

MITO Y TRADICION ORAL ENTRE LOS SUMUS DEL RIO BAMBANA

Por Mario Rizo

La tradición oral y el mito indígena constituyen campos de la cultura, a los cuales no se ha dado la importancia que tienen como recursos instrumentales necesarios para una aproximación comprensiva de la etnohistoria nacional. Muchos factores inciden, entre ellos, la ausencia de tradición antropológica en la academia nacional, la escasez de monografías etnográficas y la falta de textos de enseñanza de historia del Caribe nicaragüense.

Cuando en Nicaragua sostenemos que nuestra sociedad es multiétnica, muchas veces no nos detenemos a considerar en concreto las manifestaciones culturales de tal afirmación. Si particularizamos en ello, nos encontramos con profundos y complejos contenidos simbólicos del carácter multiétnico. Por eso hemos considerado urgente el estudio de la tradición oral y el mito, pues, hasta ahora, no se ha trabajado con estos elementos.

Cuando se trata de conocer la cultura indígena contemporánea, y se pretende reconstruir el pasado de comunidades socioculturales de integración reciente al estado y con características ágrafas y de frontera, el profesional encuentra una serie de escollos derivados del tipo de materiales o fuentes con los cuales tradicionalmente se ha trabajado: los documentos escritos; y algo peor aún: una concepción unilateral que no ve más allá de lo que Eliade llama "situación histórica" (1983:35), la cual usa para llamar la atención sobre la existencia de otra dimensión temporal, donde los paradigmas tradicionales de la cultura realizan su juego. De tal manera que el investigador debe trabajar con documentos de primera mano, testimonios directos que, por las mismas características históricas en que se producen, tienen la virtud de ser unilaterales. Se trata de materiales que corresponden a la lógica de una cultura particular, la cual ha considerado a las culturas indígenas bajo patrones excluyentes. Éstas, así observadas, terminan siendo definidas desde afuera.

Este es el problema de los "pueblos sin historia", como en una infeliz ocasión sostuvo el maestro de la antropología británica, Sir Radcliffe-Brown, parafraseando a Engels, al referirse a las sociedades africanas en las primeras décadas del siglo. El argumenta precisamente que estas sociedades -entonces bajo

la bota colonial europea- carecían de registros documentales que permitieran aproximaciones sobre el desarrollo de las mismas.

En este ensayo ofrecemos como hipótesis de trabajo la idea de que la sociedad indígena sumu representa en su cultura una suerte de continuidad sincrética, de ciertos paradigmas culturales que evidencian una influencia mesoamericana. Hemos tomado como referente a la comunidad indígena de Wasakin, del municipio de Rosita, en la Región Autónoma Atlántica Norte (RAAN). Metodológicamente profundizamos el trabajo hacia la recopilación y el análisis de su mitología y tradición oral, los cuales, a manera de estructuras simbólicas, representan un capital cultural de esa etnia. Las conclusiones que

al respecto presentaremos son preliminares y forman parte de un cuerpo hipotético, con el que hemos dado inicio a una investigación sobre el tema, motivados por la riqueza que contienen estos relatos.

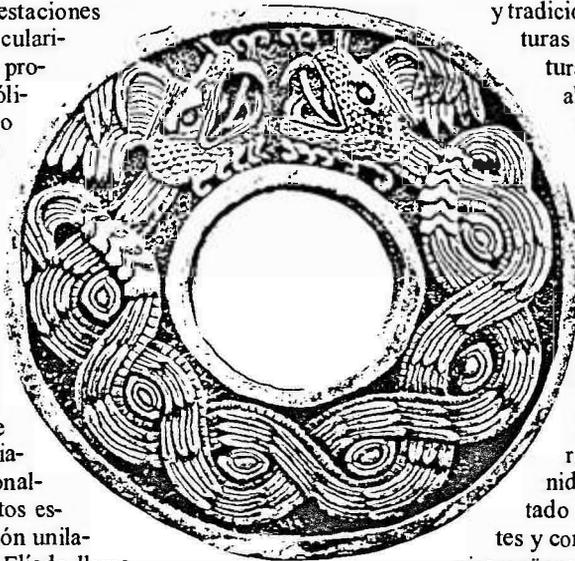
Realizamos visitas de campo a las comunidades sumus, obtuvimos entrevistas, escuchamos historias; pero lo fuerte del material se centra especialmente en la recopilación de la narrativa twahka de un histórico dirigente, don Ronas Dolores Green, sumu originario de la comunidad de Wasakin, la que hemos contrastado con materiales etnográficos existentes y con la poca y dispersa mítica del Caribe nicaragüense que ha sido transcrita, en su mayor

parte sin analizar

Es así que el material que trabajamos se ubica dentro del campo de la etnohistoria, rama de la Antropología que se refiere al estudio del pasado de sociedades cuya integración como tal ha obedecido a relaciones sociales y componentes de naturaleza étnica.

Pensamos que la sociedad sumu ha sido forjada en una matriz de esencia preclasista, precristiana y preestatal, cuya colonización es la más tardía en el país y que hoy día se manifiesta en un sincretismo cultural que expresa un proceso de continuidad.

Este tipo de sociedades encuentran -por sus condiciones materiales y técnicas de subsistencia- formas específicas de comunicación, donde la llamada tradición oral y el mito, son sus principales elementos de reproducción.





Pensamos que los mitos son materias consustanciales al ser humano. Por esas condiciones son fuentes de innegable valor en el estudio de la cultura. Siguiendo a Eliade, consideramos que los mitos no son creaciones irresponsables de la mente humana (Eliade, 1983: 12) y que su estudio ofrecen la posibilidad de una lectura nueva sobre la cultura nacional.

Los mitos son categorías culturales portadoras, al igual que la tradición oral en general, de importantes códigos informativos o símbolos, del origen, desarrollo y cultura de una sociedad específica y, en particular, de una sociedad ágrafa. Cuando la tradición se ubica en el campo de lo sagrado estamos propiamente hablando de mitos; en caso contrario, la narrativa se refiere a cuentos.

En la historia de los sumus, no tenemos a mano códices, pero sí existen mitos y tradición oral. El mito es ante todo tradición oral y memoria colectiva, y viene a ser una de las primeras formas de construcción histórica del hombre, como afirma Milagros Palma (1983). Mito y tradición lo consideramos entonces como *sistema integral de comunicación*, que cumple funciones diversas en la reproducción de la cultura y de sus características. En los mitos encontramos formas específicas de explicación y ordenamiento de los elementos de la naturaleza y de la sociedad, las más prístinas formas de ordenamiento del universo hechas por el hombre (Eliade, 1983:93).

Godelier (1980:370) ha dicho al respecto que el pensamiento mítico corresponde a un estadio evolutivo, donde el hombre busca responder y explicar los fenómenos imponentes de la naturaleza. Los mitos condensan, a través de lo que él llama "pensamiento analógico"-en contraposición al pensamiento salvaje-, la búsqueda, el control y la explicación de una realidad a la vez que caótica y destructiva, es bondadosa y maternal, adversa y benéfica; pero, sobre todo, imponente ante el desarrollo logrado por esa sociedad en sus fuerzas productivas y en sus relaciones sociales.

Si estamos de acuerdo en que los mitos no son "mentiras" o simples "fábulas" cargadas únicamente de mensajes morales, tal y como se suele entender el término a partir de su significado etimológico, pensamos que iniciando su estudio sistemático podemos obtener respuestas sobre las características del pensamiento y condiciones de vida de los indígenas, en especial de aquellos, como los twahkas, de los cuales somos ignorantes.

Para tal cruzada, en efecto, se debe contar con el aporte de otras fuentes de información, provenientes de disciplinas como la arqueología, la historia, la lingüística, el estudio del arte, etcétera; de modo que no podemos esperar resultados completos del mínimo esfuerzo etnológico en condiciones tales como las que experimentamos en Nicaragua.

Así, cuando hablamos de los sumus, o cuando leemos acerca de ellos en la escasa y dispersa bibliografía existente, podemos notar que la información suele ser general, aislada y hasta ahistórica. En el ámbito universitario, por ejemplo, es aceptado que de las etnias de Nicaragua la de los sumus es una de las que menos se conoce. La población sumu también expresa, en un sentido crítico, que ha sido la menos beneficiada por las leyes y aun por el mismo Estatuto de Autonomía. Es por esa razón que el presente trabajo también tiene el propósito de develar en la literatura el mito del "salvajismo", atribuido a los sumus. Advertimos que este ensayo es un avance de investigación que tiene, entre otros objetivos, reconstruir la historia de las principales comunidades sumus, a través de testimonio orales y biografías de sus ancianos (*tunmun muhni*).

Por último anotamos que en este trabajo sirven de guía para el estudio de los mitos, los aportes metodológicos de Levy-Strauss, en especial cuando llama a reconocer que todo mito implica varios niveles de interpretación; que su alcance nunca es aislado de otros mitos, con quienes forma grupos, y que la comprensión de éstos, está sujeta a otros grupos de mitos y a la etnografía de origen (Levy-Strauss, 1987:66). En otro sentido, Eliade llama a esto el carácter multivalente, la coherencia y la lógica encadenante de los símbolos (1983:40).

En los siguientes apartados tendremos una descripción general de los sumus de Nicaragua y su localización contemporánea, algunas notas sobre las subfamilias lingüísticas que componen y sus probables génesis, una breve descripción de la comunidad de Wasakín y sus orígenes, y un recorrido, a través del mito y la tradición, por la historia de la comunidad, sus concepciones cósmicas, sus personajes, espacios sagrados y sus similitudes con la cultura mesoamericana. Pretendemos a la vez ofrecer aportes al estudio científico de la etnohistoria del pueblo nicaragüense e instrumentales para el programa de educación bilingüe-intercultural.

MISUMALPA Y SUS IMPLICACIONES PARA LA ETNOHISTORIA TWAHKA

Es aceptada la tesis de que panamahkas, twahkas y ulwas son poseedores de un origen común que estas etnias evocan a través de mitos, y cuya recopilación y sistematización, comparación y análisis queda por realizar, siendo hasta ahora el trabajo de Gotz von Houwald (1984) el mayor esfuerzo en esta línea. Etnólogos y lingüistas, desde hace muchos años, han definido las respectivas lenguas de estos pueblos como variantes dialectales de un tronco común, al que han llamado MISUMALPA (miskito,



FOTO: ARCHIVO CIDCA

Poblado sumu, río Siquia, 1982.

sumu, matagalpa), y de cuya separación se ofrecen estimaciones encontradas, fundadas en el análisis de los componentes gramaticales; éstos sugieren un punto de partida en épocas relativamente recientes. Pese a las controversias entre los lingüistas se admite la unidad familiar entre las lenguas miskita, sumu y matagalpa, establecida al parecer por W. Lehmann en 1910. Mayor información al respecto se puede obtener en los trabajos publicados por CIDCA, entre ellos los de Salamanca (1984, 1985, 1987), Hale, K. (1988, 1991), Norwood (1985, 1987) y Craig (1987).

En los tiempos modernos se han elaborado hipótesis acerca del origen y evolución de estas lenguas, basadas en diversos métodos de reconstrucción fonológica, gramatical y lexicoestadística, a las que se unen datos provenientes de estudios arqueológicos y etnohistóricos. Fundamentados en ellos, el lingüista costarricense, Costenla, ha llegado a considerar que el territorio habitado por la familia misumalpa constituyó una especie de frontera entre dos subáreas, la mesoamericana y la colombiano-centroamericana (Costenla, 1991:140). Esta hipótesis forma parte de nuevos puntos de vista sobre la formación indígena prehispánica nicaragüense, que tradicionalmente atribuía origen norte o sur a las culturas locales.

