

Cuarta Parte

**Las fuerzas del conservar
y del cambiar**

I. Las misiones

"Las islas de los paganos, las olas enfurecidas, son desde
la antigüedad los sitios destinados a vosotros."
(CANCIONERO MORAVO No. 1400, V 2)

LA POLÍTICA DEL GOBIERNO sandinista en relación a los problemas existenciales de las minorías étnicas, sobre todo de los Sumu, que ya son tan pocos, fue determinada por una fatal incomprensión. Aparte de esto, que es relativamente reciente, no ha habido ningún otro suceso en la historia de la "Costa Atlántica" de Nicaragua que haya traído consigo tantos cambios permanentes para sus habitantes, en especial de los indígenas Mískitu, Sumu y rama, como el contacto con los misioneros de la "Iglesia Morava".

La obra misionera, que ya tiene 140 años, y que mayormente ha sido realizada por los *Hermanos Moravos* procedentes de Alemania, no solamente ha tenido una influencia religiosa, sino que también ha determinado profundamente la vida cultural, social y económica de los habitantes. Por un lado, perdieron sus raíces culturales más o menos fuertes, ya que los misioneros, en su fervoroso afán por catequizarlos, pasaron por alto que los diversos grupos autóctonos, sí poseían su propia cultura, inclusive su propia lengua. Por el otro lado, gracias a su adhesión a las rígorosas formas de vida de la *Hermandad*, ganaron un nuevo y fuerte sostén religioso y moral, aparte de las muchas ventajosas innovaciones en el campo material. Pero existe una gran diferencia entre el proceso de aculturación llevado a cabo por la Iglesia Morava y el de la misión católica española: con-

trario a la misión católica, que buscaba la absoluta alienación a través de la simultánea hispanización, la Iglesia Morava se fue adaptando a la realidad y como, contrario a la primera, no necesitaba identificarse con el poder del Estado, se logró que, a pesar de los cambios fundamentales, que permaneciera abierto el camino para recordar la cultura original. La Iglesia Morava, cuyo origen data del siglo XV, fue fundada por la Unión Fraternal (Unitas fratrum) protestante, procedente de la región de Bohemia (Moravia). Los *Hermanos* fueron expulsados durante la contrarreforma de la iglesia católica. El Conde Nikolaus von Zinzendorf de Sajonia dio acogida en sus haciendas (en Herrnhut), en la Alta Lusacia, a los hermanos moravos y dio a la hermandad la dirección del protestantismo que se caracterizaba por una religiosidad muy devota. Que es la forma que actualmente tiene la Iglesia Morava.

Partiendo de la idea fundamental de que todos los seres humanos son hermanos en Cristo, la Iglesia de los Hermanos Moravos fue creando formas especiales de una comunidad muy unida que en todas las expresiones existenciales quería vivir un cristianismo activo y práctico. “La fe que no hace nada, es un palabrerío maldito” decía el mismo Zinzendorf. La idea de una hermandad activa condujo a que la iglesia desde muy temprano se dedicara a las minorías amenazadas, como por ejemplo en Norteamérica los eskimales, los esclavos negros y los indios. Los hermanos consideraban como “Cristianismo práctico” el hecho de que cada uno, haciendo uso de sus facultades corporales y mentales, pudiera ganarse su sustento y ayudar a otros a que hicieran lo mismo. De esta manera, la calificación laboral, la educación y la salud fueron considerados como propósitos y medios integrales de la obra misionera. En todas partes donde los Moravos llegaban, se fundaban escuelas y hospitales. En un escrito de las misiones se lee: “Es un hecho que el hermano misionero, dondequiera que vaya, lleva consigo la medicina y se comporta como bienhechor de los pobres y desamparados indios”. Pero la asistencia médica era también considerada “en muchos casos como el mejor o único medio de atraer

a la gente, paganos o cristianos, o de evitar que vuelvan a caer en las supersticiones o en las manos estafadoras de los curanderos paganos” (Müller/Schulze, II: 228).

Es cierto que las escuelas de las misiones no siempre encontraron el cariño recíproco de los indios “más bien, no podían comprender las solicitudes de los misioneros, de que mandaran a sus niños a la escuela y consideraban la escuela, por lo menos al principio, como uno de los inventos más adversos e incomprensibles de los blancos” (Müller/Schulze, II: 231). Naturalmente, esto fue cambiando con el transcurso del tiempo y, gracias a la Iglesia Morava, el nivel escolar en la Costa Atlántica, sobre todo en las poblaciones más grandes, era aún más alto que en el resto de Nicaragua.

Pero cabe aún mencionar otro punto importante que permitió a los misioneros moravos el acceso a la población autóctona: la música religiosa y el estudio de la lengua. La música religiosa juega un papel de extrema importancia en los servicios religiosos de la comunidad morava. En los lugares apartados, donde no siempre hay un pastor de tiempo completo, la música religiosa es lo más importante. Precisamente aquí se puede apreciar la capacidad de adaptación que ha tenido la Iglesia Morava, adecuándose a las condiciones del lugar. Las canciones religiosas de los Sumu y Mískitu están fuertemente influenciadas por la musicalidad y el ritmo del Caribe; se puede apreciar también que los misioneros trajeron viejas canciones alemanas o europeas, religiosas y no religiosas. Pero, por regla general, en las comunidades Sumu puras, las canciones, prédica y liturgia son en Mískitu. Entonces se puede cuestionar, si con el fuerte acento africano de los Mískitu, tal vez se está descuidando el elemento indígena.

Es cierto que los misioneros se dedicaron desde un principio al estudio y cuidado de las lenguas aborígenes. Como resultado de esto aparecieron ya, desde muy temprano, diccionarios y gramáticas en Mískitu, la primera lengua autóctona con la que los misioneros tuvieron contacto en Nicaragua. Pero por muy importantes que estos estudios lingüísticos fueran, tenían como única finalidad facilitar el

acceso a la población. Los devotos hombres, debido a su rígida forma de pensar, pasaron por alto que la propia lengua es la expresión del alma de un pueblo, sobre todo que ellos mismos hacían caso omiso de su propia lengua materna (el alemán) si se hacía necesario. Es de señalar aquí que una gran parte de los misioneros de la Iglesia Morava no eran teólogos académicamente preparados. Por esta razón no consideraron que valía la pena fomentar el Sumu, ya que no se prestaba para sus propósitos. Pero, para los Sumu y para la conservación de su cultura, esta fue una decisión fatal. Naturalmente, hay que reconocer que tal decisión no resultó fácil a los misioneros. Ellos constataron que el Sumu es hablado por relativamente pocas personas y que éstas, a su vez, casi todas comprenden el Mískitu y que, además, existen muchos dialectos del Sumu, y no sabían por cuál decidirse (Annual Reports 1914-1936; 1922, p. 3). Todavía en 1930 el pastor Karl Bregenzer tomó clases de Tawahka y Panamaka en Musawás (Annual Reports of Various Stations 1924-1937; 1930).

Por esta razón era para los Sumu de gran importancia que la cruzada de alfabetización iniciada por el gobierno sandinista inmediatamente después del ascenso al poder en 1980 se hiciese no solamente en Mískitu, sino también en Sumu. Aunque el gobierno revolucionario consideraba la cruzada de alfabetización como el medio para lograr un fácil y sencillo acceso a la población, para los indígenas, logró, aunque no era la intención del gobierno, dar un considerable impulso moral. Los Sumu se decidieron a aprovechar la oportunidad que se les ofrecía para aprender a leer y escribir, aunque fuese a través de una jungla de palabras ideologizadas. Basta ver, como ejemplo, la cartilla *Ma Maki Payablana*, que se utilizó para la alfabetización (Ministerio de Educación, 1980). Con los conocimientos adquiridos empezaron a traducir las canciones religiosas en su lengua, o a escribir las leyendas, mitos y fábulas de su pueblo, algo que la Iglesia Morava nunca había logrado. Sólo la comunidad de Musawas puso a la disposición casi 300 brigadistas quienes, como maestros durante la cruzada de alfabetización, daban clase en los otros poblados Sumu.

Claro está, que los Sumu ya habían estado expuestos a las influencias de extranjeros desde antes que llegaran los misioneros moravos. Pero como estas influencias en su mayoría habían sido transmitidas a través de los Mískitu, no constituyeron nunca crasas ingerencias. Con toda seguridad, los Sumu habían advertido la presencia de los españoles, británicos y de otros blancos que habían llegado como conquistadores, misioneros, piratas, traficantes de esclavos, buscadores de oro, madereros, “huleros”, comerciantes, investigadores o simples aventureros que habían llegado a sus tierras, pero que no habían permanecido por mucho tiempo y que, además, no se habían atrevido a internarse demasiado en el interior del país. Que éstos hayan advertido la presencia de los Sumu, es menos probable. Así, los Sumu poco se dejaron influenciar por ellos, con excepción de la lengua, en la cual ellos acogieron algunas expresiones extranjeras (G. von Houwald, 1982). El mantener las tradiciones es una característica muy particular de los Sumu. Pero esto cambió radicalmente con la llegada de los misioneros que comenzaron en el litoral de la Costa Atlántica y luego, se fueron adentrando en todo el territorio Sumu.

Los misioneros españoles católicos jamás lograron algo similar, a pesar de que nunca hicieron falta los intentos. Poco después de 1600 habían logrado llegar a tener contacto con los indígenas los monjes franciscanos Cristóbal Martínez de la Puerta, Juan Pérez de Vena (Vaena, Baena) y Benito (Martín) López, desde Cabo Gracias a Dios, lograron bautizar a muchos de ellos. Después de algunos éxitos iniciales entre los Xicaques, Mexicanos y Payas, se dirigieron en 1624 hacia los Albatuinas en el río Guampú (Wampú), quienes eran tenidos por especialmente salvajes y que probablemente eran Sumu. Aquí los misioneros encontraron la muerte (E. Alvarado García, 1938: 33).

No fue mejor la suerte de otros dos franciscanos que en 1688 estuvieron trabajando en la Costa de Mosquitos. Pero no se conocen los detalles de sus muertes violentas, ni el sitio donde sucedió. Así, demostraron ser fútiles los esfuerzos de la iglesia católica por

internarse en el país desde el lado de la Costa Atlántica (John F. Wilson: *Obra Morava*, 1975: 159).

Desde entonces, los españoles se contentaron con adentrarse en el país desde el lado del Pacífico, pero se limitaron a una *frontera*, de la cual no pasaron. Poco interés tenían ellos en las lejanas montañas, más allá de la *frontera*, cubiertas por selvas y poco habitadas. Y más aún después que se percataron de que los tesoros de oro que buscaban no se encontraban allí. Pensaron que solamente los había en Honduras, donde sí descubrieron oro y se internaron en todo el país. En Nicaragua solamente les interesaba el Río San Juan o Desaguadero que ya en 1539 había sido explorado en parte por Diego de Machuca y por Alonso Calero hasta su desembocadura en el Atlántico y que servía, aunque en forma limitada, de unión entre ambos océanos.

Contrariamente a la misión de los hermanos moravos, que estaba dirigida a adentrarse hasta en el último poblado Sumu, los misioneros españoles católicos de aquella época preferían sacar de las montañas a los indios que habían huido de ellos, y asentarlos en *reducciones* al estilo español. Como la cristianización y la hispanización iban mano a mano, porque en aquel entonces en Latinoamérica se consideraban la misma cosa, se veía ahí la posibilidad de realizar la tarea que Dios había puesto a los reyes, y que consistía en convertir a los paganos, “reduciéndoles a vida política y sociable”. Por lo tanto, los indios no solamente tenían que ser arrancados espiritualmente de sus raíces, sino que también del lugar donde vivían, era necesario trasplantarlos hacia otros sitios. Como consecuencia de esto, fueron perdiendo pronto su identidad. Esto explica la resistencia, en parte muy considerable, que oponían los indios ante la conversión, porque podían presentir lo que les esperaba una vez que hubiesen abrazado la nueva doctrina. Se debe en parte a la política de reducciones de la iglesia católica el hecho de que hayan desaparecido muchos grupos indígenas que vivían en territorio de dominio español, tales como los Matagalpa, de la mayor parte de los Ulwas (Woolwa) y de otros grupos Sumos más pequeños.

Cierto es que también los misioneros evangélicos trataban de apartar a los indígenas de sus viejos vínculos, por lo menos en el sentido moral y religioso, y que también a veces recurrieron a métodos similares a los de las *reducciones*. Por ejemplo, reubicaron a los indios en otros poblados, a veces junto con otros grupos étnicos, como es el caso de los poblados de Karawala y Musawas. Pero su costumbre principalmente era ir donde los indígenas y permanecer entre ellos, en vez de sacarlos de sus lugares. La reubicación conjunta que se dio en los poblados de Karawala, Musawas y otros, sucedió más bien por casualidad, y no era necesariamente una manera sistemática de proceder de los misioneros. En todo caso, casi todos los poblados grandes de Sumu fueron fundados por la Iglesia Morava.

Naturalmente, durante el período colonial católico-español, los esfuerzos por realizar obras de misión protestante solamente se podían practicar en aquellos lugares donde la colonia no estaba en capacidad de ejercer su ilimitado poderío. Por esto John F. Wilson (1975: 162) presenta solamente pocos casos en los cuales los Tribunales de la Inquisición en Nicaragua tuvieron que actuar en contra de tales indeseables intentos de los *luteranos*. Distinto sucedió en la Costa Atlántica, donde los españoles nunca pudieron imponer totalmente su dominio, y que desde 1625 fue cayendo más y más, bajo la influencia británica, después de que el Capitán Cammock, proveniente de las Islas Providencia y Henriette (hoy San Andrés), había alcanzado la Costa de Mosquitos y se había establecido la "Providence Company" (ebd., 127). Los ingleses, contrariamente a los españoles, nunca consideraron que su principal función era cristianizar. Sin embargo, es posible que en esa época hayan llegado los primeros misioneros protestantes, puritanos ingleses. De manera irónica, el cristianismo también llegó a los indígenas de Nicaragua a través de los piratas ingleses (ebd. 163). Hombres como Francis Drake y otros no se consideraban ellos mismos como piratas, sino como libertadores contra el odiado dominio español, que a la vez era el dominio papal. Muchas veces llegaron con religiosos. Pero la enseñanza objetiva del cristianismo que ofrecían, no debe de haber sido muy convincente.

En todo caso, en aquel tiempo habrán ganado muy pocos prosélitos.

A finales del siglo XVII y comienzos del XVIII llegó a la Mosquitia un misionero de la "Society for the Propaganda of the Gospel", el reverendo Nathan Patrice († 1748) y poco después llegaron también los cuáqueros y los "Schwenckfelder" (llamados así en memoria del fundador de la secta, Kaspar von Schwenckfeld (1489-1561), que desde 1734 en Norteamérica, en especial en Pensylvania, habían fundado algunas comunidades). Christian Friedrich Post era misionero de esta secta en la Costa de Mosquitos, quien originalmente pertenecía a la congregación de los moravos en Alemania y que había emigrado a Pensylvania en 1742, se había unido a los "Schwenckenfelder" y en 1762 se había trasladado como misionero a Honduras, en las cercanías de Cabo Gracias a Dios (ebd., 212). A pesar de este intento y otros más que quedaron como fenómenos aislados, no se podía hablar de una verdadera cristianización de la Costa Atlántica, mucho menos del interior, aunque muchos indios hubiesen sido bautizados y muchos otros por lo menos hubiesen oído hablar de la nueva doctrina. Esto permaneció así hasta que en 1847 llegaron los misioneros de la "Unitas Fratrum".

El Príncipe Carlos de Prusia fue el primero que en 1845 informó a los moravos acerca de la existencia de la región de la Mosquitia, aquel *reino* que se encontraba bajo protectorado inglés y que se extendía sin fronteras definidas hacia el occidente y que incluía la mayor parte del territorio de los Sumu. El Príncipe había recibido ofertas de concesiones para colonización por parte de algunos capitanes de barcos ingleses que habían logrado sonsacar grandes lotes de tierra al Rey Mosco, no sin antes haberle obsequiado ron a como solían hacer. Pero el Príncipe envió en 1844 a la Mosquitia una comisión examinadora bajo la dirección del consejero gubernamental A. Fellechner, del comerciante C. L. C. Hesse y del médico doctor Müller y llegó después a la conclusión, que la tierra era más propia para misioneros que para agricultores alemanes. Pero tanto el Príncipe como su amigo y colaborador en asuntos sociales, el Príncipe de Schönburg-Waldenburg, eran afines a la comunidad morava,

ésta fue informada acerca de esta nueva tarea. Y fue así como en 1847 los misioneros alemanes Heinrich Gottlob Pfeiffer (nacido en Magdeburg el 14 de octubre de 1798) y Abraham Amadeus Reinke (nacido en Lancaster, Inglaterra el 11 de marzo de 1822) hicieron un primer "Viaje de reconocimiento" a la Costa de los Mosquitos. Ambos ya habían sido misioneros por mucho tiempo en el Caribe. Viajaron a través de Jamaica y San Juan del Norte (Greytown) hacia Bluefields, donde llegaron el 2 de mayo de 1847, habiendo permanecido allí hasta el 18 de julio. Pfeiffer y Reinke llevaban una carta de recomendación del Primer Ministro británico Lord Palmerston para el Rey Mosco. Fueron recibidos por éste y por el cónsul general británico Patrik Walker, quienes les brindaron la bienvenida. Se les ofreció toda clase de apoyo y también se les obsequió un pedazo de Bluefields, 100 manzanas de tierra a lo largo del Deadmans Creek (Cotton Tree) al sur del poblado, así como una isla grande en la laguna.

Hasta ese momento, no había existido ninguna clase de servicios religiosos en Bluefields, apartando a un maestro de escuela que hablaba inglés y que leía oraciones religiosas en ciertos días festivos, o también algunos capitanes de barco que a veces bautizaban a los niños, así como muchos aborígenes que, para ganar algo de dinero, celebraban bautismos o funerales en una forma distorsionada del cristianismo. Así pues, la gente del poblado, que contaba en aquella época entre 600 y 700 almas, gentes de todas las razas, entre ellos 80 alemanes, se regocijó ante la llegada de los misioneros. Pfeiffer inauguró el 10 de Julio de 1847 el campo santo de la colonia alemana, donde ya habían sido sepultados muchos de los inmigrantes prusianos orientales que habían llegado en 1845 (G. von Houwald, 1975/1986).

Una vez de regreso en Alemania, Pfeiffer y Reinke presentaron un informe personal al sínodo general. El informe resultó tan favorable, que se decidió iniciar inmediatamente la obra misionera en la Costa de los Mosquitos. La dirección fue encargada a Pfeiffer, porque éste ya había estado 22 años trabajando en Jamaica. Como

su auxiliar fue nombrado el Hermano Johannes Eugen Lundberg, así como el hermano laico Ernst Gottfried Georg Kandler, quien era carpintero. Este pequeño grupo arribó a Bluefields el 14 de marzo de 1849.

Los misioneros alemanes fueron recibidos de la misma forma en que la población autóctona había recibido en 1833 a los misioneros ingleses Framan y Pilly. Donovan Bräutigam Beer (1970, No. XIX) describe el recibimiento así:

A la hora señalada para el primer servicio religioso, toda la población, compuesta en su mayoría de gente de color en todos los matices, recibieron a los misioneros con bailes y danzas al compás del tamtam. Los religiosos ingleses se mostraron tan horrorizados al ver tanto "paganismo" que, reprobándolo, "lanzaron polvo sobre la multitud.

La gente, que se sintió incomprendida y desilusionada, se retiró. Los alemanes, por el contrario, se comportaron totalmente distintos: participaron en la fiesta y empezaron ellos mismos a tocar los tambores. Después tomaron la palabra y explicaron a sus oyentes, a quienes ya tenían medio ganados, el propósito de su llegada.

Desde ese momento, la "Iglesia Morava" puso pie firme en la Costa Atlántica y se ha ido extendiendo hacia el interior del país, hasta llegar hasta los Miskitu, Sumu y Rama (véase G. von Houwald, 1975/1986).

Ya durante su "viaje de reconocimiento" en 1847, los misioneros habían advertido la presencia de diferentes grupos indígenas, aunque, claro está, en esa oportunidad no podían diferenciarlos unos de otros. En un informe sobre el viaje de ambos misioneros (Missionsblatt, Boletín misionero, 1847: 189), escribe la dirección misionera: la llamada "ven y ayúdanos" (Hechos 16,9) fue lanzada "desde la Costa de los Mosquitos, hasta ahora poco conocida, que lleva el nombre de una tribu indígena, bajo cuyo cacique viven también otras tribus indígenas libres" y llegó a la Hermandad misionera. Pfeiffer y Reinke, inmediatamente a su llegada, se encon-

traron en San Juan del Norte (Greytown) con los primeros indígenas, probablemente Rama, del interior: "... algunos indígenas del Estado de Nicaragua, que son bien desarrollados y de buena estatura. Su vestido es solamente una especie de faja que les cubre la parte media del cuerpo", escribieron ellos (169). Poco más tarde, en Bluefields, llaman por su nombre a los Woolwa y Rama que encontraron: "Pero los indios vienen aquí con mucha frecuencia desde sus poblados indígenas que distan unas 12 hasta 20 millas. Vienen, en parte, a hacer sus ofrendas al Rey (quien goza de mucho respeto entre ellos) y al señor Walker (el cónsul general de Gran Bretaña) y, en parte, a vender sus tortugas, frutas y otras cosas. Los indios que viven aquí cerca pertenecen a las tribus de los Woolwa y Rama. Los Woolwa son más bajos, regordetes y no muy guapos. Los Rama son muy guapos y de mejor estatura" (204).

Pfeiffer y Reinke continúan informando acerca de los Sumu, después de haber recorrido el Río Escondido y el río Siquia aguas arriba, hasta llegar a la finca de Mr. Bell, llamada "Bellmont": "Por la tarde pasamos por el río Boswas. En este río, que corre por el lado occidental, se encuentra un poblado indígena cuyos moradores pertenecen a la tribu de los Woolwa" (208). Los misioneros, acompañados del cónsul general Patrik Walker, continuaron sobre el río Siquia hasta llegar a "Kisse Lala" (Kisilala) donde encontraron Woolwa, igual que en las cataratas de Mattack (Mattackfalls). Naturalmente, las notas tomadas sobre estos indios son muy escasas, pero en todo caso son suficientes para demostrar que, en aquel tiempo, en aquella zona vivían todavía numerosos Sumu (Uluas). Al decir Boswas, se están refiriendo al río Mico.

Claro está, los misioneros comenzaron su obra con la tarea que les había sido encomendada, es decir, prestar asistencia a la población de Miskitu y de Zambos en Bluefields y sus alrededores. Fue hasta después que se pudo ir extendiendo la obra hacia las regiones más alejadas. Hasta comienzos del siglo XX, los Sumu raras veces habían sido mencionados.

Inmediatamente después de su llegada, los misioneros fundaron una escuela, a la cual asistió también el joven Rey Georg August Friedrich desde 1849. Sus hermanas Agnes (Inés), Mathilde y Victoria vivían en casa de Pfeiffer. Su hermano Alexander fue enviado a la escuela en Inglaterra (y supuestamente estuvo también en Alemania, en Bonn), pero murió pronto. Ya en 1852 se había dado inicio a la construcción de una iglesia en Bluefields. Durante su inauguración fue bautizada en ella la princesa Mathilde el 10 de junio de 1855. Como la región de Deadman's Creek (Cotton Tree) resultó ser desfavorable, el terreno fue cambiado por otro más céntrico.

En los años siguientes, los misioneros pudieron convertir a algunos aborígenes, a veces hasta en grupo y, entre ellos, algunos que ya habían sido bautizados antes, pero sin haber recibido clases de catecismo. Como no había asistencia religiosa de ninguna otra clase, los misioneros dispusieron, aunque no de muy buena voluntad, prestar asistencia religiosa inclusive a aquellas personas que no pertenecían a su iglesia. Entre estos se encontraban, sobre todo, los miembros de una pequeña colonia alemana en Bluefields (Karlstadt) que pertenecían en su mayoría a los "Lichtfreunden" evangélicos, que de ninguna manera tenían la intención de hacerse miembros de la congregación morava. De esta manera, resultaron tensiones entre los mismos paisanos alemanes.

En el sector económico pronto se hizo notar la presencia de los misioneros alemanes pues, dando ellos mismo el ejemplo, trataron de enseñar a los habitantes el sentido de "ora et labora", que es uno de los principios fundamentales del cristianismo práctico y activo que trata de alcanzar la hermandad morava.

Naturalmente, los indios que vivían tierra adentro y que con seguridad se habían dado cuenta de la llegada de los misioneros, no pudieron ser atendidos en las primeras décadas. No fue sino hasta la prometida llegada del Hno. Lundberg y de los hermanos Wüllschlägel y Jens P. Jürgensen que vinieron para prestar ayuda, que se pudo extender la obra misionera también a Laguna de Per-

las (Magdala 1855) y a la isla Rama Key, donde Jürgensen trabajó desde 1853 hasta 1878. En 1856 llegaron a Bluefields Gustav R. S. Feurig y en 1857 Friedrich Eduard Grönwald. La dirección de la misión dispuso ahora incrementar la obra misionera entre la población indígena, es decir, entre los Mískitu y Sumu puros. Los misioneros recibieron instrucciones de aprender las lenguas indígenas. Por esta razón, desde ese momento se hizo uso de asistentes locales. Como resultado de esto apareció el primer diccionario de la lengua Mískitu, escrito por Grönwald (1879), seguido pronto por algunos otros diccionarios (Ziock, 1894), una gramática (Berkenhagen, 1894), una traducción de la Biblia y un cancionero religioso en Mískitu, así como estudios de las lenguas Sumu y Rama.

De ahora en adelante, la misión se extendió rápidamente a lo largo de la costa, hacia el Norte. En 1858 se pudo adquirir una pequeña goleta, llamada "The Messenger of Peace", con la cual los misioneros pudieron llegar hasta Cabo Gracias a Dios y Río Coco arriba. Sin embargo, un intento misionero en Corn Island fracasó debido al "alcoholismo y falta de respeto de la gente". Por el otro lado, a lo largo de la costa aparecieron una serie de estaciones que se fueron extendiendo hacia el Norte en forma planificada.

Claro está, los hermanos también sufrieron reveses. En 1865 tuvo lugar un fuerte tornado en Bluefields que destruyó hasta ocho casas y retardó sensiblemente los trabajos. El creciente comercio con cocos y caucho, y sobre todo el descubrimiento de las minas de oro en el interior del país en los ríos Pispis y Waspuk, atrajo a toda clase de comerciantes y aventureros de muchos países, los que en gran parte tuvieron una influencia muy mala, seduciendo a los indígenas al vicio del alcohol para así poderlos explotar mejor. La moral general fue minada considerablemente, lo cual dificultó mucho la obra misionera. A esto se agregaron los disturbios políticos. Pero, como reacción a todo esto, se llegó a lo que se llamó "el gran despertar" que en 1881 repentinamente se apoderó de una gran parte de la población.

Gracias a la influencia de los piadosos misioneros, muchas personas llegaron a reconocer su propio estado pecaminoso y, por temor de su alma, pidieron el perdón a través de la Hermandad Morava. El Obispo Karl A. Müller (1932: 115 s.) lo describe así:

The great Awakening of 1881 had reached far into the Interior of the country, to places and people, who hitherto had known nothing of the word of God...It even had touched the Sumu of Quiquina, eight to ten days journey up the river from Prinzapolka and Quamwatla ...They even erected a little church at the place called Bikbila, and then they came to ask the missionary for a visit. Brother Kern undertook the journey, but had to turn back... on account of sickness. Months went by...some (Sumu) visited Quamwatla again, and at the suggestion of the missionaries they moved still further toward the coast. They settled at Mistrukbila, within reach of the missionaries. They again erected a little church and in 1899, missionary Fisher, one of our native missionaries, at that time in Quamwatla, paid them a visit.

También llegaron otros Sumu, en parte desde tierras muy remotas en el interior del país, con el fin de hacerse bautizar. El Hermano Grünewald menciona (Various documents 1868-1932, Pearl Lagoon) de Pearl Lagoon, "I had welcome opportunity to preach to 60 Wullwas from Great River, who came here through".

Ya antes había sido fundado Quamwatla de manera similar a Mistrukbila. John F. Wilson (1975: 212) escribe:

Otro centro estratégico para la expansión de la obra entre los sumos que vivían en los cursos superiores de los ríos Prinzapolka y Bambana fue Quamwatla (caserío situado a las orillas de una laguna y en un punto medio entre Bluefields y Puerto Cabezas)... Fue aquí donde los misioneros Hall habían iniciado una obra...

El misionero H. G. Schneider escribe en su libro *Quamwatla* (47):

Para las fiestas cristianas llegan unos 150 a 200 indios o más, de la tribu de los Sumos (Sumu), que vivían a varios días de camino en el interior del país. Una cantidad de ellos se queda por varios meses para recibir el catecismo.

Continúa diciendo que, para esta temporada, construyen sus chozas que se diferencian de las de los Prinzus, porque son hexagonales u octogonales, en vez de ser cuadradas. Contando también con los Sumu parroquiados en Quamwatla, el número de miembros de la comunidad es de unas 700 almas.

Fueron fundadas nuevas estaciones en Sandy Bay y Wasla. Hubo que aumentar la cantidad de hermanos, que hasta ahora eran siete. Se hizo uso más y más de auxiliares locales.

Pero la Reincorporación de la Costa de Mosquitos a la República de Nicaragua significó una grave intervención en la obra misionera. Es cierto que se pudo evitar el inminente peligro de que la obra misionera fuese obstaculizada o inclusive prohibida por el Estado, que era preponderantemente católico. Pero ya solamente el hecho de que en la costa ahora el español pasó a ser el idioma oficial, en vez del inglés, y de que ahora las clases en las escuelas se tenían que dar en español, sin que el gobierno estuviese dispuesto a conceder una prórroga de transición, obligó a que, por falta de maestros, fuese cerrada la escuela de Bluefields (17.7.1900) y después las demás escuelas de la fraternidad morava. No fue sino hasta después del transcurso de diez años que pudieron irse reabriendo las escuelas de la misión evangélica. Esta política, precipitada y miope, del gobierno nicaragüense, detrás de la cual naturalmente estaba la jerarquía de la iglesia católica que no tomaba en consideración las particularidades de la Costa Atlántica, ni se interesaba por el bienestar de sus habitantes, tuvo como consecuencia que la población se acercara aún más a su Iglesia Morava, sobre todo que la Reincorporación también había significado un considerable retroceso económico para toda la región y un encarecimiento de la vida, pues ahora toda la vida comercial había sido dirigida hacia las necesidades de la capital Managua y de la costa del Pacífico.

Pero a pesar de todos los impedimentos que la Iglesia Morava sufría por parte de los nuevos gobernantes en Managua, la obra misionera pudo continuar extendiéndose. El interés de la dirección de la misión se dirigía ahora más concretamente al interior del país, en especial hacia los Sumu que vivían en el curso superior de los grandes ríos.

El punto de partida para la obra misionera dirigida a los Sumu fue Karawala. Desde el momento de la Reincorporación, comenzaron muchos criollos y ladinos del Pacífico a trasladarse hacia el Oriente, hacia el interior del país, con el fin de establecer sus plantaciones, fincas y haciendas. Así, los Sumu fueron en parte expulsados y, a su vez, se trasladaron más hacia el Oriente. El misionero Jacob E. Lewis recogió a estos Sumu del Río Grande de Matagalpa y los estableció en Karawala. Ya en 1903, esa comunidad fue elevada al estatus de congregación, como la primera congregación de los indios Sumu. Partiendo de aquí, la obra misionera se extendió de Río Grande aguas arriba hasta Tumarín en el curso superior del río. Esta vino a ser la filial más lejana de Karawala (J.F. Wilson, 1975: 212).

Ya han sido mencionados los esfuerzos de los esposos Hall en Quamwata. Después de la prematura muerte de Hall, su labor fue continuada por el Hno. Benjamín Garth y, a partir de 1900, por el Hno. Carlson. En 1905, el Hno. Newton y el Hno. John Fisher comenzaron su labor en Ebenezer (Ebanisa, Tasbapauni) y en 1906 en Wasakin, así como en otros poblados en el río Prinzapolka (J. F. Wilson, 1975: 213).

En 1907, los misioneros Guido Grossmann y Benjamín Garth fundaron la Congregación Sangsangta en la parte media del Río Coco. San Carlos, Asang, Waspukta y Wirrapani, pequeños poblados en el Río Coco, pasaron a ser filiales de esta nueva congregación, a la que también pertenecían varios "centros de predicación". Al año siguiente inició Grossmann un viaje de reconocimiento por las zonas mineras en el río Pispis, llegando a la conclusión de que la obra misionera debía de iniciarse pronto aquí. En

1908 visitó por primera vez la región del río Bocay, habiéndolo navegado aguas arriba inclusive hasta llegar a Winata, "where the great vita (wihta, jefe) lives. The vita sent messengers to two of the villages further up stream, commanding the people to come ... They came in large number, nearly one hundred of them..." (K.A. Müller, 1932: 130). Pero aquí se comenzó con la verdadera obra misionera hasta en 1949. En 1951 fue enviado un Sumu como pastor. Era Leonardo Mc Lean, graduado en el Instituto Bíblico (John F. Wilson, 1975: 249).

A pesar de estos éxitos, en 1908 se sufrió un revés. Debido a dificultades económicas, y también debido a los disturbios políticos en Nicaragua, la dirección de la misión decidió reducir la obra misionera. Se dio un prolongado período de pausa. Aparte de esto, las relaciones con la Central en Herrnhut (Alemania) habían sido prohibidas. Se hizo necesaria una reorganización de la dirección de la misión, y el traslado de la misma hacia Bethlehem, Pa., Estados Unidos.

Ya Garth y Heath habían llegado en 1904 hasta el río Waspuk. Si bien es cierto que estas visitas habían permanecido sin un efecto duradero, por lo menos se había alcanzado por primera vez el más importante centro de la población Sumu. Entre tanto, se había dado un cambio en el método de trabajo de los misioneros: ahora se trataba, de manera descentralizada, de alcanzar la población, partiendo de las diferentes estaciones misioneras y haciendo "viajes de evangelización" hacia regiones más alejadas. Así por ejemplo, Quamwatla servía como punto de partida para llegar hasta los Sumu que vivían en los ríos Prinzapolka, Bambana y Wawa. Sangsang, en el Río Coco, servía de punto de partida para alcanzar a los Sumu en los ríos Lakus, Pispis, Waspuk y Bocay.

En 1911, una gran parte de los bautismos que se hicieron en el país fue entre los Sumu. Desde 1914 se había ya trasladado el corazón de la obra misionera desde la costa hasta bastante adentro del país. En 1930, de los bautizados, un tercio eran criollos y dos tercios eran indígenas, es decir, en su mayor parte Sumu.

El Río Coco (Wanks, Wanki) pasó a ser un punto medular en la obra misionera.

En el período comprendido entre 1914 y 1929 habían 22 filiales, de tal manera que existía prácticamente una red completa que cubría todos los puntos de interés de la misión. Por este tiempo había una iglesia morava en la mayoría de los poblados Sumu más grandes. Ahora, hasta el gobierno de Nicaragua había reconocido de manera ilimitada el valor de las misiones, pues como resultado de las mismas era perceptible el impulso social, económico y cultural.

En el *Annual Reports*, 1914 - 1935, del año 1920 se lee:

Numeral 3: Kru or La Cruz and the river work: In February the Missionary went to La Cruz and to Dappawas to see the Sumu people. He was accompanied by a helper who kept service in Sumu...

y más adelante:

Numeral 7: Tuberus: Here 22 adults were baptized and 18 admitted to the Lords table, 12 couples married. The population of the village is increasing gradually containing now several floor houses. Several whole families came over from Waspuk and Kukalaya river, and have settled down at Tuberus. Our Evangelist Bro. Theophillius doing a splendid work,

pero más adelante, en el mismo año:

Wirra pani (en el Río Coco, cerca de San Jerónimo): Here the work is not so encouraging. The whole lower river from Waspuk to Ulwas is steeped in spiritism...

