



La Guerra Santa: los Miskitos y la Iglesia Morava en los 80s

Susan Hawley

EN LA ÉPOCA que los indígenas miskitos se sublevaron en contra del gobierno sandinista, en 1981, los analistas tendían a considerar como culpables a la CIA (cuya participación fue muy clara), o a los sandinistas (quienes cometieron numerosos errores). Algunos observadores, sin embargo, comprendieron que los miskitos no eran solamente peones o víctimas en este conflicto sino que también manejaban su propia agenda política y étnica (Bourgois 1981, Dennis 1981a, 1981b, Hale 1994, Helms 1989)¹. Aunque muchos observaban la religión como un factor cultural en este conflicto, pocos, sin embargo, le dieron el peso que yo pienso que se merecía.

Lo que sugiero en este artículo es que lo que se desarrolló entre los miskitos al principio de los ochentas fue una forma de nacionalismo religioso. Sus demandas nacionalistas, que habían estado soterradas durante décadas, emergieron nuevamente durante los años 70s. Estas demandas fueron asumidas por los nuevos líderes políticos del inmediato período posre-

1. Todos estos profesionales eran antropólogos quienes habían pasado muchos meses entre los miskitos. No era un grupo homogéneo, ni del mismo pensamiento. Sin embargo compartían la condición de tener una visión más profunda de los orígenes culturales del conflicto, y de privilegiar la mediación de los miskitos en el conflicto.



volucionario, y los pastores miskitos moravos les asignaron un valor sagrado. Esto llevó a una situación en la cual, según Van Der Veer, tal como él lo ha notado del nacionalismo religioso en general, “la nación (fue identificada) como una comunidad de creyentes, en un territorio nacional sagrado y con una historia nacional sagrada” (1994:143-4). Fue esta mezcla eficaz de demanda etno-nacionalista y religión, que hizo posible un cambio ideológico hacia la violencia de parte de los miskitos. Las primeras acciones militares, tal como lo mostraré, fueron emprendidas por un grupo de guerreros religiosos. Y el protestantismo moravo se convirtió en el sustento ideológico de la lucha del frente miskito, particularmente, en el contexto de una fragmentación y división del liderazgo político.

Sin embargo, después de 1984, tanto en el ámbito institucional como ideológico, el involucramiento del protestantismo moravo en la guerra cambió; su mayor interés fue recuperar la paz incierta en la región. Este cambio ocurrió, tal como lo voy a mostrar, porque la relación entre la ideología política miskita y la religión miskita empezó a deshacerse, y la iglesia se vio presionada, de varias maneras, a expresar el creciente descontento de las bases miskitas por la continuación del conflicto. Para los años noventa, cuando la guerra finalmente terminó con la derrota electoral de los sandinistas, la iglesia morava había pagado un alto precio por su temprano involucramiento en la guerra.

Orígenes del conflicto

El surgimiento de un movimiento indígena antes de la Revolución Sandinista y su desarrollo posterior ha sido ampliamente documentado (Ohland and Schreider 1983, Hale, 1994, Vilas 1989). Este análisis se concentrará particularmente en la dimensión religiosa del movimiento.

Cuando una nueva organización, MISURASATA, surgió en 1979 muy poco después de la revolución, era quizás inevitable que allí se diera una fuerte influencia religiosa en su activismo. ALPROMISU, su predecesora, que fue fundada en 1973,

había sido establecida por pastores miskitos moravos y tuvo grandes relaciones con la iglesia morava. Además, hacia finales de los años setenta, una agenda étnica más radical que la propuesta por ALPROMISU contemplaba el retorno del rey miskito e independencia, y estaba siendo divulgada por un grupo de miskitos organizados alrededor del pastor moravo Reverendo Mullins Tilleth. Tal y como un pastor recuerda, el movimiento alrededor de Tilleth “inculcó en la membresía morava, que el rey miskito regresaría. Organizaron festivales en las comunidades... y se decía que Inglaterra retomaría el gobierno de la Costa. Fue casi una idea mesiánica” (entrevista 1994).

Cuando un nuevo liderazgo de jóvenes miskitos con educación universitaria asumió la dirección de MISURASATA, éstos heredaron una infraestructura pre existente de activismo indígena, construida sólidamente alrededor de la Iglesia Morava, y un mensaje que, mientras en apariencia hablaba de derechos indígenas, por dentro contenía aspiraciones nacionalistas. El liderazgo dependía naturalmente de quienes habían sido activistas indígenas en las comunidades miskitas, la mayoría de ellos pastores moravos. De hecho, MISURASATA sin la participación de los pastores no habría sido capaz de actuar, porque no contaba con una verdadera infraestructura local para poder movilizar a las masas². La iglesia morava sí poseía una bien montada infraestructura entre las comunidades miskitas en acción. Informes acerca de las actividades de MISURASATA podían ser leídas en servicios de iglesias y asambleas llevadas a cabo en comunidades, por medio del llamado de las campanas.

Fue también de parte del liderazgo de MISURASATA un intento conciente de colocar la religión en su agenda política. Era del conocimiento de los líderes que la religión era uno de los medios más efectivos para la movilización y organización política. El esfuerzo concentrado en afirmar el moravinismo en su causa, que es revelado en el hecho de que a pesar de que ninguno de los tres líderes, Steadman Fagoth, Brooklyn Rivera y Hazel Lau, eran de educación morava (Fagoth era evangelista; Lau, católica, y Rivera, bautista) se esforzaron en probar sus credenciales moravas. Rivera se refirió a las razones que estaban detrás de su conversión “étnica” a la religión morava:

Soy un bautista de corazón, porque he tenido esta experiencia con Dios dentro de la Iglesia Bautista, pero por la etnicidad, por identificación étnica, estoy unido a la iglesia morava. Cuando uno se involucra en la causa indígena, la iglesia morava juega un papel importante —muchas de las actividades que uno realiza como activista, las lleva a cabo dentro de la iglesia morava (Entrevista, 1994).