El mismo autor cita a otro lingüista, Moreira González, quien considera que la familia misumalpa se habría separado de su tronco común chibcha unos cuatro mil quinientos años atrás (Costenla, 1991:27), lo que haría suponer que la localización del grupo misumalpa en la región no es producto de inmigraciones recientes y tampoco necesariamente procedentes del sur. Esto da pie para suponer la posibilidad de que, más bien, los misumalpas

se establecieron en la región, en el tránsito de quienes formaron la familia chibcha desde el norte hacia sudamérica, tal como lo propone Smutko (1983:4). El profesor Smutko se ha basado en los trabajos glotocronológicos preliminares del lingüista Swadesh, de los años cincuenta (Swadesh, 1959) para estimar que la separación entre miskitos y sumus debió ocurrir hace unos dos mil años.

Según Costenla, Moreira González calcula por su parte que la separación entre las familias sumus (twahkas, panamahkas y ulwas) debió ocurrir hace seiscientos años, a diferencia de la propuesta por Swadesh, en 1959, de mil cien años (Costenla, 1991:27). Este último cálculo llevaría a considerar a las lenguas del grupo sumu como muy antiguas-lo que no parece ser el caso-, y rompería la aceptada proximidad genética y unidad lingüista del subgrupo sumu, según criterio del reconocido lingüista, Dr. Ken Hale (1991:30).

Tales consideraciones permiten ir más allá de los simples señalamientos de un origen común entre los sumus twahkas-panamahkas-ulwas, que anota Incer (1985), y que nos llevan a suponer que los tres grupos lingüísticos guardaron unidad alrededor del siglo XIV, cuando las últimas oleadas migratorias mexicanas atravesaban la región de Nicaragua, reproduciendo un proceso que explica la repetida presencia de rasgos míticos de origen maya-quiché-aztecas entre los twahkas.

Por otra parte, las evidencias arqueológicas e históricas comprueban la existencia de un comercio prehispánico que partía de los puntos nodales del área mesoamericana hacia el sur, como del sur -en especial de la cultura muisca- hacia el norte.

Los trabajos de orfebrería y tratamiento de metales de esta cultura colombiana encuentran su límite entre el norte de Costa Rica y el sur de Nicaragua. Fuentes históricas coloniales también expresan que el punto intenso de comercio más septentrional entre las culturas sudamericanas del Valle del Cauca de Colombia y otras, se daba en poblaciones de Panamá y del sur y centro de Costa Rica, debilitándose más al norte. Pese a que en Nicaragua se han encontrado objetos metálicos en la zona de Chontales, su autoría no está definida como sudamericana y los arqueólogos la estiman de elaboración local (Lange, 1984: 187).

En el otro extremo se observa que los nahuas definieron rutas de poblamiento, comercio y conquista, que les llevaron a lugares tan australes en Nicaragua como el Río San Juan y el istmo de Rivas en el sureste y el suroeste, respectivamente. Estas migraciones del norte se encuentran referidas en los códices antiguos y en las tradiciones mexicanas y han facilitado los cálculos de tipo cronológico. Se estiman varias oleadas nahuas, que desplazaron sucesivamente a poblaciones pretéritas y que coinciden en gran parte con las fechas propuestas de la separaciones entre miskitos y sumus.

Incer (1985) y Mántica (1989) han mostrado las probables rutas de grupos de lengua uto-azteca que dejaron sus marcas en la toponimia del Pacífico, norte, centro y sur de Nicaragua. Existen recientes trabajos de análisis de mitos de comunidades indígenas de Costa Rica que evidencian la presencia de elementos mesoamericanos (Costenla, 1989).

Recientes trabajos de investigación arqueológica en la región del Tikal en Guatemala (Ashmore, 1988), han descubierto patrones de organización del espacio y universo simbólico, que

parecen tener eco en la cosmovisión de los sumus twahkas de Nicaragua. También, investigaciones arqueológicas de los últimos años en el Valle de Sula, en Honduras, han encontrado una floreciente cultura maya, cuyos descubridores consideran fue en la prehistoria y aún durante la conquista, un eslabón de redes de comunicación de su población con los centros mayas del oeste (Copán), norte (Tikal, Yucatán) y grupos culturales del sur del Caribe centroamericano. Henderson (1988:5) ha demostrado que la cultura de Sula tenía rutas abiertas de intercambio, por los ríos Ulwa y Chamalecón, hacia el mar Caribe.

Ante tales evidencias, considerar entonces a los sumus de Nicaragua (y Honduras) como entidades aisladas a la influencia cultural del área mesoamericana, es poco realista.

MAYAGNA

El término "sumu" fue impuesto a ese pueblo, situación muy común en América, donde se encuentran muchos casos de poblaciones que tienen un nombre genérico, por lo general despectivo, de origen colonial; tal es el caso de los purhépechas, del occidente de México, mejor conocidos como tarascos. Para los sumus de Nicaragua, su nombre original es *mayagna*, denominando así a la gente *twahka*, *panamahka* y *ulwa*. Mayagna es un concepto de profundo contenido religioso. En efecto, en español, *ma* significa Sol, cosa, lo alto, y *yagna*, nosotros, término que puede ser interpretado como "nosotros, las cosas del sol" o "nosotros los hijos del sol"; y que hace relación a un mito de origen solar, al gran Padre Sol, *Maisahna*. El concepto genérico de sumu es, por el contrario, una adquisición reciente. Nos interesa lograr una aproximación a la ubicación contemporánea del pueblo del mayagna, para identificar la distribución territorial de los tres subgrupos en el país.

UBICACION CONTEMPORANEA DE LOS SUMUS TWAHKAS, PANAMAHKAS Y ULWAS

El "sumu" es un término genérico con el que se nombra a varios grupos indígenas que habitaron un largo espacio del territorio nicaragüense y hondureño, dejando abundantes huellas de su presencia en la rica toponimia de la parte oriental, centro y norte de Nicaragua, y en el sur de Honduras. Algunos pueblos sumus desaparecieron bajo el manto del colonialismo europeo y el neocolonialismo criollo. Lograron subsistir subgrupos lingüísticos conocidos hoy como twahkas, panamahkas y ulwas. La información histórica colonial se refiere a ellos como caribies, somoos, albawinas, laltantas (cabezas chatas), etcétera. Se conocían grupos específicos de sumus que desaparecieron, como los prinzu, boas, kukras, yuscas, etcétera (Conzemius, 1984:47). Aun en la actualidad, la información acerca de la ubicación y clasificación de las varias ramas de la familia sumu ha sido imprecisa.

El Centro de Investigaciones y Estudios de Reforma Agraria, al referirse a la distribución de los sumus, dice que "éstos se concentran en Musawás" (CIERA, 1981:31), reproduciendo así equívocos al respecto. Incer (1985:164), que reconoce las familias lingüísticas, cuando habla de los twahkas no menciona las comunidades del río Bambana. En cambio señala que existen comunidades panamahkas en la cabecera del río Prinzipolka, lo que es un error derivado, al parecer, de que toma el dato de Conzemius (1984:45), cuya información data de 1920.



ARCHIVO CUDCA

-Mujer sumu, 1982.

Sobre los twahkas, Conzemius ofrece un punto de vista infundado, pues dice que los *bawihka* habitaban el curso del río Bambana, atribuyendo esa identidad a los sumus twahkas de Wasakín. Pero, ni en la opinión de sus pobladores ni en la historia oral de Wasakín se menciona que los *bawihkas* hayan habitado esa zona. Para mayor confusión, Conzemius agrega que éstos vivían en el Wawa y en Kukalaya, de donde fueron desplazados por los twahkas, para ubicarse finalmente en Wasakín, que traduce como "Rocas del Agua Negra"; a pesar de su afirmación, admite que W.Lehmann no menciona a dichos *bawihkas* (Conzemius, 1984:46).

Al parecer, el error se deriva de atribuir carácter de fuente demográfica a las referencias de poblamiento encontradas en la narrativa y mítica de los sumus y trasladarlas, en forma invariable, al presente. Von Houwald, etnógrafo alemán al cual podemos considerar como el que más se ha dedicado a la investigación sobre los sumus, en el glosario de una de sus obras (Houwald, 1984: 209) comete un error similar, cuando a partir de menciones en la mítica sumu sitúa a los twahkas junto a los panamahkas en el río Amaka -depositario del Bocay-, en el departamento de Jinotega. La existencia de los *bawihkas* como una comunidad sumu contemporánea esta definitivamente superada, aspecto que también constatan los actuales estudios lingüísticos.

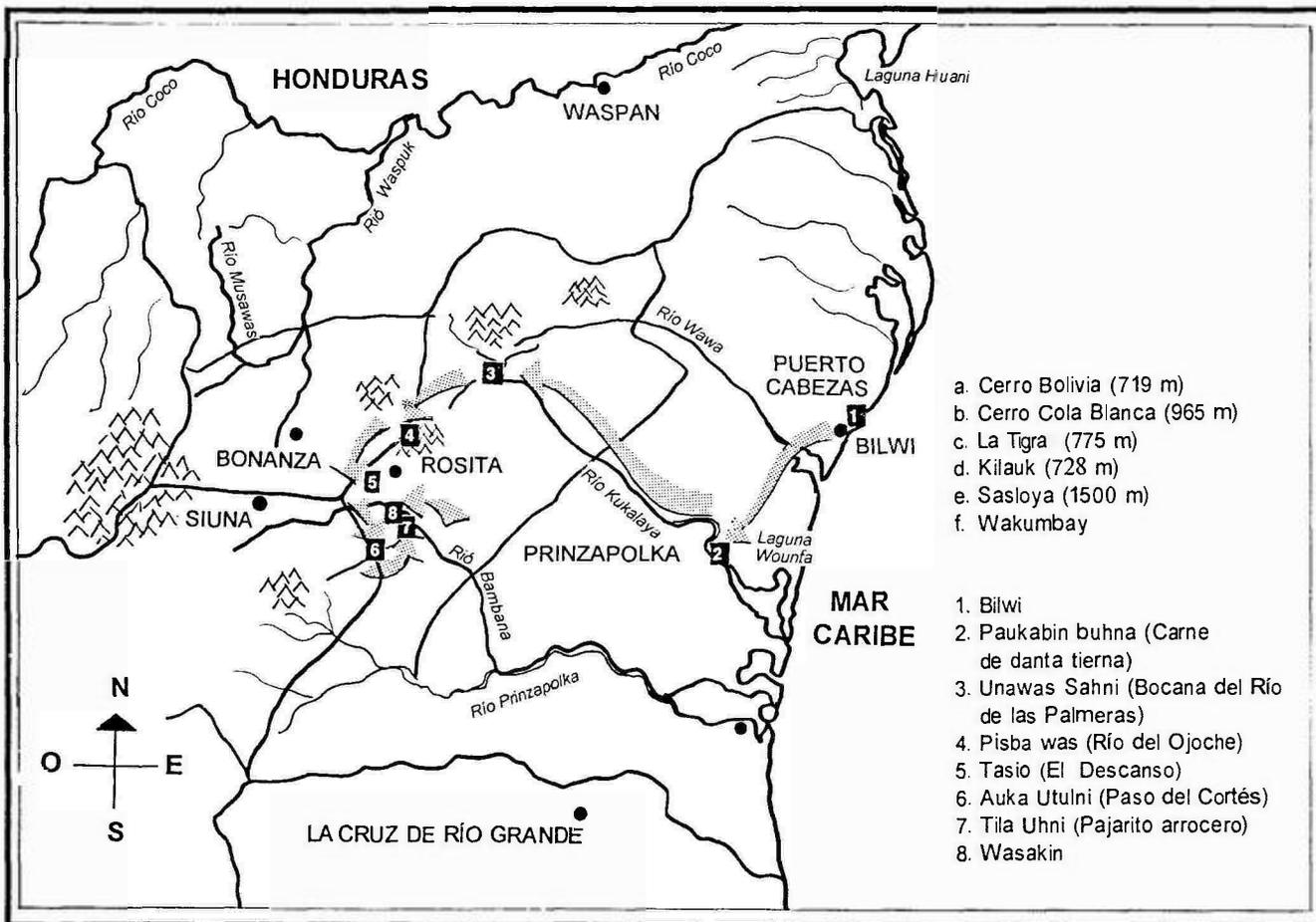
Esta geografía de poblamiento divulgada por Conzemius, ha sido tomada como fuente y reproducida no sólo por Incer sino también por otros autores (CIDCA, 1982:23; Castillo y Zurita,