En el año 1921 ya aparecen mencionados los siguientes poblados Sumu, hasta donde había llegado la enseñanza y que ahora serían como estaciones misioneras: En la región del río Bambana y en el río Prinzapolka: Ebenezer (Tasbapauni), Wasakin, Tuberus. En la región del río Waspuk: Musawas, que ya tenía una iglesia y una casa de habitación para el evangelista Helper Demetrius (1921, 6).

En 1927 se había agregado la región del río Lakus (Lagos), un afluente del Río Coco, no lejos de Raití. Allí, Filiberto Picketly, un Sumu que había sido bautizado en Sangsangta, cuando regresó a su poblado, logró convencer a su gente para que se trasladasen a vivir un poco más aguas abajo del río, con el fin de que estuviesen más cerca de los misioneros. El sitio, donde los Sumu también construyeron una iglesia, fue llamado Supewas. Pero ya en marzo de 1922, cuando el reverendo Schramm llegó por primera vez a Musawas, se había acercado gente desde Lakus, a 3 ó 4 días de camino, para escucharle. Aún hoy existen en el río Lakus los poblados llamados Wailaska, Arandak y Somapipe, pero solamente constan de unas pocas casas. Hace muchos años hubo allí una gran epidemia que mató a mucha gente. Este suceso se ha grabado tan profundamente en la memoria colectiva, que en todas partes se habla de eso. Se dice que hubo tantos muertos, que el suelo parecía tal como se pone debajo de un árbol de jocote (Walak) cuando los jocotes caen de tan maduros y el suelo queda cubierto de ellos, de tal manera que el poblado recibió el nombre de Walakwas. Pero en 1934 se dice (Annual Report of the Mission Province Nicaragua-Honduras, 1934): "The Sumu from Lagos (Lakus) have moved away, some to the Wanks river and others to Musawas, in order to be closer to the church."

El Evangelio se extendió tan rápido entre los Sumu, que ya en 1929 el Hno. Wilson podía informar (*Provincial Report* No. 4, 6):

The medicinemen, chiefly Miskitu from the Wanks, ' feel rather uneasy among the Sumu nowadays. Passers-by, who cannot carry on their wild passion when they pass through these Sumu villages as formerly, stamp them as imperfect and hypocrits. But we do rejoice, for we see those Sumu

¹ Uno de estos era probablemente el "Creole Welsh", de quien habla K. v. Girsewald. Tenía una plantación en Marakiso en el Río Waspuk, así como un establecimiento comercial, y fungía también como médico.

who were only recently revellers of Sikro-Slaves² of the belief in evil spirits, down trodden in inmorallity, dupes of Sukias, agents of virulent herbs, and vasals of feud, trying to the best of their ability to walk in the ways of the Lord.

En 1934 existían como estaciones misioneras de Sumu puros las siguientes: Karawala, Ebenezer o Ebanisa (Tasbapaumi), Wasakin, Tuberus y Musawas. Pero siempre quedaban Sumu en regiones lejanas que no podían ser alcanzados. Así, por ejemplo, el mismo informe de 1934 (6, Numeral III) dice:

The Sumu are living far back in the woods by themselves and to themselves. Civilization has hardly touched them. They, too, feel the pinch of the time. But it has only encouraged them, to rely more on their own resources.

En 1950 se inició también la obra misionera en la región de Bonanza, esto es, en Santa María y Mikuswas en el río Tunki, que por primera vez fue visitada en 1951 por el misionero Josef H. Gray (John F. Wilson, 265).

Los esfuerzos que hacían los misioneros por mantener de cerca a los nuevos bautizados Sumu les indujo a utilizar la técnica que ya habían aplicado los misioneros católicos durante la época de la colonia: la "Reducción", es decir, ubicar juntos en sitios más grandes a los indios que normalmente vivían esparcidos, donde estarían "closer to the church", es decir, bajo un más firme control por parte de los misioneros. Es lógico que en el siglo XX se haya procedido de manera más discreta y no se haya aplicado la violencia bruta. Además, no se les trasplantaba a regiones lejanas con el fin de "hispanizarlos". Pero en todo caso, esta práctica condujo a un desplazamiento demográfico y, por lo tanto, a una mezcla de las diferentes "tribus" y grupos dialectales, que solamente ha sido sobrepasado por fenómenos similares que fueron consecuencias de las expedi-

² Sikro (Sikru) = culto indígena; la celebración de la muerte de alguno con chicha, carne, y danza (Heath-Marx: *Diccionario Miskito-Español*, 1961).

ciones militares de las tropas de Sandino en 1931 y, naturalmente, por las reubicaciones forzadas de 1981-1982. Durante los combates de los soldados norteamericanos, pero sobre todo debido a las actividades de las tropas de Sandino en el Noreste del país, fueron desbastados varios poblados Sumu. Muchos Sumu huyeron y no regresaron después a sus lugares de origen.

José Román (1979) cita al Coronel Rivera de las tropas de Sandino: "Por estos lados (donde desemboca el río Cuá o Kua, en el Río Coco) había algunas viviendas, pero los aviones de la marina (norteamericana) las bombardearon y quemaron todo. Arrasaron con las plantas comestibles y mataron el ganado y a los chanchos para que no tuviéramos qué comer". Por otra parte, huyeron de las tropas de Sandino, por ejemplo los moradores de Awawas (Ahuawas) se trasladaron hacia Musawas. Dejaron su pueblo abandonado. Cuando la gente de Blandón llegó a Musawas, asesinaron cruelmente al pastor Karl Bregenzer. La población huyó hacia las montañas y hacia otros poblados, como Santa María en el río Tunki. Tuburus (Tub rus) también fue completamente desbastado por las tropas de Sandino. Los habitantes huyeron hacia Kalila Kangban que queda a medio día de camino río Wawa aguas abajo, donde también se habían refugiado varias familias que habían huido de Musawas. Otros huyeron hacia Awastingni. Los informes misioneros, al referirse a Tuburus, que hasta esa fecha era una importante estación de la Iglesia Morava, dicen: "This place was utterly destroyed by the bandits, their houses burned, their fruit trees cut down".

Musawas y Karawala son ejemplos importantes de las modernas *Reducciones* de la Iglesia Morava. Los misioneros ubicaron juntos a los grupos de Tawahka y Ulua (Woolwa) en Karawala. En 1924 estallaron fuertes contiendas entre ellos por el nombramiento del *wibla* (alcalde) (Annual Reports of various stations 1924-1937: 1924). En Musawas, que en su última forma era también una fundación de los misioneros, fueron ubicados juntos Tawahkas y Panamakas. Estos conservaron por mucho tiempo sus dialectos separados. Tal como se mencionó, el reverendo Karl



Bregenzer recibió allí todavía en 1930 clases de ambos dialectos, pero después abandonó el Panamaka. Se dice que hasta hoy día, ambos grupos prefieren mantenerse separados: utilizando la iglesia como punto central, los unos viven más arriba, los otros más abajo de la misma. Pero parece que los jóvenes de ahora están olvidando estas diferencias.

Bajo la influencia de los misioneros, en otras poblaciones fueron ubicados Sumu y Mískitu juntos, *españoles* y negros juntos, habiéndose mezclado después. Sin embargo, los Sumu se mantuvieron más o menos puros. Por regla general, estas ubicaciones forzadas iban a costa de los Sumu, cuyos hombres, por lo menos, todos entienden el Mískitu. Entre dichos poblados mixtos se encuentran por ejemplo: Puente río Bambana y Ebenezer, Ebanisa (Tasbapauni) en el río Prinzapolka. Este pueblo experimentó un aumento en la población Suma cuando en una oportunidad estalló en Waní un conflicto entre "Moravos" y "No Moravos", es decir, entre bautizados y no bautizados. Los "Moravos" se trasladaron hacia Ebenezer y los "No Moravos" hacia Palomar. A Tunki, en el río del mismo nombre, llegaron también chinos y Mískitu, mientras que muchas familias Sumu se trasladaron a Salto Yi, Bonanza y La Luz.

Desde el punto de vista de los entes eclesiásticos y estatales, las ubicaciones conjuntas son ventajosas. Los habitantes no solamente reciben desventajas. Pero, en todo caso, tales ubicaciones significan una grave ingerencia en sus costumbres de vida. Resultan ventajosas en el sentido que se elimina el aislamiento y la división en grupos pequeños y pequeñísimos y, siempre y cuando son reubicados los Sumu solos, se les incrementa el sentimiento de solidaridad como "Sumu", que hasta ahora casi ni se podía articular, y que es tan indispensable para la sobrevivencia del grupo. Sin haber una cierta concentración demográfica, tampoco hubiera sido posible fundar escuelas, servicios de sanidad y pequeños mercados. Pero, por el otro lado, como consecuencias negativas de esta concentración, muchas características culturales han ido desapareciendo. Aparte

de esto, en las poblaciones más grandes, tales como Musawas, ya se están percibiendo los daños al Medio Ambiente, pues se están ensuciando los ríos y se está pescando demasiado. Los contornos del poblado están siendo talados, los terrenos para cultivo quedan ahora más alejados, los animales están siendo diezmados, de tal forma que ya casi no es posible cazar. Los recientes esfuerzos por parte del gobierno sandinista, por aumentar la producción agrícola a través de las reubicaciones forzadas, formando lo que se llamó *cooperativas*. Causando el despale de grandes territorios que no se pueden regenerar en los 3 ó 4 años como sucedía con las anteriores pequeñas áreas cultivables. La erosión, consecuencia inevitable de esta práctica, está poniendo en gravísimo peligro la sustancia del suelo, de tal manera que pueden quedar desiertas irreversiblemente.

Por el otro lado, las reubicaciones han permitido que grandes extensiones de tierra estén quedando deshabitadas. Musawas, por ejemplo, ha atraído gentes del Waspuk arriba y Waspuk abajo, pero también de otras regiones. Muchos poblados o caseríos en la parte inferior del Waspuk, y que todavía son mencionados por Walter Lehmann y otros, y que aún aparecen en algunos mapas recientes (por ejemplo en el mapa de la Esso), ya han desaparecido completamente. Este es el caso de Daka, Kurikun (Kuringkung), Marakisa, Sabakitan, Ulmukwas, Damna, Bul, Wailahka, Palpa, Wailar, y otros. Pero también desde el Waspuk superior o desde el río Kahka (Kaska) se trasladó la gente hacia Musawas o hacia Alal, después de abandonar sus poblados.

En 1927, por insinuación de los misioneros, los pobladores del río Lakus se trasladaron hacia un sitio más aguas arriba del río, con el fin de estar más cerca de la iglesia (Karl A. Müller, 1932: 130), pero después se mudaron también de ahí. Igualmente de la parte superior del río Bocay se ha ido la gente. Los Sumu que hace apenas unos 100 años vivían en Chontales se trasladaron, o bien hacia las estaciones misioneras de la costa, o, en cantidades menores, hacia la región Sur del Río Escondido, donde todavía viven algunas familias

Sumu en el río Plata y en el río Mahógany, familias que originalmente vinieron de Chontales (Caño Blun, cerca de La Libertad, o de Boca del Huapf). Así como Musawas se convirtió en el centro de atracción para los Sumu que vivían en el Río Coco y en sus afluentes, también se volvió Karawala el centro de atracción para los Sumu que vivían en Chontales y en la parte media del Río Grande de Matagalpa.

Pero los movimientos demográficos no siempre han tenido lugar debido a la influencia directa de la iglesia o del gobierno: muchas veces los moradores han abandonado sus lugares por temor a epidemias. Este ha sido el caso, por ejemplo, del traslado de la gente de Tisana y de Wainwas (Kahka) hacia Alal o Musawas, gente de Salto Yi hacia Bethania, y gente de Bethania hacia Mukuswas.

En 1945 se trasladaron los habitantes de Casa Vieja, que todavía aparecen mencionados en el libro de la iglesia de Musawas, hacia Palomar. También desde Waní llegó gente a Palomar.

La situación política y la Iglesia Morava son responsables de que el pequeño grupo remanente de Sumu viva ahora en Honduras, totalmente aislado de la mayoría de sus hermanos de tribu. El Obispo Karl A. Müller, en su "Report of an official visitation to the Moravian Missions in Nicaragua" de 1928 dice lacónicamente: "The Sumu on the Upper Butuk have not been visited as they are now under the care of the missionary at Brus". Esto significaba que los restantes Sumu en Honduras serían abrumados completamente por la mayoría Mískitu, después de que ya habían sufrido tanto bajo las mal entendidas medidas de ayuda del gobierno hondureño entre los años 1916 y 1918 (F. Termer, 1967: 8). Más adelante se tratará el tema de las reubicaciones forzadas que el gobierno sandinista, por razones económicas, realizó inmediatamente después de haber llegado al poder. Estas medidas coercitivas produjeron una huida masiva de Mískitu y Sumu hacia Honduras, donde hasta 1989 vivió más de la tercera parte de los Sumu en campos de refugiados.

Lo que hasta el momento se ha dicho podría conducir a creer que los Sumu, sin excepción, deseaban a toda costa convertirse al cristianismo, abandonando de muy buena voluntad su cultura y su religión. Ellos reconocieron, naturalmente, que se habían quedado atrás en el desarrollo, no solamente al compararse con los blancos, sino que también en comparación con los Mískitu y Sambos. Se dieron cuenta que corrían el peligro de no poder desarrollarse. Caudillos como Dama Nelson, Filiberto Pickitly y el *wibta*, cuyo nombre no conocemos, eran, con toda seguridad, personas de gran alcance como para comprender esto, por lo cual instaron a su gente para que aceptaran la nueva doctrina. Pero estas fueron más bien razones político-económicas, más que una afinidad con el cristianismo, de cuya teología, de todos modos, ellos prácticamente nada podían comprender.

Dama Nelson en Musawas desarrolló, al principio, un rito que era medio pagano y medio cristiano. Claro está que el bautismo, el aprenderse de memoria algunos versículos de la Biblia o algunas oraciones, o el cantar algunas canciones religiosas que tanto les gustaban, no iban a cambiar de la noche a la mañana las viejas tradiciones, por mucho que fuese el esfuerzo de los pastores.

Resultó, al comienzo, lo que ha sido llamado un “baptized semi-paganism”.

Ya más arriba se citó del “Annual Reports 194-1936, Nic.” del año 1920 de Wirrapani: “here the work is not so encouraging. The whole lower river from Waspuk to Ulwas is steeped in spiritism” y, en 1922 (ibid.), de Karawala: “The Sumus are hard to understand, the smiling face frequently covers a dull emotionless apathy”. El hermano Siebörger informaba el 10 de octubre de 1886 desde Pearl Lagoon, que él había tenido que negarle el bautismo a una mujer Sumu que se encontraba en su lecho de muerte, porque había matado por lo menos un niño, “which is a common custom among the Sumos” (Various Documents 1868-1932, Pearl Lagoon, Arch. Morav., Bethlehem, Pa.).

El libro de registro de bautizos de Musawas contiene una columna que dice "Fecha y causa de Revisión", en la cual aparecen registrados los casos de violación contra los principios de la iglesia, los castigos disciplinarios, de inclusive la exclusión de la lista de fieles. También aparecen registrados los casos perdonados y la readmisión en la comunidad. Con frecuencia aparecen anotaciones como estas: "disciplinado", e inclusive "expulsado". Las razones que siempre aparecen son: "adulterio", "fornicación", "picado", "descuidado", "pleiteando". Aparece anotado en un caso "hijo de mala vida en el hogar". Y con mucha frecuencia aparece, tanto entre hombres como mujeres: "Sukia".

En el caso de un hombre de nombre "W..." aparece anotado: "Forma de Ingreso: Confirmación". Esto quiere decir, que ya había sido bautizado cuando era niño. Pero más adelante se lee: 1946 "fornicación, Revisado 1947, Reinstalado 1948, Re. Julio 1959, Re. 1966".

Ya arriba había sido mencionado que en Waní había estallado una contienda entre cristianos y no cristianos, y que por esto ambas partes habían abandonado el lugar y se habían ido a poblados diferentes.

Es un hecho seguro que aún hoy existen "Sukias", aunque nadie lo aceptaría. Y es seguro también que se recuerdan muchas más tradiciones de lo que parece. Llama la atención el hecho de que eran más bien los jóvenes quienes contaban leyendas y fábulas, en vez de los viejos. Y que también sea precisamente la juventud Sumu la que está tratando de mantener las viejas tradiciones, paralelamente a los logros modernos, e inclusive hacerlas revivir. Hoy algunas cosas han cambiado: se ha ganado un poco más de confianza en sí mismo y, contrario a lo que enseñaban los misioneros, no se siente vergüenza por el pasado pagano, de tal forma que están apareciendo a la luz del día algunas cosas que se creían sepultadas.

Sería erróneo atribuir solamente lo negativo al proceso de aculturación que se hizo necesario al momento en que los Sumu entraron en contacto con los blancos, así como creer que todo se

debe a la Iglesia Morava. Los Sumu ya habían entrado en contacto con europeos desde mucho más antes, y no precisamente con los mejores elementos, con quienes tenían comercio de trueque, habiendo tomado de ellos lo que les gustaba. Naturalmente eran ellos los que podían elegir. Aparte de esto, muchas cosas las habían recibido a través de los Mískitu, aunque en forma ya modificada. Pero, con la llegada de los misioneros, la influencia fue cualitativa y cuantitativamente mucho mayor. Los misioneros, llenos de un afán devoto, coaccionaban ahora a los Sumu, aunque bien con el suave método de la persuasión, sin preguntarles si verdaderamente deseaban lo que se les ofrecía, o si les era útil. Ahora eran ellos los que escogían por los Sumu, lo que era bueno y adecuado para ellos.

Pero no debe pasarse por alto que los Sumu, de una manera u otra, tenían que entrar algún día en contacto con el mundo moderno, por mucho que se internaran en lo más espeso de las montañas. Los madereros, buscadores de oro y los finqueros avanzaban sin cesar desde mediados del siglo pasado y, con toda seguridad, las consecuencias hubieran sido aún más nefastas que el contacto con los misioneros, que traían las mejores intenciones. Podría decirse que, gracias a los misioneros, los Sumu estaban preparados para relacionarse con el mundo técnico moderno.

Ya en capítulos anteriores se trató de los cambios que tuvieron lugar. Aquí cabe señalar que, según la lógica de los misioneros, había que destruir hasta donde fuera posible todos los valores étnico-religiosos de los Sumu. Pero no es que los misioneros hayan traído una fe a los *paganos* que no tenían religión, sino que menospreciaron la antiquísima religión de los indios, la hicieron convertirse en despreciable, y trataron de anularla completamente, pues las consideraban como superstición y brujería. Y bastante lo lograron. Cuántas veces, cuando en años recientes uno ha preguntado algo acerca de las viejas costumbres, se ha contestado: "No sabemos. ¡Eso era cuando todavía no nos habíamos civilizado!". ¡A qué monstruosa negación de sus propios valores han sido llevados los indígenas!

Claro está que los Sumu no tenían un sistema teológico establecido, pero su religiosidad consistía en interpretar fenómenos y comportarse de acuerdo a ellos, para poder subsistir en el medio en que vivían. Los misioneros les provocaron inseguridad en esto y les impusieron sus conceptos de piedad, moral, el bien y el mal, que provenían de un ambiente totalmente diferente. Naturalmente, como en las lenguas indígenas no existían las palabras adecuadas, los misioneros no podían explicarles las bases teológicas de la nueva religión. Un proceso de tal naturaleza prácticamente no se puede dar sin dejar daños psicológicos. Resulta ahora cuanto más reprochable que, sin haber pasado ni siquiera dos generaciones desde la cristianización por parte de la Iglesia Morava, venga la iglesia católica, o vengan otras sectas religiosas, de la denominación que sea, y reclamen la exclusividad y hagan uso de métodos sospechosos para tratar de ganar prosélitos y provocar encarnizadas rivalidades en el pueblo, mal disponen a una familia u otra en contra del pastor moravo, con el fin de ganárselas para sus propias filas.

Por supuesto que, el daño psicológico causado por la *conversión*, es más difícil de señalar que las cosas materiales que introdujeron los misioneros y que no ha sido precisamente una desventaja.

Entre esto se encuentra por ejemplo la idea de que el andar desnudo es indecente, y que el usar vestidos es símbolo de pertenecer a una civilización más avanzada. Con esto, los misioneros estaban realizando algo así como una nueva expulsión del Paraíso: por primera vez despertaron en estos hijos de la Naturaleza el sentimiento de la vergüenza. Ya no es posible retroceder este desarrollo. Pero aparte de que los vestidos cuestan mucho dinero, el que los indígenas no tienen, son perjudiciales para la salud. Sobre todo el pantalón tallado está en contraposición con las condiciones climáticas. El uso de calzado y, peor aún, de botas de hule, trae consigo desventajas para la salud, como por ejemplo, hongos y deformación de los pies. Y lo peor es que, por falta de dinero, la mayor parte de los indios tienen que andar con ropas muy zurcidas, que

para nosotros resultan vergonzosas y, aún más grave, es que los indios también sienten esa vergüenza.

La transformación de la forma tradicional de construir las casas, causada por los misioneros, contribuyó considerablemente a la disolución de la estructura social.

Naturalmente, el tiempo moderno también trajo ventajas: aquí cabe señalar sobre todo la alimentación más diferenciada. Antes, aparte del pescado y la carne, que no eran comida de todos los días, los Sumu solamente conocían el "wabul", una comida pastosa de sabor agrio, hecha de plátano, sin ningún condimento, que se come fría o caliente. Los misioneros fueron quienes introdujeron en el menú de los Sumu otro tipo de alimentos, como por ejemplo arroz, frijoles, maíz y, en épocas aún más recientes, también cierto tipo de legumbres, gallinas y ganado vacuno. Con esto, no solamente el menú era mejor, sino que se prestaba una gran contribución para mejorar la salud.

Con frecuencia se sostiene que también la higiene se ha mejorado. No es completamente seguro decir que las letrinas, en la práctica, verdaderamente constituyan un adelanto. Por regla general no acostumbra lavarse las manos y, si las letrinas no son desinfectadas con frecuencia, se convierten en un foco de infección. Probablemente, con los misioneros, la salud más bien sufrió un retroceso. Los Sukias primero fueron difamados como brujos y charlatanes, y después fueron confinados a la clandestinidad o eliminados completamente, pero no fueron reemplazados, pues los médicos casi no llegan a los poblados lejanos y, aparte de eso, las medicinas de farmacia son muy caras.

Estos pocos ejemplos deberían de bastar para indicar la problemática que, también en este sentido, se hizo presente con la llegada de los misioneros.

II. SUKAWALA:

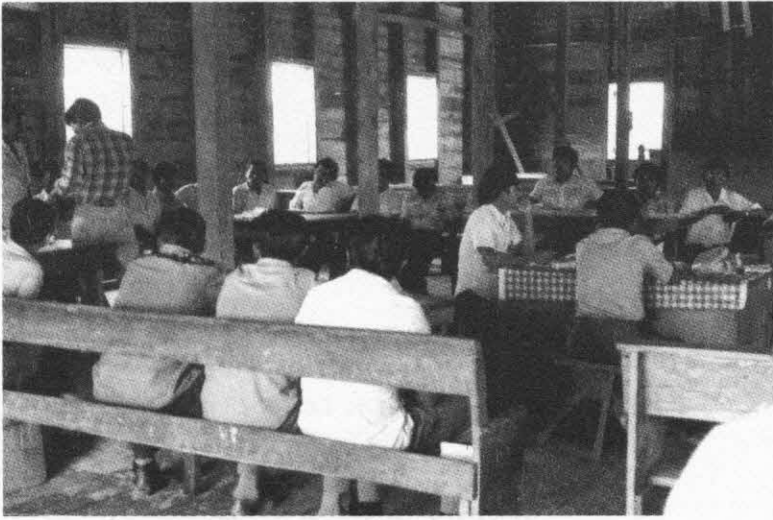
SUMU KALPAPAKNA WAHAINI LANI O UNIÓN FRATERNAL DE LOS SUMU

“Para el historiador, siempre resulta curioso el hecho de que un país, por muchas veces que sea conquistado por sus enemigos, subyugado y hasta destruido, una cierta sustancia de la nación conserva su carácter y, al menor descuido, vuelve a salir a la luz un antiguo nacionalismo ya conocido.”

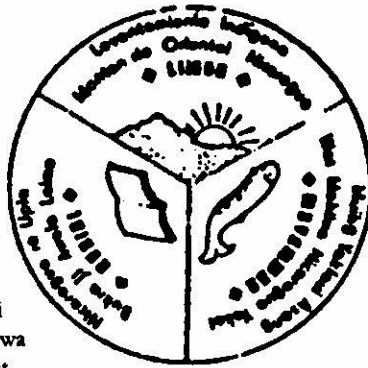
(GOETHE, WEST-ÖSTL. DIVAN)

SI ALGÚN DÍA se quisieran colocar los desarrollos étnicos en un esquema de fechas, tal vez se podrá decir que el año 1974 fue uno de los años más importantes en la historia de los Sumu: el día 11 de Noviembre de 1974 tuvo lugar en Bonanza una asamblea compuesta por 44 representantes de 20 comunidades; la primera en su género en la historia de los Sumu.¹ Se reunieron para discutir sobre los más cruciales problemas. Pero en realidad, estaban determinando las condiciones para su futuro desarrollo. En todo caso, en este momento nació una organización de los Sumu que antes no existía, ni por asomo. El hecho de que los Sumu hayan tenido la fuerza inte-

¹ La presentación del 11 de noviembre de 1974 fue organizada por el reverendo Cantoy Taylor, Pastor Moravo en Bonanza, el padre Gregorio Smutko y el señor Pedro Ortíz (CEPAD). Los gastos fueron sufragados en gran parte por los “Amigos de Musawas”, de los fondos de subsidio de “Brot für die Welt” en Stuttgart, así como con donaciones personales del autor.



Segunda asamblea general de la "Asociación Nacional de Comunidades sumu (ANCS), del 25 al 27 de Abril de 1979 en Musawas.

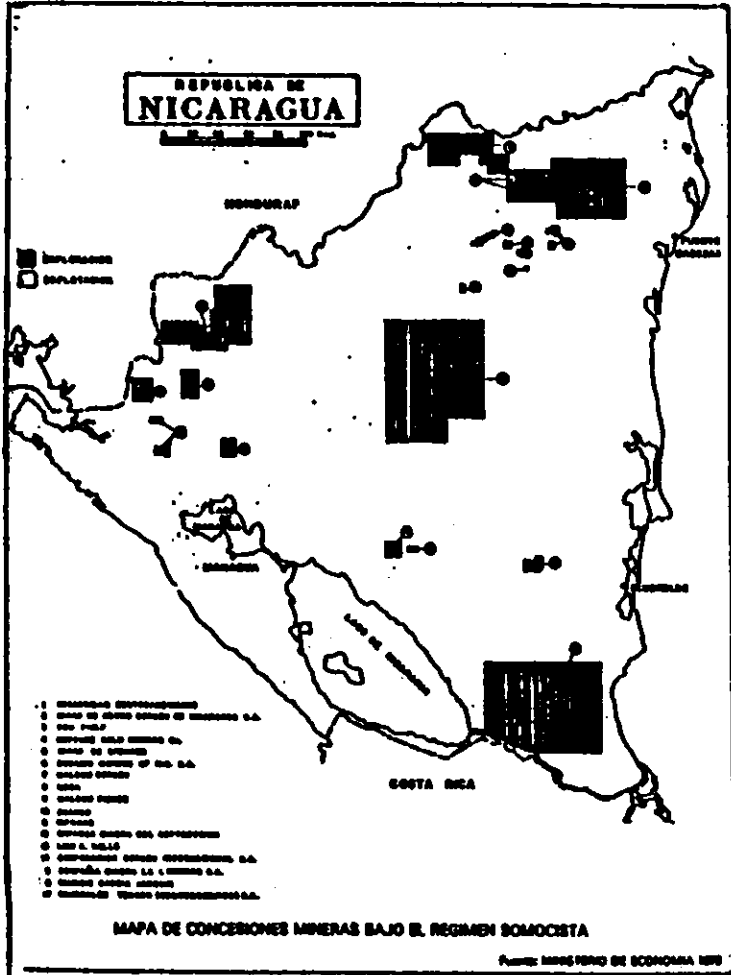


Muhg Yaklawi
Asang was Mokilwa
Nicaragua Yakat

Myawmny
(Sumu)

Levantamiento Indígena
Montan - río Oriental Nicaragua
LIMON
(Español)

Nicaragua ra
Upla Bukra Il
Awala
(Miskitu)



Grandes compañías mineras (a), con frecuencia extranjeras, así como compañías madereras (b), poseían grandes concesiones, precisamente en la zona de los sumu, con el fin de explotar las riquezas naturales. (según J. Jenkins, 1986).

rior y la capacidad para fundar una organización de esta categoría y mantenerla activa les dio tanto impulso moral, que cabe la esperanza de que este impulso sea suficiente para que puedan superar los grandes golpes que han recibido debido a las reubicaciones forzadas, las huidas hacia el exterior del país, y las medidas represivas, todo lo cual ha sido paralizante para ellos, tanto en Nicaragua, como en los campamentos de refugiados.

Antes de la asamblea del 11 de noviembre de 1974 ya habían habido otros encuentros, naturalmente, otras conversaciones y la articulación de los deseos y esperanzas de los Sumu. Pero hasta ese momento habían sido otras personas quienes se habían preocupado por los Sumu, como por ejemplo representantes de las iglesias, organizaciones estatales para la ayuda y el desarrollo, así como personas particulares de buena voluntad. Pero ahora eran los Sumu mismos quienes estaban reflexionando acerca de su propio destino y, por su propia fuerza, se resolvieron a tomar, de ahora en adelante, las riendas de su suerte. Hasta ahora, se le presentaban al gobierno o a los organismos internacionales de ayuda los problemas y necesidades de los Sumu, hechos por ellos mismos, nunca antes habían sucedido, sino que eran incluidos como un todo de la problemática de la Costa Atlántica. Y eran incluidos muy en la cola, a manera de apéndice, ya fuera que se tratase de problemas educacionales, de salubridad, de desarrollo económico o de cualquier otra índole. En gran parte esto se debía a que los Sumu no estaban en capacidad de presentar exigencias generales, pues no tenían ninguna organización propia. ¡No tenían ni voz propia, ni nadie que hablase correctamente por ellos!

El Estado tenía su atención dirigida hacia la costa del Pacífico. Las zonas de la parte oriental del país solamente le interesaban si tenían fácil acceso para la *explotación*. Naturalmente, no le interesaba la conservación de las minorías étnicas aunque, contrariamente a lo que han hecho otros gobiernos de los países latinoamericanos, no emprendía acciones en contra de estas minorías. Sencillamente, le eran indiferentes.

La iglesia católica, que ni siquiera durante el período colonial español pudo poner pie firme en la Costa Atlántica, poco se ha interesado por los Sumu como tales, con algunas pocas excepciones, sobre todo que éstos ahora en su mayoría son evangélicos. La “Iglesia Morava”, es decir, la iglesia de los Sumu, cometió el fatalísimo error desde el período de los años 20 de este siglo, al comenzar la obra misionera, de no predicarles en Sumu, su lengua, sino en Mískitu. Ya en el año 1974 se había convertido en una iglesia nacional independiente ² y, salvo algunas excepciones, estaba ahora más que nunca bajo la influencia de los Mískitu. Si bien es cierto que sus pastores no fomentaban el viejo antagonismo entre Sumu y Mískitu, tampoco se interesaban en lo más mínimo por los Sumu, a quienes prestaban tan poca atención, que los hacían cantar inclusive sus propias canciones religiosas en lengua extranjera (en Mískitu). Así pues, los Sumu no tenían voz ¡ni dentro de su propia iglesia!

Tal vez todo comenzó con una vez que, en la década de los sesenta de este siglo, entre los ingenieros que trabajaban en la “Neptune Mine” en Bonanza, el alemán Fred Bauchrowitz y Walter Smit, nacido en Alemania, fundaron un pequeño círculo de amigos de los Sumu. De vez en cuando visitaban los poblados Sumu que quedaban cerca de Bonanza, y les enseñaban cómo elaborar la madera y los textiles. Míster Smit trató, inclusive, de vender a los turistas estos trabajos manuales en un “Puesto de Sumu” en el aeropuerto internacional de Managua. Aunque el negocio no pudo subsistir por mucho tiempo, sí se logró despertar el interés de otros círculos por los Sumu. Muchos escucharon por primera vez que existían los Sumu. Así pues, entusiasmados por el encuentro con míster Smit y el señor Bauchrowitz en 1970/1971, se formó en Managua un pequeño grupo privado, compuesto sobre todo de ale-

² En el sínodo de 1968 se había previsto para 1980 una *nacionalización* de la Iglesia Morava en Nicaragua, que hasta entonces dependía de la central en Bethlehem, Pa., U.S.A. Pero en el sínodo de 1974 se dispuso que ésta se realizara inmediatamente.

manes y de exbecarios en Alemania, que se llamó “Amigos de Musawas”. El grupo se reunía regularmente en la casa del embajador alemán en aquel entonces, y pronto se unieron otras personas interesadas, como por ejemplo el biólogo Jorge Jenkins, así como otros profesores y estudiantes de la UNAN (Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua). Gracias a una donación de DM 1000 (mil marcos alemanes, que hizo la organización católica “Misereor”, así como gracias a las cuotas regulares de los miembros, se podía enviar a Musawas algún dinero de vez en cuando. Jenkins ya había estado antes en Musawas y sus alrededores con un grupo de estudiantes. Ahora fueron él, el embajador von Houwald, el médico doctor Iván García y otros, con el fin de realizar reconocimientos de la población y de repartir medicamentos. Después, el pequeño grupo fue aumentado con la presencia del estudiante de medicina Mario Almendárez, quien dedicó su tesis doctoral a los Sumu (Jorge Jenkins Molieri, 1986: 252).

En 1973, la organización alemana para la ayuda “Brot für die Welt”, por petición de los “Amigos de Musawas”, donó bajo el número de proyecto P. 5162 una ayuda de DM 5000 (cinco mil marcos alemanes), que fue administrada por el pastor Wolfgang Fliegel de la Iglesia Morava en Managua.

Los medios de ayuda de que disponían los “Amigos de Musawas” eran muy reducidos. Pero probablemente su importancia fue más de carácter moral que material, pues el grupo realizó un forum al que asistieron personalidades interesadas, como por ejemplo médicos, comerciantes, religiosos y hasta funcionarios del gobierno. La posición social del embajador permitió dirigirse a los diferentes círculos. Por esta época, es decir, por 1973, habían comenzado también los círculos religiosos de ambas confesiones, católicos y protestantes, a interesarse por los Sumu.

Ya en 1971 había sido elaborado un “Plan de emergencia” para mejorar las condiciones de vida de los campesinos del departamento de Zelaya. Este plan fue presentado por 11 religiosos católicos al Ministerio de Educación. Se presentó de nuevo en septiembre de 1972

acompañado de 3,500 firmas de padres de familia, pues la primera solicitud no había tenido respuesta. Pero este plan estaba dirigido sobre todo a las zonas en donde estaba activa la iglesia católica, por lo que las comunidades de Sumu casi no habían sido tomadas en consideración.

Para los Sumu era importante que el interés de las iglesias se dirigiese a ellos como grupo, y no como a una cantidad de individuos más o menos necesitados.

El acceso más natural hacia los Sumu, que en su mayoría pertenecían a la "Iglesia Morava", lo tuvo el "Comité Evangélico Pro-Ayuda al Desarrollo" (CEPAD) en Managua, cuyo interés por ellos ahora se había despertado. Pero también los religiosos católicos, entre quienes cabe mencionar al Padre Gregorio Smutko, OFM, que en aquella época estaba en Rama, trataron de poner pie entre los Sumu para poder extender su fe entre ellos.