Los líderes de MISURASATA, y en particular Fagoth, iniciaron, a partir de 1980, a entretejer vívidos temas religiosos dentro de su retórica política. Lo más notable de estos temas era la amenaza a la religión miskita que el supuesto comunismo de los sandinistas representaba. También sugirieron, según un miskito, que una vez que los miskitos hubiesen obtenido su independencia “todos los ancianos podían visitar Jerusalén para ver El Santo Sepulcro”. Según otro miskito, quien había sido MISURASATA, los líderes jugaron sobre el hecho de que la iglesia morava había sido recientemente nacionalizada por la sede de la iglesia morava en los Estados Unidos (en 1974), y que cada día era más dirigida por pastores miskitos. Decían al pueblo que “nosotros mismos dirigiríamos todo, como sucedía en la iglesia morava” (entrevista, 1994).

Por lo tanto, los pastores no fueron solamente instrumentos en este proceso. Los que se involucraron en MISURASATA lo hicieron como líderes de comunidades cuyo deber era reflejar y respetar el consenso de sus habitantes. Actuaron convencidos de que las narrativas bíblicas tenían una profunda influencia en la situación miskita. Los pasajes del antiguo testamento empezaron a ser interpretados por las comunidades con vindicaciones de los anhelos miskitos y del retorno de su Rey y la legítima búsqueda de la tierra prometida. Mientras los miskitos se comparaban con los Israelitas de la narrativa bíblica, los sandinistas empezaron a asumir el papel del faraón babilonio Nabucondonosor, en su represión a la religión miskita, y la negación de los derechos territoriales miskitos. La Biblia, interpretada por los pastores miskitos se convirtió en un recurso de gran fuerza para el nacionalismo miskito.

Según Kapferer, respecto al papel de la religión en los movimientos nacionalistas, “la lógica de las mitologías puede ser un factor para proveer fuerzas las cuales ya se han hecho presentes en la dirección particular de este acontecimiento para darle mas empuje” (1988:22). En un aspecto más real, la religión proveía el vínculo más importante entre una agenda en que resonaban las exigencias miskitas locales, tales como el

idioma y los derechos territoriales³, y una más drástica y con menos solidez en sus fundamentos que persuadía a seguir en conflicto abierto con el gobierno. Los discursos religiosos sobre los fundamentos bíblicos de las demandas miskitas por su nacionalismo y las expectativas milenarias de retorno del rey miskito; confrontado todo esto con la representación de los sandinistas como una amenaza natural hacia los miskitos hicieron la movilización posible e inevitable.

No era entonces sólo un caso de “manipulación religiosa por parte de algunos líderes miskitos” (García 1991:2). Lo que empezó a desarrollarse entre los miskitos fue un profundo nacionalismo religioso en el cual las metas políticas y religiosas se integraron. Las demandas radicales y disputadas por los MISURASATA habrían generado, en mi punto de vista, antagonismo y hostilidad entre los miskitos y el gobierno, pero no hubieran podido, sin la dimensión religiosa, provocar una movilización tan unida y masiva ni tampoco un conflicto abierto. Esta interpretación no niega el papel implícito del apoyo norteamericano en proveer el espacio político para el conflicto, ni tampoco el papel del mismo estado sandinista en crear buenas razones para la oposición miskita. Sin embargo, estos factores que contribuyeron a provocar el conflicto, no fueron las causas de la movilización miskita. La santificación de la búsqueda por el estado-nación miskito fue un factor mayor en la movilización y la creciente confrontación en contra del gobierno sandinista.

La guerra santa

Como ya se mencionó, la guerra se dió por un aumento de los reclamos directos hechos por MISURASATA, los arrestos de activistas de esta organización, por parte de los sandinistas, la huida de líderes y activistas de MISURASATA hacia Honduras, donde fueron apoyados por el ejército hondureño y fuerzas contras asesoradas por el gobierno norteamericano, y el traslado infructífero de los habitantes miskitos desde el río Coco hacia el interior del territorio, efectuado por los sandinistas. Estos aspectos han sido ampliamente documentados en otras publicaciones. Así que me concentraré en el papel menos visible de la religión en el proceso.



© KHANH DANG TRAN / BLUEFIELDS

2. En muy poco tiempo se hizo evidente con la campaña de alfabetización impartida en los lenguajes indígenas. Dentro del plan de acción de MISURASATA, que se convirtió en el plan 81, los líderes reconocieron un “alto porcentaje de deserción entre los maestros de la campaña de alfabetización” e inclusive “la falta de apoyo de la base comunitaria” (citado en Ohland and Schneider, 1983:93).
3. Los aspectos del idioma y los derechos territoriales en la movilización miskita habían sido tratados muy ampliamente en otras fuentes (vea Diskin, 1991; Freeland, 1989; Hale, 1994; Howard, 1993; Jenkins Molieri, 1986; Vilas, 1989).



© CIDCA

Como es bien sabido, el primer incidente entre los soldados sandinistas y los activistas de MISURASATA sucedió en la iglesia morava de Prinzapolka en febrero de 1981. Como consecuencia, unos tres mil jóvenes activistas de MISURASATA huyeron a Honduras. Entre ellos estaban algunos pastores moravos prominentes de origen miskito, incluyendo Silvio Díaz y Mullins Tilleth. Unos meses después, Steadman Fagoth, que había acordado con los sandinistas estudiar en el extranjero fue liberado. Aprovechando un viaje de despedida a la Costa Atlántica se cruzó a Honduras acompañado por otros cinco jóvenes activistas con quienes se unió a antiguos guardias nacionales. En esta escapada tuvo tiempo para contraer matrimonio en un servicio flamante e inesperado en la iglesia morava de Puerto Cabezas, donde la gente se había reunido para saludarle.

