

Miguel León-Portilla

*Religión de los nicaraos*

*Análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas*

México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas

1972

120 p.

Ilustraciones y mapas

(Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 12)

[Sin ISBN]

Formato: PDF

Publicado en línea: 4 de agosto de 2017

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/religion/nicaraos.html>



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

DR © 2017, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México

**III. 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, Chalchitgüegüe y Chicociágat.

El dios que envía la lluvia se llama Quiatéot.

El padre y la madre del anterior se llaman Omeyateite y Omeyatecigoat.

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, min ypan machoia, in quiauitl; ca iehoatl quiicoaia, quitemouiaia, quipixoia, in quiauitl, yoan in teciuatl. Quixotlaltiaia, quitzmolinaltiaia, quixoxuivialtiaia, 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.<sup>104</sup>

<sup>104</sup> *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.”<sup>105</sup>

A su vez, el nombre de Çipattónal 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.<sup>106</sup>

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 Quetzalcoxcotli, “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 enseguida las palabras que hacen presentes a Cipactónal y a Tlamacazqui:

<sup>105</sup> 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.

<sup>106</sup> 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.<sup>107</sup>

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.<sup>108</sup>

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, Tláloc 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 xxx, 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...<sup>109</sup>

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

<sup>107</sup> *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.

<sup>108</sup> *Loc. cit.*

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

Xochipilli, es decir, Tlamacazqui y Cipactónal.<sup>110</sup> 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”.<sup>111</sup> 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”.<sup>112</sup>

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.

<sup>110</sup> 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.

<sup>111</sup> Seler, *op. cit.*, p. 996-997.

<sup>112</sup> 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.<sup>113</sup> 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...<sup>114</sup>

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

<sup>113</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, op. cit., p. 233.

<sup>114</sup> *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.<sup>115</sup> 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 Quiauhtéotl, “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 Tlalocan. En el último verso se lee: *Quiahui in teteuh*: “llueven los dioses”,<sup>116</sup> 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

<sup>115</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, op. cit., p. 215.

<sup>116</sup> 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.<sup>117</sup>

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.<sup>118</sup> 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.<sup>119</sup> 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.<sup>120</sup>

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.

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

<sup>118</sup> *Historia Tolteca-Chichimeca* (Anales de Cuauhtinchan), edición facsimilar en *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*, v. I, Copenhagen, 1942, fol. 33.

<sup>119</sup> Véase por ejemplo *Códice Florentino*, libro VI, fol. 34 r.

<sup>120</sup> 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 Mictlancíhuatl 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 mixtecos como el *Vindobonensis*, el *Nuttal*, el *Bodley* y el *Selden*.<sup>121</sup>

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

<sup>121</sup> 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 *téoil* 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 ó 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.<sup>122</sup>

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.

<sup>122</sup> 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 Seler 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.<sup>123</sup>

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.<sup>124</sup> 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 Totepueh*, “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:

<sup>123</sup> *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.

<sup>124</sup> 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.<sup>125</sup>

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...<sup>126</sup>

<sup>125</sup> *Historia tolteca-chichimeca*, fol. 43.

<sup>126</sup> *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.<sup>127</sup>

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 *Memooriales*, 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.<sup>128</sup>

<sup>127</sup> 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.)

<sup>128</sup> 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 veintenetas 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*.<sup>129</sup> 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.<sup>130</sup> Fray Juan de Torquemada ofrece también, como testigo de vista, una descripción de dicho festejo ritual que, com-

<sup>129</sup> 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.

<sup>130</sup> *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 Azcatitlan*, 27.



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

## COMPARACIÓN DE LOS TESTIMONIOS

parada con la de Oviedo, permite apreciar las grandes semejanzas que mantenía el “volador” no obstante tratarse de lugares tan apartados.<sup>181</sup> 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.<sup>182</sup>

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”.<sup>183</sup>

Tal práctica se designaba entre los nicaraos con el nombre de *Comelagotoazte* (derivado probablemente de *cuauh-malacatoztlī*, “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.<sup>184</sup> Ello refuerza la idea de que, al igual que el “volador”, también el *comelagotoazte* formó parte de

<sup>181</sup> 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.

<sup>182</sup> Barbro Dahlgren, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*, México, Imprenta Universitaria, 1954, p. 285.

<sup>183</sup> Barbro Dahlgren, *op. cit.*, p. 280-286.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 286.

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 *Tonatiuhilhuicac*, es decir, al “cielo del sol”. Aquellos

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 *Mictlancíhuatl*. También se conocía a ese sitio con los nombres de *Ximohuayan*, “lugar de los descarnados”, *Tocenpopolihuiyan*, “nuestra común región de perdersos...”

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...<sup>135</sup>

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

<sup>135</sup> *Códice Florentino*, libro III, apéndice.

Véase 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 tlatoani*—, 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...<sup>136</sup>

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

<sup>136</sup> Diego Durán, *op. cit.*, t. II, p. 114.

otras fuentes asimismo indígenas.<sup>137</sup> 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 Tlachahuepan, 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]...<sup>138</sup>

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...<sup>139</sup>

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...<sup>140</sup>

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

<sup>138</sup> *Manuscrito de cantares mexicanos*, fol. 36 v.

<sup>139</sup> Ms. *Romances de los señores de Nueva España*, fol. 27 r.

<sup>140</sup> *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 *Chichiuacuauhco*, “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.<sup>141</sup> 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:

<sup>141</sup> 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.”<sup>142</sup> Por su parte Seler nota que esta estrofa parece implicar “un último desarrollo del alma o corazón del que murió, por intervención de Tláloc”.<sup>143</sup>

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-

<sup>142</sup> Garibay, *op. cit.*, p. 64.