1984:28); y, más recientemente, por el lingüista Costenla (1991). Al parecer, ninguno se ha detenido a confrontar la información ni a considerar la fecha de la fuente. Por eso la necesidad de puntualizar acerca de la ubicación contemporánea de los sumus en el territorio nicaragüense.

Geográfica, ecológica y políticamente, los sumus panamahkas se ubican en la actualidad en ámbitos diferentes. En la parte septentrional de la Región Autónoma del Atlántico Norte y del departamento de Jinotega, exactamente en los bordes nororiental y noroccidental de la reserva del parque BOSAWAS, están las comunidades sumus de los municipios de Bonanza (RAAN) y San José de Bocay. Son comunidades de la pluviselva, asentadas en las márgenes del río Bocay, principal afluente del Wanky, y el Waspuk, también depositario. En tanto, en el municipio de Waspán, en una sabana de pinos, se encuentra la comunidad panamahka de Awastigni, aislada del resto de los sumus.

Musawás, en el municipio de Bonanza, es considerada como la capital de los panamahkas, siendo, además, la localidad sumu con mayor concentración de población, llegando a alcanzar antes de las migraciones masivas de la época de la guerra de baja intensidad, cerca de dos mil habitantes (Houwald, 1984:208). Luego de su repatriación desde Honduras, en 1987, ha recuperado su tamaño poblacional.

Otras comunidades importantes de los panamahkas son: Santo Tomás de Umbra, en el río de su nombre, afluente del Coco; Santa María y Españolina, en el municipio de Bonanza,



fundadas en 1940 por sumus que migraron de Musawás y de los ríos Lakus y Wawa, respectivamente; y Wihilwas y Mukuswas, en ríos afluentes del río Bambana arriba.

En el municipio de San José de Bocay, en el departamento de Jinotega, se encuentran las comunidades de Amaka, Wina, Oconlí y Kayayawas. Estas agrupan cerca de dos mil habitantes, los cuales no se encuentran bajo la protección de un régimen autonómico.

Según esta distribución, podemos decir que los panamahkas se encuentran dispersos en tres municipios (San José de Bocay, Bonanza y Waspam), y en dos regiones o departamentos políticamente diferentes (Jinotega y la RAAN). Los panamahkas se consideran sumus "puros" en contraposición a sus hermanos twahkas.

Los twahkas, por su parte, habitan en pequeñas comunidades, a lo largo del río Bambana hasta su desembocadura en el río Prinzapolka, en el municipio de Rosita. Wasakín es la comunidad más importante de todas, con una población cercana a los mil habitantes. Fruta de Pan, Buena Vista y Bambana, son otras comunidades cercanas al poblado de Rosita. Bastante más abajo del río, se encuentran Tasba Pauni, Tungla, Batildana, Cálmeta, lh Sahni y Yaura.

Los ulwas se concentran en la RAAS en las comunidades de Karawala y Kara, en la desembocadura del río Grande de Matagalpa (Hale, 1991:27).

WASAKIN, CABECERA DE LOS TWAHKAS

Wasakín (*wasa*, boca, *kin*, críque raudaloso) es considerada como la capital de los twahkas. Tiene, según sus pobladores, más de dos siglos de existencia. En la actualidad su población se distribuye en 136 casas de habitación y 169 unidades familiares. Es el segundo poblado sumu en importancia poblacional y cultural, solo superado por Musawás.

Ubicada a orillas del río Bambana, Wasakín se encuentra a 12 kilómetros de distancia del poblado minero de Rosita, cabecera del municipio, al que se llega por vía fluvial utilizando los botes de madera (cedro o caoba) que ellos mismos construyen. También existe un precario camino carretero, recién reparado por ACNUR (Alto Comisionado de la Naciones Unidas para Refugiados) y las empresas extranjeras interesadas en la explotación del rico bosque comunal. Durante la prolongada época lluviosa de la zona resulta impenetrable el camino -aún en vehículos de doble transmisión-, por lo bajo y pantanoso de su suelo. Antes, la gente caminando cubría la distancia aproximadamente en tres horas; por el río, en cuatro, con la ventaja de que en bote se podía llevar carga. Tradicionalmente la comunidad no usa bestias de carga. En la actualidad, un camión de Rosita hace la ruta por tres córdobas, dejando así rezagado al transporte tradicional.

La distribución de las viviendas en la comunidad sigue un patrón tradicional, en cuyo centro está la iglesia morava; no hay calles ni perfil urbanístico alguno. La mayoría de las casas son de madera y techo de zinc, adquisiciones relativamente modernas, que se han sobrepuesto a la tradicional arquitectura de bambú y suite. De igual manera, el estilo de casas de tambo que predomina en la zona se ha impuesto sobre la vivienda de piso de suelo. En Wasakín hay una escuela de dos aulas que funciona a base del esfuerzo de los comunitarios y de dos maestros sumus (empíricos), quienes participan en el programa de educación bilingüe, mismo que funciona a nivel del primer grado de primaria.

La iglesia morava actúa como el centro aglutinador de la sociedad, pero su inserción en la vida de la comunidad no ha significado una destrucción total de los elementos religiosos precristianos en Wasakín. A su vez, la iglesia ha experimentado adaptaciones a la ritualidad indígena, en especial respecto al calendario ceremonial de la producción agrícola, donde se observa el sincretismo en rituales como el tabú de la primicia. En la actualidad se observa en la comunidad la presencia de otra denominación religiosa, la Iglesia de las Asambleas de Dios, que inició su trabajo a finales de la década del 70 y que, con un pastor originario de la comunidad, ha logrado aglutinar, a la fecha, unos 76 miembros, evidenciando la génesis de un faccionalismo religioso.

La presencia de la iglesia morava en Wasakín data del año 1926, cuando llegó el primer pastor -de origen colombiano y de raza negra- a la comunidad. Usando el idioma miskito, inició a los twahkas de Wasakín y sus alrededores en la liturgia morava y en la creencia en Dios. Años antes -cerca de 1914-, la comunidad había tenido contacto con pastores alemanes -al parecer Grossman cuando Kustas Kakau y su hermano Lipare, principales de Wasakín, viajando rumbo a Bluefields se toparon con el misionero en la desembocadura del Prinzapolka. Los hermanos fueron bautizados y encomendados a divulgar la fe.

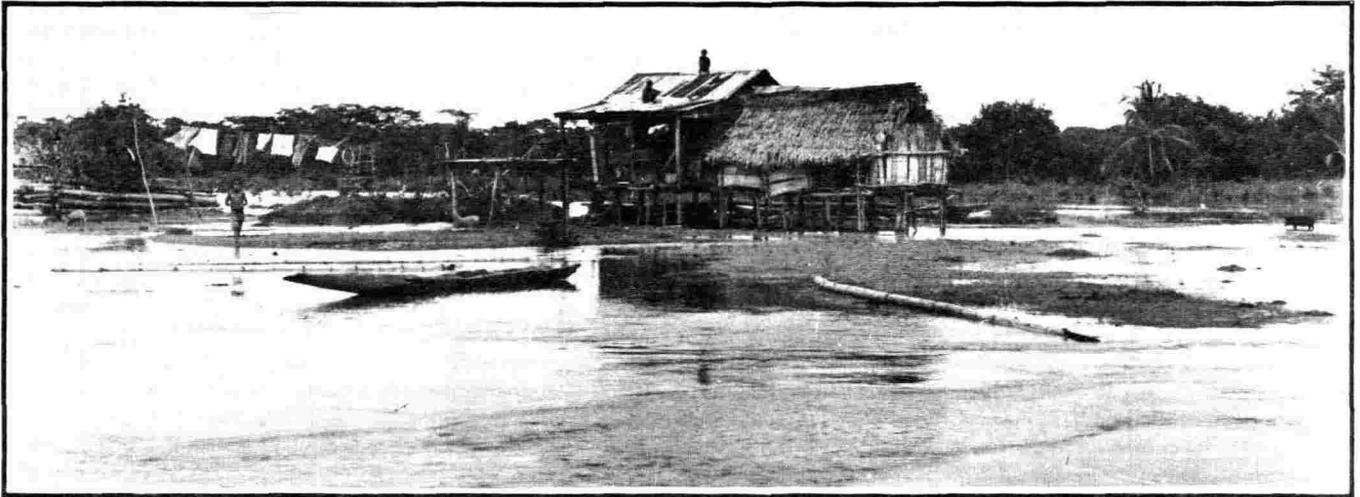
Desde entonces, el uso cotidiano del miskito como idioma religioso oficial, ha representado el vehículo más importante de aculturación de muchas comunidades twahkas. Por ejemplo, las comunidades de Fruta de Pan y Buena Vista, instaladas en el círculo Wasakín-Rosita, prácticamente han visto irrumpir en su cotidianeidad el uso del miskito como idioma materno.

El comercio es otro factor en este proceso. En la comunidad de Ibu, por ejemplo, que está situada en los terrenos comunales de Wasakín, dos generaciones antes hablaban el twahka, pero hoy es, en su totalidad, miskito-parlante, incluso ha adoptado esa identidad. En esta comunidad -cuyo nombre original era *Nawah Sandakna* (Lugar por Donde Cruzó el Tigre)-, el proceso se inició al transformarse este apacible lugar en un "puerto" de la ruta comercial bananera, en los años 40, adonde llegaron oleadas culturales procedentes de Walpasiksa y Alamikamba -localidades miskitas del río Prinzapolka-, que terminaron por cambiar el nombre de la comunidad por el sugestivo de Woman Town. Como puerto fluvial, a Ibu llegaban los lanchones de las compañías, sus marineros y la prostitución -génesis de su nuevo nombre. La actual denominación de la comunidad es obra de la presencia morava, años después, que llegó a auxiliar al puerto ante su "ruina moral".

En las comunidades sumus se observa la paradoja del mestizaje en las propias unidades familiares indígenas. En la comunidad de Buena Vista (Waihinibu), por ejemplo, pudimos observar las dificultades de transmisión cultural en sumu entre abuelas monolingües y nietos miskito-parlantes que no dominan el sumu.

