

MEMORIA SOCIAL DE LA CONVERSION RELIGIOSA MISKITA. Continuidad y discontinuidad cultural¹

Por Claudia García ²

El argumento que guía mi análisis en este artículo es que la identidad individual y de grupo es relativa al contexto social y al momento histórico específico en que los individuos interactúan.³ Para dar respuesta a las exigencias que les impone el presente, sin la pérdida de sus atributos distintivos, los individuos reactualizan ciertos sucesos históricos que se relacionan con un pasado común -determinadas prácticas culturales o costumbres tradicionales que permiten reafirmar su identificación con el grupo a que pertenecen. De esta manera, la memoria social actúa en forma dinámica y creativa, relacionando el pasado con el presente y seleccionando lo que realmente posee importancia significativa para los individuos en un momento social determinado.

Voy a referirme en este artículo a la forma cómo el miskito reactualiza, por medio de su narrativa oral, el momento de la conversión del grupo al cristianismo. La conversión religiosa conlleva, por lo general, cambios en el ámbito de la religión tradicional y transformaciones en la organización social. La aceptación de la nueva religión implica, en primer lugar, que el grupo ha adoptado una nueva forma de pensar y, en segundo, que debido a ello siente la necesidad de objetivar sus atributos distintivos. Me propongo examinar la continuidad cultural del pensamiento mágico-religioso a pesar de la conversión al cristianismo.

La descripción y el análisis se basan en los resultados de mi trabajo de campo entre los miskitos que, entre los años 1986-89, habitaban Puerto Cabezas y en Managua.

1. Este artículo es resultado de una investigación realizada con el apoyo financiero de SAREC -Swedish Agency for Research Cooperation with Developing Countries.

2. Debo un reconocimiento especial a Jorge Matamoros y a su esposa Ruth por haber contribuido a enriquecer el contenido de este artículo.

3. Todas las citas de las fuentes en inglés han sido traducidas en forma libre por el autor.

La evangelización de los miskitos

Los miskitos nicaragüenses fueron evangelizados por misioneros moravos durante la segunda mitad del siglo XIX. La conversión religiosa del grupo se inscribe en el período durante el cual Gran Bretaña realizaba sus últimos esfuerzos por mantener su influencia en la región. La administración británica impulsaba medidas modernizadoras tendientes a cambiar la fisonomía del reino mosquito⁴ debido a lo cual vio con buenos ojos el establecimiento de una misión religiosa que evangelizara y «civilizara» las poblaciones aborígenes locales. Este es el contexto en que se inició la labor de la misión morava en Nicaragua en 1849, localizándose su foco entre la población creole (afroamericana) del área urbana de Bluefields y regiones aledañas.

Los primeros cincuenta años de labor morava en Nicaragua se dieron en un medio social inestable, con asiduos cambios sociopolíticos. Como consecuencia de ello, el trabajo misionero avanzó muy lentamente, sin registrarse más de un cinco por ciento anual en el crecimiento de la membresía hasta 1880. Sin embargo, ese año el proceso cambiaría en forma radical y, entre 1881 y 1883, la feligresía se incrementaría en un 100 por ciento anual. Este cambio se debió al movimiento de avivamiento religioso conocido como «el Gran Despertar», que aparentemente tuvo mayores adeptos entre los miskitos, a juzgar por los informes de los propios misioneros.

El movimiento del Gran Despertar se inició entre los creoles de Pearl Lagoon y de Bluefields, expandiéndose rápidamente hasta las zonas indígenas de Quamwatla, Karata, Waunta, Haulover, Yulu, Sandy Bay, Twappi y Wawa. Este movimiento de avivamiento religioso se

4. El Reino Mosquito fue instaurado en 1687 en la región costera atlántica de Nicaragua, bajo la protección de Gran Bretaña, y perduró hasta 1894 cuando el rey fue derrocado, anexándose definitivamente el ex reino al territorio del país.

