

Miguel León-Portilla

RELIGIÓN DE LOS NICARAOS.

**ANÁLISIS Y COMPARACIÓN
DE TRADICIONES
CULTURALES NAHUAS**

Introducción

La historia de los pueblos nahuas se desenvolvió a través de numerosos procesos de penetración y establecimiento en distintos lugares de Mesoamérica.¹ Peregrinaciones, retornos, dispersiones, guerras de conquista y viajes de comerciantes explican que, en diversos momentos, determinados grupos nahuas se incrustaran entre otros pueblos en regiones a veces sumamente apartadas. La movilidad y capacidad de expansión de los nahuas, lejos de haber sido elementos secundarios a lo largo de su evolución cultural, pueden incluirse al parecer entre sus rasgos más característicos.

La presencia nahua en Mesoamérica data verosímilmente por lo menos desde el periodo clásico. Si como es probable, grupos de esta filiación participaron en el florecimiento teotihuacano, desde entonces comenzó también a sentirse su influencia en otras regiones mesoamericanas.² Las entradas posteriores de grupos nahuatlacas pueden documentarse con apoyo en fuentes pictográficas y en otros textos indígenas y de cronistas españoles. Tal es el caso de la llegada y asentamiento de los toltecas y, más tarde, de las varias tribus procedentes de Aztlan y Chicomóztoc. Consta igualmente que, al ocurrir la ruina de Tula, tuvo lugar una gran dispersión de pueblos nahuas. Grupos toltecas dejaron sentir entonces su pre-

¹ Se entiende aquí por "pueblos nahuas" a los hablantes del náhuatl o de algunas de sus variantes (el náhuatl, el náhuatl...). Desde un punto de vista etnohistórico, se designa así a los grupos de esta lengua que, participando en diversas etapas de la evolución mesoamericana, desarrollaron elementos culturales propios, sobre todo en los varios centros a los que sucesivamente dieron origen en la región del altiplano central.

² La identidad étnica y lingüística de los creadores de Teotihuacán no ha podido precisarse de manera definitiva. A juicio de varios investigadores, y con apoyo en diversas inferencias, se considera que al menos una porción importante de los pobladores de Teotihuacán eran gente de idioma nahua. Véase a este respecto:

Wigberto Jiménez Moreno, "Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica", *Esplendor del México Antiguo*, 2 v., México, Centro de Investigaciones Antropológicas, 1959, t. II, p. 1054.

sencia por las costas del Golfo de México hasta la península yucateca y, paralelamente hacia el sur, por el rumbo del Pacífico, en sitios muy alejados. Los focos de cultura tolteca que subsistieron en el altiplano y en otros lugares, hicieron posible la ulterior asimilación de inmigrantes chichimecas procedentes del norte. Culhuacán, Azcapotzalco, Acolhuacán-Tetzco y otros varios señoríos tuvieron entonces momentos de considerable florecimiento. Finalmente, la hegemonía que llegaron a alcanzar los mexicas trajo consigo, a través de conquistas, alianzas y establecimiento de rutas comerciales, la más grande expansión que conocieron los nahuas prehispánicos. Los mexicas situaron guarniciones y colonias entre los pueblos que sometieron y a lo largo de las rutas de sus *pochtecas* o mercaderes. Esto explica que el náhuatl llegara a ser una *lingua franca* en buena parte de Mesoamérica. El área de hegemonía que, con apoyo en numerosos testimonios, pudo asignar Robert H. Barlow al estado mexica es la mejor prueba de la que hemos llamado capacidad de movilidad y expansión de los nahuas.³

Y puede añadirse que, durante la Colonia, la presencia nahua en cierto modo tuvo aún mayores proporciones. Ello se debió a los grupos de tlaxcaltecas, mexicas y otros que acompañaron a los conquistadores y misioneros en sus empresas por el norte y sur del país. Cabe recordar que en la actualidad, de entre todos los indígenas que hay en México, son los nahuas los que subsisten en mayor número de Estados de la República y en otros lugares de fuera de ella.⁴

Sin embargo, el tema de la penetración y del establecimiento nahuas en distintos momentos y en apartados lugares de Mesoamérica ha sido estudiado hasta ahora sólo de manera fragmentaria. Por lo que se refiere al periodo de hegemonía mexica existe la ya citada investigación de Robert H. Barlow. Pero, aun respecto de esta etapa, y sobre todo acerca de épocas más antiguas, hay mucho por esclarecer. Tal es el caso, por ejemplo, de los grupos que se desprendieron del núcleo central después de la ruina de Tula y de

³ Robert H. Barlow, *The Extent of the Empire of the Culhua Mexica*, Iberoamericana 28, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1949.

⁴ Con base en los datos del último censo de 1970 se sabe que hay grupos nahuas en los Estados de México, Morelos, Hidalgo, Tlaxcala, Puebla, Veracruz, Tabasco, Guerrero, Oaxaca, Chiapas, Michoacán, Colima, Jalisco, San Luis Potosí, Durango, así como en el Distrito Federal y en la República de El Salvador.

aquellos otros que, según parece, marcharon a lugares distantes desde tiempos aún más antiguos. En este contexto deben mencionarse los célebres pipiles que habitaron algunas regiones del sur de México y de los actuales países centroamericanos. Actualmente sobreviven grupos pipiles, entre otros lugares, en la zona de Izacalco en El Salvador.

Aquí vamos a ocuparnos, aun cuando desde un punto de vista voluntariamente restringido, del caso de los pipiles-nicaraos, uno de los grupos de lengua nahua que, establecido en tierras situadas a cerca de dos mil kilómetros de distancia del centro de México, conservó a través de varios siglos numerosos elementos de su cultura original. Los nicaraos, radicados a lo largo de la costa del Pacífico, tuvieron su principal asiento en el Istmo de Rivas, o sea en la estrecha faja de tierra que se extiende entre el Océano y el lago de Nicaragua. Como una isla cultural, vivieron allí y en otros lugares cercanos, rodeados por los chorotegas-mangues al norte y al sur, y por otras distintas gentes al sureste, éstas, en su mayoría miembros del tronco lingüístico chibcha.

Entre otras razones, por su antiguo alejamiento respecto de otros grupos nahuas, el caso de los nicaraos ofrece, según creemos, posibilidades de estudio del mayor interés. De hecho existen algunas importantes investigaciones sobre su historia y cultura. Pueden recordarse las aportaciones de Walter Lehmann,⁵ de Samuel K. Lothrop,⁶ de Duncan W. Strong,⁷ de Doris Stone,⁸ de Anne M. Chapman,⁹ así como las de algunos estudiosos nicaragüenses, entre ellos Luis Cea Cuadra, Francisco Pérez Estrada y José Eduardo Arellano.¹⁰

⁵ Walter Lehmann, *Zentral-Amerika*, 2 v., Berlín, 1920.

⁶ Samuel K. Lothrop, *Pottery of Costa Rica and Nicaragua*, 2 v., New York, Museum of the American Indians, Heye Foundation, 1926.

———, "Archaeology of Lower Central America", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1966, v. iv, p. 180-208.

⁷ Duncan W. Strong, "The Archaeology of Costa Rica and Nicaragua", *Handbook of South American Indians*, Washington, 1948, v. iv, p. 121-142.

⁸ Doris Stone, "Los grupos mexicanos en la América Central y su importancia", *Arqueología Guatemalteca*, Guatemala, 1957, p. 131-138.

———, "Ethnohistory: Lower Central America", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1966, v. iv, p. 209-233.

⁹ Anne M. Chapman, *Los nicaraos y los chorotega según las fuentes históricas*, publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, Ciudad Universitaria, 1968.

¹⁰ Luis Cea Cuadra, "Anotaciones al libro iv, dedicado a Nicaragua, por el capitán Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Revista de la*

Tomando en cuenta lo alcanzado por esos autores y con apoyo principalmente en los más antiguos testimonios que se conservan sobre lo nicaraos, creemos de interés estudiar y analizar algunas de sus tradiciones culturales, de modo especial las referentes a sus creencias religiosas. Como veremos, sobre este tema existen testimonios extremadamente valiosos ya que proceden del tiempo de los primeros contactos entre españoles y nicaraos.

Lo que podamos precisar acerca de las creencias religiosas de los nicaraos será luego objeto de comparación con lo que, sobre igual materia, conocemos a propósito de otros grupos nahuas de la región central de México. Las coincidencias que resulten, debidamente valoradas, podrán contribuir a una más amplia comprensión de la persistencia y posibles variantes en un tema de tanto interés como es el de la religión de los pueblos nahuas. Por otra parte, los testimonios primarios sobre las creencias de los nicaraos, por tener un origen tan alejado y distinto del que tienen las fuentes documentales del altiplano, corroborarán —en el caso de manifiestas coincidencias— la veracidad de la información existente en torno a la cultura náhuatl.

Para llevar a cabo un análisis comparativo de las creencias de nicaraos y de otros grupos nahuas, es necesario atender antes críticamente a las siguientes cuestiones:

1. Precisar el origen y valor de las fuentes que tratan de la religión de los nicaraos, recogidas al tiempo de la conquista española.¹¹
2. Determinar, hasta donde sea posible, la época de la migración de este grupo hacia la región centroamericana donde fijó su residencia. Junto con esto señalar cualquier indicio de contacto de los nicaraos con otros pueblos nahuas, después de su establecimiento definitivo.

Una vez considerados estos puntos, podrá atenderse más adecuadamente al asunto que aquí interesa que es analizar las creencias religiosas de los nicaraos para compararlas luego con las de los nahuas de la región central de México.

Academia de Geografía e Historia, t. XII, Núms. I-V, Managua, enero-diciembre, 1953.

Francisco Pérez Estrada, *Los nahuas de Nicaragua*, Managua, 1970.

José Eduardo Arellano, *Las culturas indígenas de Nicaragua*, separata de *Nicaragua indígena*. v. IX, núm. 48, marzo de 1970, p. 55-69.

¹¹ Respecto de los correspondientes testimonios que deberán aducirse para establecer comparaciones con las creencias de los nahuas del altiplano central, aunque es éste un campo que ha sido objeto de más amplios estudios, en cada caso se formularán las consideraciones pertinentes.

PRIMERA PARTE

LOS TESTIMONIOS Y LOS ORÍGENES NICARAOS

I. Fuentes para el estudio de las creencias de los nicaraos

Son varios los cronistas e historiadores del siglo xvi que se ocuparon en escribir sobre las distintas entradas de los españoles en Nicaragua y también acerca de las formas de cultura de los diversos grupos indígenas que allí habitaban. Fundamentalmente nos interesan aquí, sin embargo, los testimonios obtenidos personalmente o recibidos de labios de los propios nativos, y de manera específica, aquellos que tratan de las creencias y prácticas religiosas del grupo de lengua nahua conocido como nicarao.

En esta materia tienen importancia excepcional los testimonios recogidos por el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo que, como veremos, estuvo entre los nicaraos en el año de 1528, e igualmente la "Información que, por mandado del gobernador Pedrarias Dávila, tomó un padre reverendo de la orden de la Merced [fray Francisco de Bobadilla] acerca de las creencias e ritos e ceremonias destes indios de Nicaragua..." Como es bien conocido, esta *Información* aparece incluida por el propio Fernández de Oviedo en el mismo libro iv, de la Tercera parte de su *Historia general y natural de las Indias*, donde se ocupa "de la gobernación del reino e provincia de Nicaragua".¹²

Desde luego reconocemos, al mencionar estas fuentes, que ha habido no pocos investigadores que, de un modo o de otro, se han referido a ellas. Tal es el caso, entre otros, de Eduard Seler y de los ya mencionados Walter Lehmann, Samuel K. Lothrop, Duncan W. Strong, Doris Stone, Wigberto Jiménez Moreno y Anne M. Chapman. Sin embargo, los testimonios aportados por Fernández de Oviedo y Bobadilla permiten, según pensamos, diversas formas de análisis y comparación que hasta ahora no se han llevado a cabo. Así, por ejemplo, en el caso de la información recogida por Bobadilla, consideramos necesario reconstruir primeramente el tipo de cuestionarios de que se sirvió. Igualmente hace falta comparar entre

¹² Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, 14 vols., Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 1945, t. xi, p. 63-108.

sí sistemáticamente las varias respuestas obtenidas de los indígenas informantes. La ulterior clasificación, por temas, de dichas respuestas, hará posible disponer de un material básico para intentar una confrontación con los elementos afines de los grupos de la misma lengua en la región central de México.

Y otro tanto puede decirse respecto de la información proporcionada por Fernández de Oviedo a propósito de los que él llama "areytos e de otras particularidades de la gobernación de Nicaragua... e así mesmo de algunos ritos e cerimonias de aquella gente...", y también de lo que obtuvo personalmente de labios del cacique del pueblo de Tecoteaga, "por otro nombre llamado el Viejo, e su propio nombre era Agateyte, lo cual fue un jueves dos días de enero de mil e quinientos e veynte e ocho..."¹³ En otras palabras, pensamos que, a propósito de estas dos fuentes de información, hay aún mucho por esclarecer, sobre todo si se hace un análisis sistemático de ellas para establecer luego metódicamente diversas maneras de comparación con lo que conocemos acerca de las creencias y prácticas religiosas de otros grupos nahuas sobre los que se dispone de abundante documentación.

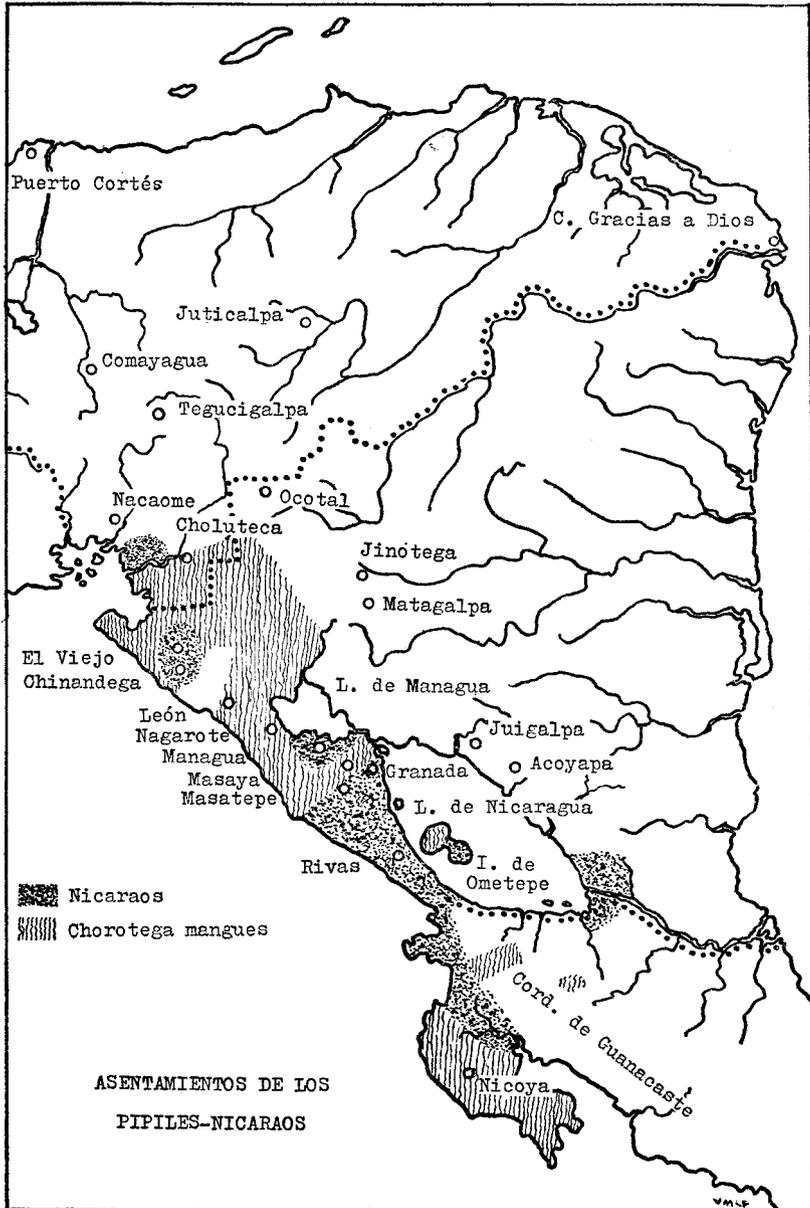
Aunque, como ya se dijo, importan sobre todo los testimonios alcanzados de manera directa, es necesario hacer también referencia a otras noticias complementarias incluidas en los escritos de quienes, desde el mismo siglo xvi, hablaron acerca de la penetración española en el territorio de los nicaraos. Tal es el caso de algunas relaciones y cartas del conquistador Gil González Dávila que exploró Nicaragua desde 1522.¹⁴ También son de importancia algunas comunicaciones del antiguo gobernador de Castilla del Oro, Pedrarias

¹³ Fernández de Oviedo, *op. cit.*, vol. xi, p. 196.

¹⁴ "Relación del viaje que hizo Gil González Dávila por la mar del Sur; de las tierras que descubrió, conversiones en ellas logradas y donativos que se hicieron, año de 1522." En *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, Madrid, 1870, t. xiv, p. 20-24.

"Carta que escribió el capitán Gil González Dávila a S. M. el Emperador Carlos V sobre su expedición a Nicaragua año de 1524." En: Manuel M. de Peralta, *Costa Rica, Nicaragua y Panamá en el siglo XVI*, Madrid, Librería de M. Murillo, 1883, p. 3-26.

"Carta del capitán Gil González de Ávila a Su Majestad, dándole cuenta del descubrimiento de Nicaragua, Isla Española, 6 de marzo de 1524" [Archivo General de Indias, Sevilla. Patronato 26, 17], *Documentos para la historia de Nicaragua*, Colección Somoza, 17 v., Madrid, 1954, t. i, p. 89-107.



Dávila, así como lo que acerca de la actuación de éste consignó Pascual de Andagoya.¹⁵

Entre los escritos de cronistas españoles y de otros que recopilaron información sobre estas materias, valiéndose de documentos y relaciones que habían sido remitidas a España, no pueden pasarse por alto las obras de Pedro Mártir de Anglería,¹⁶ Francisco López de Gómara,¹⁷ y Antonio de Herrera.¹⁸ Y, a propósito de antiguas tradiciones referentes a la cuestión del origen de los nicaraos, habrá de acudirse a lo que refieren dos célebres historiadores de la Nueva España, fray Toribio de Benavente Motolinía y fray Juan de Torquemada.¹⁹

Dado que el análisis que nos proponemos hacer de las creencias y prácticas religiosas de los nicaraos se apoya principalmente en los testimonios de fray Francisco de Bobadilla y de Gonzalo Fernández de Oviedo, creemos necesario atender críticamente a las circunstancias y forma en que éstos se obtuvieron. Para ello recordaremos brevemente la serie de hechos, penetraciones e intentos de conquista, que tuvieron lugar en Nicaragua, entre 1522 y 1528.

Como consta, entre otras cosas por varios escritos de Gil González Dávila, éste había partido de la Isla de Perlas el 21 de enero de 1522 para descubrir y explorar las tierras de la costa del Mar del Sur. Fue así, según parece, cuando por vez primera se estableció contacto con los nicaraos en el Istmo de Rivas y regiones adya-

¹⁵ "Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en las provincias de Tierra Firme o Castilla del Oro, y de lo ocurrido en el descubrimiento de la mar del Sur y costas del Perú y Nicaragua, escrita por el adelantado Pascual de Andagoya." En: Martín Fernández de Navarrete *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles*, Buenos Aires, Editorial Guaranía, 1945, t. III, p. 387-443.

¹⁶ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, Introducción de Edmundo O'Gorman, 2 vols., México, José Porrúa e Hijos, 1964-65. (Sexta Década, 1524, libro I-VIII, p. 533-578.)

¹⁷ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias, capítulos cxcix-ccvi*. (En la edición de Espasa Calpe, 1941, t. II, p. 207-221.)

¹⁸ Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, 10 vols., Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 1945, t. IV, Década Tercera, libro IV, capítulos V-VI; libro V, capítulos XI-XII; libro IX, capítulos I-II, X; libro X, capítulo I; Década Quinta, libro I, capítulos VII-XI.

¹⁹ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Estudio crítico, apéndice y notas de Edmundo O'Gorman, México, Editorial Porrúa, 1969, p. 2-3.

Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, 3 v., reproducción de la segunda edición, Madrid, 1723, Introducción de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, libro III, Capítulo XL, p. 331-333.

centes. En esa entrada, como lo consignó el mismo conquistador, pudo hablar con el jefe o cacique Nicarao, valiéndose de un intérprete que, como comenta Pedro Mártir de Anglería, era “nacido no lejos del reino de Nicaragua y que, educado por Gil, hablaba bien el idioma de ambos”.²⁰ El diálogo que entonces tuvo lugar fue en extremo interesante ya que precisamente versó sobre asuntos tocantes a la religión. Más que información acerca de las creencias de los nicaraos, puede percibirse, a través de lo que transcribió González Dávila, la curiosidad y perspicacia del cacique indígena que le propuso cuestiones de muy difícil respuesta. En su *Relación* González Dávila se ufana, por otra parte, de que entonces se hicieron ya no pocas conversiones al cristianismo entre los nicaraos y otros grupos indígenas vecinos. Tal aseveración, como luego se verá, habría de tener significativas consecuencias.

González Dávila, a mediados de 1523, se vio forzado a abandonar su empresa en Nicaragua ante una rebelión de los indios y hubo de regresar a Panamá. Un segundo intento por parte del mismo conquistador, que en la primavera de 1524 zarpó desde Santo Domingo con destino a Nicaragua, no tuvo a la postre resultados positivos. De hecho González Dávila se encontró entonces con la sorpresa de que su enemigo, el gobernador de Castilla del Oro, Pedrarias Dávila, se le había anticipado enviando otra expedición. Gil González Dávila se desvió entonces hacia Honduras donde se hallaban Cristóbal de Olid, el antiguo capitán a las órdenes de Cortés, y también Francisco de Las Casas que había venido a castigar, comisionado por don Hernando, la insubordinación de Olid.

En consecuencia la conquista de Nicaragua vino a quedar en manos del tristemente célebre Pedrarias y de sus capitanes subalternos. Alarmado por la primera entrada de González Dávila y temiendo que Cortés le cerrara el camino a su expansión por ese rumbo, había despachado Pedrarias, en los primeros meses de 1524, con destino a Nicaragua, a Francisco Hernández de Córdoba. Hizo éste fundación de las villas de Granada y León. Y, una vez más, con las noticias acerca de la bondad y riqueza de esa tierra, se habló de grandes conversiones de indios.

Pronto, sin embargo, surgió abierto antagonismo entre Hernández de Córdoba y Pedrarias. La consecuencia fue que el primero

²⁰ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, Sexta Década, libro IV, edición citada, t. II, p. 563.

fue ajusticiado por Pedrarias en 1526. Poco tiempo después, hallándose Pedrarias en Panamá, un capitán de nombre Diego López de Salcedo, que había sido nombrado por la Audiencia de Santo Domingo como gobernador de Honduras, decidió entrar asimismo en territorio de Nicaragua. Nuevamente se deshizo de él Pedrarias que, por haberse visto desposeído de la gobernación de Castilla del Oro, se interesó entonces más que nunca en conservar a Nicaragua bajo su poder.

Es precisamente en este momento —como lo refiere Fernández de Oviedo— cuando Pedrarias, para dar mayor fuerza a sus derechos de conquista, encargó a un pariente de su mujer, el mercedario fray Francisco de Bobadilla, que llevara a cabo la pesquisa e información sobre las creencias de los nicaraos.²¹ Su intención era mostrar que, ni al tiempo de la entrada de Gil González Dávila ni después durante las estancias de Francisco Hernández de Córdoba y de Diego López de Salcedo, había habido en realidad acción misionera digna de tal nombre ni mucho menos las supuestas conversiones de millares de indígenas. He aquí lo que a este respecto escribe Fernández de Oviedo, que por entonces se hallaba en Nicaragua.

En el tiempo que Pedrarias Dávila gobernaba a Nicaragua, fue aviso desde España que Gil González Dávila, quando descubrió aquella tierra a servicio del Emperador, Nuestro Señor, que avía convertido y hecho baptizar treynta e dos mill indios o más, é aquel capitán Francisco Fernández avía assimesmo hecho baptizar otra grand cantidad, e quel gobernador Diego López de Salcedo assimesmo avía aprovechado mucho en la conversión de aquella gente. E como Pedrarias los tuvo a todos tres por enemigos notorios e vía que le inculpaban de negligente, quiso hacer una probança por donde constasse que era burla e que aquellos no eran cristianos...²²

²¹ Fray Francisco de Bobadilla, que había venido desde algún tiempo antes a las Indias, había residido con Pedrarias en Tierra Firme. Se decía amigo del Emperador, el cual, como lo nota el mismo fraile, "me manda decir siempre le ficiere saber las cosas de esta tierra..." (*Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento...*, t. xxxv, p. 564.) Después de su actuación en Nicaragua pasó a España a la que llevó la "información" hecha por él. Más tarde estuvo en el Perú, en donde llegó a ser provincial de la orden de la Merced. Se conserva abundante documentación acerca de su modo de actuar allí, tomando parte en favor de Pizarro en las disidencias que tuvo con Almagro.

²² Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, Tercera parte, libro iv, capítulo ii.

Como puede verse, la comisión recibida por fray Francisco de Bobadilla consistía precisamente en descubrir cuantos vestigios y tradiciones hubiera de la religión nativa que demostraran que los indios hasta entonces habían continuado en su infidelidad. Y debe notarse expresamente que este encargo y la consiguiente pesquisa tuvieron lugar en el año de 1528. No pocos de los investigadores que posteriormente han aludido a este asunto, repiten que ello ocurrió en 1538. Tal cosa se debe a que en las ediciones de la obra de Fernández de Oviedo se asienta esta última fecha. En realidad se trata de un error de transcripción. Obviamente Pedrarias Dávila no pudo comisionar a Bobadilla en 1538 por la simple razón de que su propia muerte había acaecido en 1531. La década en que sitúa Fernández de Oviedo este episodio y las ulteriores referencias cronológicas que hace a lo largo del mismo libro IV de la Tercera parte de su *Historia*, confirman que no se trata del año de 1538 sino del de 1528.²³ Numerosos testimonios hay además que hablan de la actuación de Bobadilla hacia 1538, no ya en Nicaragua sino en el Perú donde se encontraba como provincial de los mercedarios. En consecuencia fue en el año de 1528 cuando se hizo la pesquisa en torno a las creencias religiosas de los nicaraos.

Bobadilla, como escribe Fernández de Oviedo, aceptó de muy buena voluntad [este encargo], así por complacer al gobernador como porque él pensaba servir a Dios en ello y echar cargo al Emperador, Nuestro Señor, e hacer de más propósito christianos todos los indios que pudiese atraer al camino de la verdad para que se salvassen.²⁴

Saliendo de la Villa de León, donde se encontraba, se dirigió a la tierra de los nicaraos para comenzar su trabajo en el pueblo indígena de Teoca, jurisdicción de la Villa de Granada. Consigo llevó a los intérpretes Luis Dávila, Francisco Ortiz y Francisco de Arcos, así como al escribano público Bartolomé Pérez, los cuales, previamente juramentados, se dispusieron a auxiliar en su tarea a

²³ Precisamente, al concluir la transcripción de la serie de respuestas dadas por los indios a Bobadilla, asienta Fernández de Oviedo que "Un viernes dos de octubre de mill e quinientos e veynte y ocho años en la plaça de Totoaca, la qual plaça es en el pueblo de Nicaragua, este padre e los españoles que allí se hallaron fueron en procesión e muchos caciques e indios e indias e niños truxeron allí muchos ydolos por su mandado..." (Fernández de Oviedo, *op. cit.*, Tercera parte, libro IV, capítulo III, edición citada, t. XI, p. 102.)

²⁴ Fernández de Oviedo, *Loc. cit.*

Bobadilla. Esta consistió en proponer una serie de preguntas a un buen número de caciques y ancianos. El conjunto de informes así obtenidos integraron la que llama Fernández de Oviedo "cierta información, que por mandado del gobernador Pedrarias Dávila tomó un padre reverendo de la orden de la Merced acerca de los ritos e ceremonias destes indios de Nicaragua..."

Tales fueron las circunstancias y la forma como se obtuvieron estos testimonios. La única crítica que podría hacerseles, sería la de suponer que el fraile Bobadilla, para dar gusto a Pedrarias, debió de haberse afanado en descubrir cuantas supersticiones o antiguas creencias le fue posible. Sin embargo, si bien se mira, más que objeción tenemos en esto una cierta forma de garantía del empeño puesto en la pesquisa. Como habrá de verse, cuando analicemos estos testimonios, las respuestas de los indígenas, en las que se describen creencias que guardan manifiesta semejanza con las de otros grupos nahuas, ni remotamente pudieron ser inventadas por el mercedario. En el afán que éste tuvo en sacar a luz las viejas supersticiones, para mostrar que los indios no eran cristianos, se topó de hecho con respuestas que, aunque a veces fragmentarias, dejaron ver no poco de las formas de pensar y de las actitudes de los nicaraos en materia religiosa.

La información recogida por Bobadilla la llevó éste personalmente a España para hacerla llegar al emperador Carlos V, según se lo había encomendado el gobernador Pedrarias Dávila. Así lo hace constar este último en una carta que dirigió al emperador el 15 de enero de 1529:

Pasando por la prouincia e pueblo de Nicaragua quando agora vine a esta partes me dixeron cómo los yndios desta, naçión y lengua de Nicaragua tenían çierto conoçimiento de las cosas de Dios e de su santa fee cathólica e que lo tenían e guardauan porque sus antepasados se lo avían dicho. Luego que llegué a esta çibdad prouey para que fuere a ver la ynformación dello al vicario prouincial fray Francisco de Bovadilla, el qual la hizo y lleva a V. M., abtorizado del escriuano ante quien pasó.²⁵

Gonzalo Fernández de Oviedo que, como ya se ha dicho, incluyó esta información en su *Historia*, debió de haberla conocido, bien sea por haber obtenido una copia o traslado de ella del mismo

²⁵ "Carta de Pedrarias Dávila al Emperador, 15 de enero de 1529", *Documentos para la historia de Nicaragua, Colección Somoza*, 17 vols., Madrid, 1954, t. I, p. 455.

fraile Bobadilla con el que convivió en Nicaragua, o bien porque, de un modo o de otro, le fue proporcionada durante alguna de sus varias estancias en España. Le fue posible incorporar así esos importantes testimonios con los materiales que, por cuenta propia, había recogido él entre los nicaraos.

