

Tercera Parte

Cultura y cambios en la cultura

I. Influencias extranjeras

“Miner, rubbermen, mahagonymen, each contributed his bit, and finally came the Moravian Missionaries, who penetrated to the uttermost palmthatched villages ... followed by an abandonment of the old religious ceremonies and the colorful paraphernalia which accompanied them”.

(DAVID E. HARROWER, INDIAN NOTES II: 44)

LOS SUMU, COMO grupo que se encuentra rodeado de diferentes tribus con culturas parcialmente distintas, han estado desde muy temprano en contacto con otras formas de ver el mundo, habiéndolas asimilado, aunque solamente en forma limitada. Esto se puede observar en su lengua, que no sólo ha recogido palabras del español e inglés, sino ya mucho antes del mexicano (náhuatl) y —según algunos autores— incluso del maya.¹

Pero de la misma manera que la estructura de su lengua permaneció intacta, así permaneció también su cultura, hasta hace poco, sorprendentemente no muy afectada. También biológicamente, los Sumu se han mantenido hasta en la actualidad relativamente puros, observación que siempre han hecho diferentes autores.

¹ Conzemius (1927: 344) duda que los Sumu-Matagalpa y Mískitu sin más ni más tengan que ser tomados como grupos Chibchas, pues las listas de palabras que Lehmann presenta no bastaron para demostrarlo y, además, numerosas palabras de su lengua no proceden del Chibcha, sino que muchas de ellas proceden inclusive del Maya.

Cada contacto con extranjeros no ha inducido gran cosa a los Sumu a asimilar otros usos y costumbres, sino que, por el contrario, ellos se han retirado y se han cerrado, igual que aquella planta que se llama *dormilona* o *sensitiva* o también *mimosa púdica* o *nolimetangere*.

Con sobrada razón se lee en 1934 en el "Annual Report of the Mission Province Nicaragua-Honduras", cifra 6, III, de la Moravian Church: "The Sumu are living far back in the woods by themselves and to themselves. Civilization has hardly touched them. They, too, feel the pinch of the time. But it has only encouraged them, to rely more on their own resources" (Arch. Morav. Bethlehem, Pa.). Este "retirarse" que practican los Sumu ante la presencia de extranjeros parece ser una de sus características. Existen numerosos mitos y leyendas en los que se ilustra este comportamiento (véase G. v. Houwald - S. Rener, 1984 a).

Los Sumu siempre han sucumbido cuando se han abierto a la influencia de los extranjeros o cuando forzosamente han sido arrancados violentamente de su medio ambiente y su cultura. Esto sucedió con las *reducciones* del tiempo de la Colonia española y con una serie de medidas similares que se tomaron después y que se continúan utilizando en la actualidad. En todo caso, jamás han desarrollado aquel mestizaje de culturas cristiano-española / indígena que se ha observado en otras zonas. Nunca han llegado a ser aquello que hoy en día algunos llaman *modern indians*. Bien puede decirse que hasta en el pasado más reciente, o inclusive en la actualidad, el deseo de los Sumu por asimilar cosas extranjeras no ha tenido, y no tiene, relativamente mayor importancia.

Esto se aplica sobre todo a los centenarios contactos con el mundo español, los cuales prácticamente han permanecido sin efecto sobre los Sumu. En parte, esto posiblemente se debió a que los españoles preferían no arriesgar adentrándose mucho en el territorio de los Sumu, y más bien se limitaban a traer de las montañas la mayor cantidad de población Sumu posible para reubicarlos a su lado de la *frontera*. En muchos documentos del tiempo de la Colonia, la expresión *Sacar indios* era un *terminus technicus* habitual.

Precisamente aquí se ve claramente que tales Sumu *reducidos* no sobrevivieron como grupo étnico, sino que decayeron biológicamente, o fueron absorbidos completamente por sus vecinos. Pero todos aquellos que se quedaron al otro lado de la *frontera*, poco se dejaron influenciar por el estilo de vida español, el cual ellos, naturalmente conocían. En todo caso, aquí la aculturación se dio solamente en una medida muy limitada.

También la influencia de los ingleses, que venía realizándose desde mediados del siglo XVII desde la Costa Atlántica, atenuada naturalmente por el hecho de que se hacía sobre todo por medio de los Miskitu, la mayor parte de esa influencia se dio en forma superficial. Esta influencia probablemente se limitó a la aceptación de cosas puramente prácticas, como por ejemplo herramientas, vestimenta y aquellas ollas de hierro de tres patas, mencionadas repetidamente en la literatura, y que desafortunadamente contribuyeron a que el arte de la cerámica fuera cayendo en el olvido, o que influenciaran a tal grado el modelado en la alfarería, que los Sumu ahora dan forma a su cerámica de acuerdo al diseño de estas ollas de hierro, como es posible observarlas en Bocay.

El hecho de que los Sumu, aparte de superficialidades, no hayan tomado de los ingleses elementos culturales de importancia, puede haber radicado en el fenómeno de que no eran los ingleses los que buscaban a los Sumu —exceptuando a algunos taladores de madera, recogedores de caucho, buscadores de oro y aventureros y otros semejantes, gente que eran más bien indeseables y temibles para los Sumu—, sino, más bien, eran los Sumu y en su mayoría sólo los hombres, quienes buscaban el contacto con los blancos cuando de vez en cuando bajaban de las montañas hacia la costa para realizar sus trueques. Claro está que, si su carácter hubiera sido tal, hubieran tenido la predisposición de aceptar nuevas cosas, buenos logros a veces. Habrían bastado esos contactos para lograrlo. ¡Pero no lo hicieron! Los Sumu, lo poco que aceptaron, lo supieron asimilar rápido. Aquí la lengua nos da algunas indicaciones: Puerco pasó a ser *kuirku*; horse a *aras*; help a *ilp*; frock a *parak*.

No siempre se puede reconocer a primera vista, en la composición de palabras o en oraciones completas, el origen foráneo. Así es el caso por ejemplo: *ilp yamnín*, ayudar, respaldar; *urum diyang*, ebrio (de: *urum*, rum, ron; *diyáng*, jemand, alguien); *parak kanikin*, vestirse (de: *parak*, frock, bata; *kaninkin*, colocarse). Una sorprendente forma de la incorporación tuvo la palabra inglesa *law*, ley. Su sentido original todavía se puede reconocer en *la uni*, ley, casa, Juzgado. En la forma *lan'* (-ni, pron. pos. 3ª. pers. sing.), que tal vez mejor podría traducirse como: su ley, su regla, siguiendo su norma, *la* sirve para expresar un sustantivo con significado abstracto. La lengua Sumu tiene dificultades para expresar la forma abstracta. Al hacerlo, ya casi no es posible percibir el origen extranjero. Así por ejemplo significan:

pri	=	libre; pri lani,	=	libertad
alas	=	falso; alas lani,	=	falsedad
warau	=	esclavo; warau lani,	=	esclavitud

Todavía queda por aclararse si otra palabra, que con frecuencia aparece en términos compuestos, se derive del inglés *thing*. Esta es la palabra *di*, cosa, asunto. Así por ejemplo:

di as	=	cosa + una,	=	algo
di sala	=	cosa + grasa,	=	mantequilla, aceite, etc.
di kalanin	=	cosa + dar,	=	dar algo, ofrecer
di kalina	=	cosa + herida,	=	accidente, lesión

Pero desde que aumentó el contacto con el mundo moderno y tecnificado, un diluvio de nuevas cosas y nuevos nombres llovieron sobre la lengua Sumu, la facultad de asimilación de éstos no fue suficiente. Entonces, muchas palabras extranjeras fueron aceptadas casi sin alterarlas, por ejemplo:

kuts	=	goat	=	cabra,
tibil	=	table	=	mesa,
bins	=	beans	=	frijoles,
kar wilni	=	car wheel	=	llanta de automóvil.

Este desarrollo toma ahora mucha velocidad, sólo que desde la incorporación de la “Costa Atlántica” por parte de Nicaragua en 1894, en vez del inglés, es el español el que ha tomado su lugar. Con lo cual está latente el peligro de que se produzca un *Sumu corrupto*.

Resulta muy difícil poder decir en qué medida los Sumu se han dejado influenciar por los otros grupos aborígenes, sobre todo de los Mískitu, bajo cuyo dominio han estado por casi 300 años. Se necesitarían muchos análisis minuciosos para tener claridad sobre esta situación. Es indiscutible que los Sumu han permanecido también, en gran medida, libres de mezclas biológicas, tanto con los Mískitu (en especial si estos provienen de mezclas con negros), como, principalmente, con los zambos, y aún con los otros vecinos indígenas, como los paya, jicaques, etcétera.

Las dificultades para diferenciar la cultura de los Sumu de las otras etnias vecinas radican sobre todo en que:

- a. las necesidades vitales varían poco debido a las condiciones climáticas y geográficas bastante similares, aparte de que, por ejemplo, los Mískitu habitan sobre todo la costa del mar, mientras que los Sumu viven en el interior del país, en las riberas de los ríos;
- b. el origen de los Mískitu no ha sido aclarado definitivamente y pareciera que probablemente existe un parentesco con los Sumu, sobre todo si se acepta, con W. Lehmann (1920: 456), la diferencia entre “Mískitu del Interior” y “Mískitu de la Costa”;
- c. se sabe muy poco acerca de la cultura de los rama, paya, jicaques y otros.

En efecto, el hecho de que entre los Rama se conozca una leyenda acerca de la muerte del Rey de los Sumus, que fue sepultado y que después resucitó en forma de un tigre, pero que al observar un extranjero los rituales fúnebres, el Rey murió definitivamente (S.O. Loveland, 1975: 430 s.; G. von Houwald-S. Rener, 1984 a), indica que entre los Sumu y los Rama han existido relaciones.

Del origen común de los Sumu y los Mískitu, generalmente aceptado, resulta que probablemente numerosos fenómenos culturales que pueden ser igualmente observados en Sumu y Mískitu, en realidad deben de ser considerados como bienes culturales independientes y propios, tanto de un grupo, como del otro. Sería erróneo entonces suponer que coincidencias o similitudes en la cultura y la lengua tengan que ser consideradas como préstamos o influencias impuestas por parte de los Mískitu a los Sumu, que eran política y militarmente más débiles. Esto correspondería, por ejemplo, con la leyenda del origen de Wakna y Wailandin que se mencionó arriba, la cual, en la forma en que es narrada en la actualidad, parece estar muy influenciada por los Mískitu. Entonces, ella valdría igualmente para ambos grupos, lo cual probablemente es cierto. Por esto con razón W. Lehmann opina que los "Mískitu puros" tienen el mismo origen que los Sumu, y que la prehistoria de los Mískitu se une a la de los Sumu-Ulwa (1920: 463).

Puede considerarse como seguro que los Mískitu han tenido una cierta influencia sobre los Sumu, sobre todo porque han tenido, gracias a los ingleses, una cierta forma de Estado, el llamado "Reino de la Mosquitia" desde el siglo XVII; los Mískitu siempre han considerado y tratado a los Sumu que vivían allí como esclavos. De esta influencia, lo que precisamente no se sabe son las dimensiones y la cuota de poder ejercida. A través de los Mískitu, lo que se transmitió a los Sumu fue sobre todo lo inglés, pero también lo africano. La lengua y la música son las que probablemente lo demuestran mejor. Pero parece ser que también aquí los Sumu fueron poco receptivos. Por ejemplo, no abandonaron la costumbre de aplastarse el cráneo. Probablemente también aquí aceptaron sobre todo las cosas superficiales, pero no lo verdaderamente esencial, como también lo hicieron con los blancos.

Naturalmente, esto cambió con la llegada de los misioneros de la "Iglesia Morava", de aquellos "Hermanos Moravos" que, provenían sobre todo de Alemania, y alcanzaron, a finales de los años veinte de este siglo, hasta el último pueblito Sumu.

El hecho más trágico para los Sumu era, probablemente, que la Iglesia Morava pronto dejó de dar los servicios religiosos en Sumu, concentrándose a usar el idioma Mískitu, incluso en los pueblos Sumu. La Iglesia Morava se identificó (y sigue identificándose) grandemente con los Mískitu. La mayoría de sus pastores eran Mískitu, con lo cual se expandieron entre los Sumu los elementos culturales Mískitu. Los misioneros se adaptaban naturalmente en lo posible a las particularidades del lugar. Pero como vivían en la zona costera, con mucha influencia africanizada, como Bluefields y Puerto Cabezas, adaptaron mayormente características de los Mískitu de la costa, altamente mezclados, a diferencia de los Mískitu del interior del país que se conservan más tradicionales. Lehmann ha señalado repetidamente la diferencia entre ambos grupos de Mískitu. Esto se nota mayormente en los himnos religiosos, que muestran fuertes influencias “caribes”, sobre todo africanas. Sería muy provechoso analizar minuciosamente las canciones religiosas moravas de la Costa Atlántica.

Así pues, por medio de la Iglesia Morava, no solamente llegó la influencia de los Mískitu a los Sumu, sino también la africana o “caribe”.

Aunque los misioneros moravos, individuos particulares y organizaciones bien intencionadas a finales del siglo XIX y principios del XX se mostraban más abiertos a las costumbres y culturas de otros pueblos, que los misioneros católicos de la época Colonial cuya tradición se basaba aún en la edad media, consideraban a los indios en su mayoría como “pobres salvajes”, o bien como “gente savages”, a como los llamó Charles Napier Bell en su libro *Tangweera*. Aunque los misioneros moravos ya habían vivido mucho tiempo entre pueblos extranjeros (muchos de ellos eran hijos o nietos de misioneros), y a pesar de sus mejores intenciones y de sus mayores esfuerzos por tener comprensión, no pudieron olvidar por completo los conceptos de moral, orden y trabajo que habían traído consigo, elementos importantes del pietismo alemán. No pudieron comprender que también los indios, a su manera, tenían sus costumbres,

orden y moral de trabajo. Así resultan aún más notables algunas personalidades como el obispo Karl A. Müller, G. Reinke Heath, Eduard Grunewald, Wilhelm Siebörger, obispo Guido Grossmann y otros más, quienes en sus publicaciones acerca de los indígenas siempre se esforzaron por ser objetivos. Pero a pesar de esto, con sus ojos ajenos y piadosos, desde su punto de vista consideraron como cualidades negativas sobre todo la “desnudez”, la vida “inmoral”, el “espiritismo”, los excesos con el alcohol en las festividades religiosas, el “desorden” y otras cosas más. El objetivo de los misioneros y de sus instituciones era cambiar todo esto para ayudar ideal y materialmente a los “pobres salvajes”. Mucho pudieron cambiar. Pero aparentemente no se percataron de todo lo que trajeron, y mucho menos de lo mucho que destruyeron.

De manera similar a lo que tan acertadamente anotó Salvador de Madariaga (1955: 215) respecto a la época de la Colonia, se aplica también en la actualidad:

El peor español para los indios no era el malo, sino el bueno. No era el español que se revelaba más bárbaro todavía que el indio de la era pagana; sino el español que traía a las Indias una idea de la vida que el indio sabía ser buena y deseable, pero sentía quedar tan lejos de él que no podría jamás alcanzarla ...

La forma patriarcal, tutelar, de saberlo todo mejor y, finalmente, de ver de lo alto a los indígenas, que predominaba todavía a principios de este siglo (y que con frecuencia aún predomina), estaba tan arraigado hasta en personas tan interesadas y comprensivas como Francisco Martínez Landero, el maestro de los Sumu en el río Patuka que trabajó de 1915 a 1917 dentro del marco de la “Misión Escolar” que realizó el gobierno hondureño y que duró solamente pocos años. “Para nosotros”, escribía, “poco significaba el enseñar á leer y escribir determinado número de niños, cuanto a suavizar las malas costumbres y á fomentar el hábito del trabajo”; y en referencia a la labor de la Iglesia Morava continúa diciendo: “Después de haber

hecho nuestras observaciones, nos afirmaron en la idea que a estos pobladores hay que llevarles el pan espiritual antes que todo. Esta obra debería encomendarse al sacerdocio, aunque esta sugestión parezca ultramontana. Un buen sacerdote haría el mayor bien al país catequizando estas tribus bárbaras. Así se ha hecho en Nicaragua con resultados visiblemente satisfactorios.” (Martínez Landero, 1935).

¡Que hasta un maestro, que obviamente era lo suficientemente franco para reconocer el positivo trabajo de la misión evangélica, se haya esforzado por cambiar sobre todo la “moral” de los indios, es decir, robarles finalmente su propio concepto de moral, con el que habían vivido en paz por siglos, es impresionantel Martínez Landero reclama que algunos maestros no reconocieron bien cuál era su tarea: “No todos los maestros por desgracia supieron desempeñar su importante misión. Algunos se dedicaron exclusivamente á enseñar el alfabeto...”. Entonces, lo que deberían haber hecho era cambiar la moral y las costumbres. Pero para ser justos, se debe decir también que los Sumu del río Patuka, donde estuvo trabajando Martínez Landero, ya en aquel tiempo habían perdido su vieja cultura. Casi dos generaciones más tarde, durante la “Campana de Alfabetización” de 1980 no se contentaron solamente con enseñar a los analfabetas a leer y escribir, sino que, utilizando esto como pretexto, se trató de inducir a los indígenas hacia una nueva ideología, como lo muestran las cartillas utilizadas en la alfabetización. (Valerie Miller, *Between struggle and hope. The Nicaraguan literacy crusade*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1985).

Esto se aplica en primer lugar al siempre invariable método de la “reducción”, que ya en tiempos de la colonia había sido llevado a la perfección: el intento de desarraigar a los indígenas, primero arrancándolos físicamente de su medio ambiente acostumbrado, para después poder transformar su mente más fácilmente. Sea que este método se practique por medio de la espada o de la palabra, por católicos o protestantes, por colonialistas o por anticolonialistas, por conservadores o por revolucionarios; por quien sea que lo aplique, el resultado siempre será la ruina de sus víctimas.

Las reducciones y las reubicaciones roban a los indígenas sus vínculos con su suelo natal, los arranca de sus relaciones familiares y de su ralea. En los pueblos de reducciones, ya lleven nombres de santos o de revolucionarios, o inclusive, aunque se hubiesen llamados *Tasba Pri*, Tierra libre, se trató de inducir a los indígenas a aceptar un modo de vivir que les era completamente extraño. El pueblo de reducción en nada se parece a los asentamientos probados y acostumbrados, lo cual significa una fuerte intervención e ingerencia en la mentalidad de los reducidos. Primero que nada, lo que se cambia siempre es la vestimenta. No es que solamente con el hacer consciente al indígena de su desnudez se comience con su expulsión del paraíso. Después de la sublevación de Tupac Amaru en el Perú desde 1780 hasta 1782 se prohibió, y no de último, el traje indígena tradicional. Todos los conquistadores saben muy bien que muchas “exterioridades” tienen un carácter simbólico. Al modificar la vestimenta, la forma de las casas, el diseño de los pueblos, etc. Se realizan profundos cambios en los demás sectores de la vida y por último en la manera de pensar, de sentir y en la imaginación religiosa, pues eso que se quiere considerar como pura “exterioridad”, es precisamente parte de la totalidad de las formas de vida, que es lo que nosotros llamamos cultura. Todo cambio cultural comienza con un cambio en las formas exteriores. Esto se aplica, y no de último al campo religioso y del culto, donde los cambios en los rituales frecuentemente no solamente se realizan por medio de reinterpretaciones, sino que por medio de la insustituible represión. Así resulta natural que los misioneros hayan prohibido los cultos festivos que en su mayoría se llevaban a cabo en ocasión de funerales y que se realizaban con música, danza, borracheras y embriaguez. Naturalmente, tampoco era bien visto el trabajo del Sukia o del Ditalyang. Con esto no solamente perecieron las costumbres religiosas, sino que también importantes componentes de la estructura social, en la que precisamente el Ditalyang, obviamente con funciones políticas, también hizo un papel importante. El Sukia y el Ditalyang eran más que solamente witch-doctors o “brujos”. Natu-

ralmente, permanece incierto hasta qué punto las ceremonias cristianas pudieron verdaderamente sustituir todo esto, pues de la aceptación de la teología cristiana solamente se puede hablar en forma muy limitada. Ciertamente, algunas canciones religiosas habrán ofrecido un sustituto desde cierto punto de vista, pero ni siquiera el "snake doctor" ha sido reemplazado, pues los misioneros no trajeron medicina. Se puede partir del hecho de que en mucho, lo que quedó fue un gran vacío, un empobrecimiento psíquico. Esto se puede observar inclusive en lo material y profano, donde se perdió el arte de la alfarería, del tejido, de trenzar, de adornar calabazas, y toda clase de decoración, con toda su riqueza en dibujos simbólicos o simplemente decorativos, habiendo desfallecido también toda savia configurativa y creadora.

Naturalmente, hay algunas partidas al lado de la ganancia: hay mejores herramientas, como machetes, hachas, serruchos, clavos. Hay más higiene, alimentos más nutritivos, clases en las escuelas, etc. Pero existen muchas cosas que son distintas, pero no mejores. Aparte de esto, las mejoras alcanzadas por los Sumu gracias al contacto con otras culturas, están casi por completo solamente al lado material. En parte, estas mejoras solamente ayudan a reparar los daños que provocó la aculturación: muchas nuevas enfermedades llegaron a los Sumu desde afuera. Ahora tienen que ser eliminadas por medio de otros avances de la civilización. Así demuestra ser cierta la expresión de que "el progreso solamente significa perder en un extremo, lo que tal vez se gana en el otro".

No se puede ni se quiere detener el proceso de aculturación. Pero el precio que se paga por las ventajas materiales obtenidas, pagado en bienes no materiales, es decir, con la pérdida de la propia cultura, era y sigue siendo muy alto.

A pesar de las muy escasas fuentes de información disponibles, se tratará a continuación de presentar las particulares características de las formas de vida de los Sumu en el pasado y en la actualidad.

II. Una herencia cultural en piedra y barro

“Un pueblo, como el hombre, desaparece y nada
queda de él, a menos que deje impresas sus huellas
en las rocas del camino.”
(ELI FAURE, 1873-1937)

SE SABE QUE toda la “Costa Atlántica”, que incluye las zonas en que vivían o aún viven los Sumu, se encuentran artefactos de piedra y de cerámica, pero sin que se haya podido demostrar hasta ahora si en realidad proceden de los Sumu o de sus antepasados, a los que se puede llamar “Proto-Sumu”.

La tradición de la elaboración de la piedra, en el caso de que en realidad haya sido practicada por los Sumu, parece haber desaparecido desde hace ya mucho tiempo. La de la alfarería al parecer se extinguió hace unas dos o tres generaciones. En los pocos sitios donde todavía las mujeres Sumu elaboran artículos de cerámica, sobre todo en el río Bocay, aparentemente ya no se utilizan formas tradicionales. Más bien pareciera que las vasijas de barro cocido que hoy todavía se fabrican, hubiesen copiado su forma de las ollas de hierro importadas, de las que ya habla Karl A. Müller (1932: 35). “The Sumos are said to have been skillful potters, but no longer practice this art, the iron-pot having generally and permanently taken its place over their kitchen fires.” El parecido de las ollas de hierro con las de barro es sor-

prendente, pero resulta difícil poder imaginarse que pueda haber sucedido al revés.

El misionero Haglund (1956) mencionó que las mujeres en el río Bocay dominaban el arte de la alfarería. Él seguramente vio sus productos, pues describe las ollas y explica que tenían un fondo puntiagudo, de tal forma que había que colocarlas en hendiduras en la tierra. Bruno Mierisch (1893) copió la ilustración de una de esas vasijas.

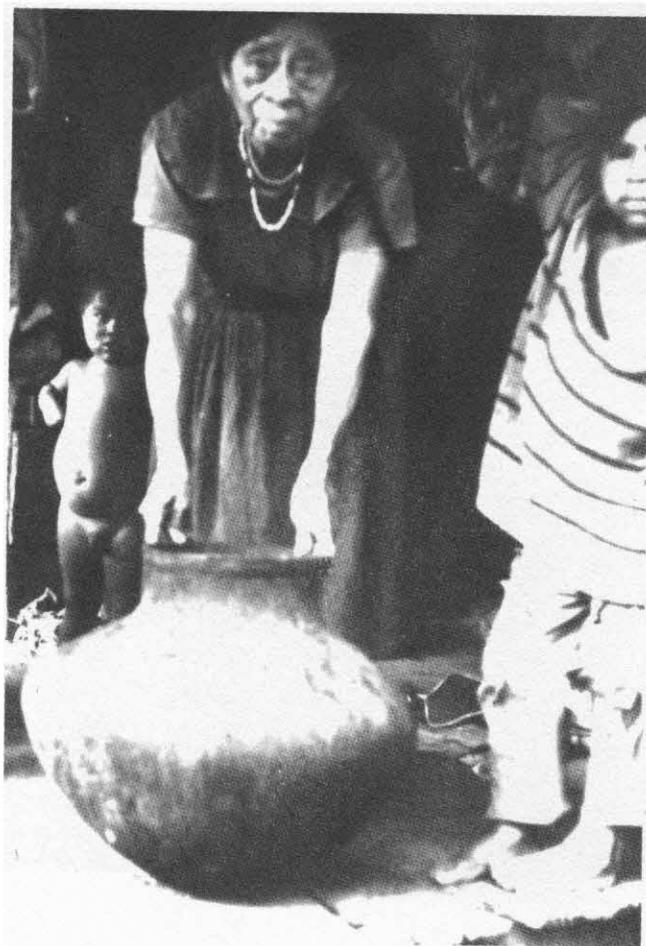
Harrower, que en 1924 visitó los poblados Sumu de Tuberus en el río Wawa y de Wampu (Wanpoo) en el río Patuka donde encontró a los Sumu “terribly degenerated”, hace la observación (1925) que ellos en sus artes manuales eran “cruder and less skillful than their coastal relatives”, los Mískitu. “only in the manufacture of clay vessels, pipes, and few other things, do they show superiority”. Wickham (1872: 163) informa desde el río Siquia acerca de los objetos caseros que él vio en una choza Sumu: “An ax and few rusty machetes, stones for grinding corn, earthen-ware of their own making, decidedly picturesque in shape, in which they cook their food, perhaps also a cast-iron one, some old looking little bags...”

Desgraciadamente no tenemos ninguna ilustración de esos bonitos objetos de cerámica de que habla Wickham. Solamente dice (207) que las mujeres “make the pottery, hand moulded, the clay being tempered by a mixture with proportion of ashes from the bark of a certain forest tree, collected and burned for the purpose.”

Prácticamente no existe más información acerca de la cerámica de los Sumu de la actualidad o de los de épocas recién pasadas.

Dos breves notas de Karl Sapper (1917: 209) podrían establecer un puente entre unos antiguos hallazgos de artículos de cerámica, cuya edad todavía no ha sido establecida y que aún están pendientes de asociar a una etnia determinada. Sapper señala que ornamentos parecidos a los de las calabazas adornadas de la zona de los Sumu, que él describe, también fueron reconocidos por W. Lehmann en la antigua cerámica de Monkey Point y en los pedazos de barro excavados en la zona del río Cuá, “se presume que provienen de los

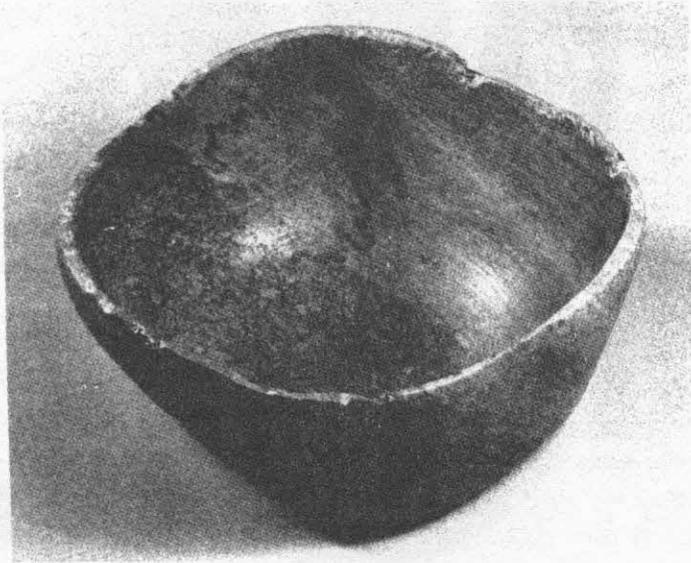
antepasados de los Sumu de hoy”. Sin embargo, en Monkey Point posiblemente no se trata de cerámica de los Sumu, sino más bien de los Rama. Wickham (1872: 251) encontró en Kukra Point antiguos restos de cerámica “somewhat differing in shape and pattern from that made by the Woolwa Indians”. Parece que estableció cierta similitud entre la cerámica antigua y la actual.



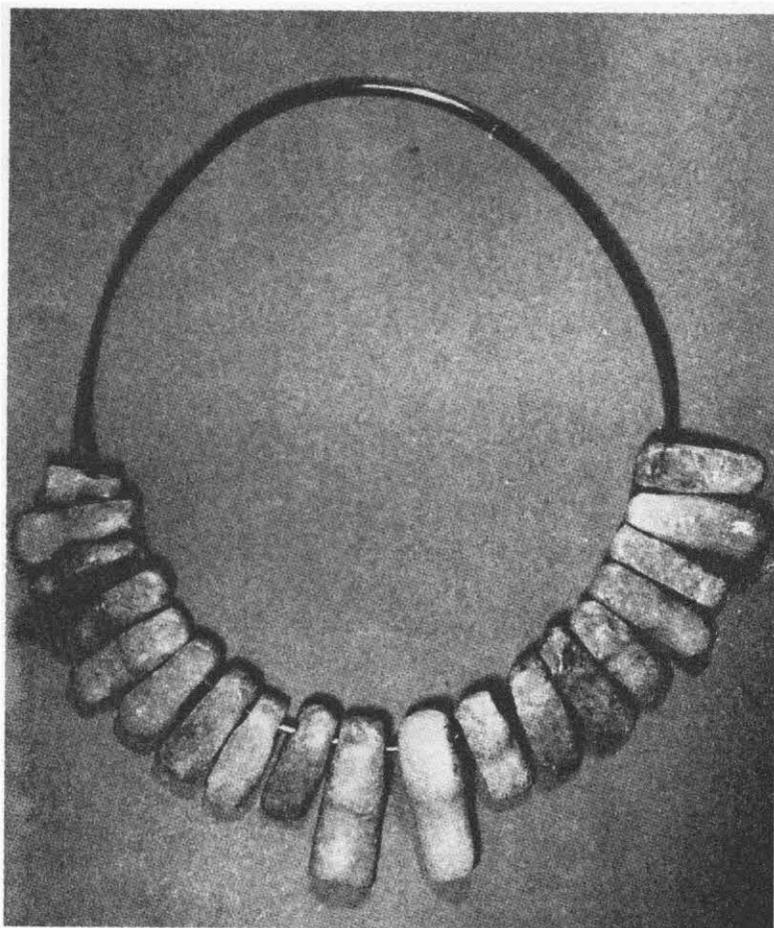
El arte de la alfarería entre los Sumu ha caído en el olvido. Esta mujer en Kakayawas, Río Amaka, todavía fabrica vasijas de barro.



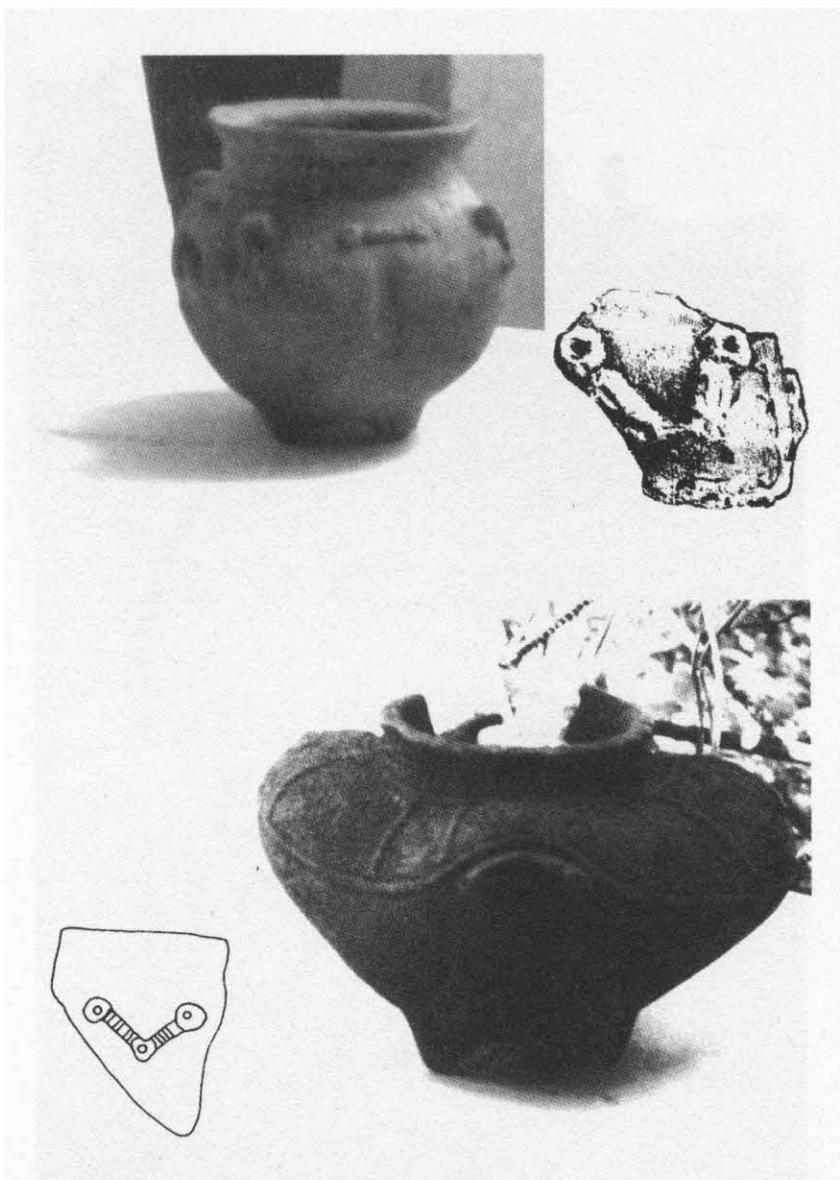
En los últimos tiempos los Surnu, al fabricar sus artículos de cerámica, imitaban las ollas de hierro importadas.



Fuente de piedra, encontrada en un cerro cerca de Aniwas (Cerro Yaluka), al Norte de Bocay, Río Coco/Honduras. Altura: 5,0 cm; diámetro de la boca: 11,0 x 12,0 cm (véase G.von Houwald, 1975b).

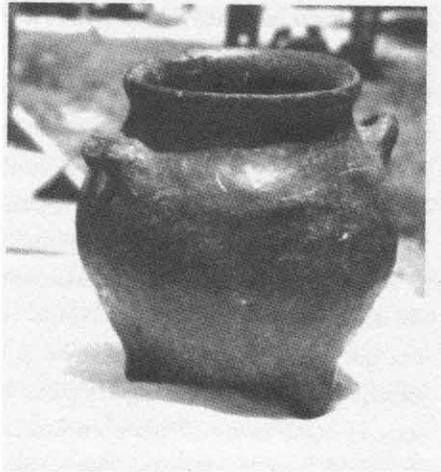


Collar hecho de piedras verdes, encontrado en 1974 en Daka/ Río Waspuk. Longitud de la piedra más grande: 3 cm. Se encuentra en posesión del autor.