Los twahkas de Wasakín sobreviven a muchas situaciones dramáticas. Una de las más críticas es la contaminación de las aguas del río Bambana, generada por los desechos tóxicos que arrojan las empresas mineras en sus aguas desde hace décadas. El aislamiento y las enfermedades son elementos de su vida cotidiana, a pesar de las riquezas que se encuentran en sus bosques y subsuelo, las cuales, más de una, han sido objeto de la voracidad de compañías y sujetos inescrupulosos.

Wasakín representa a comunidades cuya vinculación con la actividad salarial es sumamente débil o inexistente. No existe



una sola pulpería en la comunidad, en una muestra de su reducida capacidad de acumulación y de compra. Recientemente, la llegada de un proyecto de reforestación está generando unas cuantas plazas de salarios mínimos. Pero al interior de la comunidad se reproducen las alianzas familiares y los vínculos de solidaridad.

La situación experimentada en las últimas décadas en materia laboral, caracterizada por la ausencia de empleo asalariado y las prácticas de una economía natural, no significan que la comunidad estuviera en el pasado aislada de las relaciones mercantiles. En la época del auge de las compañías en la región, las actividades económicas y comerciales, a gran escala, vincularon a los sumus en sus actividades, por lo menos en forma indirecta.

Desde finales de los años veinte, los sumus de la región -conocida entonces como Distrito Minero de Prinzapolka, y que ahora comprende los municipios de Siuna, Rosita y Bonanzavieron emerger estos centros urbanos -hoy cabeceras municipales-, bajo el impulso de la explotación aurífera, bananera y maderera. Estos pueblos, de origen mestizo, se constituyeron en centros políticos, económicos y culturales, a cuyo alrededor quedaron articuladas las diferentes comunidades sumus tanto twahkas como panamahkas.

Algunos autores, para demostrar la reiteración de "costumbres nómadas y preagrícolas" de los sumus sostienen que éstos no tuvieron vínculos con la actividad salarial de las compañías, así como que éstos eran nómadas que "vagaban" por los ríos. Estas afirmaciones evidencian un estigma discriminante de origen colonial. Hemos constatado, a través de la tradición oral, los vínculos, con la actividad extractiva de las compañías mineras en los años cuarenta, especialmente a través de contratos que realizaban con éstas para el traslado de materiales entre los ríos Bambana y Prinzapolka. Todas las comunidades del Bambana se articularon con las compañías bananeras, mediante su inserción en el sistema como pequeños productores que suplían a los enclaves (Dolores: 1987).

Las relaciones comerciales con los pipanteros se vieron afectadas con la introducción de tecnologías e infraestructura que los sacaron de competencia: la presencia regular de la línea aérea de Somoza y de Taca, y la apertura de la trocha de Monte Carmelo hasta Bonanza, en los años cincuenta. En cuanto al

banano, la sigatoka negra, que hizo salir a las compañías, tumbó también esa relación.

Otra actividad importante de los sumus fue la extracción de látex de tuno -materia prima para el chicle- de las selvas de su territorio (Jenkins, 1986:216). Posteriormente, el auge de los enclaves declinó notoriamente, mucho antes de la caída de Somoza, con la definición de una economía nacional agroexportadora.

Desde su llegada a la Costa Atlántica, la iglesia morava jugó el papel de socializador de nuevos conceptos para el comercio y el trabajo asalariado. Para los sumus, estos conceptos representaban nuevas relaciones y formas de producción de base salarial y propiedad privada, a los cuales no estaban adaptados y que eran contrarias a sus costumbres ancestrales fundadas en las normas de reciprocidad y solidaridad alrededor de una agricultura mesoamericana combinada con caza, pesca y recolección. La iglesia introdujo los principios del "trabajo", en su sentido asalariado, y del beneficio de la "compra-venta" y la propiedad privada, en especial a través de la prédica. En este sentido, el siguiente texto oral es ilustrativo de ese proceso:

"... comunidad indígena tenían antes cultura diferente, les gustaba practicar biri-biri o mano vuelta¹. Si traían pescado, lo repartían para que coman todos, entonces todos eran muy amables, muy alegres. Hoy en día no existe, por cuenta hay otro sentido..., los indígenas antepasados no conocían dinero, no pensaba vender o ganar algo, pero más tarde llegaron los pastores religiosos, los líderes de desarrollo comunal y enseñaron así: no es malo dar, intercambiar; pero de esa manera no se desarrolla un pueblo; si consigue 10 cabezas de banano, lleve 5 al pueblo y las vende y 5 deja para su gasto, con eso compra sal, un taco de jabón, garrucha de hilo. Si caza venado, una parte de la carne para su casa y otra para vender en el pueblo; entonces nos aconsejaron ya no regalar más... ya nos enseñaron cómo adelantar a una familia, cómo salir de pobreza..."²

1. Relación de producción que consiste en el intercambio de fuerza de trabajo.

2. Tradición oral: texto y traducción de Ronas Dolores Green.

Sin embargo, el desarrollo desigual del subdesarrollo del país, y las condiciones de abandono que han experimentado las comunidades sumus, representan los principales elementos reproductores tanto de la pobreza como de las tradiciones, en la medida en que se ha carecido de otras alternativas. La magnitud de los acontecimientos políticos de las últimas décadas -la insurrección contra Somoza y la guerra contrarrevolucionaria, así como la crisis actual- ha contribuido en forma indirecta en la preservación de las prácticas de sobrevivencia. De manera que hoy día se experimenta en las comunidades indígenas una reproducción de las prácticas de trabajo comunitario y de intercambio, en cuyos regazos se refuerzan también los mitos.

EL PROCESO MITICO Y EL PROCESO HISTORICO

Al revisar la literatura sobre la mitica de los sumus, encontramos en Conzemius a su mejor recopilador. El nos refiere muchos aspectos de la vida espiritual de los sumus y de los miskitos. Algunos de esos datos fueron obra de su propia recolección en diferentes lugares de la Costa Atlántica y de diversas fuentes étnicas; otros fueron producto de la recopilación de referencias sobre la materia, dispersas en testimonios, crónicas de viajeros y trabajos etnológicos de diversos autores, en especial de W. Lehmann. También encontramos muchas referencias acerca de los sumus, del geógrafo nacional Jaime

Incer, en su excelente obra sobre toponimias indígenas (Incer, 1985).

Pero es notoria la ausencia de trabajos donde se ofrezca una relación sistemática de la tradición y mitología indígena. Hasta ahora, el mejor trabajo sobre el tema es el que ha realizado Gotz von Houwald (1984), con una recopilación de mitos y leyendas sumus -algunos ya publicados por los clásicos-, donde ofrece un análisis descriptivo de las mismas. Es así que el material disponible sobre referencias acerca del mito entre los sumus resulta dispersa y disgregada.

En Nicaragua, antes que la investigación etnológica generalmente ha sido la poesía la que ha trabajado el mito autóctono. Sin embargo, la producción poética es referida casi exclusivamente a la región del Pacífico y está muy matizada por cierto "aztequismo", en el cual se ha tomado como punto de partida el mito mexicano y no el nicaragüense; de esta forma pese al posible origen común, se termina por abandonar lo culturalmente particular en el país. Las únicas excepciones a esta tendencia, las encontramos en los trabajos de la antropóloga nicaragüense Milagros Palma sobre los mitos del Pacífico (Palma: 1984) y en la desconocida obra del Dr. Alejandro Dávila Bolaños (1974, 1977).

Tras la búsqueda de elementos nuevos en el conocimiento de la cultura nacional, el presente esfuerzo se dirige a rescatar tradiciones míticas y estudiarlas sistemática y analíticamente.

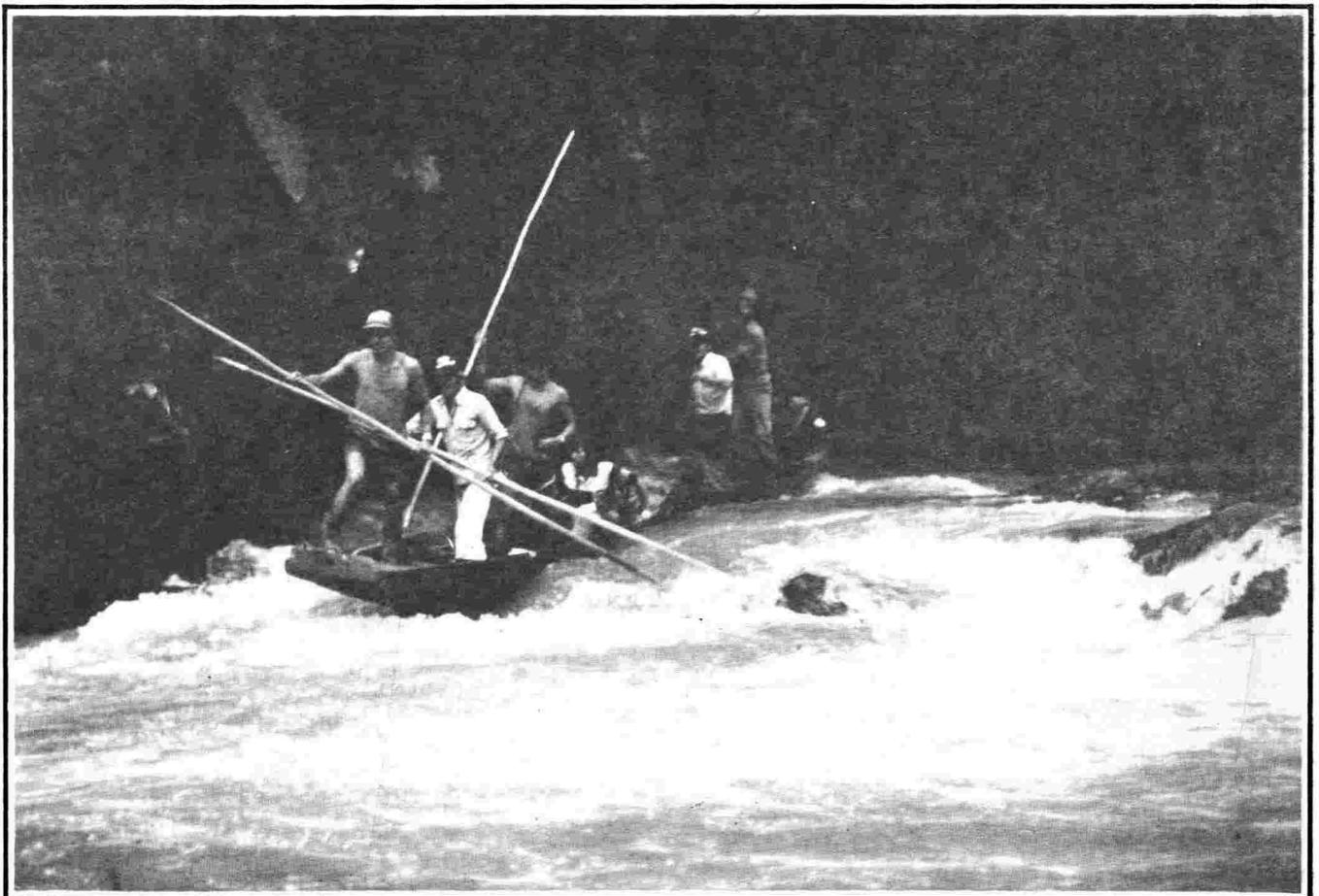


FOTO UTE HEY

Musawas, 1993.