Tales noticias, allegadas personalmente por Fernández de Oviedo, constituyen la otra fuente primaria para el conocimiento de las creencias y ceremonias de ese grupo indígena. Larga era la experiencia que tenía de las cosas naturales y humanas del Nuevo Mundo quien habría de llegar a ser el primero de los cronistas de las Indias. Fernández de Oviedo había venido desde temprana fecha al continente americano. Su primer viaje lo había hecho con la armada de Pedrarias Dávila en 1514. Estuvo entonces en la Tierra Firme aproximadamente año y medio. De regreso a España, informó al rey Fernando de lo que había visto en las Indias. Nuevamente pasó a éstas en 1520 y, a mediados del año siguiente, otra vez cruzó el Océano para manifestar a la Corona sus quejas en contra de su antiguo conocido Pedrarias. Fue en su tercera estancia en América, entre 1526 y 1530, cuando recorrió las costas del Mar del Sur y el territorio nicaragüense. De hecho, como él lo refiere, precisamente en el año de 1528 se encontró en los mismos lugares donde fray Francisco de Bobadilla llevaba a cabo sus pesquisas.

Su presencia en Nicaragua le permitió dedicar íntegramente el libro iv de la tercera parte de su *Historia* a la descripción de diversos aspectos de la naturaleza y formas de cultura de esa provincia. Aun cuando no fue éste el único lugar en que escribió acerca de Nicaragua, de modo especial interesa lo que allí reunió para el conocimiento de los ritos y ceremonias de los nicaraos. Así, en los capítulos xi a xiii del citado libro se ocupa de los areytos, es decir de las fiestas, ritos y ceremonias de aquella gente y trata además de lo referente a costumbres e instituciones como las del matrimonio y la prostitución entre los indios, su organización social y formas de gobierno, productos en que comerciaban, alimentación e indumentaria. Su contacto personal con el cacique de Tecoaitega le permitió asimismo describir, entre otras cosas, el modo en que los nicaraos practicaban ciertos juegos, uno de ellos, el que habría de conocerse con el nombre de "volador" en otras regiones de la Nueva España.

Una particular consideración de crítica histórica creemos necesario formular aquí a propósito de la información proporcionada por Fernández de Oviedo sobre los nicaraos. Ya hemos señalado

cuáles fueron sus fuentes para escribir el mencionado libro iv, de la tercera parte de su *Historia*. Gracias a que en él incluyó los testimonios recogidos en 1528 por Bobadilla, según la declaración directa de los indios, ese documento tan valioso nos es hoy conocido. La transcripción del diálogo original, fuente excepcional para el estudio del pensamiento religioso nicarao, había sido llevada a España en 1529, como ya lo hemos visto, por el mismo Bobadilla. Allí, o en la misma Nicaragua, Oviedo había obtenido copia de dicho manuscrito, que así se salvó del olvido. Por otra parte, se valió también el cronista de lo mucho que pudo observar durante su estancia en esa región de Centroamérica principalmente en los años de 1528 y 1529. Debemos, sin embargo, hacer constar, de acuerdo con lo expresado por Oviedo, al principio y al fin de la tercera parte de su *Historia*, que toda esa última sección de su copiosa obra no fue escrita en definitiva sino hasta los años comprendidos entre 1540 y 1548.

Para esas fechas, y aún desde antes —según él mismo lo manifiesta en varios lugares de la segunda parte de la *Historia*— tenía ya ciertamente diversas noticias referentes a la Nueva España. De hecho, así había podido dedicar al tema de la conquista de México el libro xiv de la mencionada segunda parte. En el “Proemio” de ese libro indicó, por ejemplo, que conocía las “misivas” que Hernán Cortés había escrito a Su Majestad.

Lo anterior explica que, al redactar más tarde el libro dedicado a Nicaragua, notara desde un principio, a propósito de las lenguas que allí se hablaban, que “la principal es la que llaman de Nicaragua y es la mesma que hablan en México o en la Nueva España...” Igualmente, por tener ya también alguna información sobre “las idolatrías” que practicaban los naturales de México, pudo decir que “muchos ritos tienen éstos de Nicaragua, como los de la Nueva España, que son de la mesma lengua...” Más aún, recordando seguramente lo que había leído en las cartas de relación de Cortés acerca de Huitzilpochtli (Ochilobos), llegó a escribir Oviedo algo que suena como manifiesta interpolación en el contexto nicarao: “Tenían sus casas de oración a quien llaman *Orchilobos*, como en la Nueva España...”

Intencionalmente hemos querido destacar estas alusiones de Oviedo a las realidades del México indígena, formuladas al hablar de los nicaraos, para valorar con sentido crítico si, en su información sobre estos últimos, incurrió o no en atribuciones provenientes de

un ámbito geográfico y cultural distinto. De ello tenemos al parecer un caso manifiesto: su afirmación de la existencia en Nicaragua de templos dedicados a *Orchilobos*. Significativo es, sin embargo, que a lo largo del mismo libro iv, el de tema nicaragüense, no haya vuelto a decir palabra ni de *Orchilobos* ni de los ritos y creencias de los indios de Nueva España. El análisis que aquí ofreceremos de la información recogida con sus intérpretes por Bobadilla en 1528, transcrita luego por Oviedo, muestra que ni por asomo se alude a un dios semejante a Huitzilopochtli. Tampoco hay en los diálogos del fraile mercedario indicio alguno de pretender comparar las creencias de los nicaraos con otras formas de pensamiento indígena que, desde luego, no podía él conocer, ni siquiera superficialmente, en 1528. Igualmente, fuera de las consideraciones generales que ya hemos citado, no hemos encontrado el menor indicio de buscar posibles semejanzas con el altiplano de México en lo que refiere Fernández de Oviedo acerca de la religión nicarao en su calidad de testigo de vista hacia los años de 1528 y 1529.

De hecho fueron relativamente escasas y superficiales las noticias que Oviedo había podido ofrecer en la segunda parte de su *Historia* acerca del pensamiento y las prácticas religiosas de los pueblos conquistados por Cortés. Llegó a saber, de manera general, que los habitantes de Tenochtitlan y de otras provincias vecinas o sometidas hablaban la misma lengua que los nicaraos que conoció en 1528. Supo asimismo que tenían algunas prácticas semejantes, como los sacrificios humanos, pero ni las cartas de don Hernando ni otros eventuales testimonios pudieron haberle revelado las sutilezas del pensamiento religioso de los nahuas del altiplano central. Tal cosa no comenzó a ser conocida —y ello sólo entre unos pocos— sino hasta varios años más tarde como resultado de las investigaciones de hombres entre quienes tuvieron lugar especial Olmos, Motolinía, Durán y Sahagún.

En consecuencia, la poco precisa alusión al que Oviedo llamó *Orchilobos* no fue probablemente sino un tardío y aislado eco de su lectura de las cartas de Cortés. Tal vez quiso así nuestro cronista dejar ver una vez más que sabía que tanto los nicaraos como los indígenas del altiplano de México eran “de una misma lengua” y tenían ritos parecidos. Tal forma de conocimiento, manifestada llanamente, creemos que no desvirtúa en lo más mínimo los testimonios recogidos en 1528 por Bobadilla ni tampoco las noticias que, por su cuenta, recogió y consignó el mismo Oviedo como fruto de su estancia en Nicaragua.

Como ya lo hemos dicho, varios autores han aprovechado en los tiempos modernos e incluido en sus obras algo de lo que Bobadilla y Fernández de Oviedo dejaron escrito acerca de la religión de los nicaraos. Sin embargo, hasta ahora, no se ha intentado, que sepamos, una comparación pormenorizada y sistemática de tales testimonios con lo que se conoce, a base de fuentes primarias, respecto del pensamiento y las instituciones de los nahuas del altiplano central. Este es, según lo hemos manifestado, el propósito del presente trabajo.

Tras haber precisado y destacado el valor y la procedencia de las más antiguas fuentes para el estudio del pensamiento religioso nicarao, atenderemos ahora a la cuestión, asimismo preliminar, de la época en que verosímelmente ocurrió la migración de este grupo hacia el lugar de su residencia definitiva en Centroamérica.

II. *Época de la migración nicarao a Centroamérica*

Los testimonios de que se dispone para examinar críticamente este problema, los proporcionan: fray Toribio de Benavente Motolinía en su "Epístola proemial", incluida en sus *Memoriales* y, abreviada, también en su *Historia de los indios de Nueva España*; fray Juan de Torquemada en su *Monarquía Indiana* y asimismo la respuesta del grupo nicarao de "trece caciques e principales e padres o sacerdotes de aquellos infernales templos",²⁶ a los que preguntó fray Francisco de Bobadilla "si eran naturales de aquella tierra de Nicaragua o de dónde venían". Igualmente deben tomarse en cuenta los resultados de algunas investigaciones arqueológicas como las llevadas a cabo por Samuel K. Lothrop. Y como acerca de esta materia han escrito asimismo varios historiadores en tiempos recientes, habremos de valorar también sus distintas interpretaciones y puntos de vista.

Comencemos por el testimonio de Toribio de Benavente Motolinía, conservado en las dos obras que de él se conocen. Acudiremos aquí al texto que nos parece más fidedigno o sea el de los *Memoriales*. Al hablar en él de las diversas gentes que habitaron la tierra de Anáhuac, se ocupa Motolinía de los que genéricamente describe como "mexicanos", o sea aquéllos que hablaron el idioma nahua. Entre éstos incluye a los antiguos toltecas y a otros muchos pueblos, de modo especial a la generación de los aztecas o mexi-

²⁶ Gonzalo Fernández de Oviedo, *op. cit.*, Tercera parte, libro iv, capítulo II, edición citada, t. xi, p. 81-82.

canos propiamente dichos. Recordando la antigua leyenda acerca de Chicomóztoc, el lugar de las siete cuevas, afirma que estos pueblos tuvieron un ancestro en común de nombre Iztacmixcóatl, es decir, el célebre caudillo Mixcóatl, al que en este relato se antepone el adjetivo *íztac* que significa "blanco". Precisamente en este contexto, y haciendo referencia expresa a Iztacmixcóatl, toca Motolinía el tema de los nicaraos:

No he podido saber ni averiguar cuál de estos hijos de Iztacmixcóatl fue a poblar la provincia de Nicaragua. Sé empero que, en tiempo de una grande esterilidad, de necesidad compelidos, salió mucha gente de esta Nueva España y barrunto que fue en tiempo de aquella esterilidad de cuatro años de sequedad que no llovió, según parece en la primera parte, capítulo veinte. En este tiempo por la mar del sur fue una gran flota de acales o barcas, y aportó y desembarcaron en Nicaragua, que dista de México más de trecientas y cincuenta leguas, y dieron guerra a los naturales que allí estaban poblados, y desbaratándolos, echáronlos de su señorío, y poblaron allí aquellos naturales descendientes de aquel viejo Iztacmixcóatl. Y aunque no puede haber más de cient años poco más o menos; cuando los españoles descubrieron aquella tierra, que si bien me acuerdo fue el año de mill y quinientos y veinte y dos, y fue descubierta por el capitán Gil González de Ávila, apodaron haber en la dicha provincia de Nicaragua quinientas mill ánimas. Después se edificó allí la ciudad de León, que es cabeza de aquella tierra: y porque muchos se maravillan de ver que Nicaragua está poblada de nauales que son de la mesma lengua de México, y no saben cuándo ni por quién fue poblada, pongo aquí la manera, ca es muy incógnita en la Nueva España.²⁷

El análisis de este párrafo de Motolinía permite sacar las siguientes conclusiones:

a) Por encima de todo se destaca el hecho, notado ya por los otros cronistas como Pascual de Andagoya, Gonzalo Fernández de Oviedo y el propio Cristóbal de Olid, de que los pobladores de esa región de Nicaragua eran "de la misma lengua de México", o como lo asienta Motolinía, *nauales*, es decir gente nahua. Como dato complementario, y de sumo interés, se afirma también aquí que "cuando los españoles descubrieron aquella tierra... apodaron [es decir, juzgaron] haber en la dicha provincia de Nicaragua quinientas mil almas". Aunque este dato podría ser objeto de muchas

²⁷ Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales*, edición de Luis García Pimentel, México, 1903, p. 12.

consideraciones, al menos puede desprenderse de él que el número de los nicaraos debió de haber sido entonces considerablemente grande.

b) Al lado de las anteriores afirmaciones, Motolinía expresa una serie de dudas y conjeturas. Primeramente dice que no pudo saber de qué rama de los pueblos nahuas procedieron los que fueron a poblar Nicaragua. Y aunque luego sostiene que su partida ocurrió "en tiempo de una grande esterilidad", tampoco precisa cuándo tuvo lugar ésta. A modo de barrunto manifiesta que tal esterilidad, pudo haber sido una que duró cuatro años y nos remite a lo que sobre ella escribe en el capítulo xx de sus *Memoriales*. Acudiendo a dicho capítulo, tampoco es posible alcanzar una fecha determinada. Al hablar allí del sacrificio de niños para implorar el agua de Tláloc, el dios de la lluvia, lo único que consigna es que ese rito "tuvo principio en un tiempo que estuvo cuatro años que no llovió..."²⁸ Ahora bien, la práctica de los sacrificios de infantes, según diversos testimonios nahuas, provenía de tiempos antiguos. Según esto, los nicaraos habían abandonado su lugar de origen en una época muy anterior a los días de la conquista española. No obstante que tal parece ser la inferencia que se sigue de los datos aportados por Motolinía, éste añade luego una frase poco clara: "y aunque no puede haber más de cien años, poco más o menos; cuando los españoles descubrieron aquella tierra, que si bien me acuerdo fue el año de mill e quinientos e veintidós y fue descubierta por el capitán Gil González de Ávila..." La afirmación de que "no puede haber más de cien años, poco más o menos" no cabe referirla al descubrimiento de Nicaragua por González Dávila en 1522. Razón obvia es que Motolinía firmó la "epístola proemial", en que se incluye esta afirmación, en el año de 1541. Pudiera pensarse entonces que los cien años a que alude son tal vez los de la permanencia de los nahuas en Nicaragua. Pero esto contradice la inferencia que se ha hecho respecto del periodo de la esterilidad de cuatro años, cuando —en época muy antigua— se introdujo el sacrificio de niños en honor de Tláloc, momento en que Motolinía conjetura que ocurrió la migración de los nicaraos.

c) El propio franciscano concluye este asunto diciendo que "muchos se maravillan... y no saben cuándo ni por quién fue poblada [Nicaragua]... ca es muy incógnita en la Nueva España".

Menos oscuro es, en cambio, el testimonio que acerca de esto recogió y conservó el también franciscano, fray Juan de Torque-

²⁸ Toribio de Benavente, Motolinía, *op. cit.*, p. 64.

mada en su *Monarquía Indiana*. A continuación copiamos lo que él escribió:

Según se platica entre los naturales de esta tierra, mayormente los viejos, dicen que los indios de Nicaragua, y los de Nicoya, que por otro nombre se dicen mangues, antiguamente tuvieron su habitación en el despoblado de Xoconochco, que es en la gobernación de México. Los de Nicoya, descendien de los chololtecas. Moraron hacia la sierra, la tierra adentro, y los nicaraguas, que son ya de Anáhuac, mexicanos, habitaron hacia la costa del Mar del Sur. La una y la otra eran muy gran multitud de gente; dicen que habrá siete u ocho edades o vidas de viejos, y éstos que vivían larga vida hasta venir a ser muy ancianos, que vivían tanto que, de viejos, los sacaban al sol...²⁹

Resumiendo en seguida la ulterior información que recogió Torquemada de los ancianos indígenas informantes, cabe añadir estos datos: los que emigraron hacia el rumbo de Nicaragua se habían visto acometidos por un grupo de olmecas. Obviamente —añadimos por nuestra cuenta— se trata aquí de los llamados “olmecas históricos”. Como lo han señalado varios investigadores, entre ellos Jiménez Moreno, los olmecas ocuparon, hacia el año 800, la región de Cholula.³⁰ Esos olmecas —nos dice Torquemada— vinieron del rumbo de México y llegaron a someter en Xoconochco y Tecuantepec a los nicaraos que allí se habían establecido. Éstos, viéndose en grande aflicción, por consejo de sus sacerdotes reanudaron su marcha. Pasaron por la tierra de Quauhtemallan. “De esta generación son los que en la nación de Quauhtemallan, llaman los ezalcos” [los del Izalco en El Salvador]. Finalmente, está el grupo de los que llegaron a Nicaragua, “cerca de una mar dulce, que tiene a vista una isla, en la cual hay dos sierras altas redondas”, es decir, a la región del istmo de Rivas, junto al gran lago de Nicaragua.

Este testimonio de Torquemada ha sido objeto de análisis y comentarios por parte de distintos investigadores. Antes de valorar sus varias formas de interpretación, creemos necesario aducir también aquí la respuesta que el grupo de trece caciques, sacerdotes

²⁹ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, libro III, capítulo XL, v. 1, p. 331-332.

³⁰ Wigberto Jiménez Moreno, “Historia precolonial del Valle de México”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, 1954-1955, t. XIV, p. 221.

y ancianos nicaraos dieron sobre igual materia a fray Francisco de Bobadilla, cuando realizaba él sus pesquisas en 1528:

“No somos naturales de aquesta tierra —dijeron los nicaraos— e ha mucho tiempo que nuestros predecesores vinieron a ella, e no se nos acuerda qué tanto ha, porque no fue en nuestro tiempo.

La tierra de donde vinieron nuestros progenitores se dice Ticomega e Maguatega, y es hacia donde se pone el sol: e viniéronse porque en aquella tierra tenían amos a quien servían, e los tractaban mal.”³¹

Las palabras de los informantes de Bobadilla reiteran la antigüedad de la presencia de su pueblo en Nicaragua: “no somos naturales de aquesta tierra e ha mucho tiempo que nuestros predecesores vinieron a ella”. El otro dato, que desde luego debe tomarse en cuenta, se refiere al lugar de su antiguo origen: “es hacia donde se pone el sol”.

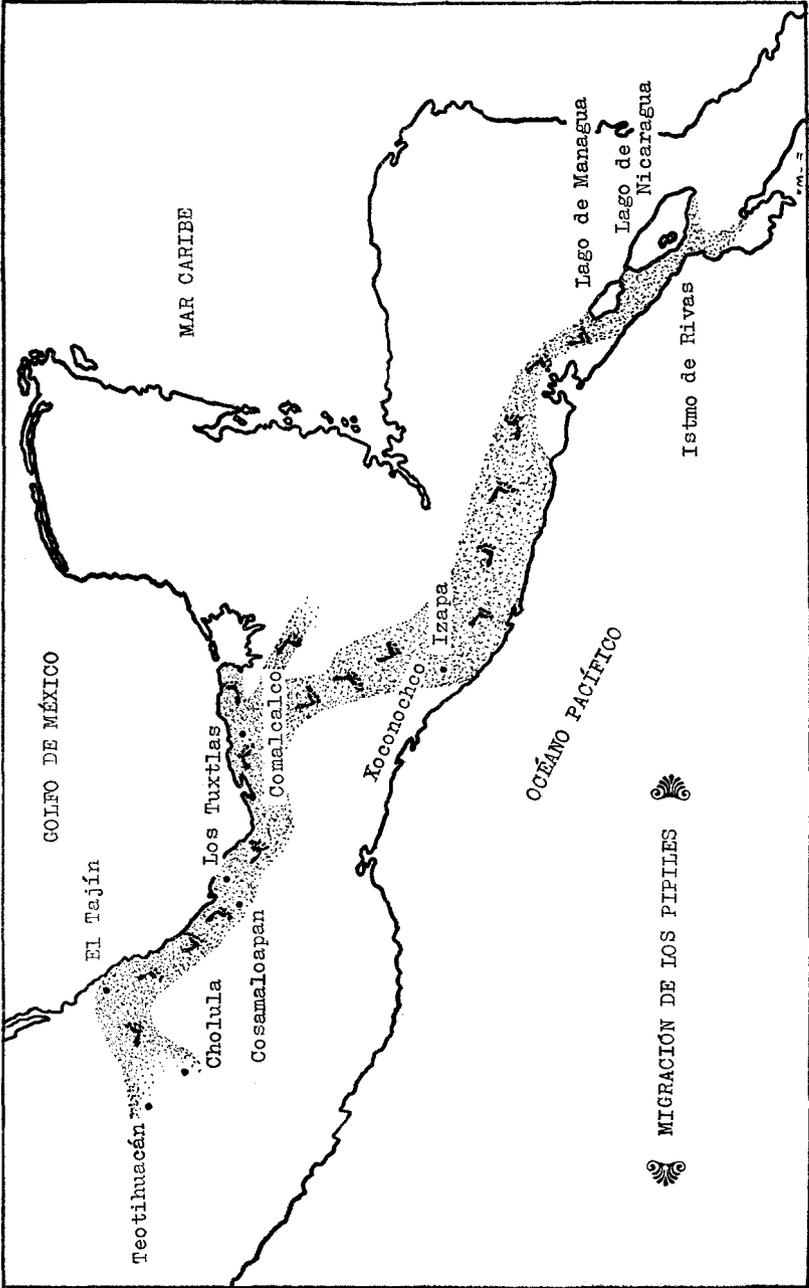
Veamos ahora lo que, con apoyo en lo dicho por Torquemada y por los mismos nicaraos, han expresado investigadores de tiempos recientes. Walter Lehmann en su obra *Zentral-Amerika*, publicada en 1920, aceptó como cierta la información de Torquemada en el sentido de que los nicaraos eran una parcialidad de los grupos pipiles. Además el análisis de los múltiples términos nicaraos que se conservan lo movió a establecer una relación entre su idioma y el habla que consideró como una antigua variante, el náhuat, es decir aquél en que el fonema *tl* no existió. Tales razones lo llevaron a afirmar que la fecha de migración de los nicaraos debía situarse aproximadamente hacia 1000 d. C. Finalmente, el mismo Lehmann indicó haber descubierto en un documento relacionado con Cholula la existencia de dos topónimos que, al parecer, podían identificarse con Tecomega y Maguatega, o sea los nombres que, según los nicaraos, designaban su lugar de origen.³²

Desde el punto de vista arqueológico, puede recordarse también la opinión de Samuel K. Lothrop quien, al estudiar determinados diseños en la cerámica de la región nicarao, creyó percibir semejanzas y relaciones con elementos procedentes del área de Cholula en el altiplano central de México. En ello vio una confirmación dada por la arqueología respecto de los testimonios indígenas acerca de la migración nicarao.³³

³¹ Gonzalo Fernández de Oviedo, *op. cit.*, t. XI, p. 82.

³² Walter Lehmann, *Zentral-Amerika*, 2 v., Berlín, 1920, t. II, p. 994 y ss.

³³ Samuel K. Lothrop, *op. cit.*, p. 398.

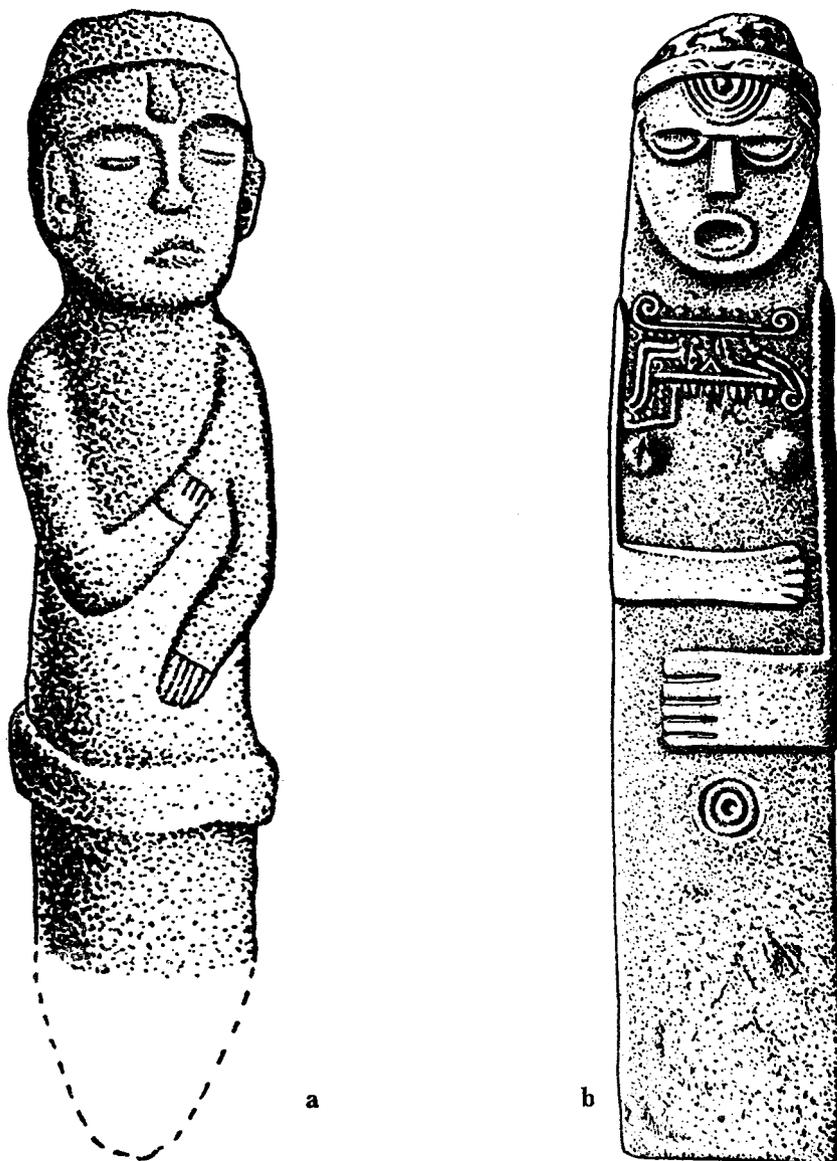


Citaremos finalmente las consideraciones que sobre esta misma materia ha formulado Wigberto Jiménez Moreno.³⁴ Al tratar de la que él llama la “tiranía olmeca”, se ocupa en fechar la conquista de Cholula por gentes de ese grupo y llega a la conclusión de que ello debió haber ocurrido a mediados o a fines del siglo VIII d. C. Por otra parte señala que la investigación arqueológica ha demostrado que en Cholula había perdurado la tradición cultural teotihuacana justamente hasta el tiempo de la conquista de ese lugar por los olmecas históricos. Fue entonces, según Jiménez Moreno, cuando ocurrió la dispersión de grupos de cultura teotihuacana, hablantes de la variante lingüística conocida como *náhuatl*. Entre ellos estuvieron los pipiles y también los que más tarde se llamarían nicaraos. La presencia de estas gentes se dejó sentir en el centro del actual estado de Veracruz. Después algunos pasaron hacia el sur y se establecieron en la región de Los Tuxtlas. Correlacionando esto con las noticias que proporciona la *Monarquía Indiana* de Torquemada, señala Jiménez Moreno que precisamente los pipiles, *pipiltin* o nobles, de esos grupos, abandonaron luego el área veracruzana y se dirigieron a la región de Xoconochco. Acasados nuevamente allí, según el testimonio de Torquemada, por los olmecas, los pipiles hubieron de continuar su migración. Algunos se asentaron en Guatemala y El Salvador; otros pasaron a Honduras y a Nicaragua, y, en número muy reducido, hasta Costa Rica y Panamá.

Dato digno de tomarse en cuenta es que, precisamente en muchos de los sitios a través de los que ocurrió la migración de los pipiles, se han encontrado objetos del tipo de las producciones del horizonte clásico de la zona cultural de El Tajín, las conocidas como “yugos” y “cabezas-hacha”. Tales hallazgos han ocurrido en la región de Los Tuxtlas (sur de Veracruz), sitios del centro de Chiapas y área del Soconusco, Santa Lucía Cozamaloapan y otras localidades en la vertiente del Pacífico en Guatemala y El Salvador. Según el ya citado Jiménez Moreno, la coincidencia en la distribución de esos objetos con los lugares de presencia o paso de grupos pipiles constituye probablemente un indicador de la influencia cultural reci-

³⁴ Wigberto Jiménez Moreno “Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica”, *Esplendor del México Antiguo*, México, Centro de Investigaciones Antropológicas, México, 1949, p. 1075-1082.

Véase también, del mismo autor, su ya citado trabajo “Historia precolonial del valle de México”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. xiv, p. 220-222.



El estilo de estas dos figuras corresponde a la llamada tradición cultural pipil en su dispersión del centro de México hacia Centroamérica.

a) Figura "de brazos cruzados" procedente del oriente de Chiapas, según Carlos Navarrete ("Notas de la arqueología chiapaneca", *Revista Icah*, no. 18).

b) Figura del estilo "de brazos cruzados" procedente de El Silencio (región de los lagos), Nicaragua, según Francis B. Richardson ("Non-Maya Monumental sculpture", *The Maya and their Neighbors*).

bida por esas gentes de idioma *náhuat* durante su temprana estadía en El Tajín y en otros puntos del área central veracruzana.

Con respecto específicamente al caso de los pipiles-nicaraos, Jiménez Moreno, atendiendo de nuevo a los datos incluidos en la *Monarquía Indiana*, llega a la siguiente conclusión:

Según la narración de Torquemada, hacía siete u ocho vidas de "viejos muy viejos" —de aquéllos que hay que sacar al sol y tener entre algodones— de que tal migración hacia Centroamérica había ocurrido. Evidentemente, se trata de periodos de 104 años —llamados *huehuetiliztli*— y, en consecuencia, si esa tradición se recogió hacia 1580, habría que retroceder hasta 728 u 832 años antes de esa fecha, es decir, hasta los de +852 ó +748; el promedio entre ambos es +800, y por eso colocamos la migración pipil hacia esta última fecha, lo que coincide con el cómputo relativo al principio de la "tiranía olmeca" en Cholula, al cual nos referimos antes.³⁵

Así, a juicio de Jiménez Moreno, la migración de los nicaraos, a partir de Cholula, se había iniciado hacia mediados o fines del siglo VIII d. C. Por lo que toca a las características culturales de este grupo, su tesis es que eran gentes de filiación teotihuacana, hasta cierto grado influidas por la cultura de El Tajín, y desde luego hablantes del *náhuat*.