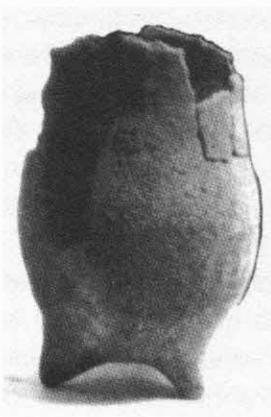


Vasijas de barro de Talolinga/RAAS en el museo de Juigalpa, Chontales (No. 123 y No. 124). Llama la atención el parecido de los adornos aplicados con la cerámica de Cucra Point que describe Richard Magnus (*Boletín NByD* No. 35/36: 68 s, 1980). En ambos sitios donde se hicieron los hallazgos vivían antes los Sumu.

a



b



c



Fig. a: Vasija de Tololinga / RAAS (Museo de Juigalpa)

Fig. b: Vasija de barro de Musawas, encontrada en el Río Waspuk.

Fig. c: Vasija de barro del Cerro Mokó (véase G.von Houwald, 1975b)

A pesar de que los sitios donde se han hecho los hallazgos se encuentran alejados los unos de los otros, las vasijas constituyen un tipo común a todos. En todos esos sitios vivieron antes los Sumu.

En 1973 encontré en el Cerro Mokó (Muku) un tipo de cerámica, al cual W. Haberland llamó "Mokó Plain" y que él no excluye que sea cerámica histórica Sumu (von Houwald, 1975b).

"Mokó Plain es muy distinta de todas las cerámicas hasta ahora encontradas en Nicaragua", dice Haberland. En vista de que con esa forma caracterizada por sus tres patitas desproporcionadamente pequeñas, no se encuentran otras similares. "Estoy sospechando que la Mokó Plain es una cerámica Sumu histórica", concluye.

Hasta ahora ha sido imposible encontrar cerámica parecida, en situaciones que permitieran asociarla correctamente con los Sumu. Sin embargo, en el poblado Sumu de Musawas, un hombre tenía una que pertenecía absolutamente al tipo de "Mokó Plain". Él dijo haberla encontrado "en alguna parte de la montaña". Pero no quiso decir el lugar exacto. Pero como toda la zona del río Waspuk, en el que ahora queda Musawas, hace sólo 50 años estaba muy poblada por Sumu, quienes después bajo las influencias de los misioneros se mudaron hacia Musawas, es fácil suponer que este objeto de cerámica efectivamente es una antigua vasija Sumu, que podría haber sido fabricada "en o antes del siglo XIX.", tal como Haberland supone que es también el caso de las piezas encontradas en el cerro Mokó.

Otra pieza del mismo tipo se encuentra en el museo de Juigalpa, Chontales, bajo el No. 87.

Todavía restaría por comprobar si las piezas número 123 y 124 también se pueden considerar como del mismo origen. Las patas (aunque en este caso con cuatro) parecen indicarlo, pero la forma panzuda y ovalada, y sobre todo la riqueza en adornos, son muy diferentes. El museo de Juigalpa dice que las tres vasijas fueron encontradas en "La Tololinga", pero esta ubicación no es muy segura. Pero en todo caso, parece ser que las tres vasijas provienen de Chontales, donde por mucho tiempo vivieron Sumu (Ulwas).

Es necesario mencionar todavía que en 1982, en las cercanías de Waní, en Siuna, encontré una sola pata, que obviamente pertenecía al mismo tipo de cerámica. ¡En esta región vivían y viven aún los Sumu!

El hallazgo mencionado de último se vuelve aún más interesante relacionándolo con un pedazo de recipiente de piedra que encontré al pie del cerro Waylawas, en Waní, y que corresponde exactamente con el tipo de fuente de piedra que he ilustrado en (1975.) (Houwald 1975b: 376), que procede del cerro Yaluk(a), un poco más abajo de San Andrés de Bocay, en la ribera hondureña del Río Coco. El cerro Yaluk(a), junto con el Aluka(a) que queda en frente, constituye probablemente uno de los santuarios supraregionales más importantes de todos los Sumu. Pero también el cerro Waylawas, con su notable forma de cuña, es considerado como "Cerro Santo". En su pie han sido encontradas ya antes diversas vasijas de piedra. También aquí debe de observarse que aparecen piezas del mismo tipo a grandes distancias y que, por lo demás, son poco conocidas; ambos sitios donde se han hecho los hallazgos quedan en lugares que antes fueron habitados por Sumu.

Aquí cabe preguntarse hasta dónde pueden relacionarse con los Sumu los otros artefactos de piedra obviamente mucho más antiguos que se han encontrado en esas zonas. Antes que nada, hay que decir que el nivel técnico-cultural actual de los Sumu hace poco probable una elaboración de objetos de piedra tan calificada. En otro pasaje se ha mencionado la suposición de que los Sumu, en el transcurso de su historia, expulsados por todos lados, se vieron siempre obligados a replegarse hacia las montañas, lo que significó su decadencia cultural. No es de excluir la posibilidad de que así se haya perdido el arte de la fina elaboración de objetos de piedra, así como la alfarería y otras artesanías se han extinguido casi completamente en las últimas dos o tres generaciones. También el obispo Guido Grossmann (1917), quien todavía pudo ver él mismo los vestidos artísticamente pintados, los preciosos labrados en madera y otros objetos, concluye que los Sumu antes poseyeron una cultura avanzada.

Por lo mismo no se debe excluir la posibilidad de que ciertos artefactos de piedra que se encuentran en los diversos museos [por ejemplo en el Völkerkunde Museum Hamburg, Museum of the American Indian (Heye Foundation), New York] puedan proceder de los antepasados de los Sumu de hoy, es decir, de los "Proto-

Sumu". Investigadores anteriores no han descartado de ninguna manera esta posibilidad, aunque no hayan podido presentar las pruebas, pues la arqueología de toda la región del litoral del Atlántico aún se encuentra en pañales.

Con toda seguridad, no faltan hallazgos de artefactos de piedra o cerámica en la región en cuestión; lo que hace falta es la totalidad de análisis sistemáticos. Tanto el pequeño museo escolar de Rosita, como el abundante museo de Juigalpa, hasta la fecha se han limitado a coleccionar y guardar objetos, pero no a analizarlos, ni siquiera a establecer de manera científicamente satisfactoria las circunstancias en que fueron encontrados.

También la literatura se ha limitado a la descripción de los objetos, de sobra importante, pero sin atreverse a sacar conclusiones. Una primera vista general de la arqueología de la Costa Atlántica de Nicaragua es presentada por H. Spinden (1925: 532 ss.). Jorge Eduardo Arellano (1980; No. 35-36) presentó una compilación de la literatura arqueológica de toda Nicaragua, en la que incluye la Costa Atlántica, pero igualmente carece de un análisis sistemático.

Son de gran importancia, también para la "Costa Atlántica", los trabajos del Hermano Hidelberto María, S.S.C (Joaquín Matilló Vila), sobre todo su libro *Estas piedras hablan*, Tomo I, Estudio preliminar del arte rupestre de Nicaragua, de 1965, así como el Álbum No. 1 de S. Thieck, *Ídolos de Nicaragua*, de 1971 y, por último, varias publicaciones de Richard Magnus, sobre todo su trabajo *The Prehistory of the Miskito Coast of Nicaragua: A Study in Cultural Relationships*, 1974, así como algunos artículos sobre los resultados de las nuevas investigaciones de sus excavaciones en la Costa Atlántica (véase No. 35-36, *Boletín Nicaragüense de Bibliografía y Documentación*, Biblioteca del Banco Central, 1980: 58 s., 62 s.).

Pero se necesitarán aún muchas más investigaciones, largas e intensas, antes de que se pueda sacar en conclusión cuáles de estos artefactos se pueden asociar a los Sumu o a los "Proto-Sumu".

III. Características físicas y psíquicas

“En estas islas fasta aquí no he hallado hombres monstruosos como muchos pensaban; mas antes es toda gente de muy lindo acatamiento.”

(CRISTÓBAL COLÓN)

A LA MAYOR parte de los viajeros e investigadores le ha llamado la atención el hecho que los Sumu presentan un fenotipo muy uniforme que se diferencia notablemente de los grupos aborígenes vecinos.

Harrower (1925: 44-48) observó que los Sumu “differ radically in appearance from the Mosquito, (but) show little difference in their general culture.” Y, según Haglund (1956), la diferencia entre Sumu y Mískitu no radica tanto en los usos y costumbres, sino que en la constitución física del cuerpo, el color de la piel y el idioma. Martínez Landero (1935: 36), refiriéndose a los demás vecinos, dice: “Los Sumus difieren completamente de los Payas que tienen rasgos característicos de la raza amarilla”.

Pfeiffer y Reinke, los primeros misioneros moravos que vinieron a Nicaragua en 1847, observaron inmediatamente la diferencia entre Sumu (Wulwa) y rama: “Los primeros son de estatura baja y regordetes y no muy guapos; los últimos sobresalen por su buena apariencia y su mayor estatura” (1848: 204). Esto parece ser una opinión muy personal, que no está fundamentada muy objetiva-





Ramón, un Woolwa.
H. A. Wickham, 1872.



Sookoo, jefe de Quamwata.
Dibujado por G. F. von Tempsky.



Rodolfo, de Musawas.

mente. Bell, por ejemplo, llama a los Sumu “goodlooking” o bien “handsome”.

También en regiones en las que hoy, aunque desde hace mucho tiempo no se hable Sumu, como por ejemplo en Waslala y Siuna a lo largo de la nueva carretera, o en el río Siquia, donde los Sumu se han replegado ante la presencia de los intrusos ladinos, los llamados españoles o de los Mískitu, siempre se pueden ver personas que, por su apariencia física, pueden ser reconocidos inmediatamente como Sumu, aunque ellos mismos tal vez nieguen este origen.

Siempre se ha resaltado la estricta endogamia de los Sumu, como por ejemplo lo hacen Swanton (1911), Heath (1913), Spinden (1925), Schultz (1926), Conzemius (1932) y otros más. Lo que antes fue deducido del aspecto exterior, ha sido muy bien confirmado últimamente por análisis científicos de la antropología física.

Es digno de atención que Sapper (*Diario* No. XLVIII) hable del olor característico del cuerpo de los Sumu, que es distinto del que expelen los Negros y de los Sambos. A eso agrega él la observación de que los Sumu, que sudan mucho y que además creen (por ejemplo las mujeres) que siempre tienen un olor, jamás se aproximan a los extraños por el lado desde donde sopla el viento.

Charles Napier Bell (1862: 256) escribe: “The Smoos ... may be distinguished from the mosquito tribe by their stolid, heavy expression, their broad faces and flat heads”. De los Tawahka, le llamó la atención que éstos no se aplastan la cabeza. Son guapos, de buena complexión, fuertes y de piel muy clara... (258). Bell habla del color de la piel de los Sumu (250, 256): “They are much fairer than the Mosquito Indians and some women almost approach the white”. En “Tangweera” escribe él: “The Woolwas or Smoos, a sturdy, thickset race...” pero dice “The Twakas are a handsome and pecuniary fair race, hardworking and industrious...” Y más adelante dice: “They are middle sized, goodlooking and very fair...” “They are rather short and thick-set, with the usual extraordinarily high chest of Indians.” (156, 158).





Indígenas Sumu en Amaka, marzo de 1981.



No en todas partes los Sumu han permanecido sin mezclarse. Aquí aparece una familia Mískitu en un poblado Sumu.

Julius Fröbel (1978: 75) encontró en 1850-1851 en la cabecera del río Mico una familia Ulwa y la describió de la siguiente manera:

Cuando llegamos estaban completamente desnudos bajo el bajareque, pero las mujeres corrieron a ponerse un taparrabo; los hombres, aunque con menos presteza, hicieron lo mismo, de modo que al poco rato toda la familia se hallaba, según su criterio de sociabilidad, en forma digna de recibir una visita. Noté que los más viejos sufrían entonces, o habían sufrido, de enfermedades cutáneas. Su cutis, que en condiciones saludables es moreno oscuro, mostraba manchas más claras que se pelaban, y en diversas partes del cuerpo tenían cicatrices dejadas por úlceras y diviesos. El abdomen, que en todos era desproporcionadamente grande, les deformaba el cuerpo. La expresión de su rostro no era desagradable, aunque sus facciones tenían más tipo mongoloide que de aquel otro más fino nahua o chorotega de las tierras bajas. Si la memoria me es fiel, creo que su fisonomía tenía mucho de los indios de la zona del sur del estado de California, entre Los Angeles y el desierto de Colorado.

H. A. Wickham, que en 1866 viajó por los ríos Escondido, Mico y Siquia, encontró lo siguiente:

Among the Woolwa, there is a large development about the arms and chest, whilst the lower parts of the body are often inclined to be squat. This is, doubtless, caused by their habit of spending much of their time in paddling, poling and hauling their pit-pans. (1872: 160).

Y en otro pasaje dice:

The men generally rather under middle size, muscular, but often rather squat, probably from their being so frequently in their pit-pans; the expression of their faces is usually good-natured; the eyes are black, large and brilliant, the nose prominent, and as a rule aquiline; the mouth rather large, and their lips thin; the skin is of a warm chocolate colour.

The young men are very handsome...

Por cierto, Wickham encontró que los pómulos de los Sumu son menos pronunciados que los de otros indios.

Carl Bovallius, quien viajó por Nicaragua en 1881-1883 dice lo siguiente (1977: 188):

El color de la piel de los indios es rojo oscuro; son grandes, con formas redondeadas, pero no particularmente musculosos. La expresión de la cara es bonachona, los ojos pequeños, la nariz fuerte los pómulos bastante salientes y los labios gruesos. El cabello es largo, lacio, negro y les cuelga generalmente sobre la frente hasta los ojos. Las manos y los pies son pequeños.

J. Crawford (1895b) encontró lo siguiente: "Theses Sumos... are a tall, well formed, very light brown colored tribe of Indians". En relación a los "Amerrisque", que él pone de relieve como un grupo especial y que probablemente eran Ulwa o Matagalpa, escribe:

The Amerrisque are an active people, generally tall, from 5 feet 8 inches to 6 feet 2 inches. Their general type is impressively Polynesian or Mongoloid, and their language is different from either the Chontalis or the Mosquitos or Moskos Indians (.....) The Amerrisque live on the north side of the river Mico, and to the nordward beyond the river Sigüia ...

Karl von Girsewald opinaba (1896: 23): "El Sumu tiene un color amarillento oscuro sucio, ojos negros, siendo la parte blanca de los ojos color sucio, la nariz es alargada, ni saliente ni metida, volviéndose más amplia hacia abajo".

Karl Sapper anotó en su hasta ahora inédito diario (No. XLVIII, 3.4.-6.5.1900 - Río Coco):

...los indios Sumu, siempre que fueron vistos, son en su mayoría pequeños, regordetes, amplios de hombros... no es rara su tendencia a ser gordos, pero a pesar de esto es posible notar sus pómulos salientes...,

y poco después (14.4.1900), en el río Bocay:

Los indios Sumu sobresalen por su cuello corto, cabeza ancha y pecho amplio; forma corpulenta. Tendencia a ser gordo y puede llevar cargas más o menos pesadas por trechos cortos. A pesar de esto, los más viejos tienen respiración corta y repetida, con ruidos, que, según S. de Morcove (el compañero de viaje de Sapper), permite concluir que jadean de los pulmones. En su mayoría mueren de enfermedades pulmonares o reumatismo, o de fallas cardíacas... reumatismo muscular o de las articulaciones. Viven en parte en condiciones antibigiénicas, en la época seca duermen casi siempre fuera de sus casas, en parte debido a las pulgas, y en parte porque creen que las piedras calientes los ponen jóvenes y fuertes (activos). Cuando sudan mucho, se tiran con frecuencia al agua. También las mujeres y los niños salen a bañarse cuando por las noches no pueden dormir.

Contra el reumatismo y la fiebre, hacen lo siguiente: calientan piedras, les echan agua, y cuando empiezan a sudar con el vapor resultante, se tiran al agua fría...

Karl A. Müller (1932: 34) hace la observación de que los Rama y los Sumu, contrariamente a los Mískitu, han permanecido sin mezclarse y que, para ellos, es muy importante su pureza de sangre indígena. Por regla general son de pequeña estatura, más como gente de Malasia que de raza indígena, con frecuencia le recuerdan a uno a los chinos. Hombres y mujeres tienen un bello pelo lacio y negro; las mujeres lo usan más largo que los hombres. Tienen ojos claros, color café, que inmediatamente reconocen cualquier peligro, por lejos que éste se encuentre. Pero parece que hubiera una cortina que impide a los extraños reconocer cualquier cambio en el estado de ánimo que haya sufrido el dueño de estos ojos claros. Por regla general tienen nariz rectilínea, boca grande con un labio superior muy desarrollado. Antes brillaban con dien-

tes parejos y blancos, pero las enfermedades de los últimos tiempos han hecho que esto cambie. La barbilla y el labio superior de los hombres presentan poca velloidad... Se le presta cierto cuidado al cabello, aunque algunas mujeres permiten que se les convierta en una sola masa marañosa.

Francisco Martínez Landero (1935: 35) informa lo siguiente sobre los Tawahka en el río Patuca en Honduras:

Estos (Miskitu) son de contextura más fuerte que los Payas y Sumu, altos de estatura, y de expresión dulce... ¿Cómo son los Sumu? Estos aborígenes son de estatura regular, más altos que los Payas o Payitas, como ellos dicen: 1.70 metros. Cara aguileña, nariz regular, ojos negros, frente despejada, orejas grandes, barba y bigote escasos; el cabello es negro y liso, grueso y abundante, que lo engrasan con aceite que lo llaman batana, la expresión es dulce, muy humilde. Difieren completamente del físico de los Payas que tienen rasgos característicos de la raza amarilla. La mujer conserva los mismos caracteres físicos; siempre recatas, aún cuando permanezcan sentadas. Los pechos son caídos debido quizá a la costumbre de cargar sobre ellos, en bambados, a sus pequeños hijos, a quienes andan llevando en todas sus idas y venidas, pues casi siempre acompañan al marido en sus cacerías, pesquerías y en sus rudimentarias labores agrícolas, en las cuales desempeñan el papel principal.

M. Pijoan (1956: 36) escribe:

El indio Miskitu generalmente es de buena configuración y de mediana estatura mientras que el indio Sumo es más bien rechoncho y de baja estatura. Ambos son proporcionalmente de hombros anchos, pectorales desarrollados y muy musculosos. Schultz encontró que la estatura promedio de los adultos de raza suma es de 1.5816 m.

Mary Helms (1971: 18) cita, de Jolly y Plog (1976: 284), que los análisis de los grupos de sangre (en 1960, de 103 Sumu y 150 Mískitu) dieron como resultado que los Sumu pertenecían en un 100% al grupo "O", mientras que el 90% de los Mískitos pertenecía al grupo "O". El grupo sanguíneo "O" es considerado como indicativo de los grupos que cruzaron el estrecho de Bering, grupos que originalmente inmigraron desde Asia.

Estos datos fueron ampliamente confirmados por análisis antropológicos y por mediciones que se realizaron con un número de personas, aunque relativamente reducido. Adolph H. Schultz (1926: 65-77), en su informe *Anthropological Studies on Nicaragua Indians*, al comparar a los Sumu con los Rama, establece que los primeros tienen una estatura de 1.581.6 mm, resultando en promedio 8 cm más altos que los Rama. La altura de las posaderas, (Sitzhöhe) de los Sumu resultó ser de 50.83 cm, relativamente pequeña, lo cual se debe a una longitud relativa de las extremidades inferiores. Los hombros son bastante anchos (23,32), los brazos eran relativamente más largos que los de los otros indios americanos, las manos bastante pequeñas, sobre todo comparándolas con las de los blancos y las de los negros. También llamó la atención la frente amplia, considerablemente grande para tipos braquicéfalos.

A.H. Schultz pudo establecer, en suma, que aparte de la gran cantidad de características corporales notoriamente diferentes entre Sumu y Rama, ambos grupos tienen que ser considerados como extremos:

An average stature of only 158 cm, an average cephalic index of as much as 89.5, a face index of 85.2, a face breadth index of as little as 91.5, a nose index of only 66.0, and an ear index of no more than 52.6 are uncommon among American aborigines.

Los valores que resultaron de las mediciones de A.H. Schultz son los siguientes:

Average condition in:	Sumu	Rama
Skin color	No. 22	No.23 (slightly darker)
Hair color	black in both	
Eye color	dark brown	dark brown to very dark brown
Stature	1,582 mm	1,661 mm
Sitting height	proportionately short in both	
Shoulder width	proportionately broad in both	
Relative arm length	fairly long	rather short
Hand index	above average in both	
Relative lower limb length	relatively long in both	
Foot length	relatively long in both	
Foot index	below average in both	
Relative head size	small for stature	average for stature
Cephalic index	89.5 mm (very broad heads)	85.9 mm
Morphological face index	84.8 mm (very narrow faces)	85.2 mm
Breath of mouth	large (39.5mm)	small (36.4mm)
Lips	thin	medium thick
Size of nose	relatively large	relatively small
Nasal index	73.8	66.0 (low for indians)
Nasal profile	slightly convex	straight
Ears	proportionately narrow in both	

Mario Almendárez Lugo (1973: 23) constató en Musawas los siguientes datos: Estatura promedio de 1,55 m, con un tórax bien desarrollado, así como con brazos fuertes. El cráneo es braquicefálico (bastante ancho en proporción a la longitud de la cabeza). Los pómulos son resaltados, los ojos negros y oblicuos, cabello negro y firme. La nariz es casi regular, las orejas bien desarrolladas y carnosas. El color de la piel es olivo oscuro. Las mujeres son igualmente pequeñas, con piernas pequeñas y con tendencia a la gordura. Más recientes datos, recogidos por Gian Franco De Stefano y Jorge Jenkins Molieri en 1971 y 1972 en Rama Kay y en el pueblo Sumu de Musawas, dieron como resultado en base a un análisis de los grupos sanguíneos A, B, AB, O, contrario a los análisis anteriores de G.A. Matson e I. Swanson (1963), lo cual quiere decir que ya tiene que haberse dado un cierto cruce entre los Sumu (4), mientras que, en este sentido, entre los Rama no se pudo establecer ninguna variación en relación con estudios anteriores.

Es importante observar que los niños pequeños de los Sumu presentan la "mancha mongólica". Conzemius observó que la posición de los ojos es horizontal, contraria a los Paya, que los tienen "slight Mongoloid fil". A.H. Schultz (1926: 74) no entra en detalles sobre este aspecto, pero señala que él encontró solamente en uno de los Rama un Epicanthus (plica marginalis; epicanto, que hace aparentar los ojos como que fuesen oblicuos, esto es, que no lo encontró en ninguno de los Sumu examinados. También Francisco Martínez Landero (1935: 36), como se mencionó arriba, había encontrado que eran los Payas, y no los Sumu, los que "presentaban... rasgos característicos de la raza amarilla". Pero sin lugar a dudas, una gran parte de los Sumu tiene igualmente fuertes rasgos "asiáticos".

De Stefano-Jenkins (1974: 13), al comparar las líneas papilares de los dedos de la mano derecha [de acuerdo al Index Cummins (P.I.I.)] de los Sumu, Rama y Mískito, pudieron constatar lo siguiente: los Mískitos, y en especial los Sumu, se diferencian de los demás "amerindios" y grupos latinoamericanos por los bajos valores

P.I.I., mientras que entre los Rama e inclusive los ladinos, los mismos valores, comparados con los otros grupos latinoamericanos, se mantuvieron en el centro.

También los análisis somatométricos, al compararlos con los de los Sumu, Mískitu, Rama, Subtiavas y Ladinos, muestran una gran similitud entre Mískitu y Rama, y en menor escala con los Subtiava, pero demuestran, por un lado, considerables diferencias entre estos tres grupos y los Sumu y por el otro lado con los Ladinos, los que, a su vez, presentan entre sí claras diferencias en las características anatómicas.

La posición privilegiada de los Sumu frente a los Mískitu u otras etnias en suelo nicaragüense se ve confirmada también por el análisis craneométrico realizado por De Stefano y Jenkins:

La comparación de los índices calculados a partir de esas medidas, pone de manifiesto algunas diferencias que, si bien no aíslan a ninguna de las poblaciones por todos los caracteres considerados en conjunto, caracterizan de una forma bastante definida a cada una de ellas. La población que aparece mejor diferenciada es la de los Sumos.

Los autores mencionados pudieron constatar entre la población de Musawas, el pueblo Sumu más grande, que en un:

- 80.3% los padres o abuelos provenían de Musawas mismo o de otro poblado Sumu;
- 3.3% uno de los padres o de los abuelos venía de un poblado Sumu;
- 3.3% uno de los padres o de los abuelos venía de un poblado ladino,
- 13.1% no se pudo obtener dato alguno.

Aquí no debe de olvidarse que, el hecho de que se provenga de un poblado cuyos habitantes son Mískitu o ladinos, no implica necesariamente que se pertenezca por raza a uno de estos grupos, sobre todo que la definición de Mískitu no está claramente definida y que, además, algunos Sumu inclusive tienden a considerarse ellos mis-

mos como pertenecientes a estos grupos que son tenidos como más desarrollados.

De todas las descripciones de las características anatómicas de los Sumu, resultan ciertos distintivos que en su mayor parte se ven confirmados por los análisis antropológicos. No obstante, no debe de pasarse por alto que pueden observarse considerables variaciones en los detalles, como por ejemplo cuando algunos dicen que los Sumu tienen un aspecto muy “mongólico” y labios gruesos o delgados, mientras que otros dicen una cosa diferente. La pregunta, de que si los Sumu son feos o “good looking”, es naturalmente un asunto muy subjetivo y, por lo tanto, de muy poca importancia. Resultan llamativos los tipos con caras muy redondeadas y nariz poco saliente, y por el otro lado, los tipos de cara delgada y nariz muy aquilina.

Resumiendo, se puede decir que los Sumu en el pasado se mantuvieron muy puros en su raza, pero que en los últimos tiempos se puede apreciar cierto cambio de actitud. A pesar de todo, se les puede considerar aún hoy como endógamos en forma muy destacada.

La deformación del cráneo, conocida en muchas culturas, fue también practicada por los Sumu, posiblemente sólo con excepción de los Bawihka. Cuando Bell (1862: 2587) dice que también los Tawahka no se aplastaban la cabeza, esto posiblemente se debió a que en el tiempo en que él lo observó, ellos ya habían perdido esta costumbre.

Los Mískitu dieron a los Sumu el sobrenombre de *lal-tanta*, chatos, debido a la costumbre de éstos de deformarse el cráneo. W. Lehmann dice que los viejos le habían dicho que no les gustaba tener la cabeza redonda como monos, y que por eso les achataban artificialmente la cabeza a los niños pequeños. La misma explicación había escuchado ya muchos años antes Dixon, el informante de Lehmann, con el agregado, de que querían parecerse a los tiburones para poder bucear en el agua cuando se cayeran del bote. La última explicación es, naturalmente, una burla que propagaron los

Mískitu, pues tiburones solamente hay en el mar, en cuya costa los Sumu desde hace mucho no habitan, si es que alguna vez vivieron allí. Großmann (1917: 4) oyó decir que lo hacían para adaptar la cabeza a las anchas capuchas que se usaban en los funerales.

La fantásticamente decorada cubierta de la cabeza tenía que hacer invisible a quien la llevaba, para que no lo viese el espíritu del muerto, en cuyo honor se celebraba la fiesta, para que éste no mencionara ante la "Mother of all" el nombre del otro, pues eso traía mala suerte. Wickham (1895: 202) da una explicación plausible cuando dice que la costumbre entre los Sumu de achatarse la cabeza probablemente venía del deseo de aumentar aún más aquella característica natural que era considerada como de gran belleza. Así se acerca él a una declaración de A. von Humboldt (1967: 139): "Para los pueblos es bello, aquello que su propia constitución del cuerpo, su fisonomía nacional especialmente distingue".

Adolph H. Schultz (1926: 65 ss.), en base a mediciones realizadas entre los Sumu, ha establecido un "Cephalic Index" de 89,5, que es tan grande, que "it stands almost unsurpassed by any other american aborigenes" (72). Aclarando, él agrega que, en su opinión, esta medida desacostumbradamente ancha de la cabeza, no es el resultado de la deformación artificial del cráneo, sobre todo que ni en el transcurso de las mediciones se pudieron observar indicios de esto, ni los Sumu mismos, ni los misioneros, confirmaron la existencia de esta costumbre. Los indios, inclusive, la negaron rotundamente. En todo caso, en la época en que Schultz realizó sus mediciones, esta costumbre ya no existía. Sin embargo, muchos viajeros e investigadores anteriores, independientes los unos de los otros, la han confirmado.

W. Lehmann (1920: 472) la encontró mencionada por primera vez por W. M. en 1699. Wickham (1872: 158) hace la restricción de que los "Woolwa" no practicaban esta costumbre en la misma medida que las otras tribus indígenas, mientras Collison (1870: 149) hace únicamente una pequeña descripción de cómo es que los Ulwas del Río Escondido la practicaban. Conzemius (1932: 28) cita a Alcedo

y Herrera (p. XVIII), según lo cual, inclusive entre los Mískitu, que siempre han negado enérgicamente que ellos hayan practicado la deformación artificial del cráneo, en Sandy Bay en 1709 efectivamente sí se observó esta costumbre. Conzemius agrega que es probable que se haya tratado de esclavos Sumu. Si los Mískitu hubiesen practicado la deformación craneal, no hubieran podido usar como insulto para los Sumu el sobrenombre de *Chatos*, *lal-tanta*. A lo sumo, sería posible pensar que los Mískitu, en los tiempos en que aún estaban cercanos a los Sumu, también hayan conocido esta práctica, pero después la hayan abandonado. Es importante observar también que los españoles usaban el nombre de *chato* para ciertos grupos de Sumu.

Conzemius mismo presenta una ilustración detallada del procedimiento: el niño pequeño es acostado en una especie de cuna, *cradle*, que está sujeta con una cuerda del techo de la casa, de tal forma que se puede mecer de manera similar a una hamaca. Una pieza móvil (*a folding flat*) de madera o de *bratará reed* en la parte superior de la cuna se sujeta a la cabeza. Una capa gruesa de algodón sirve para evitar lesiones. El niño se mantiene sentado y sujeto a la cuna de tal manera que no puede mover la cabeza. De vez en cuando se sueltan los vendajes y la tapa para permitirle al niño cierta libertad de movimiento. Entonces la madre da de mamar al niño, pero sin sacarlo de la cuna. Al ser olvidada esta costumbre cesó también el uso de las cunas. El Museo de Etnología de Hamburgo posee una de estas cunas, *cradle*, de los Sumu, que podría haber servido al propósito descrito.

Una costumbre de los Sumu, que en ninguna otra parte aparece mencionada, me fue informada desde Musawas (Francisco Rener): que a los niños pequeños se les trata de dar otra forma de nariz por medio de presión y masajes. Supuestamente a los Sumu no les gustan las narices encorvadas y aquilinas, y preferirían mejor tener narices rectas.

No se sabe nada acerca del estado de salud de los Sumu antes de su primer contacto con extraños, ni tampoco acerca de la edad

promedio que alcanzaban y sobre todo, nada se sabe acerca de sus enfermedades típicas. En tiempos más remotos, su nutrición debe de haber sido más rica y variada debido a la mejor cacería y más rica pesca. También se supone que las condiciones higiénicas eran mejores porque la gente vivía en grupos más pequeños y más alejados unos de otros. La selección natural y la costumbre (que ha sido confirmada) de matar a los niños débiles y enfermos, contribuyeron a que la gente de aquel entonces se mantuviera relativamente saludable. Naturalmente, el clima tropical de la selva es propicio para numerosas enfermedades, contra las cuales los Sumu no se podían proteger.

Era y es conocida la limpieza corporal de los Sumu, la que no resulta difícil para los habitantes de las riberas de los ríos selváticos. Conzemius escribe (1932: 118): "Most of the Indians keep themselves very clean and take a bath twice a day in the river adjoining their settlement". Él continúa diciendo: "When the Indian goes to stool he always takes to the water drifting down the river until he comes to a secluded spot, where he can perform this operation in privacy. When finished he cleanses the body with water." La colocación de letrinas, a como se acostumbra en los últimos tiempos, es en cierta forma algo menos higiénico, pero en vista de la mayor cantidad de pobladores, es inevitable. Hace falta la limpieza con agua, y casi no hay papel higiénico.

Ya se ha dicho que, desde el punto de vista de la salud, andar desnudo es más ventajoso. Naturalmente, se está más expuesto a las influencias externas y lesiones. Así, se encuentran entre los Sumu numerosas enfermedades cutáneas. La más corriente es *bulpis* o *mara*, que es conocida en español como "mal de pinto" o "carate".

Mario Almendárez L. (1973: 24) estableció las enfermedades más frecuentes en el pueblo de Musawas, en la siguiente secuencia: Paludismo (Malaria), Influenza, Parasitosis, Tuberculosis, Gastroenteritis. Las causas de las enfermedades radican en el clima (clima tropical húmedo y caliente, con noches frecuentemente frías), en higiene deficiente (aguas contaminadas de los ríos) y

con alimentación no adecuada. Como los Sumu no consideran que las enfermedades se deban a una forma insalubre de vida, ni a infecciones etc., sino que obedecen a las influencias de seres sobrenaturales, *walasa*, la mayoría de ellos se comporta, desde el punto de vista médico, de manera imprudente. Muchas enfermedades se podrían evitar con solamente hervir el agua de beber. La mayor parte de los Sumu duermen en el suelo, sin colchón adecuado que les proteja contra el frío y la humedad. Tampoco conocen las cobijas para protegerse contra las fluctuaciones de las temperaturas nocturnas, aunque para ambas sería muy fácil conseguir un pedazo de tuno (especie de tela extraída directamente de la corteza del mismo árbol de tuno). Para lavar la ropa, las mujeres pasan horas enteras dentro del río con el agua hasta las piernas, y a veces hasta la cadera. Los hombres, en sus viajes en bote, pasan también horas enteras con sus ropas completamente mojadas. Las enfermedades como reumatismo y resfriados son casi obligatorias con tal comportamiento.

La manera de alimentarse en la actualidad conduce a deficiencias, aunque cuantitativamente sea suficiente. Hacen falta, hoy más que antes, las proteínas y vitaminas.

La mortalidad infantil es muy alta.

En tiempos pasados, pero aún en la primera mitad de este siglo, los Sumu sucumbían ante enfermedades hasta ese entonces desconocidas y que eran importadas por los europeos, contra las cuales los Sumu no habían desarrollado defensas y contra las cuales tampoco existía protección alguna. Una de las enfermedades epidémicas más frecuentes era el aún hoy extendido sarampión. Pero también la malaria es una enfermedad importada.

Bajo la influencia de la Iglesia Morava, el uso del alcohol ha sido completamente prohibido en los pueblos Sumu. Pero si los hombres llegan a pueblos más grandes, como por ejemplo Bonanza, Siuna, Rosita, Waspam, etc., aprovechan con frecuencia la oportunidad para beber. Es también aquí donde reciben enfermedades venéreas, naturalmente en casos muy aislados.

Aunque resulta bastante problemático hacer generalizaciones acerca de las propiedades sobre el carácter de un grupo étnico determinado, esta observación se hace con mucha frecuencia. Muchos autores lo han hecho precisamente en relación a los Sumu, con frecuencia al compararlos con sus vecinos. Tal como se ha mostrado en las opiniones expresadas en diferentes épocas y por muy diferentes personas, éstas curiosamente resultan bastante uniformes. Se reproducirán a continuación las opiniones más importantes.

Juan de Zavala, que había llegado a Centroamérica en el siglo XVIII procedente de España “con el objeto de llevar a cabo una gran empresa: la de abrir al comercio del mundo las riquezas de las márgenes del Río San Juan y la de hacer del puerto de San Juan del Norte en el Atlántico una puerta abierta a todos los caminos”, contestó un cuestionario del Presidente-Gobernador de Guatemala entre 1791 y 1800 de la siguiente manera:

... los indios Mossos son del color de los demás indios del reyno; los que viven cerca de la costa y de los ríos grandes, casi son mucho más débiles, menos ágiles y muy caribes ó salvages” (Rev. Cons., No. 57/1965: 35, 38).