Para noviembre, una serie de ataques comenzó en comunidades miskitas a lo largo del río Coco. En dichos ataques, soldados sandinistas y civiles que estaban trabajando para el gobierno fueron asesinados o secuestrados. Al finalizar diciembre, unos 60 civiles y soldados habían sido asesinados por los combatientes miskitos. Como consecuencia de esto, los sandinistas arrestaron a 167 miskitos incluyendo pastores moravos y activistas de la iglesia. Cuando en enero de 1982, los sandinistas trasladaron a los habitantes miskitos desde el río Coco

hacia asentamientos en el interior de la región, incendiando casas e iglesias, sacrificando el ganado, etcétera, la mitad de los habitantes huyeron hacia Honduras, para no ser trasladados por el gobierno. Junto con ellos también se fueron todos los pastores moravos quienes habían sido ubicados por su Iglesia en el río Coco—unos veinticinco—, con excepción de cinco quienes se unieron a los asentamientos sandinistas, conocidos como Tasba Pri (MIDINRA 1985).

Sin dudas, la presencia de pastores moravos en Honduras fue un factor importante en el mantenimiento de un frente de lucha indígena en contra de los sandinistas. Ya en octubre de 1981, antes de que los ataques miskitos empezaran en Nicaragua, problemas serios emergieron dentro de los rangos seculares de los activistas de MISURASATA, en especial, sobre el problema de que si se unían con los ex guardias nacionales alzados contra la revolución sandinista. En este contexto, la iglesia morava no solo constituía una fuente vital de unidad sino también el impulso que motivó la lucha, mientras el consenso sobre las metas políticas colapsaba.

La fortaleza de la inspiración religiosa detrás de los luchadores miskitos se hizo más clara y evidente entre un grupo de 80 miembros, quienes, en octubre de 1981, dejaron los campamentos militares en Warunta, dirigidos por Fagoth y somocistas apoyados por la CIA, en protesta contra esta alianza (Evans y Epstein, 1982:22). Este grupo, que fue perseguido por Fagoth y sus hombres, fue renombrado con el nombre de los Astros, según un miembro fundador, “porque los siete ángeles de las siete iglesias del Apocalipsis nos apoyaban” (Joaquín Suazo, entrevista, 1994; ver Revelación 15:1). Cada uno llevaba una cruz en su cuello y una cruz blanca adherida al uniforme. Al incursionar en Nicaragua, ellos reclutaban en comunidades miskitas, hasta que el número de miembros llegó a unos 200 o 300. Según Evans y Epstein, “los astros se convirtieron en héroes disfrutando en la clandestinidad y a menudo del apoyo activo en la región” (Evans y Epstein 1982:22; ver también Carta de Paz Morava, 11/12, Invierno/verano 1994:6)⁴.

Entre los que peleaban con los Astros estaban el cabecilla de la línea joven de la iglesia morava, Cerilio Tirilio, y el pastor moravo Cerilio Baptist. Mientras tanto, sus líderes militares estaban conformados por un grupo de siete hombres—incluyendo a Nicodemo Serapio, conocidos como los siete evangelistas. Es-

4. Según Suazo, a principios de 1982, los Astros se dividieron en dos juntas, con unos 100 reagrupados conocidos como las Tropas de la Cruz. Suazo afirma que esta división provino de la trasgresión de Nicodemo Serapio del tabú matrimonial impuesto por los ángeles (vea Revelación, 14:4), y su decisión de permitir combatientes femeninas (Entrevista, 1994). Poco después, Suazo recordó que Serapio había sido herido por una bala. Los tabúes acerca de las mujeres son comunes en los conflictos religiosos (Juergensmeyer, 1993:169).

tos, según un antiguo combatiente miskito: “tenían visiones y convencieron a todos que creyeran en lo que ellos decían... inclusive, ellos dijeron que iban a tomar Puerto Cabezas desarmados” (Kenneth Bushey, entrevista, 1994).

Joaquín Suazo, quien era uno de los siete, relató con detalles cómo les habían llegado estas visiones:

Una anciana se nos acercó y nos dijo que nos ayudaría si le entregábamos diez personas como intercambio por la victoria indígena... El siguiente viernes se encontró sobre la mesa una carta blanca que procedía de afuera... la leímos y decía así; “ustedes, quienes buscan hablar con Satán, no lo hagan. Llegaremos a ayudarles en la guerra de la Costa Atlántica. Yo, Hasting, de quien se habla en la Biblia en Apocalipsis de los 7 ángeles de las 7 iglesias.”

A las cinco de la mañana, nos encontrábamos cantando y los ángeles llegaron entonando el mismo himno. Eran completamente blancos... se detuvieron en el aire y posteriormente cada uno se presentó (entrevista 1994).

El relato de Suazo sugiere que estos primeros luchadores religiosos rechazaban rituales indígenas —evidentemente, la anciana era una *sukia*— a favor de una intensa creencia que Dios, a través de los textos de las revelaciones, alentaba y guiaba su lucha. No obstante, el texto bíblico era mezclado con talismanes y tabúes. Suazo siguió describiendo cómo los ángeles

habían pasado a cada uno de nosotros una piedra blanca y una cruz, y a pesar de que las balas llegaban, nunca nos alcanzaban... Después de cada batalla, si ganábamos teníamos que enterrar algunas piedras bajo la escalera de una iglesia y posterior al triunfo de la guerra teníamos que llegar a reunir las piedras de nuevo (Entrevista, 1994).

De hecho, y tal vez paradójicamente, en el proceso de unión de su fe morava a la guerra santa hubo sincretismo entre símbolos cristianos y símbolos indígenas. Estos guerreros religiosos, como otros guerreros en el mundo (Lan, 1985:158; Mc Kenna, 1996:241), eran a menudo reportados como capaces de volar (Evans y Epstein, 1982:22), de hacerse invisibles y ser protegido de las balas.





Muchos de los ataques en las aldeas miskitas entre noviembre de 1981 y enero de 1982 fueron llevados a cabo por los Astros sin el respaldo de Fagoth o de los somocistas. Estos ataques eran brutales y contenían símbolos religiosos. En un incidente, un doctor y una enfermera sandinistas, ambos miskitos, fueron secuestrados y violados por el grupo mientras se oraba y se entonaban himnos a su alrededor (Nicaraguan Perspectives, No. 8, Verano 1984:32). En los ataques a gran escala de la comunidad de San Carlos, donde 35 soldados fueron asesinados, los cadáveres fueron mutilados en una ceremonia en la cual participó un pastor moravo. Más tarde, durante un interrogatorio, describió esta ceremonia como un sacrificio (Barricada, 12 Feb., 1982:12)⁵.