Como puede verse, las principales interpretaciones que se han elaborado, con base en las fuentes históricas y arqueológicas acerca del origen de los nicaraos y de los otros grupos pipiles de Centroamérica, concuerdan en sostener que su antigua patria estuvo en la región central de México. Una diferencia principal cabe notar. Según Samuel K. Lothrop, la época en que ocurrió la partida de los pipiles-nicaraos ha de situarse al tiempo del ocaso de los toltecas de Tula, es decir, hacia fines del siglo XI d. C. Mayor divergencia implica lo que el mismo autor sostiene, aduciendo el texto de Motolinía, que ya hemos citado, así como otro pasaje de López de Gómara. Con apoyo en esos autores presenta como mucho más tardía aún la llegada efectiva de los nicaraos al istmo de Rivas.

Por su parte, Lehmann, Jiménez Moreno y asimismo J. Eric S. Thompson —este último en un trabajo de reconocimiento arqueológico de la región de Cotzumalhua—, concuerdan entre sí al asignar una muy considerable antigüedad, tanto al momento de la migra-

³⁵ Wigberto Jiménez Moreno, "Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica", en *op. cit.*, p. 1077.

ción de los nicaraos y pipiles en general como al establecimiento definitivo de ellos en distintos lugares de Centroamérica.³⁶

Anne M. Chapman, en su ya citada obra, publicada en 1960, *Los nicaraos y los chorotegas según las fuentes históricas*, al ocuparse de la misma cuestión del origen de los nicaraos, acepta fundamentalmente el parecer de los tres autores que acaban de mencionarse y precisa, como dato complementario, que el grupo nicarao debió emigrar desde la región de Xoconochco nuevamente hacia el sur, cerca del año 800 d. C. Los nicaraos, nos dice, "llegaron a Nicaragua después de los chorotegas a quienes desplazaron hacia el sur".³⁷

Por nuestra parte nos atrevemos a pensar que la interpretación dada por Jiménez Moreno y otros en el sentido de computar "las siete u ocho vidas de viejos muy viejos", de que habla Torquemada, en términos de periodos de 104 años, o sea de varias *huehuetiliztli* o "vejeces", podría someterse a diversas consideraciones críticas. Sin embargo debe reconocerse que, por mucho que se reduzca el posible cómputo de las "siete u ocho vidas de viejos muy viejos" deberá asignarse al menos a la salida de los nicaraos una antigüedad superior a 500 años, sustraídos éstos de la fecha en que se consignó tal testimonio durante el último tercio del siglo xvi. Esta menos rígida interpretación dejaría abierta la hipótesis de identificar a los nicaraos con los grupos que se dispersaron después de la ruina de Tula. Parece insostenible, en cambio, suscribir la tesis de una reciente llegada de esas gentes a Centroamérica. Ya hemos comentado a este respecto el ambiguo párrafo de Motolinía. En el mejor de los casos en él pudo haber aludido a otras formas de contacto de tiempos posteriores, como la que el cronista tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo pretendió que tuvo lugar en tiempo de Motecuhzoma Xocoyotzin. Sin ofrecer evidencia alguna, adjudica Muñoz Camargo a dicho monarca haber hecho llegar sus ejércitos "más de trecientas leguas adelante de Quatimalla y de Nicaragua, donde el día de hoy la lengua mexicana se trata corruptamente. . ." ³⁸

En resumen, sobre la base de los testimonios aducidos e igualmente tomando en cuenta las distintas interpretaciones de investigadores

³⁶ El trabajo de Eric J. Thompson al que hemos aludido es: *An Archaeological reconnaissance in the Cotzumalhua region, Escuintla, Guatemala*, Washington Carnegie Institution of Washington, Publication 574, 1948.

³⁷ Anne M. Chapman, *op. cit.*, p. 76.

³⁸ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, México, 1892, p. 119.

más recientes, podemos afirmar que la migración de los nicaraos y su establecimiento en el istmo de Rivas, tenían, al tiempo de la conquista, una muy considerable antigüedad. Como lo dijeron los informantes de fray Francisco de Bobadilla, "no somos naturales de aquesta tierra, e ha mucho tiempo que nuestros predecesores vinieron a ella..." Si tal cosa ocurrió desde fines del siglo VIII o tal vez hacia el siglo XI d. C., es asunto que, por el momento, no creemos poder dilucidar en definitiva.

De cualquier modo, la estancia de los nicaraos en esa región centroamericana —alejados casi dos mil kilómetros del altiplano central de México— había tenido ya larga duración cuando ocurrieron sus primeros contactos con los españoles. Y debe destacarse aquí de nuevo que precisamente los testimonios que vamos a analizar acerca de sus creencias religiosas provienen de fecha muy temprana, el año de 1528, o sea del momento de la entrada definitiva de los conquistadores. Tras haber precisado estos puntos, pasamos ya a ocuparnos del estudio directo de los informes que recogió Bobadilla y de las noticias complementarias aportadas por Fernández de Oviedo.

SEGUNDA PARTE

ANÁLISIS DE LOS TESTIMONIOS SOBRE LAS CREENCIAS DE LOS NICARAOS

I. *Forma de proceder de Bobadilla y contenido de sus cuestionarios*

El examen de los testimonios recogidos por fray Francisco de Bobadilla supone, como algo previo, la reconstrucción de los cuestionarios y formas de procedimiento adoptadas por él en sus pesquisas. Ya se mencionó que, al trasladarse para este fin al pueblo de Teoca, llevó consigo a tres intérpretes, Luis Dávila, Francisco Ortiz y Francisco de Arcos. Estuvo acompañado igualmente por un escribano público, Bartolomé Pérez, el cual, así como los intérpretes —según lo consigna Fernández de Oviedo—, fueron previamente juramentados.

Estando ya en el pueblo de Teoca, en la jurisdicción de la Villa de Granada de Nicaragua, Bobadilla buscó a quienes serían sus informantes entre los indios “principales, ancianos, caciques y sacerdotes de los ídolos”. Primeramente interrogó por separado a ocho personas diferentes. Los nombres y calidades de éstas fueron:

Chicoyatónal (la grafía correcta probablemente es Chicueiatónal), cacique.

Cípat (grafía correcta, Cipacti), anciano principal.

Misésboy (grafía sumamente adulterada que impide reconstruir su nombre), cacique.

Avagoaltegoan (Ahuacoaltecohuan), anciano.

Taçoteyda (probablemente: Tazoteuhti); “padre o sacerdote de aquellos descomulgados adoratorios”.

Coyévet (probablemente: Coyéhuet), anciano “hombre de ochenta años o más”.

Quiávit (Quiáhuit), hombre de treinta años, poco más o menos, señor del pueblo de Xoxoyta.

Aztochímal (probablemente Achtochímal), hombre de aproximadamente treinta años.

A las ocho personas nombradas propuso Bobadilla, como veremos, una primera forma de cuestionario que, con algunas variantes fue respondido por cinco de ellas. Posteriormente, cambiando su modo de proceder, reunió a “trece caciques e principales e padres o sacerdotes de aquellos infernales templos...³⁹ Estando todos éstos juntos,

³⁹ Fernández de Oviedo, *op. cit.*, Tercera parte, libro iv, capítulo ii, t. xi, p. 81-82. En adelante se citará la *Historia general y natural de las Indias*

le hizo preguntas que, si bien abarcaban las que ya había formulado de manera individual a sus anteriores informantes, cubrían también otros temas. Finalmente, la pesquisa se amplió todavía más, como lo consigna Fernández de Oviedo:

Desseando este padre reverendo quedar bien informado de las cosas de Nicaragua, é teniendo tan buen aparejo de lenguas para interpretar y entender los indios; é teniendo juntos algunos caçiques é indios principales é viejos, quiso saber qué manera tenían en su matrimonios y en otras cosas...⁴⁰

Tal fue la forma como procedió Bobadilla en los interrogatorios que hizo, auxiliado siempre por sus intérpretes y por el escribano que iba consignando las repuestas. El análisis de las preguntas más sistemáticas —o sea las primeras, hechas individualmente— permite reconstruir los cuestionarios de que se sirvió. Por lo que toca a los ocho primeros indios con los que habló a solas, los temas fueron éstos:

1. ¿Eres cristiano? ¿Piensas que es bueno serlo?
2. ¿Quién creó el cielo y la tierra y los hombres y todas las cosas? En relación con esta pregunta, Bobadilla propuso en algunas ocasiones otros puntos con el fin de precisar mejor el tema de los dioses creadores.
3. ¿Se ha perdido el mundo, o ha dejado de existir alguna vez después de que fue hecho? Probablemente esta pregunta llevaba consigo el intento de descubrir cualquier tradición relacionada con el "diluvio universal". Como se verá, los informantes respondieron en términos de sus creencias acerca de los soles o edades que habían existido.
4. ¿Cómo sabes lo que has dicho? La cuestión se dirigía a inquirir sobre la posible existencia de libros de pinturas e igualmente de sacerdotes dedicados a la enseñanza en los templos indígenas.
5. ¿Qué sabes sobre lo que ocurre y hay después de la muerte? En este punto la cuestión se amplió en algunos casos para precisar creencias sobre la inmortalidad y los lugares o destinos adonde se pensaba que iban los muertos.

Aunque algunos de los indios interrogados se rehusaron a responder, quienes, en cambio, lo hicieron, revelaron, con algunas va-

de Gonzalo Fernández de Oviedo con las siglas *HGNI*, indicando a continuación el volumen y la página de la edición publicada por Editorial Guaranía, Asunción del Paraguay, 1945.

⁴⁰ *HGNI*, xi, 89.

riantes, tradiciones de sumo interés tocantes a sus antiguas creencias. Las preguntas que formuló luego el mismo Bobadilla a los "trece caciques e principales o padres o sacerdotes de aquellos infernales templos", y luego a otro grupo de indios, comprenden otros puntos que suponen la intención de enriquecer la información ya obtenida. Así, a los trece indígenas, ancianos y sacerdotes, dirigió el fraile el siguiente cuestionario:

1. ¿De dónde y cuándo habían venido sus antepasados a tierras de Nicaragua?

2. ¿En quién creen y a quién adoran? Esta pregunta corresponde en cierto modo a la segunda cuestión que había formulado de manera individual a sus anteriores informantes. En el caso presente la respuesta abarcó otros puntos.

3. ¿Qué formas de adoración y sacrificio se practican? También aquí se atendió a muchos detalles no tratados anteriormente. De hecho, en relación con ésta y la anterior cuestión, afloraron los nombres de otros dioses no mencionados hasta ese momento.

4. ¿Ha habido algún contacto anterior con gente como los cristianos? Se discutió también la conveniencia de la conversión.

5. ¿Qué se cree y se hace cuando alguien muere? Aunque con mayor amplitud, esta pregunta guarda relación con la número 5, formulada antes por el mismo Bobadilla de manera individual a los otros ocho caciques y ancianos.

6. Hay una última cuestión, poco precisa, acerca del provecho que puede derivarse de colocar cruces, y sobre los motivos que tienen para hacer y venerar las figuras de sus ídolos.

Como ya lo mencionamos, tras de interrogar colectivamente a ese grupo de trece personas, quiso Bobadilla proseguir aún su pesquisa. Conversó así, a través de sus intérpretes, con otros indios, también ancianos, principales y caciques, sin que se precise su número o nombres, para tratar con ellos de sus matrimonios y otras costumbres. A diferencia de los casos anteriores (los ocho interrogados individualmente y luego el grupo de trece), el fraile procedió ahora de manera más informal. En esta última ocasión llegaron a tratarse asuntos menos directamente relacionados con el propósito original de fray Francisco. Un análisis de este diálogo permite destacar los siguientes puntos:

1. ¿Qué manera tenían en sus matrimonios? Al tratar de las fiestas que entonces se hacían, salieron a colación los perrillos que se servían a modo de manjar y se mencionó asimismo que, para sufragar los gastos de la boda, se valían de semillas de cacao como monedas. Se habló igualmente de las dotes e incluso se

repitieron algunas palabras, dichas por los padres de los desposados, a modo de consejos.

2. ¿Se puede tener más de una mujer? Esta pregunta dio lugar a otras referentes al adulterio y la posibilidad de matrimonios entre parientes. El tema de los castigos a quienes infringían lo establecido, abrió el camino para tratar de lo que hoy llamamos administración de justicia.

3. ¿Tenéis justicia que castigue los delitos? Esto a propósito de homicidios, hurtos, sodomías, prostitución y violaciones.

4. Hay luego una pregunta relacionada con la pobreza y la esclavitud. De aquí se pasó libremente al tema de la alimentación y a la cuestión de por qué comían a veces carne humana. Volviendo a la justicia y el gobierno, surgió la cuestión siguiente:

5. ¿Tenéis casa de cabildo donde os juntéis? Se habló también de quiénes eran los caciques y de las "casas de cabildo", llamadas galpón (*calpon*, en probable relación con los *calpulli*). De aquí se pasó a otras cosas que había visto Bobadilla y que sin duda tenía por supersticiosas.

6. ¿Las piedras que tenéis puestas en los caminos, e cuando pasáis les echáis yerbas, a qué propósito es aquéello? Al mencionarse entonces el nombre de un dios, el fraile preguntó acerca de la existencia de otros, y luego de las fiestas que en su honor se hacían. Esto lo llevó, de manera imprevisible, al tema del calendario y de las medidas del tiempo.

7. Entonces versó el diálogo sobre los nombres de los días del calendario y de las divisiones del año, con algunos ritos que debían practicarse en determinados momentos.

8. Nuevas preguntas sobre otras cosas que había contemplado el fraile: ¿Qué eran esos montones de tierra delante de los templos? ¿Para qué servían los hacinamientos de leña? La conversación llevó a mencionar los lugares donde dormían los jóvenes guerreros y dio así ocasión a otras preguntas.

9. ¿Cuáles son las causas de las guerras? ¿Quién manda a la gente cuando hay que pelear? ¿Cómo se reparten los despojos de la guerra? Una vez más se volvió a tocar el asunto de los sacrificios humanos a propósito de los cautivos hechos en batalla. Las formas de servir a los señores, en la guerra y fuera de ella, fueron materia de otra pregunta.

10. Al cacique ¿qué le dan o qué le sirven? En seguida se habló de temas como el de la existencia de mendigos y de los precios establecidos para diversos objetos y la organización del tianguis o mercado. Las siguientes preguntas, más o menos hilvanadas, a lo largo del diálogo fueron éstas:

11. ¿Cómo no tenéis vosotros la cabeza de la hechura que los cristianos? (Alusión a ciertas maneras de deformación del cráneo practicadas por los nicaraos.)

12. Si hay dos días en las cuentas del calendario con los nombres de *mázat*, "venado" y *toste* (*tochtli*), "conejo", ¿esos animales son dioses e los adoráis, cómo o por qué los coméis?

13. Hay otra pregunta relacionada con el dios de la lluvia, Quiatéot.

14. ¿Por qué andáis desnudos pues os podríais vestir porque tenéis mucho algodón y muy bueno?

15. ¿Es verdad que hay entre vosotros el que, mirando algunas personas a otras, las matan? ("el mal de ojo").

16. Cuando alguno de vosotros hace alguna cosa mal hecha, ¿decíslo a los padres de vuestros templos o pedís perdón a vuestros teotes...? (Teotes aparece como corrupción de *teteo*, plural de *teot*, "dios"). Esta pregunta se amplió considerablemente a lo largo de la conversación. Tras hablar de los sacerdotes con quienes se hacía esa especie de "confesión", se pasó a la última cuestión:

17. ¿Esos templos tenían renta o algunos derechos e propios, e los que sacrifican son de vuestros parientes o vosotros?

Tales fueron los puntos principales que, en forma más o menos espontánea, constituyeron el tema del último diálogo entre Bobadilla y un grupo de ancianos, caciques y sacerdotes nicaraos. Como puede verse por el análisis de las preguntas formuladas en esa conversación, y asimismo de los cuestionarios más sistemáticos propuestos individualmente a ocho personas, y de manera colectiva al otro grupo de trece indígenas, Bobadilla tocó de hecho en su pesquisa temas de suma importancia. Las noticias que, por su parte, allegó por ese mismo tiempo Fernández de Oviedo en Nicaragua complementan —como habremos de verlo—, algunos de esos puntos tan estrechamente relacionados con las creencias y prácticas religiosas de los mismos nativos.

De acuerdo con el plan enunciado, analizaremos a continuación los informes y respuestas dadas por los nicaraos para compararlas primeramente entre sí y después hacer su confrontación con los testimonios que conocemos sobre materias afines, de los otros grupos nahuas del altiplano central de México.

II. *Las creencias de los nicaraos a través de sus respuestas a Bobadilla*

En función de los cuestionarios ya analizados obtuvo su información Bobadilla. Su trabajo, sin embargo, no careció de dificultades. Debe recordarse el hecho de que algunos de los indígenas interrogados se rehusaron a responder. Tal fue el caso del cacique Chicoyatónal que "a todo respondió que no sabía nada de aquello".⁴¹ De modo

⁴¹ *HGNI*, xi, 71.

parecido reaccionó el anciano principal Cípat, el cual cerrándose a cualquier cuestión, se limitó a manifestar que no quería ser cristiano.⁴² Otro cacique, señor del pueblo de Xoxoyta, de nombre Quiávit, dijo desconocer quién había creado todas las cosas así como a qué lugar iban los hombres después de muertos.⁴³ Aceptó al menos ser bautizado y recibió como nombre de cristiano el mismo del fraile o sea Francisco de Bobadilla.

Cinco fueron, en cambio, los nicaraos que, en forma individual, respondieron, con distintos grados de precisión, a las cuestiones que les planteó el religioso mercedario. Asimismo obtuvo éste abundante información cuando habló luego colectivamente con el grupo de trece caciques, principales y sacerdotes indígenas, a los que formuló preguntas parecidas y también otras de alcances más amplios.

La primera cuestión, si el informante era o no cristiano y si es que quería serlo, obtuvo contestaciones distintas. Como en el caso del ya citado anciano Cípat, también el sacerdote Taçoteyda, que aceptó someterse al interrogatorio completo, dio una primera respuesta abiertamente negativa. Con pocas palabras dijo que a su edad no veía razón alguna para hacerse cristiano. En todo caso los caciques, para dar gusto a los conquistadores, podrían convertirse. "Yo soy viejo —manifestó— e no soy cacique para ser christiano."⁴⁴

Una actitud diferente expresó el cacique nombrado Misésboy: "dixo que era christiano y que le echaron agua sobre la cabeza pero que no se acordaba del nombre que le pusieron". Avagoaltegoan, también cacique, "dixo que era christiano e que se llama don Francisco". Manifestó igualmente que era bueno ser cristiano porque le habían dicho que si moría así iba al paraíso, y si, en cambio, no lo era, sería enviado al infierno con el diablo. Coyévet, anciano "de ochenta años o más", "dixo que sí, que agua le avían echado en la cabeza pero que no le pusieron nombre ni se acordaba dél". Finalmente el grupo de indios que fueron preguntados de manera colectiva aceptó que era bueno ser bautizado ya que con el agua echada sobre la cabeza se lavaba el corazón.⁴⁵

Respecto de la segunda pregunta, "¿quién creó el cielo e la tierra?", las respuestas dadas individual y colectivamente concordaron en lo esencial. Los ancianos Misésboy y Avagoaltegoan, al igual que el

⁴² HGNI, *loc. cit.*

⁴³ HGNI, XI, 80.

⁴⁴ HGNI, XI, 77.

⁴⁵ HGNI, XI, 87.

sacerdote Taçoteyda, el anciano Coyévet, el indio joven Astochímal, y después el grupo de los otros trece nativos, afirmaron que sus dioses creadores eran Tamagástad y Cipattónal. Como datos complementarios, Misésboy añadió a los nombres de Tamagástad y Cipattónal los de Oxomogo, Chalchitguegue y Chicociágat. Dijo no saber dónde vivían pero que los tenían por sus dioses mayores, a quienes llamaban *teotes*. El cacique Avagoaltegoan sostuvo que Tamagástad era hombre y Cipattónal su mujer. El anciano sacerdote Taçoteyda precisó que sus dioses estaban por donde sale el sol y que, cuando los imploraban, acudían en su auxilio. Antiguamente —añadió Taçoteyda— solían venir y hablaban con los hombres; pero ya no vienen. Astochímal manifestó que sus dioses estaban arriba dentro del cielo y que no sabía si eran de carne o de qué pudieran ser.

Por su parte, el grupo de los trece indios, además de afirmar que adoraban a Tamagástad y Cipattónal, hizo también referencia a quien envía la lluvia, Quiatéot. De él se dijo entonces que “tiene padre e madre, y el padre se llama Omeyateite e la madre. Omeyatecigoat; y éstos están en cabo del mundo, donde sale el sol en el cielo”.⁴⁶ Preguntados luego si Tamagástad y Cipattónal fueron quienes crearon a los padres de Quiatéot, o sea a la pareja de dioses ya mencionada, la respuesta fue que “no los crearon, questo del agua [del dios de la lluvia] era otra cosa e no sabemos más desto”.⁴⁷

El tercer punto en el cuestionario de Bobadilla fue, como ya hemos visto: ¿Se ha perdido el mundo, o ha dejado de existir alguna vez después de que fue hecho? Según lo insinuamos, probablemente esta pregunta se dirigía a descubrir posibles tradiciones acerca del “diluvio universal”. Analizando y comparando entre sí las respuestas dadas, se percibe que los nicaraos entendieron esta cuestión dentro del contexto de sus creencias acerca de otras edades que habían existido. De hecho los caciques Misésboy y Avagoaltegoan, el anciano Coyévet y el joven Astochímal, al igual que el grupo de los trece indígenas, concordaron en afirmar que, de un modo o de otro, “antes que hobiese esta generación que hay agora [es decir la de los actuales seres humanos] se perdió el mundo...”⁴⁸

Varios de los informantes —tal vez inducidos por la forma de preguntar del fraile— aceptaron que “el mundo se había perdido por agua”. Tal fue lo que manifestaron Misésboy, Avagoaltegoan y el anciano Coyévet. Significativo es, en cambio, lo que respondió el

⁴⁶ HGNI, xi, 82.

⁴⁷ HGNI, xi, 83.

⁴⁸ HGNI, xi, 78.

indio Astochímal: “mis padres me dixeron que se había perdido: pero no sé si por agua ni por fuego ni cómo se perdió”.⁴⁹ Es también interesante que el anciano sacerdote Taçoteyda, que respondió a otras de las preguntas, se limitara a decir en este punto: “no lo sé: pero si otros lo han dicho, ellos lo sabrán, que yo no lo sé”.⁵⁰

A propósito de la cuarta pregunta, ¿cómo sabes lo que has dicho?, cabe suponer que la intención del fraile fue inquirir sobre la existencia de libros de pinturas e igualmente acerca de las actividades de los sacerdotes dedicados a enseñar sus tradiciones y a practicar asimismo diversas formas de ritos y sacrificios. En cuanto al asunto de los códices o libros de pinturas, los ancianos Avagoaltegoan y Coyévet negaron expresamente que los hubiera. En los otros casos no se hizo explícito este punto, si se exceptúa la alusión en el diálogo más informal que tuvo Bobadilla con otros nicaraos en la última parte de su pesquisa. Entonces, como lo veremos con más detenimiento, se habló de las fiestas y sistemas calendáricos y se mencionó en detalle cuáles eran los nombres de todos los signos de los días. Por su parte, el cronista Fernández de Oviedo en el capítulo 1 del libro en que incluyó los informes de Bobadilla, haciendo referencia a lo que pudo contemplar durante su estancia en Nicaragua, escribió acerca de los que hoy llamamos códices indígenas:

Tenían libros de pergaminos que hacían de los cueros de venados tan anchos como una mano o más, é tan luengos como diez o doce passos, é más é menos, que se encogían é doblaban é resumían en el tamaño é grandeça de una mano por sus dobleçes uno contra otro, a manera de reclamo; y en aquestos tenían pintados sus caractéres ó figuras de tinta roxa ó negra, de tal manera que aunque no eran letura ni escriptura, significaban é se entendían por ellas todo lo que querían muy claramente; y en estos tales libros tenían pintados sus términos y heredamientos, é lo que más les pareçía que debía estar figurado, así como los caminos, los ríos, los montes e boscaçes é lo demás, para los tiempos de contienda e pleyto determinarlos por allí, con paresçer de los viejos, *guegues* (que tanto quiere decir *guegue* como viejo).⁵¹

Bien puede sospecharse que la contestación negativa dada antes a Bobadilla debe atribuirse al obvio temor de tener que entregar los

⁴⁹ HGNI, XI, 81.

⁵⁰ HGNI, XI, 78.

⁵¹ HGNI, XI, 65.

antiguos libros, en el caso de manifestar su existencia. Lo referente a la actuación y enseñanzas de los sacerdotes nativos tuvo, en cambio, que darse a conocer al menos parcialmente. Así, el cacique Misésboy respondió que cuanto había dicho “sábenlo los padres de las casas de oración o templos que tenemos é todos los ancianos”.⁵² Avagoaltegoan manifestó que “assí nos lo dixerón nuestros padres... y que por igual manera lo ha comunicado a sus hijos para que no se pierda la memoria...” Astochímal invocó también la autoridad de sus padres y antepasados. Finalmente, el grupo de los trece ancianos, caciques y sacerdotes, hablando de esto con mayor amplitud, insistió en que los sacerdotes de sus dioses que están en los templos y oratorios, son los que saben y enseñan acerca de estas cosas. Ellos —como lo habían mencionado también los otros informantes— practicaban los distintos ritos: hacían rogativas para pedir agua y salud, dirigían las fiestas, hacían sacrificios de gentes, “esclavos o de los que tomamos en las guerras”.⁵³ Igualmente ofrecían gallinas, pescado, maíz... Y al hablar de determinadas formas de autosacrificio, como las de sajar la lengua y otras partes del cuerpo, aludieron a otro dios no nombrado hasta entonces, el que “se dice Mixcoa”, que debe ser invocado “quando habemos de yr a comprar o vender o contractar...”⁵⁴

De hecho, en la información dada acerca de los sacrificios practicados por los sacerdotes, debe incluirse lo que asimismo expresaron algunos de los cinco nicaraos interrogados individualmente sobre varias formas de culto a sus dioses creadores Tamagástad e Cipattónal. El cacique Misésboy había dicho que “cuando tenemos guerra es para darles [a los dioses] de la sangre de los indios que se matan o toman en ella, y échase la sangre para arriba é abaxo é a los lados é por todas partes; porque no sabemos en cuál de las partes están, ni tampoco sé si comen o no la sangre”.⁵⁵ El sacerdote Taçoteyda había manifestado por su parte: “Oí decir a mis passados que comían sangre [los teotes o dioses] é corazones de los hombres é de algunos páxaros é les daban sahumeros de la tea é recina, é que esto es lo que comen”.⁵⁶ Y también Astochímal, el nicarao de aproximadamente treinta años de edad, había dicho: [los teotes comen] “gallinas e mahiz e todo lo que quieren”. Pero

⁵² HGNI, xi, 84-86.

⁵³ HGNI, *loc. cit.*

⁵⁴ HGNI, xi, 86.

⁵⁵ HGNI, xi, 72.

⁵⁶ HGNI, xi, 77.

en cambio, al ser preguntado si “¿comen sangre e coraçones de los indios?”, respondió “no lo sé, ni lo he oydo”.⁵⁷

Finalmente, la quinta y última pregunta que propuso Bobadilla a sus informantes de manera individual y colectiva, se dirigió a descubrir sus creencias respecto de la muerte y el más allá: “¿qué sabes sobre lo que ocurre y hay después de la muerte?” En esta materia las respuestas dadas ofrecieron relativamente pocas variantes y fueron de hecho revelación de arraigadas creencias.

Las palabras del viejo sacerdote Taçoteyda resumen adecuadamente lo que se dijo acerca de dónde iban los indios al morir. “Van debaxo de la tierra, y los que mueren en la guerra, de los que han vivido bien, van arriba, donde están Tamagástad e Cipattónal.” Y explicando esto último, añadió: “donde el sol sale, llamamos nosotros arriba”.⁵⁸ Un dato complementario lo encontramos en la respuesta del cacique Avagoaltegoan acerca de lo que significaba ir a los rumbos inferiores: “abaxo, a una tierra que se llama Miqtantéot...”⁵⁹

Lo dicho de que quienes morían podían ir bien sea a esa región bajo tierra, de Miqtantéot, o a “dónde el sol sale”, dio origen a esta otra cuestión: “¿qué sobrevive cuando el cuerpo del hombre muere?” La respuesta, en la que todos igualmente coincidieron, fue que “en muriendo, sale por la boca una como persona que se dice *yulio*... e allá está como una persona é no muere allá y el cuerpo se queda acá”.⁶⁰

Dado que en ésta y en las otras respuestas la palabra *yulio* se entendió, según lo hizo notar el intérprete, con el sentido de “corazón”, correspondió al sacerdote Taçoteyda dar nueva explicación: “No va el corazón, más va aquello que les hace a ellos estar viviendo [el *yulio*] e ydo aquello, se queda el cuerpo muerto.”⁶¹ Y, coincidiendo plenamente con tal comentario, dijo también Astochímal: “No va el corazón sino aquello que acá los tiene vivos, y el aire que les sale por la boca, que llaman *yulio*.”⁶²

Debe notarse que, quizá inducidos también por la forma de preguntar del fraile Bobadilla, algunos de los informantes, como el mencionado Astochímal, el cacique Avagoaltegoan y el grupo de los trece interrogados colectivamente, aceptaron que el ir a la región

⁵⁷ HGNI, XI, 81.