El capitán George Henderson habla en 1811 de los “Towkcas and Poyers” y dice que son “much more enterprising and brave” que sus vecinos Miskitu, aunque éstos los hayan obligado a que les pagasen tributo. Y el ingeniero John Collison, quien había sido encargado de investigar la ruta del proyecto del ferrocarril entre el Atlántico y el Pacífico, tuvo la experiencia de que entre los boteros que él había contratado, que eran Ulwas, eran mucho mejores y más sobrios trabajadores, comparados con los Miskitu. También Fellechner, Müller y Hesse (1845: 68), quienes en 1845 por encargo del Príncipe Carlos de Prusia habían viajado a la Costa de Mosquitos para analizar las posibilidades de establecer allí una colonización alemana, exaltaron la “mayor aplicación al trabajo” y el “carácter sumamente bondadoso y pacífico” de los Sumu (en el río Patuka).

Thomas Young (1966: 36, cap. VI) observó en 1842 que los Tawahka “son bien conocidos por sus industrias y su mansedumbre”. Young consideró a los Tawahkas como superiores a los Payas (Poyers) y a los Secos, haciendo a su vez resaltar su manera educada de hablar, en voz baja, así como su expresión amable (gentileza) y melancólica. Según Young, los Tawahka tienen, igual que las demás tribus, “un alto nivel de fe y hombría de bien”. Pero a pesar de todo, no sólo los Mískitu fueron políticamente mejor organizados sino que inclusive los Payas (Poyer), quienes “ejercieron dominio sobre las tribus Sumos que permanecieron hasta última hora como sus tributarios” de tal manera, que los Sumu aprendieron, aparte de su propia lengua, también la respectiva lengua de aquellos pueblos que los dominaban (Martínez Landero, 1935: 35).

Manuel Gross, Inspector de la Costa Norte Mosquitia, escribió en 1868:

Las costumbres de los indios puros son bárbaras, pero aún son más detestables las de los moscos que habitan las costas del mar. Los indios puros son más dóciles que los moscos perversos e insubordinados, difíciles de gobernar, cobardes, ladrones, haraganes y asesinos. (El Porvenir de Nicaragua, No. 38/1868).

También H.A. Wickham opina: “The expression of their faces is usually good-natured.”

Ahora son un pueblo pacífico, donde casi nunca hay discor- dias entre sí, aunque en las fiestas con frecuencia se emborrachan.

Bell (1862: 256) los encontró “simple, goodnature, hardworking, ready to oblige, and easily imposed upon”, y más adelante continúa diciendo: «Las mujeres de los Sumu son mucho más hacendosas e “ingenious” que las de los Mískitu. Pasan marti- llando todo el día para preparar la tela de tuno; otras tejen, hilan, fabrican hamacas, alhajas de piedras de vidrio, etc.» En *Tangweera* (1899) Bell describe a los Sumu de la siguiente manera:

The Twacas are a handsome and peculiary fair race, handworking and industrious (.....) They are a kind, gentle,

handworking people, and live very happily. (.....) They had the stolid wooden look so characteristic of the river Indians, yet their eyes gleamed from their halfclosed lids like beads of jet.

También fue Bell quien dio a su libro *Tangweera* el subtítulo “Life and Adventures among Gentle Savages”.

En H. H. Bancroft (1875 I: 746) se encuentra la siguiente comparación:

The only characteristics we have concerning the Albatuins (supuestamente un grupo Sumu) is that they were savages, and until of late the Rama bore the same character. Among the industrious Towkas we find that gentle melancholy which characterizes some of the Guatemalans; while their brothers, the Smoos, have the reputation of being a very simple people whom the neighbours take delight in imposing upon, yet their women are said to be more ingenious than Sambo women.

El investigador sueco Bovallius encontró “bonachona” la expresión de la cara de los Sumu. Karl A. Müller habla de los “ojos claros, marrones”, pero también de que “a curtain, as it were, seems, however, to prevent the stranger from noticing any emotions, which may sway the soul of the possessor of the clear eyes” (1932: 36).

Francisco Martínez Landero describe la expresión de los Sumu como “dulce, muy humilde”, pero también dice que detrás de la “humildad” se esconde una cierta hipocresía.

El doctor alemán Bruno Mierisch (1893), que vivía en Nicaragua y que en parte acompañó a Karl Sapper en sus viajes, describe a los Sumu como bonachones, hospitalarios, alegres, y grandes amantes de la limpieza.

David E. Harrower, quien en 1925 visitó los poblados de Tuberus cerca del río Waspuk y Wampu, cerca del río Patuka, llegó a la conclusión de que los Sumu:

Seem to be terribly degenerated, and disease is playing havoc with them. They are a listless people, and differ markedly from the rather aggressive Mosquito. In all their handicraft they are cruder

and less skillful than their coastal relatives; only in the manufacture of clay vessels, pipes, and few other things, do they show superiority. (1925: 44)

Pero no hay que olvidar que los Tawahka fueron afectados hasta los tuétanos por aquellas medidas que, igual que todas las medidas semejantes y sin importar de qué lado viniesen, aunque eran bien intencionadas, tuvieron nefastas consecuencias, como lo fue la reubicación de 1916 hacia El Sumal, realizada por el gobierno hondureño. Pero se han vuelto a reunir, como se verá al mencionar más adelante la fundación de una propia organización en el año 1987.

También forma parte del carácter de los Sumu la importante observación que hace Wickham (1872: 202), a saber, que los Sumu son muy propios al observar ciertos modales, y tienen su propia “etiqueta”. Un buen día, él saludó a una mujer que le había llevado unas frutas, diciéndole: Buenos días, —aunque ella estaba sola en el rancho—. Después él se dio cuenta de que eso había sido una falta de cortesía. Efectivamente, un Sumu jamás entra en una choza en la que no se encuentra un hombre y menos aún si no ha sido invitado a pasar adelante. Wickham dice que los extranjeros ni siquiera atracarían allí su bote, sino que a lo sumo conversan desde su bote (241). Él confirma también el gran pudor de los Sumu quienes, cuando salen a bañarse, por lo general se van en su bote hacia un sitio apartado donde puedan tener su “privacy”. También, siempre que no haya letrina, hacen sus necesidades en el río, de la forma más discreta. El hecho de que antes hombres y mujeres andaban completamente desnudos, a como lo pudo todavía observar Fröbel, nos parece paradójico solamente a nosotros. Para realizar cualquier clase de necesidades corporales, se retiraban a hacerlo en privado, mientras que, andar desnudo, era considerado como lo más natural. Todavía José Román (1979: 94) encontró que los Sumu por un tiempo “apenas andaban cubiertos con taparrabos” y que las mujeres, si no es que estaban sentadas con las piernas cruzadas “como Budas” para dar de mamar a sus niños, con la poca vestimenta que usaban, y sin estar muy conscientes de ello, ofrecían “espectáculos anatómicos”.

H. G. Schneider, quien escribió su libro "Kaisa" de acuerdo a los informes escritos y orales del misionero moravo Siebörger, describe los Sumu como "más sumisos y dóciles" que los Miskitu.

A esta imagen del carácter de los Sumu, que por siglos han sido descritos por los más diversos autores como mansos, pacíficos, trabajadores y amables, no corresponde que recientemente sean descritos como malignos, agresivos y crueles. "En fin, ellos son feísimos y tiranísimos, pues no puede ser mayor la tiranía que comérselos". Así rezaba el juicio que sobre los Ulwas y sus Sukias expresaba en 1743 el Corregidor de Sébaco y Chontales, Francisco de Mora y Pacheco quien, en realidad, solamente estaba repitiendo la opinión generalizada de aquel tiempo, que estaba sujeta a los prejuicios coloniales.

Llama la atención que los informes acerca del salvajismo y crueldad de los Sumu, aumentan hasta llegar al canibalismo entre más atrás quedan en el tiempo. Y aún cuando uno aceptase que estas características han disminuido en el transcurso del tiempo, lo cual se podría explicar asumiendo que con las continuas guerras con los otros grupos indígenas y con los españoles o ingleses puede haberse dado una cierta selección, en la cual los elementos agresivos siempre fueron ahogados, extendiéndose paulatinamente cierta desesperación al verse en una lucha inútil contra enemigos más fuertes y mejor armados, aún así, resulta difícil imaginarse un cambio fundamental del carácter. Aparte de esto, una gran cantidad de mitos y leyendas dan cuentas de que los Sumu han preferido retirarse de sus enemigos, que después de haber resuelto por las armas sus conflictos, con frecuencia se retiraban y cambiaban de lugar para no continuar siendo vecinos de sus enemigos, como el caso de la guerra entre los Tawahka contra los Bawihka (von Houwald-Rener 1983). El que se hayan defendido de los intrusos españoles, quienes iban anteceditos por la fama de crueldad, y que hayan respondido con crueldad, como por ejemplo con el asesinato de los misioneros Verdelete y Moteagudo, es muy comprensible y no puede reprochárseles como maldad: habían

sido atacados y reaccionaron de la manera correspondiente. Participaron más o menos obligadamente en las correrías de saqueos que los Mískitu hicieron en los poblados más allá de la "frontera" española.

Una buena porción de su fama como salvajes, crueles, y sanguinarios se la deben a la propaganda que los españoles diseminaban en su contra, para impulsar a sus propias gentes a continuar con la "conquista", ya haya sido militar o "espiritual".

Entre más salvajes, belicosos, temibles y malos aparecieran los indios, más agradable a Dios parecía ser su conquista, su reducción "a la vida política y sociable" y, en caso necesario, también su aniquilación. Los idólatras y antropófagos no merecían clemencia alguna, siempre y cuando insistieran en permanecer en los "vicios de su gentilidad". Así pudo suceder que de algunos grupos de indígenas no quedó nada más que el mal concepto de ellos, estos casos han sido frecuentes en la historia.

Es comprensible que los indios, por muy pacíficos que fueran, hayan tratado de defenderse contra los intentos por arrebatarse sus viejas creencias, sus ancestrales formas de vida y su libertad. Muy temprano tuvieron que descubrir que detrás de las humildes palabras de los misioneros seguiría un tono más fuerte y que, finalmente, las consecuencias de la conversión al cristianismo serían la obligación de pagar tributos, el trabajo forzado y la reubicación forzada. Así, su lucha defensiva se dirigió muy lógicamente ya contra los misioneros como primeros precursores de la esclavitud, y de igual manera contra aquellos de los propios que no se habían podido resistir a las seducciones de la Iglesia, a quienes ellos consideraban como renegados y traidores.

Solamente así se pudo producir una situación en que los indígenas cristianos y sus misioneros, por un lado, y los indígenas que habían permanecido paganos, por el otro, se convirtieron en los más exasperados enemigos, a como lo ilustra Fray Fernando Espino en 1674, acerca de la reducción de los "Jicaques" en San Buenaventura (*Boletín AGGG*, V. 4: 298):

Puse monumento Jueves Santo, con el Santísimo Sacramento, con muchas luzes de cera blanca (que se labra en aquel valle). Hubo procesión, disciplináronse muchos Xicaques, y ellos mismos con sus flechas y arcos rondaban el pueblo, temerosos no viniesen los de tierra adentro (que estábamos cerca de unos indios caribes llamados Taguacas)...

Los Sumu, en el fondo son de carácter manso, pacífico y alegre, que más bien tienden a retirarse que a atacar, cuya laboriosidad e inteligencia han sido destacadas por tan diversos autores en tan distintas épocas, pueden haberse visto obligados, en oportunidades, también a luchar duramente.

IV. Vestidos, arreglo del cabello y ornamentación y decoración del cuerpo

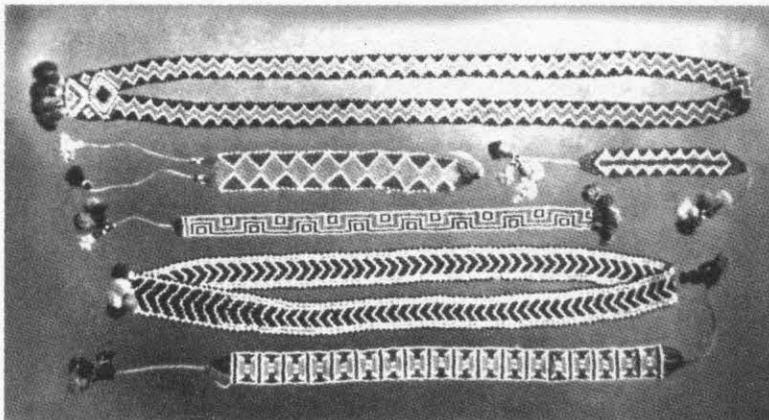
"Y ambos estaban desnudos, el hombre y su mujer,
y no se avergonzaban."
(LA BIBLIA, 1 MOISÉS 2, 25)

EN ARMONÍA CON el clima cálido y húmedo de la selva tropical, hombres y mujeres Sumu andaban casi desnudos y en su mayoría solamente con un refajo de tuno o con una especie de bata envuelta. Los dignatarios llevaban, por lo menos según algunas descripciones, una vestimenta especial de diario. Para ocasiones especiales tenían una vestimenta de fiesta. Además, se pintaban el cuerpo o se lo tatuaban. Los vestidos, en especial los adornos del cabello, parecen haber estado sujetos a las corrientes de la moda. En todo caso, acerca de esto existen diversos informes que nos permiten llegar a esta conclusión.

Charles Napier Bell (1862: 256) observó que el refajo, *wab wihna*, la única vestimenta de los Sumu que él vió, tenía diferentes colores y dibujos. A veces se entreveraban también las plumillas de pato (*Clairina Moschata*) o *eagles*, entretejidas o bordadas. Él encontró, además, que las mujeres andaban vestidas con menos adornos que los hombres. Ellas tenían puesto, no solamente un refajo,



Vestido de algodón con bordados de plumillas de pecho de pato. Sumu (IV Ca 41020) - Con la amable autorización del Museum für Völkerkunde, Preuß. Kulturbesitz, Berlin.



Todavía hoy, los Sumu gustan de usar y fabricar collares y pulseras de piedras de vidrio de color con bonitos dibujos. La foto de arriba tomada por Conzemius, 1932.



Calabaza, *guatal, susak*, adornada, del Río Siquia.

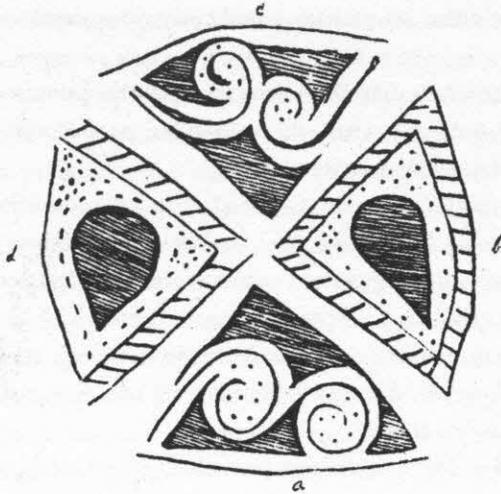
bawabmak, si no “a broad wrapper of print or blue cotton-cloth”, que llegaba desde la cadera hasta la mitad de la pierna, una falda envuelta. Karl Bregenzner (carta del 13.3.1930 en Arch. Morav., Bethlehem, Pa.) encontró “the men are cleaner and tidier in appearance than the women”. La parte superior del cuerpo de las mujeres, a como todavía lo pudieron ver Girsewald y Martínez Landero, permanecía desnuda y era untada con colorante rojo claro “which just serves to give a glow to their beautiful brown skins”.

En ocasiones se utilizaba también una especie de camisa que consistía en un pedazo de tuno o de tela de algodón. Los Sumu la llamaban *kablau* o *kablu, kaslu*.

Pim-Seemann (Dottings, 1869: 415) escriben que las mujeres a veces, aparte de la falda envuelta, también se ponían encima un pedazo cuadrado de tela de algodón para cubrirse la parte superior del cuerpo.

La “falda envuelta” también es descrita por otros autores como Wickham, Conzemius, etc. Según Conzemius (1932: 22), consistía en un pedazo de tela de unas 2 ½ a 3 yardas de largo. Antes era siempre de tuno, pero después casi sólo de algodón.

Karl von Girsewald (1896: 23) habla de “chaes largos y angostos que se envuelven en la cintura y entre medio de las piernas” que usaban los hombres, mientras que las mujeres se vestían con la falda envuelta, es decir, con un paño que se envolvían alrededor de las caderas, y cuyas puntas ellas sencillamente metían por los lados. Pero él pudo observar que ya en aquel entonces los hombres compraban vestidos donde los comerciantes. Sapper (*Diario* No. XLVIII) en 1900 en la parte superior del Río Coco vio solamente a un hombre con taparrabos, pero aún éste ya llevaba una camisa moderna encima. Todos los demás ya usaban ropa europea, prefiriendo dibujos con grandes flores y de colores llamativos. El misionero Haglund dice que “antes” los hombres andaban vestidos con una cinta, y las mujeres con un taparrabos. También Bruno Mierisch pudo constatar en 1892 que los hombres en su mayoría usaban ropa europea, y que solamente los viejos usaban el “paño



De: Karl Sapper: acerca de una calabaza adornada, de la región de los Sumu (Nicaragua).



Refajo *wab wibna*, hecho de tuno *tikam*, pintado por ambos lados con pintura natural. (2.96 x 0.30 m). A cada lado hay tres espacios de 0.23 hasta 0.33 m de largo. Los dibujos se asemejan sorprendentemente a los dibujos de una calabaza de la región de los Sumu que describió Sapper (1917: 206). (véase v. Houwald, 1984 b). Fotografía tomada por el autor con la amable autorización del American Museum of Natural History, Nueva York (Dr. Robert L. Carneiro). El taparrabos (No. 65/4012) fue traído en 1918 por Michael J. Clancy de un viaje por la región de los Sumu.

que pasa por entre las piernas y que cuelga por detrás a manera de cola”.

Comúnmente, dice Wickham (p. 190), las puntas de los taparrabos cuelgan no más abajo de las rodillas, pero algunos “dandies” jóvenes las dejan llegar hasta el suelo.

Conzemius (1932: 22) describe un tal taparrabos (*palpura*, *purproy* según W. M., *purpura* hoy en Mískitu; en Sumu también se llama *wah, ani*) de la siguiente manera: Consta de un pedazo angosto y largo de tuno, de 8 a 9 pies de largo por unas 12 a 15 pulgadas de ancho, envuelto varias veces al rededor de la cadera; las puntas cuelgan adelante y atrás. A veces lo fabrican de tela de algodón, adornado con dibujos de color.

Entre los Mískitu, en tiempos de Conzemius ya había prácticamente desaparecido el taparrabos y solamente era usado por los niños. Entre los Sumu todavía era usual aún entre los adultos, dependiendo de la región. El American Museum of Natural History in New York posee uno de estos taparrabos (loin cloth), abundantemente pintado (No. 65/4012)¹; fue agregado a la colección en 1918 por Michael J. Clancy. Mide 2,96 m de largo por 0,30 m de ancho, teniendo así casi exactamente las mismas medidas que el descrito por Conzemius.

Herbert J. Spinden trajo de una expedición por parte del museo en 1917/18 un taparrabos de algodón (No. 65/4026), pintado con rayas longitudinales blanco-rojo-azul-rojo-blanco de 2,55 de largo y 0,16 m de ancho. Wickham (1895: 203) dice que la medida de uno de esos pedazos de tuno es de unas 24 pulgadas (60 cm) de ancho.

En el tiempo en que Mierisch viajó por el Río Coco, es decir, hacia el cambio de siglo del XIX al XX, las mujeres más conservadoras llevaban todas el paño largo envuelto sobre las caderas, la falda envuelta, que les llegaba hasta las rodillas, manteniendo descubierta la parte superior del cuerpo.

“La mujer se conserva más primitiva que el hombre”, anotaba todavía en 1916 Martínez Landero en el río Patuka, y continúa diciendo:

A pesar de que las Payas y Zambas ya usan enaguas, la mujer Suma no la usa, porque no le gusta. Prefiere su refajo, un lienzo de céfiro listado o cajonado, de colores vivos, cerrado, lo suficiente para dar dos vueltas por la cintura; éste lleva su correspondiente forro de manta, y llega hasta lo rodilla dejando toda lo pierna al descubierto. El busto, de la cintura al hombro, generalmente anda desnudo; pero usan, cuando quieren, una camisa de manga corta, escotada á usanza de nuestras mujeres del pueblo. Los niños andan desnudos; cuando hay forma de hacerlo, los varones visten calzoncitos y camisa; las mujeres un tuniquito ó camisón. Las niñas al entrar en vida matrimonial, dejan el túnico para usar el tradicional refajo, simbolo de la mujer matrimoniada. El taparrabo lo usan indistintamente los varones o las niñas. No falta uno que otro anciano vistiendo de manera tan primitiva, pues dicho taparrabo consiste en una tira larga de corteza de tuno.

Todavía en 1930 se escandalizaba el misionero Karl Bregenzer en una carta del 13.3 desde Cabo Gracias a Dios (Arch. Morav., Bethlehem, Pa.):

When we first came, many of the women were not yet wearing real dresses. They wore a short, loose blouse and for a skirt a length of cloth was wrapped around the hips and the end tucked in at one side. The blouse and skirt seldom met. The young children are not seen in clothing except when they come to church or school.

El obispo Karl A. Müller (1932: 36) escribe que bajo la influencia de los misioneros, el ropaje, es decir, la cobertura total del cuerpo, se volvió costumbre generalizada por lo menos entre los adultos.

José Román (1979), inclusive en 1933 escribe acerca de las mujeres, desde la región del río Bocay, lo siguiente:

Esta gente apenas anda cubierta con taparrabos de tela de tuno. Las viejas muestran sus pechos flácidos y caídos hasta la cintura. Las jóvenes los tienen abultados... muchas llevan flores en la cabeza... Muchas de las hembras de doce años para arriba, traen un crío colgando de lo espalda por medio de una tela de tuno y como vienen dormidos, llevan la

cabeza desgobernada y parecen desnucados. Estas mujeres permanecen de pie y meneándose temblorosamente para que no se despierten los crios. Cuando se sientan en el suelo como Budas, por su escasa vestidura, dan espectáculos anatómicos sin importarles en lo más mínimo o quizá aún sin darse cuenta.

Indudablemente, para los misioneros, estos espectáculos tienen que haber sido un horror, al que ellos querían poner fin lo más pronto posible. Igual que en la primera época de la colonización española, para los misioneros era un ferviente deseo obsequiar vestimentas a los indígenas, no solamente por razones de “pudor” cristiano —un sentimiento que, por lo demás, estaba muy bien desarrollado entre los indígenas, aunque el cubrirse el cuerpo no formaba parte del mismo—, sino que era un medio muy adecuado para arrancarlos de su propio mundo y atraerlos hacia sí, pues pronto se dieron cuenta los indígenas que la diferencia en cuanto a la civilización se expresaba más claramente por el estar o no estar desnudo. Así, la vestimenta europea pronto se convirtió en lo más deseado para el indígena pero para poseerla, antes tenía que bautizarse.

Naturalmente, hoy se ha generalizado que los hombres usen pantalones y camisas, y que las mujeres lleven vestidos puestos. Pero como la ropa cuesta mucho dinero en efectivo, del cual es de lo que menos disponen los indígenas, entonces los hombres andan en su mayoría con la ropa muy zurcida y muy limpia, pero raras veces raída. La juventud masculina entre los Sumu es extraordinariamente vanidosa y prestan la mayor atención a camisas y pantalones limpios y bonitos, siempre recién lavados y planchados; aún aquellos que solamente disponen de una única mudada. Con frecuencia aparecen, como notorio contraste, algunos extranjeros, como “expertos” o “ayudantes para el desarrollo”, quienes andan mucho más descuidados y sucios.

Se han vuelto típicas las gorras o quepis, con frecuencia en fuertes colores con una visera grande. Pueden ser muy prácticas, pero en su mayoría no concuerdan con las redondas caras de los Sumu, a quienes rara vez les lucen bien. Parece ser que los Sumu antes, fuera de los adornos de cabeza con plumas para las fiestas o

en guerra, no usaban otra cubierta para la cabeza. En todo caso, ningún autor las menciona. Ni los Mískitu, ni los Sumu tienen una palabra para decir sombrero o cubierta de la cabeza: en Mískitu, la palabra *wita bikaika* es una traducción literal de cubierta para la cabeza, y *sumuru*, *sumruru* o *trabat* en ambas lenguas han sido tomadas de las palabras: sombrero y strawhat. Martínez Landero (1935: 36) menciona que los Sumu en el Patuka llevaban sombreros de paja. Sin embargo, a mí me dijeron que antes los hombres llevaban un cintillo en la cabeza adornado con plumas, mientras que los dignatarios se colocaban una corona, *siri*, la cual será descrita más adelante; pero que esto lo acostumbraban obviamente sólo durante las ceremonias y, los caudillos guerreros, solamente durante las campañas de guerra.

Era usual una vestimenta especial para los dignatarios y para festividades. Guido Grossmann (1917) hace resaltar los “phantastically painted costumes they wear on special occasions”.

El Museo Berlínés de Etnología conserva una camisa bien adornada (túnico) (No. IV Ca 41020) que supuestamente era utilizada en ocasiones especiales o que inclusive puede haber pertenecido a un dignatario. Es abierta por delante y cerrada a los lados, con excepción de los orificios para los brazos. La parte delantera muestra únicamente algunas franjas como adorno, mientras que la espalda está ricamente adornada, con plumillas de pecho de pato, entre otras cosas. Le sirvió para estudios tanto a W. Lehmann, como a Karl Sapper (Sapper, 1917: 209, nota 1).

Bell (1899: 122) encontró que, para fiestas, los hombres tenían puesta “a very gay and pretty waistcoat woven of cotton-yarn in pattern of maroon, red, orange yellow, white and black, and thickly fringed with the snowy-white down of the muscovy duck”. En uno de sus viajes, Bell se encontró con un bote de unos 20 Sumu, todos ellos llevaban taparrabos, con excepción de su “headman”, el que estaba vestido con una camisa larga, sin mangas, de tela de algodón, hecha por ellos mismos, y que tenía franjas rojas, anaranjadas, negras y blancas, y que Bell consideró como “receptiondress”.

Karl Sapper (Diario No. LXVIII, 38) describe la vestimenta de los caciques con ocasiones festivas de la siguiente manera: "...Taparrabos cubierto con ligeros plumones blancos. Adelante y atrás cuelgan grandes colas, sostenido arriba con una especie de fajón. Brazos y piernas vestidos con fajas anchas, después más angostas y abajo angostas. Siempre piel descubierta entre medio, entre cada dos fajas. La cara pintada en negro o en blanco y azul. Arriba adornos de plumas, siendo más altos en el centro y decreciendo hacia los lados. Las orejas perforadas, con palitos metidos, de los que colgaban bolitas de madera partidas por la mitad". Pero Sapper también menciona que los caciques con frecuencia usaban bandas parecidas a las fajas de estudiante, debajo de las axilas, sobre el pecho, y cruzadas por la espalda, con un dije a cada lado.

Conzemius menciona como vestidos especiales de los dignatarios o "Chiefs", aparte del taparrabos, la túnica de algodón, sin mangas, que se menciona arriba, que llegaba hasta las rodillas y que estaba adornada con plumas y colorantes vegetales. Se llevaba además un fajón o una faja del mismo material, de unos 6 pies de largo y 6 pulgadas de ancho.

El traje general que los Sumu utilizaban para fiestas, como todavía se usaba en ciertas regiones en los tiempos de Conzemius, es descrito por él (1932: 23) de la siguiente manera:

At their festivals the Sumu of today paint the entire body red and black, so that it is impossible for them to recognize each other. At such an occasion their only clothing consists of a loin cloth and a headdress (sira). The latter is made from the split stem of a kind of bamboo, known locally by the Miskito name bratará, from which the bark has been taken off. The different slices are painted and then tied together with black cotton thread and the cap thus formed is ornamented with the feathers from gaily colored birds, as parrots, macaws, and toucans, or the curly head feathers of the curassow. From this headgear depends a piece of 'white tunu' or tree-bark cloth; this part of the cap is called pakna. It is painted with various designs, and hangs down the back to the hips. On the neck, wrist,

and knee they wear besides, strings of beads worked into designs; round the upper part of the arm they tie a cotton string to which small feathers have been attached.

“Una banda de zaraza en torno a la cintura es su traje para los días de trabajo, pero en los días de fiesta se ponen vestimentas llamativas” escribe el Capitán Pim (1863). Großmann (1917) dice que la cubierta de la cabeza (the cap or hat), en especial con ocasiones festivas, en especial durante ritos fúnebres, es una pieza de vestido interesante y fantástica. Se fabrica con franjas planas de bambú cubiertas con lana negra y adornadas con diferentes clases de plumas. Como esta cubierta de cabeza es ancha y achatada, es muy difícil llevarla puesta y, en realidad, no sería posible usarla con un cráneo de forma normal. Puede que de aquí los Sumu hayan llegado a la idea de deformarles el cráneo a los niños.

Por lo demás, la descripción que Conzemius hace de la cubierta de cabeza para las fiestas, es más bien la descripción de una “corona” que en 1979 me obsequió Gottfried Raven (Rabin) en Musawas, y quien en aquel entonces tenía supuestamente 102 ó 104 años. Dicha corona se encuentra ahora en el Seminario de Etnología de la Universidad de Bonn. Raven (Rabin) la tenía en su choza que, dicho sea de paso, era la única que se correspondía con las antiguas formas: no tenía paredes laterales. Es conveniente observar que se pueden considerar como “legítimos” los trajes, incluyendo las “coronas”, que un grupo de jóvenes de ambos sexos llevaba puestas en los bailes realizados en 1980 con ocasión de la tercera asamblea general del ANCS en Musawas (foto). Esta gente joven había consultado a sus padres y abuelos. Lo que demuestra firmemente que muchas costumbres viejas todavía se han conservado en la memoria.

Según Conzemius (1932: 23), la vestimenta festiva de los Sumu corresponde a la de los Mískitu que “W.M” describió. Conzemius también opina que los Sumu se perforaban los labios y los tabiques nasales para introducirse clavijas de madera, hueso u oro. Debe de recordarse que Colón llamó a toda la costa de Nica-

ragua "Costa dell' Orecchia" por la costumbre que tenían los indígenas de perforarse las orejas e introducirse grandes objetos. No obstante, Wickham (1895: 207) opina que los indígenas de Nicaragua no conocían los adornos de la nariz o de los labios que eran usuales en América del Sur, sino que los varones solamente en ciertas ocasiones llevaban unas conchitas blancas brillantes en los lóbulos de las orejas. Por el contrario, Karl A. Müller informa que, todavía en su tiempo, los Sumu acostumbraban llevar anillos de oro o plata o imitaciones baratas de estos metales, en los dedos, en los lóbulos de las orejas y a veces también en la nariz. Lo mismo dice Martínez Landero de los Tawahka en el río Patuka. Con las viejas costumbres de llevar clavijas en las orejas no se pueden asociar con certeza los aretes que hoy en día llevan todas las mujeres Sumu, que se compran en el comercio y que tienen la misma forma casi en todas partes.

La observación que hace Conzemius en el sentido de que las mujeres Sumu nunca usan zapatos, tiene validez hasta el día de hoy. No ha sido sino hasta en los últimos años que entre los varones se empezó a generalizar el calzado, especialmente la bota de hule. Es obvia la nocividad precisamente de tales botas de hule. El material no permite la ventilación. Además, como durante los viajes en bote los hombres con frecuencia tienen que meterse al agua para quitar obstáculos, los pies permanecen frecuentemente todo el día mojados, lo cual puede acarrear hongos y resfríos. En suma, tomando en cuenta el clima y el trabajo que realizan, la vestimenta actual de los Sumu resulta completamente dañina: Los pantalones apretados son antihigiénicos y, como los hombres se mojan varias veces al día, sea por las lluvias o por los viajes en bote, y dejan que la ropa se les seque en el cuerpo, con frecuencia padecen de enfermedades reumáticas y resfríos. Es cierto que los hombres por lo general se quitan la camisa cuando viene una lluvia, tal como lo anotó Conzemius, y ésta permanece seca. Pero los pantalones se los dejan puestos, con lo cual las extremidades inferiores permanecen mojadas por mucho tiempo. Antes, la piel desnuda se secaba en asunto de minutos.

Con frecuencia se ha descrito el cuidado con el cual los Sumu tratan su cabello. Es necesario observar que tanto de la barba como del resto del cuerpo el vello es muy escaso. El cabello es generalmente negro y fuerte, y con menos frecuencia es ondulado. Raras veces se ve cabello gris o blanco, y la calvicie prácticamente es desconocida. Las mujeres se lavan, peinan y aceitan el cabello con frecuencia, lo mismo los hombres. Por lo menos una vez al día se bañan en el río. Bell (1899: 158) encontró que los hombres llevaban el cabello largo hasta los hombros, unido en una trenza. Dunham encontró en 1813 en Cabo Gracias a Dios un bote con 6 u 8 indígenas, sin precisar si eran Sumu o Mískitu, que tenían la cabeza rapada, habiéndose dejado una franja de unas 3 pulgadas y que iba de una oreja a la otra (1850: 52). Girsewald (1896: 23) dice: "El cabello fuerte ... les baja del remolino hacia todos lados; los hombres se lo cortan detrás, a la altura de la nuca; las mujeres dejan que crezca como quiera. Ambos sexos se cortan el cabello por delante, de oreja a oreja, de tal manera que les cubra la frente y las cejas". Wickham, quien también publicó dibujos de los Sumu, confirma esto (1895: 158) cuando dice que los Sumu dejan que el cabello les caiga hasta las cejas y que es tan espeso que, si uno no observa atentamente, no notaría la deformación del cráneo. En ocasiones, aunque raras veces, los hombres llevan el cabello extrañamente atado (curiously tied up behind), al estilo de las antiguas trenzas europeas, tal vez imitando a sus viejos aliados marineros. Esta observación de Wickham se aplica seguramente sólo a los hombres que vivían en la costa o a los que con frecuencia llegaban a la misma, como es el caso del Sumu que Wickham (1872: 191) vió una vez con una trenza en Kisilala.

El obispo Karl A. Müller (1932: 36) dice que usualmente se le presta cierto cuidado al cabello, aunque las mujeres dejan que se les convierta en "a tangled mass around their head". La fotografía de un grupo de mujeres Sumu que ha sido publicada varias veces y que proviene de S. Feldballe (véase Houwald-Jenkins, 1975: 72)

reproduce esta situación. Pero parece ser que esta foto representa un momento no típico. Puede ser que las mujeres acabasen de tener un largo viaje. Por lo demás, se habla mucho del gran aseo personal de los Sumu. Martínez Landero (1935: 38) encontró que las mujeres Sumu se aceitaban el pelo con aceite de palma, haciéndose una trenza que se la enrollan hacia arriba, poniéndole como adorno una flor. Hoy se pueden ver mujeres a cualquier hora del día lavándose el pelo en el río. Pero, debido a la influencia de la Iglesia Morava, lo llevan de manera sencilla y ligeramente peinada, pero no sin su gracia. Como los hombres no tienen prácticamente nada de barba, los jóvenes tratan de aparentar que tienen patillas, para lo cual se dejan crecer el pelo al lado de las sienes. Pero esto puede ser un asunto de moda.

Los misioneros exigían un cabello sobrio. Hasta llegaron a introducir unas pequeñas cofias blancas para que las usaran las mujeres, que aún hoy son usadas por las mujeres de edad.

Para demostrar su tristeza en los casos de duelo, tanto hombres como mujeres se cortaban el cabello. Los hombres solamente se lo cortaban a los lados, de tal manera que en el centro quedaba una especie de peine (K.A. Müller, 1932: 36).