Por consiguiente, el primer ataque “contra” de gran repercusión contra el gobierno sandinista no fue un esfuerzo acordado por los somocistas y la CIA, sino una cruzada religiosa emprendida por un grupo de miskitos religiosos dirigidos por ángeles. La participación norteamericana en esta fase no estuvo ausente sino que fue mínima. Sin embargo, para 1982, a medida que el número de combatientes aumentaba con el flujo de los refugiados miskitos —a raíz de la evacuación del gobierno en el río Coco—, los fondos y entrenamiento de la CIA eran más que seguros (Hale, 18 Dic., 1982:8). Esta intervención fue percibida por muchos miskitos como prueba que Dios estaba de su lado; así lo revela el dicho común entre los miskitos en Honduras de que “los sandinistas han peleado en contra de Dios, pero nosotros estamos peleando con Dios a nuestro lado” (Envío, 18 Dic., 1982:8).

Sin embargo, el compromiso norteamericano no puso fin a la lucha interna entre las diferentes facciones miskitas. En este contexto continuo, de un liderazgo dividido y tenso, el papel de la religión fue prominente para mantener el fervor de los combatientes miskitos. Y, en efecto, la religión, particularmente el moravinismo⁶, proporcionó la ideología e infraestructura para organizar la guerra. Muchos pastores reconocidos, entre ellos, Mullins Tilleth, Evaristo Findley, y el líder de la iglesia

refugiada en Honduras Silvio Díaz⁷, brindaron su apoyo desde el inicio, en 1982, para transformar la lucha contra los sandinistas en una guerra religiosa. Según un pastor miskito moravo, quien no tomó parte en el conflicto, estos pastores

estaban predicando... que la guerra era una guerra santa, y que, además, que era un comando de Dios, y que al morir en la guerra, por voluntad del Señor, se dirigirían al cielo y al encuentro con Dios... Así como los israelitas lucharon contra otros gobiernos y fueron dirigidos por Dios, ellos afirmaban que teníamos que hacer lo mismo (Entrevista, 1994).

De esta forma, ellos fusionaron los dos temas: el de la salvación inmediata de aquellos que luchaban, y el de la plena identificación de los miskitos con los israelitas.

En este contexto, la Biblia desempeñó un doble papel: como un manual para la lucha armada y como la narrativa por medio de la cual la guerra fuese comprendida. Pasajes de Josué, los Salmos y Revelaciones fueron leídos ansiosamente, y una traducción católica del libro Los Macabeo fue vendida como pan caliente (Obispo Schmidt, Entrevista, 1994). Los comandantes miskitos eran comparados con Moisés, Josué, Gidion y David; y el río Coco, como el mar rojo (Reyes y Wilson, 1992:128-9; Wilde, 1989:974). Los sandinistas correspondían

5. La ferocidad de estos ataques, los cuales incluyeron decapitaciones, extracción de los ojos y de la lengua, confirma la observación de Jurgensmeyer, según el cual, los actos violentos motivados por la religión “son limpiados al convertirse en símbolos; se les quita el horror al asignarles significado religioso” (1993:156; vea también Rappaport, 1991:121).
6. Algunos delegados católicos de la palabra actuaron como capellanes para los combatientes miskitos, sin embargo hubo alguna tensión entre la iglesia morava refugiada en Honduras dirigida por pastores miskitos, y la misión capuchina administrado por un misionero norteamericano, el Padre Hugo Heinzen, debido a la identificación estrecha de la causa miskita con la iglesia morava (Obispo Schmidt, Entrevista, 1994, Ted Wide, Entrevista, 1994).
7. Además, Silvio Díaz, Nabaoth Zacarias, y Mullins Tilleth fueron todos nombrados por el Consejo de Ancianos, que era la “máxima autoridad” entre los miskitos en Honduras (Envío, 18 Dic. 1982:8). Díaz pasó también tiempo en los EE.UU., donde él testificó ante el Congreso referente a las supuestas atrocidades cometidas por los sandinistas contra los miskitos. Aunque estos pastores no portaban armas visitaban las bases militares muy a menudo, según un comerciante miskito (Entrevista con Pastor Z, 1994).
8. Sin poder evitarlo, algunos pastores terminaron usando sus armas en el punto crítico de la lucha. Ráfaga, por ejemplo, relata que el pastor que acompañaba su batallón, durante una batalla, “cuando él estaba de rodillas, Dios le recordó la “pistola” del Apóstol San Pablo. De inmediato él se levantó y empezó a disparar con la pistola que él llevaba, pero que nunca había usado” (Reyes y Wilson, 1992:101). El pastor se refería probablemente a la ‘Epístola’ de Pablo.

al Faraón, Goliat y los cananeos, quienes necesitaban ser expulsados de la tierra prometida en Nicaragua. La Biblia, más que una narrativa colectiva, era algo muy personal para cada combatiente. Un antiguo combatiente, actualmente pastor, relató cómo el comandante de su unidad quiso asesinarlo para apoderarse de su novia y “como el Rey David que envió a este joven [Urías, el hitita] hacia la guerra... así él me envió hacia emboscadas (Pastor S, Entrevista, 1994).

Los himnos religiosos se volvieron canciones de batalla. Una que fue muy popular era la del misionero moravo, Bregenzer, quien había sido asesinado por las tropas de Sandino en los años 30. La imagen evocativa del himno era también adecuada a la situación:

El hijo del todo poderoso se enfrenta a la guerra con vigor para ser coronado; su bandera roja ondea a lo lejos, ¿Quién seguirá su marcha? ...Encontrándose contra el acero amenazador del tirano, la adorable melena del León; ellos inclinan su cabeza para enfrentar la muerte, ¿Quién seguirá su marcha? (No. 419).