⁵⁸ HGNI, XI, 78.

⁵⁹ HGNI, XI, 76.

⁶⁰ HGNI, *loc. cit.*

⁶¹ HGNI, XI, 78.

⁶² HGNI, XI, 81.

bajo tierra, de Miqtantéot, o a “donde sale el sol”, podía depender del comportamiento que se había tenido, durante la vida: “*yulio* del bueno va arriba con los dioses, é la del malo va debaxo de la tierra”, dijo Astochímal. Y el grupo de los trece comentó: “Si ha vivido bien, va el *yulio* arriba con nuestros dioses, é si ha vivido mal, allí muere é peresçe con el cuerpo y no hay más memoria dél.”⁶³

Otra cuestión, de sumo interés, surgió de manera exclusiva en la conversación tenida con el cacique Misésboy. Versó ésta sobre el punto de si “¿ha tornado alguno de allá?” La respuesta fue: “No sé más, sino que los niños que mueren antes que coman mahíz o que dexen de mamar, han de resucitar o tornar a casa de sus padres, é sus padres los conocerán é cuidarán; é los viejos que mueren, no han de tornar ni resucitar.”⁶⁴ Las palabras de Misésboy, afirmando esta peculiar manera de reencarnación, avivaron la curiosidad del fraile que, con un sentido de filósofo escolástico, inclinado a argumentar, amplió su inquisición: “Si los padres mueren antes que tornen los hijos, ¿cómo los podrán ver ni criar ni conocer?” La nueva respuesta de Misésboy, que debió sentirse sorprendido por tanta argucia, fue la siguiente: “Si fueren muertos los padres, perderse han los niños o no... No sé más de lo que he dicho; y esto así me lo contaron mis padres, é pienso que así debe ser.”⁶⁵

En el caso del interrogatorio al grupo de los trece nicaraos, además de tratar de los ritos funerarios, como la cremación y el recogimiento de las cenizas que se colocaban en una olla, hubo una cuestión que vino a evocar el recuerdo de otras creencias. “¿Al tiempo de la muerte —preguntó Bobadilla— ven visiones estos vuestros indios e otras cosas?” La contestación fue: “Quando se quieren morir ven visiones é personas é culebras é lagartos é otras cosas temerosas, de que se espantan é han mucho miedo...”⁶⁶

Además de las cinco preguntas respondidas en forma individual y también por el grupo de los trece nicaraos, hubo, como ya se dijo, otras dirigidas al conjunto, más amplio, de indios principales. A los “trece” había interrogado asimismo acerca del origen y tiempo de la venida de sus antepasados a tierras de Nicaragua. La respuesta obtenida entonces ya la hemos analizado al tratar precisamente de esa materia en páginas anteriores. Atenderemos ahora, en consecuencia, al diálogo que, de modo más informal, se desarrolló con el con-

⁶³ HGNI, XI, 88.

⁶⁴ HGNI, XI, 73.

⁶⁵ HGNI, *loc. cit.*

⁶⁶ HGNI, XI, 88.

junto de ancianos, principales y caciques, cuyos nombres y número no precisan ni Bobadilla ni Fernández de Oviedo.

Se ha visto, a través del análisis de este diálogo, que en él se discutieron puntos estrechamente relacionados con las creencias y prácticas religiosas nicaraos. Siguiendo el orden de las varias cuestiones que allí se tocaron, corresponde atender a las formas de celebrar los matrimonios. Esquemáticamente la respuesta dada comprende los siguientes aspectos:

El padre del joven que va a casarse intervenía para solicitar a su futura nuera. Al obtener una respuesta favorable se hacía un banquete en el que se servían pavos y asimismo perrillos, a los que en el texto se nombra *xulos*, castellanización del vocablo *xólot* o *xólot*.

Al celebrarse la boda, se preguntaba al padre o a la madre de la novia si ésta era virgen. En caso de engaño el marido quedaba en libertad de abandonarla. Si se hacía saber que no era virgen, y el novio la aceptaba así, el problema desaparecía y en muchos casos esto era motivo de satisfacción ya que "muchos hay que quieren las corrompidas que no las vírgenes".⁶⁷

Era costumbre la dote que consistía en la entrega de diversos frutos y de otros bienes que, simultáneamente, aportaban los padres del novio y de la novia.

En la ceremonia del matrimonio el cacique tomaba a los novios por los dedos meñiques de la mano izquierda y los introducía en una pequeña habitación. Las palabras que pronunciaba eran éstas: "Mirad que seays bien casados, é que mireys bien por vuestra hacienda é que siempre la aumentéys y no la dexéys perder".⁶⁸ Dentro de esa habitación quedaban los novios con un fuego pequeño y allí se estaban, viéndose el uno al otro, hasta que la lumbre se extinguía. Acabado el fuego, "quedan casados e ponen en efetto lo demás".⁶⁹ Al día siguiente se reunían los parientes para comer y hacer fiesta.

La segunda cuestión de que se habló en el diálogo versó sobre si podían tener más de una mujer. La respuesta fue que tan sólo una podía ser la esposa legítima. A ésta, según dijeron, no la podían abandonar, excepto en el caso de que fuera adúltera. Por otra parte se añadió que, "algunos tenían otras [mujeres], que son de

⁶⁷ HGNI, XI, 90.

⁶⁸ HGNI, *loc. cit.*

⁶⁹ HGNI, *loc. cit.*

sus esclavas... más aquellas tales no son sus mujeres..."⁷⁰ En relación con esta materia se afirmó que a los adúlteros se les daba de palos, pero no se les privaba de la vida. Respecto de los grados de parentesco que podían ser impedimento para celebrar matrimonio, la contestación fue que no podían casarse con su madre, ni con sus hijas ni hermanas. "Pero con todas las otras, de cualquier grado que sean de nuestro linaje, podemos casar porque el parentesco esté más junto".⁷¹ Sólo en el caso particular de que alguno tuviera relaciones con la hija de su amo o señor, se aplicaba la pena de muerte.

En este contexto debe aducirse la información que, sobre estas materias, allegó por cuenta propia y transcribió Fernández de Oviedo en su *Historia general y natural de las Indias*. Según pudo él percatarse, entre los nicaraos, "comúnmente cada uno tiene una sola mujer, é pocos son los que tienen más, excepto los principales o el que puede dar de comer a más mujeres; é los caçiques quantas quieren".⁷²

Hace constar también Fernández de Oviedo que había visto "mugeres públicas que ganan e se conçeden a quienes quieren por diez almendras de cacao, de las que se ha dicho ques su moneda".⁷³ Reflexionando luego sobre si era de tolerarse o no dicha costumbre, ofrece otro dato de interés, y escribe: "por escusar otros daños menores no me parece mal que las halla entre aquesta gente, pues que hay cuylonos, que *cuylon* llaman al sodomita".⁷⁴

Otros usos, que le parecen en extremo condenables, menciona luego el mismo Oviedo: había fiestas en las que, cuando el regocijo llegaba a su máximo, las mujeres casadas podían acostarse con quien les viniera en gana. No era raro también que las jóvenes, antes de contraer matrimonio, se convirtieran en mancebas de aquellos que las cortejaban. En algunos casos tal situación podía ser un antecedente del matrimonio pero en otros, disuelto tal vínculo transitorio, la muchacha se casaba con un nuevo pretendiente.⁷⁵

Volviendo ahora al diálogo de Bobadilla con el grupo de nicaraos, encontramos que la conversación versó ya sobre un asunto distinto: el de las formas de justicia que había entre ellos y cómo se castigaban los delitos. Los informantes no se expresaron clara-

⁷⁰ HGNI, xi, 91.

⁷¹ HGNI, xi, 92.

⁷² HGNI, xi, 67.

⁷³ HGNI, xi, 66.

⁷⁴ HGNI, xi, 184.

⁷⁵ HGNI, xi, 185-186.

mente acerca de la existencia de jueces o personas dedicadas a sancionar las transgresiones. Enumeraron al menos una serie de casos en los que, al parecer, incluso los mismos particulares podían castigar a los infractores. Así, por ejemplo, al ladrón teníanlo atado hasta que pagara aquello que hurtó. Y si éste no podía satisfacer su deuda, era convertido en esclavo a modo de compensación. A los ladrones, una vez liberados, se les cortaba el pelo para que así, mientras éste volvía a crecerles, todos pudieran enterarse de que había cometido un delito. En relación con los *cuylo*nes o sodomitas se dijo que a veces los muchachos los apedreaban y les hacían mal y los injuriaban. Si alguien forzaba a alguna mujer en el campo, y ésta daba voces, tomaban al fornicario y teníanlo atado varios días hasta que compensara o contentara a los padres de la joven. Si no lograba esto, quedaría por esclavo en la familia.

Fernández de Oviedo, contrariando hasta cierto punto lo que habían dicho los informantes de Bobadilla, sostiene que sí había entre los nicaros personas que tenían a su cargo la administración de justicia. Específicamente habla de ellas a propósito de los "tiangués" o mercados. Los consejos de principales nombraban "alcaldes e absolutos gobernadores dentro de las plaças para no consentir fuerça ni mala medida... e castigaban sin remisión alguna a los transgresores de sus órdenes e costumbres..."⁷⁶

En el diálogo de Bobadilla se trató en seguida, aunque brevemente, acerca de la esclavitud. El fraile había preguntado: "Quando alguno viene a pobreza, ¿qué hace o de qué se sostiene? La respuesta de los nicaraos fue que, en tal situación, "acaesçe que vendan los padres a los hijos, é aun cada uno se puede vender a sí proprio si quiere é por lo que quisiere..."⁷⁷ Sin embargo, como en seguida se notó, era posible rescatar a los esclavos, siempre que el dueño de los mismos estuviera de acuerdo. El mismo fraile, pensando probablemente en que los tales esclavos podían ser sacrificados, preguntó entonces si comían su carne a falta de manjares o por qué otra causa. La respuesta fue "ques preçioso manjar entre nosotros", y que tal cosa constituía una ceremonia. Y a propósito de las cabezas o cráneos de los sacrificados añadieron entonces que "pónense en unos palos que están fronteros de los adoratorios é templos".⁷⁸

⁷⁶ HGNI, XI, 187.

⁷⁷ HGNI, XI, 93.

⁷⁸ HGNI, loc. cit.

Tratando a su vez Fernández de Oviedo de un tema afín, la venta de seres humanos, afirma que había entre los nicaraos otra práctica “cosa inhumana e despiadada... y es vender en los mercados o empeñar por presçio los propios hijos, sabiendo e viendo que aquello que se empeñaba o vendía se los avía de comer si quisiese...”⁷⁹ Al escribir esto el cronista no ofrece, por otra parte, ulterior prueba o evidencia de lo que ha dicho.

De especial interés son los siguientes testimonios de los nicaraos acerca de la cuestión que les planteó Bobadilla sobre si tenían “casa de cabildo” para juntarse en ella y discutir asuntos en forma mancomunada. Tales reuniones, según el mercedario creyó haberlo oído, recibían el nombre de *monexicos* [*monechicoa*: reunirse]. Los indios afirmaron que sí tenían dichas casas a las que llamaban galpon [*calpon*], y que a ellas convocaban al pueblo los caciques [llamados en su lengua teytes], para proponer determinadas necesidades y pedir la cooperación de todos. El cronista Oviedo, comentando este punto, nota: “Segund yo vi muchos soportales en las plaças de aquella tierra, é aquellos, aunque juntos, es para tener sus divisiones é son apartados cada uno para sí, en los quales, en cada uno, hay un principal con cierto número de gente, que siempre están allí en guarda del señor principal é cada portal de aquellos llaman galpon.”⁸⁰ Previamente el cronista, en el capítulo 1 del mismo libro IV, Tercera parte, de su *Historia*, se había ocupado ya de los que llamó “los cabildos de indígenas”:

En algunas partes hay señores o príncipes de mucho estado o gente, assimesmo el caçique de Teocatega y el de Mistega, y el de Nicaragua y el de Nicoya é otros tienen vassallos príncipales é cavalleros (digo varones, que son cabeçeras de provinçias o pueblos con señorío por sí con vassallos), a los cuales llaman *galpones*: é aquellos acompañan é guardan la persona del príncipe ordinariamente, é son sus cortesanos e capitanes: é son muy acatados los señores e sus principales...⁸¹

El mismo Oviedo habla en el capítulo XIII del citado libro acerca del contacto personal que tuvo con el cacique Agateyte de Teocatega, precisamente “un jueves, dos días de enero de mill e quinientos e veyte e ocho años”. Describe allí cómo era la gran plaza del pueblo y los distintos edificios y construcciones que en ella había. Para

⁷⁹ HGNI, XI, 182.

⁸⁰ HGNI, XI, 94.

⁸¹ HGNI, XI, 67.

mayor claridad incluyó en su obra un dibujo esquemático donde se muestra aquello que en el texto se menciona. Cuanto pudo él contemplar en la plaza, y de modo especial la actuación del cacique Agateyte, fue objeto de una pormenorizada relación incluida también en su obra. En ella destaca sobre todo en qué consistían las preeminencias y las formas de actuar de quien era tenido como jefe supremo del *calpon*.

Tornando al diálogo de Bobadilla con sus informantes, encontramos que en él se habló luego de algo que había visto el fraile y que tuvo por supersticioso: las piedras puestas en los caminos sobre las que los indios arrojaban yerbas cuando pasaban delante de ellas. La respuesta fue que: "haciendo assí, no nos cansamos ni tenemos hambre..."⁸² Salió entonces a colación el nombre del que llamaban "dios del hambre", *Bistéot* [probablemente *Apiztéot*, palabra que en el náhuatl de la región central, significa "glotón"].

Haber aludido a ese dios, dio ocasión de inquirir sobre la existencia de otras deidades. Los nicaraos mencionaron entonces al dios del aire, cuyo nombre era *Chiquináut* y *Hécat*.

Prosiguiendo con el tema de las creencias y prácticas religiosas, Bobadilla habló de "aquellas onze fiestas, que decís que tenéys cada año". Y preguntó entonces: "¿Qué fiesta o solemnidad haçéys a tales días?" Los nicaraos contestaron con poca precisión diciendo que entonces no trabajaban y que podían beber hasta embriagarse. También afirmaron que en esas fiestas particulares se apartaban de sus mujeres, "porque aquellos días son dedicados a nuestros dioses".⁸³

Un asunto extremadamente importante surgió entonces en el diálogo. Bobadilla preguntó: "¿Qué dioses son aquessos? ¿Cómo se llaman por sus nombres propios?" La respuesta vino a ser la revelación de los nombres de los días en sus cuentas calendáricas. Los nicaraos dijeron:

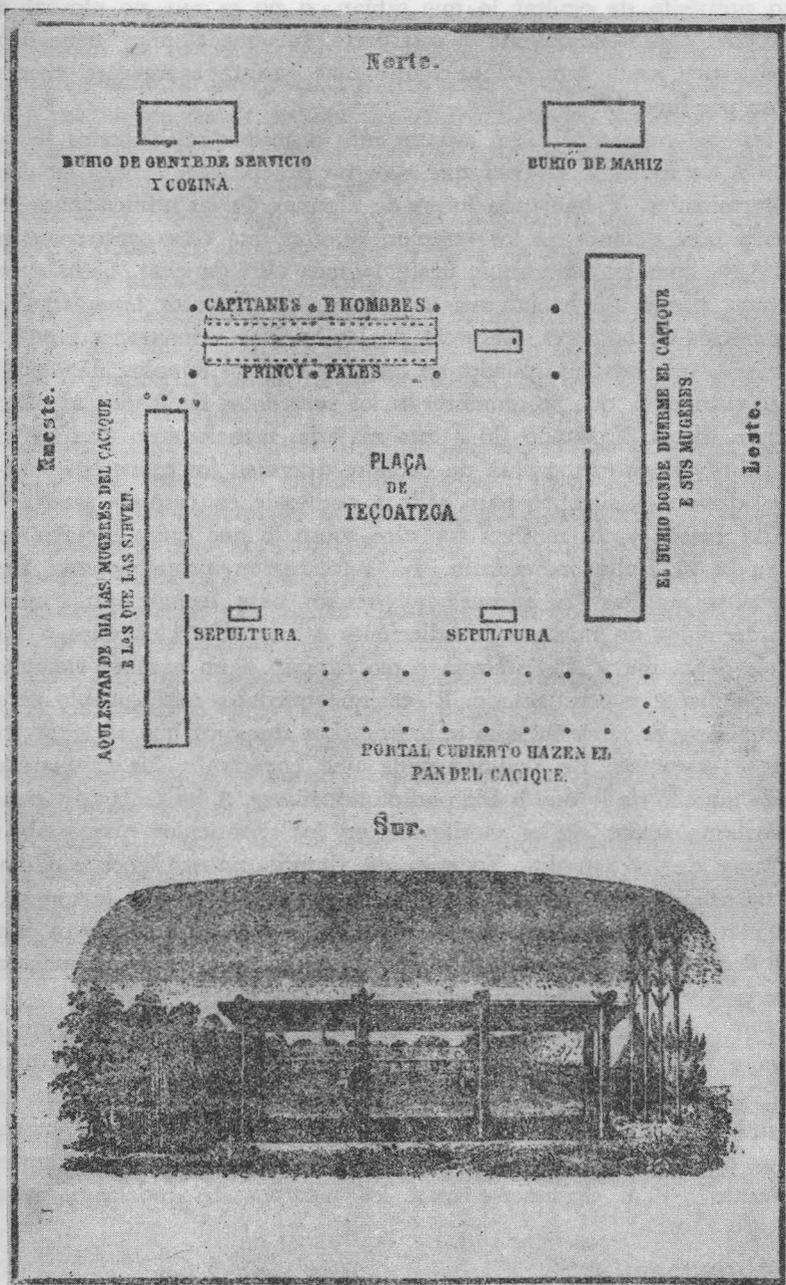
Llámanse los de las fiestas desta manera: Ágat, Oçelot, Oate, Coscagoate, Olin, Tapécat, Quiáuit, Sóchit, Çipat, Ácat, Cali, Quéspal, Cóat, Mísiste, Máçat, Toste, At, Izquindi, Oçomate, Malinal, Acato. Estos días son nuestras fiestas como vosotros los christianos tenéys lo domingos, y estos días repartimos en un año.⁸⁴

El fraile inquirió luego acerca del número de días que tenía el año entre los indios. La contestación, en la que tal vez existió

⁸² HGNI, xi, 94.

⁸³ HGNI, xi, 95.

⁸⁴ HGNI, loc. cit.



Plano y elevación de Tecoatega (Oviedo, t. xi, lám. iv).

un propósito de ocultar lo que sabían, si no es que no alcanzó a ser bien comprendida por el intérprete, fue que el año “tiene diez cempoales, cada cempoal es veinte días, y ésta es nuestra cuenta é no por lunas”.⁸⁵

Nuevas preguntas sobre asuntos más o menos relacionados llevaron a los indios a sostener que ellos no practicaban ayunos en días determinados. Y hablando luego de algunas de las edificaciones en sus plazas, delante de los templos, dijeron que esas construcciones con escaloncillos para subir hasta lo más alto de ellas, llamábanse *tézcuit* y que allí hacían sus sacerdotes, los llamados *tamagast*, los sacrificios de hombres. Respecto de las hacinas o montones grandes de leña, que estaban apilados en las plazas de los templos, añadieron que eran para que se alumbraran los sacerdotes dedicados al culto de los dioses. Y, dando fin a esta materia, mencionaron que en los portales del *galpon* o casa de cabildo, duermen los mancebos solteros, dispuestos siempre para salir a combatir en caso de guerra.⁸⁶

La guerra y sus motivos fue algo sobre lo que quiso inquirir en seguida el fraile mercedario. La información proporcionada fue bastante amplia. Las razones que tenían para luchar eran “sobre los términos de nuestras jurisdicciones e por echar los unos a los otros de la tierra”.⁸⁷ Se elegía como capitán a un hombre valiente, ampliamente experimentado. El cacique quedaba en el pueblo pero algunas veces también salía a luchar. Los despojos que se lograban no se repartían. En realidad cada uno conservaba los cautivos y todo aquello de lo que había podido adueñarse. A los esclavos y cautivos que traían se les sacrificaba en los montículos que estaban delante de los templos. En caso de victoria no era necesario dar nada al cacique. Él tenía ya su casa y sus esclavos que le servían. Él mandaba en las cosas de guerra y en bien del pueblo; para esto las decisiones se tomaban en el *monexico* o consejo. El cacique era precisamente el señor principal del *monexico*.⁸⁸

Por su parte, Fernández de Oviedo comenta entre paréntesis esta sección del diálogo acerca de la guerra. Describe allí las armas de los nicaraos: lanzas, macanas, arcos, flechas, otra suerte de escudos y rodela. Las que él llama espadas, “son de palo y en los filos dellas [tienen] unos dientes de pedernales que cortan como navaxas”. Para defenderse usan los nicaraos sus rodela y unos

⁸⁵ HGNI, loc. cit.

⁸⁶ HGNI, XI, 96.

⁸⁷ HGNI, loc. cit.

⁸⁸ HGNI, XI, 97.

“jubones bastados de algodón, algunos hasta la cinta e otros que les cubren los muslos”.⁸⁹ Antes, en el capítulo 1 del mismo libro, hablando también acerca de la guerra entre los indios, había aludido ya a ciertas formas de batalla personal, de cuerpo a cuerpo, entre capitanes de grupos rivales. El nombre que daban los nicaraos a tales capitanes era el de *tapaligui*.⁹⁰

Una nueva serie de preguntas, más o menos hilvanadas, permitieron a Bobadilla alcanzar luego la siguiente información:

La gente pobre no pide limosna como entre los cristianos. Cuando algo le falta, manifiesta su necesidad y obtiene aquello que requiere.

A los jornaleros y artesanos se les paga su trabajo con maíz o cacao o mantas o por medio de aquellas cosas que ordinariamente son objeto de trueque.

En las compras y ventas son los interesados los que fijan los precios. Los hombres no entran al tiangués o mercado de su propio pueblo. Son las mujeres las que van con sus mercaderías y también los muchachos que no han cohabitado con mujer y asimismo se permite el acceso a los forasteros.

La razón por la cual tienen ellos la cabeza con un aspecto distinto del de los cristianos es que, cuando nacen los niños, se les deforma “con dos tolondrones a los lados dividiendo, é queda por medio de la cabeça un grand hoyo de parte a parte, porque nuestros dioses dixeron a nuestros passados que assí quedamos hermosos é gentiles hombres, é las cabeças quedan más reças para las cargas que se llevan en ellas”.⁹¹

Volviendo al tema de los dioses, preguntó Bobadilla cómo era que, si en su cuenta de días había divinidades nombradas *Mácat* (venado) y *Toste* (conejo), podían luego dar muerte y comerse a los correspondientes animales. La respuesta fue que eso no era comer a un dios “sino, para tomar esos animales e caçallos, invocamos al dios *Mácat*, para tomar los ciervos; é al dios *Toste* para tomar los conexas en más cantidad...”⁹² Con este fin se valían de arcos y también de trampas como cepos o redes. Y añadieron que, en cambio, no tenían dioses de los pescados o de otros animales. “Más tenemos el del agua, que se dice *Quiatéot*, el qual llueve.”⁹³

Las últimas preguntas del diálogo obtuvieron ya contestaciones considerablemente breves:

⁸⁹ HGNI, xi, 96.

⁹⁰ HGNI, xi, 97.

⁹¹ HGNI, xi, 98.

⁹² HGNI, xi, 99.

⁹³ HGNI, loc. cit.

Cuando alguien quiere irse de entre ellos, puede hacerlo pero tiene que dejar sus propiedades a sus parientes.

Las mujeres no entran en los templos porque los antiguos así lo ordenaron.

El que toma algo prestado puede pagarlo o no. En caso de necesidad puede cogerse maíz de otro, pero éste último puede a su vez pagarse por sí mismo yendo más tarde al maizal de quien le tomó lo que era suyo.

Aunque tienen algodón es costumbre andar casi desnudos ya que así andaban los padres e antecesores.

Con la mirada, algunas personas, especialmente a los niños, hacen daño. Éstos mueren a veces como consecuencia de ello.

Algunos hacen determinada cosa mala y la manifiestan a los viejos y no a los sacerdotes. Lo dicen en secreto y el viejo no lo descubre a nadie sino que lo guarda en su corazón. Aquello que refieren haber hecho puede ser un quebrantamiento de sus fiestas, decir mal acerca de sus dioses cuando no llueve... Los viejos entonces les mandan que lleven leña al templo, barran o alguna otra cosa. Esta forma de confesión no se hace con cualquier viejo sino con uno que tiene este oficio y que trae por señal una calabaza colgada al cuello. Cuando muere dicho viejo se hace junta de cabildo y se nombra a otro. Tal viejo no ha de ser casado pero tampoco está en el templo sino en su propia casa. Las transgresiones no las manifiestan los que son aún jóvenes. Es necesario aguardar hasta que uno tenga mujer.

Los sacerdotes, al practicar sus sacrificios, dicen a los dioses: "Tomad, recibid esto que os dan los caciques".⁹⁴

Los templos no tienen ni rentas ni derechos propios. Allí no se sacrificaba a los hijos ni a los parientes sino a los enemigos, esclavos o forasteros.

Tal fue el contenido de las respuestas que dio el conjunto de nicaraos, ancianos, principales, sacerdotes y caciques con quienes, de manera más informal, sostuvo su último diálogo Francisco de Bobadilla. Como resulta obvio, en casi todo lo que se habló entonces y asimismo en los anteriores interrogatorios a los ocho nicaraos, en forma individual, y al grupo de otros trece colectivamente, las creencias y prácticas religiosas fueron objeto de particular atención. De acuerdo con el plan que nos hemos fijado, corresponde comparar ahora esta información con aquello que conocemos de otros grupos nahuas de la región central de México. Antes, sin embargo,

⁹⁴ *HGNI*, xi, 101.

analizaremos brevemente otros datos ofrecidos por Gonzalo Fernández de Oviedo como resultado de lo que vio e inquirió personalmente durante su estancia en Nicaragua en el mismo año de 1528. Tales noticias no han sido aducidas en el análisis que hemos hecho, ya que se refieren a asuntos que no tocó directamente Bobadilla en sus diálogos.

III. Otras noticias proporcionadas por Fernández de Oviedo

Particularmente en los capítulos XI a XIII del mismo libro, IV, Tercera parte, de su *Historia*, es donde trata Fernández de Oviedo acerca de los areytos y otros ritos y ceremonias de los nicaraos. Resumiendo, y analizando a la vez, su información, puede ésta distribuirse en los siguientes puntos:

Celebraban fiestas, entre ellas una en el otoño, después de haber recogidos los frutos de la tierra. Entonces se practicaban ritos y ceremonias como una que pudo él contemplar en el pueblo de Te-coatega. Consistió ésta en un areyto, "que allí llaman *mitote*", en el que hubo cantos y danzas. Los indios aparecieron pintados y con hermosos penachos. Algunos llevaban también máscaras. En medio de la plaza practicaron luego una especie de juego en torno a un gran trozo de madera que habían encajado en la tierra. Por su especial interés copiamos la descripción que de este juego hizo Fernández de Oviedo. Como podrá verse, se trata de algo muy semejante al conocido como "volador" en la región central de México:

En medio de la plaza estaba un palo alto hincado, de más de ochenta palmos, y encima, en la punta del palo, un ydolo asentado é muy pintado, que dicen ellos que el dios Cacáguat ó cacao: e avía quatro palos en quadro puestos en torno del palo, é revuelto a esso una cuerda del bexuco, tan gruesa como dos dedos (o de cabuya), é a los cabos della atados dos muchachos de cada siete ú ocho años, el uno con un arco en la mano, y en la otra un manojo de flechas: y el otro tenía en la mano un moscador lindo de plumas, y en la otra un espejo. Y a çierto tiempo del contrapás, salían aquellos muchachos de fuera de aquel quadro, é desenvolviéndose la cuerda, andaban en el ayre dando vueltas alrededor, desviándose siempre más afuera é contrapessándose el uno al otro, destorçiendo lo cogido de la cuerda: y en tanto que baxaban esos muchachos, dançaban los sessenta un contrapás, muy ordenadamente, al son de los que cantaban é tañían en çerco atabores é atabales, en que avría diez o doce personas cantores é tañadores de mala graçia, é los dançantes callando é con mucho silencio.

Turoles esta fiesta del cantar e tañer é baylar, como es dicho, más de media hora; é al cabo deste tiempo començaron a baxar los muchachos, é tardaron en poner los piés en tierra tanto tiempo como se tardaría en deçir çinco o seys veçes el Credo. Y en aquello que tura el desarrevolverse la cuerda, andan con assaz velocidad en el ayre los muchachos, meneando los braços é las piernas, que paresçe que andan volando; é como la cuerda tiene çierta medida, quando toda ella se acaba de descoger, paran súbitamente a un palmo de tierra. E quando ven que están çerca del suelo, ya llevan encogidas las piernas, é a un tiempo las extienden, é quedan de pie los niños, uno a la parte é otro a la otra, a más de treynta passos desviados del palo que está hincado; y en el instante, con una grita grande, çessa el contrapás é los cantores é musicos, é con esto se acaba la fiesta.⁹⁵

“Otra manera de areyto”, presenciada también por Fernández de Oviedo en el mismo pueblo de Tecoteaga, es la que puede describirse como una especie de juegos de varas. Distintos grupos de indios disfrazados y embijados, participaban en ella bailando y cantando al son de atabales. Alejados de éstos, se hallaban otros cuatro que en forma sucesiva, cada uno por sí, danzaban muy cerca del cacique. Éste arrojaba entonces unas varas que para ello tenía dispuestas y muchas veces acertaba, golpéandolos en los costados, en los brazos o en las piernas. El que recibía el tiro no se quejaba sino que continuaba bailando. Preguntado el cacique acerca del sentido de este modo de juego, dijo que esos indios eran de otros pueblos y que habían venido a pedir cacao a Tecoteaga. La costumbre era dársele después de haber tirado veinte o treinta varas en ese baile.⁹⁶

Al hablar Oviedo, en forma más general, de “otros areytos y cantares”, destaca algo que resulta de particular interés: muchos de los cantares de los nicaraos eran recordación de hechos pretéritos. Al igual que en sus libros de pinturas, a través de ellos podían conocerse sus tradiciones e historia. “Son comunes y en el tiempo de sus obsequias é muerte de los çaçiques prinçipales, é que les quedan en lugar de historia é memoria de las cosas passadas, é van acresçentando lo que subçede.”⁹⁷

De las múltiples noticias que consigna Fernández de Oviedo a lo largo de estos capítulos atenderemos ya únicamente a aquellas que de modo más directo se relacionan con las creencias y prácticas religiosas de los nicaraos. Como ardid de guerra tuvo el

⁹⁵ *HGNI*, xi, 167-168.