Partimos de la idea que piensa a los sumus históricos, no como una entequeia selvática aislada, sino como parte de este enorme puente interamericano que es Nicaragua. En realidad, la historia oral de Wasakín nos muestra que esta comunidad no ha sido siempre la misma, sino que ha atravesado distintas condiciones en su vida, que corresponden a modos y formas de organización social variadas, evidencia de dos momentos de su historia, una que llamamos *mítica* y otra *cronológica*.

La historia mítica de Wasakín se caracteriza por suceder en un tiempo inmedible, que siempre es el mismo, sin sufrir grandes sobresaltos, y donde la explicación de los fenómenos de la naturaleza, y las mismas actividades de sobrevivencia, se explican en lo sobrenatural. La vida es así un ir y venir de lo natural a lo sobrenatural.

La aparición de héroes civilizadores como *Ama-Bin* (Maicito), *Tapaspau* (Labio Rojo) y *Pantasma* (Corazón de Madera), expresan un cambio que muestra, dentro del período mítico, una ruptura respecto al antiguo orden. El estudio de los mitos twahkas nos lleva a sostener la hipótesis de una probable influencia maya-azteca en la cultura de los antiguos sumus, que debió significar una especie de revolución cultural y que se manifestó en variaciones en el sistema productivo, en la organización social y en la visión del mundo, a través de la introducción o desarrollo del complejo agrícola maíz-frijol, de técnicas productivas y de dioses de esencia mesoamericana. Todos estos factores deben haber impulsado el sedentarismo.

En efecto, en la historia mítica actúan personajes benéficos y protectores. Son los *sukias*³ por excelencia, más bien padres de todos los *sukias*. De ellos se desprende la vida organizada de la generación del mayagna y todos los conocimientos que almacenaron después los ancianos. La presencia de *Ama-bin*, creador del maíz, personaje liberador y civilizador en la mítica twahka, nos lleva a identificarlo con Quetzalcoatl, en tanto que una de sus advocaciones es como creador del maíz; también en la cultura maya de Honduras existe una estela del dios Joven-Maíz.

Encontramos en estos personajes muchas semejanzas con el mito de Quetzalcoatl, en sus diversas versiones maya-quiché-azteca, donde también la advocación de la "serpiente emplumada" fue usada como título para los grandes sacerdotes

(Vaillant, 1988: 64). Similitudes de orden etimológico, lingüístico y mitológico refuerzan el punto de vista que sostenemos y que, en todo caso, vendría, a romper con el criterio que fija el notable etnólogo alemán Paul Kirchhoff, en los años cuarenta, sobre Mesoamérica, cuyo límite austral ubicaba entre los nahuas del Pacífico de Nicaragua, excluyendo a los grupos étnicos del Caribe de Nicaragua (Kirchhoff, 1967:1).

Comparemos, por ejemplo, la similitud lingüística de la versión maya de Quetzalcoatl, en el Popol Vu, como *Te-peu* (Recinos, 1989:156), con el *Tapas-pau twahka*. Asimismo, el significado etimológico y mítico de *Tapaspau* como "Labio Rojo", con la representación nahua de Quetzalcoatl como *Ehécatl*, dios del Viento azteca, representado precisamente en los códices con sus labios rojos (Vaillant, 1988: 151; Caso, 1988:35). Vemos que resultan ser más que curiosas coincidencias. Es sabido además que *Ehécatl* fue un personaje conocido por la tribus nahuas del Pacífico de Nicaragua (Dávila Bolaños, 1977:12)

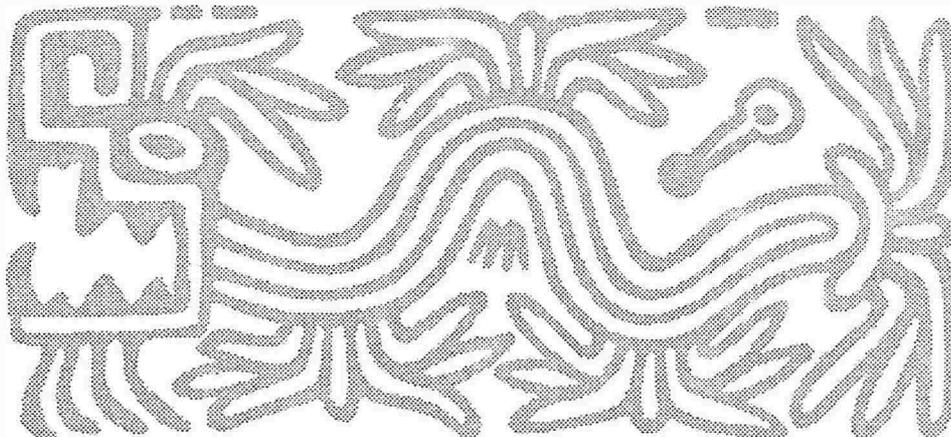
Es significativo que entre los sumus Ulwas de Karawala, el personaje existe con el nombre de *Kung-mak Pau*, que significa igualmente "Labio Rojo" (Wani 11:57), con lo cual encontramos otra similitud, lingüística y etimológica, con Quetzalcoatl en su versión maya-quiché del Popol Vu, donde se conoce también como *Guk-u-matz*, (Caso, 1988:40). Otro elemento que refuerza nuestra hipótesis es la similitud que existe en relación con el viaje de *Tapaspau* a otro planeta, y su retorno, esperado aún por los sumus, al igual que en el mito de Quetzalcoatl:

"...Tapaspau reunió a su gente y les comunicó que se iba a otro mundo, al malam askau, y pidió que tres hombres le acompañaran hasta el Saslaya. Subieron, y a la mitad del camino les comunicó que volvieron, que él se iba de viaje, pero que regresaría al final de los tiempos. Tapaspau se fue, pero la gente sumu tiene la idea de que regresará..."⁴

En los estudios arqueológicos que se desarrollan en las ruinas de Tikal en Guatemala, los especialistas han descubierto que ese complejo de pirámides sirve a la vez de monumento funerario al gobernante maya identificado con el nombre de *Ah*

3. Los *sukias* son líderes-religiosos, sacerdotes o chamanes entre sumus y miskitos de Honduras y Nicaragua. Constituyen un nivel superior, diferente al de los *dialyang* o curanderos.

4. Tradición oral: texto y traducción de Ronas Dolores Green



Quetzalcoatl

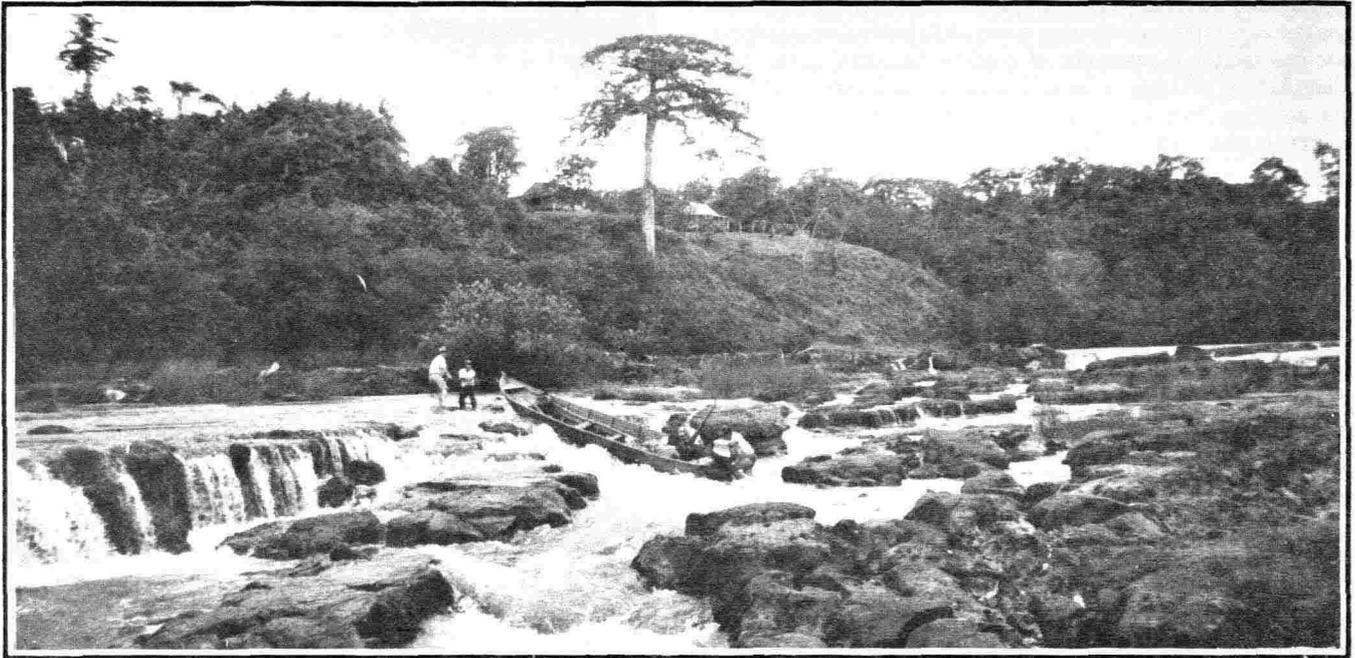


FOTO ARCHIVO CIDCA

Río Siawia, 1982

Cakau (Ashmore, 1988:85). Encontramos una similitud con el nombre de un jefe de Wasakín a inicios del siglo, identificado en la tradición oral como Kustas kakau y su hermano Lipare Kakau, y hemos confirmada su existencia por la vía documental, en un escrito fidedigno, cual es el título comunal de Wasakín, de 1918 (Centro de Documentación de CIDCA) donde aparece Kustas haciendo las gestiones.

Obviamente que por si solos estos datos pueden mostrar una simple coincidencia, pero observando el conjunto de ellos, la acuciosidad se vuelve necesaria para superar la especulación. Una introducción en la cosmovisión de los twahkas muestra que éstos concebían tres divinidades: *Mapapak* o *Maisahana*, que es el Padre Sol; *Waiku*, la diosa Luna, y *Win*, el Viento. Estas divinidades estaban representadas en una imagen llamada *Uwawau*, que en idioma twahka significa “Corazón de los Dioses”, y a la cual rendían ceremonias pomposas. *Uwawau* nos recuerda una conceptualización maya quiché de sus dioses principales, por ejemplo, a Huracán, a quien llamaban “Corazón del Cielo” o “Corazón de la Tierra” (Recinos:28). Así, para los twahkas, el *sukia Pantasna* (Corazón de Madera), quien relevó a *Tapaspau* en sus funciones protectoras, tiene un significado coincidente.



Otros elementos -la presencia reiterada del jaguar y del águila como símbolos de poder en los héroes- tienen un notable sentido mesoamericano, al igual que la presencia del perro como guardián del inframundo, cuyo nombre en la mítica *sumu*

es *sulimah* (*sulu* perro, *mah* guardián). Es coincidente que *sulu* sea idéntico a la voz azteca *xulu*, para designar al perro. También la presencia del río que separa el camino entre éste y otros mundos.