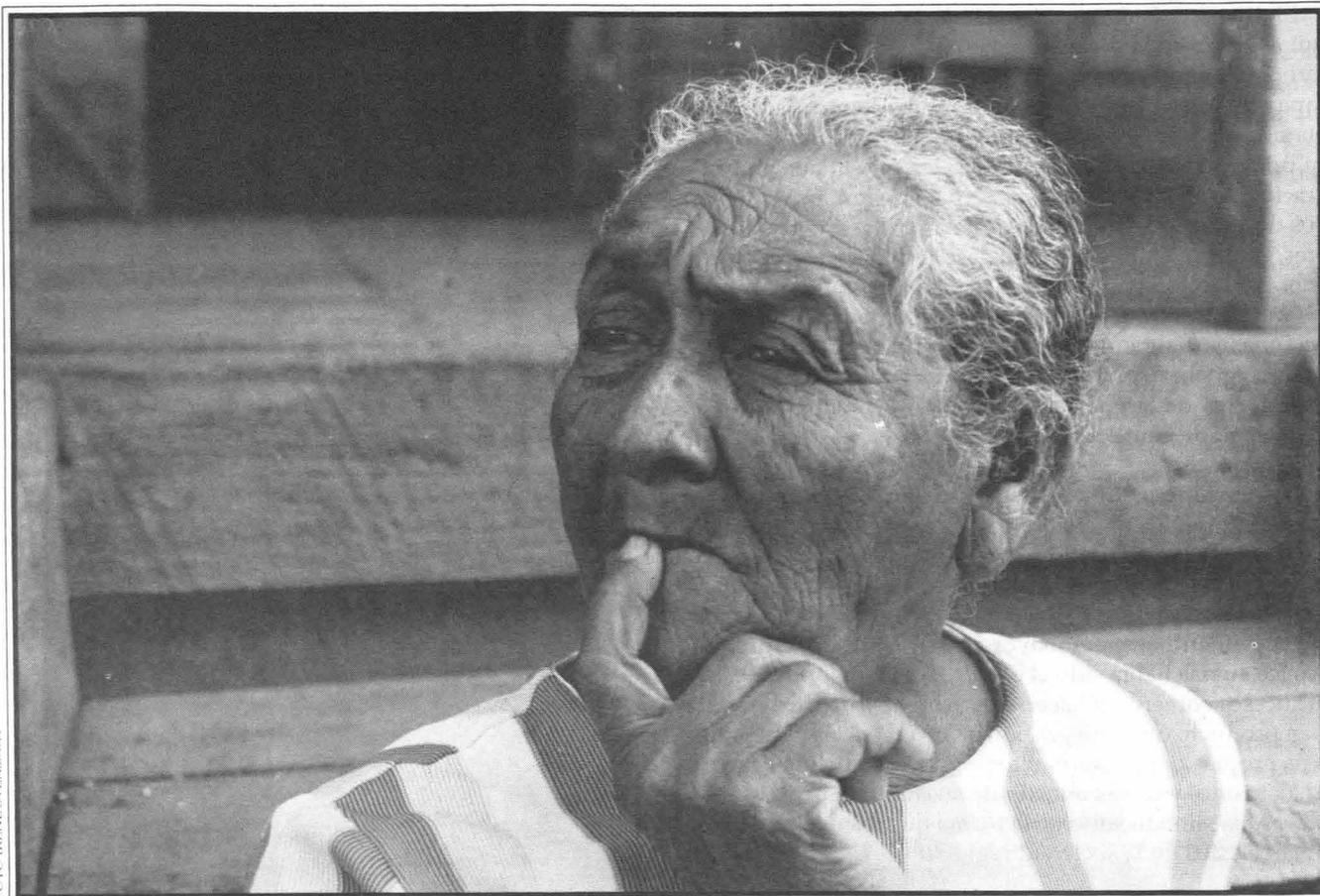


FOTO IRENE SVENSSON

Miskita de la comunidad de Lamlaya.

caracterizaba porque las personas entraban en trances extáticos y sufrían convulsiones en medio de las cuales confesaban sus pecados. Cuando alguna persona de la comunidad manifestaba este tipo de trances, rápidamente estos síntomas se extendían a los demás habitantes, fuesen hombres o mujeres, niños, adultos o ancianos ⁵.

El rápido crecimiento de la membresía de la misión, como resultado del avivamiento religioso, flexibilizó las otroras rígidas reglas de admisión a la congregación. Comenzó así el período de expansión de la labor misionera morava a las áreas indígenas localizadas en territorio que se encontraba bajo la soberanía de Nicaragua, es decir, fuera de los límites permitidos a la administración británica.

5. Es interesante señalar la similitud entre los síntomas característicos de este movimiento de avivamiento religioso con los de una enfermedad (*grisi siknis*) que es propia de las mujeres jóvenes miskitas. Ver: Dennis, 1981.