Un importante componente de la vestimenta de fiesta lo constituía la pintura o el tatuaje de la cara y del cuerpo que, a como dice Conzemius, en cierta forma sustituía al vestido. También servían de atavío, ciertos dibujos que, con seguridad, representaban ciertos elementos simbólicos. Igualmente el tatuaje servía de protección contra insectos.

El inmigrante alemán Joh. Ephraim Schultz escribió desde Bluefields el 20 de julio de 1847 lo siguiente: "Los indios que viven no lejos de aquí (probablemente Sumu) vienen frecuentemente con las caras muy decorativamente pintadas. Sobre todo las mujeres acostumbra a pintarse las mejillas y la frente con colores rojos, negros, azules, y en parte también verdes, introduciéndose un gran anillo por el tabique de la nariz, llevando por lo menos de 6 a 8 anillos en

ambas manos, y tienen puesta solamente una pieza de ropa hecha por ellas mismas y que les cae desde la cadera hasta la mitad de la pierna. Por lo demás, andan completamente desnudas...”.

Bell (1862: 256 s.) dice a esto: “On those occasions (festividades), men paint their faces most elaborately with red and black paint, they tie a band of cotton cloth around their head which is covered with the most brilliant feathers, arranged in patterns sewed on it, and a broad strip of the same hangs down their back to the hips, while a plume of the beautiful tail-feather of the red macaw sticks up over the forehead...”

Algunos Sumu que encontró Bell (1899: 158) se habían pintado la cara con franjas rojas y negras, así como con “diamonds”, es decir, con figuras romboides. Haglund (1956: 15 ss.) encontró que las mujeres no solamente se aceitaban la parte superior del cuerpo, sino que también se pintaban el pecho y los brazos. Mierisch (1893: 25-39) había observado que las mujeres se embetunaban todo el cuerpo con pintura roja.

Wickham informa que, en ocasiones festivas, las muchachas jóvenes se pintaban en rojo oscuro que sacan de las vainas del achiote (Conzemius le llama Annato; en Sumu, *awal*, achiote, bixa orellana). Las mujeres no se pintaban la cara como los hombres con franjas negras y rojas, sino que con tres o cuatro franjas delgadas que pasaban uniformemente sobre la nariz y las mejillas. A pesar del sinnúmero de dibujos que se hacían los hombres según la moda, parece que todos tenían un significado específico.

En 1980 me relató en Musawas el viejo Gottfried Raven (Rabin) que, antes, los Sumu normalmente se dibujaban dos franjas desde el ojo hasta la oreja y que, entre estas franjas, se dibujaban puntos. Solamente en ocasión de fiesta se pintaban todo el cuerpo. Rabin hace mención de que también se dibujaban figuras en la espalda y en el pecho, como por ejemplo una “cara de búho”, “tigre”, etcétera.

Karl A. Müller (1932) menciona que antes a los Sumu les gustaba pintarse la cara con franjas amarillas y rojas; que sobre

todo las muchachas jóvenes preferían este adorno, el que aún hoy se puede encontrar. Yo solamente pude observar que las muchachas se pintan las mejillas en rojo encendido.

Francisco Martínez Landero (1935: 38) escribe: “La cara se la pintan según la circunstancia: si es para viajar la pintura es pareja preparada de achiote, dejándolo en un tono amarillo suave trazando después unas curvas de la nariz hacia la oreja, con otra, preparada de color más oscuro. Los brazos son pintados de la misma manera; las piernas también, pero de otra pasta resinosa de color negro. El cuerpo así pintado queda protegido contra la insidiosa molestia de los mosquitos que tanto abundan”.

Según Conzemius (1932: 24), en su tiempo era más común la pintura negra y roja como decoración, pero con frecuencia era usada como protección contra los insectos y contra los fuertes rayos del sol. Continúa diciendo: “Perhaps originally this was also done in order to scare the enemy at a battle for the body was painted in a very hideous manner when an armed expedition was being organized.” Los hombres preferían el color negro, las mujeres el rojo, a como también lo dice Exquemelin de los Mískitu durante la segunda mitad del siglo XVII. FIM-Semana (1869: 402) mencionan a una joven muchacha que se había cubierto toda la cara con una pasta roja, lo cual le daba una apariencia muy única. Pero posiblemente esto era un caso especial. Conzemius describe detalladamente la composición de los colores hechos de la planta del achiote (rojo), o bien de la resina de ciertos árboles o de la tierra arcillosa. Según él dice, los hombres se pintaban sin hacerse los dibujos a como se los hacían las mujeres. Parece ser que antes era tarea de las mujeres el aceitar y pintar a los hombres, antes de que éste saliese de caza por las mañanas. Pero ahora cada cual se ocupa de su propia pintura y adorno. Pero si se trata de pintarse completamente la cara, entonces es para que detenga al “Diablo”, como por ejemplo durante los viajes.

Aparte de la pintura del cuerpo, en tiempos de Conzemius era usual el tatuaje entre los Sumu. Antes se utilizaba para esto las

espinas de ciertas plantas, astillas, las garras de la guatusa, agutí) o los dientes de pescado. Sobre las heridas punzantes se frotaba el hollín de madera de pino. Ahora se utilizan agujas de acero y pólvora. Pero yo nunca he vuelto a ver a un Sumu tatuado. El tatuaje duraba para toda la vida. Los sitios preferidos eran la cara, los brazos y el pecho. Karl Sapper (Diario, No. XLVIII) observó que el tatuaje o la pintura en alguna parte del cuerpo solamente servían como adorno, sobre todo en los brazos y en los muslos, y que no tenía ningún significado como distintivo familiar o tribal. Sobretudo los amantes eran los que se tatuaban mutuamente.

Conzemius menciona como figura común las formas geométricas que se asemejan a las que se grababan en las calabazas (guacales). Los aborígenes que Colón encontró en 1502 en la Costa cerca de Cabo Gracias a Dios tenían en sus brazos y cuerpos "labores moriscos hechos con fuego", que representaban jaguares, venados y fortalezas con torres, a como pudo observar Fernando Colón (1892, II: 154). Thomas A. Joyce (1916: 33), igual que Conzemius, se refiere a datos proporcionados por Pim-Seemann, quienes informaban que entre los indígenas Sumu en el Río Escondido era común el tatuaje con una aguja caliente. Bruno Mierisch (1893: 25-39) habla de que tanto los hombres como las mujeres acostumbraban tatuarse líneas punteadas o franjas que iban de mejilla a mejilla pasando por la nariz. Pero él dice explícitamente que no se tatuaban ni el pecho ni los brazos.

Todos los autores describen detalladamente los adornos que llevaban las mujeres y, según algunos informes, también los hombres. No se sabe si antiguamente los Sumu usaban alhajas de oro. El oro se encuentra en toda la región de los Sumu, desde Chontales hasta el Río Coco. Pero no se sabe si los Sumu o sus ancestros lo sabían elaborar. El museo de Juigalpa conserva numerosos objetos antropomorfos o zoomorfos decorativos de oro, que supuestamente fueron encontrados en Chontales, aunque más bien parece indicar que su procedencia es de Costa Rica. Pero aunque los habitantes de esa región en aquella época no hubieran sabido elaborar el oro

como lo hacían sus vecinos del Norte, Sur u Oeste, sí es perfectamente posible que hayan comprado a éstos los objetos elaborados, o que los hayan trocado, como por ejemplo por granos de oro.

Se puede dar como un hecho seguro el que los Sumu llevaban adornos elaborados de semillas, conchas, dientes, garras o huesos de animales. Yo personalmente poseo un viejo collar de piedras verdes (¿jadeíta?) que fue encontrado en Daka en el río Waspuk. Después se sumaron las cuentas de vidrio de color que eran obtenidas de los comerciantes por medio del trueque. Siempre se ha dicho que las mujeres llevaban en el cuello "libras" de cadenas de perlas de vidrio o de semillas. Wickham (1872: 190 s.) dice que, contrariamente a los hombres, las mujeres usaban los collares y las pulseras de perlas de vidrio sin darles un orden estético, es decir, que se las colgaban tal a como las compraban en el comercio. Se dice que algunas muchachas se ponían tanta cantidad de cadenas de perlas multicolores en el cuello, que les cubría toda la región de los senos hasta la barbilla, siéndoles imposible poder girar el cuello. Que, por lo demás, las perlas eran ordenadas en muy bonitos ejemplares. También las usaban como pulseras, o más abajo de las rodillas, o alrededor de los tobillos. Mierisch observó que los hombres adultos naturalmente no usaban (o ¿ya no usaban?) adornos de perlas, pero sí los niños varones. De esas cadenas de perlas, de las que existen numerosos dibujos (por ejemplo Conzemius 1932: 54), se encuentra en el Museum of the American Indian (Heye-Foundation) en Nueva York una cantidad que fue coleccionada por David E. Harrower en 1924 en Tuberus/ Nicaragua y Wampu, Honduras. Algunas son de unos 4 cm. de ancho, otras son muy delgadas. Las figuras elaboradas presentan formas en zig zag, o líneas a manera de espinas de pescado, o bien cualquier otra forma geométrica caprichosa. Karl Sapper (1917: 209) cree que una parte de los adornos verdaderamente servían solamente de decoración, pero que, sin lugar a dudas, otra parte tenía un significado muy determinado, como se supone también de otros adornos, por ejemplo en las calabazas de los Sumu; esta opinión puede ser corroborada (véase G. von Houwald, 1984).

Algunos investigadores modernos, que solamente se limitan a lo funcional, pasan por alto que para estos pueblos, que aún viven con fuertes nexos socio-culturales, muchas cosas, precisamente de la vida diaria, tienen símbolos o conllevan un cierto significado. Charles Napier Bell (1899: 122) menciona que los hombres llevaban bandas de perlas o de semillas con muy bellos decorados debajo de las rodillas o en las muñecas. La banda debajo de las rodillas tenía un significado especial, pues era una garantía del amor. Así, era una gran descortesía hablar del amor ante un jovencito, o preguntarle algo sobre eso. Cuando se encontraban jóvenes de ambos sexos que conocían el significado de esto, entonces se miraban mutuamente la rodilla para ver si uno de ellos tenía una de estas bandas. De acuerdo a la costumbre, las muchachas jóvenes soltaban uno o más hilos de la banda que les sujetaba su taparrabos y se lo ataba a su amado alrededor de la rodilla. Con frecuencia se podía observar que las muchachas escondían rápidamente esas bandas cuando las estaban elaborando.

V. Modo de habitar y de poblar

“Por muy amplia que haya sido la visión de Las Casas, siempre observó las cosas con sus anteojos europeos y descuidó la orientación moral de los indios (para él no suficientemente conocida), con su extraordinario amor por su tierra natal que no podía soportar el sistema de las reducciones (o reubicaciones)”.

(KARL SAPPER, LOS VERAPAZ EN LOS SIGLOS XVI Y XVII)

LA ACTUAL REGIÓN donde habitan los Sumu queda mayormente en las tierras bajas del Caribe de Nicaragua, sobre todo en el antiguo Departamento de Zelaya (Norte y Sur). Popularmente se le conoce como “la Costa Atlántica”, aunque en realidad alcanza bastante hacia el Oeste. Pero este nombre tiene una procedencia histórica, pues la zona abarcaba, con excepción de la parte Norte alrededor del Cabo Gracias a Dios y Puerto Cabezas, la antigua “Mosquitia (Reserva Mosquitia, Mosquito Shore, etc.), que fue incorporada a Nicaragua hasta en 1894 y que antes gozaba de una cierta independencia a cuya cabeza estaba el “Rey Mosco” bajo el protectorado británico.

En los departamentos de Chontales, Boaco, Matagalpa, Jinotega y Nueva Segovia, que una vez estuvieron fuertemente habitados por los Sumu, viven hoy en día muy pocos de ellos. En el río Patuka (Mutuka), en los departamentos hondureños de Gracias a Dios y Olancho, existen hoy todavía pequeños restos de lo que antes fue una numerosa población de Sumu.





De: Samuel.A.Bard (= E.G. Squier): Wainka. Adventures on the Mosquito Shore, 1855/1965. Allí se le llama "Poyer village on the Guallambre", pero el Río Guayambre estaba habitado sobre todo por los Sumu (Tawahka). "Waikna" es una novela que Squier publicó bajo un seudónimo porque no deseaba que fuese considerada como una obra etnológica.

Si el dibujo en realidad no representa inclusive una casa Sumu, sí debe de pensarse que las casas de los Sumu no tenían un aspecto diferente.



No fue sino que por influencia de los misioneros que los Sumu cambiaron la forma tradicional de vivienda que por siglos habían mantenido y que había demostrado ser adecuada. Las casas sin paredes laterales se han vuelto escasas, pero todavía no son construidas sobre zancos (tambos) en todas partes.





El poblado de Amaka en la confluencia del Amaka con el Bocay.



El poblado de Musawas, Río Waspuk, antes de la destrucción.

Como lo demuestran los nombres de los lugares y de los ríos, los Sumu antes llegaban mucho más hacia el Oeste y el Noroeste y poblaban también gran parte de la región montañosa central de Nicaragua. La parte más alta de esta zona sobrepasa los 1,800 metros sobre el nivel del mar y está cubierta en la parte Occidental por selvas montañosas mixtas, a veces también por coníferas, por selvas montañosas perennes por el lado oriental y, en sus partes bajas, por montañas lluviosas.

La “Costa Atlántica” consiste en una amplia planicie que paulatinamente se inclina hacia la costas del Océano Atlántico y se extiende aún más como plataforma submarina, siendo llamada “Vertiente del Caribe”. Geomorfológicamente se trata de una región relativamente uniforme, cuya estructura en dirección oriental se va convirtiendo en una planicie que es interrumpida únicamente por elevaciones aisladas. El relieve de la Costa Atlántica se caracteriza por sus extensas terrazas fluviales y bajuras que con frecuencia son llenadas por pantanos, donde predominan sedimentos y erosiones frente a terraplenes de magma y dislocaciones.

A la homogeneidad geológica de la región corresponde una climática, que se caracteriza por fuertes precipitaciones pluviales y altas temperaturas que, en un clima monzónico, favorecen al bosque lluvioso. Las lluvias, extremada y generalmente fuertes de corta duración, los pantanales, los anchos ríos, los valles a veces bastante profundos, así como las vastas zonas selváticas y los empinados cerros, aparte de otros elementos naturales, han sido obstáculos para una población humana y han obligado a los moradores a tomar una conducta adaptada a este espacio vital. Las precipitaciones pluviales anuales promedio alcanzan desde 2,000 mm hasta más de 4,000 mm. Con excepción de los meses de febrero, marzo y abril en los que caen unos 60 mm, llueve todo el año. Las temperaturas promedio anuales son de entre 23,9 °C y 29,8 °C. El calor se hace sentir sobre todo por la humedad. Por las noches, las temperaturas pueden bajar considerablemente (J. Incer, 1970: 311).

Parece ser que los Sumu nunca han vivido en poblados grandes, sino que han preferido los caseríos a lo largo de los ríos, de ser posible

en las altas riberas de los ríos o en los recodos de los mismos, desde donde tenían buena vista tanto corriente arriba como corriente abajo y, además, no corrieran el peligro de las inundaciones.

Wickham (1972: 197) observa que “the lower parts (of the river) does not suit the Woolwas, who love to rear their houses on the elevated banks above the river, although I believe they used to live much lower down”, y algo más abajo (211) dice que los Sumu prefieren asentarse en remotos arroyos (creeks) de ríos mayores: “on more than one occasion I have observed their predilection for these out-of-the-way creeks, which have obstructions in their mouth even for pitpan navigation”. Naturalmente, estos sitios alejados eran preferidos por razones de seguridad y por lo tanto, no es que fueran preferidos por los Sumu porque les gustasen, sino por la necesidad de protegerse contra los enemigos. “The indians”, continúa diciendo Wickham, “leaving at the mouth of a creek a wand with a piece of white rag fluttering at the end, to indicate the direction they had taken.” La palma del pejibaye siempre indica dónde era, o continúa siendo un lugar de residencia.

Otto Lerch (1896: 182) visitó el poblado Sumu “Princevila” que quedaba en la ribera en el río Bambana, a una altura de unos 18 pies sobre el nivel del agua. Bell (1899: 122) habla del poblado Tawahka “Accawas-maya”¹ en el río Wawa que constaba de tres casas muy largas en las que vivían 14 pequeñas familias y que quedaba arriba, en la ribera, a unos 90 pies de altura sobre el nivel del agua. También Mierisch (1893: 25-39) encontró que el poblado de Yoya en el río Prinzapolka se encontraba, pintoresco, donde comienzan las primeras cataratas, sobre una pequeña elevación de 15 metros sobre el nivel del agua. Pim y Seemann (1869: 125) dicen; “The indians never selected ill-drained sites for their villages ...” y el misionero A. Martin (1894) resalta que los Sumu, contrario a los Mískitu que prefieren la costa, se quedan siempre en aquellas partes de los ríos que no son afectadas

¹ Bell utiliza aquí la palabra Mískitu “maya” que en realidad significa “río abajo” o “embocadura”. Entonces, aquí significa “embocadura del río Acawas”, probablemente su desembocadura en el río Wawa.

por las altas y las bajas de las mareas, es decir, donde siempre hay agua fresca.

They have no villages of any size, but live in lodges, grouped two or three together, and scattered at intervals along the main river and its tributaries”, scribe Wickham (1872: 162). Bovallius (1977: 188) hizo la misma observación: los Sumu viven, por lo general, en pequeños poblados de tres a seis casas, exactamente a como reza la descripción de Bell arriba presentada (de las tres casas muy largas en las que vivían 14 familias). En el libro “Tanweera” de Bell aparece una ilustración de la forma interior de una de esas casas. El dibujo fue hecho por G. S. von Tempsky, el cuñado de Bell, a como lo pudo comprobar Rose Young del Waikato Art Museum en Hamilton, New Zealand (Rose Young, 1978: 9, reproducción a colores, así como comunicación personal del autor).

El poblado Twahka en el Río Escondido o en el río Siquia que describen Fellechner, Müller y Hesse (1845: 68) consistía en ese tipo de chozas dispersas. Todavía Conzemius (1932: 29) pudo establecer lo siguiente: Los caseríos Sumu están compuestos de dos a seis chozas y tienen entre 2 y 25 habitantes. Albert Wehde (1923: 240) informaba inclusive de un poblado que, si bien era habitado por los Payas, sí correspondía exactamente a los que él había visto donde los Sumu: estaba formado solamente por un techo de palmas que daba albergue a unas 45 personas. Cada familia, compuesta por el padre y hasta tres mujeres y los hijos, tenía su propia hornilla y su lugar especial para dormir, pero no estaban separados por tabiques, sino que por todas partes se podía ver lo que estaba dentro. Aún hoy, los Sumu prefieren habitar así. Resulta interesante observar que, hace algunos años, de Wasakín se formó un poblado filial llamado Ibu, en vez de hacer más grande el viejo pueblo.

Algunos informes de viajeros, como por ejemplo Boyle (1868) o Bovallius (1977: 188) y otros que hablan de “ciudades” grandes fueron recogidos solamente de oídas y son parte de la fantasía. Tal vez se trata solamente de un error de traducción, pues la palabra

“tawan” que se deriva del inglés, en Sumu puede indicar cualquier sitio de residencia, es decir, también un pueblo.

Por último hubo, gracias a la reubicación sugerida por los misioneros de la Iglesia Morava, aparecieron una serie de poblados más grandes, tales como Musawas (1200-1500 habitantes), Karawala (1100 h.), Wasakín (760 h.), Frutipan (360 h.), Umbra (350 h.), Amak/río Umbra (400 h.), Bambana (200 h.), Awastingni (350 h.), Ebenezer (Ibanisa ó Tasbapauni)(360 h.). Los restantes poblados Sumu constan de unos 100 habitantes o menos, lo que corresponde a su preferencia de vivir alejados los unos de los otros. La mayor parte de los poblados Sumu eran de difícil acceso y se podía llegar a ellos solamente a pie o en bote. Solamente unos pocos poblados quedaban cerca de las carreteras.

Los datos numéricos presentados están basados en cálculos aproximados y eran válidos hasta más o menos 1975. Las reubicaciones forzadas y las reubicaciones conjuntas, los movimientos de refugiados de los pobladores, sobre todo en los años 1981 y 1982 pudieran conducir a determinantes cambios, pero casi en todos los casos los Sumu rehicieron sus pueblos después de la guerra de los ochenta.

El ejemplo de Musawas muestra que con tales reubicaciones, hayan sido hechas por medio del convencimiento o a la fuerza, han sido heridos los sentimientos de los Sumu. En Musawas en el río Waspuk, que por iniciación de los misioneros había sido fundado alrededor de la iglesia como punto central con el fin de tener a sus moradores lo más juntos posible, éstos se dispersaron pronto, de tal manera que el pueblo se extendió, habiendo recibido cada uno de sus “barrios periféricos” un nombre particular, aunque el barrio constara de solamente una casa. El poblado llamado Karawala, que también fue fundado por iniciativa de la Iglesia Morava, fue construido de manera regular, de acuerdo con los planos del misionero Lewis, originario de Jamaica, a como lo describe el obispo Karl A. Müller (1932: 115): “Bro. Lewis laid out a regular plan for it: a central square with church and mission house; streets running in two directions on the high of land, and he lined these

streets with orange an lemon trees. He settled the Twahkas on one side of the square, and the Ulwas on the other, these being subdivisions of the Sumos. Bro. Lewis also made rules for an orderly communal life and saw to their observances.” Aunque el obispo Müller insiste en que este plan tuvo el mayor de los éxitos, en Musawas y en otros lugares condujo a la pérdida de la identidad de sus habitantes. Así por ejemplo, en Musawas, donde se colocaron juntos dos grupos dialectales diferentes, el Tawahka y el Panamaka, habiéndose ubicado el primero más arriba de la iglesia y el otro más abajo, los moradores fueron abandonados a su propia suerte. Por esta razón, el misionero Karl Begenzer obtuvo en 1930 la siguiente impresión (carta del 13.3. en el Arch. Morav., Bethlehem, Pa.): “The houses of the people are places just anywhere and their thatched leaf roofs have a shaggy, unkempt appearance”. En los sitios, a donde los indígenas en el transcurso de las ubicaciones forzadas fueron llevados entre 1981/1982, estaban todas las chozas colocadas en una línea exacta. Nada puede ser más contradictorio que esto al modo de ser de los Sumu. Esta forma de vivienda duró unos dos o tres años. Luego volvieron a sus comunidades y a su forma tradicional de vida.

La forma libre de habitar que preferían los Sumu pudo haber tenido su sentido en el deseo que las familias y los grupos tenían por vivir lo más juntos posible.

En 1712 desde la zona de Matiguás y Yaro, donde en su mayoría la población era Sumu, el obispo Pedro Agustín Morel de Santa Cruz habló de caseríos, que se les llamaba “palenques” y que estaban formados por casas disgregadas, cuyos techos solamente eran de hojas de palma (citado según E. Rocha, 1921: 42 s.). Franz Termer (1967: 6) considera dichos “palenques”, que él llamó “Casas familiares”, *Sippenhäuser*, como de origen sudamericano y opina que fueron llevados al sur del Istmo Centroamericano por los grupos Chibchas. Debajo de un techo de forma cónica vivían los miembros de un mismo “linaje”, allí dentro, todos apretados.

Mientras Wickham (1872: 163) observaba que en cada cabaña (lodge) normalmente habitaban cuatro familias, donde cada una de ellas tenía en una esquina su propio espacio para cocinar y cada una preparaba sus propios alimentos, Martínez Landero (1935: 42) escribe lo siguiente; “Hay una casa por cada familia; rara vez viven dos familias bajo un mismo techo, y si esto ocurre es en apariencia, pues lo que sucede es que construyen dichas casa de manera continuada; son de forma ovalada; levantan tres horcones á cada lado de un rectángulo, y dos más en cada cabecera de dicho rectángulo, pero fuera de la línea formando un plano octagonal.” En una nota, Martínez Landero señala un dibujo de Sapper, y que se menciona más tarde, que difiere considerablemente de tales “casas continuadas” a como él las describe. Claro está, que Martínez Landero con toda seguridad solamente está describiendo el estado original.

Tales “casas continuadas” corresponden bien a los informes que dicen que los miembros del mismo “linaje” vivían lo más junto que les era posible. La casa del Pastor Moravo en Wasakín, a quien yo visité en 1982, es un ejemplo que recuerda una de esas “casas continuadas”: se le podría considerar como “casa para dos familias” o como “casa doble”. Bajo un mismo techo se encuentran dos viviendas completas, unidas por una baranda común, en la que sucede todo durante el día. A veces es posible observar que dos casas que están totalmente juntas pero a la vez separadas, cuando están montadas sobre horcones (tambo), están unidas por medio de una pasadera.

La forma de las casas de los Sumu ha sufrido modificaciones decisivas en los últimos 50 ó 100 años. Poco es lo que ha quedado de la vieja forma de construcción.

Se describen dos formas de construcción de las casas primitivas, es decir, casas redondas y casas cuadrangulares, agregándose a éstas, a manera de forma intermedia, una con lados angostos y redondeados.

Conzemius (1932: 30) describe como cuadrangulares tanto las

casas de los Sumu como la de los Mískitos, pero con lados angostos y redondeados, en forma semicircular. Dice que en los últimos años se ha vuelto más popular la forma rectangular. Entre los Mískitu de Honduras se han podido observar también casas elípticas y redondas.

Bruno Mierisch (1893) dice: "Las casas son extremadamente sencillas: cuatro postes y encima un techo de hojas de palma; usualmente eso es todo. La forma es redonda o paralelepípeda y, en este último caso, las casas son construidas de tales dimensiones, que dan albergue a varias familias. Si alguien quiere hacer algo mejor, entonces le coloca bejucos delgados... rajas de bambú en las paredes exteriores. Estas constituyen unas paredes muy ventiladas, pero que son muy adecuadas para el clima de allí. Estas rajas de bambú también son utilizadas entretejiéndolas unas con otras. En ocasiones festivas se separan las habitaciones por medio de mantas." El misionero G. Schneider (Quamwatla, 47) encontró que las chozas que construían los Sumu cuando llegaban del interior del país a pasar varios meses en la costa para recibir clases de catecismo, eran hexagonales ú octogonales, contrariamente a las de los indígenas Prinzus (que, por lo demás, son también un grupo Sumu), que tenían forma cuadrangular. Es posible que las casas hexagonales ú octogonales, que ya casi eran redondas, hayan sido construidas sólo como algo provisional, aunque esta forma no resulta ser mucho más fácil de construir que la cuadrangular. Me resultó interesante observar en 1982 no lejos del poblado Sumu llamado Española una choza sin paredes, redonda y que tenía como horcón principal un árbol vivo.

Karl Sapper (1900/1969; von Howald-Jenkins 1975 a: 77) ilustró la proyección horizontal de una casa de Sumu en Veltran en el río Bocay, cuyas paredes laterales son redondeadas.

Naturalmente, una casa redonda es difícil que se convierta en una "casa continuada" cuando los hijos casados necesitan su propia casa, a menos que la forma redonda sea cambiada por una forma ovalada. Por esta razón cabe preguntarse si la forma redonda realmente era la forma primitiva de las casas de los Sumu. De manera

interesante encontré yo cerca de Hato Grande, cerca de Juigalpa (véase von Houwald-Jenkins, 1975a: 69), las bases de piedra de casas redondas, que la gente del lugar llama *kalpulis*, lo cual a su vez indica “casas familiares”. No se conocen más detalles acerca de su edad o de su origen. La región todavía era habitada hace unos 100 años por Sumu (Ulwas), pero esto no quiere decir que estas casas hayan sido construidas por ellos. Es perfectamente posible que, durante el proceso de aculturación, los Sumu hayan adquirido esta forma redondeada para construir sus casas. Valdría la pena investigar este complejo.

Girsewald (1896: 21) dice que las casas miden 80 pies de largo por la mitad de ancho. Haglund (1956) menciona una longitud de 20 metros por 10 de ancho con 60 horcones. Según Albert Wehde (1923), cuyas observaciones datan desde 1890, vivían cinco familias en una casa, lo cual significaría que vivían entre 30 y 45 personas, incluyendo los niños. Tienen que haber ocupado por lo menos el lugar mencionado. Comparado con los Tungla, un pueblo resultante de la mezcla de Mískitu con Sumu, puede decirse que los Tungla, según Bell (1862: 285 ss.) construían sus casas más cómodas y más grandes.

Todos los autores están de acuerdo en que las casas primitivas de los Sumu, o no tenían paredes del todo y consistían de un techo de palmas que llegaba hasta bastante abajo, o solamente estaban protegidas, a lo sumo, al lado del golpe de la lluvia.

Karl von Girsewald (1896: 21) dice que todas las chozas de los Sumu carecen de paredes laterales y que tienen un techo muy puntiagudo lo que hace la casa más alta en el centro, mientras que uno se tiene que agachar para poder entrar en ellas, pues el techo llega hasta muy abajo. Esto permite reconocer que se entraba a las casas por el lado más ancho, como puede observarse aún hoy. Girsewald continúa diciendo que los horcones son del más duro quebracho (madera de hierro) y que son escogidos de tal forma, que ya traen arriba los ganchos, de tal manera que las vigas del techo solamente necesitan colocarse encima y ser sujetadas por

medio de bejucos. Henderson (1811: 218) escribe: "Their dwellings are formed in a style of the rudest simplicity, being little more than a number of rough poles placed perpendicularly in the ground, and roofed with the leaves of the palmetto tree. They are usually large and left entirely open at the sides."

Contrario a esto, Haglund (1956: 15) hace resaltar los postes artísticamente tallados de las casas —de 60 por 30 cm. a como él lo encontró— que se parecían a las columnas dóricas. Grossmann (1917) menciona también los horcones centrales cuidadosamente tallados de las casas de los Sumu.

En el río Bocay encontré yo en 1981 la mayoría de las casas siempre cubiertas con hojas de palma con grandes tablonces de madera (de aproximadamente 30 x 40 cm). Debe de tomarse en cuenta la observación de Seemann (1863: 415), en el sentido de que los Sumu antes tenían casas más fuertes que en el tiempo en que él estuvo allí, pues su compañero Pim encontró los pilares de la casa muy débiles como para poder colgar de ellos la hamaca. Esto tal vez no habrá que tomarlo literalmente, pero indica que la reciente forma de construcción, comparada con la tradicional, trajo consigo casas más pequeñas y débiles.

Martínez Landero (1935: 43) alaba la calidad de los techos de hoja de palma que están tan bien contruídos, que ni siquiera durante los fuertes aguaceros dejan pasar ni una gota de agua. Comúnmente, las casas son abiertas, pero recientemente se ven también con paredes hechas de bambú partido a lo largo y aplastado. El obispo Karl A. Müller encontró naturalmente: "The houses of the Indians formerly were no houses at all in the sense that civilized people understood this word. They were constructed of about four to six posts of the hardest wood available, dug into the ground, and a roof of either Bapta Palm leaf of Scomfra reeds, or Attack leaves. The roof was six to eight feet above the ground." Bovallius (1977: 188) describe el techo de las casas de los Sumu como extraordinariamente inclinado, de tal forma que presenta la forma de un bote boca abajo.

Precisamente los misioneros consideraron que era necesario introducir “mejoras”, con el fin de lograr dar a las casas un aspecto adecuado, de “gente civilizada”. Mientras que Wickham (1872: 162) encontró los techos muy limpios, especialmente por dentro, el misionero Karl Bregenzer, para quien los techos de palma tenían “a shaggy, unkempt appearance”, describe en una carta desde Cabo Gracias a Dios fechada el 13 de marzo de 1930 la forma en que él convenció a los indígenas de Musawas para que “mejorasen” sus casas, es decir, sobre todo, que le pusieran tabiques. Para los misioneros, el hecho de que los Sumu no usasen tabiques no solamente mostraba que eran haraganes y negligentes, sino que indicaba que no tenían vergüenza ni decoro, pues todo lo que hacían, lo hacían a la vista de todo el mundo. Además, los Sumu utilizaban este hecho como excusa para no ir a la iglesia, argumentando que tenían que quedarse en sus casas para cuidar que no se les metieran los animales. Por esta razón es que las casas debían construirse, de ser posible, sobre horcones (tambos). Bregenzer no quería permitir que se bautizase nadie que no hubiera construido tabiques en su casa. Los Sumu conocían naturalmente la costumbre de erigir tabiques de tela en determinadas ocasiones para dividir las casas, según fuese necesario, como por ejemplo durante los partos, o en casos de enfermedad, menstruación, etc. De lo contrario, lo consideraban innecesario. En los ríos Mahogany y Plata pude observar chocitas pequeñas para niños. En la región del río Bocay existían grandes almacenes de granos y víveres, montados sobre tambos muy altos. Carl Bovallius (1977: 188) escribe: No usan cuartos para dormir como lo hacen los indígenas civilizados, sino que el sitio para dormir de toda la familia es una especie de alto a tres o cuatro metros del suelo. Un tronco de palmera con gradas talladas sirve de escalera, y el humo que sube del hogar mantiene ese dormitorio libre de mosquitos y otros insectos. La altura de 3-4 metros de que habla Bovallius es poco usual, pues el lugar para dormir se encontraba normalmente a la altura de un asiento. Pero Charles N. Bell (1899) ilustró la parte interior de una casa Tawahka

en el poblado de Accawassmaya, de acuerdo a un dibujo de Tempsky, donde aparece una especie de techo colgante a la altura mencionada, con un hombre durmiendo. Es posible que en las viejas “casas continuadas” para varias familias existieran dichos techos colgantes. Más tarde parece que las casas se volvieron no solamente más cortas, sino también más bajas.

H. G. Schneider (Kaisa, 23) opinaba que solamente los indígenas con el nivel cultural más bajo que vivían en el interior del país, no tenían cocinas y dormitorios separados, y que los Mískitu jamás cocinaban dentro de sus casas.

El piso de las antiguas casas de los Sumu era de pura tierra apisonada. Una de las “mejoras” más importantes que consideraron los misioneros fue, aparte de la división de las habitaciones, la construcción de casas sobre zancos (tambos), aunque para esto no parece haber existido una razón que lo justificara. Los Sumu siempre escogían un sitio seco para construir sus casas, de tal forma que aún durante las fuertes lluvias tropicales, no pueden ser inundadas.

A los piadosos hermanos misioneros no se les ocurrió que, con sus opiniones, no solamente estaban siendo extremadamente subjetivos, sino que además estaban interviniendo desconsideradamente en las viejas tradiciones y hasta en las estructuras familiares y sociales completas, y que estaban hiriendo los sentimientos de los afectados. El obispo Müller (1932: 38) describe, no sin orgullo, los “Improvements” de la siguiente manera:

...a floor was added to the house. This floor was built about two feet above the ground and consisted of bamboo or bapta-palm poles laid side by side (.....) The first attempts at shutting out the outside world, were made by placing bamboo or palm poles side by side all around the building. This was not very satisfactory. The next step was to construct wicker-work between the upright posts of the houses ... By and by the desirability of more than one room became apparent ... The kitchen was transferred to a separate building...

Esto quiere decir que los misioneros moravos lo primero que hicieron fue colocar las casas de los Sumu sobre zancos (tambos). Aún hoy en día se pueden ver casas en los poblados Sumu que no están construidas sobre zancos. Formas que habían sido conservadas por siglos y que habían sido efectivas, producto de muchas experiencias con el medio ambiente, fueron sacrificadas por las supuestas ofensas al pudor. Karl v. Girsewald (1896: 22) dice con toda comprensión: "Cuando el Sumu en la noche baja su mosquitero y se va con su familia a su krikri, entonces tiene la completa sensación de que se encuentran solos en una vivienda cerrada". Wickham (1895: 162) consideraba que la falta de tabiques, considerando el clima, de ninguna manera era desagradable.