Somos conscientes de que estas hipótesis deben ser sometidas a la fatiga académica, y ser apoyadas por investigaciones arqueológicas, lingüísticas e históricas, en gran parte ausentes de la bibliografía nacional. Por ahora, y al nivel de la investigación, simplemente nos aventuramos a plantearla como hipótesis; en todo caso, demostrar lo contrario también sería ilustrativo.

La época que llamamos cronológica representa un cambio muy importante en la vida de los twahkas, pues es cuando construyen su referencia histórica-geográfica; es el período más inmediato y se encuentra más o menos ordenado. En este caso, el tiempo es una secuencia de acontecimientos que abarca hasta las últimas generaciones de esta etnia. Su punto de partida es anterior a la llegada de la religión morava, que introduce elementos discordantes con la cultura original, sobre todo frente a la ritualidad de la religión twahka, que sufre un cisma y genera una ruptura en la organización social, así como en la concepción del mundo, en especial mediante conceptos acerca de Dios, del pecado, del salario, la propiedad privada y el comercio.

En el período cronológico destaca la presencia del estado nacional, que introduce elementos que rompen a su vez con la organización política tradicional. La base de estos elementos aculturizantes la constituye el asentamiento de las explotaciones extractivas, tipo enclave, a finales del siglo pasado. Estos enclaves involucraron a las comunidades indígenas -unas en mayor medida que otras-, generando nuevas relaciones sociales, sin embargo, al mismo tiempo, estas comunidades mantuvieron las bases estructurales de la economía comunal.

A manera de hipótesis de trabajo, nos permitimos establecer entonces tres periodos históricos en la vida de Wasakín, que, de hecho, consideramos que podrían modificarse en el curso de

ésta u otras investigaciones. El propósito estriba en establecer una aproximación teórico-metodológica de la etnohistoria sumu, que nos facilite comprender el proceso de construcción de la identidad del mayagna y las relaciones entre el pensamiento de los antiguos twahkas y sus actuales formas históricas de sobrevivencia y búsqueda.

LA EPOCA TRIBAL DE LOS TWAHKAS

Esta es la etapa prístina de los sumus. En la narrativa oral, corresponde a la época cuando constituían bandas nómadas de cazadores, pescadores y recolectores que seguían el curso de los ríos. Su vida material y espiritual está caracterizada por un modo de producción primitivo totalmente preagrícola, con formas organizadas de gobierno del tipo de bandas, representadas por los grandes hombres, jefes guerreros muy antiguos que denominaban *muih barak* (guía, cabeza). Encontramos personajes como *Ujubapüt* (Cagada de Pájaro), *Wis Wis* (Pegador), *Aupalak* (Piedra Pómez) y *Simikarak* (Flechero Izquierdo), que en la narrativa juegan el papel de dirigentes y que son una especie de soporte ideológico de la identidad, producto de momentos cruciales en la vida de los antiguos sumus. En este período se ubica el enfrentamiento con los miskitos, hecho que contribuye en la construcción de su identidad.

Esta época comprende la epopeya de los sumus que fueron desplazados de sus asientos territoriales en la zona costera, y su separación de otros grupos con quienes tuvieron un origen común, como los miskitos (*bawinkas*); se forjan también los mitos de origen, y aparecen, ligados a sus actividades básicas, los personajes de leyenda, míticos, propietarios de facultades especiales.

La construcción de sus primeros ordenamientos cosmogónicos que interpretan la naturaleza, son definidos en forma de voraces espíritus (*lilkadutni*), así como la presencia de un cosmos formado por distintos mundos. El mito cumple aquí la función de organizar los elementos discordantes caóticos-

agresivos y maternos-bondadosos de la naturaleza, que permitió a los twahkas controlar, si no los poderes de la misma, sí su mitificación, es decir, la representación idealizada mediante el ritual mágico y religioso de la realidad, para protección del grupo. Por eso el mito no se encuentra desligado de las actividades básicas de subsistencia sino que se explica en relación a los elementos característicos de las formas culturales de vida y de reproducción en la selva tropical de los sumus.

Aquí, la selva tropical húmeda, ese enorme medio ecológico en el cual los twahkas producen y reproducen sus condiciones de vida, adquiere un carácter simbólico, vivo, que toma formas de espíritus negativos, representados por las más feroces formas de la montaña, los depredadores de hombres y la fantasía. Estos amenazan concretamente la existencia y tranquilidad de los sumus y están relacionados directamente con sus vivencias. Por ejemplo, el terrible espíritu de *Pauka* (el jaguar negro) sólo puede ser aplacado por los rituales mágicos del sukia.

También la actividad misma de subsistencia, como es la cacería del *siwi* o chanco de monte, se hace posible sólo a través de la intervención de danzas rituales, donde el sukia se transforma en tigre o en águila, para propiciar la cacería. En el mito, la cacería no resulta del esfuerzo concreto de los cazadores, sino de la acción bondadosa y justa del sukia.

La misma actividad productiva de los sumus antiguos, como también los conocimientos acumulados mediante la experiencia y la reflexión y reproducidos por ellos mismos acerca de la naturaleza y sus secretos, son vistos con el ropaje mágico. Es de los *dimalah*, seres etéreos, de quienes los sukias adquieren el conocimiento en sus rituales de iniciación; es así que tiene explicación la existencia de seres especiales, divinos, dotados de la información vital para la reproducción de su vida material.

La cosmogonía sumu es, pues, elaborada básicamente en este período. El mundo adquiere así explicación, al ordenarse lo explicable y lo inexplicable en los diferentes espacios y tiempos. Se ordena el universo twahka como un conjunto de mundos



FOTO ARCHIVO CIDCA

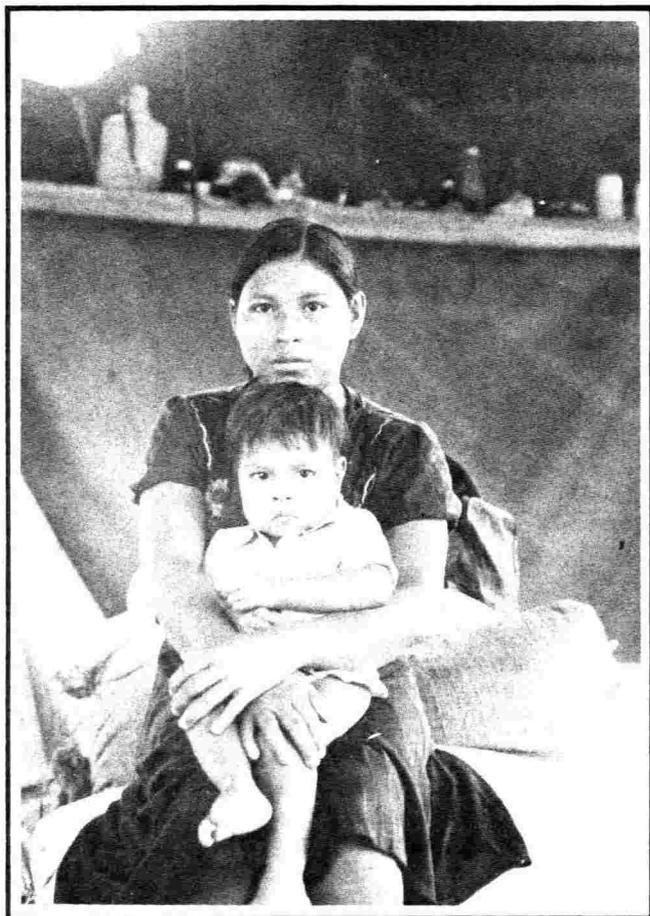


FOTO: T. DEY

Sumus. Musawas, 1993.

vivenciales adyacentes, comprendidos por un nivel terrenal, que es el de su gente y sus enemigos, sus ríos, sus bosques y sus animales, en cuyos umbrales ubican otros pisos del universo que abarcaban los elementos de la naturaleza y el mundo de los espíritus propiamente. El mundo terrenal se encuentra sometido a las influencias de los otros pisos, habitados por personajes y espíritus con quienes los twahkas tienen relaciones.

Es así que adquiere sentido el *Mawahraka* (*ma*, sol, arriba, *wahraka*, ubicación, lugar, estar), que representa para los twahkas un piso del universo, localizado en lo alto de la bóveda espacial, junto al sol, y habitado por los padres de la primera creación del universo, como el padre Sol, la Luna, el Trueno, el Viento.

El *Malam Askau* es otro mundo de los twahkas, espacio sagrado cuya "puerta" se encuentra en los centros montañosos, especialmente el Saslay y al que se accede por rutas y cuevas secretas. Este mundo es dominado por ciertos personajes a quienes denominan *lilkadutni*, estos son espíritus negativos que tienen influencias terribles para los sumus, quienes son constantemente acechados por ellos. Los *lilkadutnis* salen a la tierra y causan estragos en la naturaleza y en los hombres, provocan enfermedades y son los responsables de la muerte.

Hemos identificado hasta ahora la existencia de siete espíritus *lilkadutni* entre los twahka: Kauki, Pauka, Wakumbay, Wasirau, Suwinkalah, Kisilnah y Uluk. Estos espíritus literalmente devoran a los hombres, a través de las fieras y de los elementos; en otros casos, se apoderan de su alma.

El otro piso del universo twahka es el Saupukna ó Saudinitkau (*sau*, tierra, *pukna* debajo). Comprende un mundo habitado por seres especiales denominados *dimalah*: "espíritus volantes que caminan en el aire". Se parecen a los humanos, pero no hablan y están llenos de sabiduría; pues conocen todos los secretos de las piedras, de las aguas y de la selva. Este mundo es idéntico al de los twahkas, pero silencioso; y para acceder a él, se requiere de ritos de purificación sólo alcanzables por los sukias, quienes viajan de esta forma al Saupukna, donde reciben de parte de los *dimalahs* los secretos de las cosas. De esta forma los sukias ayudaban a los sumus en sus desgracias y, especialmente, para combatir a los *lilkadutnis*.

Los twahkas actuales evitan siempre romper el orden natural, pues ello traería consecuencias graves con los espíritus. Por eso deben guardar las normas rituales y las costumbres y seguir las recomendaciones que ofrecen los sukias, los *ditalyangs* y los pastores.

EL SEDENTARISMO COMUNITARIO

El segundo periodo corresponde al sedentarismo, al establecerse en comunidades más o menos determinadas, que fijan una base local bajo el impulso de formas productivas agrícolas, en especial el cultivo del maíz indio (*Zea mays*). Estas labores las alternan con las prácticas de caza, pesca y recolección, las cuales están vinculadas a nuevas estructuras de organización social fundadas en lazos de parentesco amplios, derivados de alianzas de grupos familiares. Conzemius advirtió que los sumus twahkas estimaban, en mejor forma que los miskitos, el maíz nativo⁵.

Aparece en forma clara el gobierno tradicional de los sumus, que denominan *Tunun Muhihi* o Concejo de Ancianos. Éstos ejercen el control y conducen las actividades de la agricultura y, en general, las relaciones sociales de la comunidad. El liderazgo de los ancianos, en calidad de patriarcas, de jefes de clanes o linajes, se confunde con la del sukia que, en calidad de líder espiritual y político, cumple las funciones de articular el conjunto de grupos familiares que componen la comunidad, a la vez que fortalece los sentimientos de identidad étnica comunitaria.

