

La función de la oralidad a través de los mitos y leyendas: la construcción de la pertenencia cultural en pueblos Nicaraos y Chorotegas

Ligia Madrigal Mendieta*

El tema está dirigido a formular la función primitiva de las fuentes orales que tuvieron fuerza en sus elementos (mitos y leyendas) en las sociedades aborígenes, para establecer los fundamentos de pertenencia territorial e identidad colectiva de los pueblos aborígenes. Su función fue vital en la medida que los pueblos antiguos trataban de asegurarse la propiedad sobre la tierra y la acción humana sobre un espacio vital que fueron delimitando frente a los intereses colonizadores de otros pueblos vecinos.

Así, el testimonio oral que transmitiera el mito y la leyenda, para dar a conocer los elementos cosmogónicos esenciales; trabajaron en la tarea de fundar los principios primitivos y vitales de la propiedad terrenal y la identidad que definió a pueblos como los mesoamericanos (Nicaraos, Chorotegas)

El trabajo es eminentemente documental tomando como punto de apoyo la permanencia y el conocimiento de los mitos creacionistas de estos pueblos antiguos y el impacto que estos forjaron en el espíritu colectivo. ¿Cómo permanecieron esos elementos en la conciencia del pueblo? ¿Cómo aseguraron su validez quienes los enseñaron de generación en generación?Cuál fue la función básica que desempeñaron en la conciencia

* Profesora de Pregrado y Postgrado. Dpto. de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN Managua).

de aquellos individuos en relación con la colonización territorial y la esencia libre de aquellos pueblos? Son preguntas que orientan este trabajo en el manejo de la información histórica.

En los albores de la civilización, cuando el ser humano ya dominaba la escritura y le era posible construir mensajes permanentes en las paredes de los templos, el papiro, las tablillas de cera o cualesquiera otros elementos escritores; se hicieron algunas diferencias entre los pueblos antiguos. Debido al alcance de esta técnica, los pueblos antiguos se pueden clasificar como pueblos alfabetas y pueblos ágrafos. Es decir, pueblos que habían alcanzado algún grado de civilización con la palabra escrita y permanente y aquellos que se mantenían dependiendo de la memoria y la oralidad. Requerían de estos elementos para tener presentes sus leyes, costumbres, etc., y así convocar a la sociedad hacia sus labores vitales.

En la conquista del continente americano, específicamente, en los territorios de Nicaraguas y Chorotegas, que llevaron a cabo conquistadores e inversionistas españoles, durante las primeras décadas del siglo XVI, se pudo notar esa diferencia abismal entre los conquistadores, dueños de la técnica escrita; y los aborígenes, una sociedad ágrafa. Estos, a pesar de su notable avance técnico en la economía, el comercio, la organización del Estado y otros aspectos, no habían logrado el cambio de la información oral a la escrita, como ya estaba sucediendo en las sociedades avanzadas en México.

Las sociedades Chorotegas y Nicaraguas, que eran las más desarrolladas en este territorio, apenas utilizaban una especie de simbología representada el día de hoy en la construcción de sus ídolos, la elaboración de sus mapas y otros materiales. La mayor parte de la información que llenaba la vida de los indígenas y la determinaba, seguía las condiciones de la **oralidad**, haciéndose conocer por medio de la palabra.

Ante la falta de conocimiento de la escritura fue la oralidad el instrumento clave para dar a conocer la información vital que requerían para su vida diaria y la continuidad de sus actividades colectivas. Pues, como lo menciona el cronista Torquemada: “Según se platica entre los naturales de esta tierra, mayormente los Viejos” (*apud* Esgueva, 1996, p. 26); lo que nos indica que los mayores de una tribu trasladaban la información a las generaciones más jóvenes.

Debe recordarse que aunque los Mayas y los Aztecas habían logrado ya darle forma a una técnica escrita expresada en ideogramas, con los cuales escribieran muchas de sus producciones literarias; los Chorotegas

y los Nicaraguas eran sociedades periféricas en el ámbito mesoamericano, a los cuales aquella técnica no había llegado.

La diferencia se hace notable si recurrimos a los escritos literarios aztecas que analiza tan bien Miguel León de Portilla y en los cuales descubre el mundo poético subjetivo en aquellos pueblos. Algo que es imposible descubrir en las sociedades indígenas que habitaran Nicaragua.

Así, la conquista del territorio en Nicaragua debió hacerse sobre la base del testimonio oral entresacado por los cronistas españoles; desde el cual reconstruyeron la visión cosmogónica indígena y prepararon los instrumentos para la dominación ideológica. La historia del posible origen de los pueblos aborígenes no interesó a los cronistas españoles como un instrumento para saciar la curiosidad, sino que ello les proporcionó los conocimientos a través de los cuales podrían explicarse la naturaleza de estas sociedades y dominarlas.

En ese empeño se entrecruzan los remilgos morales cristianos que empujó a los españoles a darle contestación a la pregunta ¿Qué son, hombres o bestias? Para ello procedieron a levantar una muestra de la cosmogonía indígena de la palabra, sabiendo que esta les daría respuestas idóneas.

Nos ocupamos en este artículo de la función primitiva de pertenencia territorial con sus derivaciones que los mitos y leyendas indígenas provocaron en el espíritu colectivo de las sociedades aborígenes nicaragüenses y que se expresó como la contienda inicial entre aparatos conceptuales tan diversos y de cómo estos mitos y leyendas fueron trasladados de una generación a otra vía oral, como correspondía en un pueblo sin escritura y alentaron al aborígen encontrar las posibilidades para sostener las muestras de su identidad colectiva.

Los problemas de la historia aborígen

No pretendemos justificar cualquier punto oscuro que pueda quedar en esta investigación, sino más bien exaltar la dificultad del estudio del pasado de los pueblos que habitaron Nicaragua antes de 1522 que fue el año en que llegaron los primeros españoles, en función de destacar el papel de todo ese material oral que los cronistas exponen.