Naturalmente, los Sumu aceptaban la ayuda, viniese de donde viniese. Pero, a largo plazo, no les podía permanecer oculto el hecho de que, también aquí, igual que siempre sucede, la ayuda se concedía según el parecer de los donantes, y no según las necesidades del menesteroso. Por esto, mucha ayuda que se daba de buena voluntad, no ejercía el efecto deseado, pues los mismos Sumu no la consideraban como urgente, mientras que los donantes la consideraban prioritaria. Es completamente natural que cualquiera, sea una persona o una organización, al hacer obsequios o donaciones, trate de realizar sus propias aspiraciones y, por lo tanto, consciente o inconscientemente, persiga sus propios fines. Los propios conceptos de moral, laboriosidad, limpieza y orden se colocan involuntariamente como parámetros. Y entre más convencida está una persona de que su método es exclusivamente el correcto, sea religioso, político o de cualquier otra índole, más difícil le resultará comprender que la verdadera ayuda podría lograrse por otro camino que sea distinto al suyo. Esto se ve muy claramente en los esfuerzos de los misioneros católicos que en el caso concreto no tratan de convertir *paganos* en cristianos, sino solamente de convertir a los cristianos evangélicos

en católicos. Y con el muy pobre contenido teológico que proporcionan los misioneros de todas las denominaciones (y que solamente pueden proporcionar cuando el párroco hace la visita, a veces solamente una vez al año), se asemejan muchísimo en cierto modo a las prácticas de los misioneros católicos de la época colonial, donde con frecuencia se conformaban con el sacramento del bautizo, sin tomar en la menor consideración, si los *convertidos* habían comprendido o no el sentido y el significado de tal acción. En los últimos tiempos se han ocupado de los Sumu algunas otras sectas religiosas, como por ejemplo los Bahai, con el fin de convertirlos a su fe. Ya lo han logrado en parte, naturalmente con la ayuda de obsequios materiales, o también aprovechándose de animosidades existentes entre los habitantes entre sí, o entre éstos y el pastor, con el fin de sacar ventaja para su propia organización. Es imposible calcular la confusión espiritual que se causa con esto y, si se continúa con esta práctica, al final se va a volver en contra de los causantes.

Naturalmente, no hay nada que objetar si una organización de ayuda ofrece un programa de ayuda y desarrollo, si a la vez pone en claro desde un principio cuáles son las condiciones bajo las que se ha de realizar, es decir, si manifiesta claramente desde un principio cuáles son sus motivos éticos, morales o políticos, y las expectativas que van adheridas.

Esto es lo que ha hecho por ejemplo el CEPAD, una organización en la cual se han unido más de 33 iglesias y organizaciones evangélicas, como por ejemplo la Iglesia Morava, los Menonitas, los Bautistas, la Iglesia de Dios, la Iglesia Cuadrangular, los Bautistas Pentecostal, la Iglesia Apostólica, la Iglesia de Dios de la Profecía, la Iglesia del Nazareno, la Iglesia Evangélica Primitiva, la Iglesia de Cristo, la Iglesia Fuente de Jacob, etcétera.

Naturalmente, sus propósitos comunes se plasman también en sus programas para el desarrollo. Así por ejemplo, en un memorándum del "Comité de Acción Social de la Iglesia Morava (CASIM)", cuyos costos corren por cuenta del CEPAD, se detallan los "objetivos, propósitos y metas" de la siguiente manera:

1. *Servir a todas las comunidades,*
2. *Ayudar a promover el desarrollo en: Agricultura / Salud / Recursos para la Enseñanza / Promoción Humana / Desarrollo comunal / Cooperativismo y pequeñas Industrias.*

Y, relacionado a la “Promoción Humana”, dice más adelante:
La teología del CASIM se fundamenta en la doctrina bíblica y el ejemplar ministerio pastoral de la vida de Jesús, el buen pastor, como redentor y Señor de toda la humanidad (Juan, 10: 11)”.

Acerca del trabajo social, se lee:

Como institución religiosa en cooperación para el desarrollo del departamento de Zelaya, CASIM espera llevar a cabo programa que pueden ser acoplados al interés salvífico futura por las almas de los hombres con la preocupación por el dolor humano terrenal. Por tanto nuestro mensaje es proclamar el Evangelio en toda su plenitud y riqueza como única esperanza para el hombre y a Jesucristo Kyrios de nuestras vidas y sociedades.

Uno se puede imaginar que la iglesia católica, o la secta de los “Bahai”, o los “Peace Corps” o la “Alianza para el Progreso” u otras organizaciones religiosas o políticas, acostumbra formular de otra manera sus propósitos.

Efectivamente, una parte de ellas se han dirigido también a los Sumu con programa de ayuda. Es natural y comprensible que, ante semejante variedad de ayuda, se haya dado una gran confusión. Sus dudas fueron expresadas en varias resoluciones o presentadas entre los varios puntos a discutir en la asamblea del 11 de noviembre de 1974. Así por ejemplo, se convirtió en un punto de mucha discusión la siguiente pregunta:

¿Sería mejor que los pueblos sumos se organizaran para solucionar sus problemas o mejor dejar a otro hacerlo?

Le siguió otra pregunta importante:

¿Cómo la ayuda del exterior puede matar la iniciativa de una comunidad a hacerles más dependientes que antes?

La discusión de estas preguntas, debido a las experiencias hechas, resultó muy animada (en el protocolo de la asamblea se lee: "largo diálogo en plenaria"). Como resultado se hizo la pregunta decisiva:

¿Vale la pena organizar una asociación de Comunidades Sumas, a nivel nacional?

En el protocolo de la asamblea del 11 de noviembre de 1974 aparece anotada la lacónica respuesta:

¡Decidieron que sí! Se repartieron en 6 grupos según sus zonas geográficas y eligieron sus representantes a la directiva...

Este fue el momento en que nació la Asociación Nacional de Comunidades Sumas (ANCS).

Lo importante no es saber a quién se le ocurrió de primero fundar una organización así. Aparentemente, ya se había llegado al momento, de tal manera que conceptos similares se le habían ocurrido simultáneamente a la mayoría de quienes se ocupaban del futuro de los Sumu. En ese estadio, eran No-Sumu. Lo que sí es importante es que los Sumu acogieron el plan total e inmediatamente, cooperando con gran entusiasmo para que se llevase a cabo. Con toda seguridad, ellos también ya habían pensado algo similar, pero no habían podido articularlo debidamente.

Ya a finales de 1973, el reverendo Cantoy Taylor, Pastor Moravo en Bonanza, había reunido a 134 Sumu de 14 poblados con el fin de discutir con ellos problemas comunes. Como consecuencia de esto, el Padre Gregorio Smutko, OFM, decidió preparar un curso de "líderes" de varios poblados Sumu, para realizar a través de ellos ciertas mejoras en los pueblos. En carta circular del 23 de enero de 1974 instó a las personas e instituciones interesadas para que participaran en una sesión preparatoria. El 20 de mayo de 1974



se reunió en la “Casa de los Capuchinos” en Managua el “Comité pro organización del Curso para los Sumos”, en el que participaron tres representantes de la iglesia católica, dos de la Iglesia Morava, entre ellos Cantoy Taylor, así como personas importantes de CEPAD, de CARITAS, del “Cuerpo de Paz”, del Ministerio de Obras Públicas, del Ministerio de Agricultura, de la “Misión Francesa”, así como el sub-director del IAN (Instituto Agrario Nicaragüense), el licenciado Jorge Jenkins de la UNAN y el embajador alemán en aquella época, que a la vez representaba al círculo de “Amigos de Musawas”. Algunos de los participantes eran también miembros de los “Amigos de Musawas”, entre los que ya se habían discutido ideas similares. Como base de discusión de este encuentro del 20 de mayo de 1974 sirvieron las conclusiones que el reverendo Cantoy Taylor había elaborado con los representantes de las 14 comunidades Sumu. Todos los participantes ofrecieron continuar ayudando. El círculo de “Amigos de Musawas” se declaró dispuesto a asumir una considerable parte de los costos del programa planeado. El Ministerio de Agricultura prometió ayuda para conseguir semillas. El IAN aseguró que otorgaría títulos de propiedad a las comunidades. El Viceministro de Obras Públicas, que también estaba presente, invitó a que la próxima reunión se realizase en su oficina.

Esta reunión tuvo lugar el 3 de julio de 1974. En ella se decidió realizar en Bonanza, entre el 11 y el 16 de noviembre, la asamblea de la mayor cantidad posible de “líderes” de comunidades Sumu. El padre Gregorio Smutko había sugerido que la asamblea tuviese lugar en Waspam, donde se encontraba la parte medular de la misión católica. Pero se decidió que fuese en Bonanza debido a la posición central. Ya había sido elaborado un “Proyecto médico para el Plan Musawas” que habría de servir como punto de discusión.

De lo dicho anteriormente se desprende que, en ese entonces, todavía no se hablaba de la formación de una organización permanente de los Sumu, pero esta fue una consecuencia lógica de las medidas tomadas. Estas fueron puestas en práctica inmediatamente.

El 11 de noviembre de 1974 fue lanzada la pregunta, si valía la pena fundar una organización supra-regional. Después de que unánimemente se dijo que “¡Sí!”, las cosas tomaron un rumbo con increíble precisión y velocidad. Quedó claro que esta decisión no había sido tomada a la ligera. En un “Anteproyecto de los Estatutos de la Asociación Nacional de Comunidades Sumas (ANCS)” ya habían sido elaboradas y contestadas las siguientes preguntas:

a) ¿Quiénes son los Sumu?

– Los Sumu son personas que tienen algo de sangre Twaka, Sumo, Ulwa, Paia, Panamaka y Kukra. Por el idioma y fisonomía reconocen que todos esos grupos pertenecen a la familia Sumo.

b) ¿Dónde viven los Sumu y cuántos Sumu hay en Nicaragua?

– Según nuestro reconocimiento son los siguientes pueblos Sumu con un cálculo de habitantes sumos hoy día (noviembre 1974).

A continuación aparece una lista de los poblados Sumu con un cálculo aproximado de sus habitantes. Esta lista había sido elaborada por G. von Houwald y Jorge Jenkins y publicada después en *Encuentro* No. 7/1975, 55.

Los propósitos de la “ANCS” fueron formulados de la siguiente manera:

1. A. Conseguir títulos para todos los terrenos Sumu según el tratado Harrison-Altamirano de 1905, respaldado por la ley de Reforma Agraria de Nicaragua.
- B. Una vez que las Comunidades Sumu tengan sus títulos, establecer y mantener el mecanismo para asegurar que otros respeten dichos títulos.
- C. Ayudar a nuestros miembros Sumu, a ser buenos ciudadanos, conociendo mejor sus obligaciones y derechos como ciudadanos nicaragüenses.

2. El mejoramiento de todas la Comunidades Sumu por medio de:
 - A. La educación de niños y adultos.
 - B. De la agricultura, Tecnificación, uso de Insecticidas, Cursos de Agricultura y Ganadería, y diversificación de Siembras, Amas de Casa, etcétera.
 - C. De programa de Salud y Saneamiento ambiental y Líderes Sumu de Salud en cada pueblo con sus botiquines.
 - D. Y otros proyectos para el mejoramiento de las Comunidades Sumu.

3. Fomentar la Cultura Sumu, por medio de:
 - de publicaciones de Sumu-Castellano,
 - de ProgRama de Radio en Sumu,
 - de Proyectos de enseñar a los jóvenes Sumu su historia e idioma,
 - Y otros proyectos semejantes.

A la vez, se formaron varios grupos de trabajo con el fin de realizar los propósitos arriba expuestos. Además, se dejaron establecidos los Órganos de la Asociación, de acuerdo a lo que establecen las leyes, y fueron elegidos sus funcionarios.

Al observar estos Estatutos, llama la atención que, aunque el español que se utilizó no es el mejor y que, además, la definición de lo que significa Sumu no resistiría un análisis crítico, sí resulta interesante comprobar que efectivamente fueron elaborados con gran precisión y acierto. Debe de señalarse, además, que fueron elaborados prácticamente sin ayuda de otras personas (con excepción del reverendo Cantoy Taylor y del padre Gregorio). Tampoco había asesor jurídico alguno. Ninguno de los Sumu que tomaban parte en las decisiones poseía una preparación académica ni tenía experiencias dignas de mención en este campo. El único Sumo que había alcanzado el bachillerato era Noel Patrón, quien fue electo como presidente de la ANCS.

Pero la fundación de la ANCS no solamente desencadenó una sorprendente fuerza entre los Sumu, sino que también permitió que las diversas organizaciones pudiesen incrementar la ayuda por el bien de los Sumu, pues ahora, por primera vez, tenían un “counterpart” que podía fungir como responsable de la realización del programa para el desarrollo.

Inmediatamente después de la fundación de la ANCS fueron elaborados dos proyectos que eran considerados como absolutamente prioritarios: “Programa de Préstamos para la Educación de Jóvenes Sumu”, que incluía créditos de renovación automática, créditos revolventes para los escolares y, dado el caso, a los estudiantes universitarios, así como un “Fondo rotativo para la Agricultura de la Asociación Nacional de Comunidades Sumu (ANCS)” del 14 de noviembre de 1974. Naturalmente, se necesitaban fuentes de financiamiento. Lo primero que se hizo fue dirigirse al CEPAD. El CEPAD y la Organización de la Iglesia Morava “CASIM” (Comité de Acción Social de la Iglesia Morava), como no disponían de suficientes medios propios, dirigieron la petición a la organización evangélica alemana “Brot für die Welt” en Stuttgart, la cual también se mostró interesada. El 29 de septiembre de 1975 se hizo la solicitud formal de ayuda para un proyecto de 3 a 5 años, por un monto de US\$150,000,-. Esta era, dicho sea de paso, la primera vez que también la Iglesia Morava intercedía expresamente por un programa a favor de los Sumu. Era la primera vez que se había elaborado un proyecto de amplio alcance para los Sumu como tales, pues hasta ahora solamente habían habido planes para toda la población de la zona, de los que prácticamente sólo los Miskitu sacaban provecho.

Mientras este programa todavía se encontraba en su fase de estudio en Stuttgart, el CASIM presentó otro especial el 18 de febrero de 1976, un “Programa Médico en Musawas”, también por un monto de US\$150,000. Pero el entusiasmo general que invadió, al ver que ahora se podrían cumplir los deseos que desde mucho tiempo anidaban, condujo a esperanzas y expectativas demasiado grandes. De esta manera, “Brot für die Welt” se vió obligado a frenar este optimismo

exagerado (carta de Hartschuh a Bent del 14.5.1976 como respuesta al programa del 18.2.1976): "... nos asusta un poco el programa, en el sentido de que pensamos que podrían ser demasiadas innovaciones juntas", escribía "Brot für die Welt" al reverendo Norman Bent, Secretario Ejecutivo de CASIM. Se sugirió que, en vez de comenzar con un programa amplio de tal magnitud, mejor sería comenzar poco a poco con las medidas más urgentes.

Mientras tanto, el licenciado Jorge Jenkins, antiguo miembro de "Amigos de Musawas", profesor en la UNAN y que además trabajaba en la Universidad de México como biólogo, fue invitado por "Brot für die Welt", por insinuación del embajador von Houwald, para que exteriorizase su opinión sobre el proyecto. Como antropólogo y biólogo que es, Jenkins sugirió que deberían de considerarse más los "criterios antropológicos", que él echaba de menos en el programa, es decir, que se acentuara en los asuntos socio-culturales de los Sumu como grupo étnico especial. "Brot für die Welt" hizo suya la idea y sugirió que Jenkins fuese nombrado como "asesor" para la elaboración del programa, lo cual también aceptó CASIM. Sin embargo, por diversas razones, Jenkins solamente pudo participar en los inicios.

Entretanto, también otras organizaciones habían ingresado al programa, tales como ALPROMISU, Alianza Pro-Desarrollo de Mískitu y Sumu, una organización, de la cual se desarrolló después MISURASATA ³ (J. Jenkins Molieri, 1986: 256). El resultado fueron las siempre nuevas discusiones entre los *expertos*, lo cual tuvo como consecuencia que en parte se abandonó el gran proyecto de CASIM, dándole la preferencia a programas menores, limitados tanto regional como materialmente (como por ejemplo, solamente para la zona minera) (Carta de Cortés a Hartschuh del 3.12.1976).

Aparte de esto, el 21 de julio de 1976 CASIM había presentado una tercera solicitud de ayuda: "Solicitud de Fondo para Proyecto de

² Ambas organizaciones llevan solamente de manera formal la palabra "Sumu" en el nombre, pues ambas están dominadas en su totalidad por los miskitu y en parte se han vuelto inclusive en contra de los sumu.

Desarrollo - Agriculture and Public Health Program - Basic grain production & preventive medicine” que había de funcionar entre el 1 de noviembre de 1976 y el 1 de noviembre de 1980, cuyo costo estimado era de US\$85,000, de los cuales US\$10,000 habían de ser recaudados en el país mismo.

Del 25 al 27 de noviembre de 1976 se reunieron en Bonanza los miembros de diferentes comunidades Sumu, así como representantes de CEPAD, con el fin de discutir nuevamente los proyectos en el campo de salud, educación y agricultura que habían sido elaborados durante los últimos dos años desde la fundación de la ANCS. Esto condujo a un proyecto modificado que llevó el nombre de LIMON, Levantamiento Indígena de la Montaña Oriental de Nicaragua. Este proyecto había de funcionar como un ramal de ANCS. Esta fue una solución muy acertada, gracias a la cual se logró alcanzar una cierta coordinación de las organizaciones.

El ir y venir de los diferentes bosquejos de proyectos causó, lógicamente, una cierta confusión a “Brot für die Welt”, puesto que no quedaba claro si con las nuevas propuestas, se complementaban o se cambiaban las anteriores (carta de Hartschuh a Bent, del 3.1.1977 y de Hartschuh a Cortés, del 16.5.1977). Tampoco había quedado claro si sería CASIM, o CEPAD, u otra organización, la que llevaría la responsabilidad del proyecto, ni cómo era que los solicitantes pensaban colocar las prioridades. En Nicaragua se desconocía completamente la forma necesariamente burocrática como tiene que funcionar una organización de alcance mundial como lo es “Brot für die Welt”.

De aquí resultó una desaveniencia entre ambas partes: la parte nicaragüense reprochaba a “Brot für die Welt” falta de voluntad y excesiva burocracia formal. Por el otro lado, “Brot für die Welt” reprochaba a los nicaragüenses falta de claridad en sus solicitudes, exageradas exigencias e insuficiente coordinación de las organizaciones locales participantes, e inclusive sospechó que se estaba tratando de obtener lucro personal. Esta tensión fue profundizada cuando el 28 de

febrero de 1977 llegó a “Brot für die Welt” otro proyecto, esta vez de “LIMON”, sin que en él quedara claramente establecido en qué relación estaba con los otros proyectos de CASIM y CEPAD. El 16 de mayo de 1977 le escribió “Brot für die Welt” a CASIM lo siguiente:

... y es una experiencia amarga que hacemos tan a menudo en Latinoamérica: En una misma región trabajan varias organizaciones y a veces con la misma opción y entrega, pero entre ellas casi no se comunican, ni colaboran, ni cooperan y a veces ni se conocen, cada una con su agencia donadora y con sus grupos. Desde luego, muy a menudo las mismas agencias donadoras consciente o inconscientemente de esto lo fomentan y entre las agencias tampoco se comunican lo suficientemente. Y tanto que hablamos siempre de comunicación, de diálogo y de interdependencia...

Por esta y otras razones no se pudo finalmente trabajar con “Brot für die Welt”. Pero por otra parte, la “Lutheran World Relief” (LWR), una organización en los Estados Unidos de América, con la cual, entre tanto, ya habían entablado contacto las organizaciones nicaragüenses, se declaró dispuesta a apoyar a partir de Junio de 1977 el proyecto de Limon, con la suma de US\$60,000, distribuidos en tres años. La consecuencia de este ir y venir, de este estar elaborando nuevos proyectos, de estas experiencias con las diferentes organizaciones, tuvo por lo menos como efecto positivo entre los Sumu, que éstos disminuyeron sus esperanzas y sus expectativas, llevándolas a un nivel realista y realizable, pudiendo ahora poner en práctica un programa adecuado. Este proceso de aprendizaje, duro y tedioso, había tenido finalmente un resultado positivo (J. Jenkins, 1986: 253).

Hasta donde se sabe, los Sumu, en el transcurso de su historia, jamás habían logrado alcanzar una organización supraregional, con excepción de los casos en que, por ejemplo, alguna personalidad fuerte había logrado extender su esfera de influencia. Por el contrario, los nexos entre los diversos pequeños grupos de Sumu se habían ido perdiendo en la misma proporción en que los Mískitu o los “españoles” se habían ido adentrando en terreno Sumu, a lo largo de los grandes ríos, obligando a los Sumu a ceder el paso y trasladarse a la

parte superior de los ríos o a los ríos más pequeños. Así fueron resultando pequeñas "islas" de Sumu, que poco contacto tenían entre sí.

¡Pero ahora todo había cambiado! Los Sumu habían logrado formar una organización supraregional, aunque fuese con ayuda e iniciativa externa, habían aprobado y demostrado que eran capaces de darle vida según sus propias ideas. No es exagerado decir que se había iniciado un nuevo escalón en el desarrollo de los Sumu. ANCS y, con ella, el Proyecto "LIMON" comenzaron a trabajar inmediatamente. El gran mérito de LWR y CEPAD fue haber dado a los Sumu mucha confianza desde un principio, habiéndoles confiado la realización del proyecto casi solamente a ellos, llevando estas organizaciones únicamente el control sobre el uso apropiado del dinero. El hecho de que se hayan dado pequeñas fallas (pues ninguno de los Sumu estaba acostumbrado a manejar mayores cantidades de dinero), no menoscabó los resultados. Esta confianza despertó sorprendentes aptitudes y energías. De pronto apareció una gran cantidad de jóvenes capaces quienes, gracias a su talento e inteligencia natural (pues no tenían la correspondiente preparación escolar), cumplieron con todos los requisitos necesarios para llevar a cabo el fin propuesto.

Un desarrollo similar se dio también entre los Sumu hondureños del río Patuka en el año 1987. Es posible que el contacto con los Sumu nicaragüenses que habían llegado como refugiados a Awastingni y (Nuevo) Musawas en Wawina, río Patuka, haya dado a los Sumu hondureños la conciencia de no estar solos. Basilio Ordóñez, un joven Sumu de Krautara, empezó a ganar gente para su Organización Sumu en su poblado, después en Krausirpe, así como también entre los Sumu que vivían diseminados río arriba en Yapuwas y en el Río Blanco. Otro impulso puede haberlo dado el ejemplo de otras minorías étnicas que se acababan de organizar, como por ejemplo los Paya (Pech), los Jicaques (Torrupanes) y los Garífuna.

Basilio Ordóñez encontró comprensión y fomento en el proyecto de ayuda, que ya desde 1985 había organizado la Internationale

Gesellschaft für Mienchenrechte (IGFM, Sociedad Internacional pro Derechos Humanos) para los refugiados Sumu y que también incluía, desde el principio, a los Sumu de Honduras. Así, del 19 al 21 de Septiembre de 1987 tuvo lugar en Krausirpe, una comunidad Suma de 353 personas, bajo animada participación, la asamblea constitutiva de la Federación Indígena Tawahka de Honduras (FITH). Estuvieron presentes delegaciones de todas las comunidades Sumas de Honduras, así como de todos los asentamientos de los campos de refugiados Sumu nicaragüenses, además de la organización SUKAWALA en el exilio. Como invitados estuvieron presentes representantes de otras minorías étnicas, de organizaciones de ayuda que trabajaban en la Mosquitia, así como del gobierno hondureño. El pequeño poblado dio albergue por tres días a unos 150 invitados de afuera. Igual que en las asambleas de la Organización Sumu en Nicaragua, el "1er. Congreso de la FITH" sobresalió por su disciplina y dignidad.

Ya el 18 de enero de 1978, el Coordinador del Proyecto LIMON, Noel Patrón G. había presentado un informe detallado de las actividades en 16 comunidades en 1976.

Jenkins, quien antes había sido ciudadano norteamericano, asegura (1986: 253) que el dinero del Proyecto LIMON fue manejado por la Neptune Mining Co. en Bonanza. Él deplora que allí la compañía norteamericana haya ejercido influencia sobre la organización de los indios. En realidad, la compañía minera solamente actuó como una especie de banco, ya que en Bonanza no había bancos. Aparte de que los problemas de los Sumu siempre encontraron comprensión y ayuda entre los empleados de la Neptune Mining Co., la administración y la vigilancia del Proyecto LIMON siempre estuvo en manos de CEPAD. La Neptune jamás intentó tener ingerencia en esto. Para no poner grandes sumas de dinero en manos de los Sumu que laboraban en el Proyecto, el CEPAD acostumbraba depositar el dinero para tres meses en la cuenta de la compañía minera, de donde el Coordinador de LIMON podía retirarlo cada cierto tiempo.

Claro está que no se pudieron alcanzar todas las metas propuestas. Un "Reporte sobre la Evaluación del Programa LIMON" del 21 de marzo de 1978, publicado por el CEPAD, presenta el Programa con sorprendente sobriedad, comparándolo punto por punto con lo que se realizó. Bajo el título "Logros en 1977" se puede leer:

a. Se ha establecido una red de contactos y relaciones con 16 comunidades rurales, la cual ha facilitado una plataforma de expresión del programa ... El aislamiento físico de las comunidades, la difícil transportación, constituyen los principales obstáculos para establecer una comunicación, no obstante el esfuerzo realizado para identificarse con las comunidades y sus necesidades ha creado interés, motivación y compromiso tanto del personal de LIMON como líderes comunales.

b. Se ha iniciado un proceso de desarrollo partiendo de las necesidades de las comunidades. 16 comunidades han organizado sus comités y han tomado decisiones sobre las áreas de trabajo que desean explorar

c. Específicamente se está observando un mejoramiento en la Agricultura...

d. LIMON es el primer programa de desarrollo de las comunidades Sumu. Este programa tiene un impacto en una población beneficiaria de 4,000 habitantes. Los Sumu han expresado tener grandes esperanzas en LIMON. Tienen grandes expectativas. Muchas familias desearían que LIMON les resuelva sus problemas de la noche a la mañana. Más de 10,000 Sumu viven en condiciones de miseria. Para los Sumu LIMON es como un símbolo que los representa.

ANCS celebró su segunda asamblea general (desde que fue fundada en 1974) del 25 al 27 de abril de 1979 en Musawas. Fue un acto impresionante, en el que participaron representantes de unas 20 comunidades Sumu. Algunos de los delegados habían tenido que caminar 4 o más días para poder hacerse presentes.

El desarrollo de la fantásticamente organizada asamblea tuvo un resultado grandioso. Los delegados plantearon, con gran claridad y dignidad, sus preocupaciones. Las diversas propuestas fueron discutidas en forma tal, que hubieran sido dignas de honor en el parlamento de cualquier nación. El corresponsal del Diario *La Prensa*, que estaba presente, escribió en su periódico el 7 de marzo de 1979:

Importantes fueron las conclusiones de la Segunda Conferencia General de la Asociación Nacional de Comunidades Sumu... donde se planteó con serenidad y responsabilidad la problemática de los indígenas que en número de diez mil habitan una amplia región de la Costa Atlántica.

Acerca de la forma en que se desarrolló la conferencia, continúa diciendo *La Prensa*:

Los delegados Sumu expresaron con toda franqueza la grave situación de las comunidades por la falta de educación y salud, igual que los despojos de tierras a que son sometidos.

Se señaló que en muchas comunidades no hay en la actualidad escuelas ni maestros, en consecuencia los niños no reciben ninguna formación. Donde hay escuelas un sólo profesor tiene que atender a 60 alumnos de diferentes edades. Con frecuencia los maestros no reciben regularmente su sueldo, se sienten frustrados y se van.

Hay profesores que al ser enviados a las comunidades Sumu, sienten eso como un castigo por estar en un ambiente diferente al suyo, entre gente cuya lengua no entienden...

Respecto a la salud, los delegados dijeron que la población sufre graves enfermedades que en parte se deben al bajo nivel de higiene y desnutrición.

La Asamblea acordó realizar mejoras en todos estos puntos. También el viejo tema de los títulos agrarios fue asunto de discusión en las deliberaciones. *La Prensa* escribió:

... se señaló que a pesar de que los Sumu son los legítimos dueños de la tierra en que han nacido y desde hace tantos años les ha pertenecido, cada vez sufren más despojos de gente extraña. Eso, agregaron, sin tomar en cuenta que los Sumu tienen los mismos derechos que todos los nicaragüenses. Al no reconocérsele a los Sumu esos derechos como ciudadanos nicaragüenses, expresaron los delegados, los indígenas son excluidos de esos derechos y si se los dan es, en las tierras menos fértiles, mientras que otras personas o compañías reciben sin dificultad las tierras que desean. Hubo quejas en contra del LAN y el INFONAC.

Otros temas tratados durante la Asamblea en Muscayas fueron sobre todo la cultura tradicional de los Sumu. Se informó sobre las viejas costumbres y lo que recuerdan los ancianos. Se deploró que ya no se hacen las artesanías de barro, tejidos, artículos trenzados. Se tratará de preservar y recuperar el patrimonio cultural y enseñarlo a las nuevas generaciones.

En esta Segunda Asamblea General de la ANCS resultó electo como presidente el agrónomo bachiller Francisco Rener Ramírez. El positivo desarrollo de la misma dio lugar a abrigar las más altas esperanzas para el futuro. Por primera vez, este grupo étnico había alzado su voz perceptiblemente y, con seriedad y honor, había exigido que se les otorgasen los mismos derechos que asistían a todos los nicaragüenses. Como estaban presentes algunos representantes del gobierno, era de esperar que las autoridades competentes no iban a permanecer con oídos sordos. Si el gobierno de Somoza hasta esa fecha se había mostrado completamente desinteresado, esto significaba también, que nada había emprendido en contra de la población autóctona como tal.

Pero, de la misma manera, tampoco se había enterado de los numerosos abusos cometidos por las autoridades locales, es decir, por parte de miembros de la Guardia Nacional, que podían hacer y deshacer a su antojo. Era, inclusive, parte de la táctica del sistema de Somoza, el trasladar a funcionarios hacia regiones alejadas con el fin de que allí pudiesen enriquecerse. Este era un antiguo principio de la administración romana, que había prevalecido a través de la época colonial. Un método

conocido que aplicaba Somoza era animar a los funcionarios civiles y militares a que realizasen actos ilegales, con el fin de tenerlos después más cómodamente en sus manos.

Uno de los éxitos de la Segunda Asamblea fue, con seguridad, el que los ministerios en Managua poco a poco se fuesen convenciendo de que era necesario aceptar la existencia de los Sumu como un grupo étnico.

Naturalmente, las exigencias de los Sumu, que reclaman ser tratados con los derechos que tiene cualquier ciudadano nicaragüense, tocaban directamente los intereses de ciertos grupos que se dedicaban a la explotación de las riquezas de la Costa Atlántica (que hasta ahora no habían sido objeto de atención). Pero inclusive aquellos que no estaban pensando en lucros personales a costa de los grupos autóctonos y que más bien se interesaban meramente por el desarrollo del país, también cayeron en conflictos de intereses: El Estado estaba más interesado en aumentar la producción con el fomento de grandes plantaciones, lo cual favorecía a las compañías mineras, estuviesen en manos extranjeras o nacionales, con esto incrementaba la tala de bosques, en vez de interesarse por el sostenimiento de pequeños grupos de aborígenes que, de todas maneras, debido a su pura economía de subsistencia, no contribuían en absoluto a la economía nacional. De esta manera, instituciones tales como el INFONAC (Instituto de Fomento Nacional) estaban más bien en contra de los intereses de los Sumu. Y el IAN (Instituto Agrario de Nicaragua), cuya verdadera tarea hubiera sido otorgarle a los Sumu los títulos agrarios que en justicia les correspondían, representaba más bien los intereses de las compañías mineras, o de las empresas madereras, huleras o bananeras.

Los mapas sinópticos que aparecen a continuación y que fueron extraídos del trabajo de J. Jenkins (1986) ilustran claramente hasta qué punto había sido dividida la mosquitia, en especial el territorio Sumu, debido a las concesiones otorgadas a las compañías mineras o madereras, nacionales o extranjeras, y cómo habían sido usurpados

los recursos naturales a la población autóctona. Jenkins se extiende bastante sobre este tema, si bien unilateralmente y de manera exagerada. Pero no debe de olvidarse que fue precisamente el gobierno sandinista el que comenzó con los despales exagerados de los bosques, inmediatamente después de haber tomado el poder. Esto condujo a fuertes conflictos con la organización de los Mískitu de MISURASATA. Después de obstinadas negociaciones entre el Ministerio para la Costa Atlántica INNICA, el Ministerio de Recursos Naturales IRENA (bajo la dirección de J. Jenkins) por un lado, y MISURASATA por el otro, que se habían realizado ya en el verano de 1880, el gobierno tuvo que ceder. El 14 de febrero de 1981 tuvo que otorgar ciertas concesiones a las comunidades de los poblados que, o poseían título de propiedad, o usufructuaban los bosques de manera tradicional. MISURASATA exigía que se le diese una participación del 80% de los ingresos por corte madera. (Klaudine Ohland-Robin Schneider, Edit. 1982: 86)

Por otro lado, en el Banco Central y en el Ministerio de Agricultura se elaboraron planes, de acuerdo a los cuales, en una región habitada por Sumu, no tendrían acceso otras personas (como por ejemplo los llamados “españoles”), mucho menos que se les iba a permitir adquirir dichas tierras. Se trataba de fundar una especie de “Reserva” (BOSAWAS), en la que los Sumu fuesen amos y señores de su propia casa, sin que, naturalmente, se repitiesen los errores cometidos en las “Reservas” de los indios de Norteamérica, según me explicó todavía en mayo de 1979 el Sr. Sengelmann, Ministro de Agricultura. Cuando le objeté que las comunidades de Sumu más importantes no estaban dentro de esta zona de “Reserva”, el ministro se dispuso inmediatamente a hacer las correcciones correspondientes. Pero las concesiones otorgadas a las compañías mineras tenían que quedar en pie. La caída de Somoza, que ocurrió pocas semanas después, impidió la realización de este plan (véase *La Prensa* del 8.3.1979, 12 y 16).

Después de la toma del poder por parte de los sandinistas, el Proyecto BOSAWAS fue tomado con gran entusiasmo y elaborado con aún mayor precisión por parte del Instituto Nicaragüense de

Recursos Naturales y del Ambiente (IRENA) que estaba a cargo de Jorge Jenkins, pero lamentablemente tuvo después que ser abandonado. La realización de este proyecto podría garantizar la existencia a los grupos autóctonos, en especial de los Sumu, cuyo territorio en el cual ellos son la mayoría interesada.

La Tercera Asamblea General de la ANCS, que se realizó del 7 al 9 de marzo de 1989 en Musawas, tuvo lugar bajo un signo completamente diferente: el 19 de julio de 1979 el FSLN había alcanzado el triunfo sobre el régimen de Somoza.



III. Los Sumu y la Revolución Sandinista

“Y si tú no quieres ser mi hermano,
¡te romperé la cabeza!”
(ANTIGUO ADAGIO ALEMÁN)

LA “REVOLUCIÓN SANDINISTA”, que fue el resultado de las sangrientas luchas contra Somoza en julio de 1979, casi no había tenido contacto con los Sumu. La “Costa Atlántica”, que es llamada así por razones históricas, ocupa la mitad oriental de Nicaragua (aproximadamente 60,000 Km.² de un total de 120,002 Km.²), no había participado ni en la guerra civil, ni en la revolución. Rediske-Scjneider (1982: 11) escriben: “La lucha popular nicaragüense contra la dictadura de Somoza no incluía el territorio habitado por indios y afroamericanos, la llamada “Costa Atlántica”. Y no la necesitaba incluir, por el bajo grado de integración económica y política que esta zona tenía en relación al “Estado Nacional”.