En este tiempo es cuando se forman las principales comunidades sumus, como Wasakin, con 850 habitantes; Musawás con 1.600 habitantes y Karawala con 800, que rompen la media poblacional histórica entre los sumus, cuyas comunidades oscilan entre ciento cincuenta y trescientos cincuenta habitantes, tanto en Nicaragua como en Honduras (Herlihy, 1988: 111).

La agricultura del maíz podría ser el factor que permitió que tales comunidades alcanzaran esos niveles de poblamiento.

El mito de la creación del maíz (*Ama-Bin*, maicito), las guerras legendarias entre sumus y miskitos y entre twahkas y panamahkas, el mito de Tapaspau y Pantasna y el desarrollo de la agricultura maicera, son elementos simbólicos y materiales que caracterizan el periodo; muestran, además, la existencia de una forma específica de organización social y de estructuras familiares productivas y de poder.

Este período evidencia la aparición de elementos nuevos entre la religión original twahka, representados por personajes héroes que derrotan a los *lilkadutnis*. Es el caso de Ama-Bin,

5. Raveneau y el enigmático M. W. hacen las primeras referencias históricas en el siglo XVII acerca de la presencia del maíz entre los indígenas de la Costa Atlántica (Conzemius, 1984:143).

personaje ajeno a la organización del universo mágico-religioso antiguo, pues lo desconoce y tiene que usar su astucia para descubrirlo. Ama-Bin es creado mágicamente de los huesos de su padre. Cuando crece, baja al inframundo y derrota al terrible Kisilnah, de cuyo mundo rescata los huesos de antiguos hombres. Es también quién enseña a los sumus a cultivar el maíz. Tapaspau, por su parte, termina marchándose hacia otro espacio, literalmente otro planeta, luego de transmitir los secretos a los sukias y derrotar al antiguo panteón de los lilkadutni.

Encontramos la existencia de otra categoría de espíritus y mundos: los “dueños” o “señores” de las cosas; personajes con características ecológicas que son lilkadutnis, pero se diferencian de los primeros, porque aquellos fueron aplacados por sus héroes míticos.

El nuevo panteón twahka comprende nueve personajes: el dueño o señor de la montaña, *Asangdini*; del río, *Wasdini*; de la tierra, *kakmapara*; del ceibo, *Pañadaniwar*; del lodo, *Saulaya*; del aire, *Sisakna*; de los muertos, *Isigni*; de los chanchos de monte: *Siwinkala*, y el dueño de las enfermedades, *Yumuh*. Los sumus mantienen con ellos una relación directa de equilibrio a través del sukia. Esta relación se manifiesta en ciertos rituales de respeto y consideración hacia la naturaleza. Todos son lilkadutnis, pero representan una nueva generación diferente a la de los primeros.

Creo que la mayoría de los etnógrafos no han contemplado que la aparición de estos lilkadutnis en la mitología twahka es producto de la influencia cultural maya-azteca-quiché; y que se encuentra ligada al desarrollo de nuevas formas de producción y organización social que corresponden a la agricultura del maíz, muy desarrollada por los twahkas. Este probable contacto no es descabellado, pues hay muchos elementos que conducen a su demostración.

Geográficamente, la región mesoamericana atraviesa Nicaragua. El mismo río Coco, como vía franca de comunicación de la familia lingüísticamiskito-twahka-panamahka, fue alcanzado

y traspasado por los mercaderes-espías aztecas en la ruta del Poteca y Teotecacinte (Mántica, 1989:24).

En esta etapa, las formas de liderazgo político-religioso de las comunidades, se manifiestan en el doble rol del sukia -con el cual se encuentran en muchos casos los religiosos cristianos (moravos y católicos) al entrar en contacto con estas comunidades en épocas tardías, en las primeras décadas del siglo XX. Véase, por ejemplo, la descripción del obispo Wilson, en 1922, acerca de la comunidad de Musawás (panamahka) y el *dama* Nelson, líder espiritual y político de la comunidad (Wilson, 1990: 127). También la referencia, de primera mano, del reverendo Juan de Ordal, capuchino, quien estuvo con los sumus del Río Grande a finales de la misma década (Ordal, 1940: 149). Ambas relaciones son sumamente discriminantes, pues tratan al sukia como un “brujo” que “engaña a esa pobre gente”.

En este período, los twahkas de Wasakin tenían desarrollado en forma plena sus conocimientos de la agricultura del maíz indio y del cultivo y tejido del algodón. Alrededor de estas actividades se organiza una serie de instituciones sociales y de rituales religiosos que acompañan la reproducción de sus formas de vida y organización social. Al respecto, aún se observa un conjunto de instituciones presentes en las actividades básicas de producción de los twahkas de hoy, tales como la mano vuelta (*biri biri*), la prueba de la mano de los niños (*tinni yamni talnin dahwaka*), la oración por la buena cosecha (*alasma nuhni minik yamni yulni*), la primicia de la cosecha (*tunun barak lana*), etcétera; todas ellas ligadas a la agricultura mesoamericana.

La primera ocasión en que Wasakin es visitada por elementos blancos, se debe a la constitución de su título comunal, luego del tratado Harrison-Altamirano de 1905. Esta diligencia le permite a sus líderes, Kustas Kakau y su hermano Lipare Kakau, contactarse en Kuanwatla con un pastor moravo alemán, durante el viaje que éstos hacen a Bluefields para gestionar su título comunal⁶.



Niña sumo del Río Siquia.



FOTO: ARCHIVO CIBCA

Artesanía utilitaria de los sumus del río Siquia.

Posterior al contacto con los europeos y sus extensiones locales, la cultura twahka entra en un proceso de desgaste pronunciado, debido al acoso a que es sometida. Pero no desaparece totalmente sino que se readequía, se adapta refuncionalizada por la cultura judeo-cristiana y la propiedad privada.

LAS COMUNIDADES INDIGENAS

El tercer período aparece al entrar las comunidades en contacto con los diversos elementos de la sociedad estatal. Esta etapa podemos dividirla en dos fases: la primera, durante el reino de la mosquitia; y la segunda, con el estado nacional hasta nuestros días. Se trata de acontecimientos relativamente recientes, que los sumus guardan muy bien en su memoria histórica. Aquí aparecen dirigentes con familiares actuales que reconocen su ascendencia.

Los acontecimientos de este período marcan momentos dramáticos en la vida y el orden de las comunidades, toda vez que se enmarcan en los procedimientos de conquista y colonización tardía. Las estructuras de poder y organización social tradicionales fueron afectadas en forma crítica. Al ser atacados seriamente -si no destruidos- los fundamentos de la cosmogonía precristiana, y al introducirse ya en sus contornos la propiedad privada, el comercio y los vicios del sistema, se produce una situación de anomia espiritual en muchas comunidades indígenas del Caribe nicaragüense a finales del siglo pasado e inicios del presente. De estos hechos, las comunidades ofrecen cronologías de sus líderes en su historia oral.

El contacto institucionalizado implica para las comunidades un proceso de cambios y readequaciones de sus formas tradicionales de organización social y sobrevivencia, ante la ofensiva aculturizante de las fuerzas del estado, la propiedad privada y la religión, fundamentalmente. Estas instituciones

dejan huellas profundas en el seno de esta sociedad, que se manifiestan en diversas formas de sincretismo y que constituyen el stock cultural moderno de los twahkas. Para la iglesia morava de entonces, detractora de aquel orden, lo que ocurre es el "avivamiento" de la palabra de Dios entre los indígenas.

Pero veamos cómo se recogen en la narrativa oral sucesos de esta magnitud, como la llegada del primer pastor moravo a Wasakín:

"...En el año 1926 llegó a la comunidad el primer Pastor Moravo, de nombre Joe Jiménez, negro de origen colombiano. Fue quien construyó la primera iglesia... La prédica fue clara y atacó a los sukias porque dijo eran obra de satanáas, que irían al infierno. El pastor no solo predicó, sino que exigió a los sukias a que abandonaran su fuerza. Kalú era el sukia de Wasakín... Kalú hizo mucha fuerza, la gente lo tenía como la única esperanza. Pero lo obligaron a rendirse ante la iglesia Morava. Kalú aceptó bautizarse y le cambiaron el nombre, entonces se llamó Camilo Sailas. Camilo murió en el año 1938..."⁷

Un proceso similar se experimenta en materia política, jurídica y administrativa. Cuando el estado nacional se hace cargo formalmente de la región, desde 1894, delimita el espacio vital ancestral bajo el nuevo criterio de tierra comunal. De esta manera establece nuevas reglas de juego, que otorgan un espacio jurídico a la existencia de las comunidades indígenas. Se usa así este concepto como forma de adscripción por parte del estado, que ahora es quien legisla e interviene al respecto. Sanciona leyes que otorgan "personería jurídica" y que "reconocen" su existencia. Nombra funcionarios locales de nuevo tipo, que se transforman en intermediarios entre la comunidad y el mundo externo: jueces de mesta, pastores, maestros, comerciantes,

6. Se trata del misionero Grossman.

7. Tradición oral: texto y traducción de Ronas Dolores Green.

etcétera, cumplen funciones de intermediación cultural, atendiendo fines e intereses exóticos para las comunidades, los cuales nacen fuera de ellas.

El sentimiento de la propiedad privada en Wasakín se impone en 1914, por la vía indirecta de "privatizar" hacia la comunidad un territorio que es delimitado desde fuera, cuando la comunidad tramita el llamado título real de Wasakín ante la comisión tituladora que resultó del Tratado Harrison-Altamirano de 1905. Sin embargo, éste tuvo y tiene aún, en la práctica, una eficacia relativa, gracias al vacío legal del sistema jurídico nacional respecto a los intereses de las comunidades sumus, ya que, desde entonces, no han obtenido de ello ningún tipo de ventaja o provecho.

Conclusión

Poco conocemos aún de la cultura simbólica de las comunidades indígenas; al mismo tiempo nuestra civilización destruye aquellos aspectos de gran valor para los pueblos indígenas sobrevivientes al contacto, sin detenerse a apreciarlos, muchas veces ignorándolos simplemente. En este trabajo hemos querido ofrecer aspectos de la cultura sumu que consideramos relevantes y que tienen presencia actual en las comunidades, entrelazados ya con otros grupos de mitos de raíz europea y africana principalmente.

Tenemos claro que la cultura de los sumus es un resultado, un producto cultural sincrético; pero, de lo que no se tiene

claridad es sobre las características de ese resultado, de sus raíces, y de la continuidad que se puede encontrar de elementos básicos mesoamericanos, detrás de la presencia religiosa cristiana.

En las últimas décadas, en más de una comunidad, miskita o sumu, se ha hablado de "histerias colectivas" para explicar prácticas indescifrables que han quedado como misterios de la cultura; pensando en lo que Bajtin (Clifford, 1991 :25) ha llamado "concepto carnaval", en momentos de crisis simbólicas, esos misterios pueden verse como procesos en los cuales las comunidades traen a juego los valores de los mitos que han transcurrido en el tiempo, que han estado soterrados o reprimidos, pero no eliminados de tajo, los cuales permiten que todos en la comunidad participen de ese "carnava" que desde una lectura lógica tradicional, resulta incomprendible. Nuestro trabajo apunta a ofrecer elementos presentes en la realidad indígena, que darán luces para iluminarnos otra visión de sus culturas, al vincular sus prácticas a los elementos del mundo cosmogónico indígena precedente y saturadas de sincretismo con las ideas impuestas.