6. Wallace, 1985.

Nuevos especialistas religiosos

Una de las consecuencias inmediatas del avivamiento religioso fue la aparición de visionarios indígenas, que profetizaban las desgracias que aquejarían a los miskitos si no seguían las directrices que se les daban. Estos visionarios indígenas, llamados «profetas» (*prapit*), son clara expresión de un movimiento de tipo salvacionista, el que se caracteriza precisamente por la aparición de profetas nativos que, instruidos por seres sobrenaturales, prometen la salvación a quienes sigan sus instrucciones ⁶. No es de extrañar que la conversión religiosa de los miskitos se produjera precisamente en el momento que la disolución del reino y el alejamiento de Gran Bretaña del contexto político local eran sólo cuestión de tiempo. Para ese entonces, acuerdos firmados entre Gran Bretaña y Nicaragua habían reducido el reino (que había perdurado poco más de dos siglos) a una reserva indígena, rebajado el status del rey al de «jefe» y restringido considerablemente los límites territoriales de la Mosquitia.

El discurso de esos profetas indígenas trataba de restituir el orden en la sociedad regional, uniendo el grupo en torno a directrices concretas. Hasta ese momento, el único capaz de intermediar entre lo natural y lo metafísico había sido el *sukia*. Los *sukias* eran muy respetados debido a su poder mágico, y la comunidad les consultaba ante situaciones de diferente índole. No sólo eran los encargados de curar enfermedades y oficiar en los rituales fúnebres, sino que también podían descubrir el veneno (*poisin*) que, mediante las prácticas de magia negra, usuales en los miskitos, tendían a eliminar a los enemigos. Por ser personas socialmente importantes en la comunidad, los *sukias* contaban con la autoridad suficiente como para decidir acerca de la guerra, la política, el comercio o en la resolución de conflictos.

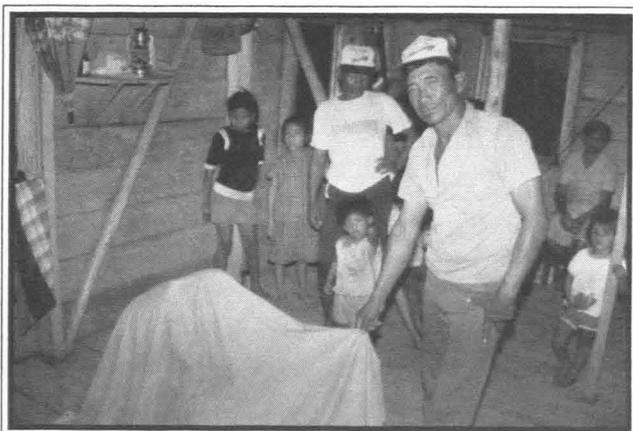
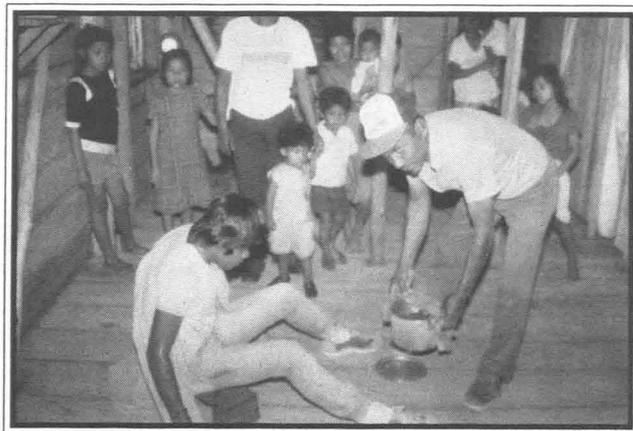
Los misioneros trataron de combatir las prácticas mágicas de los *sukias* ofreciendo servicios alternativos en el contexto de la misión. El papel de importancia de estos especialistas mágicos-religiosos tradicionales comenzó a disminuir a raíz de la conversión religiosa. Hasta ese momento, quien poseía el mayor poder espiritual entre todos los *sukias* había sido el *Okulli*. Con la muerte de éste, su sucesor comenzó a hacerse llamar *prapit*⁷. Estos *prapit* eran producto de la integración de las creencias y las prácticas propias del pensamiento religioso tradicional con el cristianismo, y en el contexto de su discurso profético se expresaba simbólicamente la forma que los miskitos percibían el caos de la sociedad regional.

Otra de las consecuencias del Movimiento del Gran Despertar fue la aparición de las *spirit-upplika* (la gente del espíritu). En los informes de los misioneros se afirma que estas personas, en su mayoría mujeres (*spirit-mairin*), entraban en estados extáticos en medio de los cuales recibían revelaciones del Espíritu Santo. Los misioneros prohibían la entrada a la iglesia a las *spirit-upplika*, o bien las alentaban a sentarse cerca de la puerta para que saliesen fuera si les sobrevinían uno de esos estados.