El Salmo 91 también se convirtió en una oración de batalla frecuente, cuya repetición se creía daba protección a los combatientes (Suazo, entrevista, 1994).

Mientras tanto, el entrenamiento militar y el modo de vida se organizaban rigidamente en torno a los rituales cristianos. Un médico miskito que trabajó en los campos para refugiados contó que: “todo soldado, antes de comer tenía que orar y entonar cantos. Al levantarse tenía que arrodillarse detrás de sus rifles” (Kenneth Serapio, entrevista, 1994).

La organización religiosa de combate fue mantenida por los mismos miskitos capellanes. “Cada grupo de soldado” recordó un combatiente, “cada unidad de veinte hombres no tenía necesariamente un pastor, sino un líder religioso” (Entrevista, 1994). Estos capellanes quienes eran unos cuarenta en total, según un pastor involucrado, debían ir acompañados por su arma en una mano y la Biblia en la otra, para dar servicio de oraciones a las tropas” (Entrevista, 1994)⁸ y “dando sermones y dedicando cantos y plegarias, acerca de la vida de Daniel y Josué y cómo ambos lucharon” (Joaquín Suazo, entrevista, 1994).

La unidad, disciplina e inspiración proporcionadas a través de la religión eran absolutamente esenciales en los primeros años de la guerra miskita contra los sandinistas. Al prestar su autoridad al esfuerzo de la guerra, los pastores la legitimaron. Además construyeron un vínculo importante entre los combatientes y la población civil miskita en los campos de refugiados en Honduras. La identificación con los combatientes fue

forjada a través de días de ayuno, cuando la población civil “ayunaba para que los combatientes indígenas pudieran obtener más alimentos y ese día de ayuno era considerado un día religioso” (Ted Wilde, Entrevista, 1994). En este sentido, no se puede dudar que, según las palabras de un miskito profesional: “la iglesia morava era la fuerza moral e ideológica detrás de la guerra (entrevista, 1994).

Una iglesia para la paz

Por supuesto, que ciertos elementos dentro de la Iglesia Morava hacían siempre llamados a la paz. Así, el liderazgo, en particular el de dos obispos creoles John Wilson y Hedley Wilson, el pastor creole Norman Bent y el superintendente miskito Fernando Colomer, adoptaron desde el principio una posición mediadora entre los combatientes miskitos y el gobierno sandinista. Su papel era asegurar que la posición oficial de la Iglesia Morava era pacifista, lo cual provocó una conclusión algo irónica, por parte del comentarista religioso latinoamericano Penny Lernoux:

Mas que cualquier otra iglesia en Nicaragua, los moravos escogieron el camino profético de la reconciliación verdadera...Si católicos tradicionalistas o fundamentalistas protestantes hubieran estado en el lugar de los moravos, la guerra indudablemente se habría convertido en una guerra santa (1989:22).

El liderazgo de la iglesia fue sin embargo rechazado rotundamente por los miskitos en la primera fase de la guerra debido a su posición. Tanto así, que cuando el obispo Hedley Wilson murió en 1988, un pastor miskito recuerda lo que la gente decía: “Este mal nacido obispo permitió que los sandinistas Tomas Borge y Daniel Ortega entraran en la iglesia, les permitió el púlpito para que ellos pudieran hablar, y este obispo, gra-



© KHANH DANG TRAN / LAJUNA DE PERLAS



© KIMMO LEHTONEN / WALAGALLO

cias a Dios, se encuentra en el infierno por tener trato con los sandinistas”.

Mientras tanto, el obispo John Wilson, quien emprendió un papel más amplio de mediación entre los miskitos y los sandinistas, no era reconocido como obispo por muchos comunitarios miskitos; éstos se salían de la iglesia si él estaba y hasta acosaban a su familia (notas de trabajo de campo, 1992; Obispo Schmidt, Entrevista, 1994).

De esta forma, el mensaje de paz de la jerarquía no fue tomado en cuenta al inicio de los años de la guerra. Sin embargo, el contexto político de la guerra empezó a cambiar, y con él, las actividades miskitas. Las políticas del gobierno sandinistas hacia La Costa se transformaron. Entre otras medidas incluyeron una amnistía para los prisioneros miskitos y permisos para los comunitarios miskitos de regresar a sus comunidades. En el frente militar, mientras tanto, la victoria parecía más lejana para las fuerzas miskitas, lo cual incitó a muchos comandantes miskitos a incorporarse en las negociaciones de

paz con los sandinistas. Según las afirmaciones de “Ráfaga” en su autobiografía, muchos combatientes miskitos

se dieron cuenta de que habían estado peleando en una guerra de guerrillas prolongada, para el beneficio de Washington, en donde no se suponía ganar... Aparentemente, no había planes para el gobierno futuro de la Costa Atlántica en caso de victoria. Ellos no tenían interés en nosotros. Sólo representábamos carne de cañón, nada más (Reyes y Wilson, 1992:147).

En las comunidades miskitas, al mismo tiempo, muchos empezaron a reconsiderar la legitimidad de la guerra. Los abusos de los derechos humanos por parte de los combatientes miskitos en contra de los civiles miskitos, el reclutamiento forzoso en las tropas miskitas y la corrupción e insolvencia política de los líderes principales llevaron a una gran desilusión con la causa miskita. Como resultado, a partir de 1985, un número creciente de refugiados miskitos empezó a iniciar su retorno a casa. Y desde las comunidades miskitas en Nicaragua aumen-

taba la presión sobre los combatientes para “continuar con sus juegos en otro lugar” (Carrigan, *The Nation*, Feb. 6, 1988:153).

En este contexto, la naturaleza del compromiso moravo con la guerra tomó otro giro. Estos cambios ocurrieron mientras los pastores miskitos empezaron a reflejar el decaimiento del apoyo a la lucha en las aldeas miskitas, particularmente, entre aquellos que habían permanecido en Nicaragua. También los cambios provocados por las tensiones entre los pastores que habían ido a Honduras y los combatientes miskitos, particularmente los comandantes.