Dos modificaciones fundamentales en la forma de vivienda de los Sumu, que de ninguna manera se pueden llamar "mejoras", trajo consigo el contacto cercano con el mundo exterior:

- a. Contrariamente a la forma tradicional de ubicarse en pequeños caseríos aislados, en donde los parientes vivían juntos, resultaron pueblos más grandes, en los que con frecuencia fueron ubicados juntos hasta diferentes "tribus" y grupos dialectales, como es el caso de Musawas y Karawala.
- b. Las formas de las casas, que reflejan los conceptos sociales y económicos de sus habitantes, fueron modificadas. Fueron eliminadas las *Sippenhäuser*, *palenques* o "casas continuadas", y en su lugar fueron introducidas las pequeñas casas unifamiliares. Esto significó una grave y destructiva ingerencia en los lazos familiares establecidos. El sentido de comunidad familiar fue substituido por el aislamiento del individuo por medio de la obligación de hacer tabiques no solamente exteriores, sino también interiores, por medio de los que se formaban la cocina y los dormitorios. Por último se colocaron las casas sobre horcones (tambo). Así se logró no solamente de manera simbólica la primera separación del suelo, un punto de vista que no debería de subestimarse tratándose de los sensibles indígenas.

Hoy se pueden observar en los poblados Sumu ejemplos de toda clase de formas y subformas en las casas: existen algunas sobre la tierra y otras sobre “tambo”. Casas cubiertas con hojas de palma, otras con tejas de madera y otras con zinc corrugado. A veces se ven todavía casas sin tabiques ni paredes, o bien con paredes solamente al lado del golpe del agua, así como también casas de las cuales la mitad está abierta a manera de baranda. El material que se utiliza para las paredes es el bambú o tablas de madera aserrada, teniendo en este caso verdaderas puertas y ventanas. Algunas casas siguen siendo igual que antes, de una sola habitación grande; otras tienen divisiones, ya sean hechas con una cortina, o bien de bambú o madera, siendo a veces “tapizadas” con papel de periódicos. La cocina en algunos casos está localizada en un cuarto separado; la hornilla puede estar colocada en el corredor, es decir, queda lista para “caminar”, tal como lo había observado Conzemius (1932: 31), hasta ser colocada en un cuarto separado, a como lo acostumbran los Mískitos. La tendencia a la modernización conducirá cada día más a la construcción de casas sobre altos zancos (tambos), con paredes que probablemente son de madera aserrada y que tienen puertas y ventanas (aunque sin vidrio). Cuando los medios económicos lo permiten y por razones de prestigio, el techo tiene que ser de zinc corrugado, como a veces los tienen las escuelas o las casas de los párrocos. Los techos continúan teniendo la sencilla forma de dos vertientes, como las casas de los Mískitu, pero en las puntas cubren, a manera de atril, anexos más bajos.

Las ventajas de estas modernizaciones o “mejoras” no son tantas, como sus patrocinadores creen. Los techos de zinc corrugado no regulan la temperatura a como lo hacen las de hojas de palma; todo lo contrario: en el día amplifican el calor, y por las noches el frío, que a veces se hace sentir bastante. Cuando caen las torrenciales lluvias tropicales, uno no puede entender ni una palabra en las escuelas o iglesias que tienen esos techados de zinc corrugado. La prédica o la clase tienen que ser interrumpidas mientras dure la lluvia.

Las paredes de las casas ofrecen el mejor escondite para los insectos, en especial a las cucarachas, e inhiben la ventilación. Las casas construidas sobre zancos permanecen sobre un manchón húmedo y antihigiénico proveniente del lavatrastos que sirve de incubadora para los insectos, en especial para los zancudos transmisores de la malaria.

La decoración interior de las casas es sencilla, como se puede imaginar. Lo más importante es la hornilla, la cual, de acuerdo a las antiguas tradiciones de los Sumu, estuvo colocada en el centro de la gran habitación (Henderson, 1811: 218), o bien en una esquina (Wickham, 1872: 163). Cuando habían varias mujeres en casa, entonces existían varias hornillas, a como lo ha descrito Bell (1862: 258) y lo han confirmado Haglund (1956: 15) y Martínez Landero (1935: 43). Haglund dice que al contar la cantidad de hornillas es posible saber cuántas mujeres tiene el hombre. La hornilla, *kubus*, está formada por una mesa baja de madera, con una pieza encima, en forma de cajón, relleno con barro blanco, *sauipib*. Este barro, que a veces tiene que ser traído desde lejos, se endurece con el fuego. Encima de la superficie superior se encuentra una protuberancia, también del mismo barro y en forma de herradura, de unos 10 a 15 cm de altura. En la parte abierta, de atrás, se colocan las rajas de leña. Cuando ya se le ha quemado la punta, pueden ser fácilmente empujadas hacia adelante. Las ollas y sartenes van colocadas sobre la protuberancia. El arte de hacer ollas ya casi se ha extinguido. Desde los tiempos de Bregenzer se utilizaba tradicionalmente la olla de hierro, de tres patas (carta de 1930). Las jícaras, *guacales*, que antes en su mayoría eran artísticamente decoradas, han entrado casi en desuso y raras veces son decoradas. Las palanganas de lata o de plástico, aunque no son del todo mejores, las han ido substituyendo. El fuego en la hornilla pasa ardiendo todo el día y es apagado solamente por las noches. Naturalmente, los fósforos han substituido desde hace tiempos las tradicionales formas de hacer fuego por medio de la fricción de dos trozos de madera, una suave y

otra dura. Casi no se acostumbra almacenar alimentos. Las cosas que sirven para preparar alimentos, como por ejemplo la sal, son guardados ya sea en botellas viejas, o envueltos en hojas de banana, siendo después colocados en redes que cuelgan del techo. A veces se colocan tablas pequeñas en la pared, a manera de estantes. Las redes o canastas que se ocupan para almacenar los alimentos y que antes tenían un acabado fino, aunque entre los Sumu el arte del tejido no parece haber estado tan difundido como entre los Mískitu, son hechas de bejucos silvestres. El arroz, igual que el maíz, es recogido en manojos o gavillas y colgado de las vigas del techo. En ninguna casa debe faltar ni la hornilla o *kubus*, ni el lavatrastos, una tabla colocada en posición inclinada, con un marco angosto, y en la punta tiene una angostura que sirve como desagüe que desemboca al aire libre. Aquí se lavan los trastos, cuando no se los hayan llevado ya los niños al río para fregarlos con arena. También en el lavatrastos son echadas las aguas residuales, que es lo que forma ese manchón que se mantiene constantemente húmedo debajo de la casa, propio para la crianza de zancudos portadores de malaria. Antes se echaban las aguas residuales a una mayor distancia de la casa, con lo que pronto se evaporaba. Los lavatrastos de hoy dejan que el agua siempre llegue a la misma parte, que permanece húmeda. El agua, también la potable, es traída del río y es almacenada en vasijas de metal o plástico, mientras que las vasijas de barro serían mucho más apropiadas, ya que por la porosidad de sus paredes permiten que el agua permanezca más fresca.

El “dormitorio” de las casas de los Sumu juega hoy un papel mucho menos importante que antes, siempre que no exista ya una habitación especial, dado el caso, basta con un sitio donde va colocada la cama, como sucede en la casa de los pastores moravos o tal vez en la de un maestro de escuela. Pero estas “camas” no ofrecen comodidades especiales, ya que son sin colchones, de tal manera que uno duerme sobre la pura tabla, como si estuviese durmiendo en el suelo. La mayor parte de los Sumu hoy en día

duermen sobre el puro suelo, utilizando como lecho un pedazo de tuno, una tela de plástico, papel, un cuero de animal o ropas viejas. Pero esto parece ser un retroceso que se le debe a las “mejoras” que trajo la modernización en la forma de construir las casas. Antes era el *krikri* o “platform bed”, que Girsewald (1896) llama “Mesa” y Bell (1899: 122) “stages”, el que servía de cama. El *krikri* es una plataforma alta hecha de bambú aplastados al martillo que sirve como cama o como asiento. La superficie del bambú es más elástica que la madera, de tal forma que se duerme sobre una superficie más blanda. Henderson (1811: 218) describe estas camas de la siguiente manera: “... a mat is placed on what is called barbecu, a frame made of sticks, and raised a few feet from the ground.”

Bell (1899) dice refiriéndose al equipo interior de las tres casas grandes en Accawas-maya en el río Wawa, en las que vivían 14 familias en total: “... which are, as usual, open at the sides, and have stages on posts at the hight of the eaves as sleeping-places.” Lo mismo dice Karl von Girsewald (1896: 21), que en una choza, en la que con frecuencia viven hasta una docena de familias, el centro de la misma permanece libre, y los *krikris* se construyen alrededor de dicho centro. Ahora algunos tienen mosquiteros hechos de un algodón ligero pero opaco y dicen que se sienten “como si estuvieran viviendo ellos solos en un cuartito cerrado”. El misionero Haglund (1956: 15) ya no encontró en todas partes los *krikris*. En vez de eso extendían el tejido de bambú en el suelo, a manera de colchón. También menciona camas sencillas e inclusive las hamacas para dormir. Pero las hamacas no son usadas prácticamente nunca para dormir, sino que para sentarse. Solamente durante los viajes o estando de camino se usan para dormir. Ya Squier (1855/1965: 130) había observado que todos tienen hamacas, pero que duermen en el *krikri*. Tal vez se habla con razón del “sitting hammock”. Conzemius (1932: 32) opina que a lo sumo solamente los jóvenes de ambos sexos, cuando no están casados, ocupan las hamacas por las noches, pero que en el día ofrecen a los hombres —raras veces a las mujeres— la oportunidad de “dream

away much time". Según su opinión, la cama de los indígenas primitivos constaba únicamente de un pedazo de tuno, hojas de heliconia, o una piel de animal que se colocaba sobre el suelo. Pero en su tiempo se utilizaron indistintamente "krikris" que tenían unos 3 pies de altura. Él encontró, en vez del bambú, también varillas de caña silvestre. Otto Lerch (1896: 182) presenta una descripción que no alaba mucho la comodidad de los *krikris*: "Aquí, el lecho se encuentra también encima del suelo. Cuatro pilares cortos van unidos por medio de pértigas largas, encima de las cuales se encuentran maderas rollizas, atravesadas, de tal forma que la persona que duerme allí amanece con franjas como cebra". En el río Mahógani yo pude observar tales "camas", cuyos "colchones" eran de maderas rollizas. Los jóvenes las utilizaban en una chocita pequeña construida al lado de la casa principal.

Los mosquiteros, que según Conzemius ahora también son hechos de una tela rala de algodón, se están usando cada día más, en la misma medida en que se extiende la malaria, de la cual son víctimas ahora casi todos los Sumu.

En muy pocas casas de Sumu se encuentra otro tipo de muebles. Squier (1855/1965: 124) encontró únicamente un par de rústicos tacos de madera para sentarse: Conzemius (1932: 32) observó que estos asientos a veces se asemejaban a los antiguos metates de piedra. Efectivamente, estos "metates", sobre todo si tenían el tamaño adecuado, eran los asientos de los caciques. Hoy se encuentran casi en todas partes bancos de madera clavados que son colocados, según sea necesario, en la casa o en la "baranda". Muy raras veces encuentra uno cómodas o armarios. A veces se usa una caja de madera para guardar los vestidos. Pero, primero, los Sumu casi no tienen objetos que no mantengan constantemente en uso y, segundo, el clima y los insectos no permiten que se puedan almacenar muchas cosas. Es por esta razón que ahora se usan más bien sacos de plásticos con este fin.

Es de observar que W. Lehmann, en su diccionario Sumu, bajo la rúbrica "Casa y objetos", solamente presenta 60 palabras,

incluyendo las palabras para casa, techo, pared, puerta, etc., mientras que por el otro lado menciona a más de 60 clases de pájaros.

Ni siquiera en todas las casas se usan las mesas.

VI. Trabajo, producción y economía

“Viven contentos y felices en su hermosa soledad, sin más gobierno que el que ejerce el padre de familia.

Las familias trabajan en común, y en común disfrutan el producto, obra mas bien de la naturaleza.

No les halaga una vida mejor fuera de su hogar.”

(FRANCISCO MARTÍNEZ LANDERO)

MUCHAS VECES SE ha considerado que, antes de que fueran “civilizados”, es decir, antes de que fuesen obligados a modificar radicalmente su estilo de vida debido al contacto con los blancos, los Sumu vivían como nómadas, con todas las características de una cultura y una forma económica de cazadores y colectores y, a lo sumo, de plantadores primitivos.

Antes de que, en base a determinadas características, la etnología trabajase en ciertos tipos de formas económicas y los presentase como expresión del grado cultural, uno se contentaba con denominaciones tales como “salvajes”, “bárbaros”, etc.

El Corregidor del Partido de Sébaco y Chontales, Francisco de Mora y Pacheco, informaba en una “relación” del 8 de julio de 1743 (*La Semana*, Guatemala, No. 33 del 20 de Octubre de 1867) lo siguiente:

Las habitaciones de estos salvajes son sin orden político; andan divididos en trozos, hoy en esta quebrada, mañana en la

otra, sin superior, sin régimen, ni gobierno; de tal suerte que van siguiendo en todo el instinto de los monos, esto es, para donde hay fruta, y en acabándose buscan otra parte donde la haya. Ordinariamente habitan en lo oculto de las quebradas y en las orillas de los ríos; allí suelen tener sus platanarcillos, y en disfrutándolos, se mudan, como tengo dicho. La pesca y caza es el principal recurso que ellos tienen para mantenerse, y del comercio que tienen con el mosquito redundan el que están todos armados de las armas que ellos usan... Vienen a robar gente de noche a los pueblos de fuera para vender los prisioneros a los Mosquitos....

Todavía a mediados del siglo pasado, si no es que también en el presente, se podían escuchar opiniones tales como la del “Inspector de la Costa Norte Mosquita” Manuel Gross (1868):

Estos salvajes no tienen precisión alguna. Si en un día tiran una docena de jabalis, no descansan hasta que no se los acaban, aunque después anden por muchos días sin qué comer. Así hacen con las yucas, plátanos, guineos, pijibayes y matz...

y un poco más antes:

En el verano van a las cabeceras de las quebradas en persecución de la caza, llevan consigo todas sus mujeres y cuanto traste ó animalito tengan. Están en un lugar mientras se les proporciona que tirar. Cuando se escasea la caza, se trasladan á otro lugar. De esta manera se mantienen ambulantes durante todo el verano: en el invierno, es cuando más se ballan en sus palenques.

El Prefecto de Chontales, Celedonio Morales, informó el día 19 de junio de 1861 al Ministro del Interior del Supremo Gobierno, entre otras cosas, lo siguiente:

El departamento de Chontales contiene doce pueblos, y de treinta á treinta y dos mil habitantes, sin contar las numerosas tribus errantes de indígenas que ignoran hasta las nociones más vulgares de Nuestra Santa Religión...

Los indios de Boaco viven en gran parte errantes en el territorio por los que nunca construyen una habitación formal, sino una pequeña choza que luego la abandonan. No hacen camas, sino que casi todos duermen en el suelo sobre pieles de ganado, ó sobre bojas de vijagua....

Es digno de observar que en estos y otros similares juicios que han sido emitidos, si bien es cierto que se trata correctamente de hechos en sí, también es cierto que reciben, debido a la actitud etnocéntrica de los autores, un acento peyorativo y, por lo tanto, falso. Los Sumu habitaban en su medio ambiente, a como les resultaba mejor y les permitía vivir más a gusto, aunque a los españoles y los otros blancos les resultaba incomprensible. Sin necesidad de modificar radicalmente a la Naturaleza, sabían adaptarse a ella. Sus formas de vida eran la suma de experiencias centenarias. Efectivamente, los Sumu tuvieron que soportar desde algún tiempo muchas ingerencias, sobre todo por parte de quienes les juzgaban de manera tan despectiva; dichas ingerencias perturbaron la armonía interior de su existencia.

El inglés Pim y el alemán Seemann tienen que haberlo percibido, al escribir lo siguiente (Pim-Seemann, 1869: 125):

You still see pure Indians in the Chontales Mountains, but they are not numerous, and are retiring into the solitude of the forest as fast as the white men, or the more numerous half-castes approach.

Este pasaje lo pone a uno aún más pensativo, pues ambos autores inmediatamente después recuerdan las antiguas tumbas y las artísticas esculturas de piedra que se encuentran en toda esa zona.

Sin lugar a dudas, la caza y la pesca fueron por mucho tiempo el alimento principal de los Sumu. Y seguro es también, que ellos se irían al sitio donde ambas eran más ricas, dependiendo de la estación del año. Aún hoy se pueden ver chozas bajitas, en las partes planas de las riberas, por lo general en las playas de los recodos de los ríos, donde algunas familias pasan la estación seca del año. También las siembras se encuentran la mayor parte de las veces

muy alejadas del lugar donde viven, de tal forma que para el tiempo de recolectar la cosecha, casi siempre se va toda la familia y duermen en ese lugar algunas noches, ya que no valdría la pena regresar diariamente a sus casas. Pero por esta razón, decir que los Sumu son nómadas o semi-nómadas, no es correcto, aparte de que no está comprendido dentro de la palabra "nomadismo" el que los viajes sean sin rumbo, sino que se dan en forma circular y que conducen periódicamente siempre a los mismos sitios (J. S. Thiel, 1977: 47). Ni siquiera se necesita asociar directamente con los Sumu los numerosos artefactos de piedra artísticamente elaborados y tampoco la cerámica hasta la fecha poco investigada, porque tales relaciones hasta la fecha no han podido ser establecidas con toda certeza. Basta con pensar en las descripciones que se hacen de sus casas con sus postes tallados, como lo mencionan Haglund (1956: 15) y otros, para poder reconocer que es incorrecto llamar "Nómadas" o "Seminómadas" a los Sumu. No sería necesario ni siquiera conceptualmente mantener esta designación, ya que las categorías científicas, tales como "cazadores" o "cazadores y colectores" o "plantadores", que por regla general son relacionados con el nomadismo o con el seminomadismo, son solamente tipos ideales que en la realidad aparecen en muy diversas formas y flexiones.

No se puede negar que los Sumu tengan una cierta tendencia a la movilidad; sobre todo los hombres con frecuencia se mantenían en camino, por diferentes razones, como por ejemplo para ir de caza, o bien para realizar comercio de trueque. No solamente los grandes sistemas fluviales invitaban a hacer tantos viajes. También existían amplias veredas a través de la selva virgen, de las que Martínez Landero (1935: 39) menciona varios ejemplos. Con frecuencia se encontraban familias enteras en los campos y se iban por unos 8 ó 10 días a las costas del mar para sacar sal, como informa el misionero A. Martín (1894). También existían las fiestas supraregionales de las tribus, y había que acudir a ellas desde muy lejos. Así es como se puede aclarar que a los misioneros les

resultó relativamente poco fácil poder motivar a los Sumu para que se mudasen a un sitio “más cerca de la Iglesia”.

Massajoli (1968: 740) opina que a comienzos del período de la colonización europea, los Sumu y Miskitos vivían muy probablemente en la fase de “agricoltori inferiori”, es decir, que realizaban el cultivo dentro de ciertos límites, mientras que la pesca y la caza permanecían ocupando el papel más importante. El wabul constituía su alimento principal. El wabul es una masa, *waihna*, formada de plátanos verdes o maduros cocidos únicamente con agua y después machacado y que antes se hacía y bebía muy diluido, mientras que hoy en día se toma como una sopa espesa. El wabul se puede hacer también de yuca, quequisque, camote, o hasta mango. A veces se le agrega leche de coco, o inclusive jugo de carne. Para los viejos, el wabul sigue siendo el plato principal, de tal manera que cuando yo, en 1982, visité sus alojamientos de emergencia en Frutipan, hacia donde habían sido llevados por la fuerza procedentes de Umbra, algunos de ellos se quejaban de que no recibían su “wabul” acostumbrado, y que mucha falta les hacía. Inmediatamente saltó una de las vigilantes y los insultó, tratándolos de malagradecidos, pues ahora recibían hasta arroz y frijoles que eran mucho mejores. Y solamente se les pudo contestar: “¡Pero es que ellos están acostumbrados al wabull!”.

El wabul parece tener ahora para muchos Sumu el significado de algo así como un “plato nacional”, es más apreciado por su valor tradicional, que por su sabor. Con ocasión de la tercera asamblea de la ANCS en 1980 en Musawas, donde los huéspedes fueron atendidos con abundancia, de pronto estalló el grito: - ¡Hay wabull! ¡Hay wabull! - y todo mundo se apiñó al rededor de las ollas como si se tratara de un manjar de los dioses. Para los extranjeros, claro está, no lo es; pero se les ofrece con frecuencia a manera de saludo de bienvenida.

Es interesante observar que los Sumu tienen una propia palabra para maíz, *am*, *ama*, pero que poco acostumbran las comidas

hechas de este grano, como por ejemplo: *tortillas* o *tamales*, mientras que los ladinos que viven cerca de ellos las utilizan como alimento diario. Los Sumu preparan a veces solamente algunos productos del maíz, tales como *chicha de maíz*, *atol*, *pinol* y *pozol* que son más o menos líquidos hechos de maíz fermentado, tostado o cocido. Esto nos hace llegar a la conclusión de que el maíz llegó hasta hace relativamente poco tiempo donde los Sumu, siendo probablemente introducido por los misioneros moravos. Se sabe que este es el caso con el arroz y los frijoles que hoy, junto con los bananos, constituyen el alimento principal. En Sumu solamente existen las palabras *rais* y *bins* que son tomadas del inglés. Últimamente se han hecho comunes, por lo menos en ocasiones especiales, los panes blancos, pequeños y alargados, que en su mayoría son hornados a fuego en un hueco abierto en la tierra, sobre el cual ponen un pedazo de lata. Aunque en lo relacionado a la alimentación se está dando un fuerte cambio, esto no significa que sea una mejoría. En lugar de proteína animal, debido a la considerable disminución de los animales de caza y pescados, se está reemplazando la alimentación con productos que contienen más que nada carbohidratos. Resulta muy difícil alcanzar un adecuado consumo de verduras y frutas, así como de productos animales. Por esta razón, hoy se carece mucho de las proteínas y vitaminas en la alimentación diaria. El menú de los Sumu ha aumentado en las últimas décadas, a pesar de que los condimentos poco se conocen y de que la sal es cara. Antes, algunas plantas servían como sustituto para la sal, pero ya nadie las utiliza, de tal manera que en este sentido, se está peor ahora que antes.

Hoy han disminuido tanto los peces y los animales silvestres para la caza, que ya casi no juegan ningún papel. Solamente en el río Bocay han quedado bastantes peces. Por esta razón es que mayormente se sirven arroz, frijoles, bananos y yuca o quequisque por la mañana, a medio día y por la noche. Las frutas del pejibaye (supa) o del árbol de pan que antes eran tan importantes, ahora casi solamente se consumen esporádicamente. No se cultivan sistemáticamente los cítricos, los cocos y otros, aunque se dan muy bien. En parte fueron los misioneros quienes los introduje-

ron a los Sumu. Lo mismo se puede decir de otras clases de verduras como el repollo, las zanahorias, los tomates, la chiltoma, las sandías, las cebollas, etc., cuyo cultivo es muy propagado por los diferentes proyectos de desarrollo, pero que hasta la fecha ha tenido un éxito muy reducido, pues nada resulta más difícil que tratar de cambiar las costumbres alimenticias. No ha sido sino hasta en los últimos tiempos que se ha ido haciendo costumbre cercar una parcela al lado de la casa para cultivar verduras. Además, se encuentran cerca de las casas muy pocos árboles de naranjas o de limones, de aguacate u otros. El pejibaye y el árbol de fruta de pan siempre indican dónde se encuentra una vivienda. Las frutas de estos árboles son muy nutritivas, y si aparecieran constantemente en el menú, muy bien equilibrarían ciertas deficiencias en la nutrición.

Entre los animales domésticos que tienen los Sumu se encuentran sobre todo las gallinas que a veces sirven para vender. Además se encuentran algunos patos y de vez en cuando gallinas de Guinea y pavos. Muy comunes son los cerdos negros pequeños y algunas vacas flacas de mala raza que con dificultad dan 2 litros de leche. Pero esto no le molesta a los Sumu porque probablemente permanece entre ellos esa aversión contra la leche que menciona Conzemius, esto es, que los Sumu dicen que no toman la leche de vaca porque ellos no son hijos de vacas. No es seguro si detrás de esto se pueden esconder vestigios de un "tabú de la leche". Los animales domésticos pocas veces son usados como alimento. Ya Bell (1862: 256) escribía: "In this way they earn a hard, scanty subsistence, infinitely preferring it to the surer method of raising a stock, which they never can be induced to do except a few fowls, which they seem to keep more for the look of the thing than anything else, as they very seldom eat them". También Martínez Landero observa aún (1935) que los Sumu, si bien mantienen esta clase de animales domésticos, no se los comen porque no les gusta su carne, lo cual es una explicación seguramente más acertada. Sobre todo en relación a los caballos, que se pueden observar en muchos poblados Sumu. No es aventurado afirmar que los Sumu tienen animales sin un propósito



claro: no los usan ni para montar, ni como bestias de carga, ni tampoco se los comen. La crianza de animales no prospera por lo difícil que resulta acostumbrar a los Sumu a que encorralen a sus animales y les den de comer regularmente. Todos los animales andan libres y tiene que buscarse su propia comida.

Francisco Martínez Landero (1935: 38) dedica mucho espacio a la caza y la pesca, siendo esta última más bien practicada por las mujeres y los niños. Hoy se ha reducido esta actividad sobre todo a la caza esporádica de pequeños animales, tales como guatusa, guardatinaja, iguana, tortugas y pescados pequeños. Según narra Martínez, antes, los padres de familia, acompañados de sus hijos varones mayores, se despedían alegremente de sus familias y se iban en sus botes con destino a ciertas regiones desde donde por medio de angostas veredas, tenían acceso a zonas abundantes en animales de caza. Estos viajes de cacería podían durar varios días. Haglund (1956) presenta algunas canciones que las mujeres cantan cuando sus hombres regresan a casa con sus presas. Pero este “alegre ir de cacería” ya es cosa del pasado.

Conzemius (1932: 88) ha sostenido que los Sumu comen ranas, *burka*, y “leaf-carryin ants”, es decir, hormigones, *isdang*, lo que para los Mískitos sería tabú. Las preguntas hechas en este sentido fueron contestadas negativamente y con repugnancia. Pero es posible que este tipo de alimentos en el pasado no hayan sido despreciados.

Cabe aquí mencionar la forma de almacenar los alimentos. Debido al clima húmedo y caliente, las posibilidades de almacenarlos resultan extremadamente reducidas. Los bananos son recogidos frescos del campo cada dos a tres días. Los frijoles, el arroz y el maíz son recogidos sin trillar o todavía en sus vainas o en sus ramas y se cuelgan debajo del techo. Los frijoles también son guardados en sacos. En ciertas regiones, como por decir así en el río Bocay, se han observado pequeños graneros montados sobre zancos muy altos, cerca de la casa. No se acostumbra ahumar la carne ni el

pescado. Se cree que antes se acostumbraba salar o secar las piezas de caza. Efectivamente, Conzemius (1932: 89) describe un método que está entre ahumar y secar. Hoy no se necesita este procedimiento, ya que muy raras veces se acumula tanta carne, para que haya necesidad de conservarla. Una forma de conservación se lograba por medio de la fermentación. Las semillas germinadas del pejibaye, *supa*, se ponían a cocer hasta alcanzar una pasta que después se dejaba que cuajara. Los guineos verdes, así como también el maíz cocido, eran enterrados por 14 días en la tierra, para que se fermentaran. Fermento llamado en Mískitu: *bisbaya* y en Sumu: *kwakwa*, *tabra*, *tulis*.

Queda por mencionar la miel que era extraída de colmenas de una especie de abejas negras y pequeñas, que no pica. Casi en cada una de las casas se encuentra colgado un pedazo grueso de bambú de unos 30 cms. de largo que sirve de colmena. Por regla general, a los Sumu no les gustan las cosas dulces, razón por la cual la caña de azúcar, que hasta hace poco no conocían, se cultiva muy poco. De preferencia la mastican por el jugo que contiene. En muchas casas es posible observar un poste grueso de unos 1,50 m de alto, con un orificio. Cuando se necesita jugo de caña en la cocina, se introduce la caña en ese agujero junto con otro pedazo de madera, con el cual se la presiona contra las paredes del orificio, de tal manera que el jugo empieza a correr.

En los últimos tiempos, el café y el cacao han ido ganando más importancia, porque también se puede vender, siempre que haya quien los compre. Poco se utilizan para el consumo propio y, de consumirse, es preferido el cacao que se toma frío. El café casi no les gusta. El té de melisa, aunque se conoce, pocas veces se prepara.

La agricultura se hacía y se hace aún hoy en forma de roza y quema. Los campos quedan a lo largo de los ríos, pero se siembra aún más tierra adentro, particularmente los bananos. Por la humedad, se prefiere sembrar los frijoles inmediatamente a la orilla de las riberas, sin que por ello estas sean aplanadas ni niveladas. Viéndolo desde el punto de vista de un europeo, todas las plantas se ven desorde-

nadas. Por ejemplo, las plantas de bananos con frecuencia se encuentran en terrenos completamente desnivelados, en medio de los troncos de árboles medio quemados y caídos en desorden. Debido al poco espesor de la capa de humus y de las fuertes precipitaciones pluviales que todo lo lavarían inmediatamente, no es posible trabajar la tierra con el arado. Aparte de esto, después de tres o cuatro años, la tierra es abandonada porque ya está fatigada. No se conocen los fertilizantes. Sencillamente se roza y se quema un nuevo pedazo de montaña. Como estas rozas son relativamente pequeñas, vuelven a crecer después de ser abandonadas, regenerándose en montaña relativamente pronto. De esta manera la Naturaleza no sufre daños duraderos. Pero los daños son inevitables si se persiste en la política actual de reubicación de las familias que hasta ahora habían vivido dispersas, aglutinándolas en las llamadas cooperativas, las que rozan grandes superficies de montaña, sobre todo a lo largo de las carreteras, las cuales después ya casi no se pueden regenerar para convertirse nuevamente en montañas, sino que, si se tiene suerte, quedan cubiertas con toda clase de malezas.

Una familia de 6 personas necesita unas 15 hectáreas de tierra para vivir, de las cuales solamente una tercera parte se cultiva. El resto se regenera en el erial.

Los datos que a continuación presento y que se refieren a la extensión de tierra y su rendimiento, de una familia de 6 personas, los recibí en el río Amaka (Bocay). Cifras similares deberían de ser válidas también en otras partes, según sea la zona, el terreno y las preferencias individuales.

Área de cultivo	Fruto	Rendimiento
1 manzana ¹	frijoles	20-30 quintales ²
1 manzana	maíz	30 quintales (se podría

¹ 1 Manzana = 0.70 ha.

² 1 Quintal = 4 Arrobas = 46 Kg, 1 Arroba = 25 libras = 11.5 Kg

		sembrar 2 veces al año, si hubiera mercado)
1/4 manzana	caña de azúcar	
1/4-1/2 manzana	yuca	
1/2-1 manzana	guineos	
1/2 manzana	quiquisque	
1/4-1 manzana	arroz	600-800 gavilla de a 6-8 libras

3 3/4-5 1/4 manzanas

Estos datos deben de servir únicamente como ejemplo, sin que tengan necesariamente un carácter representativo. Naturalmente, las condiciones son distintas, dependiendo de la región de que se trate. Desgraciadamente hacen falta investigaciones precisas sobre este asunto. Sin embargo, los datos que arriba aparecen coinciden bastante exactamente con los datos promedio que pudieron ser establecidos por medio del programa de desarrollo LIMON (SUKAWALA) en Bonanza, considerando una familia compuesta por 6 miembros:

Frijoles	0.5 ha
Maíz	1.5 ha
Caña de azúcar	—
Bananos	0.5 ha
Quiquisque	0.25 ha
Arroz	1.0 ha
Camote (batata)	0.25 ha

A esto debe agregarse, según la región, de 100 a 200 arbolitos de café y otros tantos arbolitos de cacao, de cuya cosecha una parte puede ser vendida.

La cosecha del arroz se efectúa aproximadamente a los ocho meses después de la siembra. La del maíz puede recogerse ya a los tres meses. En medio se siembran cada vez bananos (plátanos y

guineos). También estos se siembran cada año de nuevo; cuando la tierra a los cuatro años está fatigada, tiene que ser abandonada. También con los métodos acostumbrados se podía alcanzar un aumento considerable de la cosecha, sin necesidad de destruir la naturaleza: el maíz, por ejemplo, se podía cosechar hasta dos veces al año. Los Sumu no lo hacen, sino que se aferran a su economía de subsistencia, ya que una mayor producción no podría ser vendida por falta de mercado.

Los campos de los Sumu se encuentran siempre a distancias considerables de sus casas y son bastante dispersos. Las superficies más grandes de rozas para cultivo se encuentran siempre solamente donde se han ubicado los “Españoles” o “Colonos”, que siempre se van adentrando cada vez más en el territorio de los Sumu. También se encuentran grandes superficies de cultivo en las zonas donde fueron fundados nuevos poblados como consecuencia de las ubicaciones forzadas de los años 1981-1982. La manera de aprovechar los terrenos que los Sumu tenían, en base a las experiencias de cientos de años, evitó siempre cometer este error y, por lo tanto, no ocasionó daños al bosque.

De lo dicho anteriormente se puede observar que la economía es una pura economía de subsistencia. Por un lado, esto corresponde a la tradición pero, por el otro, se debe a la falta casi total de mercados. La desventaja de una economía de subsistencia radica, entre otras cosas, en el hecho de que para los casos de emergencia no existen reservas para sobrevivir las necesidades. Esto quedó de manifiesto por ejemplo durante las inundaciones del río Patuka en Septiembre de 1987, cuando grandes partes de los cultivos quedaron bajo agua y se perdieron las cosechas. Inmediatamente apareció una hambruna.

La mayor parte de los asentamientos Sumu quedan distantes de cualquier poblado grande y solamente se puede llegar a ellos con dificultad, sea a pie o en bote. Por lo tanto, para los Sumu resulta difícil ganar dinero en efectivo. Desde el siglo XIX, los hombres han tomado trabajos en ajuste como taladores o como colectores de hule, siendo preferidos a los Mískitu por ser más trabajadores y

más responsables. No les gusta trabajar en las minas. La colecta de caucho, que terminó en la primera década del siglo XX, fue substituida por la colecta de tuno. Del tuno o *tikam* (*Poulsenia armato*) se obtiene una leche que sirve para fabricar el chicle. Además, de su corteza se obtiene una especie de tela. En algunas regiones, el lavado de oro, es difícil por la forma primitiva como se hace, constituye una fuente de ingresos en efectivo. La venta de pieles de animales y de animales vivos, tales como por ejemplo papagayos, ha disminuido, tanto porque los animales han sido fuertemente exterminados, como por el hecho de que las leyes que los protegen restringen su comercio.

Antes estaba muy popularizada la fabricación de artículos de cerámica, de tejidos tales como redes o hamacas, telas extraídas de las cortezas de los árboles (tuno) y tallados en madera, en especial la fabricación de pipantes. Estos productos servían por lo menos para el comercio de trueque local. Sin embargo, estas artes y manufacturas ya casi han caído completamente en el olvido.

No es que el comercio sea una cosa extraña para los Sumu. Ya en 1743 el Corregidor del Partido de Sébaco y Chontales, Francisco de Mora y Pacheco (La Semana, Guatemala, No. 33 del 20.10.1867) daba parte del comercio que los indígenas de su región hacían con los Miskitu. Él dice, en efecto, que los esclavos que eran raptados de los lugares españoles, estaban incluidos en el comercio. Sin embargo, hay que dudar de este dato, ya que por lo demás, solamente se habla de “los Sambos Miskitu y Caribes”, es decir, de Sumu que participaban, tal vez hasta por la fuerza, en los robos que salían a hacer los Sambos y Miskitos, mientras que no se habla de asaltos que hayan hecho los Sumu (Caribes) solos. Sí se habla de guerras defensivas contra los españoles, pero parece que no tomaban prisioneros.