De esto resultan ciertos problemas que es necesario tomar en cuenta pues el historiador que quiera abordar cualquiera de los temas de estas

sociedades se encontrará con los mismos problemas metodológicos. Sin una historia indígena escrita, era lógico que los cronistas se apuraran a recoger el testimonio de la palabra viva dirigiendo ciertas preguntas claves a los entrevistados.

Las preguntas elaboradas por Bobadilla estaban justamente dirigidas hacia temas neurálgicos que aportarían la información que facilitaría la debida articulación de las sociedades indígenas en el nuevo mundo español que se construiría a partir de las ciudades de León y Granada. Igualmente facilitaría el sometimiento de los indígenas y su auto reconocimiento implícito como pueblo vencido y sometido a ser agente tributario.

Esto nos conduce a uno de esos problemas que debemos considerar y es que las fuentes que conocemos fueron elaboradas por los mismos españoles interesados en conocer el presunto origen de estos pueblos para decidir acerca de su naturaleza humana. Es conocido que el descubrimiento de América planteó una serie de problemas que se reducían a las preguntas *¿Quiénes son estos seres? ¿De dónde provienen? ¿Cuál es su condición natural?* Entre otras interrogaciones.

Está visto que los conquistadores españoles no pudieron obviar la herramienta útil de **la palabra testimonial** al indagar información para contestar tales preguntas. Pero se encontraron con el problema de las maneras de cómo se guardaba ésta. Este es un dato muy útil pues posiblemente haya sido la primera vez en la historia del nuevo continente que se haya recurrido al testimonio oral como fuente de información. Según lo presenta Oviedo y Valdez ante las entrevistas aplicadas a los aborígenes le confirmaron el no tener información escrita e implícitamente se puede decir, no conocían la escritura...

Español: – Teney libros donde esso esté por memoria como este que te muestro? (Mostrándole la Biblia)

Aborígen: – No.

Español: – Pues que no tenys libros ¿cómo os acordays de lo que has dicho?

Aborígen: Nuestros antepasados lo dixeron, é de unos en otros discurrendo se platica, como he dicho; é assi nos acordamos dello”. (Oviedo y Valdéz, p. 7).

Esta primera información debe darnos la medida del dominio que tenían de ciertas técnicas para retener la información y la persistencia de captar y retener la información generacional. La memoria les era imprescindible para materializar sus actos vitales como el ritual religioso o su relación con los dioses, de los cuales tenían una visión muy particular.

La información más notable que encontramos en los testimonios está vinculada a la presencia de los dioses en sus vidas al momento de la creación y cómo estos les habrían dotado de los recursos suficientes (tierra, plantas, alimentos, etc.) para sobrevivir. Según refieren las crónicas contaban los informantes de Bobadilla que:

[...] los teotes (dioses) son: hombres como los indios de carne y hueso moreno de color de nosotros que comen lo mismo y además sangre y corazones de los hombres, algunos pájaros y sahumeros de te y resina, habitan en el cielo de donde vinieron las plantas y otras cosas de comer. (Idem)

La experiencia vital de la sociedad que encerraba conocimientos acerca de su creación como pueblo, su relación con los dioses y algunas circunstancias históricas importantes vividas por el pueblo; era, pues, asumida por las generaciones nuevas en base a ese testimonio. Misesboy, uno de los primeros indígenas entrevistados, replica ante la pregunta de la posible creación del mundo... “Seyendo muchacho me dixerón mis padres que Tamagastad e Cipaltonal lo criaron”. (Idem)

Según se presenta la información en Bobadilla, reproducido por Oviedo; el traspaso de ésta información no era sistemático pero sí obligado en vista de preservar la memoria de las generaciones jóvenes e inducirlos a participar en las actividades esenciales de la sociedad. Era, igualmente, una información muy apreciada que debían guardar, al menos, así parece corroborarlo el testimonio aborigen... “No sé más de lo que dicho; y esto assi me lo contaron mis padres é pienso que assi debe ser”. (Idem)

Los cronistas españoles partieron del hecho, pues, que el pasado aborigen estaría vivo en la palabra testimonial y por medio de este podrían llegar a reconocer el recuerdo de acontecimientos memorables que habrían tenido influencia en su espíritu colectivo. El trabajo realizado por Bobadilla y recreado en la obra de Gonzalo Fernández de Oviedo, dejó para estos y para el presente una importante fuente de información histórica, que, aunque está hecha por una visión ajena, es útil.

Pues los cronistas españoles construyeron ese testimonio con valores y simbologías propias, denigrando o desvalorizando los argumentos indígenas, pero de cualquier manera, es la única fuente dispuesta hasta el día de hoy por la manipulación y la aplicación de valores y simbologías extrañas, al momento de reproducirlas.

Las palabras reflejan, necesariamente, ideas, conceptos y simbologías propias del pueblo que las expresa y resultan distorsionadas al momento de traducirlas a otro idioma y aún más comprenderlas, como lo menciona Pérez Estrada:

Muchas palabras castellanas expresaban conceptos desconocidos por los indios, sobre todo en el campo de la técnica y de la metafísica, aspectos de la mayor importancia, por que fue en ellos donde se estableció con claridad la diferencia más grande entre los mundos indígenas e hispánico. (Pérez Estrada, s/f, p. 11).

Por supuesto, debemos entender que los testimonios recogidos por Bobadilla tienen grandes limitantes, especialmente por que el sistema de preguntas fue concebido bajo la hipótesis de confirmar la condición humana y el origen de las sociedades indígenas. Cualquier información valiosa que haya quedado fuera de esta perspectiva no se conocerá en el testimonio aludido.