⁹⁶ Véase *HGNI*, xi, 170-172.

⁹⁷ *HGNI*, xi, 173.

cronista algo que le pareció “un caso cruel y notable, nunca oyo antes”. Según él, para causar espanto a los españoles, “mataron muchos indios e indias viejas de sus mismos parientes, é vecinos, é desolláronlos, después que los mataron, é comiéronse la carne e vistiéronse los pellejos, la carne afuera, que otra cosa del indio vivo no se parescía sino sólo los ojos, pensando, como digo, con aquella su invención, que los christianos huyrían de tal vista é sus caballos se espantarían”.⁹⁸ Obviamente no supo el cronista si se trataba de un rito de desollamiento o si era casual invención con la que entonces se intentó amedrentar a los españoles.

El tema de los dioses adorados por los nicaraos vuelve aparecer aquí, aunque en forma incidental. Nota Oviedo que “en esta gobernación de Nicaragua llaman por diverssos nombres sus dioses, é con cada nombre le dicen *teot*, que quiere decir dios, é aun al diablo *teot* le llaman, é a los christianos también *teotes* los llaman”.⁹⁹ Y precisando un poco más añade que “a dios llaman los de Nicaragua *Thomaotheot* [probablemente: *Tomactéot*], que quiere decir gran dios, é dicen que aquel tuvo un hijo que estuvo acá abaxo, é le llaman *Theotbilche* [probablemente: *Teopiltzin*]; a los ángeles pequeños de acá abaxo quieren decir que se llaman *Tamachas*; é *Tamacazcati* é *Tamacastóval* son los principales ángeles del cielo...”¹⁰⁰ Esta serie de vocablos, no consignados por los informantes de Bobadilla, puede tenerse como dato complementario que habrá que tomar en cuenta al establecer la correspondiente comparación con las creencias de los pueblos nahuas de la región central de México.

Otro asunto, al que en distintos lugares se refiere Fernández de Oviedo, es el de la existencia de brujos y hechiceros: “Diré lo que en aquesta tierra entendí de los bruxos é bruxas, de la cual secta maldita hay muchos. *Texoxe* se llama la bruxa ó bruxo; é platícase en aquella tierra é tienen por averiguado entre los indios questos *texoxes* se transforman en lagarto ó perro ó en la forma del animal que quieren...”¹⁰¹ Y sobre la actuación de los *texoxes* relata varios hechos de los que tuvo noticia.¹⁰²

Éstos son los temas principales —relacionados en diversas formas con las creencias y prácticas religiosas nicaraos— acerca de los que trata Fernández de Oviedo a lo largo de los citados capítulos XI a

⁹⁸ HGNI, XI, 182.

⁹⁹ HGNI, XI, 180.

¹⁰⁰ HGNI, XI, 183.

¹⁰¹ HGNI, XI, 192.

¹⁰² HGNI, XI, 183, 192-194.

xiii del libro iv, tercera parte de su *Historia*. Además, hemos aducido ya otros textos suyos sobre materias afines al analizar los diálogos que sostuvo fray Francisco de Bobadilla con sus informantes. De hecho —como se dijo al hablar de las fuentes— lo aportado por Oviedo, aunque a todas luces menos sistemáticamente, constituye material de primera mano, reunido durante su estancia en Nicaragua hacia los años de 1528 y 1529. Él mismo fue consciente de que en este libro que dedicó a la provincia de Nicaragua tuvo que proceder así, incluyendo multitud de noticias más o menos hilvanadas: “Voy discurriendo —nos dice— por diversidades de materias, diferentes é apartadas unas de otras, por satisfaçer lo que propuse de decir en este capítulo; é porque esta ensalada ó mixtura de cosas toda es en la mesma Nicaragua. . .”¹⁰³

Sobre la base de lo que nos ha parecido pertinente aprovechar de tal “ensalada o mixtura”, e igualmente del análisis de las respuestas que dieron los nicaraos a Bobadilla, corresponde pasar ya a lo que consideramos punto principal en este trabajo: establecer posibles formas de comparación entre los elementos religiosos de los nicaraos, según estos testimonios de tan temprana fecha, como es la de 1528, y aquello que conocemos de los otros grupos nahuas de la región central de México.

¹⁰³ HGNI, xi, 192.

TERCERA PARTE

LAS CREENCIAS RELIGIOSAS DE LOS NICARAOS COMPARADAS
CON LAS DE OTROS GRUPOS NAHUAS DEL CENTRO DE MÉXICO

Las respuestas obtenidas por Bobadilla y las observaciones consignadas por Fernández de Oviedo permiten, según creemos, atender en la comparación propuesta, a los siguientes temas:

- a) Los dioses creadores y otras diversas deidades.
- b) Edades o periodos que han existido antes de la época actual.
- c) Sacrificios y formas de culto.
- d) Creencias en relación con la muerte y los posibles destinos de los que mueren.
- e) Formas de preservar la tradición (cantares, códices, cuentas calendáricas).
- f) El matrimonio.
- g) Vida sexual.
- h) Organización política, religiosa y judicial (se incluye aquí la confesión de transgresiones).
- i) Causas y propósitos de la guerra.
- j) Brujos y hechiceros.
- k) Otras prácticas.

A propósito de cada uno de estos puntos, recordaremos en forma sumaria lo que se ha analizado ya en el caso de los nicaraos para compararlo luego con distintos testimonios indígenas de la cultura nahua de la región central de México. Dichos testimonios serán expuestos y valorados con la amplitud que se estime necesaria.

- a) *Los dioses creadores y otras deidades.*

Resumen de los testimonios nicaraos

Tamagástad y Cipattónal son dioses creadores. El primero es "hombre"; la segunda es "mujer".

Habitan arriba, dentro del cielo.

Ellos hicieron la tierra, el cielo, los seres humanos y todas las cosas.

Hay asimismo otros *teotes* o dioses principales: Oxomogo, Chalitgüegüe y Chicociágat.

El dios que envía la lluvia se llama Quiatéot.

El padre y la madre del anterior se llaman Omeiateite y Omeiatecigoat.

Estos "están en el cabo del mundo" y nadie los creó.

Mixcoa es dios al que invocan cuando van a comprar o vender o contractar.

Miqtantéot es el señor de la región bajo tierra.

Bistéot es "dios del hambre".

Chiquináut Hécat es "dios del aire".

Los nombres de los veinte días del calendario son asimismo nombres de dioses.

Thomathéot [probablemente *Tomactéot*] quiere decir gran dios.

Theotbilchi [probablemente *Teopiltzin*] es el hijo que tuvo el anterior y que vivió acá en la tierra.

Téot es palabra que se junta con el nombre de otros varios dioses. Estos se llaman en general *teotes*.

Tamachas son una especie de ángeles pequeños.

Tamacascati y Tamacastóval son una especie de ángeles principales.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

Tamagástad y Çipattónal, dioses creadores según el pensamiento religioso de los nicaraos, eran conocidos en la región del altiplano con los nombres de Tlamacázcatl (o Tlamacazqui) y Cipactónal.

El nombre de Tlamacazqui significa "el proveedor o dador de bienes". Este título, que se aplicaba a determinados sacerdotes, era asimismo una de las designaciones del dios de la lluvia: Tláloc. Puede citarse en este segundo sentido un ejemplo tomado del *Códice Florentino*:

Tlaloc Tlamacazqui, inin ypan machoia, in quiauitl; ca iehoatl quiicoaia, quitemouiaia, quipixoia, in quiauitl, yoan in teciuil. Quixotlaltiaia, quitzmolinaltiaia, quixoxuialtiaia, quicueponaltiaia, quizcaltiaia in quiauitl, in çacatl, in tonacaiotl.

Tláloc, Tlamacazqui, gracias a él se producía la lluvia; porque él creaba, hacía descender, sembraba la lluvia y el granizo. Él inflamaba, hacía que echaran brotes, que reverdecieran, que florecieran, que crecieran los árboles, la yerba, el maíz, nuestro sustento.¹⁰⁴

¹⁰⁴ *Códice Florentino*, libro IV, capítulo I.

Al comentar Sahagún este texto en la *Historia general de las cosas de Nueva España*, añade por su parte: "El llamarse Tláloc Tlamacazqui quiere decir que es dios que habita en el paraíso terrenal [en el Tlalocan] y que da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida corporal."¹⁰⁵

A su vez, el nombre de Cipattónal aparece como Cipactónal en los textos nahuas del altiplano. Cipac-tónal significa el ser o deidad cuyo *tonalli*, "destino y signo del día del calendario", es *cipactli*, el "monstruo de la tierra" que ocupa el primer lugar en la cuenta de los veinte días. Cipactónal aparece en varios códices y textos nahuas como acompañante femenino de Oxomoco. A estos dos personajes se adjudicaba haber sido los inventores del calendario e igualmente el carácter de progenitores de la especie humana.¹⁰⁶

Por una parte, la atribución del título de Tlamacazqui a Tláloc, y, por otra, la connotación de Cipactónal como acompañante femenino de Oxomoco, tenían considerable vigencia entre los nahuas del altiplano durante los últimos siglos pre-cortesianos. Pueden aducirse, sin embargo, otras connotaciones que aparecen como más antiguas en relación con Tlamacazqui y con Cipactónal.

Acudiendo al texto náhuatl de los "veinte himnos sacros" que recogió Sahagún y que se incluyen en el conocido como *Códice Matritense del Real Palacio*, cabe hallar testimonios distintos y de particular interés en este punto. Debe recordarse que por lo menos varios de esos himnos sacros denotan considerable antigüedad. Tal cosa es perceptible a través de lo arcaico del lenguaje en el que están expresados. De hecho hay en ellos formas gramaticales desusadas ya en el siglo xvi. Consciente de esto, el propio Sahagún obtuvo de sus informantes explicaciones de algunas frases o vocablos que aparecen en esos himnos. En dos de éstos, el viii, de Xochipilli, y el xix, de Macuilxóchitl, encontramos menciones especialmente significativas acerca de Tlamacazqui y Cipactónal.

En el himno de Xochipilli aparece cantando Quetzalcoxcóxtli, "el precioso faisán". Responde a Cintéutl, el dios mazorca. Como consta por otros textos, el precioso faisán es un símbolo del dios solar que está a punto de emprender su camino. En boca de él se ponen enseñuida las palabras que hacen presentes a Cipactónal y a Tlamacazqui:

¹⁰⁵ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel Ma. Garibay K., 4 vols., México, Editorial Porrúa, 1956, t. I, p. 45.

¹⁰⁶ Véase *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, editados por Joaquín García Icazbalceta, t. I, México, 1891. (Reimpresión de S. Chávez Hayhoe, t. I, p. 229-230.)

Solamente oirá mi canto
la que aún está en la noche,
la del rostro pintado, Cipactonalla.

Enseguida, asumiendo el papel del dios de la lluvia, prosigue el canto:

Yo doy orden en Tlalocan,
yo, Tlamacazqui, doy orden,
en el Tlalocan, yo, Tlamacazqui, doy orden.¹⁰⁷

En el mismo himno habla también Cintéutl y dice que ha llegado a donde el camino se divide. Formula luego una pregunta:

¿A dónde iré?
¿Por dónde seguiré el camino?
En el Tlalocan, Tlamacazqui.
Hacen llover los dioses.¹⁰⁸

Como puede verse, la deidad solar (el precioso faisán) y Cintéutl, el dios mazorca, en su diálogo invocan a Tlamacazqui y a Cipactónal. El dios de la lluvia, Tlálóc Tlamacazqui, habita en Tlalocan, lugar de luz y fertilidad. Cipactónal es deidad dueña de la noche, o más precisamente del momento que antecede al amanecer, *oc yohualle*, cuando aún hay oscuridad. Ambos dioses, Tlamacazqui y Cipactónal, son los que recogen el canto y el diálogo del que va haciendo el día y de aquel a quien se debe el sustento, Cintéutl.

En el himno xix, de Macuilxóchitl, es asimismo la deidad la que habla. Macuilxóchitl afirma que viene de allá, de donde están las flores erguidas. Aunque sólo se conserva un fragmento de este himno, en él vuelve a hacerse alusión a Tlamacazqui y a Cipactónal:

De donde están las flores erguidas he venido yo.
Tlamacazqui, el rojo señor del crepúsculo.
Igualmente tú, mi abuela, la del rostro pintado,
dueña de la casa de la aurora...¹⁰⁹

En su comentario a este himno destaca Eduard Seler la relación que se expresa aquí, entre Tlamacazqui-Tlálóc y la diosa del rostro pintado, respecto de la pareja que aparece asimismo en el himno de

¹⁰⁷ *Veinte himnos sacros de los nahuas*, edición de Ángel Ma. Garibay K., Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional, México, 1958, p. 98-101.

¹⁰⁸ *Loc. cit.*

¹⁰⁹ *Veinte himnos sacros de los nahuas*, *op. cit.*, p. 217-219.

Xochipilli, es decir, Tlamacazqui y Cipactónal.¹¹⁰ En ese himno se adjudicó a Cipactónal tener un rostro pintado y ser la señora del momento en que aún es de noche. El primer calificativo se formuló allí, y también en el himno iv en honor de la madre de los dioses, por medio del vocablo: *teumechahue*. Seler interpreta esta voz como compuesta de: *teo-metz-xauh-e*, “la diosa cuyo rostro está pintado u ostenta una máscara hecha de una parte de la piel de la pierna del sacrificado”.¹¹¹ Ángel M. Garibay, por su parte, propone como interpretación la siguiente: *teu-metl-xauh-e*. A continuación comenta: “el primer vocablo es nombre del maguey con rayas blancas... el rostro de la diosa madre, en efecto, como lo vemos en los códices *Vaticano B*, *Telleriano Remensis*, etcétera, tiene rayas blancas y amarillas y una capa gruesa de hule en torno de la boca”.¹¹²

Aun cuando es difícil precisar en definitiva la etimología del vocablo *teumechahue*, no hay duda de que connota una cierta forma de aderezo facial peculiar de la diosa madre. Cuatro veces consecutivas se incluye este mismo término en el himno iv, de Teteu Innan, la madre de los dioses. El hecho de que la misma atribución se haga a Cipactónal confirma la estrecha relación de ésta con la diosa madre.

La otra expresión, *oc yohualle*, adjudicada a Cipactónal, para señalar que es la deidad del momento en que aún es de noche, se reitera también en el himno xix. Allí, la diosa que ostenta el rostro pintado y que se nombra “abuela mía”, es “dueña de la aurora”, o sea del lapso en que de la noche se pasa al día. Tal adjudicación de atributos paralelos deja ver que la deidad Cipactónal, mencionada junto con Tlamacazqui en el himno viii, es pensada como un aspecto o manifestación de la misma madre de los dioses, Teteu Innan, la llamada también *Toci*, nuestra abuela, o *Noci*, mi abuela, según la expresión del himno xix.

La Cipactonalla del himno viii, se muestra en consecuencia como la diosa madre en su relación con el signo y el destino de Cipactli el monstruo terrestre que es a la vez principio de la cuenta de los días del calendario. Y volviendo la atención a Tlamacazqui, que, como vimos, no es otro sino Tláloc, podrá reconocerse que la invocación conjunta de él y Cipactónal apunta en realidad a la diosa madre y al fomentador que habita en Tlalocan y hace prosperar la vida en la tierra.

¹¹⁰ Eduard Seler, “Die religiösen Gesänge der alten Mexicaner”, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 v., Berlín, 1902-1923, Ascher un Co., t. II, p. 1099-1100.

¹¹¹ Seler, *op. cit.*, p. 996-997.

¹¹² Garibay K., *Veinte himnos sacros de los nahuas*, p. 71.

A la luz del análisis del contenido de estos himnos cabe comprender mejor el sentido de lo que sostuvieron los informantes nicaraos al decir que Tamagástad y Cipattónal eran dioses creadores y de muy grande importancia en su religión. Su afirmación reflejó una creencia de la que se trasluce un equivalente en el contenido de estos himnos que, no está de más repetir, cuentan entre los testimonios nahuas más antiguos que se conocen de la región del altiplano central.

Atenderemos ahora a los otros dioses nombrados conjuntamente con Tamagástad y Cipattónal por el informante nicarao Misésboy. Los dioses que a continuación mencionó fueron Oxomogo, Chalchitgüegüe y Chicociágat.

Respecto de Oxomoco es bien sabido —como ya lo dijimos anteriormente— que, junto con Cipattónal, integra la pareja a la que se atribuye, entre otras cosas, el origen del calendario y el carácter de progenitora de los seres humanos. El que el cacique nicarao mencione a Oxomoco como una deidad, al lado de Cipattónal y Tamagástad, parece evocación de otras antiguas creencias en las que dicho nombre pudo haber connotado no sólo a uno de los progenitores sino también a un dios principal en el contexto de los orígenes del hombre y del mundo.

Por lo que toca a Chalchitgüegüe, puede afirmarse que se trata de una corrupción del nombre de Chalchiuhtlicue. La mención de ésta al hablar de Tláloc-Tlamacazqui, se explica acudiendo a las fuentes nahuas del altiplano. En la ya citada *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se dice que “la mujer” o acompañante femenino de Tláloc es Chalchiuhtlicue.¹¹³ Hay asimismo en los *huehuetlatolli* que recogió Sahagún varios textos en los que el título de Chalchiuhtlicue, la del faldellín de jade, la diosa de las aguas terrestres, equivale a un atributo de la diosa madre y por tanto se identifica con el aspecto femenino de la suprema deidad creadora. Por ejemplo, en las ceremonias que practicaban los nahuas con ocasión del nacimiento de un ser humano, la partera después de haber cortado el ombligo a la criatura y de haberlo lavado, hacía la siguiente invocación:

Señor, amo nuestro: Chalchiuhtlicue, la de la falda de jade, Chalchiuhtlatónac, el del brillo solar de jade, llegó el hombre, lo envió acá nuestra madre, nuestro padre, el señor dual, la señora dual. . .¹¹⁴

Finalmente, el otro dios mencionado también al hablar de Tamagástad y Cipattónal, se nombraba Chicociágat, según el informante

¹¹³ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, op. cit., p. 233.

¹¹⁴ *Códice Florentino*, libro vi, fol. 148 v.

nicarao. Se trata en este caso del nombre calendárico de un dios: Chicoace Acatl, 6-Caña, como debió ser designado en el altiplano. Acudiendo nuevamente a la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, consta que Chicoace Acatl era uno de los nombres calendáricos de Cintéotl, al que ya hemos visto relacionado con Tláloc al analizar el himno VIII.¹¹⁵ También Chicoace Acatl aparece ligado a Tlazoltéotl como deidad del oeste en la página 48 del *Códice Borgia*. Esta última relación debe hacernos recordar las menciones de Tláloc, por ejemplo en el citado himno XIX, como el dueño del rojo crepúsculo o sea de la región del oeste. Así, en tanto que Chalchitgüegüe [Chalchiuhtlicue] guarda asimismo relación en el pensamiento del altiplano con la deidad acompañante de Tláloc, por su parte Chicociágat, es apuntamiento de connotaciones inherentes al señor de la lluvia.

Y precisamente, según el testimonio de los trece ancianos, sacerdotes y caciques nicaraos, otro de los nombres del dios que envía las aguas es Quiatéot. El equivalente de este vocablo en el náhuatl clásico del altiplano es Quiauhatéotl, "dios de la lluvia". Una expresión parecida la encontramos al final del citado himno VIII, de Xochipilli, en donde vuelve a mencionarse a Tlamacazqui que habita en Tlaloacan. En el último verso se lee: *Quiahui in teteuh*: "llueven los dioses",¹¹⁶ o sea, los servidores y acompañantes de Tláloc que son asimismo deidades de la lluvia.

El universo de creencias de los nicaraos se manifestó todavía más ampliamente cuando el grupo de los trece informantes añadió que Quiatéot "tenía padre e madre, y el padre se llama Omeyateite e la madre Omeyateciguat, y éstos están en cabo del mundo..." Y también debe recordarse aquí, como dato complementario, lo que después añadieron en el sentido de que esa pareja de dioses no fue creada por nadie.

Numerosos textos pueden citarse, provenientes de la región del altiplano central, en los que específicamente se habla de esa misma suprema dualidad conocida como Ometecuhtli y Omecíhuatl, "el señor y la señora duales". Del *Códice Matritente de la Real Academia*, tomamos, como muestra, el siguiente texto:

Y sabían los toltecas
que muchos son los cielos,
decían que son doce divisiones superpuestas,
allá vive el verdadero dios y su comparte.
El dios celestial se llama Ometecuhtli, el señor de la dualidad

¹¹⁵ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, op. cit., p. 215.

¹¹⁶ Garibay, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, p. 98.

y su comparte se llama Omecíhuatl, señora de la dualidad, señora celeste.

Quiere decir:

sobre los doce cielos gobierna, impera.¹¹⁷

Parecidos testimonios hay en otras fuentes como la *Historia Tolteca-Chichimeca*, en la que además se designa a la suprema pareja divina con el título de Ometéotl, el dios dual.¹¹⁸ Y otro tanto puede decirse de diversos *huehuetlatolli* en los que es frecuente hallar invocaciones al señor y la señora de la dualidad, identificados como *Teteuh innan*, *Teteuh intah*, la madre y el padre de los dioses.¹¹⁹ Acerca de la riqueza de pensamiento que hay en los textos nahuas del altiplano en torno a Ometecuhtli y Omecíhuatl, nos hemos ocupado ya en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* y a dicha obra remitimos a quien desee ampliar lo que se ha aducido.¹²⁰

Las comparaciones hasta ahora formuladas entre las creencias nicaraos acerca de Tamagástad, Çipattónal, Oxomoco, Chalchitgüegüe, Chicociágat, Quiatéot, Omeyateite y Omeyatecíguat, muestran ciertamente manifiestas coincidencias respecto de lo que pensaron los nahuas de la región central. Y el hecho de que esas coincidencias hayan podido establecerse acudiendo a textos de considerable antigüedad, como los himnos sacros, y los *huehuetlatolli*, parece denotar que tanto en el altiplano como en Nicaragua debieron tener hondas raíces estas formas de concebir la realidad de los dioses.

Otras deidades mencionaron asimismo los nicaraos y de ellas nos ocuparemos brevemente a continuación. Mixcoa era para ellos el dios al que invocaban cuando iban a comprar, a vender o a contratar. En el caso del altiplano la suma de atributos de Mixcóatl lo muestra relacionado con la caza y la guerra y asimismo hace de él antiguo caudillo que guió a los chichimecas en su peregrinación desde las regiones del norte. Tan sólo en este último sentido, como guía de caminantes, puede percibirse una relación con el caso de los mercaderes que marchaban a comprar o vender o contratar.

¹¹⁷ *Códice Matritense de la Real Academia*, textos de los informantes de Sahagún, fol. 175 v.

¹¹⁸ *Historia Tolteca-Chichimeca* (Anales de Cuauhtinchan), edición facsimilar en *Corpus Codicum Americanorum Mediæ Aevi*, v. 1, Copenhague, 1942, fol. 33.

¹¹⁹ Véase por ejemplo *Códice Florentino*, libro vi, fol. 34 r.

¹²⁰ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 3a. edición, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma, México, 1966, p. 148-178.

En cambio, a propósito de Miqtantéot que, para los nicaraos, es el señor de la región bajo tierra, parece superfluo insistir en la identidad del concepto con los nahuas del altiplano. Mictlantecuhtli y Mictlancihuatl son las deidades del *Mictlan*, la región de los muertos, situada en lo más profundo de los pisos o estratos inferiores.

Bistéot que, según Fernández de Oviedo, era adorado por los nicaraos como “dios del hambre”, no tiene un claro equivalente en el altiplano. Como se insinuó al analizar los informes nicaraos, creemos que el vocablo Bistéot es error de transcripción ya que en nahua no hay palabra que incluya el sonido de la letra *B*. Encontramos en cambio el término Apiztéutl, derivado de *apiztli* “hambre” y *téutl* “dios”. El compuesto Apiztéutl significa “glotón”. A modo de hipótesis nos preguntamos si no puede ser ésta una alusión al que se conoce en la arqueología como “el dios gordo”.

Otro dios fue nombrado también por los nicaraos, Chiquináut Hécat, del que dijeron ser “dios del aire”. Los paralelos que en este caso pueden encontrarse son extremadamente abundantes. Por ejemplo, en el *Códice Telleriano-Remesis*, folios 8 v. y 9 r., Chicnahui Ehécatl, 9-Viento, es el día del nacimiento de Quetzalcóatl. Esta misma deidad, como lo nota Alfonso Caso, se encuentra mencionada frecuentemente con tal nombre calendárico en códices mixtecas como el *Vindobonensis*, el *Nuttal*, el *Bodley* y el *Selden*.¹²¹

Y a propósito de los nombres calendáricos de los dioses, es éste el lugar para recordar la afirmación de los nicaraos de que todos los signos de los días eran considerados por ellos como otras tantas deidades.

En lo que concierne específicamente a los dioses de la religión nicarao, sólo nos resta atender a la serie de nombres que recogió por sí mismo e incluyó en su obra Fernández de Oviedo. Afirma éste que, entre otras denominaciones, se usaba la de Thomathéot que quiere decir “grand dios”. Como ya lo dijimos, es muy probable que la grafía correcta de dicho vocablo sea *Tomactéot*, derivado del verbo *tomahua* que significa “volverse grande”. Según esto, Tomactéot sería el título genérico que podía aplicarse a cualquiera de las deidades principales. Otro término es Theotbilche, también probable corrupción de otro vocablo: *Teopiltzin*, “hijo de dios” o quizás *Topiltzin* “nuestro hijo o nuestro príncipe”. En apoyo a esta segunda hipótesis puede aducirse el comentario de Fernández de Oviedo: “es hijo que

¹²¹ Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional de México, México, 1967, p. 191.

tuvo el anterior [Tomactéot] y que vivió acá en la tierra". Si como ya vimos, los nicaraos veneraban a Quetzalcóatl bajo el signo calendárico de Chiquináut Hécat, no es imposible que éste fuera también para ellos Teopiltzin o Topiltzin.

Atendiendo a la referencia general de que *téot* es palabra que se junta con el nombre de otros varios dioses y que éstos se llaman en general *teotes*, resulta obvio recordar que lo mismo ocurría en el altiplano a propósito de las voces *téotl* y *teteo*.

Acerca de la última aseveración de Fernández de Oviedo sobre la existencia de "ángeles pequeños y ángeles principales", llamados tamachas, Tamagascati y Tamagastóval, hay base para afirmar que todas esas entidades, cuyos nombres alterados recogió el cronista, corresponden a los distintos Tlamacazque, conocidos también como Tlaloque, colaboradores del dios de la lluvia, y como Ehecatotontin, auxiliares del dios del viento.

b) *Edades o periodos que han existido antes de la época actual.*

Resumen de los testimonios nicaraos

Antes de que hubiese la generación de los hombres actuales, se perdió el mundo.

Esto ocurrió por obra del agua.

Esto sucedió, aunque no se sabe cómo fue, por obra del agua o del fuego.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

Como ya se hizo notar, al analizar el interrogatorio formulado por Bobadilla, su pregunta sobre si se había perdido el mundo alguna vez, después de que fue hecho, probablemente llevaba consigo el interés de descubrir alguna tradición relacionada con el "diluvio universal". Quizás esto explica que, al responder afirmativamente, los varios informantes nicaraos aceptaran que ello ocurrió por efecto del agua. Sin embargo, resulta de interés encontrar que uno de ellos, Astochímal, manifestó que no sabía exactamente si tal cosa sucedió "por agua o por fuego", o de otro modo.

Conocido es que, no sólo entre los nahuas del altiplano central, sino también entre los grupos mayas y otros de Mesoamérica, existió una tradición constante, representada también en algunos códices y monumentos, en relación con los que se conocen como "soles o edades

cosmogónicas". Según esta forma de pensamiento, el mundo había existido y terminado varias veces consecutivas como resultado de fuerzas que, por disposición de los dioses, habían actuado sobre él. En la tradición de los nahuas cuatro eran los soles o edades que habían precedido al tiempo de la vida presente, que era la del "sol de movimiento". En las distintas fuentes que se conservan no es siempre igual el orden en que existieron las varias edades, designadas éstas en función del elemento que les puso término.¹²²

Si recordamos aquí lo que se consigna en algunos de los principales testimonios acerca de la edad inmediatamente anterior a la actual, encontramos que su destrucción fue por obra del viento, según los *Anales de Cuauhtitlán*, la *Historyre du Mexique* y los *Memoriales* de Motolinía. En cambio, las inscripciones de la "Piedra del Sol" y el *Códice Vaticano A* asientan que tal cosa se debió al elemento tierra, simbolizado por los ocelotes que entonces se volvieron presentes. Por otra parte, el documento náhuatl de 1558 o sea *La leyenda de los soles* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* nos dicen que dicho cataclismo se debió al agua que todo lo inundó. Finalmente en las tradiciones recogidas por Ixtlilxóchitl, la versión es que el fin de la edad anterior fue consecuencia del fuego.

Explicable parece, por tanto, que al responder los nicaraos, afirmando que antes "se había perdido el mundo", aceptaran que tal cosa se debiera al agua, al fuego o a alguna otra fuerza.

c) *Sacrificios y formas de culto.*

Resumen de los testimonios nicaraos

Hay sacrificios de hombres, cuyo corazón y cuya sangre se ofrecen a los dioses.