La *spirit-upplika* se convirtió en una forma alternativa de curanderismo mágico-religioso, que integró los valores cristianos a las prácticas mágicas tradicionales. Por medio de la posesión espiritual, ciertas mujeres están en condiciones de realizar prácticas curativas, lo que les otorga mayor reconocimiento y status social⁸. Puede afirmarse que la aparición de la *spirit upplika* constituye una reacción femenina al dominio masculino en el ámbito religioso, primero del *sukia* y después del misionero y del *prapit*.

7. Ver: Conzemius, 1932: 143

8. El estudio de las *spirit-applika* se inscribe en el de los estudios sobre la posesión espiritual de las mujeres. Ver: Lewis, 1990.



FOTOS: BRUCE BARRETT

Adolescente atendido por un "spirit-sickness".

Memoria social de la conversión

En la narrativa oral de los miskitos resaltan elementos constitutivos posteriores a la llegada de la iglesia morava. En algunos casos, el tema es el momento cuando el grupo acepta el cristianismo. Quiero referirme a la historia de *Dama Pasin*⁹, que me contara la madre de una mujer miskita de Waspam. El tema es, según sus propias palabras, la llegada del cristianismo al río Coco.

«La gente generalmente iba a Yulu a comulgar. Fue precisamente cuando el viejo volvía de Yulu que se enfermó. Ocho días después de haber enfermado, el viejo anunció que moriría, pero pidió que no lo enterraran porque no estaría muerto de verdad. La gente lo escuchó... Cuando murió tenía todos los síntomas de haber muerto, no se movía, no abría los ojos y así quedó por nueve días. Entonces comenzó a mover el dedo gordo del pie. Pidió agua

9. Este relato fue grabado en miskito y traducido posteriormente al español.

y se la dieron. Pidió *wabul* y se lo dieron. Y comenzó a ponerse fuerte.

» El viejo comenzó a atender los problemas de la gente, y a dar servicios religiosos en Wasla. Construyó una iglesia y predicaba la palabra de Dios. En su mano tenía una especie de Biblia y de allí podía leer el Antiguo y el Nuevo Testamento. Dios le había hablado cuando murió, y lo mandó a la Tierra nuevamente para hacer el trabajo de Dios.

» Comenzó a hacer el trabajo de Dios. Mojaba flores y con esta agua curaba a la gente de río arriba y de río abajo... Desde Honduras y de todos lados llegaba gente a la casa del viejo... Después llegó un reverendo y comenzó a hacer el trabajo de Dios, como antes lo habían hecho en Yulu. El viejo entonces sólo curaba a la gente y después de muchos años murió. Es así como la palabra de Dios llegó a Wasla y a todo el río Coco. El primero en predicar la palabra de Dios fue el viejo. Mi abuela y mi abuelo me lo contaron. Mi abuela era la hermana del viejo, y ellos solían ir juntos a Yulu a comulgar.

» Mi madre me decía que el mismo viejo fue visto una vez bebiendo licor en el camino a Kum. Después, todos prestaban atención al viejo cuando éste les decía: «Dios me dijo que hagan esto y esto y que me presten atención». Todos le obedecían si les anunciaba que llegaría un huracán, que preparan sus cosas, su comida, porque todo se perdería. Cuando él decía así, todos le prestaban atención. Un día, a mitad de la ruta a Kum, un sukia llegó. Era un sukia malo. A cada rato llamaba huracanes, hacía todo lo malo, chicha de maíz, chicha de naranja. Esto es lo que hacía el sukia, y como iba a sacar el espíritu malo fue a cargar bastante leña, hizo el trabajo y después comenzó a llover fuerte. Cuando sonó un trueno, todos lo que estaban en la casa, como ocho personas, murieron de un solo cuando el rayo pegó en la casa. El reverendo no podía hacer nada. La mitad de la gente que murió tenía la cabeza quemada como con leña por el rayo. A los que sólo se habían quemado los llevaron al viejo y éste le dio agua de coco y los sacó al lado norte, y les preparó la medicina. A una parte los curó, otros murieron. «Esto es el disgusto de Dios porque no le hacemos caso», predicaba el viejo, «ustedes no me escuchan, Dios no es un juguete, lo que yo les digo es Dios que me manda a decirlo, él es mi fuerza, y yo les digo que si no me hacen caso se meten en problemas».