<sup>143</sup> Seler, *op. cit.*, t. II, p. 993.

ción 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”.<sup>144</sup>

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. . .”<sup>145</sup>

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.<sup>146</sup>

<sup>144</sup> *Códice Matritense de la Real Academia*, fol. 118 r.

<sup>145</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 307.

<sup>146</sup> 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
Ocelot:	océlotl	Quéspal ( <i>Cuétzpal</i> ):	Cuetzpal- tzin
Oate ( <i>Cuauhti</i> ):	Cuauhtli	Cóat:	Cóatl
Coscagoate: ( <i>Cozacuauhti</i> ):	Cozacuauhtli	Misiste ( <i>Miquizti</i> ):	Miquiztli
Olin:	ollin	Máçat:	Mázatl
Tapecat ( <i>Téçpat</i> ):	Téçpatl	Toste ( <i>Toçhti</i> ):	Toçhtli
Quiáuit:	Quiáhuitl	At:	Atl
Sóchit:	Xóçhitl	Izquindi ( <i>Itzcuinti</i> ):	Itzcuintl
Cípat ( <i>Cipacti</i> ):	Cipactli	Oçomate ( <i>Ozomati</i> ):	Ozomatli
Ácat Écat:	Ehécatl	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 *xíhuatl* 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 Metztilan 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 conserva 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 inquiera 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.<sup>147</sup>

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.<sup>148</sup>

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.<sup>149</sup> 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...<sup>150</sup>

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...”<sup>151</sup>

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

<sup>147</sup> *Códice Florentino*, libro vi, capítulo xxiii.

<sup>148</sup> Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, capítulo iv.

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

<sup>150</sup> Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, capítulo v.

<sup>151</sup> 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 *pélatl* o estera nueva delante del fuego. . .<sup>152</sup>

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. . .<sup>153</sup>

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”.<sup>154</sup> 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”.<sup>155</sup> 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*.<sup>156</sup>

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. . .”<sup>157</sup>

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. . .”<sup>158</sup>

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. . .”<sup>159</sup> Respecto a la aplicación de tal forma de castigo hay

<sup>154</sup> Motolinía, *loc. cit.*

<sup>155</sup> Motolinía, *op. cit.*, 2a. parte, capítulo v.

<sup>156</sup> *Códice Florentino*, libro vi, capítulo xxiii.

<sup>157</sup> Motolinía, *loc. cit.*

<sup>158</sup> Juan de Pomar, “Relaciones de Tetzoco”, 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.

<sup>159</sup> 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”.<sup>160</sup>

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 *Códice 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.”<sup>161</sup>

#### 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 *cuilonas*, 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

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

<sup>161</sup> *Códice 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 ansí los quemaban...”<sup>162</sup>

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”.<sup>163</sup> Se conservan incluso algunos poemas prehispánicos en los que se alude a este tipo de mujeres.<sup>164</sup>

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.<sup>165</sup>

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

<sup>162</sup> Motolinía, *Memoriales*, 2a. parte, capítulo xvii.

<sup>163</sup> *Códice Matritense*, fol. 129.

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

<sup>165</sup> Motolinía, *Memoriales*, 2a. parte, capítulo v.

fuesen buenos; pero pues lo habían hecho sin su licencia, si de algún delito fuesen en algún tiempo acusados, no les echasen ellos culpa; como quien dice, mirando en sus abusiones: “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.<sup>166</sup>

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.<sup>167</sup>

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 ceremonias 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...<sup>168</sup>

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*.

<sup>166</sup> Motolinía, *Memoriales*, 2a. parte, capítulo v.

<sup>167</sup> *Códice Florentino*, libro x, capítulo xi.

<sup>168</sup> 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 tiangues 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.<sup>169</sup>

<sup>169</sup> 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.<sup>170</sup>

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 *Código Florentino*—, que el tlatoani, asistido por algunos *teteuctin*, nombraba igualmente a los *tianquizpan tlayacanque*, “supervisores del mercado”.<sup>171</sup>

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 *Código 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.<sup>172</sup> 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 Tetzco, 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”.<sup>173</sup>

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

<sup>172</sup> *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.

<sup>173</sup> 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.<sup>174</sup> 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.<sup>175</sup> Cabe suponer, en consecuencia, que tal vez hay aquí un indicio de influencia mayanese, recibida y asimilada por los nicaraos.

Añadiremos, finalmente, un comentario respecto de un atavismo 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 Ruíz 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

<sup>174</sup> *Códice Florentino*, libro I, capítulo XII.

<sup>175</sup> 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.<sup>176</sup>

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

<sup>176</sup> 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...<sup>177</sup>

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

<sup>177</sup> HGNI, XI, 97.

borla. Estos son como caballeros muy estimados e honrados entre los mejores...<sup>178</sup>

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...<sup>179</sup>

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 *Códice 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.

<sup>178</sup> HGNI, xi, 68.

<sup>179</sup> 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...”<sup>180</sup> 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 bruxa 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”.<sup>181</sup> 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.<sup>182</sup>

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 *Código Florentino*. Allí “se habla de diversas formas de hechiceros, designados con los nombres de *tetlachihuiani*, *nanahualtin*, *texixicoani* y *tlacatecólol*”. A propósito de los que se designaban con el último de estos nombres, los informantes indígenas dijeron lo siguiente: “El *tlacatecólol* se convierte en aquello que corresponde a su nahual... Hace

<sup>180</sup> HGNI, xi, 192.

<sup>181</sup> HGNI, loc. cit.

<sup>182</sup> HGNI, xi, 193-194.

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

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 ojear 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.

<sup>183</sup> *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 nascen, tienen las cabeças tiernas e hágen-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.<sup>184</sup>

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 mencion, 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.

<sup>184</sup> *HGNI*, xi, 98.