Aunque es probable que no haya sido el único que recurrió a esta labor de recoger la palabra indígena, Juan de Torquemada, siguiendo a Fray Toribio Benavente Motolinia, expresa: "Según se platica entre los naturales de esta tierra, mayormente los Viejos, dicen que los Indios de Nicaragua y los de Nicoya antiguamente tuvieron su habitación en el despoblado de Xoconochco..." (Torquemada, 1975, p. 107).

Es decir, otros cronistas habrían recurrido también a recoger el testimonio indígena construyéndolo con sus propias ideas y valores y tergiversando así, la información original. Lo dicho por los aborígenes está, pues, asentado en el escrito original con un aparato conceptual español, lo que hace del estudio y la interpretación del testimonio indígena, una mayor complejidad. El trasfondo ideológico tras el discurso y la palabra indígenas, queda desvirtuado u oculto al querer realizar una real interpretación.

En el artículo titulado "Oro, infierno y sacrificio: El volcán Masaya", se destaca ya esa circunstancia de valoración que los españoles hicieron

de las expresiones nativas...“El examen realizado por los invasores implicó calificativos poco edificantes, juicios dominados por una marcada actitud negativa hacia las creencias religiosas indígenas y otros detalles destacables de la cultura nativa” (Madrigal Mendieta, 2003. p. 120).

En el año de 1522, se hizo presente en Nicaragua el primer conquistador español y en aquella ocasión se entrevistó con el jefe de los Nicaraos. En su entrevista con el cacique de los Nicaraos, “[...] le dio á entender la Idolatría en que vivia, i que para su salvacion le convenia vivir en la Fé de Jesù Christo, apartandose de la Borrachez, Gula, Sodomía, i Sacrificio de Hombres, i de comer Carne Humana...” (De Herrera, 1975, p. 20).

Conceptos y acciones que tienen un sentido y un significado específico en la mentalidad española pero que en los indios divergía presentándose como un ritual sagrado que debían cumplir como sujetos creyentes de sus dioses.

Los actos referidos por Herrera o por Fernández de Oviedo como idolatría, eran para los indios los rituales de mayor significación en su cultura y que dedicaban a los dioses después de algunas circunstancias importantes como la cosecha, la siembra o la victoria en la guerra. Todos estos actos estaban debidamente articulados en la vida y sociedad indígena de tal manera que se disponían para la celebración por las cosechas, la victoria en la batalla o el simple agradecimiento por haberles concedido parabienes. Por lo que el uso de un aparato conceptual español y las maneras del discurso que utilizan para reelaborar el pasado indígena y la visión que imprimen a ese discurso; son un obstáculo muchas veces considerable para la comprensión real del testimonio oral y el pasado aborigen.

Otro de los problemas radica en el hecho que las sociedades aborígenes nicaragüenses eran pueblos periféricos en relación con las llamadas “altas culturas mesoamericanas” (Mayas, Aztecas) y por tanto, aunque guardan cierta relación entre sí, no es prudente estudiar a las sociedades nicaragüenses con las fuentes aztecas o mayas.

Extrapolar las fuentes elaboradas por sociedades mexicanas o el testimonio oral de aquellas sociedades nos llevaría a desdibujar la naturaleza del desarrollo propio que tuvieron estos pueblos en Nicaragua. Esto nos hace recordar el titánico trabajo que ha realizado Miguel de León Portilla en el estudio de la lingüística y la literatura mexicana pero que no cabe en nuestros estudios a pesar que estas sociedades eran parte de la cultura nahuatl.

De hecho, de los testimonios orales recogidos por Bobadilla podemos deducir que los indígenas en Nicaragua se habían apresurado a construir su propia cosmovisión que incluía el protagonismo de dioses creadores, su propia versión de la re edificación del mundo, la creación humana y el destino de estos para la ocupación de un territorio específico. Es decir, habían procedido a la elaboración de un nuevo discurso con nuevos elementos ideológicos y con nuevos argumentos básicos.

A pesar que tanto los Aztecas como los Nicaraos y Chorotegas y otros grupos que habitaron Nicaragua se comprende ahora como parte de un mismo tronco cultural mesoamericano, estos últimos habían sido capaces de reelaborar un panteón particular de dioses e imprimirle un sello distinto al modo de vida y darle otro sentido a los distintos rasgos culturales que compartían.

La función de la oralidad en los pueblos indígenas

Está comprobado que todos los pueblos antiguos elaboraron un conjunto de mitos y leyendas que utilizarían como un respaldo ideológico poderoso dirigido hacia ciertas funciones que les eran vitales. Les era imprescindible a estos pueblos la posesión de la tierra que habitaban y los recursos que esta contenía para la subsistencia.

El relato de un posible pasado humano que se habría vivido en relación directa con los “dioses creadores”, es una constante en esas leyendas que se fueron fraguando en el transcurso de un tiempo que no tiene medida lógica; pero sus resultados contribuyeron a fortalecer el sentido de posesión y ocupación territorial de aquellos pueblos antiguos.

Así, pueblos antiguos como los Nicaraos, explican su origen en torno a leyendas que hablan de una profecía de los Alfaquíes: que refiere que los Nicaraos habitarían una tierra vecina a un lago en el que había una isla con dos altas montañas redondas (Lago de Nicaragua y la Isla de Ometepe). Esto fue un acto heroico que dio origen y recursos a los Nicaragua y transmitido de generación en generación y de esta manera lo conocieron los cronistas españoles a través del recurso oral expuesto por los aborígenes:

[...] de acuerdo a algunos naturales de esta tierra, Maiormente los viejos en tiempos antiguos vivían en el poblado de Xoconosco. Los

nicaragüenses que son los de Anahuac, habitaron hacia la costa del mar del sur, ante las condiciones intolerables de los Olmecas pedieron el asesoramiento de su consejo, a los Alfaquíes. Ocho días después tras consultar con los dioses, los Alfaquíes les dijeron que se alistaran para partir dentro de un día en el mayor secreto, llevándose consigo sus mujeres, niños y pertenencias. Todo ello con la reafirmación de la protección de sus dioses”. Herrera, 1975. p. 20).