Quiero comenzar por señalar que la mención de los antecesores: «mi abuelo y mi abuela me contaron», significa que se trata de un texto narrativo colectivo. El mundo de los antecesores puede definirse de la siguiente manera:

«El mundo de los antecesores es el que existe antes del nacimiento del individuo y al que no se puede influenciar mediante ninguna interacción llevada a cabo en el presente. Sin embargo, se reconoce que existe una superposición entre la memoria y el pasado histórico, lo que conforma un tiempo mitad privado y mitad público».¹⁰

El tiempo narrativo de este relato implica la idea de una sucesión de generaciones. Se ha señalado que las experiencias de vida de los individuos acerca de la sucesión de generaciones contribuyen a formular sus percepciones históricas del mundo social¹¹. Esta historia tiene mucho que ver con el pasado de los miskitos como grupo social. Se trata de la historia recibida por boca de uno de los antecesores, y por eso se realiza un esfuerzo por localizar la acción narrativa en un contexto definido agregando, por ejemplo, «mi abuela era la hermana del viejo». Esta historia no es solamente la historia del viejo y de los que como él se convirtieron en profetas de su pueblo, sino también del momento histórico durante el cual los miskitos fueron cristianizados.

11. Schutz, 1977/1973: 65. De acuerdo a las afirmaciones de Schutz, la noción de una sucesión de generaciones provee una respuesta a la oposición entre tiempo mortal y tiempo público, mediante la designación de una red de agentes históricos (individuos vivos) que reemplazan a los individuos fallecidos. Al sustituirse los muertos con los vivos se constituye el tiempo propio a la sucesión de generaciones. Para profundizar en el tema, ver: Ricoeur, op.cit.p. 109.

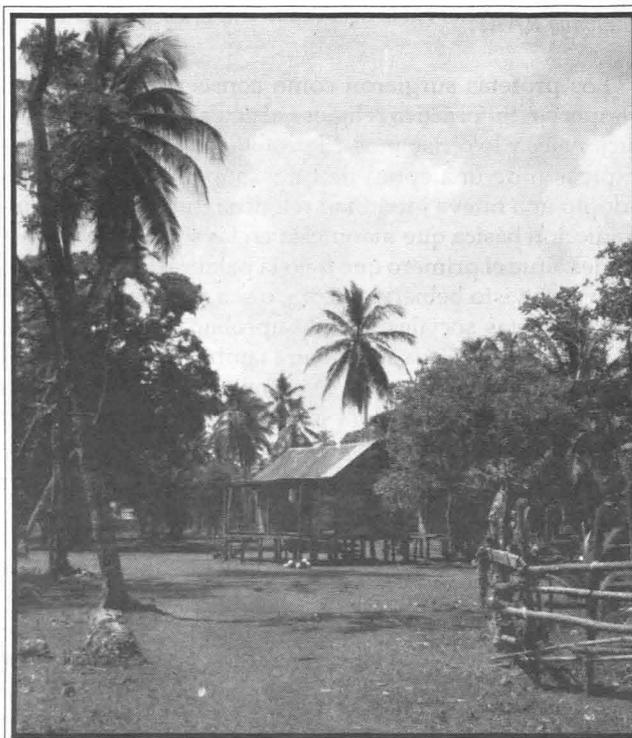


FOTO PÉTER RUVOLLEN

Li Daukra, Sandy bay, 1994.

10. Ver: Ricoeur, 1905: 114. Se afirma también que no es fácil diferenciar entre la «memoria individual» y «el pasado antes de cualquier memoria».



Lambaya, RAAN.

Los profetas surgieron como consecuencia del Gran Despertar. Su práctica religiosa articulaba los valores tradicionales y los cristianos. El profeta miskito, el prapit, es expresión de una época de transición en que el miskito adoptó una nueva identidad religiosa, siendo ésta la contradicción básica que manifiesta en las siguientes afirmaciones: «fue el primero que trajo la palabra de Dios al río», pero «fue visto bebiendo licor», o sea, realizando una de las conductas sociales más desaprobadas por la iglesia. La bebida alcohólica se encuentra también relacionada con la embriaguez ritual, que se relaciona con las prácticas mágicas de los sukias. Por eso, cuando este prapit es visto bebiendo licor está realizando en cierta forma una conducta tradicional. Esto refuerza la idea de la época de transición que los profetas representan.