La guerra permitió el surgimiento de un nuevo tipo de líder comunitario entre los miskitos: el comandante. La autoridad de los comandantes comenzó a imponerse frente a la de los pastores quienes antes de la guerra habían sido comúnmente los líderes comunitarios más importantes. Estos comandantes comenzaron a quitar a los pastores su papel prominente en la lucha. Los pastores, por su parte empezaron a incomodarse por los abusos cometidos por los comandantes. Un pastor describió el proceso de alineación entre pastores y comandantes de la forma siguiente:

Cuando se inició la guerra, cada grupo militar debía tener un pastor entre ellos... Pero, entonces, al estar con el grupo, los pastores se incomodaron debido que los comandantes no respetaban a los pastores; no se les concedía el tiempo suficiente para su servicio, solamente quince minutos, y realizaban cosas malas que estaban contra la Biblia. A la larga, los pastores regresaban a los campos de refugiados, y cerca del final, las tropas quedaron sin pastores (Entrevista, 1994).

En cierto momento durante la guerra, entonces, aquellos pastores miskitos, particularmente quienes habían ido a Honduras, abandonaron el mensaje de la guerra santa para reafirmar la obediencia a las normas cristianas y a la importancia de la fe individual. Este mensaje cristiano, más ético, se volvió, en algunas situaciones, en una crítica para los combatientes miskitos, colocando así a los pastores como traidores ante los comandantes. Un combatiente adolescente, quien se convirtió en pastor durante la guerra, recuerda que:

En la guerrilla me dieron una Biblia... muchos de mis compañeros me golpearon y decían que había sido enviada por Tomás Borge –decían que hablar de Dios era una política sandinista y querían asesinar me, logré salvar a muchos civiles y debido a esto me golpeaban. Tenía que enfrentarlos, aun fueran sandinistas y decir, ‘Dios está haciendo su voluntad – esto es la guerra, ellos también se merecen el perdón’ (Pastor S, Entrevista, 1994).

Así, mientras la guerra continuaba, los efectos de la violencia y la rápida desintegración de las esperanzas de realizar un reino miskito deshicieron la relación entre el nacionalismo miskito y la iglesia morava. En este contexto, los pastores miskitos comenzaron a redefinir la guerra, ya no como una búsqueda santa, sino como una prueba moral y espiritual para los miskitos. Un pastor que se encontraba en Honduras describió como recordaba a su congregación “Dios hizo que abandonáramos nuestros hogares por una razón. Así que no podemos decir que las guerrillas nos perjudicaron, porque esto vino de Dios por algún motivo, para que aprendiéramos a portarnos mejor” (Pastor F, Entrevista, 1994).

Esta reafirmación del mensaje moral de moravinismo contiene el potencial para recobrar, al menos algunas bases para la unidad miskita, de las cenizas, de la fragmentación, desencanto, y de la realidad de la guerra –una unidad que ya no pertenecía– existía a un nivel político.

A pesar de este cambio en el mensaje, sin embargo, no fueron los pastores miskitos de Honduras quienes dirigieron el creciente número de miskitos repatriados a Nicaragua después de 1985 (Ted Wide, Entrevista, 1994). La mayoría de los pastores permanecieron en Honduras hasta 1990. Y pastores prominentes siguieron cooperando ampliamente con los comandos militares. El líder de la iglesia refugiada en Honduras, Silvio Díaz, por ejemplo, fue nombrado tesorero por las fuerzas miskitas (Pastor F, Entrevista, 1994), en un intento claro de darles más credibilidad ante los ojos del pueblo, después de unos escándalos de corrupción.

Dentro de Nicaragua, sin embargo, la iglesia estaba profundamente involucrada en el proceso de reconciliación entre los sandinistas y los combatientes miskitos. Los pastores de las comunidades miskitas en Nicaragua frecuentemente servían de mediadores entre los combatientes y civiles miskitos y buscaban persuadir a los alzados a negociar con el gobierno (Reyes y Wilson, 1992:154; ver también Hale, 1994:170). Mientras que los pastores locales ejercían cierta presión a los combatientes para que finalizaran la guerra, la jerarquía de la Iglesia entró en negociaciones de paz nacionales, regionales e internacionales (Lernoux, 1988; Nichols, 1994). El mensaje de reconciliación del liderazgo de la iglesia, que en años anteriores había sido percibido como traidor, a finales de los años ochenta comenzó a resonar como el deseo por la paz por parte de las bases de la iglesia. La iglesia se convirtió en la única institución que podía ocupar una posición intermedia entre los combatientes y el gobierno y así dar voz al sentir de la población civil de estar presa entre dos bandos, en un conflicto que ya no tenía sentido. Como lo afirmó un comandante: “La mediación y la creación de confianza por parte de los líderes de la iglesia morava y los comités



© KHANH DANG TRAN / LAGUNA DE PERLAS

locales fueron cruciales para poner fin a la lucha armada” (Scherrer, 1994:115).

Sin embargo, la contribución de la iglesia morava al retorno de la paz no tiene que ser exagerada. No fue sino hasta la derrota electoral de los sandinistas, en 1990, que la mayoría de los refugiados miskitos regresaron de Honduras y que la mayoría de los alzados miskitos depusieron sus armas. Durante los primeros años de los noventa, la Costa Atlántica fue afectada por un bajo nivel de conflicto entre facciones políticas miskitas que combatían por el control del gobierno regional. Mientras tanto, la iglesia morava había pagado un alto precio por su participación en la primera fase de la guerra.

Consecuencias

El inmediato periodo de posguerra provocó una profunda crisis de legitimidad para la iglesia morava. La completa fragmentación de la escena política miskita se reflejaba en la desintegración del campo religioso miskito. Un indicador de este fenómeno, según un moravo norteamericano que había trabajado por largo tiempo en esta región fue:

El pueblo tenía un nuevo respeto hacia los sukias, sanadores tradicionales... Hoy en día, hasta los miskitos de educación occidental algunas veces atribuyen sus enfermedades a hechizos diabólicos causados por enemigos identificados y curados por los sukias (Wilde, 1989:974).