Relatos que claramente se refiere a varias migraciones de los Nahuas del sur de México hacia América central, y que aunque un poco confusos, son tradiciones reconciliadas por el descubrimiento de estudiosos como Lehman, Lothrop, Jiménez Moreno, entre otros; que le dan validez a la leyenda nativa de la migración y origen de estos pueblos.

Para los aborígenes fue imprescindible compartir con las generaciones posteriores el conocimiento y la certeza de esas leyendas mitológicas con el propósito de perpetuar la validez de los mismos y así asegurar la permanente ocupación territorial.

El principal mecanismo que se habría utilizado para esta transferencia generacional fue el lenguaje oral. Así el mito, como construcción ideológica se iría combinando con elementos históricos vividos por los seres humanos y adquiriría mayor validez; tal y como la Antropología cultural los menciona ahora. Juan Brom encuentra que “[...] los relatos de los indígenas americanos contienen una mezcla semejante de elementos fantásticos e históricos [...]” (Brom, 1984, p. 22). Cualquiera de los dos elementos le daría fuerza a la versión oral construida.

Otro ejemplo es el mito de la horrible vieja arrugada y desnuda que vivía en el cráter del volcán Masaya hasta donde llegaban los caciques a buscar su consejo y palabra; esta era una actividad que se había realizado desde generaciones pasadas transmitiéndose oralmente. Así, según refiere Oviedo, expresaban los aborígenes que llegó ella a encontrarlos profetizándoles y aconsejándoles sobre asuntos concernientes a la guerra, cosechas, lluvia, etc.

Después hombres, niños mujeres eran lanzadas dentro del cráter como sacrificios en su honor. Después que llegaron los españoles, los indios dijeron que ella rara vez tuvo audiencia con los caciques. Les decían que los cristianos eran malos (que hasta que se fuesen è les echasen de la tierra, no querían verse con los indios, como solía).

A través del ritual y la oración predisponían a sus dioses a favor de los hombres para solucionar sus necesidades, era una petición externa oral, una oración que se acompañaba de ofrendas, sacrificios; todos, actos de una misma realidad. Por medio de estos actos aseguraban sus necesidades, agua, tierra, producción; concibiendo a la guerra instrumento de purificación.

Para las generaciones presentes, el mayor instrumento de enseñanza era la visión directa y cotidiana de los actos que se realizaban, pero quedaba un universo de información que no se conocía y debía ser transmitido vía oral en aquellas sociedades ágrafas que no conocían de otro recurso para hacer conocer y hacer valer su propio devenir histórico que les aseguraría la ocupación territorial.

Las respuestas que los indios entrevistados dan a Bobadilla están llenas de frases como: “Nuestros antepasados dijeron...” “Mis predecesores me dijeron...” “Assí nos lo dijeron nuestros padres...”; y otras que muestran el valor que habría alcanzado la oralidad en el ámbito indígena prehispánico. Esa actitud históricamente constante los llevó a trabajar la tierra y ocupar de sus recursos pues la acción estaría legitimada no solo por el conocimiento de los mitos y leyendas elaboradas para tal caso; sino también por que, según las versiones míticas, los dioses se la habrían entregado para lo cual debían cumplir, constantemente, de ciertos rituales como el sacrificio humano o el pago del tributo como forma de agradecerles.

En este periodo de nuestra historia antigua, tiene mucha validez eso que se llama “la eficacia del discurso histórico” en esas sociedades tempranas que debieron elaborar un discurso eficaz para que fuera creíble por otros pueblos y por sus propios descendientes.

Esa eficacia que estuvo asegurada únicamente por el verbo y las leyendas míticas que se tejieron palabra a palabra fuera del “tiempo histórico” y demuestran creer fielmente...”...assi me lo contaron mis padres é pienso que assi debe ser”, responde Missesboy, uno de los indios entrevistados, en una ocasión.

Así, se aseguró la convocatoria social hacia la producción, hacia la guerra, hacia la ocupación territorial y se prendió ese subjetivo ánimo de pertenencia cultural que los pueblos antiguos lograron elaborar sin mayores elementos de civilización.

Si observamos los temas que reúne Bobadilla encontramos que giran en torno al origen de los pueblos, la comunidad divina por la cual se

convocan, elementos relativos a la vida en el más allá, la relación de la sociedad con los dioses y, por supuesto, su parecer ante la nueva religión presentada por los españoles.

Un ejemplo de ese registro de la tradición oral lo refiere Francisco Bobadilla en 1538 a través de la entrevista a caciques y el recurso de la palabra a través de los informantes: Veamos la entrevista:

Bobadilla: De donde había venido su pueblo

Aborígen: No somos naturales de aquestas tierras, è ha mucho tiempo que nuestros predecesores vinieron à ella, e no se nos acuerda que tanto hà, porque no fue en nuestro tiempo.

Bobadilla: De qué tierra vinieron vuestros passados, è còmo se llama vuestra tierra natural donde vivían, è por qué se vinieron y la dexaron?

Aborígen: La tierra, de donde vinieron nuestros progenitores, se dice Ticomega è Maguatega, y es hacia donde se pone el sol: è vinieronse porque en aquella tierra tenía amos, à quien servían à los tractaban mal.

Bobadilla:¿Aquellos sus amos eran crispstianos o indios?

Aborígen: Yndios eran

Bobadilla: En qué los servían ¿ Por qué se vinieron?

Aborígen: En arar o sembrar è servir, como agora servimos a los crispstianos, é aquellos sus amos los tenían para esto, é los comían, é por eso dejaron sus casas de miedo é vinieron a esta tierra Nicaragua, é aquellos amos avian alli ydo de otras tierras, é tenían avasallados, porque eran muchos, é desta causa dexaron sus tierras é vinieron a aquella do estaban (Bobadilla).