Las víctimas son esclavos o prisioneros hechos en las guerras.

Échase su sangre para arriba, abajo y a los lados y por todas partes.

Pueden comerse porciones de la carne de los sacrificados.

Los cráneos pónense en unos palos frente a los templos.

Se practica también el desollamiento y se visten las pieles de los desollados.

Los sacrificios se hacen para pedir agua y salud y para propiciar a los dioses.

¹²² Véase a este respecto el cuadro que acerca del "orden de los soles" ofrece Roberto Moreno de los Arcos en "Los cinco soles cosmogónicos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, v. VII, p. 201.

También se ofrecen gallinas, pescado, maíz.

Hay autosacrificios como sajarse la lengua, el órgano sexual y otras partes del cuerpo.

Hay fiestas y ceremonias en cada uno de los *cempoales* o cuentas de veinte días. Se invoca entonces a los dioses de los días.

Igualmente hay también diversas formas de areytos y danzas.

Se practica el juego ritual conocido como "el volador".

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

Para quien esté familiarizado, o al menos tenga cierto conocimiento del tema de los sacrificios y formas de culto en el México prehispánico, será casi evidente que la anterior enumeración de los ritos nicaraos concuerda en buena parte con lo que se sabe acerca de algunas prácticas religiosas en el ámbito mesoamericano y específicamente en la región del altiplano central. Sin embargo, parece oportuno reunir aquí algunos testimonios, tomados de fuentes indígenas, para fundamentar con mayor detalle la comparación que nos hemos propuesto.

En lo que toca a sacrificios de seres humanos, cuyo corazón y cuya sangre se ofrecían a los dioses, los hallazgos arqueológicos, los códices y los manuscritos indígenas de fecha posterior son extremadamente explícitos. Tanto es así que casi parece superfluo insistir en este punto. Recordaremos, sin embargo, por vía de ejemplo, unos cuantos testimonios de códices procedentes del área central.

En el *Códice Borgia* encontramos, entre otras cosas, representaciones de guerreros cautivos que han sido sacrificados, con el pecho abierto por un pedernal. Véase, por ejemplo, la página 19 del códice, donde aparece la víctima entre la deidad de la estrella de la tarde y el dios del viento, y asimismo la página 21 donde el sacrificado se halla entre los Tezcatlipocas rojo y negro. También en la página 34 del mismo *Códice Borgia* hay distintas escenas de sacrificios humanos, en una de las cuales el ejecutor de este rito es la deidad identificada por Selser como Tepeyotli. Otra muestra, de las muchas que pueden citarse, a propósito de esta materia, la encontramos en la página 21 (reverso del *Códice Cospi*), donde se ve la víctima sacrificada, de cuyo pecho brota la sangre, ante la efigie del dios Tezcatlipoca. El sacrificado, cautivo o esclavo, está pintado asimismo en distintas posturas, en otros varios códices prehispánicos como el *Vaticano B*, el *Féjervary Mayer*, el *Laud* y el *Borbónico*.

En los textos de los informantes de Sahagún, particularmente en la sección referente a las fiestas a lo largo del año, hay descripciones de las distintas formas en que se llevaba a cabo el sacrificio de seres humanos. De las relaciones más antiguas que obtuvo el franciscano y que se incluyen en la sección conocida como *Memoriales* procede la descripción de la *tlacamictiliztli* o “muerte sacrificial de hombres”. La versión de este texto es la siguiente:

Muerte sacrificial: Así se hacía la muerte sacrificial: con ella mueren el cautivo y el esclavo, se llamaba (éste) “muerto divino”. Así lo subían delante del dios, lo van cogiendo de sus manos y el que se llamaba colocador de la gente, lo acostaba sobre la piedra del sacrificio.

Y habiendo sido echado en ella, cuatro hombres lo estiraban de sus manos y pies. Y luego, estando tendido, se ponía allí el sacerdote que ofrecía el fuego, con el cuchillo con el que abrirá el pecho al sacrificado. Después de haberle abierto el pecho, quitaba primero el corazón, cuando aún estaba vivo, al que le había abierto el pecho. Y tomando su corazón, se lo presentaba al Sol.¹²³

Respecto de la cuestión de quiénes eran las víctimas del sacrificio sabemos, por los códices ya mencionados y por el texto que acabamos de citar, que los que así morían eran *yn malli ihuan tlacotli* o sean “el cautivo y el esclavo”.

La idea de que con la sangre de las víctimas se fortalecía la vida de la divinidad, la encontramos en testimonios como el que proporciona fray Diego de Durán en su *Historia de las Indias de Nueva España*, donde afirma que era precisamente a través de la conquista como se obtenían las víctimas para mantener la fuerza de Huitzilopochtli.¹²⁴ Otros textos mucho más antiguos, como uno proveniente de la *Historia tolteca-chichimeca*, confirman que esta forma de pensamiento tenía raíces muy hondas en el pasado. Así, pueden citarse las palabras que entonaron varios chichimecas poco después de su salida de Chicomóztoc. Según el relato mítico, la deidad nombrada *in Totah Totepeuh*, “Nuestro padre, nuestro guerrero conquistador”, se había detenido en el cielo durante cuatro noches y cuatro días. Para fortalecer a esa deidad, que no era otra sino el sol, se exhortaron a sí mismos los chichimecas y dijeron:

¹²³ *Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los dioses*, Textos de los Informantes de Sahagún, Introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958, p. 53.

¹²⁴ Diego de Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 v., México, 1867-1880, t. I, p. 241.

¡Vayamos! Vamos a fortalecer,
 a dar fuerza, a prestar apoyo
 al vaso del águila, a la calabaza de nuestro sustento.
 ¿Acaso habremos de dejar que tenga hambre
 el que nos forjó, el que nos inventó?
 ¡Vayamos! Mostremos cuál es nuestra fuerza.¹²⁵

Según este testimonio —conviene insistir en ello—, la idea de hacer cautivos para fortalecer con su sangre la vida del sol, provenía de tiempos considerablemente antiguos. Debe recordarse que estas palabras —en la tradición recogida en la *Historia tolteca-chichimeca*— se atribuyen a uno de los grupos que penetraron en la región central pocos años después de la ruina de Tula.

Sobre la práctica, de la que hablaron los nicaraos, de colocar los cráneos de los sacrificados “en unos palos que están fronteros de los adoratorios y templos”, parece obvio que su equivalente fue el *tzonpantli* del altiplano central. Recientes excavaciones en la zona de Tlatelolco, donde aparecieran numerosos cráneos horadados, de origen prehispánico, denotan la existencia en el propio recinto ceremonial de un *tzonpantli*. Por lo que toca al templo mayor de Tenochtitlan, puede citarse el folio 269 r. del *Códice Matritense del Real Palacio*. Allí puede verse una especie de plano y en él, frente a la pirámide de Huitzilopochtli y Tláloc, la representación simbólica del *tzonpantli* o ringlera de cráneos.

Otro aspecto, también relacionado con los sacrificios de hombres, es el de la llamada antropofagia ritual. Nada dijeron sobre “comer carne humana” los informantes de Bobadilla. En cambio, Fernández de Oviedo sostuvo que tal cosa era practicada por los nicaraos cuando hacían el sacrificio del desollamiento. Continuando nuestra comparación, aduciremos tan sólo algo de lo que recogió Sahagún a propósito de las fiestas y sacrificios con que se honraba a los dioses a lo largo de las dieciocho veintenas del año. Al tratar específicamente de la veintena de días nombrada Tlacaxipehualiztli, “desollamiento de hombres”, se asienta que, una vez consumado el sacrificio,

...entonces tomaban al sacrificado para llevarlo a la casa de quien lo había hecho cautivo. Allí podrían comer de él... Allí calentaban cada uno una taza o molcajete donde ponía [en agua] granos de maíz, que llamaban *tlacatlaolli*, maíz desgranado de los hombres. Allí también ponían trozos de la carne del cautivo...¹²⁶

¹²⁵ *Historia tolteca-chichimeca*, fol. 43.

¹²⁶ *Códice Florentino*, libro II, capítulo XXI.

No es éste el lugar para entrar en una explicación del significado de este rito. Sin embargo, diremos al menos que hay suficientes indicios para considerarlo como una especie de comunión con la divinidad: así se lograba un acercamiento con el dios al que se habían ofrecido el corazón y la sangre de la víctima. En tal rito, sin embargo, no participaban aquel que había ofrecido la víctima ni tampoco los macehualtin o gente del pueblo.¹²⁷

El mismo Fernández de Oviedo, como se ha visto, habla de lo que tuvo por "un caso cruel y notable, nunca oído antes": el ya aludido desollamiento. Y añade que "pusiéronse los pellejos, la carne afuera, que otra cosa del indio vivo no se parecía sino sólo los ojos..." Las numerosas representaciones que de tal rito se conocen gracias a la arqueología, los códices y los textos posteriores, hacen que resulte superfluo insistir en esta materia respecto de los nahuas de la altiplanicie mexicana o de algunos otros grupos de lengua distinta en Mesoamérica.

No al cronista español sino directamente a los informantes nicaraos debemos la serie de testimonios que complementan lo concerniente a las otras formas de culto. Dijeron que también ofrecían a los dioses aves, pescado, maíz y otros objetos. Y añadieron que lo hacían para pedirles agua, salud y más beneficios. En este punto la comparación con lo que sabemos de otros grupos nahuas puede hacerse también de manera sucinta. Bastará con recordar las distintas maneras de ofrendas y sacrificios que se consignan en los códices y también en testimonios como los que recogió Sahagún. En la parte de los *Memoriales*, que hemos publicado bajo el título de *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, se describen más de cincuenta maneras de culto que incluyen precisamente diversas ofrendas de aves, alimentos, etcétera, y también autosacrificios y otras prácticas propiciatorias. Por lo que toca a las impetraciones de la lluvia y de otros beneficios pueden citarse los *Veinte himnos sacros de los nahuas*. En ellos se expresan muchas veces las súplicas que se hacían a los dioses.¹²⁸

¹²⁷ Diego Durán escribió acerca de esto: "La cual carne de todos los sacrificados tenían realmente por consagrada y bendita, y la comían con tanta reverencia y con tantas ceremonias y melindres, como si fuera alguna cosa celestial, y así la gente común jamás la comía, sino sola la gente ilustre y muy principal". (*Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, edición citada, t. II, 158.)

¹²⁸ Véase *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, op. cit., p. 47-83.

Veinte himnos sacros de los nahuas. Textos de los informantes de Sahagún II, Introducción, paleografía, versión y notas de Ángel Ma. Garibay K., México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958.

En este contexto debe atenderse asimismo a lo que manifestaron los nicaraos acerca de sus fiestas y ceremonias celebradas en cada uno de los *cempoales* o "cuentas de veinte días". Entonces, según dijeron, invocaban de modo especial a los dioses de cada uno de los días.

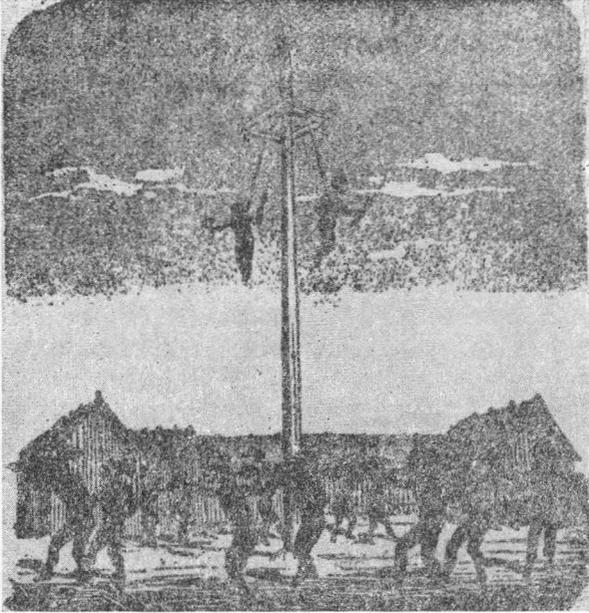
Nuevamente son los códices ya citados —los que integran el llamado grupo *Borgia* e igualmente el *Borbónico*—, los que ofrecen obvia confirmación de que lo mismo ocurría en la región central de México. Al representarse en ellos las distintas veintenas o *cempoallis*, aparecen los dioses, con sus nombres calendáricos, a los que debían hacerse entonces sacrificios y ofrendas. Los textos en náhuatl de los informantes de Sahagún, de modo especial los que sirvieron de base para la elaboración de los libros II y IV de la *Historia General de las cosas de Nueva España*, más explícitamente aún declaran lo que, a través de los manuscritos pictográficos, puede conocerse sobre esta materia. Finalmente son frecuentes asimismo las alusiones a los nombres calendáricos de determinados dioses en otros documentos indígenas, como los *Anales de Cuauhtitlán*, la *Leyenda de los Soles* y la *Historia tolteca-chichimeca*.¹²⁹ El tema en particular de los nombres de los días entre los nicaraos será objeto de la correspondiente comparación al tratar más abajo acerca de las formas indígenas de preservar la tradición. Para concluir ahora lo referente a los sacrificios y otros modos de culto y celebración, atenderemos ya solamente a dos maneras de juegos rituales, mencionados por Fernández de Oviedo. De uno y otro incluyó en su obra dibujos a manera de ilustración.

El primero es el que modernamente se conoce con el nombre del "volador". Como ya hemos citado la descripción que de él hizo Oviedo, que lo contempló personalmente hacia 1528, aludiremos sólo a las noticias que se tienen de dicho juego en el caso de los nahuas de la región central.

Entre las representaciones pictográficas más antiguas del "volador" puede mencionarse la que aparece en la página xxvii del *Códice Azcatitlan*, cuyo original se conserva en la Biblioteca Nacional de París.¹³⁰ Fray Juan de Torquemada ofrece también, como testigo de vista, una descripción de dicho festejo ritual que, com-

¹²⁹ Sobre este punto puede consultarse: Alfonso Caso, "Los nombres calendáricos de los dioses", *Los Calendarios Prehispánicos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional, 1967, p. 189-199.

¹³⁰ *Códice Azcatitlan*, Comentario de R. H. Barlow, París, Société des Américanistes, 1949.



El volador: arriba, según Oviedo (t. xi, lám. iii); abajo, según el *Códice Azcatilán*, 27.

parada con la de Oviedo, permite apreciar las grandes semejanzas que mantenía el "volador" no obstante tratarse de lugares tan apartados.¹³¹ Una diferencia digna de mencionarse es la de que, mientras entre los nicaraos sólo participaban dos indígenas como "voladores", en la región central y en otros lugares su número era de cuatro.

Al ocuparse de esta misma práctica en el área de la Mixteca Alta, Barbro Dahlgren ha elaborado un cuadro en el que se destacan las diferencias respecto del número de participantes en distintas áreas de Mesoamérica.¹³²

El otro juego ritual, descrito también por Oviedo, se llevaba a cabo sobre una especie de horca en cuyo travesaño se hacía girar un trozo de madera previamente horadado. En los dos extremos de ese palo había unos a manera de estribos para poner los pies, con sus correspondientes agarraderas para las manos. Allí se colocaban los que participaban en el juego. Este consistía en dar vueltas a dicho palo de modo que los cuerpos de los que se hallaban en sus extremos pudieran girar libremente.

De ésta práctica no conocemos alusión alguna respecto de los nahuas de la región central. La ya citada Barbro Dahlgren considera que este juego formaba parte de un antiguo complejo de ceremonias en varios lugares de Mesoamérica. Dicho complejo estaba integrado por el "volador", el rito del flechamiento, el llamado "sacrificio gladiatorio" y éste que llamaremos "giro de hombres".¹³³

Tal práctica se designaba entre los nicaraos con el nombre de *Comelagotoazte* (derivado probablemente de *cuauh-malacatoztli*, "acción de dar vueltas al trozo de madera"). La misma Barbro Dahlgren, aunque reconoce que no puede aducirse algún antiguo testimonio para probar que este juego fuera practicado por los nahuas en el Valle de México y sus inmediaciones, presenta, en cambio, varias formas de evidencia que llevan a aceptar que era conocido en algunos lugares del actual Estado de Guerrero, de la Mixteca de Oaxaca y del área totonaca.¹³⁴ Ello refuerza la idea de que, al igual que el "volador", también el *comelagotoazte* formó parte de

¹³¹ La descripción de Oviedo se halla en *HGNI*, xi, p. 167-168. La que ofrece Juan de Torquemada en *Monarquía Indiana*, Reproducción de la segunda edición de 1723, 3 v., México, Editorial Porrúa, 1969, t. II, p. 305-307.

¹³² Barbro Dahlgren, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*, México, Imprenta Universitaria, 1954, p. 285.

¹³³ Barbro Dahlgren, *op. cit.*, p. 280-286.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 286.



BIBLIOTECA
RAFAEL GARIBAY GRANADOS
INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

El cuahmalacatoztlí: arriba, según Oviedo (t. xi, lám. iii); abajo, el llamado "juego de los huahuas" totonaca, según Barbro Dahlgren (*La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*, lám. 2).



una arraigada tradición en materia de juegos rituales en Mesoamérica.

d) *Creencias en relación con la muerte y los posibles destinos de los que mueren.*

Resumen de los testimonios nicaraos

Los que mueren en guerra van a donde sale el sol, arriba.

Los demás van a una región bajo tierra, donde está Miqtantéot.

Los que mueren ven visiones, de personas y culebras y lagartos y otras cosas temerosas.

Los cadáveres, acompañados de los objetos que el muerto usó en vida, son quemados. Las cenizas las conservan en un cántaro destinado a este fin.

Cuando el hombre muere, sobrevive su *yulio* que sale por la boca del que ha fenecido.

El *yulio* es el corazón, pero no el que se queda con el cuerpo muerto, sino aquello que en su interior mantiene con vida a los hombres. Es una especie de aire.

El *yulio* es el que va a lo alto o a la región bajo tierra.

Solamente los niños que mueren antes de comer maíz y que no han dejado de mamar, pueden volver a vivir aquí en la tierra.

A diferencia de los que mueren siendo hombres o ancianos, los niños lactantes retornan y vuelven a nacer de sus padres.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

Son relativamente abundantes los textos nahuas y las representaciones de los códices en los que se trata acerca de los lugares a los que iban los muertos. En este sentido pueden mencionarse algunas páginas del *Códice Borgia* y diversos textos de varios de los *huehuetlatolli* o discursos de los ancianos. Una visión de conjunto la ofrecen los testimonios en náhuatl que recogió Sahagún de labios de sus informantes y que se conservan como apéndice al libro III del *Códice Florentino*.

Según esta última fuente —corroborada de manera plástica por algunas pinturas del *Códice Vaticano A*—, los que morían en la guerra e igualmente las mujeres que fallecían con un hijo en el vientre, iban a *Tonatiuhilhucac*, es decir, al “cielo del sol”. Aquellos otros que parecían ahogados, fulminados por un rayo, o como

consecuencia de los que podrían describirse como “padecimientos acuosos”, eran elegidos para ir al *Tlalocan*, “el lugar del dios de la lluvia”, sitio de frescura, verdadero paraíso de abundancia. También los niños que salían de este mundo, cuando aún eran lactantes, iban a situarse a un lugar determinado, el *Chichihuacuauhco*, “donde está el árbol nodriza”, que se hallaba en los dominios del dios de la lluvia. Finalmente, el resto de los que morían marchaban al *Mictlan*, el lugar que con otros muchos nombres era también conocido. *Mictlan* significa simplemente “lugar de los muertos”. Allí estaban *Mictlantecuhtli* y *Mictlancihuatl*. También se conocía a ese sitio con los nombres de *Ximohuayan*, “lugar de los descarnados”, *Tocenpopolihuiyan*, “nuestra común región de perdernos...”

Si comparamos estas creencias con lo que manifestaron los nicaraos, encontramos que hablaron expresamente del lugar al que iban los guerreros, situado arriba, por donde sale el sol. En este punto nada dijeron sobre el destino de las que morían con un hijo en sus entrañas.

Afirmaron también que “los demás” iban a una región bajo tierra, en la que estaba *Miqtantéot* o sea *Mictlantecuhtli*, señor de los muertos.

Más abajo atenderemos a lo que dijeron respecto de los niños que morían siendo aún lactantes y que recuerda una parecida creencia de los otros pueblos nahuas. Como elemento no mencionado por los nicaraos —tal vez por no tener vigencia entre ellos—, señalaremos el destino de algunos adultos que marchaban al paraíso de *Tláloc*.

Añadieron, por otra parte, los informantes de Bobadilla que los que morían veían visiones de personas, culebras, lagartos y otras cosas temerosas. Manifestaron así algo que hasta cierto grado recuerda lo que transmiten los textos recogidos por Sahagún sobre lo que se decía al muerto, antes de quemar su cadáver.

He aquí que vendrás a salir al lugar donde los cerros se juntan. He aquí que saldrás al camino que guarda la serpiente. He aquí que saldrás al lugar del lagarto verde...¹³⁵

El ritual de los funerales fue objeto asimismo de algunas alusiones por parte de los informantes nicaraos. Manifestaron éstos que

¹³⁵ *Códice Florentino*, libro III, apéndice.

Veáse asimismo sobre esta materia el trabajo de Alfredo López Austin, “Los caminos de los muertos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1960, v. II, p. 141-148.

los cadáveres eran quemados y que con ellos se prendía fuego también a no pocas de las pertenencias del muerto. Las cenizas que quedaban eran recogidas y se colocaban en una olla o vaso que se enterraba a veces frente a la casa de los familiares del difunto.

Por lo que toca al altiplano central, conocidas son las reproducciones del bulto o envoltorio fúnebre, dispuesto para ser quemado, que aparecen en los códices. Varios cronistas hablan de estas ceremonias con ocasión de la muerte de algunos señores principales. Entre otras, pueden citarse las descripciones que de esto ofrece Diego de Durán al tratar, por ejemplo, de las exequias de los guerreros mexicas que murieron en Chalco o de lo que se hizo cuando fallecieron Axayácatl y años más tarde Ahuítzotl. El ritual incluía la recitación de determinados *huehuetlatolli*, había asimismo otros cantos fúnebres, todo frente al envoltorio del muerto. Se quemaba después éste y con él algunos objetos que habían sido suyos y —si se trataba de un *huey tlatonani*—, morían asimismo y eran quemados buen número de esclavos y acompañantes. También entonces se sacrificaba al perrillo que sería ayuda en el Mictlan. Respecto de lo que se hacía con las cenizas, asienta Durán:

... enterraban las cenizas en los cúes... en la olla donde echaban las cenizas allá echaban las joyas y piedras por ricas que fuesen...¹³⁶

Los nicaraos, que en términos parecidos hablaron de las cenizas de los muertos, como único vestigio terrestre de lo que habían sido, insistieron luego en la supervivencia de lo que llamaron el *yulio*. Aceptaron que el *yulio* podía tenerse como equivalente del corazón (*yólotl*). Añadieron, sin embargo, que no era éste el corazón que había sido quemado con el cuerpo sino aquello que en su interior, como una especie de "aire", había mantenido realmente su vida. Al morir, el *yulio* salía del cadáver e iba a lo alto o al lugar donde moraba Mictantéot.

Para establecer una comparación respecto del pensamiento de los nahuas del altiplano, comenzaremos por recordar que, entre ellos, la expresión clásica *in ixtli, in yólotl*, "el rostro, el corazón", significaba precisamente lo que es esencial del ser humano, lo que hoy llamaríamos su persona. Múltiples testimonios cabría citar acerca de esto, principalmente tomados de los *huehuetlatolli* y de

¹³⁶ Diego Durán, *op. cit.*, t. II, p. 114.

otras fuentes asimismo indígenas.¹³⁷ Pero es en algunos de los antiguos cantares en náhuatl donde, mejor que en otros textos, pueden encontrarse expresiones en las que se alude al *yólotl* como a aquello que es el núcleo vital del hombre y que tiene un destino después de la muerte. Así, por ejemplo, en uno de estos cantares, al recordarse la muerte del príncipe Tlacahuepan, que pereció luchando contra los de Huexotzinco, se pone en sus labios la siguiente expresión:

Al salir el sol,
subí a la montaña
llora mi corazón (*no-yolio*), sufre.
Mi corazón es manojo de flores,
está matizado con plumas de quetzal,
ya va a su casa de Él [del Sol]...¹³⁸

Destino del guerrero muerto en la lucha era que su *yulio* marchara hacia el rumbo de la casa del sol. Otro poema, de un anónimo forjador de cantos, es, en cambio, señalamiento al lugar a donde tendrá que ir el corazón de quien no participa en combates: el *Mictlan*, región de los muertos, conocida también como *Quenonamican*, "el sitio donde de algún modo se existe", y donde también la divinidad está presente:

Sólo esto dice mi corazón:
no una vez más volveré,
no otra vez más vendré a salir en la tierra.
Me voy, me voy a su casa de Él...¹³⁹

Otra prueba de que esta idea, del corazón que sobrevive, tenía hondas raíces en el pensamiento nahua la encontramos en la narración legendaria acerca de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl. Cuando el sacerdote de los toltecas se fue a Tlillan Tlapallan, y al fin se sacrificó y se prendió fuego a sí mismo, de sus cenizas se levantó su corazón:

De lo que quedaba de sus cenizas,
hacia arriba salió su corazón (*yn iyolo*),
lo contempla el ave quetzal, y como se sabe,
su corazón penetró en el interior del cielo...¹⁴⁰

¹³⁷ Véase a este respecto, Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 3a. edición, p. 189-192.

¹³⁸ *Manuscrito de cantares mexicanos*, fol. 36 v.

¹³⁹ Ms. *Romances de los señores de Nueva España*, fol. 27 r.

¹⁴⁰ *Anales de Cuauhtitlán*, fol. 7.

Los textos aducidos, y otros que podrían mencionarse, confirman que las creencias de los nicaraos acerca de la supervivencia del *yulio* o corazón no sólo eran compartidas por los otros grupos nahuas contemporáneos de la región central, sino que además formaban parte de un legado de cultura que venía probablemente al menos desde los tiempos toltecas.

Ya vimos que, aunque también en Nicaragua se veneraba al dios de la lluvia bajo el título de Quiatéot, nada dijeron los informantes acerca del Tlalocan o "paraíso" de esta deidad. Encontramos, no obstante, que uno de ellos, el cacique Misésboy, se refirió a un punto de sumo interés, en cierta manera relacionado con el pensamiento religioso del altiplano en torno al mismo Tláloc. Misésboy manifestó que "los niños que mueren antes que coman maíz o que dejen de mamar, han de resucitar o tornar a la casa de sus padres..." En otras palabras, hizo patente la creencia en una reencarnación, consecuencia del destino particular de quienes fallecían siendo aún lactantes.

En el caso del altiplano se pensaba que esas criaturas iban al *Chichiucauhco*, "lugar del árbol nodriza", situado en el Tlalocan. Además, en el himno de Tláloc, conservado en náhuatl por Sahagún, hay indicios de una creencia afín a la que tenían los nicaraos sobre quienes habían muerto siendo de corta edad.

El himno de Tláloc se entonaba en las fiestas que se celebraban en honor de este dios. En algunas de ellas se le hacían sacrificios de niños. De hecho en el mencionado himno hay varias frases que, como lo notan en sus comentarios Seler y Garibay, aluden a las pequeñas víctimas que entonces se sacrificaban.¹⁴¹ Entre otras cosas se dice en el himno de Tláloc.

¡ Ah!, es el tiempo de su lloro.
 ¡ Ay!, yo fui creado,
 y de mi dios,
 festivos manojos de ensangrentadas espigas
 ya llevo al patio divino...

Más abajo, en el mismo himno, aparece la idea del retorno de los niños a la tierra después de cuatro años de haber estado en el paraíso de Tláloc:

¹⁴¹ Véase Eduard Seler, "Die religiösen Gesänge den alten Mexikanen", *op. cit.*, v. II, p. 992-993.

Ángel Ma. Garibay, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, p. 56-57.

¡Ah!, a los cuatro años,
entre nosotros es el levantamiento,
sin que se sepa,
sin que se lleve cuenta en el lugar de los descarnados,
se hace la transformación en la casa de plumas de quetzal,
es cosa propia del acrecentador de los hombres...

Comentando esta estrofa, escribe Garibay: "Los niños que morían en las fiestas de Tláloc eran felices; un día regresarían a la tierra, tras cuatro años de vivir en el Tlalocan bello y feliz."¹⁴² Por su parte Seler nota que esta estrofa parece implicar "un último desarrollo del alma o corazón del que murió, por intervención de Tláloc".¹⁴³

En resumen, parece posible afirmar que también en este punto existió alguna manera de semejanza entre las creencias de los nicaraos y las de los nahuas del altiplano, según el testimonio del citado himno de Tláloc.

e) *Formas de preservar la tradición.*

Resumen de los testimonios nicaraos

Tienen libros hechos de piel de venado, doblados, y en ellos pintan en caracteres, con tinta roja o negra, y se entienden por ellos.

Los sacerdotes enseñan las antiguas doctrinas a los niños, a los jóvenes y al pueblo en general.

Tienen una cuenta calendárica. Los nombres de los días son los siguientes: Ágat, Oçélot, Oate, Coscagoate, Olin, Tapécat, Quiáuit, Sóchit, Çípat, Ácat, Cali, Quéspal, Cóat, Misiste, Máçat, Toste, At, Izquindi, Oçomate, Malínal, Acato.

Su año se cuenta por *cempoales* y cada *cempoal* son veinte días. El año tiene diez *cempoales*.

Componen y entonan cantos en los que se conservan la historia y la memoria de las cosas pasadas.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

La afirmación de la existencia de libros entre los nicaraos la debemos, como ya se ha visto, a Fernández de Oviedo que propor-

¹⁴² Garibay, *op. cit.*, p. 64.