El Ingeniero Ordinario Antonio Porta Costas (1908: 277) menciona en 1790 la importancia del puerto de Bluefields, entre otras cosas, por su comercio con los indígenas del interior del país. En su “Relación de reconocimiento geométrico y político de la

Costa de Mosquitos desde el establecimiento de Cabo Gracias a Dios hasta Blewfields" (1941, 274) dice él, al describir la Laguna de Bluefields: "Los yndios Oluas havitan las riberas del río y suben con pipantes hasta las montañas de Chontales, cuia nabegación, aunque es larga (de diez días) y trabajosa, porque se pasan muchos saltos, y así que reman contra muy rápidos raudales, lo emprenden gustosa y frecuentemente, porque en toda ella encuentran plátanos y caza abundantemente, y retornan muchas trozas de caobillas, y de otras clases, y piraguas, y pipantes de enorme tamaño, los quales venden en cambio de aquellos génetos de que necesitan" (281). El autor encontró que la Laguna de Bluefields es tan apropiada para formar una Colonia de blancos, sobre todo porque permite expandir fácilmente el comercio con los "yndios de la Costa y los Oluas, y aún los Chontales" (283).

El medio de transporte en general era y sigue siendo el bote, el *pipante*, *kuring* para los Sumu, el cual hasta los niños más pequeños, tanto varoncitos como mujercitas, saben conducir con una destreza tan increíble, que siempre ha llamado la admiración de los viajeros. No es sino hasta hace poco que los botes de motor están siendo usados por los Sumu. Pero las irregularidades en la profundidad del agua, las rocas, los árboles grandes y las ramas que caen en el agua, convierten en peligrosa la travesía, aún utilizando motores fuera de borda. Solamente en los grandes ríos, Coco y Patuka, se están acostumbrando cada día más los motores fuera de borda.

Pero existían y aún existen caminos angostos (abras, trochas) por el bosque y entre las montañas que llegan hasta largas distancias. Desde Musawas salen por lo menos tres trochas, pasando por Kwabul hasta llegar a Bonanza y conectan el río Pispis con el río Waspuk, acortando así la distancia, de tal manera que las cargas, de ser humanamente posible, son llevadas sobre las espaldas, aún hoy día.

Los habitantes de Musawas, aunque siempre tuvieron la esperanza de que se les construyera una buena carretera o por lo menos

un camino firme, a la vez le temen, y con razón, pues con toda seguridad con ello tendrían fácil acceso los elementos indeseables.

Thomas A. Joyce (1916: 40) apoyándose en "W.M", escribe: "Even among the Sumo-Mosquito peoples there was a restricted trade by narrow forest path and mountain tracks, and by river in canoes; and we hear that certain Mosquito used to observe a truce on appointed days with their Sumo neighbours, with whom they were on terms of continued hostility, meeting them on an island in the Wanks or Coco river, for the purpose of exchanging commodities.

El misionero A.O. Danneberger (1951: 331) opina: "The more primitive Sumu prefer to live in remote places far up the river. They come out to the ports to trade their plantation products and the salted meat of wild hogs which they kill with bow and arrow or with shot gut."

Conzemius (1932: 40) dice que antes, entre los Sumu y los Mískitu, como grupos que vivían sobre todo de la caza y de la pesca, el comercio pudo ser solamente limitado, y se realizaba en las vías fluviales, que eran los únicos medios de comunicación. Era un comercio de trueque, donde los Mískitu utilizaban inclusive perlas como moneda. Los Sumu utilizaban granos de cacao. El trueque era lo que en realidad les interesaba, ya que su propósito era conseguir aquellos artículos que ellos mismos no producían, y no era el obtener una ganancia, ni almacenar riquezas. Vivían en una absoluta equidad y no existían entre ellos ni pobres ni ricos. Thomas Young, quien recorrió la Costa Atlántica entre 1839 y 1841, pudo observar que los Sumu por una nada entregan un bote en cuya construcción han pasado trabajando por tanto tiempo. No le dan mucha importancia a su propio trabajo.

Conzemius menciona, como mercancías de trueque, la sal que los Mískitu extraen del mar, aparte de bellas conchas, de las que se fabrican igualmente bellos adornos. Después fueron sumándose los artículos de ferretería, como por ejemplo los machetes, anzuelos,

hachas, cuchillos, picos y otras herramientas manuales, así como también las ollas de hierro de tres patas que aún hoy se pueden apreciar. Aparte de esto, se comerciaban telas de algodón y de otros materiales, cintas de color, paños de toda clase, agujas e hilo de coser, peines, perlas de vidrio, tabaco y muy especialmente armas, pólvora y municiones, entre muchas cosas más.

En efecto, es posible que, con los ingleses que se radicaron en la costa, haya llegado mercadería comercial europea mucho más antes hasta el interior de la tierra indígena, siendo los Miskitu los intermediarios. Probablemente resultaba lucrativo el comercio de trueques, pues el ejemplo antes mencionado, de que los Sumu por una nada entregan sus botes, con toda seguridad debe también aplicarse al caso de otros artículos, cuyo valor real ellos no podían calcular. Así, el misionero A. Martin (1894: 100-101) habla del endeudamiento de los Sumu con los Miskitos. Las deudas se registraban en una cuerda con nudos. Cada nudo representaba un dólar. En los últimos tiempos, los Sumu estaban endeudados hasta las orejas con los "chinos", es decir con los comerciantes chinos. Manuel Gross, Inspector de la Costa Norte de la Mosquitia (1868), dice por esta razón: "También entre ellos existe un vicio grande con relación al comercio". Esto significa que si bien es cierto que les gusta hacer trueques, casi no saben cómo sacarle ganancia. Gross continúa diciendo:

...salen a trabajar por unos dos meses como taladores con el fin de conseguir armas de caza o vestimenta. Después se van en un bote sobre el río Patuca hasta Olancho o el Río Coco aguas arriba, cambian el arma o la vestimenta por una vaca con los indígenas de Catacama, de Pantasma o con los otros de Río Coco o de Ciudad Vieja, se fabrican una balsa y salen con la vaca río abajo, para cambiar después la vaca por un arma o por vestimenta del mismo valor, sin tomar en cuenta para nada el costo de tal empresa. Los dos o tres meses que utilizan para el viaje, el hambre que sufren durante ese tiempo: ese es su comercio y nadie los puede hacer cambiar. En toda esta acción, lo que les interesa es pasar el tiempo y la holgazanería resultante, que tanto les gusta, pues estas gentes no conocen el valor del tiempo.

Así pues, no debe de sorprender que ya desde muy temprano hayan habido extranjeros que se ocupaban de hacer trueques a lo largo de los grandes ríos que llegan hasta dentro del interior del país, como por ejemplo el Patuka, Coco, Grande de Matagalpa, Prinzapolka o Escondido: ingleses, franceses, alemanes o de otras nacionalidades se dedicaban a este negocio, a la par de los Miskitos o Sambos. Así, Karl v. Girsewald (1896: 62) se encontró en el río Wanks con un alemán. Viajaba con un bote por el río, cargado de mercancías para el trueque. Tenía dos años de estar en el país y hablaba perfectamente el Sumu. La compañía Juan Heiland & Co. en Matagalpa se había especializado en el comercio con la parte superior del Río Coco y mantuvo inclusive en Bocay una sucursal cuyo gerente era el doctor S. de Morcove. Allí cambiaban los indígenas sus productos, como por ejemplo hule crudo, pieles y granos de oro, por mercaderías europeas. Hans Heiland y Morcove acompañaron al doctor Karl Sapper en el año 1900 en su viaje por el Río Coco y con frecuencia aparecen en sus memorias palabras de elogio por el buen conocimiento que ellos tenían del terreno (274).

Un fenómeno particular tuvo influencia, aunque reducida, sobre la vida comercial de los Sumu. Este fue el hecho de que la Iglesia Morava, siguiendo un viejo principio propio, tenía un establecimiento social llamado "Casa Alemana" que, después de que Nicaragua entró en la Primera Guerra Mundial, fue rebautizada con el nombre de "Casa Comercial". En 1922 fue liquidada la "Casa Comercial", con excepción de una librería (von Houwald, 1975/1986). Pero quedó la costumbre que, en los poblados lejanos, donde no hay establecimientos comerciales, el Pastor Moravo mantenía de reserva pequeños artículos del uso diario y los vendía sin obtener ganancia. A veces era él, por ser el único en el poblado que podía hacer números, leer y escribir, quien se encargaba de dirigir la venta de todo el tuno recogido. Esta medida servía sobre todo para proteger a los Sumu quienes, de lo contrario, eran explotados de la manera más descarada por los intermediarios. Aquí ha sido considerada la supremacía del Pastor Moravo no solamente en lo religioso, sino que en lo económico.

Quien llega hoy a un poblado Sumu, podrá notar que las mujeres se dedican a sus trabajos domésticos y culinarios, y que dan su aporte al trabajo en la preparación del campo y recolección de la cosecha, y que los hombres se encargan de los trabajos corporalmente pesados, o que andan de caza o recogiendo tuno. Casi no se observa ninguna actividad de artesanía, a menos que haya que fabricar una casa o un bote, lo cual no ocurre con tanta frecuencia. Muy raras veces se ven hombres elaborando todo el tuno recogido, o una muchacha construyendo un tejado de hojas de palma. Casi en el total olvido han caído artes como la alfarería, el tejido de canastas, de redes o de hamacas, el tallado de la madera, la fabricación de adornos de perlas de vidrio, la preparación de colorantes. Se compran en el comercio los vestidos, los artefactos de cocina, tales como ollas, cucharas, etc. Las alhajas se han vuelto escasas, o son compradas donde el "chino", el comerciante de la ciudad. Los "guacales", que todavía se usan, ya no llevan adornos; los horcones de las casas ya no son tallados con figuras. El que puede, le pone techo de zinc corrugado a su casa. Parece que hace mucho tiempo desapareció la habilidad de fabricar uno mismo todas estas cosas.

Karl. A. Müller (1932: 35) menciona aún que los Sumu, después de haber sido diestros alfareros, en su tiempo ya no practicaban este arte. Efectivamente, uno raras veces encuentra mujeres que sepan elaborar la cerámica. Yo solamente en el río Bocay y en el río Amaka he visto mujeres elaborando cerámica. Utilizan, por lo menos para fabricar pequeñas vasijas, la técnica de dar formas abultadas. Haglund observó, no obstante, que las vasijas que fueron fabricadas allí, tenían un fondo puntiagudo y que, para que se mantuvieran verticales, tenían que ser colocadas sobre agujeros hechos en el suelo. Hoy ya no existen esas formas, pero Bruno Mierisch (1893) dibujó una de esas vasijas. También Conzemius (1932: 48) constató que la alfarería entre los Sumu iba constantemente cayendo en el olvido, pero recalca que en el río Bocay todavía se practica. Además presenta él una minuciosa descripción de la técnica empleada. Para fabricar vasijas muy

grandes, se utiliza la siguiente técnica que me fue detallada (por Higinio Frank López, de Umbra): se cava en la tierra un hueco con la forma del recipiente que se desea elaborar, y se forra con las hojas de *m* (Bijao, bijagua: planta musácea). Mientras tanto, se mezcla la arcilla o el barro, *saupih* con una sustancia pastosa líquida que se extrae de las hojas de *sisip*, amapola, y se amasa bien. Después, se unta esta masa en el molde hecho en la tierra y se presiona contra las paredes del mismo. Se deja que transcurra un día, y después se extrae con cuidado la vasija, que ya tiene una consistencia relativamente fuerte, se le ponen las patitas y las orejas y se deja que continúe secándose al aire hasta que endurezca completamente. No se cuece.

El misionero Haglund (1956) dice también que antes uno podía ver con frecuencia a las viejas hilando el algodón y que los Sumu sí conocían una forma de telar sencillo en el que tejían sus taparrabos y fajones. Naturalmente, este tipo de vestidos ya no se usan y, por lo tanto, la técnica de hacerlos también se perdió. Productos de este tipo, a como han sido descritos arriba, se encuentran ya solamente en los museos.

Todavía se pueden ver redes y canastos tejidos de bejucos que se cuelgan de los techos y en los que se guardan las provisiones de todo tipo para protegerlas contra los animales, pero parece ser que ya casi nadie los fabrica. Están siendo desplazados por bolsas o redes de plástico. De vez en cuando es posible encontrar redes tejidas más grandes para portar cosas. Son muy lindas, tejidas de bejuco, ocupan muy poco espacio cuando están vacías pero se ensanchan mucho cuando se necesita. Sin embargo, me resultó muy difícil conseguir una. Ya casi nadie las hace. Más bien se siguen haciendo hamacas para el uso propio. Harrower (1925: 44-48) observó que, entre los Miskitu, la fabricación de canastos tejidos está mucho más desarrollada que entre los Sumu y Rama.

Los Sumu tienen un muy preciso conocimiento de las diferentes plantas que dan el material necesario, a veces fino, a veces más grande, para determinados fines.



Mujeres y niños llevan sus cargas con la faja de la frente. Los hombres las llevan en los hombros.

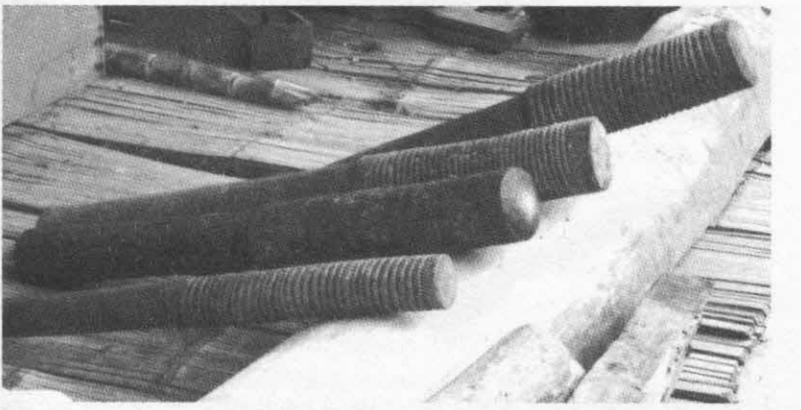


Sencilla forma de extraer el jugo a la caña de azúcar.

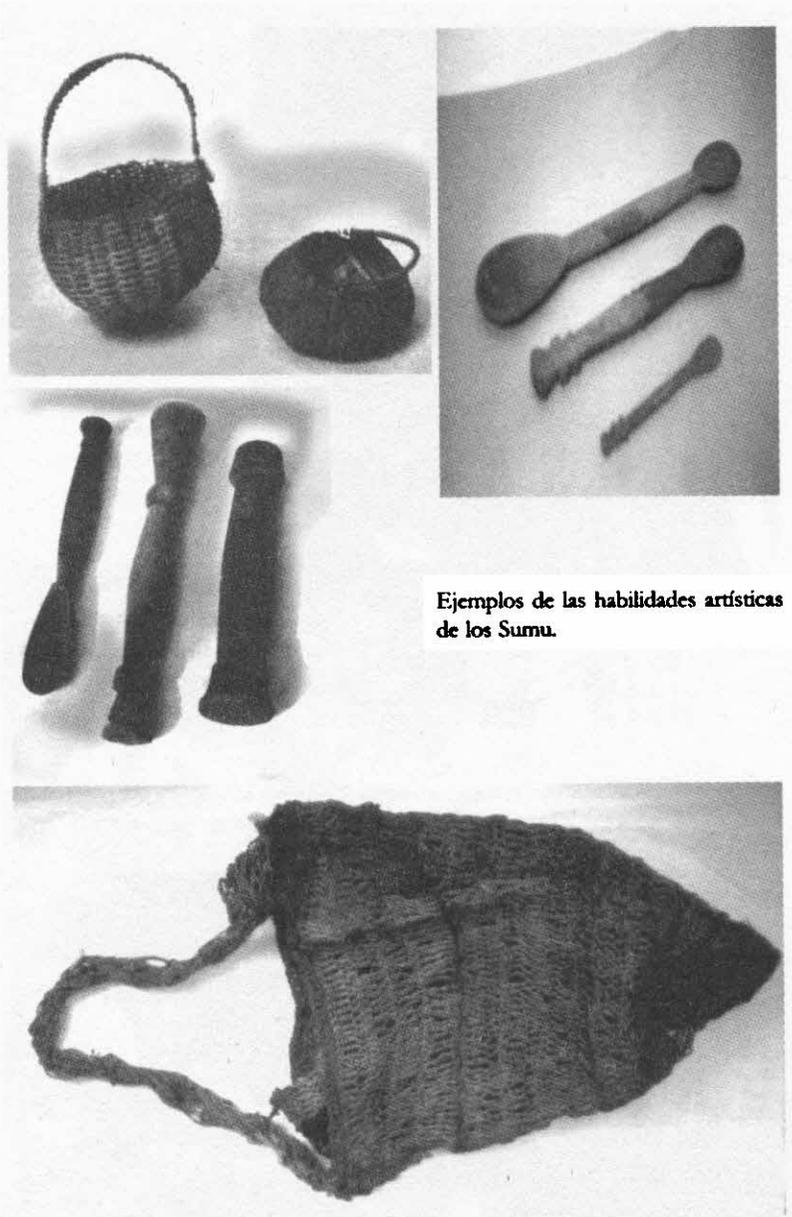
(Fotografía tomada por el autor en 1981 en el Río Amaka).



Las provisiones tienen que protegerse contra todo tipo de animales. La forma de bote que daban a los recipientes revela el sentido artístico de los Sumu.



Aparato para fabricar el tuno.



Ejemplos de las habilidades artísticas de los Sumu.

Fotografías hechas por el autor, bajo la gentil autorización del Museum of the American Indian en New York.

En diversos museos se encuentran cucharas de madera finamente talladas. Hoy se usan menos, siendo substituidas por las de metal. Guido Grossman (1917) hace resaltar “their exquisitely carved cradles and wooden spoons etc.”, así como los horcones de las casas, bellamente tallados y las piezas de vestido fantásticamente pintadas que usan en ocasiones especiales, llegando a la siguiente conclusión: “all point back to a lost culture”. Remotamente se pueden apreciar todavía los “wabul-sticks”, palos gruesos de unos 45 cm de largo, muy bien tallados, que se utilizan para machacar los bananos para hacer el wabul. Solamente en el río Siquia, cerca de Pilán, pude ver en 1982 una mujer Sumu que decoraba “guacales” o “júcaros”, en Sumu: *sutak* a como se hacía en tiempos remotos. Ella utilizaba dos técnicas: los dibujos grandes eran calados en la fruta cuando todavía está verde, de tal manera que se quedaban como en alto relieve, o bien se trazaban las líneas delgadas en la cáscara ya seca. Los guacales todavía están en uso en todas partes, pero ya casi nadie los decora. La mujer le vendía sus productos a los “españoles” de la vecindad. A lo largo y lo ancho de toda la zona, ella es la única que los hace. Lo mismo sucede con las cadenas y bandas de perlas de vidrio, tan artísticamente decoradas con lindos dibujos, que antes eran tan populares: hoy hay que buscarlas en los museos. En ninguna parte pude ver un sólo ejemplar que estuviese en uso. Karl A. Müller (1932: 35) pone especialmente de relieve esta habilidad artística de las mujeres Sumu; Conzemius (1932: 53) hace lo mismo y dice que las perlas son colocadas en hilos blancos con ayuda de pequeñas agujas de coser. Sapper (*Diario* No. LXVIII) observó a una mujer que estaba realizando este difícil trabajo: ella sostenía el hilo con los dedos gordos de los pies y poco a poco iba enhebrando perla por perla. Para las bandas más anchas se utiliza hoy un pequeño marco de madera en el cual se tensan los hilos longitudinales. Las perlas de vidrio se enhebran en los hilos transversales que son conducidos por los hilos longitudinales que son un poco más gruesos.

Nadie menos que Karl Sapper (1917) ha señalado el carácter simbólico que tienen los dibujos, tanto de las bandas de perlas de vidrio que se usaban bien como collares, o como pulseras, o en los pies, así como de los “guacales”. También Conzemius dice ver una

relación entre los dibujos en las calabazas, en las vasijas, en las telas y en los tatuajes. A Wickham (1872: 190) le explicaron en el río Siquia, que a pesar de la aparentemente infinita cantidad de dibujos, cada uno de ellos tiene su propio significado (véase von Houwald, 1984 b).

Aunque todavía todo el mundo sabe cómo se fabrican los colorantes, casi nadie los necesita, ya que los tejidos que se teñían antes, ahora nadie los hace. A lo sumo son las muchachas jóvenes, quienes aún ocupan el achiote (*Bixa orellana*) para pintarse las mejillas. El colorante amarillo se extrae de la raíz del árbol *divilala*, el color café se saca de la leche del árbol *banak* (palo de sangre o de virola = *pterocarpus draco* ú *officinalis*). El color negro se obtiene del hollín. Los colores azul y verde se compran en el comercio (“de tinta del comisariato”, a como me dijeron). Según Wickham (1872: 189), el colorante amarillo se saca del arbusto del ají, y se encuentra entre las semillas de las vainas. Esta es una de las variedades de los arbustos de achiote.

En todas partes se domina y se practica aún el arte de construir botes, pues el bote, *pipante*, *kuring*, sigue siendo el medio de transporte más importante para la mayor parte de los Sumu. Como herramienta para este laborioso trabajo sigue utilizándose solamente el machete, la herramienta de todo el mundo, que los Sumu saben dominar con sorprendente habilidad. Hachas, destrales y serruchos siguen siendo raros. Con los machetes, los Sumu saben realizar trabajos toscos, como también muy finos. La pared de un bote, por ejemplo, es alisada al machete con tal fineza, que parece que hubiese sido cepillada.

En todas partes se ven aún flechas y arcos, pero se usan casi sólo para pescar. Los arcos son hechos de madera de pejibaye, las flechas son de bambú. Las puntas de las flechas, con frecuencia son hechas de clavos achatados. Los vástagos de las flechas parecen ser los tradicionales. Las cerbatanas, que antes se utilizaban sobre todo para matar pájaros, estuvieron antes en uso, pero parece que después pasaron a ser solamente juguetes de niño. Ahora ya no se ven. Tanto los Mískitu como los Sumu tienen, inclusive, sus propias pala-

bras para ellas: *klis-klisya* en Mískitu y *ubu* ó *suku yamabni* en Sumu). Heath/Marx, en su Diccionario Mískitu, traducen *klis-klisya* como “juguete para tirar pelotitas”, probablemente bolitas de cera.

Existen diversos árboles que para los Sumu tienen gran importancia económica, pues producen tanto el látex como el tuno. En primer lugar está el “hule” (Castilla elástica), el “níspero silvestre” *Achras calcicola* y el tuno, en Sumu: *tikam*, *Poulsenia armato*. Mucho tiempo antes de que el hule se entregara a los “huleros”. El hule crudo era muy apreciado hasta que el descubrimiento del caucho sintético el 19 de diciembre de 1913 le restara importancia, los indígenas utilizaban su látex lechoso para la fabricación de telas impermeables. Conzemius (1932: 46) presenta una detallada narración del procedimiento. También, mucho antes de que del níspero y del tuno se sacase el chicle crudo para la fabricación de la goma de mascar, ya se utilizaba su corteza para convertirlos en telas. Aún hoy se extrae esta tela. Se descortezaba el árbol, colocando después en agua la corteza extraída, hasta que las partes vegetales se han podrido. Después, la corteza fibrosa que queda, se machaca con bolillos de madera con estrillas grandes, sobre un madero rollizo (ver foto), de tal forma que de aquí resulta una tela suave y densa, cuyo color natural puede ser blanco puro o marrón, dependiendo de cuál árbol se obtuvo. Conzemius (1932: 47) presenta una detallada descripción del procedimiento. El “tunu” es hidrófugo y mantiene el calor. Antes se fabricaban sobre todo prendas de vestir; hoy se usa como colchón o cobija.

No se ha hecho aún un estudio minucioso para poder saber hasta dónde estos objetos eran también de uso comercial. Pero antes debe de haber sido a como es hoy, que algunas mujeres que tenían el deseo y poseían la habilidad para tejer, para elaborar la cerámica o para tallar los guacales, lo hacían también para la venta o para el trueque. En el río Bocayo o en el Amaka, en el poblado de Kayayawas había una única mujer que ejercía la alfarería y que suplía con sus productos no solamente a sus vecinos, sino que también a las gentes que vivían lejos.

Los instrumentos para producir fuego han sido desplazados desde hace mucho tiempo por los cerillos o los encendedores. Antes se utilizaba supuestamente un cuerno de animal (de vaca) relleno con carbón vegetal y se frotaba con una piedra muy dura la orilla del orificio, hasta que saltasen las chispas. Se dice que los cuernos eran muy bellamente decorados por el lado de afuera. También se lograba hacer fuego haciendo chocar dos pedernales, *kisah*.

Los Sumu tenían amplios conocimientos sobre las plantas. Las utilizaban en la medicina no sólo para curar la fiebre, como antídoto contra mordidas de serpientes, para problemas estomacales y dolores en los miembros, sino que también como anticonceptivo y abortivo. También les servían como condimentos para las comidas e inclusive para suplir el jabón. Parece ser que como condimentos solamente se conocían el “pimiento”, en español: chiltoma; en Sumu: *angmak* y el achiote. A veces es mencionado el “culantro” y la “hierba buena”, pero parece que estas hierbas fueron introducidas mucho después.

La sal era una preciosidad, siendo rara aún hoy. Cuando los Sumu no se iban al mar por ocho a diez días para sacar sal, a como lo narra el misionero Martin (1894) --resulta significativo que en Sumu la palabra *kuma* significa tanto mar, como también sal-- la obtenían de las cenizas del corazón de diversas clases de palmas. Como sustituto del jabón sirve una especie de bejuco llamado *wabala*, así como una planta inferior, de cuyos estilos rojos salen en forma de ramillete unas flores blancas y que se llaman *washila uknin*. Produce una ligera espuma cuando se frota con agua. Además se utilizaban diversos arbustos con similares propiedades, como por ejemplo *Serjania pamiculata*, *Serjania augustifolia* y *Serjania divaricata* (Orlando Cuadra Downing, 1973).

De otra clase de bejuco llamado *wana* extraen un veneno narcotizante que lo utilizan para pescar en los lagos o en los criques. Ya antes se habló de los colorantes vegetales. Para alisar y lijar maderas duras, por ejemplo del peji valle, que se usa para hacer arcos de flechas, se utiliza la hoja cruda del árbol de Guarumo, *Cerropia peltate*, llamado *yahal* o *yabal*; por el contrario, como papel higiénico se

utiliza una hoja suave que tiene un vello plateado. Ciertos árboles parecen haber jugado un papel importante, tal vez debido a su olor especial, en diversas ceremonias. Durante las narraciones, siempre se hizo hincapié en que el carbón vegetal que el Sukia utiliza para las danzas de fuego, se extraía de los árboles *sivikuku*, *babasnak* y *livai*, y no de otra madera.

Resulta sorprendente que los Sumu hasta la fecha no saben curtir las pieles de los animales, aunque bien saben que las cortezas de los árboles Querosín, *sakal* y Quebracho sirven para ello.

VII. Estratificación social y sociedad

“Hay algunas noticias de que en lo interior y anchuroso de estas montañas hay algunas naciones que tienen como repúblicas y se gobiernan por Señores; otras por parcialidades y familias.”
(VÁSQUEZ)

1. Los Caudillos, los Ancianos, los Caciques

“HAY MUCHA MOLTITUD de gente, assi en aquella provincia de Nagrando, donde está la cibdad de León, como en otras de aquel reyno, é muchas dellas no se gobernaban por caçiques é único señor, sino á manera de comunidades por çierto número de viejos escogidos por votos: é aquellos creaban un capitán general para las cosas de la guerra, é después que aquel con los demás regían su estado quando moría o le matan en alguna batalla ó rencuentro, eligían otro, é á veces ellos mesmos le mataban, si lo hallaban que era desconviniente á su república. Después los chripstianos, para se servir de los indios é se entender con una cabeça, é no con tantas, les quebraron essa buena costumbre...”. Esto escribió Oviedo (1976, IV; 305. Parte 3, lib. 42, cap. I) acerca de la estructura social de los habitantes indígenas de Nicaragua.

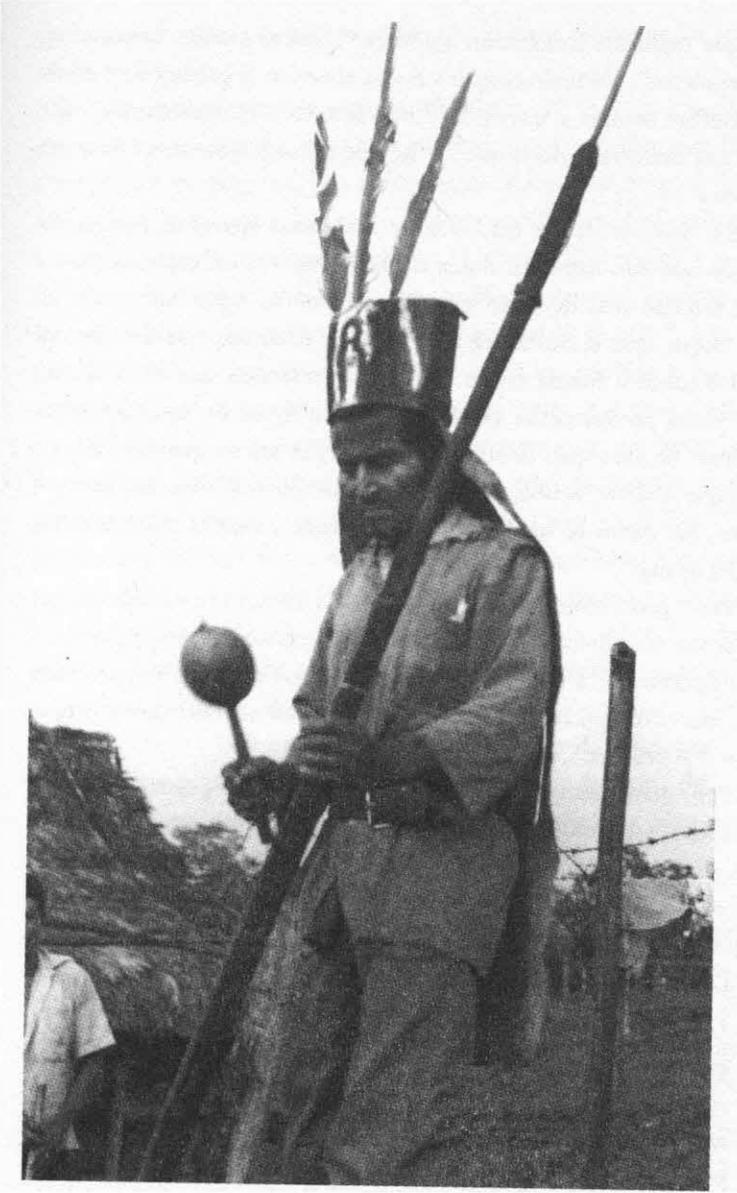
Mientras que a la llegada de los españoles existían numerosos cacicazgos en la costa del Pacífico, parece ser que en el resto del país, más hacia el Oriente, en las montañas de la vertiente del Atlántico,

existían más bien las otras formas mencionadas: “á manera de comunidades por cierto número de viejos escogidos por votos”.

El “Corregidor del partido de Sébaco y Chontales”, Francisco de Mora y Pacheco, en su “Relación” de 1743 dice lo siguiente acerca de la época colonial posterior: “Las habitaciones de estos salvages son sin orden político; andan divididos en trozos, hoy en esta quebrada, mañana en la otra, sin superior, sin régimen, ni gobierno; de tal suerte que van siguiendo en todo el instinto de los monos, esto es, para donde hay fruta, y en acabándose buscan otra parte donde la haya...” (*La Semana*, Guatemala, No. 33 del 20.10.1867). Este enfoque etnocéntrico radical, que no pudo prestar la menor comprensión a las otras formas sociales que se desarrollaron bajo condiciones de vida completamente diferentes, se fue estableciendo como la opinión general predominante, no solamente durante la época colonial, sino que todavía mucho después. La forma política de aquel tiempo, que aún hoy sigue aplicándose, puede abreviarse en la siguiente fórmula repetitiva: “Reduciéndoles a la vida política y sociable”, considerando, tanto ayer como hoy, que el orden político propio es el correcto y que cualquier otro que exista está equivocado.

Los indígenas que vivían más allá de la “frontera” permanecieron relativamente exentos de la influencia española pero, por el otro lado, esta influencia les llegó del lado de los ingleses y, sobre todo, de los miskitu, quienes por su parte efectuaron fuertes cambios dentro de los distintos grupos sumu. A esto se debe que la imagen que tenemos de la estructura social de los sumu, no sea del todo clara.

Heath (1913) opina que los sumu, antes, tienen que haber sido muy numerosos y significantes, pues en sus leyendas se habla de grandes “reyes” que los gobernaban. Efectivamente, existen tales leyendas (véase v. Houwald-Rener 1984a: “Cómo fue que los Sumu perdieron su Rey”). Naturalmente, no podemos decir que la palabra “Rey” signifique para ellos lo mismo que para nosotros europeos. Mis compañeros de viaje siempre tradujeron esa palabra con *muib*



Gottfried Raven (Rabin), de más de cien años de edad, era un sobresaliente custodia de las viejas tradiciones. Fotografía tomada por el autor en Musawas en 1979.

nubni, que traducida literalmente significa “hombre grande, importante, o sobresaliente”. Naturalmente, los Sumu conocen la palabra Rey desde hace mucho tiempo a través del “Rey Mosco”. W. Lehmann (1920: 469) había escuchado decir que “el Rey de todos los Sumu y Uluas era un Prinzu”.

En muchas de las historias de los sumu aparecen figuras de caudillos que son llamados Sukia o Ditalyang. En un capítulo posterior se tratarán más de cerca estos dos términos. Aquí cabe decir, de forma breve, que el Sukia era más bien un Chamán, que en especial entre los miskitu fungía como Curandero, mientras que el Ditalyang de los sumu posiblemente era más bien una figura de caudillo político-militar. Se cree que, durante las guerras, él era lo que Oviedo, en la cita que aparece arriba, llamaba “capitán general”. En los últimos tiempos, los sumu se han acostumbrado más a usar la palabra Sukia que Ditalyang.

Pero posiblemente ni el Sukia ni el Ditalyang deben de ser visto como una institución fija, ni mucho menos como de considerable importancia, a como lo suponen algunos autores, aunque sería completamente natural que ellos se empeñaran en entrenar y preparar a sus sucesores.

Pero deben haber ejercido su cargo sobre todo gracias a su fuerte personalidad. Por esta razón es que entre los Sumu no existían ni clases altas, ni nobleza, ni principales, calidades que estuviesen basadas en posiciones hereditarias de poder o en una superioridad económica.

David J. Haglund (1956: 17) opina:

Las relaciones son patriarcales; el cacique y los viejos son los que toman las determinaciones. Es obligación ser obediente con el cacique. Si éste quiere hablar con alguien, entonces envía a uno de sus servidores con un cetro. Éste le dice a la persona: Aquel, a quien pertenece este bastón, os llama!

Por el contrario, Karl v. Girsewald (1896: 25) dice: “No he visto nada que indicase que el más viejo del pueblo o el cacique

ejerza poder alguno o que sea respetado, aunque estuve varias semanas en Palpa”.