La falta de una historia escrita o de un libro que reuniera los principales conceptos divinos, o la falta de conocimiento acerca de la técnica de la escritura, hizo que el testimonio oral cobrara fuerza como elemento de indagación y hacia este instrumento enfocaron su interés los cronistas, pues Bobadilla fue el primero pero luego le siguieron otros. Fue de esa manera que los indígenas comunicaron los elementos de su pensamiento religioso cultivado con los mitos que fueron construyendo en el transcurso

de su historia y que subsistieron aun después que llegaron los españoles a esta tierra.

“Las prácticas mágicas actuales – indica Pérez Estrada- demuestran su existencia anterior, así como el de que se hacían transmitir oralmente de generación en generación, es decir, por tradición oral, mezclando elementos hispánicos e indígenas”. (Pérez Estrada, 1968, p. 4). Es decir, que la ocupación española no eliminó las prácticas indígenas para conservar la información y transmitirla, por el contrario, esta forma adquirió mayor relevancia para tales fines y así persistir en el conocimiento oculto de sus prácticas rituales y creencias.

Ese fue el instrumento con el cual construyeron su propia razón de ser pues la información que trasladaban estaba conectada con creencias, costumbres y tradiciones que, de una u otra manera, los convocaba para las actividades sociales vitales. Pero la oralidad fue también el instrumento con el cual las sociedades aborígenes se aseguraron el traslado y la permanencia de la información vital que les haría conservar los argumentos más necesarios para la conservación de la especie frente a la dominación española.

La identidad cultural aborígen

Lo expresado en las últimas líneas del apartado anterior nos lleva a considerar los elementos de esa identidad cultural que los indígenas desarrollaron y cómo ésta funcionó frente a los invasores españoles. Igualmente debemos considerar cómo había trascendido de una generación a otra vía oral y cómo, a pesar de la naturaleza sensible del testimonio oral, habría perdurado en la conciencia indígena.

Los indígenas estaban convencidos de que hubo en un tiempo indeterminado una relación estrecha con los dioses creadores y fue ese el momento en que le habrían entregado los recursos para la vida. Uno de los caciques responde: “[...] de allá donde está los teotes vino la planta (el maíz) é todas las otras cosas de comer” (Oviedo y Valdez, p. 8).

Esta planta y todas las derivaciones culturales que significara en el modo de vida indígena, respondían a esa actitud de registro entrañable que anidaba en la conciencia social y los convocaba para la producción del maíz. Para tal tarea los dioses debían haber dotado a los aborígenes de la tierra, un bien benigno sobre el cual establecieron su sentido de posesión.

Sólo recordemos que al repasar la historia de la llegada de los indios a estas tierras, Juan de Torquemada habría recurrido un poco al testimonio indígena que le señalaba que al conocer de la invasión extraña de otro grupo de aborígenes sucedió. "Llegaron a la vista de los Mexicanos, y con sus Embajadores enviaron a decirles, que no llegase a su tierra, y que si pasaban a alguna otra parte, que buscasen otros paso, porque ellos no les habían de consentir entrar en ella; y que en defensa de esto iban a morir". (Torquemada, 1975, p. 97).

La posesión sobre la tierra y el acto de adoración hacia sus dioses hacían en este universo identitario un complejo ideológico y ritualista que fue haciendo, a su vez, la conciencia colectiva indígena de pertenencia hacia un conjunto étnico único en el cual se reconocían y por el cual estaban dispuestos a morir. Por ello, la propuesta española de abandonar todas sus creencias y rituales a cambio de adoptar los cristianos choca con ese grado de identidad que habían logrado elaborar a partir de la palabra que transitaba de generación en generación.

Y motiva, en el caso del jefe de los Nicaraos, a preguntar acerca de esa nueva propuesta que no comporta para los indígenas una cosmovisión extraña y sin sentido. Esto es lo que se puede apreciar en muchos pasajes recogidos por los españoles de viva voz de los indígenas protagonistas como el famoso diálogo de Gil González Dávila con el cacique de los Nicaraos. Antonio de Herrera apunta que....

Preguntó Nicaragua, si los Cristianos tenía noticia del Diluvio, que anegó la Tierra? I si havia de haver otro? I si la Tierra se havia de trastornar, ó caer el Cielo? quando, i como perderian su claridad, i curso el Sol, i la Luna? I las Estrellas, qué tan grandes serán? quien las tenia, i movia? Preguntó la causa de la oscuridad de las Noches, i del Frio, tachando la Naturaleza, que no hacia siempre claro, i calor, pues era mejor. (De Herrera, 1975, p. 20).

Esta primera parte del célebre diálogo, como vemos está dirigido a conocer acerca del funcionamiento de la naturaleza, el orden y funcionamiento que se impone a sus elementos, pues ellos; los indios, lo han conocido y explicado en sus palabras de otra manera.

Temas que inquietaban a tantos desde el inicio de los tiempos y por cuya inquietud se había empezado a formular la filosofía temprana en

otros pueblos. Igualmente debe reconocerse la riqueza no solo del diálogo aquí presentado, sino también la función de oralidad que permitió el primer contacto entre los indígenas y sus invasores.

Fue, a través de esa oralidad que los españoles empezaron a conocer de las sociedades aborígenes y sus pensamientos y creencias más recónditas, por ello es que la palabra se habría de transformar en el inicio de estos sucesos, en el instrumento útil de la conquista. Los indígenas empezaron a conocer, así mismo una expresión conceptual nueva que debía cobrar, poco a poco, algún sentido para ellos.