Efectivamente, desde la “Incorporación de la Mosquitia” en el año 1894, en Managua nadie se había ocupado de esta región, estuviere en el poder quien estuviere. Bajo el gobierno de Somoza era la misma cuestión. La “Costa Atlántica” era manejada más o menos como una colonia: una cantidad de compañías madereras, mineras o pesqueras habían recibido concesiones para la explotación de las riquezas naturales. Algunos “colones” o “españoles”, como les llaman aquí, habían sido enviados desde el Pacífico y se habían asentado mayormente a lo largo de los grandes ríos, desalojando a los indígenas.

En los poblados más grandes eran los militares y funcionarios los que disponían a su gusto y antojo, pero dejaban en paz a la mayor parte de la región. No se puede decir que existiera un desarrollo planificado de la zona. Ni siquiera existía una vía de conexión terrestre entre la capital y la Costa Atlántica. Es posible que los autóctonos “Costeños” no vivían mejor, pero tampoco peor, que bajo el régimen de los “Reyes Miskitos”. Consecuentemente, habían podido conservar sus características. Esto quiere decir, que hasta el día de hoy, representan prácticamente en todo, lo contrario del resto de la población: son, en su mayoría, protestantes; su lenguaje corriente es más bien el inglés, siempre y cuando no han mantenido sus propias lenguas (Miskitu, Sumu, Rama, Creole y Garífuno); se sienten que son étnica y racialmente diferentes de los demás nicaragüenses y son tratados por éstos con despectiva benevolencia, si no directamente con desprecio.

Brooklyn Rivera, un dirigente miembro de MISURASATA lo formuló una vez de la siguiente manera: “Somoza al menos nos daba paz marginada, es decir que al menos no se metía con nosotros, nos dejaba ahí olvidados aunque no hizo ningún bien con nosotros” (Röder, H. J. y von Appunn, D., 1982: 4).

Para los Sumu, más que para los Miskitu que vivían menos alejados, fue por esto cuanto más sorprendente, horroroso, verse inmediatamente después del “triumfo” de la revolución (con la que no tenían ellos nada que ver) arrastrados por un remolino de innovaciones y cambios radicales. El gobierno de los nueve comandantes comenzó, con la precipitación característica a todas las revoluciones, a cambiar todo radicalmente. Los afectados no podían comprender lo que pasaba, sobre todo que no estaban psicológicamente preparados, por lo cual tenían que tomar una actitud de rechazo, o inclusive de resistencia.

No se puede considerar como insensata la idea que el gobierno sandinista tenía de incorporar económicamente la mitad oriental del país que se encontraba completamente atrasada, sobre todo que, tanto los Miskitu como los Sumu se adhirieron voluntariamente a estos planes. Ya el momento había llegado: también la población autóctona había comprendido desde hacía tiempos que tenía que conectarse a la vida

moderna, si no quería perecer en el más desesperante retraso. Pero no solamente los propósitos de la revolución (que para la mayor parte de la población no estaban claros) eran totalmente inadecuados, sino sobre todo la forma en que los sandinistas actuaron para tratar de imponerlos.

Los comandantes han reconocido en repetidas ocasiones que se cometieron errores en el trato de la población autóctona. Jorge Jenkins, un alto funcionario del régimen, dice que estos errores se deben al casi absoluto desconocimiento de la problemática de la Costa Atlántica y de sus habitantes. Jenkins escribe (1986: 520):

Este desconocimiento era más acentuado en cuanto a la existencia de los grupos indígenas de los que no se sabía casi nada, o lo que es peor, acerca de los cuales había una visión deformada, lejana de la realidad.

Pero los comandantes, aunque hubieran conocido mejor la mentalidad de los habitantes de la Costa, no hubieran actuado de manera diferente. Sus errores son únicamente una consecuencia lógica de su ideología. Por esto resulta erróneo decir, a como lo hace también Jenkins, que se trataba solamente de errores iniciales perdonables. Resulta típica una entrevista que Tomás Borge concedió al diario español *El País* (19.7.1988, p. 8): "Cometimos serios errores en la Costa Atlántica donde se le dio prioridad a la violencia institucional en lugar de a la persuasión política". Pero en la misma entrevista, el Ministro del Interior repite lo que ha dicho en otras oportunidades, diciendo que, de ahora en adelante, la "violencia institucional" se aplicará a todo aquel que viole las leyes del país. Las "nuevas reglas del juego" (y con esto se está refiriendo al comportamiento con aquellos que no se dobleguen incondicionalmente a los dictados de los sandinistas) serán "no un cambio estratégico ... más bien un cambio de táctica".

Ya sólo el vocabulario revolucionario que les fue enseñado a los indígenas por primera vez dentro del marco de la cruzada de alfabetización de 1980, contenía palabras como: revolución, capitalismo, marxismo, imperialismo, comunismo, etc. Los indígenas, que vivían en una absoluta separación, no podían comprender el sentido ni el contenido de estas palabras. Los sandinistas no se pusieron a pensar

que inclusive palabras como “Somoza” y “Somocismo”, para la mayoría de los indígenas eran palabras huecas, mientras que, por el contrario, el nombre de Sandino traía a los Sumu más bien siniestros recuerdos, pues las tropas de Augusto C. Sandino habían cometido horrores en 1931 en sus territorios, habiendo ocasionado un enorme éxodo. De ninguna manera han olvidado el cruel asesinato de su tan apreciado pastor Karl Bregenzer en Musawas, cometido por las tropas de Sandino.

Ahora, bajo los sandinistas, comenzaron los diversos grupos demográficos de la costas del Pacífico y del Atlántico “a entrar en un proceso permanente de reacción de los unos frente a los otros”, a como escriben Rediske-Schneider (1982: 12), y “a hacer política los unos con los otros o los unos contra los otros”. Naturalmente, “política”, por parte de la población indígena, solamente se hacía, a lo sumo, por parte de MISURASATA (*Miskitu, Sumu, Rama, Sandinista, Asla Takanka*), una organización que había sido formada por los sandinistas en 1979 y en la que los Sumu solamente estaban representados de nombre. Los Sumu mismos se vieron solamente arrollados por la política y, como siempre, volvieron a caer entre dos frentes adversos.

Nada puede caracterizar mejor la situación de aquella época que la forma en que se desarrolló la III Asamblea General de la “Asociación Nacional de Comunidades Sumas” (ANCS) que tuvo lugar del 6 al 9 de marzo de 1980 en Musawas, es decir, pocos meses después de que los sandinistas habían tomado el poder. Se hicieron presentes a la Asamblea representantes de 32 comunidades Sumas. Pero también se hicieron presentes importantes representantes del gobierno revolucionario, encabezados por el comandante William Ramírez, Director del Instituto Nicaragüense para la Costa Atlántica (INNICA), Jorge Jenkins, Director del Instituto Nicaragüense de Recursos Naturales y del Ambiente (IRENA), ambos con el rango de ministros. Estuvieron presentes también los representantes regionales de los Ministerios de Educación y Cultura, de la Asociación de Trabajadores del Campo (ATC), de la Cruzada Nacional de Alfabetización (CNA),

del Instituto Nicaragüense de la Reforma Agraria (INRA), y no por último la dirección suprema de MISURASATA con Steadman Fagoth Müller,¹ en aquel entonces todavía miembro del Consejo de Estado, Brooklyn Rivera y una cantidad de secuaces. *Barricada*, el órgano oficial del FSLN (Frente Sandinista de Liberación Nacional) había enviado dos corresponsales.

La forma de escribir el nombre varía. Últimamente parece ser que él mismo prefiere la forma “Stedman Fagoth”, como aparece en su libro *La Mosquitia. Autonomía regional. ...Lamento indígena ... ocaso de una raza que se resiste a fallecer* (sin lugar ni año).

La gran cantidad de visitantes que llegó a Musawas (donde solamente se puede llegar después de muchas horas de camino a pie) causó muchos problemas. Para los Sumu, que habían sido criados con mucho pudor y vergüenza por tradición, resultó extremadamente chocante la forma libre e indecorosa en que se hicieron presentes casi 100 jóvenes, mujeres y varones, Mískitu, que habían llegado como miembros de MISURASATA. Solamente la hospitalidad de los Sumu y el tacto con que manejó la situación la dirección de la asamblea, a cuyo cargo estaba Francisco Renner, presidente de la ANCS, pudieron evitar una confrontación abierta. El programa de la Asamblea le dedicó una gran parte a los recientes acontecimientos políticos. Entre los temas del día se encontraban “La Revolución Sandinista”, o “El Cristiano en la Revolución”. A los representantes de las organizaciones estatales más importantes como IRENA, INNICA, INRA y también a MISURASATA se les había concedido más que suficiente tiempo para que presentasen sus propósitos. Pero estas oportunidades fueron aprovechadas de una manera tal, que los verdaderos asuntos de los Sumu tuvieron que quedar atrás. Temas como “Nuestra vida Comunitaria”, “Derecho Indígena”, “Trabajo en Grupo”, “ANCS”, que también eran temas del día, quedaron muy atrás. Puntos “Intercambio de Opiniones” o “Preguntas y Respuestas”

¹ La anotación del nombre varía. Últimamente él mismo aparentemente prefiere la forma “Stedman Fagoth”, como en su libro *La Mosquitia. Autonomía regional...Lamento Indígena...ocaso de una raza que se resiste a fallecer* (sin datos).

no fueron ni siquiera tratados. Uno de los problemas más importantes de los Sumu, como lo es el asunto de los títulos agrarios, fue dado por despachado por los representantes del gobierno, diciendo que eso ya no es problema porque "ahora la tierra es del pueblo".

En realidad, esta III Asamblea General de los Sumu fue manipulada por los invitados, que es lo que eran, y aprovechada inescrupulosamente para sus propios fines. Tal vez a alguno que otro Sumu se le hayan abierto los ojos y haya visto lo que les esperaba, pero la mayor parte le obsequió confianza a la nueva doctrina, dándole crédito a las promesas que, con una retórica no acostumbrada, habían sido hechas por personalidades tan altas.

Antes nunca habían estado los Sumu tan abiertos frente a promesas como en este momento, pues acababan de cumplirse algunos de sus sueños: ya tenían una organización propia, su lengua había pasado a ser lengua escrita, su propio proyecto de desarrollo (LIMON) no solamente les había traído bienes materiales, sino que les había ayudado a fortalecer su conciencia individual. Y ahora llegaban por primera vez a visitarlos altos funcionarios del gobierno. Podría decirse que los Sumu se encontraban en una etapa de euforia y que creían, como nunca, en su propio futuro. Así, escucharon con confianza lo que se les decía: que la revolución les había traído la liberación, que cristianismo y revolución eran la misma cosa, que solamente el sandinismo representaba debidamente sus intereses (véase J. Jenkins, 1986: 253 s.).

Pero los Sumu mostraron mucha desconfianza ante las declaradas pretenciones de poder por parte de MISURASATA. Exigieron, sobre todo, que la alfabetización se hiciese también en Sumu, y no solamente en Mískitu como lo quería MISURASATA. "Estos asuntos y los relativos a las tierras para las comunidades Sumu produjeron fuertes discusiones, a tal punto que casi se malogra la Asamblea" escribe Jenkins, quien estaba presente (1986: 254).

El periódico *Barricada* informó en dos números consecutivos del 14 y del 15 de marzo de 1980 acerca de la Asamblea. Sobre los puntos del programa objetos a discusión escribe:

Los objetivos iniciales fueron los siguientes:

1. *Promover la integración del pueblo Sumu en las tareas que demanda el proceso revolucionario sandinista.*
2. *Hacer una reflexión sobre la realidad de los Sumu, la situación en que los dejó el somocismo, trazar metas y tareas concretas para el desarrollo de las comunidades de acuerdo con los lineamientos de la Revolución Sandinista.*
3. *Fortalecer la Asociación Nacional de Comunidades Sumu bajo la perspectiva de MISURASATA.*

Con estos puntos, los Sumu expresaban estar dispuestos a una apertura y a abrirse y a adaptarse a las metas de la revolución (de la que ellos solamente sabían lo que se les había prometido). ¡Le habían dado crédito a las palabras de aquellos que se habían hecho pasar por amigos y por representante de sus intereses! Los Sumu esperaban, con la ayuda de éstos, poder solucionar sus verdaderos problemas. Estos problemas fueron publicados en las siguientes citas textuales que publicó *Barricada*:

1. *Solicitar al gobierno los títulos comunales de las tierras que ahora ocupan.*
2. *Que la alfabetización sea hecha en lengua materna-Sumu.*
3. *Cerrar filas para que las personas mal intencionadas no vengán a sembrar la desconfianza entre ellos mismos, pues eso solamente atrasaría el desarrollo del grupo.*
4. *Promover la cultura, historia y toda la cultura tradicional.*
5. *Pedir al gobierno sandinista la construcción de una carretera entre Bonanza y Musawas.*
6. *Nombrar de ahora en adelante como SUKAWALA al proyecto anteriormente conocido como LIMON.*

Casi no resulta necesario hacer resaltar la diferencia entre estos puntos del programa y el programa de desarrollo por parte de las iglesias que hasta ahora existía. Ahora se puede observar claramente el sentimiento de la propia dignidad que ya habían ganado los Sumu: están orgullosos de su propia lengua, historia y cultura,

y ahora reclaman el derecho sobre las tierras que son de su patrimonio. Pero también se ve claramente el peligro que amenaza desde afuera y la necesidad de cerrar filas para defenderse. El cambio de nombre del proyecto "LIMON" (Levantamiento Indígena Montán Río Oriental de Nicaragua) por el de "SUKAWALA" (Sumu Kalpakakna Wahaini Lani = Asociación de los Hermanos Sumu) indica, a la vez, la conciencia y el sentimiento de solidaridad que desde hacía tiempo había desaparecido.

De las determinaciones citadas más arriba se pueden deducir dos preocupaciones importantes de los Sumu:

a) El deseo de que por medio de los títulos agrarios se les reconozca como verdaderos y legítimos dueños de las tierras que ellos trabajan. El gobierno de Somoza había otorgado, hacía poco, títulos agrarios a una serie de comunidades de Miskitu en la parte media del Río Coco.

Los trabajos de planificación en ese entonces habían estado en manos del Cuerpo de Paz (*Peace Corps*) y fueron realizados por el ingeniero Steve Durick. También a las comunidades Sumas les habían ofrecido tales títulos de propiedad, pero estas los habían rechazado diciendo que no querían que se trazasen límites a través de las tierras que habían heredado de sus abuelos. En conversación que todavía en mayo de 1979 sostuve con el señor Sengelmann, Ministro de Agricultura, quedó claro que su ministerio estaba dispuesto a conceder con amplitud títulos de propiedad a las comunidades Sumu. Sengelmann dijo que el IAN (Instituto Agrario Nacional), en este sentido, hasta ahora no había cumplido con su deber y que él se iba a encargar de remover del cargo a los responsables. Que solamente tenían que respetarse las concesiones otorgadas a las grandes compañías, sobre todo a las extranjeras, pero que, aparte de esto, todo el territorio Sumu debería de pasar legalmente a poder de los Sumu. Claro está, esto ya no se pudo realizar. Entonces los Sumu dirigieron su petición al gobierno revolucionario. La limitación que se hace al decir "las tierras que

ocupan”, es decir, el pequeño territorio que actualmente ocupan, era, naturalmente, un poco más que modesta, pues si esta exigencia era considerada al pie de la letra, no permitía ninguna clase de expansión y no tomaba del todo en consideración que los Sumu son los verdaderos, legítimos y naturales señores de todo el territorio. Por lo menos tenía que haberse garantizado que las comunidades Sumas que quedaban físicamente más alejadas, no fuesen aún más separadas y aisladas cuando se les entregase a Mískitos o “Españoles” las tierras sin cultivar que separaban a estas comunidades.

Al momento de leer el texto de esta resolución petitoria, todos los representantes de las comunidades Sumu que estaban presentes se pusieron espontáneamente de pie, levantaron los brazos por lo menos cinco minutos y entonaron sus típicos gritos de *ji-ji-ji-ji*. Esto presentaba un espectáculo tan impresionante, que el comandante William Ramírez, que acababa de decir que los títulos agrarios ya no eran necesarios, tuvo que cambiar de actitud.

Según *Barricada* (No. 228 del 14.3.1980, p. 9), el representante de INRA acababa de declarar:

Las prioridades del programa de INRA en esta zona se dividen en dos partes: la atención a la comunidades de la región que son unas 250, es decir, apoyarles su tradicional siembra de granos básicos y sumarlos a la administración de las fincas estatales abandonadas por los somocistas en la región.

Indudablemente, actualmente demanda un personal la asesoría de las comunidades para la siembra de granos básicos. Se busca en 1980 que los sumos produzcan por primera vez en su historia, excedentes de la producción para abastecer el consumo interno de las poblaciones del pacífico nicaragüense.

El reportero de *Barricada* continúa escribiendo:

INRA ha tratado de enfatizar que lo importante a partir de la Revolución no es tener un título de propiedad sino que se

garantice el uso de la tierra y sobre todo el excedente que la tierra sea de beneficio para la comunidad. *Sin embargo, por este momento, sobre todo por la historia y la cultura propia de las comunidades que han visto tan ligada a su sobrevivencia la posesión de la tierra, lo que el Gobierno Revolucionario tiene que demostrar es que el uso de la tierra está garantizado y que el excedente que esa tierra produce beneficia a la gente. Por su parte, el comandante William Ramírez dejó claro en que se iba a garantizar y que se le iba a dar los títulos reales. (El autor ha subrayado los textos.)*

Los Sumu que se encontraban presenten, aunque hayan sentido inconscientemente la amenaza que surgía contra sus formas tradicionales de vida, en aquella época todavía le dieron crédito a las promesas del comandante William Ramírez. Pero Galio Gurdían había hablado claramente: La administración de la tierra por parte del Estado (sumarlos a la producción de las fincas estatales) y el aumento de la producción: ¡eso era lo único que le interesaba al régimen!

Las consecuencias de estas metas económicas se hicieron ver apenas a los dos años, con las grandes reubicaciones forzadas.

De ahora en adelante, lo único que valía era: “O aceptan el Sandinismo en esa forma o verán qué hacer”, había dicho el comandante Jaime Wheelock en una ocasión.

b) El segundo problema urgente que fue planteado durante la Tercera Asamblea General de la ANCS estaba relacionado con su recién despertada conciencia de individuo: la protección de su tradición y, de ser posible, la reanimación de la misma. Como esto no lo pensaban solamente en forma retrospectiva, sino que habían reconocido que sus raíces culturales eran requisitos necesarios para sobrevivir como grupo étnico propio, exigieron que se mantuviera su lenguaje como característica más segura de su autonomía y, por consiguiente, que la cruzada de alfabetización se hiciese también en Sumu, precisamente lo que MISURASATA estaba tratando de impedir.

La importancia de esta exigencia fue recalcada con la forma visible en que fue demostrada su conciencia tradicional: varios

grupos de danza, compuestos por jóvenes de ambos sexos, presentaron antiguas danzas durante la Asamblea. Esto sucedía por primera vez en muchas décadas. Pero lo importante no fue tanto la presentación en sí, sino la forma en que se preparó. El Grupo de Trabajo “Cultura” que se había formado en la Segunda Asamblea General de ANCS a principios de 1979 había impulsado a la juventud a reunirse e indagar en sus poblados acerca de las antiguas tradiciones, usos y costumbres. Al principio se encontraron con una actitud bastante reservada, e inclusive a veces con cierto rechazo. Pero, después de insistir, lograron convencer a los viejos para que hablaran de eso. De acuerdo con las narraciones de los abuelos y abuelas, los jóvenes se dieron a la tarea de fabricar los vestidos de fiesta hechos de “tunu”, los adornos de la cabeza, las pinturas para el cuerpo y los collares. También entrenaron las antiguas danzas. Fabricaron flautas de bambú y tambores, parecidas a los que todavía estaban en uso en Kwabul. Es posible que no todo haya resultado tan exacto a como era antes, pero, al comparar con lo que habían narrado algunos viajeros e investigadores en el pasado (de los cuales, naturalmente, los jóvenes no sabían nada), podría decirse que la mayor parte podía ser considerada como auténtica.

Pero se pudo observar un error de estética, que era muy característico de aquella situación: un funcionario del “Ministerio de Cultura”, quien con toda seguridad se encontraba influenciado por las alocadas ideas de Ernesto Cardenal, quien a su vez por aquella época andaba pensando en una “Universidad Indígena”, se apoderó de la dirección de las presentaciones, habiendo introducido cambios coreográficos con el fin de lograr una mejor efectividad que, por supuesto, hacían perder originalidad. Esto fue aún más grave con la danza que había de representar la “Historia de los Sumu”, que iba acompañada con recitaciones de un texto muy colmado de fantasía (véase v. Houwald 1982 a: 159-175). Este funcionario hizo después estas presentaciones teatrales en Bonanza y después inclusive en Managua. Por aquella época, el gobierno

creía que con eso se iba a ganar la voluntad de los indígenas. En realidad, no era que con eso se estuviese tratando de la tradición cultural de los indígenas, sino que más bien se trataba de alcanzar un efecto que traería provecho político al gobierno. Así tienen que ser consideradas una serie de actividades que supuestamente habrían de servir a la problemática cultural de los indígenas. Entre estas actividades con carácter político cuentan, por ejemplo, las de INNICA, CIDCA (Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica) y de otras organizaciones estatales similares y, no por último, también de la planeada "Universidad Indígena", que no se realizó.

El "Förderkreis für Bildungsprojekte in Nicaragua e.V." (Círculo de Promotores de Proyectos de Educación en Nicaragua), con sede en Tübingen, hacía propaganda a favor de la "Universidad de los Indios" con las siguientes palabras: "En Nicaragua debe de alcanzarse un ejemplo de cómo los aborígenes del continente Americano pueden vivir como participantes de una sociedad moderna, y no solamente como víctimas amenazadas de extinción por esta sociedad moderna. Lo indígenas tienen que volver a descubrir sus tradiciones religiosas, culturales, artesanales y agrícolas, que ya en muchas partes han desaparecido. Estas tradiciones tienen que ser conservadas y *transformadas*, para que los indígenas puedan vivir en el siglo XXI como seres libres y no se conviertan en objetos de museo como muertos o como sepultados vivos." (Anuncio en la última página en Ohland/Schneider, 1982. Subrayado por el autor). La idea de Ernesto Cardenal y de su "asesor", el colombiano Carlos Rincón, de fundar una "Universidad Indígena" era descabellada por cuanto no tomaba en consideración las grandes diferencias entre los diversos grupos étnicos del país, y echaban a todos los "indios" en una misma olla. Hay que observar, en el texto que antecede, la exigencia que se hace de una "transformación". Y eso era precisamente de lo que se trataba: Una "transformación" según sus propias conveniencias, es decir, según las conveniencias de los gobernantes, y no de los indígenas. Más adelante se va a demostrar

cómo esa palabra “transformación” era una palabra predilecta en el vocabulario de los sandinistas, como por ejemplo en la cruzada de alfabetización.

Por la impaciencia, que es un error cardinal de toda revolución, se tratan de introducir los cambios más importantes de hoy para mañana. La voluntad de llevarle la “suerte” a la gente, por la fuerza si es necesario, no pudo menos que encontrar incompreensión entre una población que hasta ese momento había vivido marginada por el Estado, que había tenido malas experiencias con el gobierno y que vivía aislada, abandonada a sí misma. Desde tiempos inmemoriales ninguna autoridad, de ninguna clase, se había ocupado de los Sumu, a menos que fuese para explotarlos, como por ejemplo los Reyes de la Mosquitia, que los obligaban a pagarles tributos. Y de pronto aparecieron una gran cantidad de organizaciones políticas recién creadas, que enviaban funcionarios a todas partes, hasta a los caseríos más remotos, y que todos impartían órdenes rigurosas. Esto significó un choque para todos los habitantes.

Esto comenzó apenas 14 días después del “triumfo”, al nombrar a Fernando Cardenal como Coordinador de la Cruzada Nacional de Alfabetización (véase *La Cruzada en Marcha*, 1980). Gracias a esta acción, que ya había sido preparada en el extranjero a nivel de Estado Mayor muchísimo antes de la toma del poder, los sandinistas lograron, con una enorme ayuda económica de parte de los países occidentales, llevar su ideología hasta a los rincones más apartados del país. Es cierto que fueron los Sumu y Miskitu mismos quienes tuvieron la inquietud de que la cruzada de alfabetización se hiciera en Sumu y Miskitu. Pero los sandinistas muy pronto se dieron cuenta que con eso, sin que lo esperasen, se les ponía en la mano un excelente instrumento para poder llegar hasta estas etnias marginadas.

El material de enseñanza (las cartillas) utilizado es una prueba de que la cruzada de alfabetización tenía como fin primordial la politización. Véase por ejemplo la revista *Ma Maki Payablana* de



1980 que publicaba el Ministerio de Educación (MED). Valerie Miller, 1985, quien era una colaboradora desde los inicios, defensora tenaz de la “Cruzada”, pero a la vez una analizadora de buen corazón, recalca en diversos pasajes la posición de dominio que gozaba la política en la cruzada de alfabetización, con el fin de alcanzar una transformación social. Así por ejemplo, escribe:

The crusade was always considered a political project first and an educational one second (p. 25) o From the very beginning of the campaign there was a clarity of purpose among the educational planners. Certain shift in emphasis regarding program priorities and goals occurred, but the overall focus on education for liberation and transformation remained constant (p. 37), o The... crusade was an important and succesful beginning step in the process of social transformation and nation building (p. 232).

Naturalmente, la “social transformation” y la “nation building”, no se iba a detener frente a los grupos indígenas. Estos tenían que ser también igualmente “transformados” e integrados, es decir, coordinados.

Los maestros e inspectores de alfabetización tenían en primer lugar la tarea de registrar los habitantes de “su” poblado, “examinarlos bien” y separar entre enemigos potenciales y potenciales colaboradores (véase Juan Carlos Martínez Sanchez, 1981). También en este sentido se muestra Valerie Miller (1985: 54 s.) muy franca: “One of the most important planning-related activities undertaken during th first months of organization was the completion of a national census of all Nicaraguans over 10 years pf age ... The census also gathered information about those people who were willing to offer their services as volunteer teachers.”

Americas Watch, en 1987: 8 escribe muy cautelosamente: “The Sandinistas had begun ... spreadings their literacy campaign, with heavy emphasis on inculcation of Sandinista values.”

Entre otros, Juan Aburto presenta de manera ilustrante en “Suiete temas de la Revolución” (1980: 23 ss.) lo poco que en

realidad interesaba la verdadera alfabetización. Allí describe él los infructuosos esfuerzos de una maestra por enseñarle a leer a una alumna poco dotada. Su inspectora le llamó la atención porque no le estaba prestando suficiente atención a la “politización del alfabetizando”. Lo más importante era que los alumnos supiesen leer: “Sandino, guía de la Revolución”.

La rígida organización militar de la cruzada de alfabetización, que estaba dividida en cinco “frentes” a lo largo y ancho del país, que a su vez estaban compuestos por “brigadas”, “columnas” y “escuadras” y dirigidas por un “Estado Mayor”, no era más que una prueba general para la rígida organización total, registro y control a que iba a ser sometido todo el pueblo más tarde, de manera aún más perfeccionada. Por esta razón, ya desde aquel entonces encontró rechazo, insubordinación y hasta resistencia.

En parte, los maestros (brigadistas) no habían reconocido esto al comienzo. Así por ejemplo, el ya citado Juan Carlos Martínez Sánchez, un “Internacionalista” español, dijo que el fracaso de la “cruzada” entre los Sumu en el río Bocay se había debido a que los “brigadistas” de Musawas que habían sido enviados allí, hablaban otro tipo de dialecto Sumu, que el que hablaba la población local. Pero nada de esto es cierto. Lo cierto es que los Sumu del Río Bocay, lo que más rechazaban era el método y los propósitos de la cruzada, y por eso se insubordinaron.

Después de que los sandinistas habían logrado poner pie firme con la “Cruzada” en todo el país, la acción más o menos fracasó: ya había cumplido con su propósito. Naturalmente, los Sumu trataron de sacar el mejor provecho, aprendiendo a leer y escribir en su propia lengua, cuya ortografía se encontraba en el *Diccionario Español-Sumu Sumu-Español* (G. von Houwald, 1980). Ya sólo Musawas había puesto 300 “brigadistas” a la disposición como maestros de la cruzada. Al regresar a sus pueblos, muchos tradujeron al Sumu las canciones religiosas (*Americas Watch*, 1987: 8).

Pero la cruzada de alfabetización no era el único intento que

hacia la revolución por registrar a toda la población, aún a la que vivía más alejada, y obligarla a cerrar filas con el partido.

Casi en todos los poblados, aún en los más pequeños, se hicieron presentes funcionarios del partido, con los más diversos cargos. Este podía ser, por ejemplo, como en Musawas, el representante del Ministerio de Cultura quien, sin consultar con la población, ordenó la construcción de una “Casa de la Cultura” directamente al lado de la iglesia. Los hombres se pusieron a trabajar, asalariados, pero de mala voluntad. Cuando la comunidad vio que la casa iba a ser más grande y más hermosa que su propia iglesia (que hasta ahora había servido para todo tipo de actos culturales), decidieron proscribir la indeseada “Casa de la Cultura” hacia un rincón alejado de las orillas del poblado, ya que no se atrevían a impedir completamente su construcción. El consejo de la comunidad se reunió y deliberó por dos días consecutivos. Durante este tiempo, el poblado se mantuvo en un estado de perturbación. Cuando se tomó la valiente determinación, el pueblo respiró. Los hombres procedieron inmediatamente a retirar, con una sorprendente velocidad, los postes que ya habían sido colocados.

Pero el funcionario del partido también podía ser por ejemplo el jefe local de la UNAG (Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos), o bien un “líder de salud”, como era el caso en San Andrés de Bocay. El suministraba medicamentos, ponía vendajes e inyecciones, etc., pero era a la vez jefe de la “tienda popular”, donde solamente podía comprar quien se afiliara “voluntariamente” a una “cooperativa”. Como esta era la única tienda donde se podía comprar, resultaba ser un probado medio de presión. Pero el mismo “líder de salud” impartía clases de educación política por las tardes, y los domingos vigilaba el entrenamiento de los jóvenes.

Sea cual fuese el puesto que desempeñasen los funcionarios del partido o los “Internacionalistas”, quienes a veces fungían como maestros y a veces como médicos, su meta siempre era la misma: la indoctrinación ideológica. Pero eso no era todo: había que ejercer presión en la población, sobre todo sobre los indígenas, para que se

afiliaran a las “cooperativas” para desgarrarlos así de su economía de subsistencia e integrarlos en el proceso de producción nacional. Aquí cabe señalar que dichas “cooperativas” no representaban la unión de todos sus miembros con los mismos derechos, sino que estaban bajo el mando de un funcionario, que por lo general no era del lugar, y que se habían ido convirtiendo, paulatinamente, en campos de trabajo forzado (Koljoces). Steadman Fagoth (*La Mosquitia...* 146) lo llamó correctamente por su nombre: “Transformar al comunero en obrero estatal o asalariado del estado”. Una palabra que la revolución sandinista puso de moda era la de “el responsable”: pero era un funcionario o “Aparatschick”, por regla general ajeno del lugar, que daba órdenes y que decía lo que se debía hacer.

No necesita mayor explicación para comprender que estas medidas coercitivas, que al principio permanecieron encubiertas, pero que después se aplicaron con todo rigor a la luz del día, eran completamente opuestas a las costumbres de los Sumu y que, por lo tanto, éstos las rechazaban.

No se niega que entre los funcionarios, muchos eran idealistas y que se dedicaban con todo empeño a una causa de la cual ellos estaban completamente convencidos. Pero su fanatismo los puso ciegos, y no pudieron ver que los indígenas eran de otra naturaleza. Así, ciegos como estaban, estaban dispuestos a imponer su ideología aún cuando, al hacerlo, los indígenas sucumbiesen.

En la misma proporción en que las medidas coercitivas del gobierno revolucionario en contra de los diferentes grupos étnicos iban encontrando rechazo y resistencia, en esa misma medida se iba aumentando la presión. Se dice que Tomás Borge expresó lo siguiente:

“... aunque nos toque eliminar al último indio Miskito, lo vamos a hacer, con tal de llevar el Sandinismo a la Costa Atlántica”.²

² Steadman Fagoth (*La Mosquitia*, pp. 75, 143, 150) asegura que Tomás Borge le dijo en su propia cara estas palabras dos veces. Una vez al 18 de febrero de 1981 a las 7:00 de la mañana cuando él estaba prisionero en El Chipote, y otra vez el 6 de mayo de 1981, cuando se encontraba en Managua, en las cárceles de la Seguridad del Estado. Esta expresión ha sido citada con frecuencia de forma similar.

Naturalmente, lo mismo se aplicaba para los Sumu.

Si la primera fase estaba caracterizada por tratar de imponer el sandinismo (que, dicho sea de paso, cada día se iba alejando más de las ideas de Sandino) por medio de la persuasión y una presión moderada, ahora había comenzado la segunda fase; la fase dura.

Repentinamente, el 14 de enero se comenzó con la reubicación forzada, que había sido preparada al estilo de una medida tomada por un Estado Mayor. La primera oleada de reubicación fue la de la población que vivía a orillas del Río Coco. Los que resultaron afectados eran en su mayoría poblados Miskitu, pero también una serie de poblados Sumu. La segunda oleada que también afectó a los Sumu del río Bocay y del Amaka, fue realizada en diciembre de 1982.³

El gobierno revolucionario se empeñaba en asegurar que todo esto era una respuesta a las acciones militares de la “Contra”, y que se tomaban estas medidas con el fin de proteger a la población civil contra las invasiones provenientes de Honduras. Pero, en realidad, las razones para estas reubicaciones forzadas tenían un carácter económico, aún cuando otros criterios pudiesen haber desempeñado algún papel. Las sangrientas insurrecciones de noviembre y diciembre de 1981 que alcanzaron su cúspide con la llamada “Navidad Roja” constituyeron solamente el factor desencadenante, pero no el motivo determinante, para la reubicación forzada de miles de personas. La revista *Dispossessed* (1986: 5) que publica el Departamento de Estado de Estados Unidos escribió: “More than just internment sites to keep people from aiding armed resistance groups, these camps serve as state labor collectives, where

³ Es discutible la cantidad de poblados o de personas que resultaron efectivamente perjudicadas. Jenkins (1986: 355) habla de unas 39 comunidades en el Río Coco, con unas 8,500 personas. Fagoth Müller (*La Mosquitia...*, p. 151), por el contrario, habla de 81 poblados. De los 32 poblados que, salvo muy pocas excepciones, quedaban muy lejos del Río Coco, fueron destruidos casi todos durante la acción de reubicación y también en otras oportunidades.

«prisoners» are expected to pick coffee or tend plantations to support the national economy”.

En la revista *Tasba Pri. A seis meses de trabajo* que publicó INNICA en 1982, se reconoce que el aspecto militar para los poblados “Río Coco abajo”, es decir, al Oriente de Waspan, no tenía ninguna razón de ser porque, salvo algunas excepciones, “no vivieron directamente esta situación de guerra e intranquilidad”. Pero, a pesar de esto, sus habitantes fueron reubicados por la fuerza. Tuvieron que sufrir las inundaciones contra las cuales se les quería proteger. Y muy especialmente los Sumu, no habían dado el menor motivo, como para que se emprendiese medida coercitiva alguna en su contra. No obstante, si no lograron huir, también ellos fueron colocados en campamentos.

En rótulos gigantes se podía leer por todas partes en Nicaragua: “La Costa Atlántica - Un Gigante que despierta”. Con esta propaganda, el gobierno revolucionario estaba anunciando su propósito, que consistía en desarrollar la parte oriental del país, que si bien es cierto en 1894 había sido “incorporada”, en realidad nunca había sido “integrada”. Con el fin de alcanzar este objetivo, que estaba muy en su derecho, existían dos alternativas: o se integraba la región con un plan adecuado, lo cual costaría mucho tiempo, dinero y paciencia, o bien se realizaba una reubicación forzada. Se determinó por tomar esta segunda vía. Se inició la reubicación hacia grandes campamentos a lo largo de la carretera recién construida que había de unir el Oriente con el Occidente del país.