De igual manera se expresa Wickham (1872: 162) cuando dice que los sumu tienen “no chief of their own”, razón por la cual, cuando tienen disputas, van a Bluefields. Pero esto debe de haberse limitado solamente a los casos graves y difíciles. En otro pasaje, Girsewald habla únicamente de un “Cabeza de familia” y dice (p. 61) que, en Palpa, el más viejo del pueblo se llamaba Panista, por lo que el poblado también se llamaba “La casa de Panista”. Puede ser que esto sea un vago recuerdo de que antes los pueblos a veces eran bautizados con el nombre de su fundador quien, que con el transcurso del tiempo, hasta podía llegar a ser incorporado en la mitología a manera de “héroe cultural”. Indicios de esto se pueden ver en el antiguamente importante poblado Sumu de Daka en el Río Waspuk, donde una leyenda habla del Sukia o Ditalyang Daka. Existen otros casos en los que al poblado se le da el mismo nombre del Sukia.

Wickham (1895: 201) menciona en este contexto que los Ulwas, aunque ahora (now) no tienen un “chief” propio: “some deference, however, appears to be paid to the elders of a settlement”. Charles Napier Bell (1899: 158) encontró que el “headman” de los sumu estaba vestido con una camisa larga, sin mangas, de algodón tejido en casa, con rayas rojas, anaranjadas, negras y blancas. Que, por lo tanto, ya con solo su vestido sobresalía.

El obispo Karl A. Müller (1932: 130) habla de los “Sukia” pero, en su informe acerca del viaje de los misioneros Grossmann y Garth en el año 1895 en el Río Bocay, habla del “great Vita, *wihsta*” (Chief) de los sumu en Bocay que vivía en Winata y que, cuando llegaron los misioneros, envió a dos mensajeros a otros dos pueblos “commanding the people to come without fail the following mornig to hear the manof God ...”. El Vita, *wihsta*, por consiguiente, no era un Sukia, sino más bien un Ditalyang que, en todo caso, podía ordenar que toda la gente se reuniera bajo su control. Muy probablemente los misioneros utilizaron aquí un concepto moderno, pues *wita* o *wihsta* es una palabra del Mískitu que, según Heath-Marx

significa “la cabeza, la cumbre; el jefe, la autoridad; el alcalde auxiliar, el jefe del cantón; principal”. Los misioneros mencionan también un *wita* en Karawala, por cuya persona irrumpió una disputa en 1924 entre los Tawahka y los Ulwa que habían sido reubicados juntos. Los Tawahka querían tener uno que fuera de los suyos, al cual los Ulwa rechazaban porque no era cristiano, pero sí un borracho (Arch. Moravos Bethlehem, Pa., Annual Reports of various Stations 1924-1937). En todo caso, de esta narración se desprende que él era elegido por la comunidad, y no determinado o puesto por la autoridad. Un *wita* o *wibta* de aquel tiempo debe de haber sido lo que hoy es un “juez de mesta”, que hoy es nombrado por las autoridades locales, pero que es sugerido por la comunidad.

Supuestamente, al círculo de viejos y viejas, el cual era elegido más bien de manera informal entre “cierto número de viejos escogidos por voto”, este círculo tenía ciertas funciones sociales que desempeñar, mientras que, en cosas político-militares, un destacado dirigente constituía solamente una posibilidad que estaba permitida, siempre y cuando hubiera alguien con esa fuerte personalidad. Parece que solamente entre los Mískitu es que hubo un “Consejo de ancianos” como institución fija. Al *tunan muibni balna* (*tunan*, Cabecilla, dirigente; *muib*, Hombre, gente; *balna*, que significa mayoría), le estaba confiada, entre otras cosas, la tarea de cuidar a la juventud y velar por su educación. Según me dijo el viejo Gottfried Raven (Rabin) en Musawas en 1979, el *tunan muibni balna* jugaba un papel importante en las festividades de iniciación, al transmitir viejas tradiciones a la generación joven, así como en todas las ocasiones importantes que tenían que ver con el grupo.

Aún en el día de hoy, en un pueblo Sumu se toman resoluciones por medio de una asamblea de hombres adultos, aunque no se ve muy claramente, hasta dónde se trata de una institución de la comunidad del pueblo, o de la comunidad eclesiástica. En los lugares donde pude observar estas reuniones, siempre era el Pastor Moravo

quien las presidía, ya porque, por falta de otra posibilidad, la asamblea se tenía que hacer en la iglesia y el pastor tenía más experiencia en la dirección de tales reuniones. Igual que antes, el Pastor Moravo también juega un papel especial en la “Asociación Nacional de Comunidades Sumas” (ANCS), sencillamente por la razón de que él tiene más pericia en el manejo técnico. Almendárez (1973: 43) observó: “A pesar de haber autoridades civiles (síndico, juez de mesta) las decisiones en la comunidad son hechas en reuniones generales presididas por uno ó dos habitantes que, por su capacidad de trabajo, han logrado posiciones de liderazgo. Los problemas de la comunidad se discuten todos los domingos después del culto religioso”. Es importante resaltar el hecho de que tales reuniones, siempre que me fue permitido asistir, transcurrieron de manera extraordinariamente tranquila, objetiva y asombrosamente digna, habiéndose discutido puntos de vista completamente opuestos. Nunca se escuchó una voz alterada o fuerte. Por la manera en que transcurren tales reuniones y por el franco comportamiento de los participantes, se pueden deducir las viejas costumbres.

Conozco dos casos de Musawas, en los que un hombre joven se quería casar con una muchacha de otra raza (en un caso se trataba de una blanca norteamericana y, en el otro, de una “Española” con una fuerte porción de negro de la ciudad) y que tuvo que presentarse para preguntas y respuestas ante la asamblea de la comunidad. Después, la muchacha fue invitada a llegar al poblado. Se le observó si ella se adaptaría a las costumbres locales y hasta dónde se podría adaptar. El matrimonio se podía celebrar solamente hasta que el fallo resultase positivo.

Aparte de este gremio que actuaba de facto y que se basa en antiguas tradiciones, existe hoy, naturalmente, una jerarquía estatal, la cual, claro está, desde la revolución sandinista de 1979, ha sufrido un fuerte cambio. Hasta en ese entonces existía como unidad administrativa inferior en una comunidad grande, como por ejemplo en Musawas con 1,000 a 1,500 habitantes, lo siguiente:

a) un Juez de mesta que era elegido por la comunidad, es decir,

escogido de entre tres candidatos, por medio del aplauso de hombres y mujeres en edad adulta, era propuesto y después nombrado por el comandante local (el de Musawas tenía su sede en Bonanza).

Tenía que velar por el orden público y su posición era la de un policía local;

- b) un **Síndico**, que era elegido por la comunidad y que estaba por encima del Juez de mesta, que a veces sus funciones abarcaban inclusive más allá del poblado. También tenía que velar por el orden público y era nombrado por la "Jefatura política del Departamento";
- c) un **"Agente de Policía"** que era nombrado por el Ministerio de Gobernación. En rango, él estaba por encima de los dos anteriormente mencionados. Estaba facultado para extender documentos públicos (Partidas de nacimiento, de matrimonio y de defunción). Sus competencias abarcaban varias comunidades. Las comunidades pequeñas tenían únicamente un Juez de mesta.

Cada uno de los tres funcionarios mencionados podía convocar a "Reuniones de la Comunidad" en las que se votaría sobre algunas resoluciones. Estas reuniones, si bien se cubrían con las asambleas de la comunidad, se basaban en estatutos diferentes.

2. La Familia y el parentesco

Entre los Sumu de hoy la unidad socioeconómica más pequeña es la pequeña familia o familia nuclear. Mario Almendárez L. (1973: 20) dice: "La familia de los Sumos en la gran mayoría de los casos constituye una familia nuclear (padre, madre y los hijos solteros) con residencia neolocal". Pero según sus observaciones, en una minoría de casos, la familia estaba constituida de otra manera, pero esto puede haber sido solamente la "extensión o composición de la familia" (familia extendida) que estaba compuesta por varias familias pequeñas o nucleares que estaban emparentadas entre sí, en su mayoría por medio del matrimonio de los hijos y de las hijas. Estas familias constituían una unidad

residencial y tal vez también una unidad de producción y consumo. No se sabe cuándo comenzó la disolución de la antigua unidad de la gran familia. Supuestamente los misioneros contribuyeron a esto, pues aún a mediados del siglo XIX se hablaba en general de las grandes casas de los Sumu en las que habitaban juntas varias familias nucleares.

Existen informes contradictorios acerca de si la gran familia era patrilocal o matrilocal. En Musawas escuché decir que los varones recién casados se pasan a vivir a casa de los padres de su mujer. Esto parece ser confirmado por la costumbre que de manera impresionante narra G. Grossmann (1917), en el sentido de que el yerno y la suegra jamás pueden verse, aunque vivan en la misma casa, lo cual acarrea frecuentes dificultades. Conzemius (1932: 147), quien aquí toma la información de Grossmann, indica igualmente que el yerno y la suegra viven en la misma casa. Por el contrario, en el Río Bocay me dijeron que la mujer joven se pasa a vivir con los padres de su marido. Mario Almendárez logró constatar entre los Ramas ambas posibilidades; lo mismo podría aplicarse a los Sumus. Si bien es cierto que hoy en día la familia nuclear constituye la unidad más pequeña, yo pude observar en repetidas ocasiones, que los hijos o las hijas construían sus casas lo más cerca posible de las de sus padres. En otro pasaje ha sido tratada la "casa unifamiliar", que solamente permite familias pequeñas, que los misioneros fomentaban y que para los Sumu al comienzo resultaba extraña.

Es de suponer que antes la unidad socio-económica se fundaba en el "Lineage". J. F. Thiel (1977: 73) define el Lineage como "grupo solidario de parientes unilaterales, provenientes todos de un antepasado (o antepasada) común, por consanguinidad, y que realmente pueden mostrar esta ascendencia". El "Lineage" constituye una unidad, tanto económica, como residencial, en la que al más viejo (o a la más vieja) se le confiere una supremacía económica, jurídica y religiosa. No se puede decir con absoluta certeza si los Sumu, más allá de éstas, conocían otras unidades mayores, tales

como el clan, la estirpe y posiblemente inclusive la “tribu”. Algunas cosas parecen afirmar que por lo menos ciertas fiestas religiosas reunían a tales grupos. También podría ser confirmado por la existencia de ciertos nombres de “tribus”, que no fueron dados por los españoles, sino que pueden ser considerados como originales, tales como Tawahka, Panamaka, Ulwa, Bawihka, etcétera

La estructura familiar de los Sumu no ha sido todavía investigada a fondo. Posiblemente los nombres que se utilizan para designar las relaciones familiares podrían ofrecer ciertas indicaciones sobre esa estructura. La palabra “familia” que nosotros usamos es traducida como *wanaib*; se dice *manaihki balna*, mis hermanos. Pero no queda muy claro, qué tan grande hay que considerar realmente este círculo familiar, pues solamente se lograron informaciones contradictorias. La respuesta más común es que “familia” es entendida a como nosotros entendemos el término de familia nuclear. Sin embargo, esta respuesta talvez no sea muy correcta. Pero también nosotros a veces entendemos como “familia” un círculo mucho más grande, algo así como la estirpe.

Igualmente confuso es el término hermano o hermana. No solamente es que no se diferencie entre medio-hermanos o hermanos adoptivos; con frecuencia me fueron mencionadas como hermanos o hermanas personas que en realidad eran primos o primas (primos hermanos). Por el otro lado, se establece la diferencia entre hermanos o hermanas del padre y de la madre. También reciben otro nombre, según es el “ego”, si es un hombre o una mujer. Lo mismo vale para los primos y las primas. Aquí depende, inclusive, si el “ego” es mayor o menor que la persona en referencia. A continuación se presenta una especificación a como la pude recabar en Musawas, pero completada por medio de los datos de W. Lehmann (1920: 505). Las diferencias que aparecen pueden deberse a diferencias locales o dialectales:

Padre	= papan(g)
Madre	= itang, nanang

El hermano del padre (visto por un hombre)	= papaki
El hermano del padre (visto por una mujer)	= bikiki, bakanki
El hermano de la madre (si ego es hombre)	= kanki
(según W. Lehmann: papá)	
El hermano de la madre (si ego es mujer)	= bikiki
La hermana de la madre	= ituki
Primo (cuando ego es hombre)	= waihai
Primo (cuando ego es mujer)	= mahaki
Prima hermana (cuando ego es hombre)	= amis, imiki
Prima hermana (cuando ego es mujer y es menor que la prima hermana)	= kual
Prima hermana (cuando ego es mujer y es mayor que la prima hermana)	= ami
Hermano	= wirahki (al)
Hermana	= wirahki (yal)
Sobrino	= walas
Sobrino	= yakis
Abuelo	= kukung; nini (U)
Abuela	= titing; bahka (U)
Hijo; muchacho	= walabis
	(bakaki, al bakana (U))
Hija; muchacha	= walabis yal:
A los niños pequeños se llama con	= batan bin
Cuñado	= dai
Cuñada	= wirahki yalni
Suegro	= ukisa al
Suegra	= ukisa yal; (baka yal (U))
Yerno	= ukisa
Nuera	= ukisa, walakibis, yalni

Nieto	= maki; muki (U)
Nieta	= muki
Madrastra	= ituki, tía
Padrastro	= papaki, tío

Precisamente, en las denominaciones familiares, en realidad no puede existir la palabra principal si le falta el pronombre personal (-ni, mi; -ma, tu; -ki, su).

En los vocabularios Sumu de origen diferente al que presenta W. Lehmann aparecen divergencias que obviamente no se derivan exclusivamente de diferencias dialectales. Así por ejemplo, Lehmann sólo conoce una palabra para “primo”, *kuku-ki* ó *ma-ki* (U), mientras que *ma-ki* también puede significar nieto. Lo mismo vale para “prima hermana”, *mubata* ó *mu-ki* (U). En Karawala, por ejemplo (561) el hermano de un hombre tiene otro nombre que el hermano de una mujer. Esto permite deducir que antes, las relaciones familiares eran vistas con mucho más diferencias que hoy. La generación más joven, que ya habla muy bien el español, tiene la tendencia a usar las palabras españolas “tío/tía”, solamente una palabra, sin distinguir si se trata del hermano del padre o de la madre.

En muchos casos se pudo observar que se utilizaba la misma palabra para hermano o hermana, como primo o prima correspondientemente. Para los Sumu debe de ser usual el doble significado hermano/primo, *wirah* ó *wabani*. Al utilizar las palabras españolas hermano/-a se dan confusiones si no es que se agrega “primo hermano”. En la práctica, muchas veces me encontré con tales confusiones.

W. Lehmann (1920: 505) conoce solamente una palabra para primo, *kuku-ki* ó *ma-ki* (U), donde *ma-ki* también puede significar nieto, lo mismo que para prima hermana *mubata* ó *mu-ki* (U), donde *mu-ki* también puede significar nieta). Al establecer comparaciones con los datos que presenta W. Lehmann (1920: 505), se agrega el pronombre posesivo de la segunda persona singular, *-ki* por medio de un guión.

Los Sumu desde mucho antes utilizaban la palabra *wahai*, hermano/primo en un sentido más amplio. Esto lo indica el hecho de que los españoles de esta palabra formaron un “nombre de tribu”, al llamar a toda un grupo *guajayos* (Conzemius 1938: 924). Algo parecido sucedió con la palabra *wanaih*, amigo, familia, de la cual los españoles sacaron el “nombre de tribu” de *guanexicos* (Conzemius 1938: 923).

Todo esto indica que los Sumu conocían un sistema de relaciones sociales basado en la familia y en el parentesco, el cual sobrepasaba las fronteras de la familia nuclear. Es de notar que mi informador, Francisco Rener, quien gracias a su abuelo, Filiberto Rener, conoció muchos de los usos y costumbres de su pueblo, siempre tradujo la palabra Sumu con *mayagna*, es decir, que llama “Nosotros” a todos los Sumu.

3. La posición de la mujer en la sociedad

Acerca de la posición de la mujer en el ordenamiento social de los Sumu existen opiniones discrepantes.

Del hecho de que, por lo menos en parte, haya existido entre ellos la poligamia (Conzemius, 1932: 149), se puede deducir que la mujer desempeñaba un papel de menor importancia. Conzemius conoció indígenas que tenían cuatro o hasta seis mujeres, que vivían todas en la misma casa, pero agrega que esto era poco usual. Pero, por otro lado, se ha tratado de reconocer ciertos indicios matrilocales, si no es que de “matriarcado”. En diversas costumbres, como aquella en la que, por regla general, el hombre joven se muda, aunque sea por un tiempo, a la casa de la esposa o prometida. Por el contrario, Helms interpreta esta costumbre que, además, fue confirmada por Wickham (1872: 219), como un indicio de una actitud patrilocal, pues el joven se muda a casa de su (futuro) suegro.

A defecto de mayores informaciones, los datos acerca de la distribución del trabajo pueden ser indicativos de la posición de la mujer. La afirmación de Martínez Landero (1935: 39): “El hombre por lo general vive ocioso. Su obligación se reduce a la caza...”, en esta versión apodíctica, no puede ser muy correcta, además de que está en contradicción con otras afirmaciones. Puede ser que haya sido correcta,

pero solamente cuando la agricultura era muy poca o no existía del todo. Pero la caza y las difíciles travesías en bote no constituían siempre un fácil pasatiempo; además, en tiempos remotos, el hombre debía de estar siempre listo para la guerra. Además, Martínez acumuló sus experiencias en sitios donde, debido a la reubicación, sus habitantes estaban sin lugar a dudas muy fuertemente afectados psíquicamente y, por lo tanto, habían abandonado muchas de sus antiguas costumbres. Los trabajos caseros como hilar, tejer, elaborar objetos de cerámica, preparar el tunu, la tela extraída de la corteza de un árbol, así como fabricar alhajas de semillas de frutas o de perlas de vidrio, son ocupaciones femeninas. Conzemius (1932: 50), en efecto, cita a Exquemelin, de acuerdo al cual, en su tiempo, es decir en la segunda mitad del siglo XVII, las mujeres hilaban, pero los hombres tejían. Era cosa de mujeres la fabricación de las partes hechas de hojas de palma para el techo de las casas. Naturalmente, es una cosa exclusivamente de las mujeres la preparación de los alimentos, aunque también los hombres saben cocinar bien, pues tienen que hacerlo cuando andan de viaje. Los boteros con los que viajé sabían preparar excelentes tortas de huevo y otros platos, durante las noches en los viajes largos. Conzemius (1932: 39) indica que asar la pieza de cacería es cosa de los hombres. Debe de observarse que las mujeres nunca comen junto con los hombres. Pero por falta de espacio y porque los muebles son una cosa que data de hace poco tiempo, las comidas, por esta sola razón, no son ingeridas por toda la familia a la vez, y es tal vez este sea el origen por el cual esta costumbre proviene de este hecho tan superficial.

El hombre prepara el terreno para la siembra, tala y quema árboles, de acuerdo a las necesidades, empareja el terreno, pero la siembra la hace la mujer, quien también elimina las malezas y recolecta la cosecha. Hoy en día, las mujeres conducen los botes, al igual que los hombres, cuando regresan del campo a sus casas. Sin embargo, en el Río Bambana una mujer nunca conduciría un bote ni trabajaría fuera de su casa, pero sí lo hacen en Wasakín, más abajo del Río Bambana, donde habitan los Bawihka (datos verbales, F. Renner).

El hombre fabrica los artefactos de caza y pesca, tales como

redes, anzuelos, flechas y arcos. También fabrica los botes y corta la madera para leña, pero es la mujer quien la tiene que ir a recoger y rajarla de acuerdo al tamaño adecuado para la hornilla. Al hombre le corresponde cazar y pescar con arco y flecha; la mujer también pesca, pero solamente con anzuelo.

Sapper (*Diario* No. XLVIII) dice, en efecto, que las mujeres pescaban con anzuelos en la época lluviosa, mientras que los hombres y los muchachos pescaban con arpones y con arcos y flechas durante la estación seca. Cuando el hombre regresa a su casa con las piezas de caza, es la mujer quien tiene que ir a traerlas de la ribera y llevarlas a la casa.

El misionero Haglund menciona como costumbre especialmente bella entre los Sumu, el hecho que las mujeres se vistan y adornen cuando sus hombres regresan de la caza, se aceitan la parte superior del cuerpo, se pintan el pecho y los brazos, y se ponen flores en el pelo. El regreso de los hombres es casi siempre anunciado por medio de un emisario y, en espera de los retornantes, las mujeres arriman a la ribera y cantan y bailan:

Hombre bello, hombre fuerte
 Que a la selva virgen fuiste
 Y carne al hogar trajiste.
 Queremos agradecerte
 Y queremos seguirte.

Sorprende que el hombre delegue en la mujer el transporte de objetos pesados, quien para tal efecto, como en muchas regiones de Indoamérica utiliza la conocida cinta de la frente. Yo vi muchachas jóvenes de entre 12 y 13 años llevando cargas que pesaban quintales, marchaban por caminos escabrosos y durante largos trechos. Un hombre jamás lleva así la carga, sino que la amarra con cuerdas de tal manera que la pueda cargar sobre sus espaldas. Las mujeres que ya pueden hablar español (lo cual sigue siendo raro aún hoy), llevan las cargas colocadas sobre la cabeza, tal como lo han visto en las mujeres de los colonos españoles o ladinos.

Una tarea importante de la mujer es lavar la ropa. Como el jabón tendría que ser comprado y los indígenas en su mayoría no tienen dinero en efectivo, entonces ellas lavan la ropa en el río, en determinados lugares destinados para ese fin y la golpean sobre piedras lisas o con un garrote. Varias plantas sirven como sustituto de jabón, que ya fueron mencionadas arriba. No se puede saber a ciencia cierta si la planta *Sniwawa* (*Sapindus Saponaria*), que Conzemius (1932: 24) menciona es idéntica con una de las plantas mencionadas.

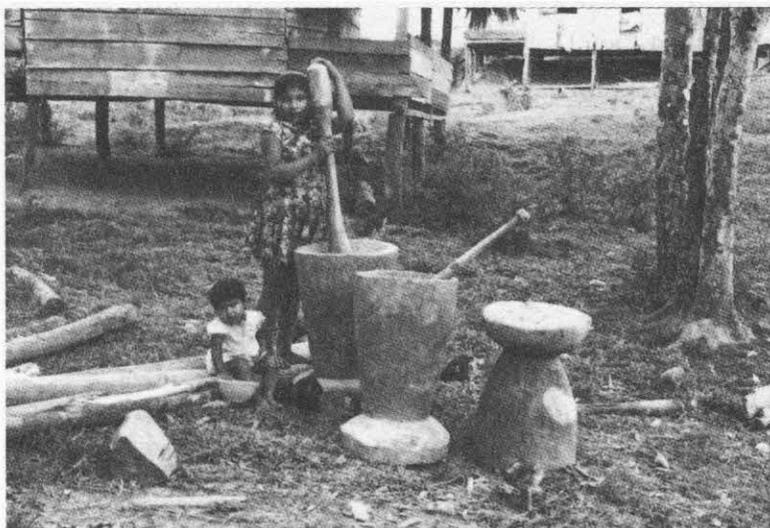
De lo dicho anteriormente se puede ver claro que existe una distribución natural del trabajo a realizarse en casa, en el campo y en la caza y pesca, de tal manera que no permite que la mujer aparezca como mera "bestia de carga" quedando al hombre la holgazanería.

Aunque antes pudo darse un estado más o menos patriarcal, por lo menos hoy la mujer disfruta de equidad dentro del marco de su condición natural como mujer. En la junta directiva del programa para el desarrollo de los Sumu SUKAWALA, que está a cargo de la iglesia evangélica, que mayormente fue organizado por los Sumu mismos, estuvieron activas tantas mujeres como hombres, y en la asamblea anual de la Asociación Nacional de Comunidades Sumas (ANCS) participaron con toda naturalidad también las mujeres, como oyentes. Las enseñanzas moravas abogaban por la participación de la mujer en las actividades de la comunidad, ya sean de carácter religioso o material, "La esposa es compañera y colaboradora. Es una sociedad..." (E. Beyreuther, 1965: 72) era una expresión de Zinzendorf- no puede considerarse que entre los Sumus el aprecio hacia la posición de la mujer haya sido introducido por influencia de la Iglesia Morava, sino que ya existía desde mucho antes. Corresponde con esta apreciación el hecho de que también las mujeres podían ser "Sukias".

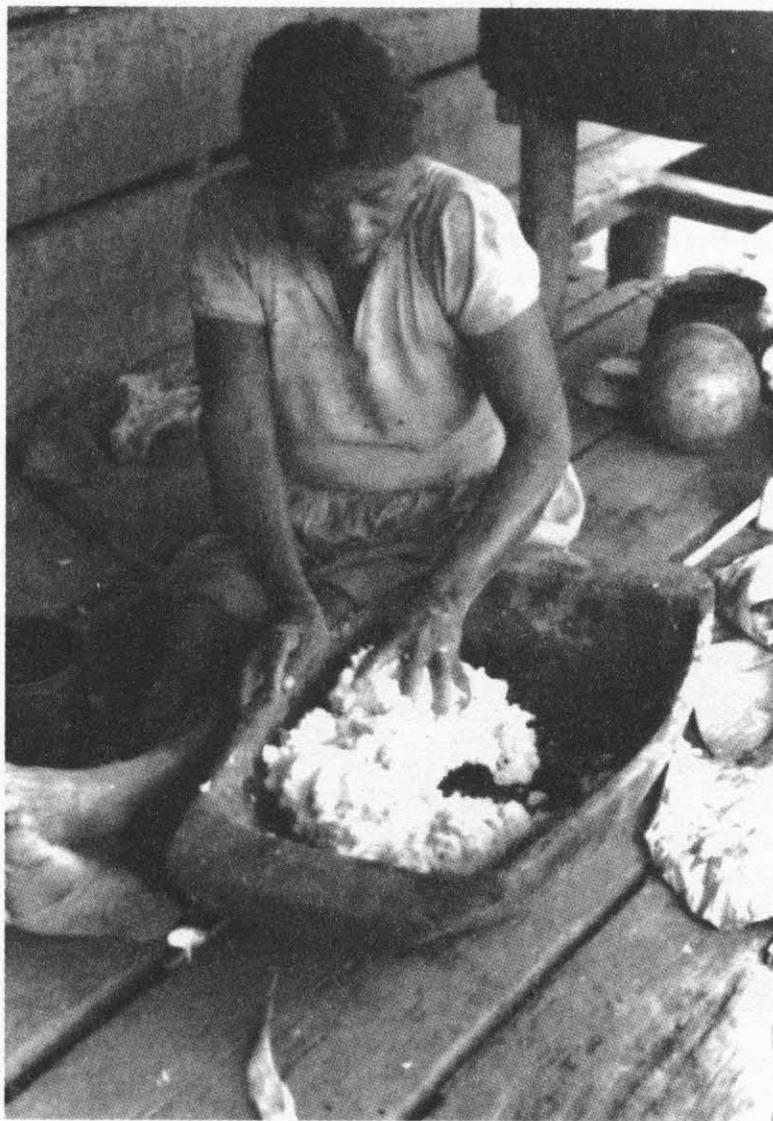
Hoy día las mujeres se mueven de manera muy natural y abierta entre los hombres.

Por lo tanto, entre los Sumu la mujer de ninguna manera está limitada a la casa, sino que más bien participa activamente de la vida social.

Al hacer todas estas consideraciones debe de tenerse siempre en cuenta que en los últimos tiempos los usos y las costumbres de los Sumu han sufrido muchísimos cambios.



Niños Sumu, trillando.



La posición social de la mujer es determinada por el sistema de distribución del trabajo, siendo caracterizada por un equilibrio entre los derechos y las obligaciones.



Niña Sumu colaborando en la preparación de los alimentos.

VIII. Sukia y Ditalyang

“Solamente puede ser servidor religioso quien tenga vocación para ello. Pero solamente ejerce la vocación quien tenga el talento para serlo. Por lo tanto, no es un cargo que la persona busca, sino que, por el contrario, acarrea muchos inconvenientes y la mayor parte de los ‘sacerdotes’ de las religiones naturales, según sus afirmaciones, preferirían no ejercer su cargo, si no sintiesen el llamado para hacerlo.”
(J. S. THIEL, 1977: 161)

SUKIA ES UNA palabra de la lengua Mískitu, que naturalmente ha pasado a los Sumu, donde ha desplazado en gran medida a la palabra Ditalyang. Pero, definitivamente, ambas cosas no son lo mismo. Según W. Lehmann (1930: 507, No. 358), Sukia se deriva de la palabra mískitu, *aisukaya*, protegerse, y quiere decir “mago o chamán..., que tiene la capacidad de convertirse en animal”, es decir, de meterse en la piel de otro. Por el contrario, Ditalyang denota a alguien que conoce cosas, que reconoce, que sabe; derivado de la palabra Sumu *di, ding*, cosa, y del verbo *talnin*, ver, conocer, reconocer. ¡Ambos términos son, por lo tanto, completamente diferentes!

La palabra Sukia aparece también en otras lenguas vecinas, como por ejemplo en el Rama y el Paya, y aparece inclusive entre los indios Cuna en Panamá y entre los Talamanca. Conzemius (1932: 139) la encuentra mencionada por primera vez por el autor anónimo “W.M.” por el año 1699 en la forma de *succa* y, apoyándose en R. Schuller, la relaciona etimológicamente con la palabra del

Talamanca *tsucm* que significa beber, succionar. Según esto, Sukia significaría “succionador”, es decir, que al curar, extrae por succión la enfermedad del paciente. Probablemente este nombre ha encontrado tanta expansión hasta en el tiempo de los españoles, de tal forma que se usa frecuentemente.

Ambas interpretaciones indican que el Sukia en primer lugar es un curador y un “encantador”, atributos que aún hoy se le otorgan. Un sinónimo sería “chamán”.

Francisco Martínez Landero (1935: 46) considera a los Sukias entre los Sumus como la persona más importante de la tribu. Que el Sukia es “padre espiritual de todos; el médico que cura todas las enfermedades, y en ocasiones el juez árbitro de las diferencias que se suscitan entre hombres de la misma tribu”. También G. Grossmann (1971) hace resaltar, aparte del arte de curar y de las tareas religiosas, como por ejemplo el conducir las almas de los difuntos hacia su reino. También su papel como juez en el caso de diferencias, por ejemplo las que resultaban sobre todo entre las suegras y los yernos, a quienes no está permitido verse cara a cara.

Conzemius (1932: 139.) se ocupa exhaustivamente de las diversas funciones del Sukia y es, por lo tanto, una de las fuentes de información más importantes. Entre las múltiples funciones menciona las siguientes: curandero, doctor, vidente (augur), conjurador (conjurador), mago (magician), encantador (wizard), adivinador (diviner), “spell-binder”, que mejor se puede traducir como exorcista, sacerdote, predicador, maestro, guía (guide), consejero (advisor and counsellor), depositario (depositaire) de las tradiciones de la tribu, y cosas similares. Por esto es que H. A. Wickham (1872, II: 275) tiene razón cuando dice:

The Soukier ... is a person of considerable importance ... he is physician, snake-doctor, and ... priest: he goes through a series of grotesque incantations over a sick person, and after this has gone on for some time, he pretends to grapple with, and ultimately to secure, the spirit of the sickness. These people have acquired a valuable knowledge of the herbs of the

country, which they have probably turned to account in devising simple remedies, and they are particularly skilful in their treatment of snake-bites.

Sapper (*Diario* No. XLVIII, 40) supone que existen varios grados de Sukias, pero obviamente se está refiriendo a los Mískitu. Igual que él, Conzemius reconoce originalmente dos categorías de chamanes, a saber, el Sukya y el Okuli, a los que en los últimos tiempos se le han agregado otros dos: el spiritist y el obeah el cual, naturalmente, aparece sobre todo en la Costa Atlántica y proviene de tradiciones africanas. Conzemius considera al Sukia como el nivel más bajo entre los chamanes y el Okuli es el más alto, razón por la cual, naturalmente, existe siempre un único. Los Sumu no tienen un Okuli, pero sí reconocen al Okuli de los Mískitu. Pero esto parece indicar un desarrollo muy posterior, es decir, el avanzado grado de “miskitización” de los Sumu.

Probablemente cada poblado Sumu o Mískitu tenía su propio chamán. Sin embargo, siempre se habla de “Sukias”, cuyo radio de influencia obviamente se extendía más allá de su propia localidad y, pues, en realidad, eran más bien Okulis. Crawford (1895b) escribe sobre un Sukia que era Sumo y vivía en las cercanías de Quena (¿Wina?) en el Río Bocay; otro, cerca de las cataratas de Opoteca en el Río Coco (Wanki) y que otro se encontraba en “Tooma River”, a unas 90 millas al Noroeste de Matagalpa. Estos Sukias tenían en todo caso la fama de tener importancia aún más allá de sus respectivos poblados.

Emilio Rocha (1921) habla de un lugar llamado Guanaguás (Wanawas) en el Río Tuma: “donde últimamente ha tenido su residencia el jefe sumu, Sukia...”. Wickham (1872: 285) menciona que los famosos Sukias eran visitados desde lejanos lugares o bien se les solicitaba que llegaran.

Según la tradición, el Okuli es un representante terrenal de Alwana, el “dios del trueno” o de Aubiya ó Prahaku, el “señor de los aires”, y que él controlaba los elementos. Heath-Marx traducen okuli como “sacerdote o profeta poderoso” y remiten a ver *pasa*

yapti, el “espíritu o el representante que puede controlar el huracán”. Existe solamente uno/a en cada época. Conzemius (1932: 143) informa que el último okuli verdadero vivió en el poblado Mískito de Kum en el Río Coco, donde murió en 1895. Era conocido con el nombre de *Pasa yapti*, lo cual significa “madre (o diosa) del viento”. Conzemius le dedica mucha atención a él y al hombre que éste designó como su sucesor, de nombre Lauro, a quien visitó en 1921 en Sandy Bay. Pero como esto más bien concierne a los Mískitu, no se tratará más a profundidad aquí.

Conzemius dice que el Sukia no es notorio por su aspecto exterior, como por ejemplo su vestidura o por algún distintivo de su dignidad, pero que su inteligencia es, sin lugar a dudas, más grande que la de los demás.

Martínez Landero, por el contrario, opina que el Sukia está muy consciente de su posición especial y que sabe utilizarla (1935: 46). El Sukia mismo se considera un ser superior y santo. Según Conzemius, la posición del Sukia es heredada o transmitida a un sobrino o yerno. A veces también puede ser Sukia una mujer vieja. Lehmann (1920: 466) menciona efectivamente una “mujer curandera” en el Río Bocay, así como también Thomas Young (1966: 12) encontró una “mujer sookeah”, pero que era de los Mískitu.

El Sukia se puede poner en contacto con seres sobrenaturales o invisibles. Según una antigua leyenda de los Mískitu, pero que obviamente después fue complementada. El Sukia deriva sus facultades de un hombre blanco que vino del Oriente y que es llamado “Almuk-awra” (“old drift man”); esta leyenda hace recordar el mito mexicano de Quetzalcoatl, quien también vino como hombre blanco proveniente del Oriente y que era tanto chamán como héroe cultural (Conzemius, 1932: 140; W. Lehmann, 1920: 463). Según Grossmann, el primer chamán de los Sumu fue un hombre que se llamó Ado ó Mamang; Ado corresponde probablemente al nombre del “dios de la luna” *Udu*, sobre el cual hay numerosos mitos y cuentos (von Houwald-Rener, 1984a: 62-66). Aquí cabe recordar el mito del origen de las tribus que fue mencionado al

comienzo, en el que se dice que los Ulwas nacieron como los hijos menores de la pareja de dioses Maisahna e Ituana, que se les enseñó de todo, pero especialmente la medicina y la magia, razón por la cual fueron llamados Boa. En todo caso, ambas leyendas indican el origen divino o sobrenatural de los Sukias. Así resulta natural que al Sukia se le atribuyan conocimientos de astronomía, que imite y entienda las voces de seres humanos y de animales, que pueda prever la muerte, sacar espíritus, eliminar enfermedades, e inclusive transformarse en una culebra o en un jaguar.