Esos nuevos conceptos que los aborígenes empezaban a conocer se harían parte de su realidad posterior y están, en gran medida presentes, en la segunda parte del diálogo en el cual el cacique inquiriere información; por ello continúa preguntando: "Qué honra se debía al Dios de los Cristianos, que hizo los Cielos, i el Sol, á quien adoraban por Dios en aquella Tierra, la Mar, la Tierra, el Hombre, que Señorea las Aves, que buelan, i Peces, que nadan, i todo lo del Mundo?" (Idem).

No es desconocido que los aborígenes habían elaborado ya su propia cosmovisión la cual les era funcional respecto a los temas vitales como la posesión de la tierra, el usufructo de los recursos y la relación tan estrecha que parecían tener con sus manifestaciones divinas; igualmente creadoras como en la versión cristiana. Pero al inquirir información oral de estos temas solo pretendía encontrar sentido a aquel nuevo aparato conceptual y comprender su funcionamiento que contravenía sus propios instrumentos de identidad. El verbo fue, pues, el inicio de la conquista pues por medio de este juego de conceptos los aborígenes llegaron a conocer las condiciones que comportaba la invasión de los extranjeros en sus tierras, aquellas tierras que les habían asignado sus propios dioses y que ahora se daban cuenta en otra versión que no les pertenecía. Más adelante en el diálogo, el cacique puso atención a otro tema tan vital como los anteriores. Estuvo interesado en conocer la naturaleza de aquel inframundo que los cristianos habían creado después de la muerte.

Aunque no era un tema desconocido en la cultura indígena, pretendía conocer del mismo, igualmente, para encontrar el sentido de las cosas que se le comunicaban por medio de los "lenguas" o traductores. Por ello el diálogo sigue abordando otros temas referidos al mundo del más allá, preguntando el cacique de la siguiente manera...

Adonde tenían de estar las Almas? I que havian de hacer salidas del Cuerpo, que vivian tan poco, siendo inmortales? Preguntó asimismo, si moria el Santo Padre de Roma, vicario de Christo, dios de los Cristianos? Si el Emperador Rei de Castilla, de quien tanto decian, era mortal? (Idem).

En una sociedad de tantos contrastes como la de los aborígenes Nicaraos y Chorotegas, los elementos cosmogónicos habían llegado a ser la base elemental de su identidad cultural. Ese conjunto de elementos que la componían; dioses-hombre-naturaleza; además de las circunstancias creadas por la relación de esos elementos; creación, amistad hombres/dioses, asignación de espacio geográfico y recursos para la vida, etc.; con el paso del tiempo conformaron un sentido identitario general.

Por ello es que les será difícil a los aborígenes renunciar inmediatamente a sus rituales y actos celebratorios generales que realizaban constantemente ante los dioses o entre ellos. La renuncia a la pleitesía hacia sus dioses y otras manifestaciones culturales fue, como lo critica Fernández de Oviedo, solo aparente. El Cacique los Nicaraos puntualizó algunas cosas relativas a esto en aquel diálogo, cuando ya había ceptado, aparentemente, la relación de conquista...

[...] en solas dos cosas reparó Nicaragua, i los Caballeros de su Corte, la primera, en su prohibición de hacer Guerra: la segunda, en dexar el bailar con la embriaguéz, porque decian, que en bailar no perjudicaban á nadie, i que no querian dexar sus Vanderas, sus Armas, i sus Penachos, i que tratasen las Mugerres la Guerra, i ponerse ellos á hilar, tejer, i cabar, como ellas, i los Esclavos (Idem).

Llama la atención lo que expresan las fuentes españolas que dan a entender una actitud abierta ante las condiciones iniciales españolas y manifestar su renuncia a los dioses en los cuales habían creído hasta ese momento. Lo que nos hace pensar en que las crónicas habrían sido redactadas de tal manera que presentaran una transacción ausente de problemas ante las autoridades superiores españolas.

La misma fuente indica que la actitud del jefe de los Nicaraos estuvo motivada más bien por la conservación de la paz que por un preciso interés de avenirse con los españoles. La posición de este caudillo indígena

indica: “Que por el bien de la Paz acetaba su amistad, i acetaria la Fé, si le pareciese buena, i admitió a los Castellanos [...]” (Idem, p. 29).

La pregunta que se impone en estas circunstancias es ¿Qué habrían entendido estos jefes indígenas por “aceptar la fe”? ¿Qué habrían entendido de la liturgia cristiana que les había mojado la cabeza y les exhortaba a abandonar sus rituales mayores y a sus dioses?

Probablemente nada pues el mismo jefe de los Nicaraos posteriormente manifestaría, como lo hemos visto, resistencia a la idea de abandonar la guerra que les proporcionaba esclavos para el sacrificio y la embriaguez con la cual celebraban a sus dioses; todos ellos actos estrechamente conectados con su sentido de identidad colectiva y pertenencia social. Sí es importante mencionar que los indígenas se encontraban en la disyuntiva de abandonar sus propios recursos identitarios colectivos ante la inminencia de convertirse al cristianismo.

No en balde, el mismo Gonzalo Fernández de Oviedo, cuestiona lo dicho por los españoles en sus informes de toma de posesión donde reportan haber bautizado a miles de indios, pues señalaba que lo más probable es que no se haya logrado nada con mojarles la cabeza. La corona española sabía de los problemas que esto representaba por eso mandaba en una de sus cédulas que fueran doctrinados...” tanto tiempo quanto suficientemente ovieren menester para ser dignos de receuir el santo batismo porque diz que en las dichas nuestras Yndias se acostumbra bautizar sin que el que recibe el agua de bautismo sepa ni entiende lo que recieve...” (Monumenta Centroamericanæ Histórica, 2003, T. X, p. 13).

El problema básico de esto radicaba en la acción persistente de esos elementos identitarios que el indio no abandona inmediatamente al momento de sentirse conquistado y sometido al poder español. Precisamente, como el pensamiento religioso era la base de una identidad primitiva que ocupaba la mayor parte de los espacios del ser humano, la “cristianización” pretendía actuar sobre ese espacio tan sensible del indígena y se encontraba con los elementos de su identidad colectiva.