Hasta ahora, la mayor parte de la población de la Costa Atlántica se había mantenido dentro de un sistema de economía de subsistencia, ya que cualquier sobreproducción no podía ser vendida, debido a la falta de vías de comunicación. Ahora, gracias a la nueva carretera, esto era posible, siempre y cuando se dispusiese de la mano de obra necesaria. Los cinco campamentos llamados “Tasba Pri” comprendían un área de 53,543 hectáreas del terreno más fértil (J. Jenkins, 1986: 355 ss.).

La ventaja de esta medida era doble: una ventaja económica,

y una política, pues, aparte de un aumento en la producción, también comprendía el control político absoluto.

Ya a finales de 1981, INNICA había elaborado un amplio proyecto piloto para el desarrollo de las comunidades Miskitas, el cual ahora podía ser realizado con “Tasba Pri”. Este proyecto preveía “núcleos de población más compactos”.

Los asentamientos se planificaron de una forma urbanizada moderna, con viviendas estandarizadas y equidistantes (J. Jenkins, 1986: 357, 359).

Jenkins reconoce que esta forma de asentamientos, que mucho se asemeja a los grandes asentamientos “modernos” que actualmente se están construyendo en Rumania dentro de un programa de “sistematización”, para sustituir a los pueblos tradicionales, “contrasta notablemente con la arquitectura Miskita tradicional” y reconoce también que muchos de los reubicados al principio se quejaban, hasta que empezaron a “personalizar” estas construcciones prefabricadas. Y como los Sumu habían conservado más intacta que los Miskitu su forma tradicional de construir sus viviendas, era lógico que ellos sufriesen aún más bajo estas nuevas formas de vida que les estaban siendo impuestas.

Existía, además, otro proyecto, que aunque incluía reubicaciones de menor alcance, sí había conducido a considerable inquietud. Era el Proyecto “BOSAWAS” que estaba a cargo de IRENA.

Ya en los años 1977 y 1978, es decir, todavía en tiempos de Somoza, había nacido en el Centro de Investigaciones del Banco Central de Nicaragua la idea de formar una “Reserva de Recursos Naturales”. Esta idea había sido el resultado de un informe del Catastro “Sobre proyectos de áreas silvestres de la región interior norte de Nicaragua”.

En base a un estudio llamado “Esquema de un Programa Provisional para la gran Reserva de Recursos Naturales (Reserva Biósfera) propuesta de Bocay-Waspuk-Wawa, República de Nicaragua para 1979-1980” elaborado por el ingeniero Craig McFarland de CATIE (Centro Agronómico-Tropical de Investigación) en Costa Rica, se había elaborado el 2 de junio de 1979 el borrador de un “Decreto No. 391

De: Juan Carlos Martínez Sánchez: Estudio Piloto de la Reserva de Recursos «BOSAWAS». Instituto Nicaraguense de Recursos Naturales y del Ambiente, IRENA, Servicio Parques Nacionales, Managua, 1981.*



El proyecto "BOSAWAS" implica gran parte del territorio Sumu. Su realización, como consecuencia de la guerra civil de los años 80, fue solamente postergada, pero no cancelada. Este proyecto podría garantizar a los Sumu en Nicaragua su sobrevivencia con la protección de su hábitat y de su tradicional forma de vida.

- * El presente mapa forma parte de los primeros estudios para la creación de la reserva BOSAWAS. Sin embargo, con los rediseños y la reconceptualización de la reserva BOSAWAS hacia una reserva de biosfera durante los últimos años, la ubicación y extensión de la región de BOSAWAS se ha ido modificando en gran medida. A pesar de estos cambios, creemos oportuno mantener el mapa original del libro en alemán, como documento histórico en la presente publicación. (N. de E.)

MEIC-MAG”, por medio del cual había de ser legalizado el Proyecto “BOSAWAS”. Debido a la revolución, no pudo ser aprobado por el parlamento y, por lo tanto, tampoco puesto en vigencia.

El nombre “BOSAWAS” está compuesto de las siguientes palabras: (río) *Bocay*, (cerro) *Saslaya* y (río) *Wasbuk*. Aquí está comprendida una región de 118 km² en la cual, aparte de la “Reserva” propiamente dicha, también debía incluirse el “Parque Nacional Saslaya” (véase Decreto No. 1789 del 27.3.1971).⁴ Esta zona ha sido habitada sobre todo por Sumu y, en menor escala, por Mískitu y algunos “españoles” o “colonos” que habían llegado aquí en un tiempo más reciente. Mientras que en la “reserva” no se le iba permitir a nadie que viviera, en el “parque” podrían vivir una cantidad limitada de indígenas. Sucede que los indígenas, al hacer uso de su forma tradicional de cultivo, solamente utilizan pequeñas áreas, las cuales se regeneran al cabo de pocos años y, por lo tanto, la Naturaleza así no sufre daños considerables. Además, los indígenas podrían servir como protectores de los animales silvestres y de las montañas (véase Juan Carlos Martínez Sánchez, 1981). Los otros habitantes, unas 40 familias de “españoles” y Mískitu que habían llegado hacía pocos años a la región en cuestión, fueron reubicados a finales de 1980 y principios de 1981. Esto causó gran inquietud entre los Mískitu, pues temían que tales acciones se iban a repetir (véase *La Prensa* del 12.1.1981). Brooklyn Rivera (in Ohland-Schneider, 1982: 105) declaró que el Proyecto BOSAWAS había sido el único problema que había hecho que su organización reflexionara acerca de la posición del gobierno sandinista. Es cierto que IRENA trató de explicar el plan a los perjudicados, pero parece ser que no había sido discutido antes con MISURASATA.

Pero el Proyecto BOSAWAS no estaba de acuerdo con las intenciones de la organización Mískita, pues, en primer lugar, favorecería sobre todo a los Sumu que vivían en esa región, lo cual se oponía a las intenciones expansionistas de los Mískitu. Steadman Fagoth, al mencionar

⁴ Resulta curioso que J. Jenkins, en 1986: 290 ss., al mencionar diversas “Reservas Forestales” por gobiernos anteriores, no mencione el Proyecto BOSAWAS, aunque haya sido precisamente él mismo quien en gran parte lo elaboró.

este proyecto en la lista de las violaciones a los derechos humanos por parte de los sandinistas (*La Mosquitia...*, p. 146), no toma en consideración que el responsable principal, el Director General de IRENA, Jorge Jenkins, al elaborarlo, había pensado sobre todo en la protección de la población autóctona, es decir, de los Sumu, y no de los Mískitu.

Aunque sin querer participar, los Sumu fueron metidos en este remolino que había resultado en la Costa Atlántica, entre MISURASATA y los sandinistas.⁵ Los sandinistas habían favorecido la fundación de una organización de los grupos autóctonos, con el fin de utilizarla para poder “unificar” a la población de la Costa Atlántica. Aunque los comandantes deberían de haber conocido la mentalidad de la población, se mostraron totalmente sorprendidos cuando vieron que la dirección de MISURASATA no mostraba ser una ayuda ejecutora fiel a los lineamientos del partido. No se percataron de que el nacionalismo de los Mískitu, que databa desde tiempos del “Reinado de la Mosquitia”, se había convertido en un chauvinismo radical, no por último gracias al carisma de Fagoth Müller, y que este chauvinismo tenía necesariamente que chocar con la exigencia total de dominio del sandinismo. A esto se agregó el hecho de que MISURASATA había sido concebida como una organización de todos los grupos indígenas.⁶

Este fue un grave error por parte de los sandinistas, cometido probablemente por ignorancia, o por haber menospreciado las características históricas y étnicas de la Costa Atlántica. Los caudillos Mískitu supieron aprovechar inmediatamente este error. Las consecuencias de esto las tuvieron que sufrir en primer lugar los Sumu, que ahora estaban a merced de las pretensiones exclusivistas de los caudillos Mískitu quienes, por ser la mayoría, los comenzaron a dominar.

Si algunos Sumu colaboraron o todavía colaboran con

⁵ Véase en este contexto Ohland-Schneider, 1982 y J. Jenkins, 1986, además Steadman Fagoth Muller: *La Mosquitia...* (sin datos).

⁶ Idem.

MISURASATA o con las organizaciones que le sucedieron, como por ejemplo MISURA, KISAN o YATAMA, se trata de Sumu que se han “miskitizado”, habiéndose nominado ellos mismos como representantes de su pueblo, sin estar de ninguna manera autorizados para hacerlo.

No se va a discutir aquí si, en aquel entonces, MISURASATA exageró con sus exigencias respecto a su posición privilegiada en la Costa Atlántica. El FSLN le reprochó haber exigido un territorio de 45,000 km² sólo para la población indígena, excluyendo de su propiedad a los “españoles” que desde hacía mucho tiempo vivían allí, e inclusive expulsarlos y, además, exigir que toda la producción de la Costa Atlántica quedara allí, para desarrollarla (J. Jenkins, 1986, en especial pp. 286 ss., 311ss.). El FSLN consideró que este era un plan separatista, controlado por el “imperialismo norteamericano” (Luis Carrión/FSLN en Ohland-Schneider 1982: 182 ss., 194 s.), y no reconoció que todo el pueblo Miskitu respaldaba la idea. Los dirigentes de MISURASATA fueron encarcelados en 1982 y a continuación fue disuelta la organización, después de que en diversos poblados se habían dado choques violentos.

Los Sumu no estaban involucrados en nada de esto pero, erróneamente, los sandistas los echaron en una misma olla junto con los Miskitu. Los Sumu jamás se habían metido en política. Su organización ANCS (SUKAWALA) había nacido del proyecto LIMON y su meta era la unión de los Sumu que vivían tan dispersos, así como su progreso económico.

Los Sumu se encontraban ahora en una situación discrepante entre el FSLN y MISURASATA, pues ambos pretendían el derecho sobre los Sumu. Por un lado, los sandinistas querían hacerlos sandinistas. Steadman Fagoth, al llegar a Honduras después de un breve período de prisión en febrero de 1981, se había unido a las fuerzas rebeldes antisandinistas y había fundado MISURA (habiendo eliminado el SATA que significaba ¡...juntos con los sandinistas!) y ahora trataba de utilizar a los Sumu para sus propios fines.

Brooklyn Rivera, quien se había disgustado con su cuñado Fagoth,

se había trasladado a Costa Rica, desde donde quería luchar por el “verdadero” sandinismo dentro de su organización MISURASATA.

Los Sumu no estaban preparados para esta situación tan confusa. Naturalmente, en los pocos años que tenía de fundada la ANCS, no le había sido posible consolidar lo suficientemente el sentido de solidaridad entre los Sumu, de tal manera que, por falta de experiencia en la política, se desorientaron.

Habiendo reconocido que debido a que eran tan pocos, su peso político era igualmente pequeño, trataron de mantenerse alejados de todos los conflictos políticos. En la IV Asamblea General de la ANCS que tuvo lugar en Wasakin en marzo de 1981, los Sumu tuvieron acaloradas discusiones acerca del camino que tenían que seguir. Mientras una parte se decidía por colaborar con los sandinistas, otra prefería trabajar con MISURA a cargo de Fagoth, y otra parte decidía trabajar con MISURASATA a cargo de Rivera. Pero la gran mayoría, si no es que ya había huido, prefería mejor permanecer neutral, lo cual era muy difícil tomando en cuenta la gran presión que se les ejercía por todos lados.

Los Sumu no habían logrado cumplir con lo que habían determinado durante la Tercera Asamblea General de la ANCS:

Cerrar filas para que personas mal intencionadas no vengan a sembrar la desconfianza entre ellos mismos, pues eso solamente atrasaría el desarrollo del grupo.

La actitud reservada que los Sumu tuvieron frente a los esfuerzos que los sandinistas hacían por coordinarlos fue interpretada por éstos como hostilidad y, por lo tanto, se les respondió con violencia.

Este no es el lugar para describir el destino borrascoso de las distintas comunidades Sumas, ni la triste suerte de cada uno de los Sumu, que la revolución les trajo. Esto debe de quedar reservado para una exposición especial. Aquí solamente se ilustrará, en base a algunos ejemplos, la tendencia general.

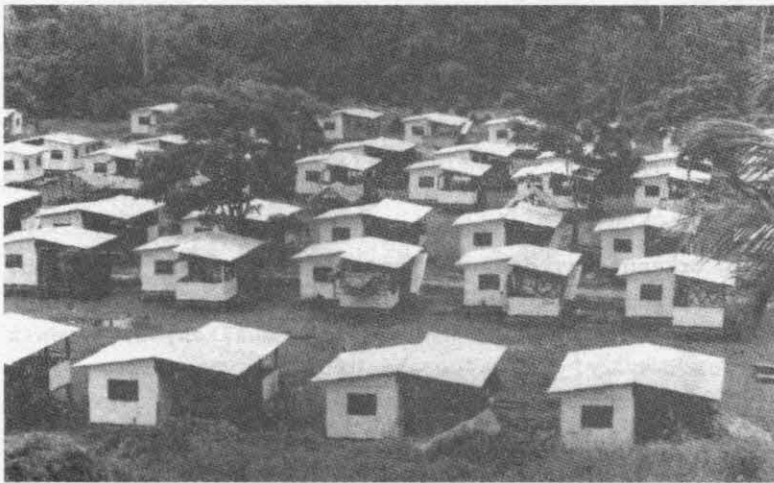
En el ya varias veces citado informe de *Americas Watch*, de



A la par de la “Cruzada Nacional de Alfabetización” se implementó una exhaustiva organización, politización y militarización de toda la población, incluyendo hasta a los Sumu de las comunidades más remotas. Ahí se instruyeron militarmente a los jóvenes de Amaka en marzo de 1981 (Foto del autor).



Población de Musazas, río Waspuk, siendo desalojada.



En las casas prefabricadas tipo "Animal Farms" los indígenas fueron trasladados a la fuerza y obligados a vivir en ellas. Ciertos Sumu las llamaron en forma cínica "Tasba Pri = Tierra Libre", ya que el lugar contradecía en todas las formas de vivir, las costumbres y las tradiciones indígenas.

1987, se tratan las numerosas violaciones a los Derechos Humanos por parte de los sandinistas, de la "Contra", y de los militares hondureños.

A manera de representante de las otras comunidades Sumas, se narrará aquí solamente lo que Musawas, en el río Waspuk, el poblado Sumu más grande, tuvo que sufrir desde la revolución sandinista.

En los informes de las organizaciones internacionales que se ocupan de las violaciones de los Derechos Humanos en la Costa Atlántica desde el triunfo de los sandinistas, los Sumu prácticamente nunca son mencionados. Solamente a veces se les menciona, pero relacionados con los Miskitu. Pero los Sumu, por ser la minoría más reducida, han tenido que sufrir muchísimo más que los Miskitu. Especial atención han recibido solamente por parte de la "Internationale Gesellschaft für Menschenrechte" (IGFM) (= Sociedad Internacional pro Derechos Humanos) con su proyecto de ayuda a los Sumu y de una serie de publicaciones pequeñas, y por último también de "Americas Watch" con su informe "The Sumus in Nicaragua and Honduras. An endangered People" (septiembre de 1987).

Apartando la participación de varios altos funcionarios del FSLN y de MISURASATA en la Tercera Asamblea General de la ANCS (SUKAWALA) en marzo de 1980 en Musawas, de la que ya se habló, los Sumu entraron en contacto con el sandinismo por primera vez durante la cruzada de alfabetización que ya había sido iniciada el 2 de agosto de 1979 y que estaba planeada para realizarse entre el 23 de marzo y el 23 de agosto de 1980. Después que los sandinistas habían rechazado realizar la cruzada en Miskitu, Sumu e Inglés, fue aprobada el 3 de julio de 1980 y entró en vigencia el 25 de noviembre de 1980. Muchos Sumu de Musawas participaron en ella como "brigadistas" (maestros), después de que habían recibido la correspondiente preparación política. A como en otro lugar se plantea, el propósito primordial de esta "cruzada" era con fines políticos, y en segundo

lugar educativo. En general, los Sumu aprobaron esta acción, pero muy pronto empezaron a tener dudas acerca de las verdaderas intenciones que ésta tenía. La mayor parte de estos brigadistas no tomaron en serio la preparación que se les dio y la consideraron como fenómeno acompañante necesario, con tal de alcanzar el propósito que consideraban tan importante: aprender y enseñar a leer y escribir el lenguaje Sumu.

Entre el FSLN y MISURASATA se empezaron a mostrar síntomas de tensión. Esta tensión condujo a fuertes choques en febrero de 1981 en Prinzapolka, habiendo sido tomado prisionero un caudillo Mfskitu. Entre noviembre y diciembre de 1981 se dieron sangrientos choques, los cuales han pasado a la historia con el nombre de "Navidad Roja". Hasta este momento, los Sumu prácticamente no habían sido involucrados. Pero a finales de 1981 o principios de 1982, según anota *Americas Watch*, los sandinistas reclutaron unos 60 jóvenes Sumu de Musawas y, después de haberles dado entrenamiento militar en Puerto Cabezas, los enviaron de regreso a su pueblo, donde habían de fungir como cabecera de puente para acciones posteriores. Por el otro lado, también MISURA había comenzado a reclutar jóvenes Sumu.

No debe de olvidarse que Musawas tiene una posición especialmente estratégica. El Río Wasbuk y su afluente principal, el Pispis, constituyen la única vía de acceso desde el Río Coco hacia la importante región minera de Bonanza, Rosita y Siuna. En el río Pispis, en el Salto Grande, queda también la planta eléctrica que suministra energía a las minas de Bonanza. Por esta razón, Musawas y los poblados aledaños siempre fueron lugares apetecidos y disputados como zonas de operaciones por las partes beligerantes.

Así por ejemplo, CIDCA (*Trabil Nani*, marzo de 1984: 47) menciona un infructuoso ataque a la planta eléctrica de Salto Grande por parte de la "Contra" en julio de 1982. El asalto fue realizado por un grupo que estaba compuesto en su mayoría por Sumu de Musawas.

El diario Barricada, órgano oficial del FSLN, informa el 3 de octubre de 1982 bajo el título “Moral y Combatividad vencieron en Musawas” acerca de las sangrientas luchas en Musawas el 27 de septiembre de 1982. Era el mismo suceso, en el cual, según CIDCA (p. 48), perecieron 20 “Contras” y un Sumu (Jaime Sanders Mercado), miembro de la Seguridad del Estado (Ministerio del Interior).

CIDCA (1984: 53) menciona luchas que tuvieron lugar en abril de 1983 en Bonanza y Musawas, en las cuales un grupo de “Contras”, que viajaba sobre el río Waspuk y el Pispis, supuestamente perdió 23 hombres. Se dice que los Sumu estaban muy involucrados en eso.

Ampinio Palacios, comandante Sumu, operando en parte por su propia mano, pero también con ayuda del FDN (Fuerza Democrática Nicaragüense) y de KISAN (Kus Indian Sur Asla Tankan Nicaragua = Common cause of all Indians of Nicaragua), desestabilizó en diversas ocasiones la región entre Musawas y Bonanza, y tomó Sumu como prisioneros.

Todavía en diciembre de 1987 fue muerta una cantidad de Sumu no precisada exactamente, durante un ataque a Salto Grande y Bonanza, según datos de la UNHCR en Ginebra (Telex a la IGFM del 26 de enero de 1988), cinco Sumu, de los recién “repatriados”, resultaron heridos.

Pero el golpe más grande contra los Sumu en Musawas se dio a finales de junio de 1982, cuando tropas sandinistas cometieron allí una masacre. Los sucesos alcanzaron cierta publicidad inclusive en Europa con las declaraciones de Enrique López quien, entre otras cosas, dio una conferencia de prensa en Bonn. Sus declaraciones coincidieron con las de otros testigos. La única discrepancia que existe, y que *Americas Watch* señala (1987: 8) es respecto a las fechas. Pero esto es fácil de explicar debido a que las acciones de los sandinistas se repitieron durante un prologado período.

Obra en mi poder la declaración de un testigo cuyas iniciales

son M. R. (por su propia seguridad no se puede decir el nombre completo). Dicha declaración, que tengo grabada en cinta magnetofónica, fue hecha el 4 de diciembre de 1983 y dice lo siguiente:

Un grupo de soldados sandinistas llegaron en marzo de 1982 a un poblado para reclutar a los hombres jóvenes. Al jefe de ellos le decían «Tomás Chele». Este amenazó a la población y trató de asesinar a un hombre llamado Aquelino Jacobo. Los habitantes del pueblo huyeron hacia las montañas y los soldados se retiraron. Por medio de intermediarios, trataron de calmar a los Sumu. Después, la gente regresó al pueblo. Pero al poco tiempo volvieron a llegar los sandinistas. Capturaron al Pastor Sandalio Patrón, el prohombre de la comunidad, a quien, por esta razón, los sandinistas odiaban especialmente.⁷

El mencionado informe del testigo R. M. continúa diciendo después textualmente:

Al amanecer el 25 de junio 1,200 sandinistas rodearon toda la población civil de Musawas por espacio de 15 días en donde hicieron sentir una represión de genocidio, les quitaron de la población los instrumentos de trabajo como: hachas, machetes, palas, flechas y picos, todos estos instrumentos llevaron a la iglesia. No tenían acceso a buscar sus alimentos a consecuencia de eso, y muchos niños y ancianos murieron de hambre durante los 15 días de represión. No había libertad de culto. La iglesia ocuparon como el cuartel y llevaron a la iglesia contra su voluntad a muchas jóvenes entre menores de edad, por ejemplo María Hernández.⁸

⁷ *Barricada* (3.10.1982, p. 12) no podía, por ejemplo, dejar de calumniar no solamente al Pastor mismo, sino que también a toda la familia de éste. Hasta después de varios años de cárcel fue puesto en libertad, arruinado física y psíquicamente.

⁸ En el informe de Enrique López aparecen los nombres de las tres mujeres y de las niñas de 10 a 12 años que fueron violadas, una después de la otra y después, cuando ya no podían casi caminar, fueron asesinadas. También aparecen los nombres de once hombres asesinados. También Steadman Fagoth menciona la masacre (*La Mosquita...*, p. 148) y da a conocer los nombres de las víctimas. Según Fagoth (a.a. O. 148), en la tercera semana de julio de 1982, es decir, inmediatamente después de que había sido resuelto abandonar Musawas, los sandinistas asesinaron a otros cinco sumu cuando éstos trataban de huir hacia Honduras.

La iglesia ocuparon para letrina y perforaron las paredes de rafagas. El 29 de junio de 1982, a las 9 de la noche, en presencia de la población, mataron a Cresencio (Laurencio) Atanacio. El 30 de junio mataron a otro joven de nombre Maikel Benjamín; a sangre fría les cortaron los brazos, quebraron las piernas, cortaron la lengua, finalmente mataron; este lugar se llama Awalú.

Un poco más arriba del lugar Awalú, habían otras personas en un caserío. Llegaron los sandinistas, les hablaron en español, pero como no contestaron porque no hablan español, fusilaron a todos, ancianos y niños.⁹ El mismo día 30 de junio, sin ninguna prueba, capturaron a 26 Sumu de Musawas, y son trasladados en helicóptero a Bonanza; hasta el día de hoy no sabemos la suerte de ellos.¹⁰

Los sandinistas nunca cumplieron las promesas con los Sumu, lo que ellos querían, era exterminarles completamente, es decir, matarles en masa.

El 19 de junio decidimos por eso abandonar nuestra comunidad, casas, animales, nuestras cosechas etc.

Nuestro traslado forzado a Honduras ha sido penoso; murieron mucha gente en el camino por enfermedad y bambre.¹¹ Los primeros que llegaron a tierra ajena de Honduras fue el 25 de julio de 1982

⁹ En el informe de Enrique López, aparte de los ya mencionados, aparecen los nombres de otros cuatro hombres que fueron asesinados cuando trataban de salvar a sus familiares que habían sido arrastrados hacia la iglesia. Fagoth (a.a.O.) menciona el asesinato de cinco mujeres, entre ellas dos niñas, así como de siete hombres el 29 de junio de 1982. Al día siguiente fueron asesinadas las familias Hernández y Elpizario Taylor.

¹⁰ *Americas Watch*, 1987: 17 s. da a conocer 32 nombres.

¹¹ Obra en mi poder una lista de nombres de 129 muertes, de las cuales 64 ocurrieron durante la huida o poco después de llegar a Mocerón. La mortalidad entre los Sumu se mantuvo todavía en 1983 por encima del promedio. Es de asumir que esto se debe a las miserias sufridas durante la huida.

*con 621 personas, y después otro grupo llegaron el 2 de Agosto con 525 personas. En total los sandinistas han matado a gente humilde e inocente a 118 Sumu.”*¹²

Aparte de los habitantes de Musawas, también huyeron los pobladores de varios lugares en el Río Waspuk, como por ejemplo los de Alal, Kibusna, Tululuk, Paniawa, Anibusna, Tuyubangkana y Kahka Sahni. Pero también huyeron los habitantes de poblados que quedaban más al interior del país, como por ejemplo Palomar, Wailahka, Mukuswas, Awastingni y otros. En total, fueron más de 3,000 Sumu los que buscaron refugio en Honduras; muchos se fueron para Costa Rica. Esto significa que más o menos la cuarta parte de la población total de Sumu se fue huyendo de los sandinistas.¹³ Sólo unos 3,000 Sumu se dejaron registrar por ACNUR y se quedaron en los campamentos de refugiados. Pero muchos prefirieron no dejarse registrar y mejor buscar ellos mismos un lugar dónde quedarse en las cercanías de la frontera,¹⁴ sobre todo que pronto empezó a rumorarse que las condiciones en los campamentos no eran muy agradables para los Sumu. Sobre todo aquellos refugiados, que aún hoy día tratan de fugarse hacia Honduras, entre los que también se encuentran algunos que ya habían sido “repatriados” por ACNUR, no se dejan registrar otra vez. Steadman Fagoth (a.a.O., p. 149) menciona además la recriminación que varias veces se ha hecho y que hasta la fecha no ha sido

¹² Esta declaración fue publicada en *Mittelamerika aktuell*, No. 6/1984.

¹³ El periódico *El Nuevo Diario* del 16 de octubre de 1985, que anunciaba la “repatriación” de 400 Sumu de Tapalwas hacia Nicaragua, decía que esta era solamente una parte de los 4,000 Sumu que habían huído hacia Honduras.

¹⁴ ACNUR misma (*Refugees*, august 1987: 28) dice que de los aproximadamente 25,000 refugiados Miskitu y Sumu que se encuentran en Honduras, solamente unos 15,000 reciben ayuda de ACNUR. Los demás se han quedado por su propia cuenta en las cercanías de la frontera. Existen varias razones por las cuales los refugiados no quieren aceptar la ayuda de ACNUR. Una de estas razones es la profunda desconfianza que le tienen a esta organización.

desmentida, en el sentido de que ACNUR en aquel entonces regresó hacia Nicaragua a los refugiados que no lograban demostrar que verdaderamente eran perseguidos.¹⁵ Por aquella época, MISURA ya había empezado a reclutar por todas partes a los jóvenes Sumu, antes de que lograran llegar a los campamentos de refugiados.

En el gran campo de recepción en Mocerón dominaban los Mískitu y obligaban a los jóvenes Sumu a unirse a ellos.

Con dificultad se podrá establecer el número exacto de los Sumu que abandonaron Nicaragua.

Considerando las declaraciones testificales que anteceden, y muchas otras más, resulta insostenible lo que dice CIDCA (Trabil Nani, 1984: 46) y que ha sido repetido una y otra vez por los sandinistas. CIDCA dice que la gente de Musawas “fueron llevados a Honduras” por un grupo de “Contras” bajo el mando de Elmer Prado. Pero la verdad es que se fueron huyendo de las atrocidades cometidas por los sandinistas.

Los refugiados registrados fueron llevados por ACNUR¹⁶ primero a Mocerón que, de ser un pueblecito Mískitu, se convirtió en un campamento gigantesco, dando albergue a veces hasta unos 15,000 refugiados (*Americas Watch*, 1987: 10).

Mocerón no era un lugar adecuado para los Sumu. Muchos murieron aquí como consecuencia de la huída, que no habían podido resistir ni física ni psíquicamente. El cambio de comida, la triste vida en el campamento y las condiciones topográficas y climáticas que les eran tan ajenas, resultaron, para los Sumu, difíciles

¹⁵ Esta inculpación está contenida en una declaración firmada hecha en Puerto Lempira el 9 de noviembre de 1982 por cinco miembros del Concejo de Ancianos de MISURASATA. Según esta declaración, un representante de la ACNUR, de apellido Schick, le dijo el 4 de noviembre de 1982 a un grupo de refugiados de Musawas, en la frontera: “Si Ustedes me demuestran que merecen que les concedamos asilo, lo hacemos. De lo contrario, no lo hacemos.”

¹⁶ ACNUR = Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados = UNHCR = United Nations High Commissioner for Refugees.

de soportar. Además de eso, pronto aparecieron las querellas con los refugiados Mískitu, que estaban en mayoría y que inmediatamente empezaron a dominar por mayoría a los Sumu. Pero, sobre todo, sus intentos por reclutar a los jóvenes, hizo que la vida allí se convirtiese en un infierno para los Sumu. Americas Watch dice que aquí "more than 100 (Sumu) are forcibly recruited by Misura." En 1983, más de 100 Sumu bajo el mando de Ampinio Palacios, Econayo Taylor y otros, abandonaron las tropas MISURA y se dirigieron hacia Tapalwas y Nuevo-Musawas. Entonces, Ampinio Palacios formó su propia tropa, de Sumu, que operaba desde Walakitan (*Americas Watch*, 1987: 23).

Las organizaciones internacionales de ayuda, por ignorancia o por indiferencia, no hicieron ninguna diferencia entre Sumu y Mískitu, e ignoraron la antigua enemistad que los Mískitu siempre tenían en contra de los Sumu, y que ahora había quedado institucionalizada dentro de MISURA. La incomprensión que han tenido las organizaciones internacionales ante las diferencias étnicas ha hecho que muchas de sus medidas de socorro se hayan vuelto inefectivas. Es posible que sea precisamente el carácter internacional de estas organizaciones y su personal que, sobre un ideal de humanidad general, les haga olvidar las diferencias y rivalidades nacionales. En todo caso, y por las razones que fuesen, ACNUR demostró ser incapaz de dar protección suficiente a los Sumu, primero en Mocorón, y después en los otros campamentos de refugiados.

En enero de 1983, los refugiados Sumu decidieron abandonar el campamento de Mocorón. Se escogió Tapalwas, que los Sumu probablemente conocían desde antes, porque esta región es un antiguo territorio Sumu. ACNUR se mostró sorprendido con esta mudanza, pero lo toleró sin decir nada. *Americas Watch*, 1987: 11 menciona que algunos observadores opinan que la fuerza motriz para este cambio de lugar fue el Consejo de Ancianos, una suborganización dependiente de MISURA, que había sido impuesta a los Sumu y que antes no la tenían, porque en Rus Rus, a

los pocos kilómetros de Tapalwas, se encontraba un campamento militar de MISURA. Efectivamente, puede haber sido así, pues en Tapalwas, que quedaba tan lejos, les resultaba más fácil a los colaboradores de MISURA ejercer su influencia sobre los Sumu que en Mocorón, sin que fuese muy notorio. Entre estos colaboradores se encontraban Enrique López, Meregildo Ramón, etc. Efectivamente, en Karasankan, muy cerca de Rus Rus, y en Awasbila, MISURA mantuvo prisioneros a una gran cantidad de Sumu, hasta que finalmente, gracias a las gestiones de ACNUR y de los trabajadores del proyecto de la IGFM, fueron puestos en libertad.

Pero apartando esto, Tapalwas era un sitio bastante adecuado. Los refugiados pronto pudieron labrar la tierra y sembrar sus plantas, de tal manera que en poco tiempo nació un gran poblado, que más parecía un poblado Sumu tradicional, que un campo de refugiados. A veces tenía hasta 1,000 habitantes. Y, de acuerdo a los lugares de donde provenían sus moradores, fue dividido en “barrios”, cada uno de los cuales tenía su propia iglesia, su escuela y una cierta vida propia, aunque todos los barrios fueron vecinos muy cercanos.

En Tapalwas renació otra vez la organización Sumu ANCS (SUKAWALA), pero aquí nunca se pudo desarrollar bien.

En Tapalwas, la vida se desarrollaba bien, apartando, claro está, los roces personales y pleitos que, bajo estas condiciones, resultan inevitables. Contribuía también el hecho de que el terreno trabajado pronto ofreció sus buenas cosechas. Esta era por lo menos la impresión exterior que presentaba el pueblo. Pero debajo de esta superficie, surgieron considerables conflictos. Estos conflictos resultaron del hecho de que los miembros del así llamado Consejo de Ancianos, que eran controlados por MISURA, habían logrado ir aumentando su influencia más y más dentro de la comunidad. *Americas Watch*, (1987: 11 s.) ilustra de manera clara el estado de ánimo reinante y la forma de actuar de MISURA al reclutar por la fuerza:

the Sumus became increasingly dominated by the Miskitos and subjected to even greater forced recruitment than they had experienced in Mocoacán.

Entonces, una serie de Sumu decidieron abandonar Tapalwas y expusieron a ACNUR su deseo. Pero como el gobierno hondureño no daba permiso para que se instalaran más campamentos de refugiados más adentro de su territorio, ACNUR no pudo satisfacer esta solicitud. No es ni siquiera seguro, si ACNUR reconoció las verdaderas causas y si las tomó en serio. Finalmente, se recurrió a una disposición que casi nunca había sido observada: los campamentos de refugiados tienen que colocarse a una distancia de por lo menos 50 km de la frontera del país del cual provienen los refugiados. Lo que la totalidad de los Sumu en la Tercera Asamblea General de la ANCS (SUKAWALA) con la decisión de “Cerrar filas para que personas mal intencionadas no vengan a sembrar la desconfianza entre ellos mismos ...” habían tratado de evitar, había sucedido: los Sumu estaban desunidos.

Americas Watch, (1987: 12) reproduce la narración de Donny Strome, un asistente norteamericano que había vivido por bastante tiempo en Tapalwas y había obtenido una sólida impresión de las circunstancias: Algunos jóvenes Sumu, por encargo de ACNUR y de World Relief habían partido hacia el Río Patuka con el fin de buscar allí un sitio adecuado para trasladar los nuevos campamentos. A la vez, yo fui con ellos. Los Sumu sugirieron la zona de Wawina, donde el Caño Urra ofrecía posibilidades para sembrar. A mí me parecía más adecuada la zona de más arriba del río, cerca de la desembocadura del río Wampú en el Patuka. Ese es un antiguo territorio Sumu, donde aún hoy viven en Krautara, Krausirpi y Yapuwás unos 800 Sumu hondureños (otros Sumu hondureños viven más arriba, en Río Blanco). La región ofrece climática y geográficamente las condiciones a las que los Sumu están acostumbrados, y es mucho más favorable que la tierra de Wawina, que es baja, pantanosa y

que está llena de mosquitos. Además, no lejos de allí, en Awastingni (que antes se llamaba Raiti) y Wailahka, ya se alojaban refugiados Sumu.

Pero mi sugerencia, que presenté a ACNUR el 6.1.1984 fue desechada, diciendo que esta zona estaba demasiado cerca de la frontera con Nicaragua, lo cual, hasta ese momento, a nadie había molestado. Un poco más arriba y más abajo de la desembocadura del Wampú, o en el río Wampú mismo, se podía haber encontrado fácilmente terreno desocupado que estuviera a suficiente distancia de la frontera. Además, la amenaza contra los Sumu provenía ahora más bien de MISURA que de los sandinistas. Haber seleccionado a Wawina, aunque con dolor en el alma, fue la peor elección que se pudo hacer, sobre todo que pronto se supo que el gobierno hondureño, debido a reclamos que le presentaba COHDEFOR, la autoridad forestal, no permitía que se talaran las montañas para sembrar cultivos.