¹⁴³ Seler, *op. cit.*, t. II, p. 993.

ciona además la descripción de algunos de ellos, citada también en páginas anteriores. Su testimonio es particularmente valioso ya que se refiere a lo que pudo él observar en fecha tan temprana como fue el año de 1528. Aunque actualmente no existe por desgracia uno solo de esos libros de los nicaraos, sabemos que tenían las mismas características que los códices indígenas que se conservan del área náhuatl y de otras regiones de Mesoamérica. Es interesante notar además que, según el mismo cronista, los nicaraos pintaban sus caracteres con tinta roja o negra. Esto recuerda la descripción del sabio náhuatl, el poseedor de códices, de quien se dice que era: *tlille, tlapalle*, "dueño de la tinta negra, dueño de la tinta roja".¹⁴⁴

Asimismo, como acontecía en el altiplano, se repite en el caso de los nicaraos que sus sacerdotes enseñaban las antiguas doctrinas valiéndose de los libros de pinturas. Citaremos al menos un testimonio de Sahagún:

"Les enseñaba todos los versos de cantos para cantar que se llamaban cantos divinos, los cuales versos estaban escritos en sus libros por caracteres..."¹⁴⁵

El siguiente punto, relacionado asimismo con las formas de preservar la tradición entre los nicaraos, se refiere al uso entre ellos de sistemas calendáricos. A los informantes de Bobadilla debemos la lista de nombres de los días e igualmente la noticia de que la unidad de sus cuentas calendáricas era el *cempoalli* o veintena. Antes de comparar la designación de los días entre los nicaraos con la que tenía vigencia en el altiplano poco antes de la conquista, señalaremos lo siguiente: en la transcripción que hizo Bobadilla el primero de los días es *Ágat* (*ácat*, *ácatl*: caña). Sabido es que en el altiplano el día que ocupaba el primer lugar era *Cipactli*. Ignoramos si esta diferencia se deba a un error en el orden de transcripción de lo que comunicaron los nicaraos o a una forma de distinta tradición en materia calendárica.¹⁴⁶

¹⁴⁴ *Códice Matritense de la Real Academia*, fol. 118 r.

¹⁴⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 307.

¹⁴⁶ Seler en su estudio titulado "Der Codex Borgia und die verwandten aztekischen Bilderschriften", *op. cit.*, v. I, p. 142-143, dice a propósito de cuál era el primero de la serie de los días:

"Parece que originalmente comenzaba la serie de los días con *ácatl* (caña). Al menos así se contaban los veinte signos entre las gentes que moraban en el lugar del antiguo origen, en Metztitlan, y entre los nahuas de la apartada Nicaragua. Más tarde, según parece, se retrotrajo el principio del año 52 días, en tanto que los años siguieron nombrados del modo más

A continuación ofrecemos la requerida comparación entre los nombres de los días, según los nicaraos y los nahuas del altiplano. Para ello seguiremos el orden de los nombres de los días, de acuerdo con los informantes de Bobadilla —o sea comenzando con ácat, “caña”— de modo que pueda percibirse la secuencia que, al parecer, tenían en Nicaragua. Al lado del correspondiente vocablo transcrito por Oviedo, ponemos, entre paréntesis, su grafía correcta y, finalmente, el término equivalente del calendario nahua de la región central:

Ágat (<i>Ácat</i>):	Ácatl	Calli (<i>Calli</i>):	Calli
Oçelot:	océlotl	Quéspal (<i>Cuétzpal</i>):	Cuétzpal- tzin
Oate (<i>Cuauhti</i>):	Cuauhtli		
Coscagoate: (<i>Cozacuauhti</i>):	Cozacuauhtli	Cóat:	Cóatl
Olin:	ollin	Misiste (<i>Miquizti</i>):	Miquiztli
Tapecat (<i>Técpatl</i>):	Técpatl	Máçat:	Mázatl
Quiáuit:	Quiáhuitl	Toste (<i>Toçhti</i>):	Toçhtli
Sóçhit:	Xóçhitl	At:	Atl
Cípat (<i>Cipacti</i>):	Cipactli	Izquindi (<i>Itzcuinti</i>):	Itzcuinti
Ácat Écat:	Ehécatl	Oçomate (<i>Ozomati</i>):	Ozomatli
		Malínal:	Malinalli

Nuevamente: Acato (*Ácat*): Ácatl

Como puede verse, excepción hecha de la diferencia respecto de cuál era el primero de los días, existía en lo demás plena correspondencia entre las designaciones dadas por los nicaraos y los otros grupos nahuas de la región central, en los tiempos inmediatamente anteriores a la conquista.

La idea expresada de que el año “se cuenta por cempoales” no requiere mayor comentario puesto que lo mismo ocurrió en el altiplano y en toda Mesoamérica respecto del *xihuitl* o cómputo del año solar. Debe notarse, en cambio, lo que añadió Oviedo, afirmando que el año de los nicaraos “tenía diez cempoales”. Tal afirmación en modo alguno se ajusta con lo que se conoce sobre las medidas calendáricas mesoamericanas. Pensamos, en consecuencia, que lo dicho por Oviedo debe de tenerse como mero error de transcripción. Absolutamente incongruente sería aceptar la hipótesis de un calendario solar integrado por diez y no por dieciocho *cempoalis* o cuentas de veinte días, a las que se añadían los cinco días *nemontemi*.

La última consideración de Fernández de Oviedo acerca de las formas de preservar la tradición es que había cantos en los que se antiguo, de suerte que el año ce-ácatl (1-Caña) comenzó con el día ce-cipactli...”

(La referencia que da respecto del calendario de Metztlitlan es: *Colección de Documentos de Ultramar...*, v. iv, p. 530.)

referían las historias y recuerdos de lo que había ocurrido. La existencia de esto mismo en el altiplano lo prueban, mejor que nada, las colecciones de cantares en náhuatl —como el manuscrito que preserva la Biblioteca Nacional de México—, en el que se incluyen numerosos poemas que son recordación de hazañas guerreras y de otros sucesos de particular importancia para el pueblo mexicana.

f) *El matrimonio.*

Resumen de los testimonios nicaraos

El padre del joven interviene para solicitar a su futura nuera. Se hace entonces un banquete con pavos y perrillos, llamados *xulos*.

Los padres de los novios aportan frutos y otros bienes a modo de dote.

Se inquiere antes de la boda si la novia es virgen. El novio puede aceptarla así, y muchos la prefieren de esta suerte. En caso de engaño, el novio queda en libertad de abandonar a la mujer.

En la ceremonia del matrimonio se unen los dedos meñiques de la mano izquierda de los contrayentes. Luego se les introduce en una habitación pequeña. Allí se les amonesta. En esa habitación está encendido un fuego. El matrimonio no se consuma hasta que el fuego se extingue.

Sólo se puede tener una mujer legítima. Los caciques tienen más mujeres que son esclavas.

No pueden casarse con su madre, ni con su hija o hermana. Con todas las demás, dentro de cualquier grado del propio linaje, pueden casarse. Esto último es bien visto ya que así se estrecha más el parentesco.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

A tres fuentes principales, básicamente independientes entre sí, atenderemos para comparar lo tocante al matrimonio entre los nahuas del altiplano central y lo que ya se ha expuesto con base en la información de los nicaraos. Los testimonios que aduciremos sobre esta institución en la región central los debemos a Motolinía, a fray Diego de Durán y a los textos en náhuatl recogidos por Sahagún.

Concuerdan estas fuentes en lo que se refiere a la intervención del padre del joven que había alcanzado la edad de contraer matrimonio. El texto náhuatl del *Códice Florentino* (informantes de

Sahagún), conserva incluso las palabras tradicionales que pronunciaba entonces el padre de familia:

Tiene ya necesidad éste, nuestro hijo joven. Busquémosle mujer, no sea que haga alguna cosa inconveniente. No sea que obre de mala manera con la falda y la camisa [con alguna mujer], no sea que cometa adulterio. Porque así son las cosas; ya ha madurado.¹⁴⁷

Hablaba en seguida el padre con su hijo, lo amonestaba y le daba a conocer su determinación. Motolinía añade por su parte que en esto intervenían asimismo los que habían sido maestros del joven en la escuela a la que éste había concurrido.¹⁴⁸

Con abundancia de pormenores se habla en el *Códice Florentino* acerca de las idas y venidas de las *cihuatlanque*, "demandadoras de mujeres o casamenteras", que tenían encargo de ir a solicitar a la muchacha con quien iba a desposarse el joven. Cuando al fin se llegaba a un acuerdo entre las familias, comenzaban a disponerse las cosas para el matrimonio. En este punto, tanto Motolinía como los informantes de Sahagún se refieren a la intervención de los *tonalpouhque* que debían escoger el día más adecuado para la ceremonia.¹⁴⁹ En las mismas fuentes se describe cómo se preparaban los diversos manjares y bebidas que habrían de consumirse.

Un indicio de la importancia que se concedía a la virginidad lo ofrece Motolinía al afirmar que, en algunos lugares, decían los padres a la hija que iba a casarse las siguientes palabras:

Mira que si no fueres tal cual debes, que tu marido te dejará y tomará otra...¹⁵⁰

A su vez Durán asienta, después de aludir a la consumación del matrimonio, que se inquiría acerca de "las muestras de la virginidad della, la cual entre los principales y señores era muy mirada y celebrada y si no parecía estar virgen, para que se conociese su mal recado así de ella como de los padres..."¹⁵¹

Tocante a la ceremonia misma del matrimonio, la breve relación dada por los nicaraos difiere en algunos aspectos de lo que sabemos acerca de lo que ocurría en el altiplano. Los nicaraos mencionaron que se ataban entonces los dedos meñiques de la mano izquierda de

¹⁴⁷ *Códice Florentino*, libro vi, capítulo xxiii.

¹⁴⁸ Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, capítulo iv.

¹⁴⁹ Véase *Códice Florentino*, *loc. cit.*, y Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, capítulo v.

¹⁵⁰ Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, capítulo v.

¹⁵¹ Diego de Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. II, p. 115.

los contrayentes. Las fuentes de la región central mencionan antes la forma como eran llevados, por separado, los novios. Interesante es lo que afirma haber contemplado el propio Motolinía:

Concertadas las bodas envían gente por ella [por la joven], en algunas partes traíanla a cuestras, y si era señora [noble] e había de ir lejos, llévanla en una litera, y esto yo lo vi. Allegada cerca de la casa del varón, salíala a recibir a la puerta de la casa, y llevaban un braserillo a manera de incensario, con sus brasas y encienso, y a ella dábanle otro, con los cuales el uno al otro se incensaban, y tomada por la mano, llevábala al aposento que estaba aderezado, y otra gente iba con bailes y cantos con ellos. Los novios se iban derechos a su aposento, y los otros se quedaban en el patio... Asentaban los novios en su *pétlatl* o estera nueva delante del fuego...¹⁵²

El mismo cronista y también Durán y los informantes de Sahagún continúan luego la descripción del ritual del matrimonio. Por vía de ejemplo, citaremos lo que escribió Durán:

Tomaban la manta dél y la manta o camisa della y atábanlos, haciendo un ñudo...¹⁵³

En la sección etnográfica del *Códice Mendoza* (lámina LXII), puede verse una representación plástica de "la mujer y el varón", sobre una estera y con sus vestiduras atadas entre sí. En los extremos están las figuras de dos ancianos y dos ancianas de cuyas bocas sale la voluta de la palabra, en este caso admonitoria. En la parte superior aparece el fogón y abajo diversos recipientes con comida.

Motolinía nota que simbólicamente entregaban asimismo al joven las vestiduras de la que habría de ser su mujer y a ella las del que iba a ser su marido. El *Códice Florentino* transcribe las amonestaciones y discursos que entonces se pronunciaban. El esposo —dice Motolinía— daba de comer con su mano a la muchacha y ella hacía lo mismo con éste. Según este cronista, el banquete principiaba y todos los invitados comían y bebían hasta ya bien entrada la noche.

Los desposados quedaban solos en la habitación que se les había destinado y en la que se habían colocado los petates nuevos frente al fuego previamente encendido.

Según el dicho de los nicaraos, el matrimonio no se consumaba hasta que el fuego se extinguía. Los testimonios del altiplano afirman

¹⁵² Motolinía, *Memoriales*, 2a. parte, capítulo v.

¹⁵³ Durán, *op. cit.*, t. II, p. 115.

unánimes que los novios debían permanecer cuatro días en su aposento “en penitencia y separación”.¹⁵⁴ Transcurrido ese lapso, se consumaba la unión.

A la mañana del quinto día, los parientes pedían a los novios que salieran y se sacaban asimismo los petates en que habían dormido. Según Motolinía, en busca de un augurio se revisaba la habitación en que habían estado los novios: “Si en la cámara hallaban un carbón o ceniza, tenían que era señal que no habían de vivir mucho; pero si hallaban un grano de maíz o de otra semilla, era señal que denotaba larga vida”.¹⁵⁵ El ritual del matrimonio concluía con el baño que tomaban los novios, la celebración de un nuevo banquete y las palabras finales de amonestación, de las que se conserva un ejemplo en el *Códice Florentino*.¹⁵⁶

Al hablar del matrimonio, afirmaron los nicaraos que sólo podían tener una mujer legítima, aunque añadieron que los caciques disfrutaban con frecuencia de numerosas mujeres casi siempre esclavas. Motolinía, cuando trata “de la gran dificultad que hubo en el dejar de las muchas mujeres que éstos naturales tenían”, precisa que esto mismo ocurría en la región central, sobre todo en el caso de los señores principales. Además de la esposa legítima, eran a veces tantas las mujeres que tenían éstos que “muchos pobres (macehuales) apenas hallaban con quien casar. . .”¹⁵⁷

Otras fuentes como los informantes de Sahagún, Diego de Durán y las relaciones de Alonso de Zurita y Juan de Pomar concuerdan con lo expuesto por Motolinía. Puede añadirse que también, en ocasiones, los mismos macehuales llegaban a tener, además de la legítima, a otras mujeres: “La gente común tenía cada uno una mujer, y si tenía posibilidad, podía tener las que quería y podía sustentar. . .”¹⁵⁸

La prohibición expresada por los nicaraos de casarse con la madre, hija o hermana, tenía obvio equivalente entre los nahuas de la región central. “Todos los que cometían incesto en primer grado de consanguinidad o afinidad —escribe Motolinía— tenían pena de muerte. . .”¹⁵⁹ Respecto a la aplicación de tal forma de castigo hay

¹⁵⁴ Motolinía, *loc. cit.*

¹⁵⁵ Motolinía, *op. cit.*, 2a. parte, capítulo v.

¹⁵⁶ *Códice Florentino*, libro vi, capítulo xxiii.

¹⁵⁷ Motolinía, *loc. cit.*

¹⁵⁸ Juan de Pomar, “Relaciones de Tetzco”, en Pomar y Zurita, *Relaciones antiguas siglo xvi*, Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, editado por Joaquín García Icazbalceta, 2a. edición, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, s. f., p. 25.

¹⁵⁹ Motolinía, *Memoriales*, 2a. parte, capítulo xvii.

asimismo unanimidad en las fuentes que hemos venido citando y en otras, también del siglo xvi, como la que se conoce bajo el título de "Estas son las leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México".¹⁶⁰

La posibilidad de contraer matrimonio con otras personas no consanguíneas en primer grado, estaba abierta, con mucha mayor frecuencia, en el caso de los nobles o pipiltin. Por lo que se refiere a los macehualtin, cuya organización social y familiar se fundaba esencialmente en la institución del *calpulli*, no cabe entrar aquí en disquisiciones sobre un punto como éste hasta ahora no del todo clarificado. Aduciremos al menos un testimonio, tomado del *Código Florentino*, a través del cual puede percibirse que los miembros de un *calpulli* consideraban como algo poco afortunado que una de sus jóvenes contrajera matrimonio con alguien que perteneciera a comunidades distintas y apartadas. Al amonestar la madre a su hija —en el texto a que nos referimos—, le hace notar que, si no lleva una conducta adecuada, la consecuencia podría ser lo que se considera como una desgracia: "No comas de pie. Si haces esto, te casarás lejos de aquí. ¿Quién habrá de seguirte? Dicen que esto le sucedía, que habría de casarse lejos; que habría de ser llevada a lugar distante, no dentro de la propia ciudad o barrio."¹⁶¹

g) *Vida sexual.*

Resumen de los testimonios nicaraos

El marido puede abandonar a su mujer por causa de adulterio. A los adúlteros se les da de palos pero no se les condena a muerte. Hay mujeres públicas que se conceden por diez semillas de cacao. Algunas jóvenes, antes de contraer matrimonio, se convierten en mancebas. En ocasiones esta relación puede terminar en matrimonio. Hay *cuilonos*, es decir, sodomitas.

En determinadas fiestas, las mujeres casadas pueden acostarse con quien deseen.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

Si entre los nicaraos los adúlteros eran golpeados con palos pero no condenados a muerte, en cambio, en el altiplano central, los que

¹⁶⁰ Véase: Pomar, Zurita, Relaciones antiguas, siglo xvi, *op. cit.*, p. 280-282.

¹⁶¹ *Código Florentino*, libro v, capítulo xvii.

caían en tal falta irremisiblemente morían. Según Motolinía, que concuerda en ello con otras varias fuentes, “unas veces los mataban, atándolos de pies y manos, y tendidos en tierra, con una gran piedra redonda y pesada, les daban en las sienes de tal manera que, a pocos golpes, les hacían la cabeza una torta. Y otras achocaban con unos garrotes de palos de encina hechizos. Otros tiempos quemaban el adúltero y a ella ahorcábanla. Otras veces a entrambos los ahorcaban y si eran pipiltin, que quiere decir principales, como hidalgos, después de ahorcados, emplumábanles las cabezas y poníanles sendos plumajuelos verdes y así los quemaban...”¹⁶²

La existencia de mujeres públicas, descrita por los nicaraos, tenía su equivalente en las que se conocían como *ahuianime*, “alegradoras”, entre los nahuas centrales. Varios son los textos de los informantes de Sahagún en los que se describen las formas de actuar de las dichas “alegradoras”.¹⁶³ Se conservan incluso algunos poemas prehispánicos en los que se alude a este tipo de mujeres.¹⁶⁴

La costumbre, mencionada como frecuente en Nicaragua, de que algunas jóvenes se convertían en mancebas antes de contraer matrimonio, no fue tampoco desconocida en la región de Anáhuac. A tal práctica se refiere Motolinía en sus *Memoriales* y afirma asimismo que quienes habían vivido en mancebía, podían a la postre cambiar esa relación por la del matrimonio.¹⁶⁵

Pero si algún mancebo se enamoraba de alguna moza e se ayuntaba sin consentimiento ni noticia de los padres, aunque con afecto matrimonial, pasado algún tiempo en que ayuntaban, para poder convidar a sus deudos, entonces el varón iba a los padres de la mujer, y decíales: “Yo digo mi culpa, y conozco que os he ofendido en me haber casado y tomado vuestra hija sin os haber dado parte, y hemos errado en nos haber ayuntado sin vuestra licencia y consentimiento; si agora sois contentos que hagamos la solemnidad e cerimonias de casados, vedlo, y si no, veis aquí a vuestra hija, también pienso que estaréis maravillado de haberos faltado vuestra hija; mas de consentimiento de ambos nos ayuntamos como casados, y agora queremos trabajar de vivir bien, y de buscar que tengamos de comer y de criar nuestros hijos; rogámoos nos perdonéis y consintáis en esto”. Respondían los padres y deudos, que tenían por bien que pasase el matrimonio, y que desde adelante

¹⁶² Motolinía, *Memoriales*, 2a. parte, capítulo xvii.

¹⁶³ *Códice Matritense*, fol. 129.

¹⁶⁴ *Manuscrito de Cantares Mexicanos*, Biblioteca Nacional de México, fol. 30 r. y v.

¹⁶⁵ Motolinía, *Memoriales*, 2a. parte, capítulo v.

fuesen buenos; pero pues lo habían hecho sin su licencia, si de algún delicto fuesen en algún tiempo acusados, no les echasen ellos culpa; como quien dice, mirando en sus abusos: “por el pecado que habeis cometido en os haber ayuntado clandestinamente, algún mal os ha de subceder; nosotros quedamos sin culpa”, e luego hacían el regocijo e solemnidad que su costilla alcanzaba, como pobres.¹⁶⁶

Hablan también los nicaraos de la presencia entre ellos de *cuilones* o sea de sodomitas. En este punto será suficiente aludir al menos a las descripciones que de tales individuos obtuvo Sahagún de sus informantes indígenas.¹⁶⁷

Interesante es también recordar aquí lo que consigna Motolinía acerca de los jóvenes que rehusaban contraer matrimonio por ser de inclinaciones desviadas.

Si pasando ya de edad para ser casados se descuidaban o no se querían casar, tresquilábanlos y despedíanlos de la compañía de los mancebos, en especial en Tlaxcallan, ca ésta era señal e una de las cerimonias que tenían de matrimonio, tresquilarse y dejar la cabellera y lozanía de los mancebos y de allí adelante criar otro modo de cabellos; e por maravilla era el que no se casaba cuando se lo amonestaban y mandaban...¹⁶⁸

Finalmente, no encontramos testimonio alguno, en el caso del altiplano central, que pueda ponerse en parangón con lo que afirmaron los nicaraos al decir que, en determinadas fiestas, las mujeres casadas podían acostarse con quien les viniera en gana. Tal práctica hubiera sido considerada por los nahuas centrales como una forma patente de adulterio.

h) Organización política, religiosa y judicial.

Resumen de los testimonios nicaraos

Hay señores o caciques, llamados *teytes*.

Los *teytes* se hacen acompañar por capitanes y otros principales.

Los *teytes* y los señores principales se reúnen e integran consejo llamado *monexico* (*monechicoa*).

Esas reuniones tienen lugar en “casas de cabildo” llamadas *galpon*.

¹⁶⁶ Motolinía, *Memoriales*, 2a. parte, capítulo v.

¹⁶⁷ *Códice Florentino*, libro x, capítulo xi.

¹⁶⁸ Motolinía, *Memoriales*, 2a. parte, capítulo iv.

Allí se convoca también al pueblo para proponer determinadas necesidades y pedir la cooperación de todos.

En los *monexicos* se nombran “alcaldes o gobernadores” para impartir justicia y vigilar el orden en las transacciones dentro de los tiangués o mercados.

Hay sacerdotes, *tamagazqui*, dedicados a hacer los sacrificios y enseñar las doctrinas acerca de sus dioses.

A ellos corresponde asimismo el conocimiento del calendario y la organización de las fiestas religiosas.

Los templos no tienen rentas ni derechos propios.

Hay algunos viejos, *güegües*, a los que se dicen en secreto las transgresiones en que se ha incurrido: quebrantamiento de las fiestas, hablar mal de los dioses cuando no llueve.

Estos viejos no son casados y se distinguen por traer una calabaza colgada al cuello.

A quienes manifiestan sus transgresiones a los viejos, les mandan que lleven leña al templo, barran o hagan alguna otra cosa.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

Hemos de reconocer que, sobre esta materia, la información dada por los nicaraos y lo que por sí mismo pudo observar Fernández de Oviedo, constituyen una aproximación bastante precaria respecto de lo que debió ser la organización política, religiosa y judicial de este grupo nahua centroamericano. Por otra parte, tampoco es éste el lugar para intentar un amplio estudio de las correspondientes instituciones en el altiplano central. Por ello, nos limitaremos a comparar tan sólo los puntos más sobresalientes, teniendo siempre a la vista lo que alcanzó a saberse en 1528 a propósito de los nicaraos.

Teytes era el nombre que se daba en Nicaragua a los caciques o señores. Casi parece superfluo decir que dicho término es la corrupción castellanizada de *teuctin*. En el náhuatl clásico su equivalente fue *teuctli* (en singular) y *teteuctin* (en plural). Como lo han mostrado varios investigadores de la organización social y política del mundo náhuatl, los *teteuctin* (traducido generalmente como “señores”), podían ser o no miembros de la clase social de los *pipiltin*, los nobles.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Véase Alfredo López Austin, *La constitución real de México-Tenochtitlan*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1961, p. 61.

Frederich Katz, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos xv y xvi*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, p. 134-135.

Los *teteuctin* eran hombres que se habían distinguido en la guerra o en determinados encargos públicos y que continuaban desempeñando funciones particularmente destacadas. Según el oidor Alonso de Zurita, podían actuar como ministros de justicia, como gobernadores en algunos lugares, como jefes, en distintos grados, dentro del ejército, como organizadores de empresas agrícolas, como representantes del poder central en los calpulli, como *calpixques* o tesoreros, como acompañantes y consejeros del supremo tlatoani.¹⁷⁰

Debe notarse que, por su parte, los informantes de Bobadilla no hablaron de la existencia entre ellos de un *huey tlatoani* o máximo gobernante. Consta al menos de la existencia de "caciques" o *tlatoque* particularmente poderosos y que ejercían amplia jurisdicción.

Tal fue el caso del célebre cacique que tenía precisamente el nombre de *Nicarao*. Cabe suponer en este sentido que probablemente algunos de los llamados *teytes* desempeñaban, dependiendo del gran "cacique", funciones en cierto grado parecidas a las que podían tener los *teteuctin* en el altiplano.

Entre otras cosas, se afirma expresamente que los *teytes* y otros señores principales nicaraos se reunían para tomar determinadas medidas en relación con la comunidad. Así se integraba una especie de consejo que se llamaba *monexico*. Este último vocablo es a todas luces una incorrecta transcripción de la voz *monechicoa* que, en náhuatl clásico, significa "hacer junta o ayuntamiento de gente". De hecho, tal término se emplea muchas veces en los textos del altiplano para hacer referencia a diversas maneras de juntas o reuniones. Específicamente consta que entre los modos de "hacer junta" (*monechicoa*), estaban las reuniones de determinados *teteuctin* para integrar los tribunales de justicia.

Según los nicaraos, en algunas de esas reuniones (*monechicoa*), se nombraban asimismo "alcaldes o gobernantes" para impartir justicia y vigilar las transacciones en los tiangues o mercados. Algo equivalente ocurría en el altiplano, donde —consta por el *Códice Florentino*—, que el tlatoani, asistido por algunos *teteuctin*, nombraba igualmente a los *tianquizpan tlayacaque*, "supervisores del mercado".¹⁷¹

La afirmación de que las distintas reuniones de los *teytes* y principales tenían lugar en las "casas de cabildo", llamadas *galpon*, es probable referencia a algo que también ocurría en el altiplano. En

¹⁷⁰ Alonso de Zurita, *op. cit.*, p. 144.

¹⁷¹ *Códice Florentino*, libro VIII, capítulo XIX.

un sitio para ello designado, en los distintos *calpulli*, se hacían las juntas para discutir cuestiones de interés colectivo.

Desgraciadamente, como el mismo Oviedo lo confiesa, las noticias que reúne en su obra acerca de estas instituciones, son poco sistemáticas y de carácter fragmentario. Ello impide cualquier forma de comparación más amplia respecto de lo que se sabe de la organización política y social entre los nahuas centrales.

Tocante al asunto de la organización religiosa, repitieron los nicaraos que habían entre ellos *tamagazque* dedicados al culto de sus dioses y a enseñar las doctrinas religiosas. Igualmente insistieron en que a éstos correspondía el conocimiento del calendario y cuanto se refería a las fiestas a lo largo del año.

Sabido es que en el altiplano, entre los términos genéricos para designar al sacerdote, existía asimismo el de *tlamacazqui*, cuya traducción más cercana es la de "ofrendador".

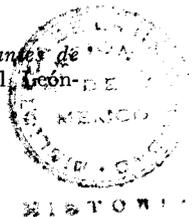
Diversas fuentes hay que hablan pormenorizadamente de los varios rangos y funciones entre los sacerdotes del mundo náhuatl. Como ejemplo, está el texto incluido en la primera parte del *Código matritense* (Informantes de Sahagún), donde se describen los atributos de treinta y ocho distintas categorías de sacerdotes.¹⁷² Por demás está insistir en que a algunos de ellos correspondían de manera específica las observaciones astronómicas, la ciencia del calendario y la organización de las fiestas.

Encontramos, en cambio, en lo que dijeron los nicaraos, algo que difiere por completo de lo que ocurría entre los nahuas centrales. Los informantes de Bobadilla sostuvieron que sus templos no tenían rentas ni derechos propios. Alonso de Zurita que, entre otras cosas, investigó en el altiplano central sobre la propiedad y las diversas formas de tributación, da cuenta de la existencia de tierras y de varias formas de servicios destinados al mantenimiento de los templos. Esas tierras se conocían con el nombre de *teopantlalli*, "tierras de los templos". Zurita menciona además en su *Relación* el ejemplo de Tetzoco, donde "tenían aplicados quince pueblos principales con sus sujetos que eran muchos y de gran cantidad de gente que tenían cuidado de servir e reparar sus templos".¹⁷³

Todavía a propósito de las prácticas religiosas entre los nicaraos, se hizo constar que había algunos ancianos a los que se comunicaban

¹⁷² *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses. Textos de los informantes de Sahagún I*, Introducción, traducción, paleografía y notas de Miguel León-Portilla, *op. cit.*, p. 87-109.

¹⁷³ Zurita, *op. cit.*, p. 197.



en secreto las transgresiones en que se había incurrido. De dichos viejos se afirmó que no eran casados y que se distinguían por traer una calabaza colgada al cuello. Entre las culpas que se les manifestaban se mencionan el hablar mal de los dioses cuando no llovía y el no participar en las fiestas religiosas. Los ancianos que escuchaban esta manera de confesión imponían a los transgresores penas como las de llevar leña al templo, barrer o alguna otra cosa semejante.

Imposible sería querer descubrir si en la anterior descripción hubo elementos ajenos a la cultura nicarao que tal vez se añadieron para hacer más semejante el rito indígena a la confesión cristiana. Recordemos al menos que en el caso del altiplano central no hay noticias de una tal forma de manifestar en general las transgresiones personales. Se conoce únicamente el rito llamado *neyolmelahualiztli*, "acción de enderezar los corazones". Era éste una especie de "confesión" que se hacía al sacerdote de la diosa Tlazoltéotl para manifestarle las debilidades de carácter sexual en que se había incurrido. De ello se habla, entre otras fuentes, en los textos de los informantes de Sahagún, donde se indica, además, que dicha confesión la practicaban los que eran ya ancianos.¹⁷⁴ Consta, en cambio, que entre diversos grupos de cultura maya existía la costumbre de confesar, con un sentido más amplio, una gama mucho más extensa de faltas o "pecados". Entre otros, da testimonio de esto fray Diego de Landa.¹⁷⁵ Cabe suponer, en consecuencia, que tal vez hay aquí un indicio de influencia mayanse, recibida y asimilada por los nicaraos.