La enseñanza oral de la conquista

Reorganizado todo el espacio productivo indígena por mano del español, las condiciones que imponía la corona española para estos pueblos empe-

zaron a aplicarse con los religiosos. Era imperativo para estos proceder a la “cristianización” de los indígenas de manera que esto los consolidara como sujetos tributarios a favor del rey y les permitiera construir el área económica vital donde vivirían.

Pero la “cristianización” sería, en este medio, una función oral que transmitiría información religiosa a los indios. Esta sería una tarea muy complicada en vista que por medio del verbo se debía transmitir toda suerte de simbologías, valores y otros instrumentos ideológicos. Una tarea un poco menos que imposible y que tuvo resultados inesperados para los españoles.

La enseñanza religiosa empezó con ciertos problemas provocados por los intereses inmediatos de los mismos conquistadores o inversionistas privados que no daban tiempo al indio para asistir a las sesiones de enseñanza. Esta fue una de las primeras quejas que recibió el rey de la situación en América, pero era, quizás, de lo que menos debía preocuparse.

Pues el indígena, dueño de su propia cultura y bagaje ideológico pondría suficientes limitantes a la “cristianización” que redujo los efectos primordiales que esta pudiera tener. Uno de esos primeros problemas en la enseñanza oral tiene que ver con el poco eficiente traslado de simbologías y conceptos que el indio desvirtuó con su propia simbología y acervo cultural, en cuya tarea, era un poco menos que inútil la palabra.

La enseñanza cristiana debía aplicarse vía oral y esto planteaba un serio problema en el manejo y comprensión de las simbologías y los conceptos, por eso, se pensó que sería útil que los religiosos aprendieran el idioma de los indígenas, o los indígenas aprendieran el español. Las indicaciones en este sentido fueron reiteradas y se renovaron constantemente desde las instancias superiores de la Corona española, como encontramos aun en 1550 en una cédula enviada a los miembros de la Orden de Santo Domingo “[...] para que se enseñe a los indios la lengua castellana” (Idem).

No era para menos pues habiendo repetido el ritual desde muchos años atrás es lógico pensar que respondían a un marcado sentimiento de pertenencia y posesión del mismo. Es decir, era ya un producto más subjetivo que anidaba en la conciencia y los hacía actuar de una manera específica. Un ejemplo de ello es el ritual que describe Gomara...

Da una palmada el perlado y se sangran todos: éstos de la lengua, aquéllos de las orejas, los otros del miembro, y, finalmente, cada

uno de donde más devoción tiene. Cogen la sangre en un papel o en el dedo, y como en ofrenda, refriegan con ella la cara del diablo”. Mientras dura estos, escaramuzan y bailan los mozos por honra de la fiesta. (Esgueva Gómez, 1996, p. 140).

El cronista español, Oviedo, habría preguntado a aquellos la razón de tales actos y los indios habrían respondido....

F: ”¿Por què os sajaycs è sacrificays las lenguas?

Y: Assì lo acostumbramos haçer, quando avemos de yr á comprar é vender ó contractar, porque tenemos opinión que por esso se consigue buena dicha, y el Dios que para esse efecto se invoca é llamamos se diçe Mixcoa.

A vista de los sacerdotes españoles, los indios estaban repitiendo un acto ritual que los hacía parte de un conjunto identitario específico y que el marco general de la cultura española lo repudiaba por considerarlo “diabólico”. De cualquier manera los religiosos españoles trataron de hacer comprender a los indígenas todo el aparato conceptual e ideológico que implicaba la nueva religión y que los indios traducían con sus propios argumentos e ideas con el propósito de la conversión identitaria y religiosa.

En este proceso de enseñanza oral fue el campo en el cual se enfrentaron dos identidades culturales diferentes y en muchas veces contradictorias. Los indios traduciendo los términos de la nueva religión con sus propias ideas y simbologías cultivadas y conservadas por años y los españoles empeñados en “cristianizarlos” para hacerlos tributarios del rey.

No obstante, la enseñanza oral nunca fue del todo exitosa pues... “la religión traída por los españoles fue aceptada inmediatamente de grado o por fuerza. Pero en ambos casos la aceptación nunca fue con conocimiento pleno”.

Hacia el 1550, año en que culminan los sucesos relacionados con la rebelión de los Contreras, la enseñanza religiosa vía oral era aun una tarea pendiente y necesaria. Ya era evidente el descenso drástico de la población indígena ya fuera por el comercio de esclavos o por el éxodo de estos hacia las montañas del interior; y se hacía necesario redoblar los esfuerzos para atraer al indígena huido de su lugar. En estas circunstancias se pusieron en práctica dos instrumentos básicos: la cofradía y la reducción indígena.

Los problemas ofrecidos por los primeros conquistadores y los pocos rendimientos que tenía esta forma directa de predicación llevaron a los españoles a concebir diferentes medios para la tarea que garantizaran eficiencia; en Nicaragua crearon las llamadas Cofradías. Estas fueron instrumentos en los cuales se entregaba a las comunidades indígenas la administración del culto religioso y la predicación que debían pagar con sus propios recursos.

La Cofradía trajo la innovación pedagógica del teatro religioso por medio del cual se esperaba un mejor aprendizaje de parte del indio. Consistía, la Cofradía, en capacitar al indio para administrar por él mismo el ritual religioso y representar en el teatro religioso la simbología religiosa necesaria para su “españolización”. Pero esta se hizo siempre bajo las formas orales de enseñanza pues al indio no se enseñaba a leer y escribir. Según el sistema de enseñanza de la época, no había necesidad para tal cosa.