Con el fin de hacer más soportable para los Sumu el traslado, que ahora ACNUR iba a hacer de manera intensiva, sugerí un proyecto de ayuda, logrando obtener asistencia de la IGFM con sede en Frankfurt. También se logró conseguir dinero por parte del Ministerio de Colaboración Económica de Alemania (BMZ). Había sido programado para tres años y ya se está trabajando en el cuarto año, supuestamente el último.

Pronto se pudo ver qué inadecuado había resultado Wawina: gracias al efectivo trabajo de ACNUR, World Relief, Peace Corps, International Rescue Committee (IRC) y otras organizaciones que invirtieron considerables sumas de dinero y de trabajo, junto con la IGFM, se logró fundar un vistoso poblado que recibió el nombre de Nuevo-Musawas. Sin embargo, debido a la presión por parte de MISURA, muy pocos Sumu se declararon dispuestos a trasladarse de Tapalwas.

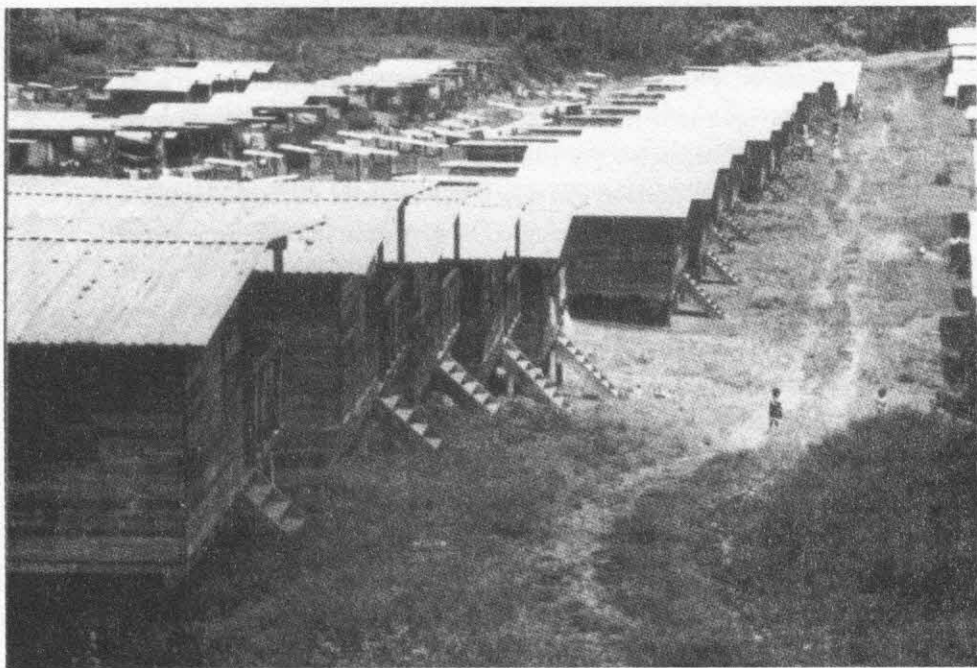
En Nuevo Musawas se habían construido casas muy bonitas, se habían perforado varios pozos, la plaga de mosquitos había sido diezmada, y se había construido una pista de aterrizaje para aviones

pequeños. Pero la prohibición de talar los bosques hizo que los indígenas se sintieran engañados

Aunque ACNUR suspendió temporalmente la ayuda para Tapalwas, con esto se logró que sólo aproximadamente la mitad de los Sumu se trasladasen hacia Nuevo Musawas. Empezó a hacerse sentir una creciente tensión entre los Sumu que se habían quedado en Tapalwas, y los que se trasladaron a Nuevo Musawas. Esta tensión se mantuvo durante todo el tiempo que existió Nuevo Musawas. Fue disuelto en 1988, cuando la mayor parte de los habitantes, por la presión ejercida por ACNUR, se declaró dispuesta a ser “repatriada” hacia Nicaragua. El resto fue llevado de regreso a Tapalwas.

Aún habiendo sido un grupo pequeño de Sumu el que quiso irse de Tapalwas, igual que poco tiempo después un pequeño grupo se había trasladado de Awastingni y había fundado en Alatz un asentamiento propio llamado “La Esperanza”, en todo caso son ACNUR y World Relief los responsables de que este proyecto haya fracasado, pues escogieron la solución que a ellos les resultaba más fácil, en vez de ocuparse de que los Sumu no fuesen molestados por MISURA. Pero aquí también hay que tomar en consideración la actitud vacilante de los militares hondureños, en especial del Comandante del V Batallón que estaba estacionado en Mocorón.

La militante organización Miskita MISURA (después se llamó KISA, ahora se llama YATAMA) regresó a Musawas en cuanto los soldados sandinistas se retiraron. Empezaron a amenazar a la población y a reclutar por la fuerza a los jóvenes Sumu. Continuaron esta práctica en todo Nicaragua y después en Honduras. Así por ejemplo, en Julio de 1982, cuando los pobladores de Musawas acababan de escapar de las medidas represivas de los sandinistas, MISURA asesinó al joven Rodolfo Jacobo Eran, cuando éste regresaba a su casa de hacer mandados en Bonanza. Lo acusaron de ser espía de los sandinistas. Pero, en realidad, él era miembro de la inteligencia de los Sumu y contaba entre los posibles dirigentes. La



Los Sumu del río Bocay que fueron reubicados a la fuerza, fueron trasladados hacia "La Paz del Tuma".



Los Sumu que huyeron de AWASTINGNI / Nicaragua fundaron un nuevo AWASTINGNI en el Río Patuka en Honduras.



Con participación del proyecto de ayuda de la IGFM fue mejorado el suministro de agua potable de los refugiados Sumu en Honduras (foto tomada por el autor en Tapalwas, 1984).

misma suerte corrió en 1983 el joven Juan Patrón, hijo del reverendo Sandalio Patrón, que en aquel entonces se encontraba en las cárceles sandinistas. Juan Patrón fue asesinado por MISURA, bajo el mismo pretexto, como consecuencia de las declaraciones hechas en su contra por algunos Sumu (Enrique López y Meregildo Ramón) que eran colaboradores de MISURA.¹⁷

Higinio Frank López, un joven Sumu de Umbra, fue condenado por los sandinistas, junto con varios centenares, a 15 años de prisión, sin haberseles hecho juicio alguno. Después de tres años de cárcel, y gracias a las gestiones de la IGFM y de otras organizaciones de ayuda, fue puesto en libertad y huyó hacia Honduras. También él escapó milagrosamente de correr la misma suerte que Rofolfo Jacobo Erans y Juan Patrón. Fue capturado en la Semana Santa de 1985 en Honduras, por el servicio de inteligencia hondureño, gracias a denuncias hechas por los mismos Sumu que estaban a favor de MISURA. Después de muy duras torturas, fue liberado gracias a la intervención de IGFM, Amnesty International y otras organizaciones humanitarias, hondureñas e internacionales. *Americas Watch* merece el reconocimiento por haber hecho del conocimiento público en 1987 todos los casos mencionados y otros más de violaciones a los Derechos Humanos por parte de la organización de Mískitu, de las que estaban siendo víctimas los Sumu. Todo esto tuvo como consecuencia una inseguridad y desorientación en los asentamientos de refugiados de los Sumu.

El proyecto de la IGFM había instalado talleres de costura, pequeñas industrias artesanales, fomentado pequeños programas agrícolas, centros deportivos, educativos y escolares etc. La intención de este proyecto no era únicamente ayudarles a los Sumu

¹⁷ Según otra versión, Juan Patrón fue asesinado por los militares hondureños, pero por solicitud de MISURA (véase *Americas Watch*, 1987: 1, 24, donde aparece descrito detalladamente este hecho).

a que tuvieran una fuente de ingreso adicional, sino que también se buscaba darles una ocupación sana. Sin embargo, y provocado por los seguidores de MISURA (después KISAN), se fueron desarrollando sentimientos de envidia y celo, y pronto se había apoderado de todo la desconfianza, la discordia y el pleito. Aunque gracias al cultivo de las tierras, en Tapalwas se había alcanzado un cierto nivel de autoabastecimiento, por lo menos en el sector alimenticio, lo cual no tenían ni Nuevo Musawas, ni Awastingni, ni Wailahka,¹⁸ sus habitantes seguían dependiendo de las raciones de ACNUR, por lo menos en lo relativo a vestuario, artículos de uso doméstico y medicamentos.

Aunque estos lugares no podían ser considerados como “campamentos”, se mantuvo una cierta “Psicosis de campamento”, que condujo a rivalidades y a un descontento general. La organización Sumu ANCS (SUKAWALA) no tenía la suficiente energía para contrarrestar esto. Algunos de los promotores del proyecto IGM abusaron de la confianza que se les había depositado y aprovecharon su posición para provecho propio. Este es el caso, sobre todo, de los dos que habían sido elegidos como coordinadores del proyecto: Sabelino Frank y Fidencio Davis Pérez. Ambos tienen gran responsabilidad en el desarrollo negativo que se dio en los asentamientos de refugiados.

La situación empeoró a raíz de un cambio de rumbo en la política de ACNUR que trajo consigo, igual que en World Relief, un vasto movimiento de personal: ahora ACNUR había comenzado a insistir en que los refugiados tenían que regresar a Nicaragua.

Y como estas medidas estaban destinadas a aplicarse solamente con los Sumu y los Miskitu, y no a los “Ladinos”, queda claro que detrás tienen que haberse escondido razones políticas. En efecto,

¹⁸ Atemorizados por MISURA, los habitantes de Wailahka, en el río Patuka, abandonaron secretamente el lugar y se trasladaron hacia Awasbila, en el Río Coco, lejos del alcance de ACNUR. Una parte de ellos regresó después a Tapalwas.

algunos círculos dentro de MISURA y MISURASATA habían comenzado a intentar establecer contacto con el gobierno sandinista. Este trató de ganarse la voluntad de la dirigencia de los Mískitu, haciéndole ciertas concesiones, para colocar así una especie de cuña entre los distintos grupos de “Contras”, lo cual lograron en parte. Era de primordial interés para los sandinistas el lograr que regresara la mayor cantidad posible de refugiados de la Costa Atlántica, pues ya esto constituía para ellos una valiosa propaganda. Era en la época en que se había empezado a hablar de una “Autonomía” de la Costa Atlántica. Por diversas razones, los refugiados del litoral Pacífico no eran muy gratos para los sandinistas, razón por la cual ACNUR no extendió a ellos el “programa de repatriación”.

Muchos representantes locales del ACNUR, como por ejemplo la licenciada María Virginia Trimarco en San José, Costa Rica,¹⁹ o varios representantes del ACNUR en Tegucigalpa, Honduras, no ocultaron su simpatía por el régimen sandinista, e inclusive se declararon dispuestos a realizar la repatriación por la fuerza, si era necesario. El hecho es que ACNUR comenzó a hacer uso de todos los medios, incluyendo la coerción, para animar a los Sumu y Mískitu a que regresasen “voluntariamente” a Nicaragua. El conocido científico norteamericano profesor Bernard Nietschmann escribió sobre esto:²⁰

ACNUR is using the same tactics with the Miskito refugee communities: Threats, offers of money, misinformation, reduction of food supplies, chocking off medical supplies and receipt of donated clothes and other means to force, squeeze and trick the people to eave. I personally know this has been happening since 1984 and involves ACNUR-World Relief with the complicity at times of the Honduranian Fifth Battalion.

¹⁹ En una conversación sostenida en octubre de 1985 en San José, en la cual ella me dijo que ACNUR iba a repatriar a todos los refugiados, para que en Nicaragua por fin pudiesen vivir en paz y libertad. Véase también M. Kriele, 1985: 107 ss.

²⁰ En carta que recibí del 18 de febrero de 1988.

A la misma conclusión llegó el profesor de Ciencias Políticas y Derecho Público, Martin Kriele, de Colonia, quien, después de haber conversado con los refugiados y con los representantes de ACNUR en Honduras acerca de la política de “repatriación” de las oficinas de refugiados, escribió: “Todo esto se vuelve un mosaico que contiene algo sospechoso” (M. Kriele, 1985: 110). La revista *Flüchtlinge (Refugees)* / “Refugiados” que ACNUR publica en varios idiomas, le dedica varios artículos de alabanza a la cruzada de “repatriación”.²¹ La crítica no se hizo esperar, pero la enfrentó de forma elegante, tratando ella misma la problemática en sus columnas. Así pues, en *Refugees* se lee: “Herein lies the importance of a very truly free choice in the context of return movements, but also the danger that the decision to return will be encouraged by the direct or indirect forms of pressure”.²²

Todavía en febrero y marzo de 1988, el gobierno de Costa Rica se vió obligado a investigar los reproches que se alzaban, diciendo que algunos de los “repatriados” hacia Nicaragua, pese a las promesas hechas, habían sido reclutados al servicio militar y que también eran perseguidos por razones políticas.²³

Varias veces traté de establecer conversaciones con ACNUR en Ginebra, pero no fue sino hasta finales de mayo de 1988 que pude constatar que había allí cierta actitud comprensiva y la voluntad de poner fin a tales tácticas. Es posible que ACNUR en Ginebra por fin se haya convencido de que la “acción de repatriación” forzada había sido un grave error.

²¹ Por ejemplo en *Flüchtlinge*, noviembre de 1987: 22 ss.

²² Por ejemplo en *Refugees*, agosto de 1987: 5 ss.

²³ Véase *La República*, San José, Costa Rica del 23 de febrero de 1988 (Editorial) y del 7.3.1988 bajo el título: “Gobierno investigará caso de repatriados”. El diario *La República* del 13 de marzo de 1988 presenta inclusive la acusación de que 150 “ex-combatientes misquitos repatriados” de Honduras a Nicaragua habían desaparecido sin dejar huellas.

Contrariamente a la mayoría de los Mískitu, casi ninguno de los Sumu pudo regresar a su pueblo de origen. Casi todos fueron llevados a campamentos en las cercanías de Bonanza. Estos alojamientos son todos idénticos en su forma, quedan muy cerca el uno del otro, parecen barracas y presentan todas las características negativas de un verdadero campo de refugiados, y son por muchas razones peores que los asentamientos de refugiados en Honduras. La situación alimenticia de los regresados es desesperante, igual que la del resto de los habitantes. Hace falta hasta lo más necesario.

Siempre son los Sumu quienes se ven arrastrados en luchas que tienen lugar en sus territorios. Por esta razón, el flujo de refugiados de Nicaragua hacia Honduras y Costa Rica continúa sin cesar, haciendo a la vez que la “Repatriación” hacia Nicaragua quede atrás como una jugada macabra. Las condiciones de vida en Nicaragua son tan insoportables, que inclusive ACNUR (*Refugiados*, septiembre 1987: 7) ha tenido que reconocer que la cantidad de refugiados procedentes de las regiones occidentales, es decir, de “Ladinos”, prácticamente se ha duplicado en los últimos doce meses (es decir, desde septiembre de 1986 hasta septiembre de 1987). ACNUR tenía registrados al 31 de julio de 1987 unos 11,000 “Ladinos” en los campamentos de Jacaleapa y Teupasenti, de tal forma que tuvo que instalarse un tercer campamento, en Las Vegas. Ahora, la situación en los Departamentos occidentales, que son mucho más desarrollados, es mucho más favorable que en las zonas orientales, la Costa Atlántica, hacia donde ACNUR “repatrió” a los Sumu y Mískitu.

La “Repatriación” atizó los ánimos en los asentamientos de refugiados de los Sumu. Apareció la desconfianza y la envidia. quien decía que quería ser “repatriado”, era tenido por “traidor”. El que prefería quedarse, corría el riesgo de ser tenido por “colaborador de los Mískitu”. Los vecinos, e inclusive los familiares cercanos, mantenían su voluntad en secreto hasta el último momento.

El proyecto de la IGFM no solamente sufrió bajo este descontento general: también fue directamente sabotado y molestado por gentes de KISAN. Aparte de esto, algunos encargados de ciertas partes del proyecto, como por ejemplo maestros, instructores y promotores, se retiraron súbitamente. En muchos casos se llevaron hasta el dinero o las cosas que se les había confiado, o las vendieron antes de irse. A pesar de todo esto, se puede considerar que el proyecto, que ya se encuentra en su cuarto año, está teniendo éxito. Continúan funcionando el taller de costura, la fábrica de guitarras y otros talleres artesanales pequeños. Actualmente 35 alumnos y alumnas van a la escuela primaria en Mocorón, viven en una casa propia, donde son atendidos por algunas mujeres Sumu; 22 alumnos tendrán la oportunidad de asistir a la escuela secundaria en Brus Laguna. Algunos jóvenes Sumu fueron instruidos como carpinteros, mecánicos automotrices y navegantes de botes. En el sector agrícola se pusieron a la disposición semillas, árboles de cacao, gallinas y cerdos. Se fomentó el deporte y los juegos, y se imprimieron en Sumu los libros escolares, el diccionario, así como las historias y leyendas de los Sumu. A la IGFM se le debe que, a pesar de las influencias negativas que llegan desde fuera, todavía se haya podido mantener algo del sentimiento de solidaridad y de autoconfianza entre los Sumu.

Desde un comienzo fueron incluidos los 1,000 Sumu hondureños en el proyecto de la IGFM. Esto condujo en septiembre de 1987 en Krausirpi a la fundación de una "Federación Indígena Tawahka de Honduras" (FITH), que ya ha obtenido la personalidad jurídica. En la asamblea constitutiva, que había sido organizada por el proyecto IGFM, se hicieron presentes 100 invitados, entre los que se encontraban representantes del gobierno y enviados de las otras minorías étnicas, así como, claro está, también representantes de los refugiados Sumu. Con ellos y con los otros grupos étnicos de los Pesh (Paya), de los Torrupanes (Jicaques), de lo Garífuna (Negros Hondureños) se convino colaborar de cerca (G. von Houwald, 1988: 20 s.).

Poco se pudo saber de la suerte que corrieron los Sumu que se quedaron en Nicaragua, cuyo número debería estar entre 8,000 y 10,000.²⁴

De los 32 pueblos Sumu que existían antes de la revolución, y que habían sido incluidos en el proyecto de desarrollo se ANCS (SUKAWALA), quedan hoy, en su forma original, solamente Fruta de Pan (FRUTIPAN), Wasakin, Santa María, Mukuswas y Karawala.²⁵ Pero en el transcurso de las reubicaciones forzadas y expulsiones, han llegado a estos poblados gentes provenientes de otros pueblos que han sido destruidos, de tal manera que las estructuras originales han resultado afectadas. Estas reubicaciones forzadas han sido condenadas por todas las organizaciones pro Derechos Humanos y por la OEA, como violatorias a los Derechos Humanos (OEA, 1984: 112-125).

No se sabe nada sobre la suerte de una serie de caseríos esparcidos que habían sobre todo en el Departamento de Chontales (río Siquia, río Mahogany).²⁶

Americas Watch, (1987: 39) escribe lo siguiente acerca de los Sumu que ahora viven en Nicaragua:

²⁴ CIDCA, julio 1982: 23 s. dice que la cantidad de Sumu no sobrepasa los 6,000. Pero el Estatuto de Autonomía (Ley No. 28) dice que son 9,000.

²⁵ *Americas Watch*, 1987 menciona todavía Tasbapon (Tasbapauni), que es un pueblo Mískito. Además menciona Tunla (Tungla) y Wihilwas. SUKAWALA-Nicaragua menciona en 1986 en la Zona Especial 1 (Zelaya Norte) nueve pueblos Sumu aún existentes (*El Nuevo Diario* del 17.3.1986). *Americas Watch*, 1987: 41 dice que, según CIDCA, todavía se encuentran 600 Sumu en Karawala, unas ocho familias en Awastingni, 23 familias en Palomar y 500 personas en Mukuswas. Según la misma fuente, Wasakin ahorita tiene 1,000 habitantes, Fruta de Pan 600, Santa María 800, Españolina 600. De los refugiados de Awastingni viven algunos en Tapalwas, algunos en Awastingni (antes Raiti), río Patuka. Los refugiados de Palomar viven en parte en el Barrio Palomar en Tapalwas, y en parte en Alatiz (Esperanza) cerca de Tapalwas.

²⁶ Constantemente aparecen diferentes nombres de las mismas comunidades. La forma de asentamiento en comunidades grandes y concentradas no va de acuerdo con las tradiciones de los Sumu. Por eso en la gran mayoría de los casos prefieren

The Sumu are an uprooted nation. Today, almost all the Sumus living in Nicaragua are refugees repatriated from Honduras, excombatants amnestied by the government, or villagers displaced from their homes by war of forced relocation.

Hubo dos grandes acciones de reubicación forzada: “El contingente inicial”, a como lo llamaban las fuentes sandinistas, fue evacuado de los pueblos en la parte media del Río Coco en diciembre de 1981. La segunda oleada de destierro se hizo en diciembre de 1982 y todavía en 1983, siendo afectados los poblados de la parte superior del Río Coco y sus afluentes Bocay, Amaka, etc. Jenkins (1986: 367 s.) declara que con esta acción resultaron perjudicadas unas 4,000 personas, entre las que se encontraban también Sumu.

Refiriéndose a los Sumu que vivían en el río Bocay y en Amaka, dice *Americas Watch* que fueron evacuados por el EPS (Ejército Popular Sandinista) debido a la creciente actividad de la “Contra”, y que fueron reubicados en un campamento en la Sexta Región, Jinotega. Pero esto sucedió después de haber andado errantes por mucho tiempo. Según me dijo en abril de 1985 el obispo de Jinotega, monseñor Vílchez, anduvieron meses enteros errando por las montañas. Las autoridades no les daban permiso de asentarse en ninguna parte. Muchos murieron. Por último fueron llevados a un campamento en La Paz del Tuma, pero según dicen otras fuentes, también a San Antonio de Upa y a la Isla de Upa, cerca de Jinotega.

El Departamento de Estado Norteamericano (Publicación No. 9478, 1986: 5) dice que a comienzos de 1985 fueron mantenidas

construir sus casas lejos de los centros poblacionales. Estos centros, fueron normalmente fundados por los misioneros, y los Sumu dieron a estos lugares sus propios nombres. Por eso Jenkins (1986: 297, 300) menciona unas 50 comunidades Sumu con hasta 55 nombres distintos. Algunas de ellas deberían tener solamente unas cuantas casas, como es el caso de la comunidad de Musawas, que anteriormente sus pobladores vivían extendidos en la zona del río Wasbuk.

unas 8,000 personas en "relocation camps" en las cercanías de Jinotega y Matagalpa, de las cuales la mitad eran Sumu y Mískitu:

Many live in relocation camps, forced to leave their homes and belongings in the hands of the government. More than just internment cites to keep people from aiding armed resistance groups, these camps serve as state labor collectives, where 'prisoners' are expected to pick coffee or tend plantations to support the national economy.

Gabriela Selser escribe en *Barricada* del 26.6.1985 y dice que los habitantes de Amaka, Kayayawas, Okojolí (Ukuhli) y Wina, en total 160 familias Sumu con 809, recibieron por parte del gobierno 1,500 manzanas de tierra en las UPE (Unidades de Producción Estatal) La Colonia, La Paz y Sierra Morena para que las cultiven "donde han luchado por sobrevivir en medio de serias dificultades". Según continúa informando la cronista, por falta de medicinas han muerto ocho viejos Sumu en los últimos meses. Ella reconoce que todos los Sumu han sufrido a consecuencias del desarraigo y la nostalgia, y que ahora tienen esperanzas en la "autonomía". En referencia a estas "Unidades de Producción Estatal" es correcto lo que dice Steadman Fagoth Müller (1986: 9):

Miles de indígenas fueron hechos prisioneros y forzados a abandonar sus hogares los que fueron quemados, los árboles frutados talados y los animales domésticos asesinados. Los pobladores fueron obligados a una marcha forzada a través de la jungla hasta un punto conocido como Tasba Pri, frase que en el idioma miskito que traducida al español irónicamente significa: *Tierra de Libertad*. Otros miles de indígenas fueron conducidos de los llanos de pluvioselva tropical de la región Atlántica a las zonas montañosas cafetaleras del departamento de Jinotega, donde fueron forzados a desarrollar *Trabajo Esclavo* en las plantaciones estatales.

Americas Watch informa que los Sumu del Río Bocay y Amaka fueron nuevamente trasladados en mayo y junio de 1987 hacia el Río Kulálaya, en la zona del campamento de Tasba-Pri:

There they have suffered shortages of everything. Most of the 1,109 people there live under plastic in makeshift huts, and they lack basic staples.

La revista *Infopress Centroamericana* (del 28.5.1987: 9) que se publica en Guatemala escribe: “Su destino, en aparente contrasentido, es la región de Tasba Pri”. A como se sabe, estos campamentos demostraron ser un absoluto desastre y, en su mayoría, fueron disueltos en 1984. Los indígenas que eran mantenidos allí como trabajadores forzados no dieron el rendimiento que se esperaba y, los campamentos, con sus cantidades de cosecha en bodegas y sus maquinarias agrícolas, ofrecieron a la “Contra” un blanco muy propicio. “*Infopress Centroamericana* (19.2.1987) dice que Tasba Pri ha sido “uno de los mayores errores del gobierno revolucionario”, y continúa diciendo: “Calificado como un proyecto de alejamiento forzoso de su hábitat natural y como intento de concentración de los pueblos indígenas, suscitó al exterior una de las mayores críticas, convirtiéndose en uno de los problemas más cuestionados en materia de derechos humanos.” La opinión pública no se percató que en el año 1987 este mismo campamento fue vuelto a poner en uso.

En especial son los Sumu del río Bocay y del río Amaka quienes han tenido que sufrir lo peor. Es posible que entre todos ellos uno de los más dolorosos fue el de los 75 niños que perecieron el 10 de febrero de 1982 cuando cayó un helicóptero que realizaba reubicaciones forzadas.²⁷

Pero a los Sumu del río Umbra no les fue mucho mejor. Primero fueron llevados a Fruta de Pan y después trasladados a un pueblo recién fundado, Santo Tomás de Umbra, cerca de Españolita, que contaba con cinco campamentos que estaban aunados en “Tasba Pri” (J. Jenkins, 1986: 355 s., 362).

Americas Watch describe las necesidades que tenían que sufrir y

²⁷ J. Jenkins (1986: 367), quien también menciona esta tragedia, habla sin embargo de niños Miskitu, pero aparentemente incluyeron además niños Sumu.

que todavía sufren los Sumu, tanto de los que quedaron en el país como los “repatriados”:

The majority of Sumus in Nicaragua now face an uphill struggle to rebuild their lives.

Para los Sumu que se quedaron en Nicaragua, la miseria perduró todos los años. Uno puede solamente tener una ligera idea de lo profundas que son las heridas físicas y psíquicas que ha sufrido este pueblo, ya amenazado en su existencia. Nunca se sabrá con exactitud la cantidad de personas que perecieron por estas medidas represivas, la cantidad de niños traumatados y los lisiados de por vida.

Para los Sumu que habían logrado más o menos recuperarse de los horrores de su huída, comenzó de nuevo el infierno cuando ACNUR los “repatrió” hacia Nicaragua. La enorme cruzada de repatriación que ACNUR inició en 1984, alcanzó su clímax en Mayo de 1987 cuando se instaló un “puente aéreo” entre Puerto Lempira y Puerto Cabezas (véase “Refugees”, agosto de 1987: 27 s.), y después con la apertura de una vía de comunicación terrestre desde Mocerón hasta Leimus. Hasta la misma revista de ACNUR “Refugees” (agosto de 1987: 28) tuvo que reconocer que los que estaban siendo repatriados, “return to rather desolate conditions”. Casi ninguno de los Sumu “repatriados” pudo regresar a su pueblo de origen. Casi todos fueron ubicados en campamentos de barracas en la región de las minas, sobre todo en las cercanías de Bonanza.

Una de las pocas excepciones fue Betania. Sobre esto informa Americas Watch (1987: 40):

Betania is a small hamlet which was totally abandoned during the early 1980s. Over the last few month about 130 people have returned. Unfortunately most of the residents have been unable to rebuild and are currently living in shacks put together with sticks, mud and leaves.

A pesar de que ACNUR muy bien sabía, o tenía que haber sabido cuál era la suerte que esperaba a los “repatriados” al regresar

a Nicaragua, esta organización continuó, hasta hace poco, con todos los medios a su alcance, presionando para que regresaran los Sumu que se encontraban en Honduras.

Refiriéndose a los antiguos pobladores de Musawas, *Americas Watch* dice:

Six hundred and forty former Musuwas residents are living in housing owned by the Nicaraguan mining ministry. With the help of a grant from UNHCR (= Acnur), the residents are building new houses along the Pispis River a short distance from where they now live. Nonetheless, their most fervent desire is to return to Musuwas. Even now they often risk capture by the contras to go back up the Waspuk River to Musuwas to hunt, fish and plant.

Este nuevo asentamiento en Pispis, al cual aquí se refiere, debe de ser Sakalwas, cerca de Salto Grande.

No se sabe si las casas que aquí se mencionan como pertenecientes al "Mining Ministry" son las mismas que muestra y menciona *El Nuevo Diario* del 8 de junio de 1986 en el artículo: "Los Sumus sueñan volver a Musawás" y que aparecen como "barrio sólo de Sumus" en las cercanías del aeropuerto de Bonanza. Se trata de casas prefabricadas, pegadas una a la otra, en hileras, parecidas a las que se pueden ver en La Paz del Tuma y en otras partes, y que son completamente opuestas a las costumbres de vida de los Sumu. Este fue precisamente el "barrio" donde a finales de diciembre de 1987 tuvieron lugar los enfrentamientos entre "Contras" y sandinistas, en los que murieron o fueron heridos muchos Sumu.²⁸

Ya varias veces se habían dado secuestros de Sumu por parte de la "Contra". Ya se había dicho que la región del río Waspuk es de especial

²⁸ Según Télex de la UNHCR en Ginebra enviado a la ICFM el 26 de enero de 1988, durante las acciones del 24 de diciembre de 1987, resultaron heridos cinco Sumu repatriados y dos casas quemadas. En Sakalwas no hubo daños. Por el contrario, en Bonanza murieron 24, de ellos 14 eran milicianos, 34 civiles resultaron heridos y 35 capturados. Posiblemente todas estas personas, o una parte de ellas, eran Sumu.

significado estratégico. Los sandinistas de ninguna manera deberían de haber asentado gente aquí, a menos que la quisieran utilizar como carne de cañón para proteger a sus propias tropas de los ataques de la "Contra". Tiene que decirse que fue una irresponsabilidad de ACNUR el haber permitido que aquí se hiciesen asentamientos.

Resulta especialmente trágico y a la vez sintomático, el hecho de que la culpa más grave de estas acciones la lleve precisamente un Sumu. Se llama Ampinio Palacios, también conocido como "Milton Fritz" o como "M-17". Ampinio Palacios estuvo aliado por un tiempo a las tropas de la FDN (Fuerza Democrática Nicaragüense) y con MISURA (KISAN). Pero por haber sido expulsado de ambas organizaciones por indisciplinado, siguió luchando por su propia cuenta. Cometió varias veces asaltos a Mískitu y Sumu en Nicaragua y se llevó varias veces jóvenes secuestrados hacia Honduras (véase *Americas Watch*, 1987; ANPDH; boletín Informativo No. 3 y 4 /Abril 1987; Six month Report on human rights in the Nicaraguan Resistance, julio 1987: 13 ss.; Steadman Fagoth M., 1986: 17). La jefatura suprema de la RN (Resistencia Nicaragüense) lo consideró como intolerable y lo condenó a ocho años de cárcel. Entonces, con su comando y acompañado de algunos civiles,²⁹ Ampinio Palacios se pasó a Nicaragua en junio de 1988. Siendo Sumu, ha luchado en contra de su propia gente, a como lo han hecho otros.

Sería erróneo suponer que los sandinistas perseguían a los Sumu por ser indígenas, es decir, por razones de racismo. El gobierno de los nueve comandantes pronto reconoció como una realidad el carácter multi-étnico del país. El iniciar la fundación de MISURASATA como una organización de los aborígenes del país, lo mismo que la cruzada de alfabetización en diferentes lenguas, lo que al principio no estaba previsto, confirman esto. El mayor error fue no haber reconocido en aquel entonces las profundas diferencias que existen entre los distintos grupos étnicos y que, por desconocer el chauvi-

²⁹ Según información verbal de Brooklyn Rivera con fecha 17 de agosto de 1988, Ampinio Palacios se desalzó con 6 combatientes y 4 familias.

nismo de los Mískitu, se haya permitido que los Sumu, Rama y Creoles fueran colocados bajo el mando de los Mískitu.

Todavía hoy en día, el gobierno sandinista declara en público la existencia de los diferentes grupos étnicos de la Costa Atlántica, e inclusive asegura que a la revolución sandinista se le debe el total reconocimiento de los derechos de los grupos autóctonos, al haberles otorgado la autonomía.

No es aquí el lugar adecuado para analizar minuciosamente el proceso de autonomía, que duró dos años de “consultas”, hasta que se aprobó la ley de autonomía. Lo que interesa es tratar del efecto que tuvo en la población Sumu.

El “Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua” funda un “régimen de autonomía” en las regiones en la cuales existen “Comunidades de la Costa Atlántica”. Entre las “Comunidades de la Costa Atlántica” se mencionan los 182,000 mestizos de habla española, los 75,000 Mískitu de lengua propia, los 26,000 creoles de habla inglesa, los 9,000 Sumu de lengua propia, los 1,750 Garifunas que en su mayor parte han olvidado su propia lengua, así como los 850 ramas, de los cuales solamente 53 han conservado su propia lengua (estos son las cifras oficiales).

El concepto de “Comunidades de la Costa Atlántica” que se repite en el Estatuto no aparece claramente definido en ninguna parte, pero con toda seguridad se refiere a las cineo minorías autóctonas mencionadas.

En la zona del departamento de Zelaya, que fue dividido por los sandinistas en “Zonas Especiales” I y II, se fundan por medio del Estatuto las dos regiones autónomas: “Atlántico Norte” con cabecera en Puerto Cabezas, y “Atlántico Sur” con cabecera en Bluefields. Pero se antepone que estas “Comunidades de la Costa Atlántica” constituyen parte integral inseparable de Nicaragua. Con esto se impide de antemano cualquier movimiento “separatista”, como el que ya se le había reprochado a MISURASATA.

Cada una de las “Regiones Autónomas” fue subdividida en municipios, con fines administrativos, los que “de ser posible”, deben estar de acuerdo a las “tradiciones comunales”. “La subdivisión administrativa de los municipios será establecida y organizada por los Consejos Regionales correspondientes, conforme a sus tradiciones” (Cap. II, Ato. 7).

El Estatuto de Autonomía, el que hasta ahora no ha sido puesto en práctica, no detalla los límites de los municipios, es decir, de las comunidades, o de las “Regiones Autónomas”. En ninguna parte menciona quién y cómo va a distribuir los territorios (comunidades) de los Mískitu, Sumu, ramas, Creoles, Garífuna y Mestizos, ni la coordinación de los municipios con estas comunidades. El diario suizo *Neue Zürcher Zeitung* del 2 de junio de 1987 dice que el Estatuto de Autonomía deja más preguntas sin contestar que lo que establece. En vista de que los territorios de los diversos grupos étnicos son algo así como un rompecabezas, resulta una tarea difícil, pero no imposible, dejarlos claramente delimitados. Es cierto que hay una serie de lugares que son habitados exclusivamente por uno u otro grupo étnico, pero hay casos en que no es así.