Añadiremos, finalmente, un comentario respecto de un atavío que, según dijeron los nicaraos, ostentaba el anciano que oía sus confesiones: llevaba una calabaza colgada al cuello. No pocos sacerdotes nahuas del altiplano aparecían igualmente con una calabaza o un *tecomate* en cuyo interior había tabaco molido. Tal cosa era también atributo de determinados dioses, según lo muestran las representaciones de varios códices. En el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, escrito por Hernando Ruiz de Alarcón en 1629, se describe la actuación de un anciano sacerdote que, después de amonestar, a un *tlamaceuhqui*, "penitente", que hará una peregrinación, le ofrece del tabaco que guarda en su *tecomate* (entendido a veces como "recipiente hecho del epicarpio de la calabaza"). El

¹⁷⁴ *Códice Florentino*, libro I, capítulo XII.

¹⁷⁵ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Introducción y notas de Héctor Pérez Martínez, México, Editorial Pedro Robredo, 1938, p. 121-122.

tabaco debía proteger al que lo recibía, librándolo de influencias nefastas mientras lo llevara consigo.¹⁷⁶

i) *Causas y propósitos de la guerra.*

Resumen de los testimonios nicaraos

Los motivos que tienen para luchar son por causa de los términos de las propias jurisdicciones y por expulsarse los unos a los otros de sus tierras.

Se eligen como capitanes hombres valientes.

En la guerra se hacen cautivos y se adueñan también de diversas formas de botín.

A los esclavos y cautivos se les sacrifica en los templos.

En ocasiones hay luchas cuerpo a cuerpo entre capitanes esforzados. El nombre de éstos es *tapaligui*.

Las armas son lanzas, macanas, arcos, flechas, escudos, rodelas. Las espadas y macanas son de palo y tienen unos dientes de pedernal que cortan como navajas.

También tienen vestidos gruesos de algodón para protegerse.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

Aunque, como ya se ha mencionado, el cacique que ostentaba el nombre de Nicarao era el más prominente al tiempo en que entraron los españoles en esta región de Centroamérica, no hay indicios que permitan afirmar que ejerciera él autoridad universal sobre todos los grupos hablantes de idioma nahua en dicha área cultural. No ya sólo los chorotegas y otros pueblos vecinos de lengua y cultura diferentes, sino también diversas parcialidades de los mismos pipilenicaraos, coexistían manteniendo distintas maneras de independencia.

Entre esos diversos pueblos no era raro que surgieran disensiones que terminaban muchas veces en guerras. Ello explica que los informantes de Bobadilla señalaran, como causas de sus luchas, los afanes de expansión y los propósitos de expulsar a determinados grupos de las tierras en que se habían establecido. Pero juntamente con

¹⁷⁶ Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España", en *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 v., México. Ediciones Fuente Cultural, 1953, t. 1, p. 37-38.

esto, manifestaron que otro de los motivos de hacer la guerra era obtener cautivos que después debían ser sacrificados en los templos.

Prueba de la importancia que concedían a esto último la ofrece la respuesta que dieron los informantes al fraile mercedario, cuando éste les preguntó qué hacían en caso de no haber obtenido cautivos en la guerra:

Si no los traen —dijeron los nicaraos— van allí a par del montón [el montículo donde está el templo] los capitanes principales e lloran con mucha tristeza...¹⁷⁷

Por demás está insistir en la importancia que se concedía asimismo en el altiplano central a la obtención de cautivos para los sacrificios en honor de los dioses.

Respecto de lo que dijeron los nicaraos acerca de sus jefes o capitanes en las guerras, debe destacarse su afirmación de que éstos eran nombrados en cada caso por elección. Para ello se escogía a hombres que se hubieran distinguido por su valor. El nombre que se les daba era el de *tapaligui*. Esta palabra tiene clara correspondencia en el náhuatl clásico con la de *tlapaliuhqui*, “el esforzado, el que tiene valor”.

Dado que las diversas parcialidades de los nicaraos constituían grupos mucho más pequeños que los que integraban las entidades estatales en el altiplano central, cabe suponer que no existió entre ellos una organización militar comparable a la que tuvieron, por ejemplo, los mexicas. Esto explica que el *teyte* o cacique, y los demás principales reunidos en consejo (*monechicoa*), pudieran elegir a quien les pareciera más conveniente como capitán para una guerra determinada. Hay, sin embargo, un dato aportado directamente por Fernández de Oviedo que deja entrever que de hecho había rangos militares y que, específicamente, el de *tapaligui* era uno de éstos. Según el cronista, se daba tal título “al que ha vencido alguna batalla personal de cuerpo a cuerpo, a vista de los ejércitos”. Y a continuación precisa de qué manera se distinguían tales capitanes del resto de la gente:

Traen rapada la cabeza con una corona encima trasquilada, y el cabello de la corona tan alto como el trecho que hay desde la cintura alta del dedo índice a la cabeza del mismo dedo, para denotar el caso por esta medida del cabello. Y en medio de aquella corona dexan un fleco de cabellos más altos, que parecen como

¹⁷⁷ HGNI, xi, 97.

borla. Estos son como caballeros muy estimados e honrados entre los mejores...¹⁷⁸

La descripción dada por Oviedo del aderezo propio del *tapaligui* recuerda de algún modo lo que, por las fuentes del altiplano, sabemos acerca de lo que allí era también propio de ciertos rangos militares. A modo de ejemplo puede recordarse lo que consignó Diego de Durán a propósito de los que, entre los mexicas, recibían el título de *cuáchic*:

Había otro género de caballeros de quienes se hacía más cuenta... quel nuevo nombre que les daban era *cuáchic*. Este vocablo quiere decir hombre rapado. Les rapaban toda la cabeza a navaja dejándoles a un lado sobre la oreja izquierda un pegujón de cabellos tan gruesos como el dedo pulgar, el cual entresacaba con una cinta colorada...¹⁷⁹

Aunque no era ciertamente igual el modo de cortarse y aderezarse el pelo de los *tapaligui*, y los *cuáchic*, creemos que lo que consignó Oviedo acerca de los primeros deja entrever la persistencia en Nicaragua de una práctica que tuvo diversas manifestaciones en múltiples lugares de Mesoamérica.

A propósito de lo que dijeron los nicaraos sobre sus armas ofensivas y defensivas, si bien su enumeración fue bastante escueta, en ella tenemos una confirmación de que también en esta materia había plena afinidad respecto de los principales grupos del ámbito de la América Media. Quien se interese en una descripción, hecha a modo de nómina, de las armas e insignias de los señores en el mundo náhuatl, podrá consultar el *Código Matritense del Real Palacio* en cuyos folios 149-167 se trata de dicho asunto.

j) Brujos y hechiceros.

Resumen de los testimonios nicaraos

Los brujos y hechiceros se nombran *texoxe*.

Estos se transforman en lagartos o en perros o en otros animales. Pueden causar diversas formas de daño.

Existe el mal de ojo, que es particularmente peligroso respecto de los niños.

¹⁷⁸ HGNI, XI, 68.

¹⁷⁹ Diego de Durán, *op. cit.*, t. II, p. 163.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

Fue precisamente al hablar de los “bruxos e bruxas”, cuando Fernández de Oviedo hizo notar que había abandonado ya cualquier esquema o plan en su exposición acerca de la cultura nicarao. Admitió entonces que iba “discurriendo por diversidad de materias diferentes e apartadas unas de otras, por satisfacer lo que propuse de decir en este capítulo...”¹⁸⁰ Las noticias que en seguida ofreció acerca de los hechiceros entre los nicaraos, aunque no son muy abundantes, proporcionan información digna de tomarse en cuenta.

Primeramente nos dice que de esa “secta maldita hay muchos”, y añade: “texoxe se llama la bruja o bruxo.” En relación con tal nombre, recordaremos que en el altiplano central, entre las varias designaciones que se daban a los hechiceros, nigrománticos o brujos, estaba la de *texoxqui*, derivada del verbo *xoxa* que, según Molina, significa “aojar o hechizar o ojea a otro”.

Por lo que toca al modo de actuar de los *texoxes* nicaraos, manifestó Oviedo que “tienen por averiguado entre los indios que estos *texoxes* se transforman en lagarto o perro o tigre o en la forma del animal que quieren”.¹⁸¹ El mismo cronista relata luego, a modo de ejemplo, un hecho que se tuvo como “acto diabólico” y que aconteció el 9 de febrero de 1529 a un cacique de nombre Galtónal (Caltónal: “el de signo calendárico de casa”). En pocas palabras, el suceso consistió en el rapto de un hijo del mencionado cacique, perpetrado por dos *texoxes* que se habían transformado en perros, uno blanco y otro negro. Los mismos *texoxes* dieron después muerte al niño y, como lo afirma Oviedo, pudo él ver las huellas del crimen.¹⁸²

No siendo posible intentar aquí una comparación con los múltiples testimonios que se conservan acerca del modo de actuar de los hechiceros en el altiplano, citaremos al menos una parte del texto náhuatl que incluyó Sahagún en el capítulo ix del *Códice Florentino*. Allí “se habla de diversas formas de hechiceros, designados con los nombres de *tetlachihuiani*, *nanahualtin*, *texixicoani* y *tlacatecólitl*”. A propósito de los que se designaban con el último de estos nombres, los informantes indígenas dijeron lo siguiente: “El *tlacatecólitl* se convierte en aquello que corresponde a su nahual... Hace

¹⁸⁰ HGNI, xi, 192.

¹⁸¹ HGNI, loc. cit.

¹⁸² HGNI, xi, 193-194.

perecer a la gente, la hace enfermarse... Se convierte asimismo en perro, en ave, en tecolote..."¹⁸³

Fernández de Oviedo, al incluir en su obra las respuestas que dieron los nicaraos al fraile Bobadilla, recogió asimismo el dicho de que entre ellos había gente "que a los niños aojan e algunas veces se mueren dello". Hizo constar así que algo muy semejante a lo que entre los españoles se conocía como "aojar o mal de ojo" existía también entre los nativos.

Se ha discutido muchas veces si "el mal de ojo" era o no conocido entre los mesoamericanos, o si más bien fue práctica introducida en los años que siguieron a la conquista. Es cierto, y puede documentarse ampliamente, que el "mal de ojo" existió en España y en otros países de Europa a lo largo de la Edad Media y en tiempos posteriores sin que pueda decirse que tal cosa haya desaparecido por completo. El hecho de que los nicaraos hablaran de algo muy parecido, se ofrece en consecuencia como elemento de juicio, en apoyo de la afirmación de que también en el Nuevo Mundo hubo una creencia semejante. Y en este punto parece oportuno recordar, por lo que toca a la región central de México, la versión que dio Molina al verbo *xoxa* (del que se derivan *texoxe* y *texoxqui*) y que fue "aojar o hechizar o ojea a otro".

k) *Otras prácticas.*

Resumen de los testimonios nicaraos

Se deforman la cabeza. La razón de esto es que los dioses dijeron a los viejos que así se volvían los hombres hermosos y que las cabezas quedaban más fuertes para llevar sobre sí las cargas.

A los tiangues o mercados no pueden entrar los hombres del propio pueblo. Solamente tienen acceso las mujeres, los forasteros y los muchachos que no han cohabitado.

Comparación con testimonios nahuas de la región central de México

De entre los varios asuntos mencionados por los informantes nicaraos y de lo que por su cuenta observó Fernández de Oviedo, nos referiremos ya únicamente a las citadas costumbres de las que, específicamente, no puede ofrecerse paralelo alguno en el caso de los nahuas de la región central.

¹⁸³ *Códice Florentino*, libro x, capítulo ix.

Deformación de cabeza: preguntados los nicaraos por qué no tenían la cabeza “de la hechura de los cristianos”, respondieron:

Quando los niños nasçen, tienen las cabeças tiernas e háçen-selas como vées que las tenemos con dos tolondrones a los lados dividiendo, é queda por medio de la cabeça un gran hoyo de parte a parte; porque nuestros dioses dixeron a nuestros passados que assí quedamos hermosos é gentiles hombres, é las cabeças quedan más reças para las cargas que se llevan en ellas.¹⁸⁴

Suponemos que tal práctica se introdujo probablemente entre los nicaraos como una consecuencia de su relativa vecindad con pueblos de cultura maya.

La otra última tradición a que aquí haremos mención, concierne a ciertas prohibiciones que había entre los nicaraos respecto al acceso a los tianguis o mercados. A éstos no podían entrar los hombres del propio pueblo. No había en cambio limitación alguna para las mujeres, los forasteros y los muchachos que no han cohabitado. La permisión concedida a estos últimos deja entrever que también en esta materia había verosímilmente implicaciones de carácter religioso. No haremos, sin embargo, ulteriores comentarios acerca de ello por lo escueto de la información dada y debido asimismo a que no se conoce testimonio alguno parecido de los nahuas centrales.

¹⁸⁴ *HGNI*, XI, 98.

CONCLUSIÓN

Ya hemos señalado que los testimonios recogidos por fray Francisco de Bobadilla y las observaciones personales de Fernández de Oviedo en relación con los nicaraos han sido estudiadas y comentadas en varias ocasiones por distintos investigadores. Sin embargo, hasta donde podemos saberlo, no se había hecho una comparación sistemática entre los materiales aportados por tales fuentes y lo que puede conocerse sobre las correspondientes instituciones de los pueblos nahuas del altiplano central. En el presente trabajo hemos intentado realizar dicha comparación, atendiendo principalmente a las creencias y prácticas religiosas de ambos grupos, nicaraos y nahuas centrales.

El análisis que previamente hicimos de la información proporcionada por los informantes nicaraos y asimismo de lo aportado por Oviedo, muestra que existe un caudal considerablemente grande de testimonios que muestran algo de lo que fueron la vida y el pensamiento de ese grupo centroamericano a principios del siglo xvi. La ulterior comparación que hemos pretendido llevar a cabo sistemáticamente entre esos materiales y las fuentes nahuas del altiplano, nos ha permitido percibir no pocas semejanzas en las formas de pensamiento y de actuación religiosa propias de grupos tan apartados entre sí. En algunos casos las similitudes que se han documentado pertenecen a tradiciones culturales con hondo arraigo entre los nahuas del altiplano. Como ejemplos pueden citarse las creencias en torno a Tamagástad y Cipatónal, o sobre la supervivencia del *yulio*, que tuvieron una expresión parecida en algunos de los himnos sacros de los nahuas. Tales textos, como ya se dijo, denotan considerable antigüedad por lo arcaico del lenguaje en el que fueron formulados.

Hemos señalado asimismo varias diferencias al hacer la comparación de elementos culturales. Apuntamos también que algunas de éstas pueden tener su explicación en la influencia de otros grupos vecinos de los nicaraos. Dos ejemplos pueden recordarse: la práctica de la deformación craneal, de posible origen maya, y la de la confesión de las faltas cometidas, mucho más frecuente y con un sentido más amplio que en el caso de los nahuas del altiplano, que asimismo

fue probablemente resultado de otra influencia cultural mayanese. Sin embargo, la nota predominante en el estudio comparativo de las creencias y prácticas religiosas de los nicaraos y de los otros nahuas ha sido la de una semejanza que en muchos casos aparece casi como identidad.

Por otra parte, al comienzo de este trabajo nos planteamos la cuestión de la procedencia de los nicaraos. Vimos cómo formaron parte del conjunto de emigrantes que se conocen con el nombre de pipiles. Algunos de éstos, según lo han podido comprobar distintos investigadores, quedaron en diferentes lugares de Mesoamérica: hacia el sur de Veracruz y en algunas regiones de Tabasco, Chiapas, Guatemala y El Salvador. Ahora podemos añadir que, para precisar la época en que ocurrió esa migración será nuevo elemento de juicio cuanto se ha notado acerca de la probable antigüedad de determinadas creencias de los nicaraos. Queda, no obstante, por precisar si el desprendimiento del tronco principal ocurrió a raíz del abandono de Tula o en época anterior como consecuencia de la dispersión teotihuacana. Para ello deberán de tomarse en cuenta las aportaciones de la arqueología, algunas incipientemente ya señaladas como la tradición cultural de las hachas y yugos, adquirida probablemente por los pipiles durante su estancia en el área veracruzana.¹⁸⁵ Resulta obvio, sin embargo, que hacen falta investigaciones que permitan otras formas de comparación sistemática de elementos como la cerámica y otros hallazgos que puedan lograrse en los recintos ceremoniales y lugares de poblamiento de los grupos que genéricamente se describen como pipiles.

Pero si respecto del punto anterior hay bastante por esclarecer, pensamos al menos que la comparación que hemos llevado a cabo permite deducir otras formas de conclusión de suma importancia. Se derivan éstas del hecho de que los testimonios que obtuvo Bobadilla de sus informantes e igualmente lo que contempló Oviedo provienen de una fecha tan temprana como fue la de 1528.¹⁸⁶ Has-

¹⁸⁵ Wigberto Jiménez Moreno, "Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica", *op. cit.*, p. 1076-1082.

¹⁸⁶ Ya hemos señalado, al tratar de los "testimonios primarios acerca de las creencias de los nicaraos", que se sabe con certeza que tanto Francisco de Bobadilla como Gonzalo Fernández de Oviedo estuvieron en Nicaragua en parte de los años de 1528 y 1529. Gracias a la carta que citamos de Pedrarias Dávila, de fecha 15 de enero de 1529, consta, además, que la información recogida por Bobadilla la llevó éste personalmente a España a principios de ese mismo año. En consecuencia, lo que han afirmado algunos modernos investigadores en el sentido de que no fue sino hasta 1538 cuando se obtuvieron los testimonios nicaraos, constituye un patente error. La expli-

ta ese año no se había establecido aún forma alguna de contacto directo desde Nicaragua ni con los conquistadores ni con los frailes que se hallaban en la Nueva España. Pedro de Alvarado había circunscrito sus conquistas al área de Guatemala y El Salvador. Se sabía que Hernán Cortés había llegado asimismo a la región de Honduras cuando marchó en contra de Cristóbal de Olid. Y precisamente Pedrarias Dávila quiso consolidar su dominio en Nicaragua en 1528, temeroso de que ese territorio fuera sometido por los conquistadores hispanos que podrían llegar a incursionar en él desde la Nueva España.

Tales circunstancias permiten afirmar que, al recoger Bobadilla los testimonios de sus informantes, no se vio influido por lo que otros españoles pudieran haber sabido en relación con las creencias de los pueblos nahuas del altiplano. Esto se vuelve aún más evidente si recordamos que, hasta ese mismo año de 1528, no se habían emprendido en México indagaciones sistemáticas de ninguna especie sobre las formas de pensamiento de los grupos indígenas.

Ni Motolinía ni Olmos ni menos todavía Sahagún habían iniciado sus meritorias empresas de rescate del legado cultural de los pueblos nahuas. Motolinía, al igual que los otros franciscanos del célebre grupo de los doce, llegados en 1524, aunque seguramente pudieron percatarse en poco tiempo de los aspectos más sobresalientes del antiguo ritual indígena, se vieron envueltos, durante esos primeros años, en la absorbente tarea de echar los cimientos de la incipiente cristiandad. Además, los trastornos que trajo consigo la actuación de la primera audiencia habían impedido cualquier propósito de investigación sistemática. En realidad ésta no comenzó sino hasta la venida de don Sebastián Ramírez de Fuenleal en septiembre de 1531, como presidente de un segundo cuerpo de oidores. Gracias a él se llevó a término una primera "descripción de la tierra" e igualmente, por encargo de don Sebastián, comenzó sus pesquisas fray Andrés de Olmos hacia 1533. Los trabajos sistemáticos de Motolinía, como él mismo lo hace constar, hubieron de iniciarse hasta el año de 1536.

cación del mismo se halla —como ya lo notamos— en la transcripción equivocada de la fecha que aparece en las ediciones más recientes de Oviedo. La sola lectura completa del libro iv, de la tercera parte de la *Historia general y natural de las Indias*, hubiera sido suficiente para desvanecer el equívoco ya que allí el propio Oviedo repite varias veces cuáles fueron las fechas de la actuación de Bobadilla en Nicaragua, así como de su propia estancia en esa región de Centroamérica.

Las consecuencias que cabe deducir de todo esto son ciertamente de interés. Por una parte, permiten afirmar que la indagación llevada a cabo por Bobadilla fue la primera que se hizo, de manera sistemática, en relación con las creencias de un grupo perteneciente al tronco lingüístico de los nahuas. Ello acrecienta la importancia de los testimonios que reunió, en los que se tocaron materias tan poco fáciles de alcanzar como las referentes a la supervivencia del *yulio*, a las cuentas del calendario con los nombres de los días o a la preeminencia de la deidad suprema y dual, *Omeyateite*, *Omeyateciguat*.

Por otra parte —y esto nos lleva a destacar una segunda consecuencia —tales testimonios, recogidos de manera sistemática e independiente en 1528, concuerdan en múltiples aspectos con lo que, gracias a fuentes indígenas de primera mano, puede saberse sobre el pensamiento religioso de los nahuas del altiplano central. Así lo hemos visto en la comparación que se ha hecho. Ahora bien, las semejanzas encontradas son nueva confirmación de la autenticidad y veracidad de la correspondiente documentación náhuatl proveniente del México central. Ninguna prueba mejor podría darse que la de esas manifiestas similitudes en el pensamiento de pueblos que pertenecieron a un mismo tronco pero que se encontraron apartados entre sí a una distancia de aproximadamente dos mil kilómetros.

El presente estudio comparativo, a pesar de sus limitaciones, da base, según creemos, para formular las conclusiones que hemos enunciado. Sin duda queda todavía mucho por investigar respecto de la cultura y la religión de los nicaraos. Ya hemos dicho que cabe esperar, de futuros trabajos arqueológicos, muy significativas aportaciones. Éstas, al igual que otros estudios de carácter etnohistórico, ayudarán a comprender mejor lo que fue la dispersión de los pueblos nahuas dentro de Mesoamérica y el grado de persistencia que mantuvo entre ellos la vieja herencia de su lengua y su cultura.

FUENTES PRIMARIAS Y SERIES DOCUMENTALES

- Anales de Cuauhtitlán*, en *Códice Chimalpopoca*, ed. fototípica y traducción del Lic. Primo F. Velázquez, Imprenta Universitaria, México, 1945. La paleografía del texto náhuatl con versión al alemán ha sido publicada por Walter Lehmann, *Die Geschichte der Königreiche von Culhuacan und Mexico*, Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, Stuttgart, 1938.
- Bobadilla, fray Francisco de, "Información que, por mandado del gobernador Pedrarias Dávila, tomó un padre reverendo de la orden de la Merced acerca de las creencias e ritos e cerimonias destos indios de Nicaragua...," en: Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de la Indias*, 14 v., Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 1945, t. xi, p. 63-108.
- Cantares mexicanos* (ms. Romances de los Señores de la Nueva España) Colección Latinoamericana de la Biblioteca de la Universidad de Texas. Editado en *Poesía Náhuatl*, I, Paleografía, versión y notas de A. M. Garibay K., Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional, México, 1964.
- Cantares mexicanos*, ms. de la Biblioteca Nacional de México. Edición facsimilar del manuscrito publicado por Antonio Peñafiel: *Cantares mexicanos*, México, Secretaría de Fomento, 1904.
- Ángel Ma. Garibay K., publicó la paleografía y versión castellana de dos partes del manuscrito: *Poesía Náhuatl*, II-III, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1965-1968.
- "Carta que escribió el capitán Gil González Dávila a S. M. el Emperador Carlos V sobre su expedición a Nicaragua, año de 1524", en: Manuel M. de Peralta, *Costa Rica, Nicaragua y Panamá en el siglo XVI*, Madrid, Librería de M. Murillo, 1883, p. 3-26.
- "Carta del capitán Gil González de Ávila a Su Majestad, dándole cuenta del descubrimiento de Nicaragua, Isla Española, 6 de marzo de 1524" [Archivo General de Indias, Sevilla. Patronato 26, 17], *Documentos para la historia de Nicaragua, Colección Somoza*, 17 v., Madrid, 1954, t. I, p. 89-107.
- "Carta de Pedrarias Dávila al Emperador, 15 de enero de 1529", *Documentos para la historia de Nicaragua, Colección Somoza*, 17 v., Madrid, 1954, t. I, p. 455-456.
- Códice Azcatitlan*, comentario de R. H. Barlow, París, Société des Américanistes, 1949.
- Códice Borgia*, edición facsimilar y comentarios de Eduard Seler, 3 v., Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- Códice Vaticano A* (Ríos). Il manoscritto messicano Vaticano 3738, detto il codice Ríos. Riprodotto in fotocromografía a spece di S.E. il duca di Loubat a cura della Bibl. Vaticana, Roma, 1900.

- Códice Vaticano 3773* (B). Il manoscritto messicano 3773, Riprodotto in fotocromografia a spece di S.E. il duca di Loubat a cura della Bibl. Vaticana, Roma, 1896.
- Códice Florentino* (textos nahuas de Sahagún), libros I-XII, publicados por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson: *Florentine Codex*, 12 v., Santa Fe, New Mexico, 1950-1970.
- Códice Matritense del Real Palacio* (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), ed. facs. de Paso y Troncoso, v. VI, (2a. parte) y VII, Madrid, fototipia de Hauser y Menet, 1906.
- Códice Matritense de la Real Academia de la Historia* (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), ed. facs. de Paso y Troncoso, v. VIII, Madrid, fototipia de Hauser y Menet, 1907.
- Códices Matritenses*, Serie de Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los informantes indígenas de Sahagún; v. I, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, Universidad Nacional de México, 1958.
- V. II, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, Introducción y notas de Ángel M. Garibay K., Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, Universidad Nacional de México, 1958.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, 14 v., Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 1945.
- Historia Tolteca-Chichimeca* (Anales de Cuauhtinchan), edición facsimilar en *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*, v. I, Copenhagen, 1942.
- “Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en las provincias de Tierra Firme o Castilla del Oro, y de lo ocurrido en el descubrimiento de la Mar del Sur y costa del Perú y Nicaragua, escrita por el adelantado Pascual de Andagoya”, en Martín Fernández de Navarrete, *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles*, 5 v., Buenos Aires, Editorial Guaranía, 1945, t. III, p. 387-443.
- “Relación del viaje que hizo Gil González Dávila por la Mar del Sur de las tierras que descubrió, conversiones en ellas logradas y donativos que se hicieron, año de 1522” en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, Madrid, 1870, t. XIV, p. 20-24.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arellano, José Eduardo, “Las culturas indígenas de Nicaragua”, separata de *Nicaragua indígena*, Managua, 1970.
- Barlow, Robert H., *The Extent of the Empire of the Culhua Mexica*, Iberoamericana 28, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1949.

Benavente Motolinía, fray Toribio de, *Memoriales*, edición de Luis García Pimentel, México, 1903.

Historia de las Indias de la Nueva España, estudio crítico, apéndice y notas de Edmundo O'Gorman, México, Editorial Porrúa, 1969.

Caso, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional de México, México, 1967.

Cea Cuadra, Luis, "Anotaciones al libro iv, dedicado a Nicaragua, por el capitán Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés", *Revista de la Academia de Geografía e Historia*, Managua, 1953.

Chapman, Anne M., *Los nicarao y los chorotega según las fuentes históricas*, publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, Ciudad Universitaria, 1968.

Dahlgren, Barbro, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*, México, Imprenta Universitaria, 1954.

Durán, Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., México, 1867-1880.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, 14 v., Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 1945.

Garibay, Ángel Ma., *Veinte himnos sacros de los nahuas*, Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional, México, 1958.

Herrera y Tordesillas, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano*, 10 v., Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 1945.

Jiménez Moreno, Wigberto, "Historia precolonial del Valle de México", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, 1954-1955.

"Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica", *Esplendor del México Antiguo*, 2 v., México, Centro de Investigaciones Antropológicas, 1959.

Katz, Friederich, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966.

Lehmann, Walter, *Zentral-Amerika*, 2 v., Berlín, 1920.

León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 3a. edición, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional, México, 1966.

López Austin, Alfredo, "Los caminos de los muertos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1960, v. II, p. 141-148.

La constitución real de México-Tenochtitlan, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1961.

López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1941.

Lothrop, Samuel K., *Pottery of Costa Rica and Nicaragua*, 2 v., New York, Museum of the American Indians, Heye Foundation, 1926.

- "Archeology of Lower Central America", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1966, v. iv, p. 180-208.
- Mártir de Anglería, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo*, Introducción de Edmundo O'Gorman, 2 v., México, José Porrúa e Hijos, 1964-65.
- Moreno de los Arcos, Roberto, "Los cinco soles cosmogónicos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, v. vii, p. 183-210.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, 1892.
- Pérez Estrada, Francisco, *Los nahuas de Nicaragua*, Managua, 1970.
- Pomar, Juan de, "Relaciones de Tetzco", en Pomar y Zurita, *Relaciones antiguas siglo XVI*, publicadas por Joaquín García Icazbalceta, 2a. edición, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, s. f.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España", *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 v., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel Ma. Garibay K., 4 v., México, Editorial Porrúa, 1956.
- Seler, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 v., Berlín, 1902-1923.
- Stone, Doris, "Los grupos mexicanos en la América Central y su importancia", *Arqueología Guatemalteca*, Guatemala, 1957, p. 131-138.
- "Ethnohistory: Lower Central America", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1966, v. vi, p. 209-233.
- Strong, Duncan W., "The Archaeology of Costa Rica and Nicaragua", *Handbook of South American Indians*, Washington, 1948, t. iv, p. 121-142.
- Thompson, Eric J., *An Archaeological reconnaissance in the Cotzumalhua region, Escuintla, Guatemala*, Washington, Carnegie Institution of Washington, Publication 574, 1948.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, 3 v., reproducción de la segunda edición, Madrid, 1723, Introducción de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1969.