La confrontación entre el prapit y el sukia implica la confrontación entre el pasado tradicional y el presente cristiano, y es expresión del carácter dual en la identidad religiosa del miskito. Esta historia expresa la oposición entre el pasado tradicional y el presente cristiano. El pasado tradicional, es decir, el tiempo anterior a la conversión al cristianismo, es el momento en que prevalecían las prácticas mágicas tradicionales, a pesar de que el miskito había te-

nido contactos esporádicos con el cristianismo desde el siglo XVII. El miskito se refiere a este período como «pagano» o «no civilizado», y lo relaciona con el presente en un tiempo histórico o yuxtapuesto. La autoconciencia colectiva expresa la dualidad cristiano-pagana y se manifiesta en un cierto grado de ambigüedad en la redefinición de la identidad ¹².

La identidad religiosa del miskito

La conversión religiosa implica una transformación de la identidad colectiva y origina una nueva autoconciencia en el grupo, que se manifiesta en una construcción alternativa de la distinción nosotros-otros. Al «convertirse» el individuo, ya no es un ser aislado sino que es un miembro más de una institución (la iglesia) en que participa, junto con los otros miembros, de los cultos y ocasiones celebratorias, y en la cual comparte los eventos importantes de su vida y a la que recurre si necesita ayuda. Al convertirse al cristianismo, el miskito se autodefine como cristiano y se distingue de quienes no lo son. Ha adquirido

2. El carácter dual, cristiano-pagano, de la identidad religiosa ha sido tomado en cuenta por White, 1991.

una nueva identidad, la cristiana, y reconoce poseer una historia compartida con la iglesia¹³. Ser cristiano, ser moravo, implica para el miskito la construcción simbólica de un universo religioso producto de oposiciones más o menos legitimadas de experiencias colectivas de una forma de ser. Esto se basa en la aceptación de los valores propagados por la iglesia y en el cumplimiento de las normas de conducta consideradas cristianas. En la vida cotidiana se evidencia una preocupación constante por demostrar que se es cristiano, que se es moravo.

Mi tesis es que la misión morava originó la reorganización social y la unificación del grupo por medio de la conversión religiosa. Sin embargo, y pese a la importancia que la iglesia morava adquiriera como institución entre los miskitos, no restó espacio al ámbito del pensamiento religioso tradicional.¹⁴ Pareciera más bien que la esfera religiosa hubiese adquirido las características de un tipo de religión emergente, cuya génesis fue el Movimiento del Gran Despertar y que está representada precisamente por la figura del prapit.

Los especialistas religiosos en la actualidad

En la actualidad, cuando la gente se refiere a los sukias diferencian entre sí éstos hacen uso de la magia negra para hacer daño o de la magia blanca para combatir la brujería o la posesión espiritual. Un informante me decía, por ejemplo, que:

«... el sukia, así como te puede curar, te puede mandar una plaga sobre la gente para dañarlos y hacer dinero. El sukia puede mandarte los espíritus y enfermar a todo el pueblo».

El sukia es percibido como un símbolo de ese pasado «pagano» (expresión de la identidad pagana), que se opone al presente cristiano (la identidad cristiana). En las propias palabras de otra informante:

«A propósito de los sukias, eso es considerado malo por los cristianos, porque así está escrito en la Biblia, no hay confusión, ya que ellos sueñan, predicán y hacen otras actividades que son consideradas malas. Por otra parte usar las plantas medicinales,

eso no es malo porque Dios las ha bendecido, entonces eso no es malo. Por eso un cristiano no debe ir a los sukias ya que Dios los considera malos. Sin embargo hay muchos cristianos que sí van a los sukias y nosotros creemos que son falsos cristianos».

Tal como este informante señala, los sukias son «malos» porque así lo ha proclamado la iglesia, y ser un buen cristiano significa no consultarlos. Por el contrario, hacer uso de la medicina tradicional basada en las hierbas terapéuticas es «bueno», debido a que las plantas han sido bendecidas por Dios. El miskito diferencia así entre los distintos especialistas mágicos tradicionales. Estas distinción se realiza de acuerdo al lugar que éstos ocupan en el ámbito espacio-temporal, cuyo eje es el momento de la conversión religiosa. Los sukias son considerados «malos», pues pertenecen al pasado tradicional, expresión de la identidad pagana del miskito que debe desaparecer, según afirma la iglesia. Son considerados «buenos» aquellos especialistas que practican el curanderismo mágico-cristiano y cuya aparición es resultado de la aceptación de los valores cristianos (los prapit y las spirit-upplika).

Voy a referirme en especial a los profetas miskitos, los prapit. Cuando surge la institución del profeta, en el momento del avivamiento religioso, la figura del prapit se perfila como la de un líder espiritual que, informado por Dios acerca de las desgracias que acaecerán al miskito, es también instruido por medios sobrenaturales sobre lo que el miskito debe hacer para evitarlas. Esto se expresa claramente en la historia de *Dama Pasín*, a la cual me he referido.