El territorio de los Rama resultaría bastante fácil de delimitar, pues ellos siempre han vivido en Rama Key, en la tierra firme de en frente, y en Punta Gorda, desde donde, naturalmente, fueron en su mayoría desterrados desde 1979. Lo mismo se puede decir de los Garífuna, que han vivido sobre todo en la Laguna de Perlas. Con los Creoles ya resulta más difícil, pues aunque tienen su núcleo en Bluefields, también viven a lo largo del litoral, mezclados con otras etnias. A los Sumu, que según los Estatutos son 9,000 almas, no se les puede adjudicar un territorio definido. Después de haber sido antes los amos y señores de todo el territorio, han vivido últimamente reducidos en pequeñas islas lingüísticas, revueltos con Mískitu y Ladinos. En sus pueblos, claro está, habían permanecido sin mezclarse con otra etnias. Pero ahora están viviendo diseminados en una cantidad de

campamentos. ¿Qué se les va a reconocer como su más propio habitat? ¿Jamás podrán regresar a sus antiguos pueblos?

La mejor solución sería reservar exclusivamente para ellos BOSAWAS, la zona que estaba destinada para Reserva y Parque. Los ríos Bocay y Waspuk que constituyen los límites de este territorio, eran por último los más importantes centros de la población Suma.

Resultaría casi imposible definir el territorio de los Mískitu. En las últimas décadas se han metido entre los otros grupos étnicos a lo largo de los grandes ríos. Esto les había dado valor para reclamar su hegemonía sobre todo el territorio de La Mosquitia. Esto significa un peligro agudo para las otras minorías étnica, en especial para los Sumu. Los Mískitu están rígidamente organizados; en todas partes tienen poderosos representantes, incluyendo en los EUA. Frente a ellos, los Sumu tendrían muchas dificultades para hacer prevalecer sus derechos. En un territorio autónomo que esté dominado por Mískitu, los Sumu sucumbirían pronto.

Mientras no se haga una clara definición de lo que son “comunidades de la Costa Atlántica” y no se delimiten los “municipios” según la pertenencia étnica, toda la “Autonomía” de las minorías étnicas existirá solamente en el papel. Si el Estatuto de Autonomía ha de servir para conservación de todos los grupos étnicos, aún de los pequeños, entonces tiene que realizarse una clara delimitación para evitar que los grupos mayoritarios aplasten a los minoritarios. Esto será de mucha importancia sobre todo al momento de elegir los “consejos regionales” que prevé el Estatuto.

A como ya se dijo, en el pasado, MISURA (KISAN) había logrado fundar también en las comunidades Sumas los así llamados “consejos de ancianos”, una antigua institución Mískita, que antes no existía entre los Sumu. Estos consejos de ancianos estaban formados por individuos complacientes, que se habían nombrado así ellos mismos, y que no habían sido elegidos por la mayoría. Los delegados de los Sumu ante la “Comisión Nacional”

que elaboró el Estatuto de Autonomía, tampoco habían sido nombrados por la mayoría de los Sumu. Por lo tanto, ninguno de ellos tenía una legitimación que les autorizara a hablar por los Sumu, y esto, muy aparte del hecho de que por lo menos la cuarta parte de la población Sumu se encontraba en el exilio.

Aquí cabe entonces la pregunta sobre la forma en que los Sumu actualmente están organizados en Nicaragua, y hasta qué punto pueden ellos decidir sobre sus propios problemas.

Después de que los sandinistas tomaron el poder, la ANCS (SUKAWALA) pudo continuar laborando, aunque en forma restringida.

Al principio, la relación con los sandinistas no tenía muchos problemas. Todo lo contrario sucedió en la Tercera Asamblea General, donde se dió el sí a la colaboración con los sandinistas. Naturalmente, hasta en ese momento, los Sumu no tenían ni idea de lo que esto significaba en la práctica.

Todavía en marzo de 1981 se pudo dar la Cuarta Asamblea General en Wasakin. En ese entonces, el problema no era el FSLN, sino más bien la ingerencia cada día más fuerte por parte de MISURASATA, que se consideraba como una super-organización de todos los grupos indígenas. En Wasakin los Sumu expresaron claramente que no se sentían representados por MISURASATA, y que tampoco quería que esta organización los continuase representando (J. Jenkins, 1986: 252 ss.).

En agosto de 1981 hubo un encuentro de SUKAWALA con representantes del gobierno en Bonanza, el cual resultó satisfactorio para ambas partes. MISURASATA fue prohibido; ANCS (SUKAWALA) no. Los Sumu pudieron inclusive a comienzos de 1982 realizar su Quinta Asamblea General en Españolina. No obstante, allí uno se tuvo que limitar casi solamente a dar declaraciones de lealtad para con el régimen sandinista (véase *El Nuevo Diario* del 18.3.1982). Desde este momento, la ANCS (SUKAWALA) de Nicaragua empezó a servir cada día más como pantalla, teniendo que prescindir de exponer sus propios problemas ante el gobierno.

Los funcionarios, que en su mayoría se habían nombrado ellos mismos, recibieron pago por parte del gobierno, lo cual condujo a una fuerte dependencia. SUKAWALA ya solamente podía trabajar dentro del marco de INNICA, una institución cuyo objetivo principal era “integrar en el proceso revolucionario” a los grupos autóctonos de la Costa Atlántica, es decir unificarlos políticamente. Es bajo este punto de vista que tienen que ser consideradas las actividades de INNICA o del CIDCA (Centro de Investigaciones y Documentación), su organización subalterna. Lo más importante para estas organizaciones era justificar la reubicación forzada de más de 12,000 Mískitu y Sumu. Artículos como “Tasba Pri. A seis meses de trabajo” tenían la tarea de hacer creer que las reubicaciones forzadas tenían como único fin la protección de la población civil frente a las incursiones de la “Contra”. Ya más arriba se ha dejado establecido que la razón principal de esta acción era desarraigar a la población indígena de su economía de subsistencia y integrarla en el proceso de producción nacional, aunque tal vez hayan habido otras razones que jugaran un papel menor.

A continuación también los Sumu fueron involucrados en la campaña de propaganda por la “Autonomía”, que duró más de dos años. De esta manera se pretendía hacer creer que se estaba tomando muy en serio el carácter multi-étnico del país.

Desde Managua, la población de la Costa Atlántica fue movilizada por un largo período, “en largas y exhaustivas jornadas y consultas” a como escribía Barricada del 21.5.1987, con el fin de elaborar las propuestas para un “Estatuto de Autonomía”. En marzo de 1986, el coordinador de SUKAWALA de aquel entonces, Murphy Almendárez, en nombre de las nueve comunidades Sumu de la Zona Especial I (Zelaya Norte) hizo entrega a la Comisión Nacional de Autonomía de un documento que contenía las exigencias de los Sumu. La parte medular de este documento era el derecho que tenían los Sumu sobre su territorio tradicional y “lograr una demarcación territorial de los sitios donde

históricamente la gente ha sembrado y cazado en libertad” (*El Nuevo Diario* del 17.3.1986). Desde la publicación de la “Ley de la Autonomía”, nada de esto ha tenido efecto alguno.

Tampoco fueron escuchadas las otras peticiones de los Sumu.

Así por ejemplo, Sukawala (Nicaragua) presentó el 16 de enero de 1987 un “Proyecto de Atención a los Repatriados” que había sido firmado por William Frank López, Nejemies Smith Charly y Livingston Frank López. El gobierno sandinista había hecho esfuerzos supremos por lograr “repatriar” a la mayor cantidad posible de refugiados de Honduras, habiendo recibido incondicional ayuda de ACNUR. También económicamente había sido ACNUR muy generoso con el gobierno nicaragüense. En enero de 1987 ya habían sido “repatriados” unos 800 Sumu. A esta fecha, ya deben de haber sido regresados a Nicaragua unos 1,500 Sumu. De las propuestas de ayuda a las necesidades más imperantes de este grupo se deduce que “en algunas ocasiones se ha gestionado apoyo a nivel gubernamental pero nunca se preocupó por darle atención en este aspecto”. En otras palabras: el gobierno sandinista no había cumplido hasta allí ninguna de las promesas hechas a los Sumu (y Mískitu) que se habían declarados dispuestos a ser “repatriados”.

Tampoco el ACNUR había hecho algo por mejorar el estado de “la sobrevivencia infrahumana” que estaban sufriendo los Sumu en Nicaragua, a como dice el papel.

Y otra promesa que se les había hecho a los Sumu y al ACNUR tampoco fue cumplida: que los “repatriados” no iban a ser reclutados al servicio militar. Pero fueron reclutados, igual que cualquier otro, y armados como “milicianos”.

Pero por el otro lado, el FSLN hace esfuerzos para que también los Sumu se superen dentro del movimiento revolucionario. Así pues, *El Nuevo Diario* podía informar ya el 18 de marzo de 1982 que once Sumu habían sido enviados a estudiar en Cuba. Otros Sumu recibieron becas de especialización en las minas (antes, ningún Sumu había trabajado jamás en las minas y siempre

habían rechazado tales ofertas). También se les dio cabida en la Universidad Nacional. A esta fecha debe de haber aumentado considerablemente el número de Sumu que han sido enviados a Cuba, la Unión Soviética y otros Estados del Bloque Oriental.

Pero finalmente no debe de quedar sin mencionarse un pequeño grupo de Sumu, en su mayoría de Karawala, que hasta en 1988 huyeron de Nicaragua hacia Costa Rica. Este grupo ahora es de más de cien personas. El Sumu Jotan López Espinoza, que desde hace mucho vive exiliado en San José y que antes estaba aliado con MISURASATA de Brooklyn Rivera, los ha reunido en una organización llamada SISPAKMAKAN (Unión de los Sumu de las montañas al Occidente de la Costa Atlántica de Nicaragua). Su situación es desastrosa, pues Costa Rica, igual que Honduras, está inundado de refugiados nicaragüenses y, los que llegan de último, son los que la pasan peor.

Bibliografía

Obras citadas

A

ABURTO, JUAN: *Siete temas de la Revolución*, Managua. 1980

ACADEMIA REAL DE HISTORIA (EDS.): *Mapas españoles de América*, Siglos XV – XVII, Madrid.1951

AGUILAR, ARTURO: *Reseña histórica de la diócesis de Nicaragua*, León (Editorial Hospicio). 1927.

ALCEDO, ANTONIO DE: *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*, Madrid. 1789.

ALEMÁN OCAMPO, CARLOS: «Distribución de las lenguas habladas de Nicaragua», in: *Boletín NByD* No.26 pp.25-30. 1978.

ALMENDÁREZ LUGO, MARIO: *Antropología y Medicina. Estudios de las comunidades indígenas Sumo y Rama*. Monografía, León, Nic. (UNAN, Facultad de Ciencias Médicas). 1973.

ALVARADO GARCÍA, ERNESTO: *Los forjadores de la Honduras colonial. La conquista pacífica de Honduras. Héroes y mártires*. Tegucigalpa. 1938.

IDEM.: *Legislación indigenista de Honduras*. Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones especiales, No.35, México. 1958.

ARELLANO, JORGE EDUARDO: *Veinticinco poemas indígenas*, en: *El Pez y la Serpiente*, No.18, pp.61 ss., Managua.

IDEM.: «Panorama de la literatura nicaragüense, época anterior a Darío» (1503-1881), en: *Revista Conservadora* No.97 (Libro del Mes) Managua. 1967-1968.

IDEM.: *Historia de la Universidad de León*, 2 tomos., Managua, (UNAN). 1973-1974.

IDEM.: «Poesía indígena de los sumos, miskitos, ramas y garífonas», in: *Boletín NB y D* No.26, pp. 63., ss. Managua. 1978.

IDEM.: «La arqueología nicaragüense», in: *Boletín NB y D* No.35/36, pp. 1-3, Managua. 1980.

IDEM.: «La iglesia en Nicaragua durante la época colonial, en: Cuadernos hispano-americanos», *Revista mensual de Cultura Hispánica*, No. 367-368, vol.123, pp.142-175, Madrid (=Breve historia de la Iglesia en Nicaragua 1523-1979, Managua 1980). 1981.

ATHENS, OLIVIA, DUFNER, HUGH ET AL. (EDS.): *Urdimal tiempomunda*. Instituto Interandino de Desarrollo, Proyecto piloto de educación bilingüe, Ecuador. (o.J.)

AYÓN, TOMÁS: *Historia de Nicaragua*, Tomos I-III, Banco de América, Colección Cultural, Serie histórica No.11, Managua. 1977.

B

BANCROFT, HUBERT HOWE: *The natives races of the Pacific States of North America*, Vol. I: Wild tribes, New York. 1975.

BARD, SAMUEL A.: = *Squier, E.G.*

BAUDEZ, CLAUDE F.: *Mittelamerika* (Traducción del Francés: Ruth Kobel-Streiff, München) Heyne-Verlag: Die großen Kulturen der Welt – Archeologia Mundi. 1979.

BELL, CHARLES NAPIER: «Remarks on the Mosquito Territory, its climate, people, productions etc.», in: *Journal of the Royal Geographical Society*, Vol.32, pp. 242-268, London. 1862.

IDEM.: *Tangweera. Life and adventures among gentle savages*, London. 1899.

BELT, THOMAS: *The naturalist in Nicaragua*, London. 1874.

BEHRENDT, CARL HERMANN: *Zur Ethnologie von Nicaragua*, en *Correspondenzblatt d. Dt. Ges. f. Anthropologie* No.9, pp.7072; No. 6/1875 pp. 46-47. 1874, 1875.

IDEM.: «Remarks on the centers of ancient civilization in Central America and their geographical distribution», in: *Bull. Of the American Geographical Society* No.2, pp.4-15,

New York. 1876.

BEYREUTHER, E.: «Nikolaus Ludwig v. Zinzendorf» in *Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg. 1965.

BOVALLIUS, CARL: *Viaje por Centroamérica 1881-1883* (traduc. del sueco por Camilo Vijil Tardón), Banco de América, Colección Cultural, Serie viajeros No.1, Managua. 1977.

BOYLE, FREDERIC: *A ride across a Continent. A personal narrative of wanderings through Nicaragua and Costa Rica*, 2 vol., London.

BRÄUTIGAM BEER, DONOVAN: «Apuntes para una historia de nuestra Costa Atlántica», en: *La Prensa* (19 .V.-17.Vi.1970), Managua.

BRINDEAU, AUGUSTE: *Histoire de la Mission Morave a la Côte des Mosquitos* (Nicaragua) de 1849-1921, Strasbourg (Straßburg). 1922.

BRINTON, DANIEL G.: *The myth of the New World, a treatise on the symbolism and mythology of the red race of America*, New York. 1868.

IDEM: *Notes on the Mangué. An extinct dialect formerly spoken in Nicaragua* (read before the Am. Phil. Soc., Nov.20, 1885) Philadelphia 1886 (= Boletín NByD No. 43, pp. 9-28, Managua 1981). 1886/1981.

IDEM.: *The American Race*, New York. 1891

IDEM: *Chontales and Populucas, a contribution o Mexican ethnography*, VIII. Internat. Am. Congress, Paris 1890, pp. 556-563, Paris.

IDEM: The Matagalpan linguistic stock of Central America, in: Am. Phil. Soc., Vol. 34 Nr. 149, pp. 403-415, Philadelphia.

IDEM: «Danzas y bailes indígenas de Nicaragua», in: *Boletín NByD* No. 48, Managua. 1982.

BUSHMANN, JOH. C. ED.: «Über ie aztekischen Ortsnamen», in: *Abhandlungen d. kgl. Akademie d. Wissenschaften*, Berlin. 1853.

C

CASTRO SEOANE, JOSÉ: «La expansión de la Merced en la América Colonial», in: *Revista de Indias*, año IV. No.13. pp. 405-440. 1943.

CHAMORRO ZELAYA, PEDRO JOAQUÍN: *Límites de Nicaragua. Su formación histórica geográfica durante la conquista y el período colonial 1502-1821*, San José, C. R. 1938.

CHAPMAN, ANNE MACKAYE: *Los Nicaraos y los Chorotega según las fuentes históricas* (Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, Serie historia y geografía No.4), San José, C. R. 1960.

IDEM.: Los Lenca de Honduras en el siglo XVI. Instituto Hondureño de Antropología e Historia. Estudios antropológicos e históricos No.2, Tegucigalpa.

CIBDAD REAL, FRAY ANTONIO DE: «Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España,

siendo Comisario General de aquellas partes», in: *Revista Conservadora*. No.58/1965 [= *Nicaragua en los Cronistas de Indias*, I 2da ed. 1976 (Banco de América, Colección Cultural, Serie Cronistas No.1, pp. 141.- 169)]. 1965-1976.

COLLISON, JOHN: «Explorations in Central America», en: *Proceedings of the Royal Geographical Soc.*, XII No.1, pp. 25-48, London. 1868.

IDEM: «The Indians of the Mosquito Territory», en: *Memoirs of the Anthropological Soc. of London*, Vol. 3, pp. 148-156, London. 1870.

COLÓN, FERNANDO: *Historia del Almirante don Cristóbal Colón*, Vol.2 (Colección de libros raros y curiosos, Vol. 6), Madrid. 1892.

CONZEMIUS EDUARD: *Los Indios Payas de Honduras. Estudio geográfico, histórico, etnográfico y lingüístico*. Paris. 1928.

IDEM: «Notes on the Miskito and Sumo languages of Eastern Nicaragua and Honduras», en: *Ztschrift f. Ethnologie*, Año: 59/1927, pp. 57-115, Berlin. 1929.

IDEM.: *Ethnographical Survey of the Miskito and Sumo Indians of Honduras and Nicaragua*. Smithsonian Inst., U.S. Bureau of American Ethnology Bull., No.106. Washington 1932.

IDEM.: «Les tribus indiennes de la Côte des Mosquitos», en *Anthropos*, Año: XXXIII No. 5/6, Wien-Mödling, St. Gabriel.

Idem.: *The Bay Island of Honduras* (nachgelassenes unveröffentl. Manuskript). 1938.

CORONEL URTECHO, JOSÉ: «*Historia de Nicaragua*», en: *Re-*

vista de la Academia de Geografía e Historia, No.3, Managua. (o.J.)

CRAWFORD, J.: «Neolithic Man in Nicaragua», en: *The American Geologist*, Vol. VIII, No.3. 1891.

IDEM.: «A list of words from the Sumo Indian language», en *The Archaeology*, Vol. 3/1985, Nr. 5, pp.157-160. 1895 a.

IDEM.: «The Archeology of Nicaragua», en: *The Archeologist*, Vol. 3/1895, No. 7, pp. 219 ss.; No. 8, pp 266 ss ; No. 9, pp. 293 ss.

IDEM.: «A story of the Amerrique Indians of Nicaragua», en: *The American Antiquarian*, Vol. XVIII, pp. 269-273. 1896

IDEM.: «Names and statues of the Amerrique People», en: *The American Antiquarian and Oriental Journal*, Vol. XIX/ 1897. 1897.

CRiado de CASTILLA, ALONSO: «Informe rendido ante su Majestad por el Presidente de la Real Audiencia Alonso Criado de Castilla sobre varios asuntos y calamidades habidas en su jurisdicción», in: *Boletín AGG*, XI Nos. 1-2, pp. 20-40, Guatemala. 1946.

CUADRA DOWNING, ORLANDO: *Antología del árbol nicara-güense*, Managua. 1973.

CUADRA PASOS, CARLOS: *Obras*, Vol. I and II (Banco de América, Colección Cultural, Serie Ciencias humanas, no. 4/5 (= Rev. Cons., No. 27/1962), Managua. 1962/1976.

D

D'ALOJA, ADA: *Informe sobre la investigación antropológica-demográfica que realizó la Dra. Ada D'Aloja en Guatemala, Nicaragua y El Salvador.* Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Publicación No. 39, México, D. F. 1939.

DANNEBERGER, A. O.: «The Atlantic Coast of Nicaragua, Central America. Its political, economic and religious conditions», in: *Transactions of the Moravian Historical Society*, Vol. XIV, Parts V and VI, pp. 325-340, Bethlehem, Pa. 1951.

DAVIDSON, WILLIAM V.: «Etnografía histórica y arqueológica de Honduras. Un avance preliminar de la investigación», in: *Yaxkin*, Organo de Divulgación del Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Vol. VIII, Nos. 1 y 2. 1985.

DAVILA BOLAÑOS, ALEJANDRO: «Razas indígenas precolombinas de Matagalpa», en: *Nicaragua Indígena*, Segunda época, No.34, pp. 35 ss. 1962.

IDEM.: «Semántica Náhuatl de las montañas, cerros y volcanes de Nicaragua», en: *Revista Conservadora*. No. 81., Managua. 1967 a.

IDEM.: «Semántica Nahuatl de lagos y lagunas», en: *Revista Conservadora*. No. 86., Managua. 1967 b.

IDEM.: *Índice de la mitología nicaragüense*, Estelí 1977.

DE STEFANO, GIAN FRANCO: «Ricerche di antropologia

biológica su poblaciones nicaraguensis», en: *Rivista di Antropologia*, Instituto Italiano di Antropologia, Rom. Nota I: Introduzione, Vol. LVII, pp. 205-219, Nota II: Dati craneométrici, Vol. LVII, pp. 221-245. Nota III: Dati somatométrici, Vol. LVIII, pp. 289-302. Nota IV: Colorito Cutáneo, 1973/74. 1970-1974

IDEM.: UND JENKINS M., JORGE: «Osservazioni preliminary sulla distribuzione degli antigeni A, B, O e del sistema RH in popolazioni nicaraguensis. Preprint», *Journal of Human Evolution*, European Anthropology 1. 1974.

DIEZ DE NAVARRO, LUIS: *Extracto de una relación sobre el antiguo Reyno de Guatemala hecha por el Ingeniero don Luis Diez de Navarro en 1745*, en: *Anales de la Soc. de Geografía e Historia de Guatemala*, Tomo XLI, 1/1968, pp. 36-57. 1745/1968

IDEM.: «Descripción del Litoral Atlántico de la Capitanía General de Guatemala hecha por el ingeniero Luis Diez de Navarro», en: *Boletín AGG*, XI Nos. 1-2.

DUNHAM, JACOB: *Journal of voyages*, New York 1850. 1813.

DURÓN, RÓMULO E.: *Bosquejo histórico de Honduras 1502-1921* (Biblioteca de la Soc. de Geografía e Historia), San Pedro Sula. 1927.

E

ESPINO, FRAY FERNANDO: *Relación verdadera de la reducción de los indios infieles de la Provincia de la Teguisgalpa, llamados Xicaques. Introducción y notas de Jorge Eduardo Arellano*, Banco de América, Colección Cultural, Serie Ciencias humanas No.8, Managua. 1977.

EXQUEMELIN, ALEXANDRE OLIVIER: *Das Piratenbuch von 1678. Die Amerikanischen Seeräuber* (nach alten Übersetzungen des Bches "Die Amerikanischen Seeräuber" neu bearbeitet von Reinhard Federmann), Tübingen. 1968.

F

FAGOTH MÜLLER, STEADMAN: *The Miskito Civil War*, sin datos (facsimile). 1986.

IDEM.: *La Mosquitia. Autonomía regional. Lamento indígena ... ocaso de una raza que se resiste a fallecer.*

FARRINGTON, WILLIAM D.: «Carved stones on the Mosquito Shore», en: *The American Antiquarian and Oriental Journal*, Vol. XVIII, pp. 325-328.

FELLECHNER, A., MÜLLER, D. UND HESSE, C. L. C.: Fellechner – Bericht): Bericht über die im Höchsten Auftrage S. K. H. d. Prinzen Carl v. Preußen u. Sr. Durchl. D. Herrn Fürsten v. Schönburg-Waldenburg bewirkte Untersuchung einiger Teile des Mosquitolandes, Berlin. 1845.

FERNÁNDEZ GUARDIA, RICARDO: *El descubrimiento y la conquista. Reseña histórica de Talamanca*, San José, C.R. (5ª ed). 1975.

FLORES ANDINO, FRANCISCO A.: «La Orden de la Merced en Honduras», en: *Revista de la Academia Hondureña de geografía e Historia*, Tomo LVIII, No.5, pp. 15-28, Tegucigalpa. 1974.

FLOYD, TROY S.: *The Anglo-Spanish struggle for Mosquitia*, The University of New Mexico Press. 1967.

FOSTER, GEORGE: «Nagualism in Mexico and Guatemala», en: *Acta Americana*, Vol. II, Nos. 1-2. 1944.

IDEM.: «Relationship between Spanish and Spanish-American folk medicine», in: *Journal of American Folklore*, Vol. 66, pp.261 ss., Philadelphia.

FRANTZIUS, ALEXANDER: Palacio, Diego García de, *Relación hecha por el Lic. Palacio al Rey D. Felipe II en la que describe la Provincia de Guatemala, las costumbres de los Indios y otras cosas notables*, mit Anmerkungen von C.H. Berendt, Berlin (véase...). 1873.

FRIEDRICHSTHAL, EMMANUEL, RITTER V.: «Notes on the Lake Nicaragua and the Province of Chontales», in: *Journal of the Royal Geographic Soc. of London*, Vol. XI, pp.97 ss. 1841.

FRÖBEL, JULIUS: «Chontales, das Land der edlen Metalle», in: *Globus*, Bd. II, No. 14, pp. 51 ss. 1862.

IDEM.: *Siete años de viaje* (traducción de Luciano Cuadra), Banco de América, Colección Cultural, Serie Viajeros No. 2, Managua. 1978.

FUENTES Y GUZMÁN, FRANCISCO ANTONIO DE: *Historia de Guatemala o Recordación Florida*. Notas por Justo Zaragoza, II, pp. 209 ss., Madrid.1883.

G

GÁMEZ, JOSÉ DOLORES: *Historia de Nicaragua*, 2ª edición, Madrid. 1855.

GARCÍA DE PALACIO, DIEGO: *San Salvador und Honduras im Jahre 1576*. Amtl. Bericht an d. König von Spanien. Aus d. Span. Übersetzt u. m. erklärenden Anmerkungen u. 1 Karte versehen von Dr. A. V. Frantzius, Berlin-New York-London (Véase también v. Frantzius und Palacio).1873.

MAYANGNAS

640

GARCÍA PELÁEZ, F. DE PAULA: *Memorias para la historia antigua del Reino de Guatemala*, Vol. III, pp. 32. ss. (Edición 1943). 1943.

GARRET Y ARLOVI, FRAY BENITO: *Informe de Don Fray Benito Garret y Arvoli, Obispo de Nicaragua, sobre el modo de reducir y exterminar a los indios Mosquitos*, bei M.M. de Peralta: Costa Rica y Costa de Mosquitos, pp. 41-63, Paris. 1886.

GEMIR Y LLEONART, JUAN: «Noticias Estadísticas del Reino de Guatemala», in: *La Semana*, Guatemala, No. 32 v. 10.10.1867, Vol. II (? Noticias Estadísticas del Reino de Guatemala; Véase También Mora y Pacheco, Francisco de). 1867.



GIRSEWALD, K. CONWAY v.: *Sechs Monate in Nicaragua, Braunschweig*. 1896.

GÓMARA = FRANCISCO LÓPEZ DE GÓMARA: *Historia General de las Indias* (1552) (modernización del texto antiguo por Pilar Guibelalde), Edit. Obras Maestras, 2 Vol., Barcelona. 1954.

GROSS, MANUEL: *Informe del Inspector de la Costa Norte Mosquitia*, en: "El Porvenir de Nicaragua", No.38, Managua. 1868.

GROSSMANN, GUIDO: «Notes on the Myhology of the Miskito Indians», en: *The American* v. 2.12.1914, Bluefields. 1914.

IDEM.: «Legends and Customs of the Pansamak Sumus», en: *The American* v. 14.8.1917, Bluefields. 1917.

GUERRERO C., JULIAN N. UND LOLA SORIANO DE GUERRERO:

<i>Monografías de</i>	<i>Boaco, No.1</i>	<i>1964 a</i>
	<i>Carazo, No.2</i>	<i>1964 b</i>
	<i>Chinandega No.3</i>	<i>1964 c</i>
	<i>Managua No.4</i>	<i>1964 d</i>
	<i>Masaya No.5</i>	<i>1965 a</i>
	<i>Jinotega No.6</i>	<i>1965 b</i>
	<i>Rivas No.7</i>	<i>1966</i>
	<i>Matagalpa No.8</i>	<i>1967 a</i>
	<i>Estelí No.9</i>	<i>1967 b</i>
	<i>Chontales No.11</i>	<i>1969 a</i>
	<i>Nueva Segovia No.12</i>	<i>1969 b</i>
	<i>Madriz No.13</i>	<i>1971 a</i>
	<i>Granada No.14</i>	<i>1978</i>

IDEM.: 100 Biografías Centroamericanas, Tomo I, pp. 63-95 (Yarrince, Caudillo Indígena de Boaco), Managua. 1971.

IDEM.: Caciques heroicos de Centroamérica, Boaco. 1982.

IDEM.: Nicaragua y sus nueve tribus aborígenes (manuscrito).

H

HABERLAND, WOLFGANG: «Nicaragua – archäologisches Neuland», en: *Umschau in Wissenschaft und Technik*, FET 10, pp. 310-313. 1962.

IDEM.: «Corozal Viejo. Eine Felsbildergruppe auf Ometepe, Nicaragua», en: *Tribus*, No. 17, Stuttgart. 1968.

IDEM.: «Felsbilder von Ometepe, Nicaragua», en: *Tribus*, No. 19, Stuttgart. 1970.

IDEM.: «Stone Sculpture from Southern Central America», en: *The Iconography of Middle American Sculpture* (Dudley Easby ed.), pp. 134-152, New York. 1973.

HAGLUND, DAVID J.: *Unter Indianern und Räubern, Aus bewegten Tagen der Nicaragua – Mission* (traducido del sueco), Hamburg. 1956.

HARROWER, DAVID E.: «Rama, Mosquito and Sumu of Nicaragua», en: *Indian Notes* (Heye Foundation), Vol. II, pp. 44-48, New York.

HEATH, G.R.: «Notes on Mikito Grammar and on other Indian languages of Eastern Nicaragua», en: *American Anthropologist*, Vol.15, New Series No.1. 1913.

HELBIG, KARL: *Antiguales (Altertümer) der Paya-Indianer von Nordost – Honduras*, Hamburg. 1956.

HELMS, MARY W.: «The cultural ecology of colonial tribes», en: *Ethnology*, Vol. III, pp. 76 ss. , Pittsburgh University. 1969.

DIESELBE: *Asang. Adaptations to the culture contact in a Miskito community*, Gainesville, Fla. 1971.

HENDERSON, GEORG: *An Account of the British Settlement of Honduras*, London, 2nd. Edition. 1811.

HILDEBERTO MARÍA, HERMANO F.S.C. (= JOAQUÍN MATILLO VILA): *Estas Piedras Hablan*, Vol. I-III, Managua. 1965/1968 (O.J).

HODGSON, ROBERT: *The defence of Robert Hodgson, esq., late Superintendent, Agent and Commander - in Chief of the Mosquitia Shore, humbly Addressed to the Right Honourable The Lords of Trade and Plantations. In answer to the complaints against him from sundry Inhabitants of the British settlement there*, London. 1779.

HOUWALD, GÖTZ FRHR. V.: *Los Alemanes en Nicaragua*, Banco de América, Colección Cultural, Serie Histórica No.2, Managua (= *Deutsches Leben in Nicaragua. Auswandererschicksale*, Bonn 1986). 1975-1986.

IDEM Y JENKINS M., JORGE: «Distribución y vivienda Sumu», en: *Encuentro*, Revista de la Universidad Centroamericana No.7, pp. 63-92, Managua. 1975 a.

IDEM.: «Cerro Mokó. Ein heiliger Berg der Sumu – Indianer?», en: *Baessler – Archiv, Beiträge zur Völkerkunde*, Bd. XXII, pp. 365-377. 1975 b.

IDEM.: *Nicolas de Valenzuela: Conquista del Lacandón y Conquista del Chol*, Texto y comentario, 2 Bde. (Bibliotheca Ibero-Americana, Bd. 28), Berlin. 1979.

IDEM.: *Diccionario Español – Sumu y Sumu – Español*, Ministerio de Educación (MED), Managua. Introducción al *Diccionario Español – Sumu, Sumu – Español*, en: *Boletín NByD*, No. 47/1982, pp. 33-49 sowie als: «El Sumu y sus dialectos», en: *Nicaragua*, Revista Cultural, Año III/8, Managua 1982. 1980-1982.

IDEM.: «Mito y realidad en la conciencia histórica de los actuales indios sumus de Nicaragua», en: *Indiana*, No. 7 (Edición en Homenaje a Walter Lehmann, Teil 2), pp. 159-175, Berlin. 1982 a.

IDEM.: «Nuevas notas sobre el idioma sumu», en: *Boletín NByD* No. 47, pp 31-32, Managua. 1982 b.

IDEM.: *Mayangna yulnina kulna balna/Tradiciones orales de los indios sumus/Mündliche überlieferungen der Sumu – Indianer*, Bonner Amerikanistische Studien (BAS) No. 11, Bonn. 1984 a.

IDEM.: «El elemento narrativo en ornamentos de los Sumus de Honduras y Nicaragua», en: *América Indígena*, Vol. XLIV No. 3, pp. 552-572, México. 1984 b.

HUMBOLDT, ALEXANDER V.: *Südamerikanische Reise – Ideen über Ansichten der Natur*, editado por v. karl L. Walter – Schomburg, Berlin. 1967.

HURTADO Y PLAZA, FRAY BLAS: *Memorial de mi vida* (1722-1792), presentado, transcrito y anotado por Carlos Molina Argüello, Banco de América, Colección Cultural, Serie Ciencias Humanas, No. 7, Managua. 1977.

I

INCER, JAIME: *Nueva geografía de Nicaragua*, Managua. 1970.

IDEM.: *Geografía ilustrada de Nicaragua*, Managua. 1973.

IDEM.: «Nombres geográficos derivados de la lengua Matagalpa y de voces aborígenes afines», en: *Revista Conservadora*. No. 183, pp. 61 ss., Managua. 1984.

Idem.: *Toponimias Indígenas de Nicaragua*, San José, C.R. 1985.

IRÍAS, JUAN FRANCISCO: «Río Wanks and the Mosco Indians. A letter from Juan Francisco Irías», en: *Transaction of the American Ethnological Soc.*, Vol. III, Part I, New York. 1853.

J

JENKINS MOLIERI, JORGE: «Los sumus, misterio de una cultura olvidada», en: *La Prensa Literaria* v. 7.11.1971. 1971.

IDEM.: *Algunas creencias medicinales de los indios Sumus de Nicaragua* (manuscritos). 1972.

IDEM.: *El desafío indígena en Nicaragua. El caso de los Miskitos*, Managua. 1986.

JOHNSON, FREDERICK: «Central American Cultures. An introduction», en: *Handbook of South – American Indians*, Vol. 4, Circum – Caribbean Tribes. 1948.

JOYCE, THOMAS A.: *Central American and West Indian Archaeology, being an introduction to the archaeology of the States of Nicaragua, Costa Rica, Panama and the West Indies*, London. 1916.

JUARROS, DOMINGO: *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala*, 2 part, Guatemala (tomado de la edición inglesa de J. Baily, London 1823). 1857.

K

KALB, COURTENAY DE: «Nicaragua. Studies on the Mosquito Shore in 1892», en: *American Geographical Soc. of New York Journal*, Vol. 25, pp. 236-288. 1893.

KIRCHHOFF, PAUL: «The Caribbean Lowland Tribes: The Mosquito, Sumo, Paya and Jicaque», en: *Handbook of South American Indians*, Vol. 4, Circum Caribbean Tribes. 1948.

KLEINPAUL, RUDOLF: *Die deutschen Personennamen*. 1882.

KRIELE, MARTIN: *Nikaragua, das blutende Herz Amerikas*, München, Zürich. 1985.

L

LAIRD, LARRY K.: «Orígenes de la reincorporación nicaragüense de la Costa Atlántica», en: *Revista Conservadora*. No. 140, pp. 19 ss., Managua. 1972.

LATHAM, R.G.: *Essays, chiefly philological and ethnographical*, London. 1860.

LE BARON, J. FRANCIS: «Description of a stone ruin in Central America», en: *Recod on the Past*, Vol. XI, pp. 217-222, Washington. 1912.

LEHMANN, HENRY: *Les civilisations précolombiennes*, Paris. 1964.

