión y sistematización en gramáticas y diccionarios, pero también en catecismos y al menos una teología, escritas directamente en idiomas indígenas.

II. Esta protección de los idiomas y la singular forma de administración civil que se impuso en el altiplano guatemalteco alrededor de los pueblos de indios también permitió que los rasgos más importantes de la cultura indígena sobrevivieran el paso del tiempo, toda vez que fueron permitidas y toleradas las prácticas ancestrales en tanto no atentaran «contra la justicia».

III. El argumentar que la cultura y los idiomas indígenas existen hoy «como una forma de resistencia», constituye una aseveración basada en el prejuicio y la desinformación, pues dichos idiomas y las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas fueron protegidos y permitidos por las autoridades españolas durante la mayor parte de la administración colonial.

IV. Cuando la orden del rey Carlos III a finales del siglo XVIII, de prohibir la doctrina cristiana en idiomas indígenas para forzar el aprendizaje del castellano llegó a Guatemala, la administración colonial llegaba ya a sus postrimerías, por lo que pudo ser fácilmente ignorada, sin causar en la realidad del altiplano guatemalteco ningún efecto. Para entonces, los idiomas indígenas eran lenguas vivas y su supervivencia en el tiempo había quedado garantizada.

Referencias

- Álvarez Aragón, V. (2024). *Pop Wuj*: Francisco Ximénez y el laberinto de los manuscritos. F&G Editores y ADESCA.
- Álvarez-Lobos Villatoro, C. A. (2024). D. Manuel Antonio Chimalpopoca Xicoténcatl residente en Guatemala (s. XVIII). *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, tomo C, enero a diciembre, primera parte.
- Anchisi de Rodríguez, C. (2023). Popol Vuh: Nueva lectura de un libro antiguo. *Revista D*, número 980.
- Díez de Arriba, L. (1988). *Historia de la Iglesia Católica en Guatemala*. Período Colonial (tomo I). Sin pie de imprenta.
- Garín, A. y Villanueva, F. (2022). *Lutero, Calvino y Trento. La reforma que no fue*. Editorial Sekotia.
- Gil, F. y Corleto, R. (2003). La bula *Sublimis Deus* de Pablo III. Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Ivic, M. y Ramírez, M. (2024). *Fue cosa temible verlos entrar... La conquista de América según las crónicas indígenas*. Piedrasanta.
- MacCulloch, D. (2003). *The Reformation*. A history. Penguin Books.
- Martínez Ferrer, L. (2023). *Comprender la primera evangelización de América*. Editorial Fe y Libertad.
- Polanco, M. (2024). Realismo y nominalismo en la evangelización de América. En C. Bello Wilches (ed.), *La fe y las culturas mayas: Domingo de Vico y el inicio de la evangelización en Guatemala*. Editorial Fe y Libertad.
- Rodríguez Carreiro, D. (2024). *Teoría política del indigenismo en América Latina. Derechos, integración e ideología* [manuscrito no publicado].
- Villegas, J. (1975). Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600. *Cuadernos del Itu*, (3), 7-60.

Bibliografía

- Asselbergs, F. (2010). *Los conquistadores conquistados. El Lienzo de Quauhquechollan. Una visión de la conquista de Guatemala*. Plumsock Mesoamerican Studies-CIRMA.

- Braudel, F. (2016). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (M. Monteforte Toledo, W. Roces y V. Simón, trads.). Fondo de Cultura Económica. (Originalmente publicado en 1949).
- Early, J. D. (2011). *Los mayas del catolicismo. El encuentro de dos visiones del mundo*. AVANCSO.
- Early, J. D. (2017). *Las culturas maya y católica en crisis*. AVANCSO.
- Morison, S. E. (1993). *El almirante de la mar océano. Vida de Cristóbal Colón*. Fondo de Cultura Económica. (Originalmente publicado en 1942).

Derechos de autor © 2025 Rodrigo Fernández Ordóñez



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.