Tal vez, el incremento de la popularidad de los sanadores tradicionales refleje la explosión de los conflictos locales causados por la guerra, y particularmente, en la medida que los refugiados y combatientes miskitos regresaban a sus aldeas. Estos conflictos fueron a menudo expresados como brujería y hechizos, que solamente los sukias y sus contrapartes cristianas, los curanderos, eran capaces de sanar. También podían reflejar el hecho que, a partir de la guerra, los miskitos se mostraron más abiertos sobre el uso de sanadores tradicionales. An-

tes de la guerra, el servicio de los sanadores había sido más oculto por deferencia a la condenación pública de la Iglesia morava de la creencia en la brujería —una postura heredada de los misioneros. Durante la guerra, los sukias se volvieron importantes al dar protección personal tanto a los combatientes como a los civiles, con amuletos contra las balas, pociones para hacerse invisible, y venenos para asesinar a soldados sandinistas (notas de estudio de campo). En mi trabajo de campo, al principio de los años 90, mientras la posición oficial de la Iglesia se mantenía opuesta a una creencia en los espíritus diabólicos y el envenenamiento, varios pastores que yo conocí llevaban amuletos (*kangbaia*) para protegerse y con frecuencia visitaban a los sukias.

Al mismo tiempo hubo un crecimiento remarcado de la presencia de las iglesias evangélicas en la región. La mayoría de las comunidades miskitas tenían al menos una iglesia evangélica o pentecostal a principios de los años 90, muchas de las cuales se habían formados en comunidades de refugiados en Honduras. Estas iglesias tenían una congregación poco numerosa pero clamorosa. Ellos se presentaban como apolíticas, en contraste con la “politizada” iglesia morava, y también con mayor intolerancia hacia la hechicería que los moravos, los cuales eran menos intolerantes. Ellos pretendían obtener su membresía entre los comunitarios que habían tenido conflictos con otros, o quienes tendían estar marginados en la aldea.

Este crecimiento de otras opciones religiosas coincidió con un desencanto con la iglesia morava. Con su involucramiento en la guerra, el moravinismo entre los miskitos había perdido toda identidad religiosa unificada. Los pastores perdieron notablemente su posición de autoridad dentro de las aldeas a favor de los comandantes y de aquellos que guardaban lazos con las agencias de ayuda extranjeras. A principios de 1990, durante mi trabajo de campo, era claro que los conflictos entre los pastores y sus congregaciones se intensificaban. La participación de los jóvenes se hizo mínima, y ex combatientes juveniles en las comunidades expresaban abiertamente su desacuerdo por la iglesia sonando música pop en las afueras de la iglesia durante los servicios religiosos. Un anciano miskito predijo el decaimiento de moravinismo como religión entre los miskitos en los futuros 60 años (Entrevista, 1994).

Otro problema que la iglesia enfrentó fue que, antes y durante la guerra, ésta había sido siempre capaz de una forma u otra de servir de mediador, benefactor y protector del pueblo de la región. Poco después de la guerra, los problemas sociales de la región simplemente limitaron la capacidad de la iglesia para realizar cualquier cosa en beneficio de la población. El desempleo endémico, un flujo masivo de drogas, las acciones ilegales de unos ex combatientes de guerra traumatizados y la continuación del conflicto político entre las facciones miskitas se

enseñorearon en la región. La iglesia, mientras tanto, tenía pocos recursos en comparación a algunos organismos no gubernamentales que llegaron masivamente a La Costa. El establecimiento de una universidad y la reconstrucción del hospital en Bilwaskarma reflejan un intento de la Iglesia Morava por mantener su papel como proveedor social, pero ya no es ni la única ni la principal proveedora de tales servicios en la región.

Al mismo tiempo, la iglesia seguía tratando de encontrar su papel en el desarrollo político de la posguerra en La Costa, y el vínculo entre la religión y la política. En las elecciones para las juntas de la iglesia, en un sínodo celebrado en 1992, diferentes líderes políticos miskitos hicieron presión entre los delegados tratando de influir en el resultado y de elegir a sus candidatos preferidos. En efecto, Silvio, uno de los primeros prominentes propulsores de la guerra santa y capellán de los combatientes miskitos, fue elegido como el primer superintendente

de la iglesia de la posguerra. Este continuo lazo de los miskitos en la iglesia morava y los políticos miskitos significaba que las tensiones políticas dentro de la iglesia no desaparecerían. Además, generó tensiones con otros grupos étnicos en la iglesia, especialmente los creoles, y se dio una discusión sobre la necesidad de dividir la iglesia en dos líneas étnicas.

A pesar de que muchos pastores y miembros sintieron que la iglesia atravesaba una crisis, el moravinismo no se encontraba bajo ninguna amenaza entre los miskitos. El moravinismo está tan profundamente vinculado a la identidad y la cultura miskita que la iglesia representa esta identidad y esta cultura. La vida cotidiana en las comunidades miskitas sigue basada en los rituales moravos y la iglesia morava. Y debido a esto, si demandas nacionalistas miskitas surgieran de nuevo de forma significativa, el moravinismo miskito sin dudas estaría involucrado de una forma u otra. ■