LEHMANN, WALTER: *Ergebnisse einer Forschungsreise nach Mittelamerika und Mexico 1907 – 1909*, en: *Ztschrift f. Ethnologie*, Jg. 42, pp. 687-749. 1964.

IDEM.: *Zentral – Amerika, Teil I: Die Sprachen Zentral – Amerikas in ihren Beziehungen zueinander sowie zu Süd – Amerika und Mexico*, Bd. 1 u. 2, Berlin. 1920.

LERCH, OTTO: «Eine Fahrt auf dem Princepulca und Banbanafusse» (Nord-ost-Nicaragua), en: *Globus*, Tomo LXX, No. 12, pp. 181 ss. 1896.

LÉVY, PAUL (PABLO): «Notas geográficas y económicas sobre la República de Nicaragua», en: *Revista Conservadora*. No. 59-63/1965 (No.59, pp. 1-42; No.60, pp. 43-106; No.61, pp. 107-174; No.62, pp. 175-250; No.63, pp. 251-294 d. Edición de 1873), Managua. 1873-1965.

LOTHROP, SAMUEL K.: *Pottery of Costa Rica and Nicaragua*. Museum of the American Indian (Heye Foundation), New York. 1926.

LOVELAND, F. O.: *Dialectical aspects of natural symbols: order and disorder in Rama Indian Cosmology*. Tesis de Doctorado. Duke University, Ann Arbor, Michigan. 1975.

LUNARDI, FEDERICO: *La fundación de la ciudad de Gracias a Dios y las primeras villas y ciudades de Honduras*, Tegucigalpa. 1946 a.

IDEM.: *El Valle de Comayagua. Documentos para la Historia*. Biblioteca de la Sociedad de Antropología e Arqueología de la República de Honduras, Tegucigalpa. 1946 b.

LUSSAN, RAVENEAU DE: *Journal du Voyage fait a la mer de Sud Avec les filibustiers de l'Amérique*, Paris. 1687-1709.

M

MARADIAGA, SALVADOR: *De Colón a Bolívar*. Selección Cronológica de trozos entresacados por el autor de sus libros Cristóbal Colón, Hernán Cortés, Cuadro histórico de las Indias y Bolívar, Barcelona - Buenos Aires (EDHASA). 1955.

MAGNUS, RICHARD: *The prehistory of the Miskito Coast of Nicaragua. A study of cultural relationships*, Tesis de Doctorado, Yale University, New Haven. 1974 a.

IDEM.: *The prehistoric cultural relationship of the Miskito Coast*, Banco Central de Nicaragua, Managua. 1974 b.

IDEM.: *Present archaeological research in Chontales, Nicaragua; its implications for the prehistory of lower Central America*, Banco Central de Nicaragua, Managua. 1975.

IDEM.: «La Costa Atlántica de Nicaragua», en: *Boletín NByD* No.35/36, pp. 68-73, Managua. 1980.

MÁNTICA, CARLOS: *El Habla Nicaragüense*, San José, C. R. (EDUCA). 1973.

MARTÍN, A.: «Handel und Kreditwesen der Moskito-Indianer», en: *Globus*, Tomo 65 No.1, pp. 100-102. 1894.

MARTÍNEZ LANDERO, FRANCISCO: «Los Taoajkas o Sumo del Patuca y Wampú», introducción y notas de Carlos Sapper, en: *Anthropos*, Vol. 30, México (= «La lengua y cultura de los Sumos de Honduras», en: *Estudios antropológicos e históricos* No.3, Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Tegucigalpa. 1935-1980.

MARTÍNEZ SÁNCHEZ, JUAN CARLOS = VIDEMA (VICEMINISTERIO DE EDUCACIÓN MEDIA)

IDEM.: *Estudio piloto de la reserva de recursos Bosawas*, IRENA (Manuscrito). 1981.

MARX, W. G. UND HEATH, G. R.: *Diccionario Miskito-Español, Español-Miskito*, 2ª Edición., Tegucigalpa. 1961.

MASSAJOLI, PIERLEONE: «Popolí e civiltá dell'America Centrale: I Sumu e i Miskito», en: *L'Universo*, Anno XLVII, No. 4, Revista Instituto Geográfico Militare, Firenze. 1968.



IDEM.: «I Subtiava». Estrato da *L'Universo*, Revista Instituto Geográfico Militare, anno LIV, No. 1, Firenze.

MATILLO VILA, JOAQUÍN = Hildeberto María, Hno.

MEYER, HARVEY K.: *Historical Dictionary of Honduras*, Metuchen, N. H. 1976.

MIERISCH, BRUNO: *Eine Reise nach den Goldgebieten im Osten von Nicaragua. Im Auftrage der nicaraguanischen Regierung ausgeführt im Jahre 1892*, en: *Petermanns Mitteilungen*, Tomo 39, pp. 25-39. 1893.

Miller, Valerie: *Between struggle and hope. The Nicaraguan literacy crusade*, Boulder, Colorado (*Westview Press*). 1985.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN: *La Cruzada en Marcha*. Órgano Oficial de la Cruzada de Alfabetización del Ministerio de Educación, Compendio, Managua. 1980.

MIRANDA CASIJ, ENRIQUE: “La guerra olvidada” o “La guerra de los indios de 1881”, en: *Revista Conservadora*. No. 144, pp. 75-82.

MOLINA ARGÜELLO, CARLOS = Hurtado y Plaza, Fray Blas

MONTCRIFFE, R. B.: *Handschriftl. Notizen im Ibero-Amerika-Institut*, Berlin (o.J.).

MORA Y PACHECO, FRANCISCO DE = Gemmir y Lleonard. 1867.

MORALES, CELEDONIO: «Informe del Prefecto de Chontales», en: *La Unión*, No.29 v. 20.7.1861, Managua. 1861.

MOREL DE SANTA CRUZ, PEDRO AGUSTÍN: «Visita apostólica, histórica y estadística de todos los pueblos de Nicaragua y Costa Rica», en: *Revista Conservadora*. No. 82, pp. 1-43, Managua. 1867.

MORELET, ARTHUR: *Voyage dans l'Amérique Centrale, l'Île de Cuba et Yucatan*, Paris. 1857.

MOTOLONÍA, FRAY FRANCISCO TORIBIO DE BENAVENTE: «Historia de los Indios de la Nueva España», en: *Nicaragua en los cronistas de Indias*, Banco de América, Colección Cultural, Serie Cronistas No.1, pp. 97-105 (2ª ed.), Managua. 1976.

MÜLLER, KARL A.: *Among Creoles, Miskitos and Sumos. Eastern Nicaragua and its Moravian Missions*, Bethlehem, Pa. 1932.

IDEM.: *Report of an official visitation to the Moravian Mission in Nicaragua*, 1928 S. P.G. Proceedings 1934-1937, pp.3: Among the Sumu Indians. 1935.

MÜLLER - SCHULZE: *200 Jahre Brüdermission*, Tomo 2: Das 2. Missionsjahrhundert, Herrnhut. 1932.

N

NIETSCHMANN, BERNARD Q.: *La distribución de los indios Miskitos, Sumos y Ramas en el este de Nicaragua* (Ministerio de Obras Públicas, Instituto Geográfico Nacional) = Boletín No.11 del Comité Internacional obre Investigaciones Etnológicas de la Universidad de Viena, Managua. 1974.

NOGUERA, VÍCTOR JESÚS: *Vocabulario y Apuntes del idioma Parrastab, un dialecto de la lengua Ulba*, Santo Tomás Loviguisca. Berendt Mss. Phil. (Véase W. Lehmann, 1920: 367). 1874.

NÚÑEZ CHINCHILLA, JESÚS: *El panorama indigenista de la República de Honduras, Centro América* (Instituto Nacional de Antropología e Historia, Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública), Tegucigalpa. 1960.

O

OHLAND, KLAUDINE U. SCHNEIDER, ROBIN (HRSG.): *Nationale Revolution und indianische Identität. Der Konflikt Zwischen Sandinisten und Miskito – Indianern an Nicaraguas Atlantikküste*. Dokumente und Interviews, Wuppertal. 1982.

OVIEDO (GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉZ): «Historia General y Natural de las Indias». Textos Seleccionados en: *Nicaragua en los Cronistas*. Banco de América, Colección Cultural, Serie Cronistas No. 3-5, Introducción y notas Dr. Eduardo Pérez Valle, Managua. 1976-1977.

P

PALACIO = GARCÍA DE PALACIO, DIEGO = Véase. v. Frantzius, Alexander (Editor y Traductor).

PECTOR, DÉSIRÉ: *Indication approximative de vestiges laissées par les population précolombiennes de Nicaragua*, 1 et 2 partie, Paris. 1889.

Idem.: *Considérations sur quelques noms indigènes de localités de l'Isthme de Central Amérique*, Paris. 1892.

PELÁEZ = GARCÍA PELÁEZ, FRANCISCO DE PAULA.

PERALTA, M. MANUEL DE: *Costa Rica, Nicaragua y Panamá*, Madrid, 1883.

Idem.: *Costa Rica y Costa de Mosquitos*, Paris (Colección de Documentos inéditos del Archivo de Indians, Tomo XVI). 1898.

PERALTA, M. M. DE Y ALFARO, ANASTASIO: *Etnología Centroamericana*, Catálogo razonado de los objetos arqueológicos de la República de Costa Rica en la exposición histórica -americana de Madrid. 1892, Madrid. 1893.

PÉREZ ESTRADA, FRANCISCO: «Los Nahuas de Nicaragua», en: *Revista Conservadora*. No.98, pp. 2-4. 1968.

PÉREZ VALLE, EDUARDO: *El Desaguadero de la Mar Dulce*, Banco de América. 1977.

IDEM.: *Expediente de Campos Azules. Historia de Bluefields en sus documentos*, Managua. 1978.

PFEIFFER, H. G. UND REINKE, A. A.: *Recognoscirungs – Reisenach der Mosquito – Küste*, en: *Missionsblatt* (Herrnhuter Brüdergemeinde), pp. 189 ss., Stuttgart 1848.

IDEM.: «Auszug aus der Reisebeschreibung der Brüder H.G. Pfeiffer und A.A. Reinke von Fairfield auf Jamaica nach Bluefields auf der Moskito – Küste im Jahr 1847», en: *Missionsblatt* (Herrnhuter Brüdergemeinde), pp. 151-156; 168-172; 177-180; 202-204; 207-212; 227-232; 242-244, Stuttgart. 1848.

PIM, BEDFORD: *The gate of the Pacific*, London. 1863.

PIM, B. UND SEEMANN, B.: *Dottings on the roadside in Panama, Nicaragua and Mosquito*, London. 1869.

PIJOAN, M.: *Estado sanitario y costumbres de los indios Mosquitos del Norte de Nicaragua. Cómo se relacionan esos dos aspectos en un programa médico.* Versión castellana de. Gonzalo Meneses Ocón, en: *Nicaragua Indígena*, Segunda época, Nos. 11-12, Managua. 1956.

PONCE, FRAY ALONSO: Véase Cibdad Real, Antonio de.

PORTA COSTAS, ANTONIO: «Relación del reconocimiento geométrico y político de la Costa de Mosquitos, desde el establecimiento de Cabo Gracias a Dios hasta el de Bluefields, practicada por el ingeniero ordinario Don Antonio Porta Costas 1790», en: *Boletín AGG*, Tomo VI, No.4/1941, pp. 274 ss. = «Relaciones históricas y geográficas de América Central», Madrid 1908 = *Colección de libros y documentos referentes a la historia de América*, Tomo VIII, pp. 267-286, Hrsg. Manuel Serrano y Sáenz. 1790-1908-1941.

POSADA, FRANCISCO DE: «Relación geográfica del Partido de Chontales y Sébaco», en: *Revista Conservadora*. No. 98. 1968.

Q

QUINTANA OROZCO, OFSMAN: *Apuntes de historia de Nicaragua*, 7ª ed. Managua. 1972.

R

RADLEY, JEFFREY: «Geografía física de la Costa oriental de Nicaragua», en: *Nicaráuac*, Revista Cultural, No. 8, pp. 26 ss. 1982.

REDISKE, MICHAEL U. SCHNEIDER, ROBIN: *Nationale Revolution und indianische Identität. Der Konflikt zwischen sandinistischer Regierung und Miskito – Indianern 1979-1982*, en: Ohland- Schneider, 1982, pp. 11-26. 1982.

REICHARD, C. F.: *Nicaragua nach eigener Anschauung im Jahre 1852 und mit besonderer Beziehung auf die Auswanderung nach den heißen Zonen Amerikas beschrieben*, Braunschweig. 1854.

RICHARDSON, FRANCIS B.: «Non Maya monumental sculpture of Central America», en: *The Maya and their neighbors*, New York – London. 1962.

IDEM.: «La más Antigua huella del hombre nicaragüense», en: *Revista Conservadora*. No. 90, pp 4-11. 1968.

RICHTER, ERNESTO: *Untersuchungen zum "Lenca – Problem"*, Tübingen, Tesis de Doctorado. 1971.

ROBERTS, ORLANDO: *Narrative of voyages and excursions on the east coast and in the interior of Central America* (facsimile de la edición del 1827), Gainesville, Fla. 1965 (= *Revista Conservadora*. No.68/1966 (Libro del mes, pp. 1-62).1827 (1965, 1966).

ROCHA, EMILIO: *De la vida errante. Impresiones de viaje*, Bluefields – Managua.. 1921.

ROEDER, . J. UND APPUNN, D. VON: «Entrevista con Brooklyn Rivera, leader de Mískitos, Sumos y ramas, y Jimmy Emery, Mískito, Secretario Generla de MISURASATA», 2 nov. 982, en: *DEHA – Press*, San José, C.R. (original, manuscrito). 1982.

ROGERS, CHARLES: «An account of certain earthen masks from the Mosquito Shore», en: *Archaeologia*, vol. VI, pp. 107, London. 1782

ROMAN, JOSÉ: *Maldito País*, Managua (Ediciones El Pez y La Serpiente). 1979.

RUBIO SANCHEZ, MANUEL: *Historial de El Realejo*. Banco de América, Colección Cultural, Serie Fuentes Históricas No.4, Managua. 1975.

S

SALVATIERRA, SOFONÍAS: *Contribución a la Historia de Centroamérica*, Vol. I, pp. 490 ss., Managua. 1939

SAMAYOA GUEVARA, HECTOR HUMBERTO: «Historia del esta-

blecimiento de la Orden Mercedaria en el Reino de Guatemala desde el año de 1537 hasta 1632», en: *Antropología e Historia de Guatemala*, Vol. 9, 2. 1957.

SAPPER, KARL: «Reise an den Río Coco», en: *Globus* LXXVIII, No. 17, pp. 249 ss.; 271 ss. [= *Viaje por el Río Coco* (al norte de Nicaragua)], visita a los Sumos y Mískitos. Traducción espan. Por E. Coloma, en: *Ciencias de la Educación*, UNAN, *Cuaderno 2/3*, Managua. 1900, 1969.

IDEM. «Beiträge zur Ethnologie des südlichen Mittelamerika», en: *Petermanns Mitteilungen*, Tomo 47, pp. 25-40. 1901.

IDEM.: *Über eine verzierte Baumkalebase aus dem Sumo – Gebiet (Nicaragua)*, en: *Internat. Congress of Americanists*, Washington 1915, pp. 206-210, Washington D. F. 1917.

IDEM.: Véase Martínez Landero, Francisco, 1935. 1935.

IDEM.: «Die Verapaz im 16. und 17. Jahrhundert», en: *Abhandlungen d. Bayer. Akad. d. Wissenschaften*, Math.-naturwissenschaftl. Abteilung, Neue Folge, No. 37, München. 1936.

IDEM.: *Tagebuch* No. XLVIII (3.4.-6.5.1900) Río Coco, manuscrito del Hamburger Museum f. Völkerkunde. (1900).

SAVILLE, MARSHALL H.: «Monolithic axe from Nicaragua», en: *Indian Notes*, Vol. II, No.1, pp. 34-36, New York (= *Boletín NByD*, No. 35-36/1980, Managua). 1925.

SMUTKO, GREGORIO, O. F. M. CAP.: «Los orígenes de los Mískitos, Sumos y Ramas», en: *La Prensa Literaria* v. 31.5.1981, Managua (= *Boletín NByD*, No. 40, pp. 69-83, 1981). 1981.

SONNENSTERN, MAXIMILIAN V.: «Informe sobre el Puerto San Juan del Norte, Boca del Colorado, división del río San Juan y Colorado y el brazo de Tauro con los planes y una descripción del río San Juan en general (fragmento)», en: *El Porvenir de Nicaragua*, No.47 v. 21.11.1868, Managua. 1868.

SPINDEN, HERBERT J.: *The Chorotegan Culture Area*, en: XXI Congrès des Americanistes, Göteborg 1924, Vol. II, pp. 529-545, Göteborg, Schweden. 1975.

SQUIER, EPHRAIM GEORG: *Observations on the archaeology and ethnology of Nicaragua*, in: Transactions of the Ethnol. Soc., Vol. VIII, Part I, New York. 1853.

IDEM.: (PSEUD. BARD, SAMUEL A.): *Waikna. Adventures on the Mosquito Shore* (a facsimile de la edición 1855, Gainesville 1965). 1855 (1965).

IDEM.: *Die Staaten von Central America, insbesondere Honduras, San Salvador und die Mosquito – küste*, Leipzig. 1856.

IDEM.: *Nicaragua, sus gentes y paisajes*. Traducción Luciano Cuadra, San José, C. R., 2ª ed. (= *Nicaragua, its people, scenery monuments*, New York 1860). 1860 (1972).

IDEM.: *Monograph auf authors who have written on the languages of Central America and collected vocabularies or composed works in the native dialects of that country*, Albany, New york. 1861.

STOUT, PETER: *Nicaragua. Past, present and future*, Philadelphia.1859.

STRANGEWAYS, THOMAS: *Sketch of the Mosquito Shore including the Territory of Poyais*, Edinburgh. 1822.

SUÁREZ, CRUZ: «La cerámica propiciatoria del Popocatepetl (Volcán Santiago) de Nicaragua», en: *Boletín NByD* No.40, pp. 47-54, Managua. 1981.

SCHERZER, KARL V.: *Wanderungen durch die mittelamerikanischen Freistaaten Nicaragua, Honduras und S. Salvador*, Braunschweig. 1857.

SCHMIDT, PETER J.: *Die Bestattungsformen d. Indianer d. südlichen Mittelamerika*, Hamburg, Tesis de doctorado. 1968.

SCHNEIDER; H. G.: *Quamwatla*. Eine Missionserzählung f.d. Jugend, Herrnhut. (o.J.)

IDEM.: *Kaisa!* (nach schriftl. und mündlichen Mitteilungen Missionar Siebörgers, 1a. edición., Stuttgart (1890), 2a. Edición. Herrnhut. (o.J))

IDEM.: *Rama Key*. Aufzeichnungen d. Missionars J. P. Jürgensen, überarbeitet von H.G. Schneider, 1a edición. 1884, 1a edición 6. –8. Tausend), Herrnhut 1884-1896.

SCHRAMM, FR. E. E.: *The story of Musawas*, en: Proceedings of the Soc. for Propagating the Gospel (S.P.G.), Mission Conference Papiers, Nicaragua, Bethlehem, Pa. 1928.

SCHULTZ, ADOLPH H.: «Anthropological Studies on Nicaraguan Indians», en: *American Journal of Physical Anthropology*, Vol. IX/1926, pp. 65-80. 1926.

SCHULTZ, JOH. EPHRAIM: *Ostproußen auf der Mosquito – Küste. Brief eines mit der Königsberger Expedition nach der Mosquito – Küste ausgewanderten Ostproußen*, Königsberg. 1848.

T

TERMER, FRANZ: «La habitación rural en Centroamérica», en: *Revista Conservadora*. No. 82, Managua. 1967.

THIECK, FRÉDERIC: *Idolos de Nicaragua*, Album No.1, UNAN, Managua. 1971.

THIEL, J. F.: *Grundbegriffe der Ethnologie. Vorlesungen zur Einführung*, Collectanea Instituti Anthropos No.16, Anthropos – Institut, Haus der Völker und Kulturen, St. Augustin bei Bonn. 1971.

U

URTECHO, RAFAEL: «Raíces Náhuatl en el idioma Nicaragüense», en: *Revista Conservadora*. No.66, Managua. 1966.

V

VALLE, ALFONSO: «Interpretaciones de nombres geográficos indígenas de Nicaragua», en: *Revista Conservadora*. No. 56, Managua. 1965.

VÁZQUEZ DE HERRERA, FRANCISCO P.: *Crónica de la Orden de San Francisco en la Provincia de Guatemala*, Biblioteca “Goathemala”, Vols. 14-17, Guatemala. 1937-1944.

VAZQUEZ DE ESPINOSA, ANTONIO: «Compendio y Descripción de las Indias Occidentales (Auswahl)», en: *Nicaragua en los cronistas de Indias*, Banco de América, Colección Cultural, Serie Cronistas No.2, pp. 171-199, Managua. 1975.

VILLEGAS, JUAN FELIZ DE: «Forma en que se propuso la reducción de indios caribes que habitaron en las montañas de Matagalpa», en: *Revista Conservadora*. No. 98/1968 (= AGCAG 3.2. Leg. 1075, Exp. 19.570 = *Boletín AGG*, Tomo VI, No. 3/1941. 1968.

VIDEMA, VICEMINISTRO DE EDUCACIÓN DE ADULTOS, Subdirección Departamental Jinotega: Juan Carlos Martínez Sánchez: Organización de la educación de adultos en la Zona 4 del Municipio de Bocay (Dpto. de Jinotega). Informes de reuniones efectuadas durante los meses de marzo y abril de 1981 (Manuscritos). 1981.

W

WEHDE, ALBERT: *Since leaving home*, Chicago.1923.

WICKHAM, HENRY ALEXANDER: *Notes of a journey among the Woolwa and Mosquito Indians*, en: *Proceedings of the Royal Geographic Soc.* , Vol. XIII, pp. 58-63, London. 1869.

IDEM.: *Rough Notes of a Journey through the Wilderness, Part II: A Journey among the Woolwa or Soumoo and Moskito Indians of Central America*, London. 1872.

IDEM.: Notes on Soumoo or Woolwa Indians, of Blewfields River, Mosquito Territory. Journal of Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol.24, pp. 198-208, London. 1895.

WILLIAMS, HOWELL: «Geologic observations on the ancient human footprints near Managua», en: Contributions to American Anthropology and History, Vol. XI, No. 52, Carnegie Institution of Washington, Washington. 1952.

“W. M.”: The Mosquito Indian and his golden River, being a familiar description of the Mosquito Kingdom in America. Written about 1699. Printed for Henry Linton and John Osborn at the Golden Ball in Paternoster Row No. 240, Vol. VI, pp. 299-312 (Collection of Voyages and Travels), London. 1752

WRIGHT, JOHN: Memoirs on the Mosquito Territory, London. 1808.

X

XIMÉNEZ, FRAY FRANCISCO: Historia de la Poviaicia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, Biblioteca “Goathemala”, Vol. I-III. 1929-1931.

Y

YOUNG, ROSE: *Gustavus Ferninand von Tempsky. The Man and the Artist*, Waikato Art Museum, New Zealand. 1978.

YOUNG, THOMAS: «Narración de una estadía en la Costa Mosquitia durante los años 1839, 1840 y 1841, con un relato sobre Trujillo y las islas adyacentes de Bonacca y Roatán», en: *Revista Conservadora*. No. 64, Managua. 1966.

Z

ZARAGOZA, JUSTO: *Notas (adiciones y aclaraciones) zu Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán: Historia de Guatemala o Recordación Florida*, Tomo II, pp. 209 ss., Madrid. 1883.

ZAVALA, JUAN DE: «Varias noticias del Río San Juan, yslas adyacentes de la Costa de los Mosquitos (1791-1804)», en: *Revista Conservadora*. No. 57 pp. 35. ss. 1965.

ZÚÑIGA ECHENIQUE, M.: *Descripción geográfica del Departamento de la Mosquitia, practicada en el año de 1875. Alegato presentado a S. M.C. el Rey de España en calidad de Arbitro, por Representantes de la República de Honduras*, pp. 197-226, Madrid, 1905.

Archivos, revistas, periódicos

AGCAG = Archivo General de Centro América, Guatemala.

AGI = Archivo General de Indias, Sevilla, Spanien.

AMERICA'S WATCH: The Sumus in Nicaragua and Honduras, an endangered People, An America's Watch Report, New York & Washington. 1987.

AI = AMNESTY INTERNATIONAL: Nicaragua, situación de los Derechos Humanos. 1986.

ANPDH = Asociación Nicaragüense Pro Derechos Humanos, *Boletín Informativo* No.3 u. 4/abril 1987, San José, C.R. 1987 a

IDEM.: Six Month Report on Human Rights in the Nicaraguan Resistanse, July 1987, San José, C. R. 1987 b.

ARCH. MORAV. = Archive of the Moravian Church, Bethlehem, Pa., USA.

BARRICADA, Órgano Oficial del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), Managua (Nos. del 14 y 15.3.1980; del 3.10.1982; del 26.6.1985). 1080-1985.

BOLETÍN AGGG = *Boletín del Archivo General del Gobierno de Guatemala, Guatemala.*

BOLETÍN NBYD = *Boletín Nicaragüense de Bibliografía y Documentación, Banco Central de Nicaragua, Managua.*

CIDCA = Centro de Investigación y Documentación de la Costa Atlántica: Avances de Investigación: *Trabil Nani.* Antecedentes históricos y situación actual en la Costa Atlántica de Nicaragua, Marzo, 1984

IDEM.: *Demografía Costeña.* Notas sobre la historia demografía y población actual de los grupos étnicos de la Costa Atlántica Nicaragüense, Julio 1982

HAMBURGISCHES MUSEUM FÜR VÖLKERKUNDE: Manuscritos a mano /nostum de karl Sapper (diarios).

IAI = Ibero-Amerikanisches Institut, Preußischer Kulturbesitz, Berlín, manuscritos postum Walter Lehmann.

IGFM = Internationale Gesellschaft für Menschenrechte, Frankfurt a.M.

INFORPRESS CENTROAMERICANA, Guatemala.

INNICA = Instituto Nicaragüense de la Costa Atlántica: Tasba Pri. Seis mese de Trabajo, Agosto de 1982. 1982.

MITTELAMERIKA AKTUELL, No 6, München. 1984.

EL NUEVO DIARIO, Managua Ediciones del 18.31.1982; 16.10.1985; 27.3.1986. 1982-1986.

NZZ = Neue Zürcher Zeitung, Zürich edición del 2.6.1987.

OAS = Organisation of American States: Inter – American Commission on Human Rights. Report on the Situation of human rights of a segment of the Nicaraguan population of Mískito origin, Serie L edición del II.62, Doc. 26, May 16. 1984.

EL Pats, Madrid edición del 19.7.1988. 1988.

LA PRENSA, Managua Edición del 12.1.1981. 1981.

REFUGEES (= Refugiados), Órgano del ACNUR/UNHCR, Public Information Section, Genf, No. 22, Oct. 1985, pp. 18; edición Sept. 1987, pp. 7. 1985/1987.

REVISTA CONSERVADORA = *Revista Conservadora* (del No. 1/1959 al No. 45/1964). = *Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano* (No.46/1964 al No. 140/1972). = *Revista del Pensamiento Centroamericano* (del No.141/142/1972).

USA – DEPARTMENT OF STATE: Dispossessed. The Miskito Indians in Sandinista Nicaragua. Department of State Publication 9478, June 1986. 1986.

Obras Publicadas

SERIE ESTUDIOS ARQUEOLÓGICOS

1. *Nicaragua Antiquities*, Edición bilingüe, Carl Bovallius, Traducción de Luciano Cuadra.
2. *Investigaciones Arqueológicas en Nicaragua*, Edición bilingüe. J. F. Bransford, Traducción de Orlando Cuadra Downing.
3. *Cerámica de Costa Rica y Nicaragua*, vol. II, Samuel K. Lothrop, Traducción de Gonzalo Meneses Ocón.

SERIE FUENTES HISTÓRICAS

1. *Diario de John Hill Wheeler*, Traducción de Orlando Cuadra Downing.
2. *Documentos Diplomáticos de William Carey Jones*, Traducción de Orlando Cuadra Downing.
3. *Documentos Diplomáticos para servir a la Historia de Nicaragua*, José de Marcoleta.
4. *Historial de El Realejo*, Manuel Rubio Sánchez, Notas de Eduardo Pérez Valle.
5. *Testimonio de Joseph N. Scott 1853-1858*. Introducción, traducción y notas de Alejandro Bolaños Geyer.

- 6a. *La Guerra en Nicaragua*, Según Frank Leslie's, *Illustrated Newspaper*, Edición bilingüe, Selección, introducción y notas de Alejandro Bolaños Geyer, Traducción de Orlando Cuadra Downing.
- 6b. *La Guerra en Nicaragua*, Según Harper's Weekly Journal of Civilization, Edición bilingüe, Selección, introducción y notas de Alejandro Bolaños Geyer, Traducción de Orlando Cuadra Downing.
7. *El Desaguadero de la Mar Dulce*, Eduardo Pérez Valle.

SERIE LITERARIA

1. *Pequeñeces Cuiscomeñas de Antón Colorado*, Enrique Guzmán, Introducción y notas de Franco Cerruti.
2. *Versos y Versiones Nobles y Sentimentales*, Salomón de la Selva.
3. *La Dionisiada Novela*, Salomón de la Selva.
4. *Las Gacetillas 1878/1894*, Enrique Guzmán, Introducción y notas de Franco Cerruti.
5. *Dos Románticos Nicaragüenses: Carmen Díaz y Antonio Aragón*. Introducción y notas de Franco Cerruti.
6. *Obras en Verso*, Lino Argüello (Lino de Luna), Introducción y notas de Franco Cerruti.
7. *Escritos Biográficos*, Enrique Guzmán, Introducción y notas de Franco Cerruti.
8. *Los Editoriales de La Prensa 1878*, Enrique Guzmán, Introducción y notas de Franco Cerruti.
9. *Poemas Modernistas de Nicaragua 1880-1972*, Introducción, selección y notas de Julio Valle Castillo.

10. *Darío por Darío: Antología Poética de Rubén Darío*,
Introducción de Pablo Antonio Cuadra.
11. *El Movimiento de Vanguardia de Nicaragua*, Análisis y
antología, Pedro Xavier Solís.

SERIE HISTÓRICA

1. *Filibusteros y Financieros*, William O. Scroggs, Traducción
de Luciano Cuadra.
2. *Los Alemanes en Nicaragua*, Goetz von Houwald,
Traducción de Resi de Pereira.
3. *Historia de Nicaragua*, José Dolores Gámez.
4. *La Guerra en Nicaragua*, William Walker, Traducción de
Fabio Carnevallini.
5. *Obras Históricas Completas*, Jerónimo Pérez.
6. *Cuarenta Años de Historia de Nicaragua (1838-1878)*,
Francisco Ortega Arancibia.
7. *Historia Moderna de Nicaragua. Complemento a mi
Historia*, José Dolores Gámez.
8. *La Ruta de Nicaragua*, David I. Folkman Jr., Traducción de
Luciano Cuadra.
9. *Hernández de Córdoba. Capitán de Conquista en Nicaragua*,
Carlos Meléndez.
10. *Historia de Nicaragua*, Tomo I, Tomás Ayón.
11. *Historia de Nicaragua*, Tomo II, Tomás Ayón.
12. *Historia de Nicaragua*, Tomo III, Tomás Ayón.
13. *Reflexiones sobre la Historia de Nicaragua*, José Coronel
Urtecho.

SERIE CRONISTAS

1. *Nicaragua en los Cronistas de Indias. Siglo XVI*,
Introducción y notas de Jorge Eduardo Arellano.
2. *Nicaragua en los Cronistas de Indias. Siglo XVII*,
Introducción y notas de Jorge Eduardo Arellano.
3. *Nicaragua en los Cronistas de Indias: Oviedo*, Introducción y
notas de Eduardo Pérez Valle.
4. *Centroamérica en los Cronistas de Indias: Oviedo*, Tomo I,
Introducción y notas de Eduardo Pérez Valle.
5. *Centroamérica en los Cronistas de Indias: Oviedo*. Tomo II,
Introducción y notas de Eduardo Pérez Valle.

SERIE CIENCIAS HUMANAS

1. *Ensayos Nicaragüenses*, Francisco Pérez Estrada.
2. *Obras de don Pío Bolaños. Vol. I*, Introducción y notas de
Franco Cerruti.
3. *Obras de don Pío Bolaños. Vol. II*, Introducción y notas de
Franco Cerruti.
4. *Romances y Corridos Nicaragüenses*, Ernesto Mejía
Sánchez.
5. *Obras. Vol. I*, Carlos Cuadra Pasos.
6. *Obras. Vol. II*, Carlos Cuadra Pasos.
7. *Raza*, Estudio preliminar y notas de Carlos Molina
Argüello.
8. *Relación Verdadera de la Reducción de los Indios Infieles de la
Provincia de la Tagüisgalpa, llamados Xicaques*, Fray
Fernando Espino, Introducción y notas de Jorge Eduardo
Arellano.

9. *Muestrario del Folklore Nicaragüense*, Pablo Antonio Cuadra, Francisco Pérez Estrada.

SERIE GEOGRAFÍA Y NATURALEZA

1. *Notas Geográficas y Económicas, sobre la República de Nicaragua*, Pablo Lévy, Introducción y notas de Jaime Incer Barquero.
2. *Memorias de Arrecife Tortuga*, Bernard Nietschmann, Traducción de Gonzalo Meneses Ocón.

SERIE VIAJEROS

1. *Viaje por Centroamérica*, Carl Bovallius, Traducción del sueco por el Dr. Camilo Vijil Tardón.
2. *Siete Años de Viaje en Centro América*, Norte de México y Lejano Oeste de los Estados Unidos, Julius Froebel, Traducción de Luciano Cuadra.
3. *Piratas en Centroamérica. Siglo XVII*, John Esquemeling, William Dampier, Traducción de Luciano Cuadra.

SERIE COSTA ATLANTICA

1. *Narración de los Viajes y Excursiones en la Costa Oriental y en el Interior de Centroamérica*, 1827, Orlando W. Roberts, Traducción de Orlando Cuadra Downing.

SERIE BIOGRAFÍAS

1. *Larreynaga: su Tiempo y su Obra*, Eduardo Pérez Valle.

SERIE TEXTOS

1. *Declaraciones sobre Principios de Contabilidad generalmente aceptados en Nicaragua*, Colegio de Contadores Públicos de Nicaragua.

SERIE MÚSICA GRABADA EN DISCO

1. *Nicaragua: Música y Canto*. BALD 00-010, Con comentarios grabados, Salvador Cardenal Argüello.
2. *Nicaragua: Música y Canto*. BALD 011-019, Sin comentarios grabados, con folleto impreso bilingüe, Salvador Cardenal Argüello.



Mayangna (Nosotros) es el más completo estudio sobre una de las culturas indígenas que habitan en la vertiente caribe de Honduras y Nicaragua, y que en las anteriores versiones eran llamados colectivamente como Sumos o Sumus. En el presente su población y el territorio selvático que antiguamente habitaban se han visto disminuidos, e incluso amenazados por los colonizadores procedentes de otras regiones del país.

No obstante la penetración e influencia cultural de los invasores, los Mayangna no han perdido su identidad como pueblo y como nación, conservando orgullosamente su lengua y costumbres, traspasando en forma oral, de padres a hijos, las enseñanzas y experiencias que heredaron de sus antepasados.

Este libro es un esfuerzo por rescatar la cultura de los Mayangna. Representa a la vez una esperanza para que su identidad étnica y valores tradicionales perduren; para que enseñen al resto de los pobladores actuales de Nicaragua y Honduras la importancia de conocer y respetar las legítimas aspiraciones de este pueblo, cuyos ancestros fueron una vez habitantes auténticos de ambos países.

Colección Cultural de Centro América, se complace en editar esta obra en conmemoración de los cinco siglos de historia testimonial de la región.

ISBN 99924-53-15-X



9 789992 453155