Agradezco la lectura y comentarios que sobre este texto hicieron el Dr. Galio Gurdján, el Dr. Danilo Salamanca y el Dr. Manuel Ortega, con quienes estoy en deuda en muchos aspectos. Agradezco igualmente la paciencia y meticulosidad con que el poeta Alvaro Rivas, editor de Wani, ha tratado el escrito original.



Calabazas decoradas, comunidades sumus del río Siquia.

BIBLIOGRAFIA

- Ashmore, Wendy. "La dirección norte en la arquitectura precolombina del sureste de mesoamérica". En *Yaxkin*, Vol. XI, No. 1, Enero-Junio 1988, INAH Tegucigalpa.
- Caso, Alfonso (1988). *El Pueblo del Sol*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.
- Cerutti, Franco (1977). *El mundo indígena en la poesía nicaragüense contemporánea*. Ediciones CICLO I, Managua.
- CIDCA (1982). *Demografía Costeña. Notas sobre la historia demográfica y población actual de los grupos étnicos de la Costa Atlántica nicaragüense*. CIDCA, Managua.
- CIERA (1981). *La mosquitia en la revolución*. Edit. CIERA, Managua.
- Clifford, Geertz et al (1991). *El surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Carlos Reynoso (compilador). Editorial Gedisa. México, D.F.
- Conzemius, E. (1984). *Estudio etnográfico sobre los indios miskitos y sumus de Honduras y Nicaragua*. Edit. Libro libre, San José.
- Constenla U., A (1991). *Las lenguas del área intermedia: introducción a su estudio areal*. Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José.
- ____ (1989). "Afinidades mesoamericanas del mito talamanqueño de los dioses de las tormentas". En *Revista Filología y Lingüística*, Universidad de Costa Rica, No. 2, Vol. XV, San José.
- Craig, Colette (s/f). *Rama Kaup. Gramática Rama*. CIDCA. Eugene, Oregon, USA.
- ____ (1987). "Una lengua rama para los ramas". En *Wani* No. 6, CIDCA, Managua.
- Davila Bolaños, A (1974). *El Güegüense o Macho Ratón. Drama épico indígena*. Traducción y notas de Dávila Bolaños. Tipografía Géminis, Estelí.
- ____ (1977). *Índice de la mitología nicaragüense*. Edit. La Imprenta, Estelí.
- Dolores G. Ronas (1987). "La compañía bananera" En *Wani* No. 6, Managua.
- Eliade, Mircea (1983). *Imágenes y Símbolos*. Taurus. Madrid.
- Engels, F. (1980). *La cuestión nacional y la formación de los estados*. K. Marx, F. Engels. Cuadernos de pasado y presente. Siglo XXI Ed. México, D.F.
- Godelier, Maurice (1980). *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Edit. S. XXI (3ra. ed), México, D.F.
- Houwald, Gotz von (1984). *Tradiciones orales de los indios sumus*. Edit. Estudios americanistas de Bonn. República Federal Alemana.
- ____ (1987). "Biografía del idioma sumu". En *Rama Wanky*, CIETS, No. 1, Junio, Managua.
- Hale, K. y A.L.B (1988). *Vocabulario preliminar del Ulwa (sumu septentrional)*. Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica; Centro de Ciencia Cognitiva, Instituto Tecnológico de Massachusetts. Managua.
- ____ (1991). "El ulwa meridional: Un idioma distinto?". En *Wani* No. 11, CIDCA, Managua.
- Henderson, S. John (1988). "Investigaciones arqueológicas en el Valle de Sula". En *Yaxkin*, Vol. XI, No. 1 Enero-Junio, INAH, Tegucigalpa.
- Herlihy, H. Peter (1988). "Los sumus Tawahkas: Un Delicioso Equilibrio Dentro de la Mosquitia". En *Yaxkin*, Vol. XI, No. 1 Enero-Junio, INAH, Tegucigalpa.
- Incer, Jaime (1985). *Toponimias indígenas de Nicaragua*. Edit. Libro Libre, San José.
- Jenkins, M. Jorge (1986). *El desafío indígena en Nicaragua: El caso de los miskitos*. Edit. Vanguardia, Managua.
- Kirchhoff, Paul (1967). *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. Secretaría de Educación Pública - Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- Lange, F. y Doris Stone (1984). *The archaeology of Lower Central America*. University of New Mexico Press. Albuquerque.
- Lehman Walter (1920). *Zentral-Amerika. I. Die Sprachen Zentral-Amerikas*. Tomo I. Verlag Dietrich Reimer. Berlín.
- Levi-Strauss, C. (1987). *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Edit. Siglo XXI, México, D.F.
- Luna, D. David (1977). *Antropología centroamericana*. Antología, Edit. Educa, San José.
- Mántica, Carlos (1989). *El habla nicaragüense y otros ensayos*. Edit. Libro Libre. San José.
- Mora y Pacheco (1990). "Relación geográfica del Partido de Chontales. 1743. Matagalpa." En *Wani* No. 7. CIDCA, Managua, p: 42-50.
- Moreira, G., Y (1986). *Análisis lexicoestadístico de las relaciones entre el Cacaopera, el Matagalpa, el Sumo septentrional, el Ulúa y el Mískito*. Tesis de licenciatura. Universidad de Costa Rica. San José.
- Morley, Sylvanus (1989). *La civilización maya*. F.C.E. (7ma. reimpresión). México, D.F.

- Norwood, Susan (1985). "Bilingüismo en la Costa Atlántica. ¿De donde venimos y adonde vamos?" En *Wani* No. 2-3. CIDCA, Managua, p: 14-21.
- ___ (1987). "Mayagni Tuni. El Sumu". En *Wani* No. 6, CIDCA. Managua, p: 31-40.
- Ordal, Juande (1940). *Aorillas del Río Grande*. Edit. Franciscana, Colección "misiones capuchinas". Barcelona.
- Palma, Milagros (1983). *El Cóndor, dimensión mítica del ave sagrada*. Edit. Nuestra América (2da. ed.). Managua.
- ___ (1984). *Por los senderos míticos de Nicaragua*. Edit. Nueva Nicaragua. Managua.
- Radcliffe-Brown, R. (1975). *El método de la antropología social*. Anagrama, Barcelona.
- Recinos, Adrián (1989). *El Popol-Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Autor Anónimo. Traducción y notas de Adrián Recinos. Edit. Guaymuras, Tegucigalpa.
- Romero, Germán (1990). "Presentación". En *Wani* No. 7. CIDCA, Managua, pp: 1-14.
- Salamanca, Danilo (1984). "Los otros idiomas de Nicaragua". En *Wani* No. 1, CIDCA, Managua, diciembre.
- ___ (1985). *Gramática miskita*. CIDCA, Managua.
- ___ y Hale, K. (1987). "La naturaleza de la lengua miskita y las principales dificultades para aprenderla". En *Wani*, No. 6, CIDCA, Managua.
- Segre, Enzo (1992). "Sincretismo y narrativa indígena". Entrevista de Luis de la Peña. *La Jornada Semanal*, Nueva Epoca, No. 164, 2 de agosto, México, D.F.
- Smutko, Gregorio (1983). "Los miskitos, sumus y ramas de la Costa Atlántica de Nicaragua". En *Boletín nicaragüense de bibliografía y documentación* No. 51. Banco Central de Nicaragua. Managua. Enero-febrero
- Swadesh, Morris (1959). *Mapas de la clasificación lingüística de México y las Américas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F.
- Vaillant C. George (1988). *La civilización azteca*. F.C.E. (8va. reimpresión), México, D.F.

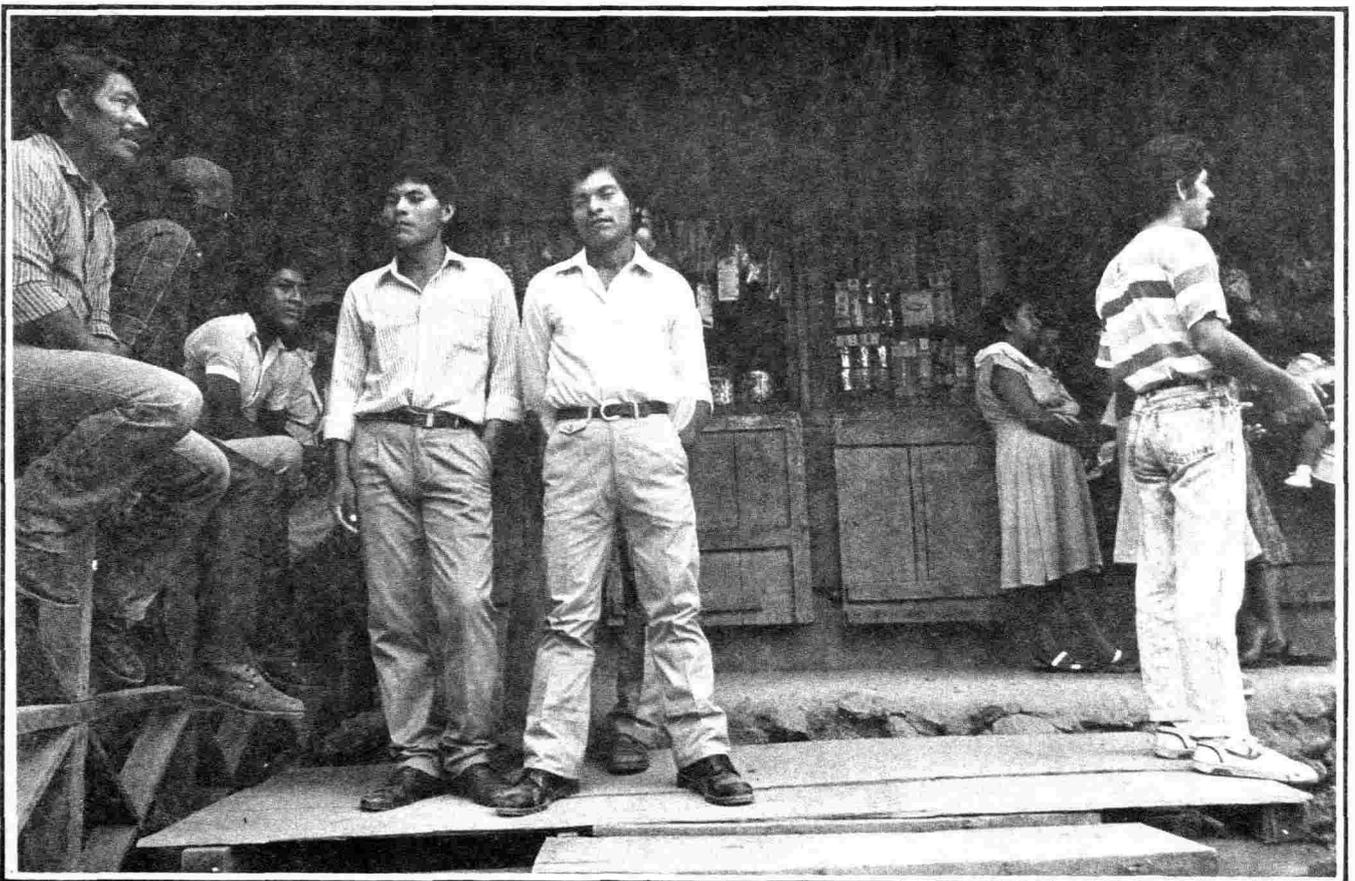


FOTO:CLAUDIA GORDILLO

Sumus, Bonanza. R.A.N., 1989.