Suscríbase ahora

wani

4 números

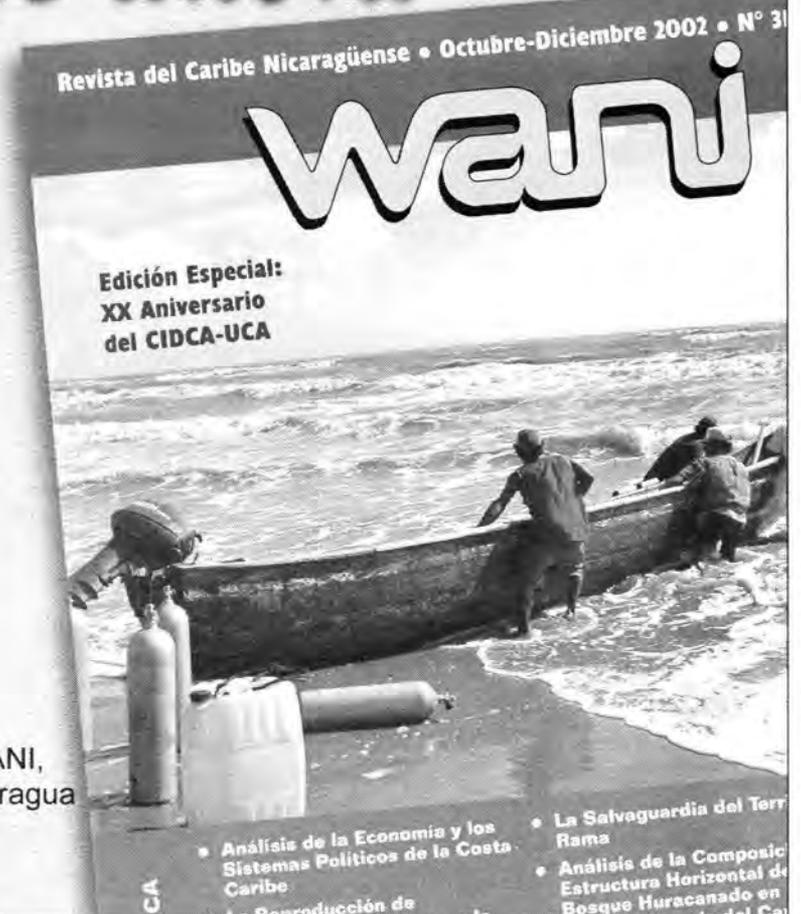
C\$ 80.00

**Suscripción
Nacional**

US\$ 24.00

**Suscripción
Internacional**

En caso de giro, enviar a CIDCA-WANI,
apartado postal A-189, Managua, Nicaragua
Telefax: (505) 2 78 08 54
E-mail: cidca@ibw.com.ni



Bibliografía

- Bourgois, Philip, 1981, "Class, Ethnicity, and the State among the Miskitu Amerindians of Northeastern Nicaragua", *Latin American Perspectives* 29, 8 (2):22-39.
- Dennis, Philip, 1981(a), "The Costeños and the Revolution in Nicaragua", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 23 (3):271-296.
- Dennis, Philip, 1981 (b), "Grisi Siknis Among the Miskito", *Medical Anthropology*, Fall:445-505.
- Diskin, Martin, 1991, "Ethnic Discourse and the Challenge to Anthropology: The Nicaraguan Case", in Greg Urban and Joel Sherzer eds., *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin: University of Texas Press.
- Evans, J. H. and Epstein, Jack, 1982, "Nicaragua's Miskito Move Based on False Allegations", *National Catholic Reporter*: 24 December:21-22.
- Ford, Peter, 1992, *Tekkin a Waalk*, London: Harper Collins.
- Freeland, Jane, 1989, "Nationalist Revolution and Ethnic Rights: The Miskitu Indians of Nicaragua's Atlantic Coast", *Third World Quarterly* 10 (4):166-189.
- García, Claudia, 1991, *Daily Life in its Sacred Expression: A Study of the Miskitos*, MA thesis, Uppsala University.
- Hale, Charles R, 1994, *Resistance and Contradiction, Miskitu Indians and the Nicaraguan State: 1894-1987*, Stanford: Stanford University Press.
- Helms, Mary, 1989, "Symbols of Ethnicity: Geo-Politics and Cosmography among the Miskitu of Eastern Central America", Paper presented to the XV International Congress of the Latin American Studies Association, Puerto Rico.
- Howard, Sarah M, 1993, *Ethnicity, Autonomy, Land and Development: The Miskitu of Nicaragua's Northern Atlantic Coast*, D.Phil thesis, Faculty of Anthropology and Geography, University of Oxford.
- Jenkins Molieri, Jorge, 1986, *El desafío indígena en Nicaragua: el caso de los Miskitos*, Managua, Vanguardia.
- Juergensmeyer, Mark, 1993. *The New Cold War: Religious Nationalism confronts the Secular State*, Berkeley: University of California Press.
- Kapferer, Bruce, 1988, *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Washington and London: Smithsonian Institute Press.
- Lan, David, 1985, *Guns and Rain: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*. London: James Currey, Ltd.
- Lernoux, Penny, 1989, "The Struggle for Nicaragua's Soul", *Sojourners* May:14-23.
- McKenna, Thomas, 1996, "Fighting for the Homeland: National Ideas and Rank-and-File Experience in the Muslim Separatist Movement in the Philippines." *Critique of Anthropology* 16 (3):229-255.
- Nichols, Bruce, 1994, "Religious Conciliation Between the Sandinistas and the East Coast Indians of Nicaragua", in Douglas Johnston and Cynthia Sampson eds., *Religion, the Missing Dimensions in Statecraft*. New York: Oxford University Press.
- Ohland, Karen & Schneider, Robin, 1983, *National Revolution and Indigenous Identity: The conflict between Sandinistas and Miskito Indians on Nicaragua's Atlantic Coast*. Copenhagen: IWGIA.
- Rappaport, David, 1991, "Some General Observations on Religion and Violence". in
- Juergensmeyer, Mark, ed., *Violence and the Sacred in the Modern World*. London: Frank Cass.
- Reyes, Reynaldo & Wilson, J. K., 1992, *Ráfaga: The Life Story of a Nicaraguan Miskito Commandante*, Norman and London: University of Oklahoma Press.
- Scherrer, Christian P, 1994, "Regional Autonomy in Eastern Nicaragua (1990-94): Four Years of self-government experience in Yapti Tasba" in W.J. Assies and A.J. Hoekema eds., *Indigenous Peoples: experiences with self-government*. Copenhagen: IWGIA.
- Van der Veer, Peter, 1994. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims*. Berkeley: University of California Press.
- Vilas, Carlos, 1989, *Class, State and Ethnicity in Nicaragua: Capitalist Modernization and revolutionary change on the Atlantic Coast*. Boulder: Lyne-Reinner.
- Wilde, Margaret, 1989, "Faith and Endurance in Eastern Nicaragua", *Christian Century*.