FOTO HANS PETER RUVOLLEN

Muchachos miskitos, Sandy Bay, 1994.

13. Al definir el ámbito religioso del miskito, puede decirse que el cristianismo ocupa el lugar que Towler (1974) adjudica a la religión oficial.

14. Ibid. Puede señalarse que la diferencia entre la religión oficial y la religión común es la existencia o no de una institución religiosa. Towler señala además que la religión común se relaciona con aquellas experiencias religiosas que no son tomadas en cuenta por la religión oficial.



FOTO HANS PETTER BUVOLLEN

Paseo dominical, Sandy Bay, 1994.

El fatalismo expresado en las profecías de los prapit, así como la importancia que éstos adquirieron, habla a las claras de un grupo social que percibe su realidad como muy inestable o en proceso de cambio. Pese a que en la actualidad el rol del prapit pareciera haber variado, ya que las profecías acerca del futuro de los miskitos no son ya tan corrientes, tuve oportunidad de obtener varios relatos acerca de recientes predicciones. Se me dijo, por ejemplo, que el traslado de las comunidades miskitas del río Coco a los reasentamientos de Tasba Pri, luego de los ataques contrarrevolucionarios en diciembre de 1981, había sido anunciado a los miskitos varios años antes por sus profetas. De todas las versiones que pude obtener, solo una centra este suceso aproximadamente en 1946 o 1948 en la comunidad de Asang, y todas las demás datan, o de la década del '70 o a inicios de la del '80, en el mismo Asang o en Waspam. La informante que me relatara estas profecías de los años '40, me contaba que se trataba de una tía suya, quien enfermó muy gravemente y que en su agonía pareciera haber sido poseída por un espíritu que le hacía «ver», como en una pantalla, todo cuanto sucedería con los miskitos en el futuro. Me decía, por ejemplo, que:

«Mi tía había dicho que iba a haber guerra en Nicaragua, que los miskitos iban a sufrir mucho. Que cuando se fuera Somoza, el tiempo iba a parecer que iba a mejorar, que todo iba a parecer prosperidad, pero que los miskitos no se engaÑaran, que iban a venir tiempos difíciles, que iban a haber muchas lamentaciones, que las madres iban a llorar y que sus hijos iban a morir. Eso es lo que profetizó».

Esta misma informante se refirió al caso más reciente de otro profeta de Asang, que en los años 1980 decía que todos tenían que rezar mucho porque si no la ira de Dios caería sobre el río Coco. Si la gente no se arrepentía de sus pecados perderían todo, sus casas, sus ganados, todo. Y para salvarse de eso tenían que rezar mucho, pedir a Dios. La mujer señalaba que la gente había comentado todo lo que este hombre había profetizado pero que pensaban que sólo eran tonterías que decía debido a su agonía. Sólo los ancianos habían creído que estas profecías podrían llegar a concretarse en un futuro próximo.

Otro informante me aseguraba que en algún momento de los años '70, un prapit entró en una iglesia para anun-

ciar lo que sucedería en las comunidades del río Coco, pero que la gente no le había prestado atención. Esta versión fue confirmada por otro informante, quien aseguraba que este prapit había sido originario de Waspam y que después de haber estado varios días inconsciente, y haber ayunado durante otros seis días, había reunido a sus vecinos para anunciarles que por el río Coco correrían torrentes de sangre.

Otro de los relatos que obtuve centra ese suceso también en Waspam en 1978 (un año antes del triunfo de la Revolución Popular Sandinista y tres antes de que los sandinistas evacuaran las comunidades del río Coco). En este último caso se dice que fue un hombre de la secta religiosa Asamblea de Dios, quien predicaba sobre una revelación que había tenido una muchachita. El mensaje era que si los miskitos no pedían perdón por sus pecados, las comunidades del río desaparecerían.

Considero que estos relatos acerca de recientes profecías sobre el destino de los miskitos del río Coco expresan las percepciones del grupo sobre la inestabilidad en su medio social. Casi todos los informantes se referían a la evacuación del río Coco por los sandinistas como una situación que hacía peligrar su identidad. El elemento salvacionista no es ajeno a estas interpretaciones. Pese a las diferencias que existen entre las distintas versiones sobresale un mismo tema subyacente: el miskito sufrirá una desgracia como castigo por sus pecados.