Por eso mismo la comprensión distorsionada de la simbología y conceptos cristianos era inevitable no tan solo debido a que estos provenían de una cultura extraña, sino también a que chocaba con los elementos identitarios indígenas que le proveía su pensamiento religioso.

A manera de conclusión

Lo que llamamos cultura indígena era un conjunto de creencias y rituales basados en la influencia que había generado en ellos ese testimonio que los ancianos y los mayores habían transmitido a las generaciones jóvenes. Esto había construido ciertos elementos subjetivos que aseguraban su actuación hacia la comunidad incluyendo la defensa de la tierra como patrimonio colectivo. Habrían desarrollado un sentido de pertenencia cultural y posesión territorial debido al hecho que creían fielmente, que sus dioses les habían concedido aquellas tierras que ocupaban; de manera que todo el ritual religioso y laico está dirigido a satisfacer la demanda de los dioses y cultivar esa amistad tan estrecha.

No podía ser de otra manera pues el pensamiento religioso indígena había llegado a ser la base de una identidad primitiva que los llevó a una actitud refractaria frente a los términos de la cultura española. El proceso de “españolización” que comienza inmediatamente a la conquista

conlleva una aparente renuncia implícita a esa identidad; pero el indígena encontró la manera de hacer prevalecer sus rasgos culturales a pesar de la coerción de la conquista.

El sistema de enseñanza que empezara a aplicar la conquista española para convertir al indígena conllevó la aplicación de un mecanismo oral de exposición con el cual se pretendía trasladar valores, simbolismos y otros instrumentos ideológicos hacia los indios aprendices. No obstante el uso de medios orales de enseñanza fue insuficiente para estas tareas y dejó expuesto el verdadero conflicto que se originaba.

La palabra se volvió inútil para hacer comprender al indígena los códigos culturales españoles, en cambio, este pudo encontrar la oportunidad para insertar en aquellos códigos algunas culturales de su propia identidad colectiva. El mestizaje habría empezado en esos términos, cuando debido a la mala comprensión del aparato conceptual español, el indígena habría desvirtuado el significado ideológico de aquello y lo habría trasladado a su propio ámbito deformado y en los cauces de la cultura indígena.

La construcción paulatina de la cultura mestiza fue posible a la persistencia de la tradición y a que la información oral relativa a la cosmogonía indígena siguió siendo válida para el indígena.

Así, aunque la enseñanza española varió sus instrumentos de enseñanza para garantizar un aprendizaje más eficiente de las formas culturales españolas, con la aplicación de la Cofradía; esto únicamente profundizó las distorsiones que se estaban provocando en la simbología indígena. De cualquier manera, la acción y la persistencia de las formas identitarias indígenas determinaron ese conflicto cultural.

A pesar de la aplicación del teatro religioso, bajo administración indígena, el aprendizaje oral no varió sus formas y los conceptos y simbologías españoles siguieron sufriendo distorsiones en la comprensión, pues los españoles nunca estuvieron en la capacidad de comprender que el problema era la persistencia de las formas identitarias indígenas basadas en el pensamiento religioso.

Referências bibliográficas

- BROM, Juan. *Para comprender la historia*. Madrid: Editorial Nuestro Tiempo, 1984.
- CHAPMAN, Anne. *Los Nicaraos y Chorotegas*. San José: Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, 1974.
- ESGUEVA GÓMEZ, Antonio. *La Mesoamérica nicaragüense*. Manágua: Universidad Centroamericana, 1996.
- _____. *Documentos de la Historia de Nicaragua (1523-1857)*. Manágua: Universidad Centroamericana, 1993.
- MADRIGAL MENDIETA, Ligia. Oro, Infierno y sacrificio: El Volcán Masaya. *Boletín Nicaragüense de Bibliografía y Documentación*. Managua. Banco Central de Nicaragua. n. 120, Jul./Sept. 2003.
- MOLINA ARGUELLO, Carlos. (Recop.) *Monumenta Centroamericana Histórica*. Manágua, Banco Central de Nicaragua, 2003.
- MONIOT, H. *La historia de los pueblos sin historia en Hacer la Historia*. Barcelona: Laia, 1974.
- OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández. Historia de la Gobernación de la Provincia de Nicaragua. *Revista Conservadora del Pensamiento Centro Americano*. Manágua, n. 107.
- PÉREZ ESTRADA, Francisco. *Estudios del Folklore Nicaragüense*. Managua. S/e. S/f.
- PÉREZ ESTRADA, Francisco. El pensamiento mágico en Nicaragua. *Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano*. Manágua, No. 94. Jul./1968.
- Varios Autores. *Nicaragua en los cronistas de Indias*. Manágua: Banco de América, 1975.

Resumen: En el presente artículo se pretende valorar la función primitiva de las fuentes orales. En él se analiza la situación de pertenencia territorial con sus derivaciones que los mitos y leyendas provocaron en el espíritu de identidad colectiva de las sociedades aborígenes nicaragüenses (Nicaraos y Chorotegas). Esta fue expresada como la contienda inicial entre aparatos conceptuales tan diversos. Se valora cómo estos mitos y leyendas fueron trasladados de una generación a otra a través de la vía oral, como correspondía en un pueblo sin escritura.

Palabras-clave: identidad; pertenencia territorial; mitos; aborígenes; oralidad

The Function of Orality Through Myths and Legends: the Construction of Cultural Membership in Nicaraos and Chorotegas Aboriginal Societies.

Abstract: This article is intended to assess the primitive function of oral sources. It examines the status of territorial belonging with their derivations that led to the myths and legends in the spirit of collective identity of Aboriginal societies Nicaraguans (Nicaraos and Chorotegas). This was expressed as the initial contest between conceptual systems as diverse. It assesses how these myths and legends were transferred from one generation to another through the mouth, as befitted a people without writing.

Keywords: identity; regional membership; myths; native Americans; orality.