Es posible establecer un paralelo histórico entre las recientes profecías sobre la desgracia que sufrirían las comunidades del río Coco, con aquellas otras de los prapit en el período posterior al avivamiento religioso. Se ha señalado, que cuando alguna de estas profecías realmente se cumplía, como por ejemplo el huracán de 1906, que originó un período de hambre y escasez entre las comunidades miskitas, se producía un retorno a las prácticas tradicionales¹⁵. Pude observar esta misma situación durante el trabajo de campo. Como respuesta a la inestabilidad social y al fatalismo religioso que impregnaba la mayoría de los discursos, tanto de los especialistas tradicionales como de los pastores moravos, la gente revalorizó sus creencias y prácticas mágico-cristianas como una forma de reactualizar el pasado tradicional, y en especial el momento de la conversión religiosa, en el presente. De esta forma, la memoria social revitalizó la conversión religiosa y el rol de los profetas como líderes capaces de movilizar a los miskitos en torno a directrices concretas.

BIBLIOGRAFIA

- **Conzemius, Eduard.** (1932) *Ethnographical Survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua*. Smithsonian Institution. Washington: Bureau of American Ethnology.
- **Dennis, Philip.** (1981) *Grisi Siknis amon the Miskito*. Medical Anthropology.
- **Lewis, I. M.** (1981) «Exorcism and Male Control of Religious Experience». *Ethnos*, 22: 26-41.
- **Ricoeur, Paul.** (1985) *Time and Narrative*. Vol 3. Chicago/Londres: University of Chicago Press.
- **Rosbach, Lioba.** (1986) *Protestantismo en la Costa Atlántica. La Iglesia Morava de 1849 a 1894*. Department of Sociology. University of Hannover/CIDCA.
- **Schutz, Alfred y Thomas Luckmann.** (1973/1977) *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amarrortu.
- **Towler, Robert.** (1974) *Homo Religious. Sociological Problem in the Study of Religion*. Nueva York: St. Martín's Press.
- **Wallace, Anthony.** 1985) «Nativism and Revivalism». En *Magic, Witchcraft and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural*. Editado por Lehman y Myers. Palo Ato: Mayfields Publishing.
- **White, Geofrey.** (1991) *Identity History. Living Stories in a Salomon Islands*. Cambridge/Londres/Nueva York: Cambridge University Press.



15. Ver: Rosbach, 1986.



GOBIERNO DE NICARAGUA

MINISTERIO DE ECONOMIA Y DESARROLLO

**EL GOBIERNO DE DOÑA VIOLETA BARRIOS DE CHAMORRO,
IMPULSA EL DESARROLLO MINERO EN NICARAGUA**

BASADO EN:

**LA PROMOCION Y CREACION DE FACILIDADES PARA LA REALIZACION DE
ACTIVIDADES DE EXPLORACION Y EXPLOTACION MINERA;**

**LA SOLIDEZ DE LOS DERECHOS MINEROS; QUE CONTRIBUYA A LA ATRACCION DE
CAPITAL Y TECNOLOGIA INTERNACIONAL NECESARIOS PARA EL DESARROLLO DE LA
MINERIA NICARAGÜENSE;**

EL ORDENAMIENTO DE LA ACTIVIDAD MINERA;

**EL APOYO A LA PEQUEÑA MINERIA DE MODO QUE PUEDA COEXISTIR
CON LA GRAN EMPRESA MINERA;**

**UN ENFOQUE RESPONSABLE EN MATERIA AMBIENTAL, DE SEGURIDAD Y SALUD
OCUPACIONAL, PARA EL APROVECHAMIENTO DE LOS RECURSOS MINEROS;**

**LA PARTICIPACION DE LAS COMUNIDADES LOCALES EN LOS BENEFICIOS
DE LA ACTIVIDAD MINERA, CON LA DISTRIBUCION DE FONDOS ENTRADOS
POR LOS TITULARES DE DERECHOS MINEROS AFIN DE QUE SEAN EJECUTADOS
PROYECTOS SOCIO-ECONOMICOS DE SU INTERES;**

**LA UTILIZACION DE TECNOLOGIAS QUE AUMENTEN LA PRODUCTIVIDAD
Y PROTEJAN EL AMBIENTE;**

**LA DIFUSION AMPLIA DE INFORMACION EN TORNO A LA ACTIVIDAD MINERA
EN SU CONJUNTO.**

MINISTERIO DE ECONOMIA Y DESARROLLO (MEDE)

DIRECCION DE PROMOCION Y DESARROLLO MINERO (MEDE-MINAS)

¡...NICARAGUA CAMBIA Y SE SUPERA...!