Esto deja en claro que nadie puede escoger voluntariamente esta profesión, sino que es escogido por el destino, apoderándose de él un espíritu. Pero esto no es aún suficiente: el escogido tiene que prepararse para su cargo, observando reglas estrictas, entre las cuales están la abstinencia, el ayuno y la vigilia nocturna. Durante ese tiempo permanece bajo el amparo de un espíritu protector. También el Sukia, que ha pasado todos los ritos, tiene que renovar sus fuerzas por medio de la repetición de las pruebas.

El viejo Filiberto Rener me dijo en Musawas en 1981 que el Sukia tenía a dos jóvenes como servidores y aprendices, que tenían que acompañarlo 6 meses en las montañas, donde, igual que él mismo, tenían que someterse a duras pruebas y mortificaciones. Francisco Martínez Landero, al contestar la pregunta sobre quién puede ser Sukia, dice: para poder alcanzar esta categoría, tiene que haber cumplido algo extraordinario, como por ejemplo haber hecho una espectacular curación, o haber aclarado el misterio del eclipse de sol, o tener el conocimiento de los malos espíritus y haber podido expulsarlos del cuerpo de una persona, etc. Naturalmente, para eso tiene que haberse retirado a las montañas por algún tiempo y haber vivido allí, como por ejemplo después de haber recibido alguna lesión. Cuando él regresa sano, viene pensativo, melancólico, abstraído. Este comportamiento, que parece estar envuelto en secretos, despierta la admiración de los demás, lo cual conduce a que se le reconozca la posición de Sukia.

El obispo Guido Grossmann (1917) presenta una vieja leyenda Sumu, la cual obviamente corresponde a la que W. Lehmann había escuchado del "old drift man". Según esa leyenda, surgió un hombre que le aclaró al pueblo que la manera en que hasta esa fecha habían sido venerados las deidades Papang o Sol y su hermana la Luna, no servía para nada, pues el sol no es visible por la noche y la luna no lo era por el día, de tal forma que las peticiones del pueblo a esas horas no les podían llegar. Les explicó que él había sido designado como mediador, y como el sol y la luna habían salido del fuego, él demostraría por medio del fuego su poder. Encendieron una hoguera y el hombre, que llamado Udu ó Mamang caminó a través de las llamas, bailó sobre las brasas y salió ileso. Entonces el pueblo lo ovacionó y aclamó como su intermediario ante las deidades, habiéndolo confirmado como su sacerdote y curandero. Después de él, todos los Sukias o los guías espirituales y curanderos, para que les confirmaran su cargo, tuvieron que actuar de similar manera (von Houwald-Rener, 1984 a: 62). Pero aunque los Sukias curen enfermos, prefieren usar el fuego y el calor, como muestra de que a este elemento le deben su poder. Así, los enfermos son conducidos a las numerosas fuentes termales que se encuentran por todo el territorio de los Sumu, o bien son enterrados hasta los hombros en las arenas calientes.

Pero la tarea del Sukia o del Ditalyang no se limita a orar a las deidades e interceder por los deseos de su pueblo, sino que también explica a éste las órdenes divinas. Él tiene que acompañar a los espíritus o a las almas de los difuntos hacia los lugares donde ellos continúan su existencia. Si los malos espíritus causan una peste, es su obligación expulsarlos.

Grossmann ilustra detalladamente las ceremonias que se acostumbra: primero se hace un pájaro de barro, por lo general un pato, hueco, con un orificio en el lomo. Después se pone a quemar hasta que endurezca bien. En la cúspide de la montaña próxima más alta se limpia un claro en el suelo, de tal forma que se puedan colo-

car varios montones de madera en círculo. En el centro del círculo se coloca una especie de catapulta, que por un lado tiene un palo achatado que se coloca y se fija atravesado sobre un tronco, algo así como un subibaja. Una vez realizado este preparativo, se reúne toda la tribu y los ayudantes del Sukia conducen a la gente a esa plaza. Al acercarse la media noche, se escucha un espantoso ruido desde los arbustos o el bosque próximo. Esta es la señal para que los auxiliares, a esa hora enciendan los leños. En cuanto el fuego ha tomado vida, aparece el Sukia. Lleva solamente un cinturón en las caderas, y todo su cuerpo está pintado de rojo. Lleva en sus manos el pato de barro y lo coloca sobre el subibaja, después de haber pasado haciendo mucho ruido, al centro del círculo de leños ardientes. En el orificio del pato hueco se había colocado una especie de esponja que estaba impregnada con un líquido que, al arder, muestra una llama azul. Esta es la enfermedad o el mal que ha atacado al pueblo. Con el subibaja lanza el Sukia el pato hacia el aire para que se lleve los males. Con esto termina la ceremonia. Entonces, la enfermedad evidentemente ha sido conjurada en el pato.

Si esto resultase ser inefectivo y el mal persistiese, entonces eso indicaría que durante la ceremonia estuvo presente una persona no limpia. Esto conduce a inspecciones y exámenes para poder establecer quién pudo haber sido. Si al final se encuentra un culpable, entonces le espera un destino oscuro.

El misionero David J. Haglund (1956: 3) describe, obviamente apoyándose en Grossmann, una ceremonia hecha de manera similar.

Según se me dijo todavía en 1981 en Musawas, se cree que el Sukia escoge una persona extranjera cualquiera que sea a quien él le transmite la enfermedad. Pero el Sukia, siempre que no sea un charlatán (lo que a veces sucede), conoce supuestamente muy bien a los habitantes de su sector, hasta en sus más íntimos secretos, por lo que es muy poco probable que castigue a inocentes. Naturalmente, de esta manera ejercía un enorme poder.



Conzemius (1932: 141) informa algo muy similar, obviamente basado en sus propias observaciones, tratando exhaustivamente las ceremonias de iniciación de los Sukias.

También él menciona que el candidato para esta posición tiene que realizar el baile de fuego: se prepara un montón de leña de *liwai* y encima se le colocan hojas de bijagua. En cuanto el montón de leña coge fuego y está en llamas, el Sukia sale del bosque. Está vestido solamente con un taparrabos y todo su cuerpo está pintado de negro. Se sube al montón de leña y permanece parado encima de él hasta que gran parte de la madera se ha consumido.

Después, hace que dividan el montón en cuatro partes y camina descalzo de montoncito en montoncito, hasta que se consume todo.

Ningún extranjero puede estar presente en estas ceremonias; los Mískitu admiran por esto a los Sukias de los Sumu, pues ellos mismos no son capaces de realizar algo similar.

Conzemius remite a los datos que presenta Roberts, según los cuales estas danzas de fuego también se conocen entre los indios Cuna, utilizan ciertos extractos vegetales para resistir el fuego. También Sapper (*Diario* No. XLVIII) menciona la "prueba de fuego", en la cual el Sukia baila por unos 20 a 30 minutos sobre las brasas; esta es una prueba que el futuro Sukia tiene que aprobar. La danza del fuego me fue igualmente descrita en Musawas en 1979 por Gottfried Raven (Rabin), quien en aquel entonces contaba con 102 años de edad, de la siguiente manera: Cuando se aproxima una de esas fiestas, se siembra primero un huerto de maíz para poder preparar la chicha. De esta chicha siempre se guarda una parte para la siguiente fiesta, que tiene que tener lugar durante cuatro meses consecutivos. Para poder determinar exactamente el día, se utiliza a manera de calendario una tablita con agujeros; cada día se va tapando uno de esos agujeros con un palito. Esta especie de calendario se llama *Piu piyu* o también *tat-alhna* = madera-agujeros. Yo vi una de estas tablitas en 1981 en Okulú (Ukuhli) en el Río Bocay que había sido de

Bernardino Silva, quien había muerto allí hacía 6 años. También Sapper (Diarios inéditos a.a.) menciona que en su tiempo los Sumu todavía usaban estos *Piu*.

Tanto el Sukia como sus auxiliares están sometidos a una estricta dieta y abstinencia y no les está permitido antes que nada comer cosas saladas ni dulces. Ravin da mucha importancia a la descripción de la madera que se ha de utilizar para formar la hoguera, es decir, que se utiliza la madera de *livai* que menciona Conzemius, pero además de esta también se utiliza *sinikuku* y *babasnak*. Después de que el Sukia ha pasado por las brasas sin quemarse, «querían extender sus dioses y formaron dos caballitos y dos hombres de palo de *tapalpi* y de *tunu*».

La misma fuente de información (Rabin) informa, además, que dos Sukias llenaban dos recipientes con chicha y se la arrojaban el uno al otro. El que la dejara caer o se le rompiera completamente la vasija, ese tenía que someterse al otro.

Se ha informado en diversas ocasiones sobre los métodos medicinales y sobre los ritos durante las curaciones. Por esta razón, aquí solamente se darán algunos ejemplos para ilustrar la manera en que se procede. El Corregidor del Partido de Sébaco y Chontales, Francisco de Mora y Pacheco escribió en 1743:

En las enfermedades que ellos tienen, hacen unos idolillos, que los ponen en unos palos y al cabo de tres días dicen que se desaparecen y que con aquellos idolillos se va el achaque que ellos padecen y me persuadí (porque vi los idolillos) que allí tienen el culto; pero examinando el caso dijeron que aquello lo hacían al padre del cerro que era un viejo que se había muerto muchos años hacía; y este, dicen, viene, se lleva los achaques y quedan buenos...

Conzemius (1932: 123) menciona que el Sukia, durante la curación, lleva consigo como insignias tres o cuatro palos negros de madera dura con cabezas talladas, y también piedras mágicas como «muñecos» de tuno blanco; las hachas de piedra, que también son

conocidas como piedras de rayo, forman parte del «equipo», siendo consideradas más efectivas las más pequeñas. Se colocan sobre la parte dolorida del paciente, para disminuir los dolores.

También el obispo Karl A. Müller (1932: 52), basándose en datos de Ad. Schulze, informa acerca del uso de esos «muñecos de trapo» por parte de lo Sumu: El Sukia necesita tres de esas figuras, de unas 12 pulgadas de largo. Se supone que el enfermo ha sido hecho prisionero por el gran Espíritu de la Montaña *Asampaka*, o *Asang Paka*, representado por la más grande de las figuras. Pero el Sukia mismo no se atreve a acercársele, sino que consulta con el asesor de dicho espíritu, representado por la segunda figura. Después de las consultas, se le ordena al carcelero, quien está representado por la tercera figura, que deje en libertad al prisionero. Pero para esto se necesita una víctima. Como víctima sirve un niño, no mayor de seis años: el Sukia le abre una pequeña herida debajo de la lengua y le extrae unas cuantas gotas de sangre, que después salpica sobre las tres figuras y sobre el paciente. Luego se entierran las figuras, y el enfermo debe sanar. Todo este procedimiento se realiza bajo un enorme ruido y gritos espantosos, haciendo aparentar un espectacular esfuerzo de energía por parte del Sukia, para impresionar al paciente. Este tratamiento cuesta, según dice Müller, entre 15 y 20 dólares.

Karl Sapper (Diario inédito No. XLVIII (3.4.-6.5.1900), logró que le explicaran en el Río Bocay los ritos que se realizan para una curación: «Por la noche llegó el Sukia Daniel y nos explicó por medio del señor S. de Morcove, quien fungía como traductor, cómo es que se realizan las curaciones»:

Llega el Sukia y hace una hoguera con maderas. Detrás del Sukia están dos muchachos que griten au - au - au, mientras el Sukia camina de aquí para allá con un carrizo, traal. Después de que la hoguera se ha consumido, el Sukia se pone a bailar sobre las brasas. Después se enciende aserrín. Mientras el Sukia baja la cabeza y los muchachos sostienen las hojas de carrizo sobre su cabeza, su corazón se calienta. Entonces des-

aparece el dolor del paciente. Luego el Sukia se pone erecto nuevamente y su corazón vuelve a enfriarse. Si esto no tiene éxito, tiene que repetirse todo una o dos veces. Pero si el Sukia piensa que el enfermo se va a morir, entonces abandona sus intentos y se va ...

Obviamente, es posible reconocer aquí asomos de la enseñanza hipocrática de los cuatro jugos cardinales caliente / húmedo y frío / seco (G. M. Foster, 1953) que llegaron a América con los españoles.

Albert Wehde (1923: 191) describe de la siguiente manera el rito de una curación en una familia Sumu en el Río Wawa: En una de las chozas de hojas *leaf huts* se había colocado un pequeño «altar» (a narrow structure about 3 ó 4 feet high), encima del cual se encontraba un pequeño «ídolo» elaborado toscamente de hule natural. Ante el altar se arrodilló uno de los hombres con la lengua de fuera, fuertemente sangrante, que había sido perforada con una espina de pescado. La espina estaba sujeta por una cuerda de pescar ordinaria, de unas 8 yardas de largo, que el hombre hacía pasar lentamente a través del agujero. Los otros indios que estaban viendo esto cantaban en voz baja una melodía monótona (monotonous sing-song). Otro hombre, que lucía pálido, sacaba la lengua y mostraba orgulloso que él ya había pasado por este tormento. Cuando el otro hombre había terminado de atravesar toda la cuerda, se puso de pie y señalaba a los que habían estado cantando. Entonces, de éstos, fue tomando su lugar uno tras el otro, repitiendo el mismo procedimiento, sin siquiera parpadear. Se utilizaba la misma espina de pescado y la misma cuerda, sin limpiarlos. Diversos autores confirman la introducción de la espina de pescado y el atravesado de la cuerda. Aún hoy, los Sumu recuerdan vivamente esta costumbre.

R.B. Montcriffe (IAI, Berlin, Handschriftl. Notizen) anota que los padres se sientan al lado del niño enfermo y ofrendan. Después, el padre se perfora la lengua con la espina de una planta determinada, que lleva enhebrado un hilo y unta la cara del niño con la sangre. Después, la madre hace lo mismo.

Durante el tratamiento, muchas cosas están calculadas por su acción psicológica y, por lo tanto, no dejan de tener sentido, siempre que los otros medios sean activos. Pero en cuanto lo secundario pasa a ser objeto principal, se entra en la charlatanería, que con seguridad también ocurre. Pero por regla general, el Sukia posee grandes conocimientos de las propiedades medicinales de las plantas. Tiene que ser un buen psicólogo y, por lo tanto, un buen diagnosticador, poseer fuerzas magnéticas y tener la capacidad de hipnotizar. Se puede dudar que él posea conocimientos precisos de la medicina de escuela. Más bien debe de asumirse que él, igual que todos los miembros de su tribu, consideran que todas las enfermedades tienen un origen sobrenatural.

Un artículo aparecido sin autor en la Revista Conservadora (Managua, 1967, No. 77, 90-92) acerca de los Sukias, subraya con toda razón la importante función social del Sukia o Curandero en una sociedad que no conoce otros médicos o medicinas. Es muy dudoso que las modernas organizaciones de salud, sean eclesiásticas o estatales (y siempre que los indígenas tengan acceso a ellas), puedan ser siempre consideradas como mucho más efectivas.

Siempre ha existido en todas partes una íntima relación entre la religión y el arte médico. Pero principalmente los misioneros cristianos, y no de último la Iglesia Morava, que se dedicaron especialmente al cuidado de los enfermos, tuvieron que ver con desprecio a los Sukias, pues consideraban sus métodos curativos como supersticiosos, brujería o simplemente engaño. La asistencia médica era para los misioneros "en muchos casos el mejor o el único medio para atraer a las gentes, paganos o cristianos, para que llegasen a la iglesia, o bien para evitar que volvieresen a caer en manos de la superstición y de los engaños paganos de los curanderos" (Müller/Schulze, II: 228). Aún en los tiempos más recientes, las oficinas gubernamentales se sirven de este antiguo medio: los "líderes de salud" puestos por el partido sandinista en los pueblos indígenas alejados, también asumen, por regla general, funciones políticas para "atraer" a la población hacia la ideología que representan.

A los curanderos y los Sukias se les acusa siempre de ser charlatanes, brujos y supersticiosos. En algunos casos aislados, estos reproches pueden ser acertados, sobre todo en los últimos tiempos en que los Sukias han sido obligados a retirarse en cierta forma a la clandestinidad. Martínez Landero (1935: 47) presenta un ilustrativo ejemplo de uno de esos engaños: un Sukia había persuadido a una mujer, haciendo creer que padecía de insomnio y dolores de cabeza. Efectivamente, la mujer empezó a quejarse de esto. Entonces él inició una complicada “curación”, que naturalmente tuvo efecto. Martínez Landero duda en general de los conocimientos especiales que los Sukias puedan tener acerca de las plantas medicinales y opina que lo único que saben curar son las mordidas de serpientes. Esto indica únicamente cómo está de corrupto ya el arte médico entre los Sukias. Pero Jorge Jenkins dice, y con razón, en un artículo hasta ahora inédito: “Algunas creencias medicinales de los Indios Sumos de Nicaragua” de Junio de 1972: “El curandero entre los Sumos difiere del ‘Sukia’ de los Miskitu que muchas veces suele ser un charlatán, cobra por sus servicios y utiliza (por lo menos en la actualidad) medicamentos de patente. Algunos son simples *pastilleros*. En general en este campo son manifiestas las diferencias de personalidad entre ambos pueblos”. Cap. Jacob Dunham, quien en 1813 viajó por la Costa de los Mosquitos (1850: 73) y más bien conoció sobre todo a los Miskitu, aunque hable de los “Indios del interior del país”, dice que el Sukia cobra un “tax” anual a la gente de su distrito y que, si no se lo pagan, se desagravia con cualquier objeto.

De los Sumu se puede decir en general que sus “Curanderos” o Sukias son conscientes de su responsabilidad y que ejercen su profesión verdaderamente con el objetivo de curar a los enfermos. Solamente aceptan pacientes cuando existe la seguridad de que es posible alcanzar una curación. “El carácter shamánico, misterioso, mágico-invocador - continúa diciendo Jenkins-, suele estar presente en las sesiones de curación. Los conjuros contra determinados espíritus forman parte de su propia mitología a través de la cual los Sumu

manifiestan su respeto a las fuerzas de la naturaleza que no pueden explicar, dándoles una interpretación comprensiblemente humana, impregnada de su propia idiosincrasia. No hay razón alguna por la cual podamos calificar estas prácticas como malas o heréticas al menos que pequemos de etnocentristas. Cada pueblo tiene sus patronos culturales que son las resultantes de su tradición de vida, y que deben ser comprendidos y respetados”.

El oficio del "Curandero" o Sukia juega el mismo papel entre los Sumu, que el médico en nuestra sociedad. Por supuesto, el hecho que el Sukia sea devaluado moralmente, que se ignoren sus conocimientos de la medicina botánica y que, en su lugar, haya sido creada una fe ciega por las "pastillas", en otras palabras, que se le haya satanizado y por eso haya sido obligado a reducirse a la clandestinidad, ha provocado un vacío en la atención médica de la población, pues les ha sido arrebatada su vieja medicina, sin ofrecerles un sustituto. En efecto, muchos de los conocimientos del arte médico ya se han perdido. Manuel Gross (1868) ya se quejaba en aquel entonces "que las raíces y yerbas más comunes, las que abundan entre ellos, con propiedad medicinal, ya no las saben aplicar, y sólo se acuerdan que sus antepasados sabían el uso de todas estas yerbas, raíces y cáscaras. Lo único que se conserva entre ellos, con relación a los remedios, es el *contra piquete de culebra*".

Pero a pesar de todo, en todas partes existe el Sukia como curandero, pero que tiene que actuar sólo ocultamente, a escondidas, en los límites de lo prohibido: y es precisamente esto lo que abre puertas y ventanas a la charlatanería. Almendárez Lugo (1973; 26) dice que, en la opinión de los Sukias, ciertas enfermedades no pueden ser curadas por los médicos, sino que, por el contrario, el paciente moriría inmediatamente si un médico lo intentase. Entre estas enfermedades se encuentran: el "mal de río", "mal de montaña" y "mal de lombrices". Pero esta opinión puede haber sido echada a rodar por el Sukia mismo con el propósito de sacar provecho propio.

En los libros de la Iglesia Morava de Musawas se registraron hasta en los años sesenta los hombres y las mujeres que fueron excluidos de la comunidad porque eran Sukias. Mario J. Almendárez Lugo (1973: 25) comprobó que en Musawas, el 50% de los enfermos buscaba cura donde el curandero, pero que a la vez tomaban sus remedios caseros; 25% utilizaban exclusivamente remedios caseros y el 8% buscaban exclusivamente al curandero. Esta última cifra debe de ser mucho mayor en la realidad. Jenkins (1972) señala que casi todos los Sumu son en realidad "curanderos" porque todos ellos poseen un considerable conocimiento de las plantas medicinales, lo cual naturalmente ellos cuidan celosamente como un gran secreto ante los demás habitantes del pueblo, y que con toda seguridad los heredaron de sus antepasados. Al preguntar a varias familias en Musawas, Jenkins pudo establecer que para la misma enfermedad, usaban prácticamente el mismo remedio, cuidándolo como su secreto, sin saber que compartían ese mismo secreto con las demás familias. Pero de aquí sólo se deduce que el conocimiento de las propiedades curativas de las plantas es el resultado de la experiencia comprobada de muchos años. Cuando, durante sus curaciones, los Sukias "mezclan el uso de las plantas con invocaciones a los espíritus" y también llaman a los espíritus a la vez que aplican tabletas o inyecciones que ahora se pueden conseguir inclusive hasta en los más remotos poblados, el efecto se debe realmente a la medicina aplicada, pero no se puede ignorar el efecto psicológico de la "obra accesoria".

Más arriba ha sido puesto de relieve que el Ditalyang de los Sumu se distingue del Sukia, pues no solamente tiene una función como curandero, sino que también asume funciones políticas.

También el Sukia o curandero tiene influencias sobre los asuntos terrenales de su comunidad, gracias a su personalidad, a su reputación, a sus conocimientos y a la resultante autoridad. Pero parece haber sido menos un caudillo político que entre los Sumu. Parece ser que el poder político y militar entre los Mískitu se encontraba, por regla general, en diferentes manos. Esto tuvo

mayor validez, desde que los ingleses pusieron como “Rey” a un Miskitu-Ches.

Nunca se habla de que el “rey mosco” o sus gobernadores locales hubiesen tenido otras funciones que las de gobernar, es decir, ninguna función sacral o ritual o similar. Al parecer, a partir de esta fecha, el Sukia de los Miskitu se limitó a sus funciones como “curandero”, naturalmente en el sentido de chamanismo, es decir, como curandero con ayuda de los espíritus. Tal vez esto haya contribuido a la depreciación de estas instituciones.

Por el contrario, los Sumu, hasta donde es posible observar, no alcanzaron la formación de instituciones políticas especiales. Es cierto que en sus mitos y leyendas siempre hablan de grandes figuras que los guiaban durante las guerras. Se habla inclusive de Reyes o de Sukias que tenían una influencia sobre la comunidad que podía ser de tal magnitud, que ellos los siguiesen “hasta el otro mundo”, tal como lo cuenta la leyenda de Daka (von Howald-Rener, 1984 a). Pero en todos estos casos es indudablemente más correcto interpretar como Ditalyang, pues es de suponer que “los que saben cosas”, eran guías tanto espirituales como políticos que tenían como función no solamente establecer las relaciones con las fuerzas sobrenaturales, es decir, curar males y enfermedades, sino que también guiar al pueblo en la lucha o conducirlos hacia un mejor futuro, es decir, también ser su guía político.

Entre esos “Ditalyang” se encuentran: el legendario Iyas del Río Amaka, que siendo inmune aún contra las balas enemigas, guió a su gente hasta llegar a la victoria. Inahwa, jefe de los Tawahkas, de quien se relatan numerosas leyendas y quien, igualmente, fue un gran caudillo (puede verse en páginas anteriores). El último gran Ditalyang debe de haber sido Dama Nelson, quien en la primera mitad de nuestro siglo llamó a los misioneros cristianos y que llegó hasta la fundación del poblado de Musawas. Antes que él se encontraba en el Río Waspuk, en aquel entonces el más grande poblado de los Tawahka, Atibul (*ati*, pipián; *bul*, pinto), un gran caudillo de mucha influencia. Los miskitu, basándose en el inglés, lo llamaban

Archibul. Un día lo visitaron varios emisarios del Rey Mískitu, con muchos regalos, con los que éste quería ganarse la amistad de los Tawahka. Lograron que Atibul los acompañara hasta Bluefields, donde el Rey en una pequeña ceremonia lo designó como "juez" sobre todos los poblados Sumu en el Río Waspuk. Como indicador de su dignidad recibió un cinturón doble de municiones y un arma de fuego. Con esto partió Archibul, a como ahora él así mismo se llamaba, por todos los pueblos bajo su dominio y se vanagloriaba. Pero como tuvo que comprender que él solo no podía mandar en tantos pueblos, nombró a un auxiliar en cada pueblo. Pero aquel, a quien él había nombrado en Daka, quiso volverse "juez" él mismo. Su nombre era Adrián. Ambos tenían la intención de eliminarse el uno al otro y, cuando Archibul fue invitado a una fiesta en el poblado de Daka, Adrián le envenenó la comida a Archibul; pero éste había hecho exactamente lo mismo con la comida de Adrián: ambos rivales encontraron de esta manera la muerte (G. von Houwald, 1982 a: 166 s.).

El Rey Mosco nombró entonces como "juez" a Dama Nelson, quien vivía en Devit. Nelson era un gran "Sukia", pero ya había oído hablar de las enseñanzas cristianas y estas lo habían impresionado. Convocó a toda la gente de los poblados del Río Waspuk e hizo que construyeran una especie de tribuna de madera del árbol *liwai* (zabaleta). Después hizo que construyeran dos figuras de *yakanta* (una especie de tuno blanco), que representarían un montado a caballo. Finalmente construyó un pequeño altar, y colocó en medio de éste las figuras. Entonces mandó a toda la gente a que fueran al río hasta que el agua les llegara al pecho. Mientras tanto, puso fuego a la tribuna y reconoció en el humo que subía, signos raros, que solamente él como Sukia debía interpretar. Luego comenzó a danzar y a cantar sobre la madera que se quemaba en la tribuna, dando a la vez sonidos guturales. Después incendió también el altar, elevándose las figuras al quemarse y llevándose con sus colas de humo todas las enfermedades que habían plagado al poblado. Después, desde un bote, cuyos remos estaban envueltos en hojas de tabaco, roció con agua a toda la gente que se había quedado

en el río. La ceremonia duró varios días, durante los cuales él prohibió a todos los habitantes cualquier tipo de relación sexual, e inclusive toda comida que llevase sal o azúcar. Después convocó a los mayores, les predicó acerca de un dios en el que tenían que creer y, arrodillándose con ellos, oró. Les hizo un llamado a que cambiaran su vida y sus costumbres, sobre todo la de tener varias mujeres. Hasta aquí, los Sumu tenían la costumbre que cuando un joven se casaba, también le pertenecían todas las hermanas de su esposa. Todo era una mezcla de ritos tradicionales y cristianos que recordaban el bautizo.

La intención de Dama (padre, viejo) Nelson era reunir en un poblado grande a todos los Sumu que vivían dispersos sobre el Waspuk. Así, él nombró a un representante, de nombre Rabin y se puso en marcha él mismo para buscar un sitio adecuado para el pueblo que iba a fundar. Se dirigió río arriba, llegando a un sitio que llamó –naturalmente, otra gente dice que primero se llamó *was sa*, agua negra, y que después el misionero Bregenzer le puso el nombre *Musa* – Guapote. Aquí comenzó a construir una casa, después otra, más grande, para lo que utilizó madera de la palma Pansik. Después llamó a la población y, poco a poco, Musawas se convirtió en un poblado grande. Un día vino un negro de Río Grande de Matagalpa, de nombre Misin, que era pastor, pero que venía a buscar oro. Él oyó hablar del deseo de Dama Nelson, que quería conocer la palabra de Dios y así, lo convirtió y le enseñó tres canciones que todavía hoy se cantan en la iglesia de Musawas. Antes de continuar su viaje, Misin dijo a Nelson: “Si tú quieres encontrar la ley de Dios, búscalal”. Nelson siguió el consejo y partió con otras tres personas. Llegaron hasta Asang en el Río Coco. Fue para las Navidades de 1919. En Asang se encontraba el Pastor E. E. Schramm, quien bautizó a Nelson y a sus acompañantes. El Rev. Schramm envió en 1921 un pastor a Musawas y después llegó él mismo. Así fueron cristianizados los Sumu en el Río Waspuk (E. E. Schramm, 1928).

Esta historia, que me fue narrada en Musawas en 1973 (véase G. von Houwald, 1982a: 166 s.) confirma la costumbre de la danza del fuego que hacían los Sukias, que también había sido observada por

Conzemius. Tiene cierta similitud con la leyenda de Daka, de acuerdo a la cual el Sukia persuadía a su gente para que lo siguieran al “otro mundo”, que él llamaba mejor; todos se tiraron de sus botes al agua, habiéndose ahogado (von Houwald-Rener, 1984 a).

Se podría interpretar la leyenda de Daka diciendo que el nuevo Sukia, que predica a la gente acerca de otro mundo mejor. Es notorio que la leyenda comienza con una lista de quiénes han sido los Sukias. Pero se podría decir exactamente lo contrario, esto es, que los viejos Sukias, a quienes la gente seguía a ciegas, lo que hacían era conducirlos a la muerte.

IX. Música y poesía

Sakiri karak
Aiwantik matayang
Lani wana bin
Àdika laih
Win minit kaupak
Aiwantik matayang.

Con mi tristeza
te canto
esta pequeña canción,
la canto junto con el aire.

(CANCIÓN SUMU)

CONZEMIUS (1932: 111) DICE que la música de los Mískitu y Sumu es mayormente instrumental. La música cantada se escucha poco, siendo cantada sobre todo por el Sukia en sus conjuros. En otro sitio dice, inclusive: "The Sumu rarely sing". El misionero Schramm (1928: 110) se quejaba de la dificultad para enseñarle a los Sumu los cantos de la iglesia, porque siempre cantan en un solo tono. Hoy se puede observar exactamente lo contrario: los Sumu cantan con el mayor fervor, sobre todo cantos religiosos, que es lo primero que aprenden en las iglesias. El servicio religioso consta casi solamente de himnos. Los cantos religiosos de la Iglesia Morava, aunque muchas veces son compuestos por misioneros alemanes, ¹ no son en su mayoría viejas canciones alemanas o europeas, a como se podría sospechar, sino que tienen un estilo muy caribeno. En lo que a esto se refiere, la iglesia se ha sabido adaptar al sentir y al gusto de los

¹ En el himnario de la Iglesia Morava se mencionan como autores y compositores entre otros: Antón Arbeiter, Peter Denton Blair, Elizabeth Bregenzer, Ernst Paul Colditz, John Mc Call Coleman, A. O. Danneberger, A. Erdmann, J. F. Fisher, E. G. Gebhardt, D. J. Haglund, O. Reinke Heath.

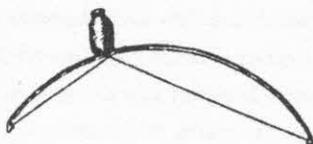
aborígenes. Naturalmente, parece predominar fuertemente el elemento africano y, aunque para los Sumu es algo extranjero que les han transmitido los Mískitu, bien lo han aceptado. La Iglesia Morava en Nicaragua comenzó como iglesia entre los Zambos y Mískitu. Los Sumu hasta ahora están comenzando a traducir las canciones religiosas del Mískitu al Sumu. Pero también cantan con ese tono otras canciones. Solos o en grupo, con frecuencia con guitarras hechas por ellos mismos, prácticamente en todos los pueblos han ensayado canciones que incluyen desde canciones religiosas, hasta mariachis o rancheras mexicanas.

Martínez Landero (1935: 49) ilustra de la siguiente manera la situación musical entre los Sumu: "Los Sumu propiamente tienen su música típica. La música es imitativa y así tienen piezas que llaman la paloma, el tincute etc. Pero como viven ó se relacionan con Zambos, participan también del placer de estos, que consiste en el redoble del tambor. Ejecutan varios aires que bailan con frenesí".

Se mencionan como instrumentos musicales comunes anteriormente, en primer plano, las flautas, los tambores y las matracas, *tapan*, de diferentes clases y tamaños que ya están siendo desplazados en su mayoría por las guitarras y los radios transistorizados. En algunas iglesias hay inclusive hasta un pequeño harmonio. No se sabe si llegó hasta los Sumu el uso de las conchas del mar, que eran usuales en el mundo indígena y entre los Mískitu de la costa, que las usaban a manera de trompeta. Pero sí se fabricaban instrumentos de viento de la coraza de las tortugas y de las extremidades acorazadas de algunos crustáceos, como los cangrejos. En el poblado Sumu de Krausirpe, en el río Patuka, Honduras, me fue mostrada una ocarina que había sido hecha de la coraza de un armadillo. Parece ser que antes las ocarinas de barro cocido eran muy populares entre los Sumu. Se las encuentra por todas partes, frecuentemente con la forma de un pájaro. También era popular un instrumento llamado *uwawaw*, madera que zumba, que era hecho de una cuerda o bejuco, que en uno de los extremos llevaba una piedra como peso y que era impulsada de forma similar a una honda, hasta que resultaba un sonido creciente a manera de canto o de

silbido. Pero la cuerda podía también estar sujeta a un palo, de tal manera que tenía la apariencia de un azote. Se dice que este instrumento antes se utilizaba también como una especie de “telégrafo de monte”. Tal vez era esta la forma de transmitir noticias a que se refiere Conzemius cuando dice que escuchó hablar del “whistling language”. Conzemius menciona todavía (1932: 112) los llamados “musical bows”, grandes arcos con una sola cuerda, que también se llamaban Jew’s harp, *ymsap*, Birimbao. El describe el instrumento de la siguiente forma: “The musical bow, (Mískitu y Sumu: *lunkun*) the only stringed instrument known in ancient America, produces a plaintive sound and is occasionally played by the indian women. It is formed of a small wooden bow, chiefly of split bamboo or other tough pliable wood of 2 to 3 feet in length. Both ends of the bow are connected by a thin string of pita or silk grass. The bow is pressed against the mouth, which acts as resonator, and the string twanged by means of a pick of wood. Horrower collected a large specimen on the Mosquito Coast in 1924 with a gourd for a sounding box and a string made of a heavy liana”. Probablemente aquí se está tratando del mismo instrumento que ahora se encuentra en el Museum of American Indian (Heye Foundation) en New York. El arco es hecho de una rama de árbol, arqueada, y tiene una altura de 186 cm. Como cuerda tiene un cordón hecho de hilos de algodón retorcidos. A manera de caja de resonancia lleva una calabaza que va situada en la cuerda, cerca del punto en que ésta sujeta al arco. No se sabe si esta calabaza, como cuerpo de resonancia substituye a la boca. Montcristof menciona también tal instrumento como *lunka*. En el asentamiento de refugiados Sumu llamado Tapalwas (Honduras), un joven Sumu (ver foto) improvisó en 1983 uno de estos musical bow, *Lunkun*, sirviéndose de un bidón de hojalata que le servía como caja de resonancia.

Conzemius (1932: 111) cuenta tres diferentes tipos de tambores, de los cuales, uno corresponde a los tambores ordinarios nuestros (drum, durum) y fue introducido en el siglo XVIII por los soldados británicos. Otro tipo es el conocido en América Latina, algo así como



El Quijongo de Nicaragua.

Una forma más compleja del “musical bow” es el “Quijongo”, visto por Conzemius, en uso todavía en el año 1919 en Ocotal, el cual fue descrito por Brinton (1982) (véase fig. a). Como caja de resonancia servía una pequeña olla de barro, la que manejaba con una mano, mientras ambas partes de la cuerdas eran tocadas con un pequeño madero. Un Joven Sumu improvisó de a la memoria de una antigua tradición un “musical bow” (Fotografía tomada en 1984 en Tapalwas).

Schlütztrommel que consta de un tronco hueco de árbol, horizontal, con un orificio en forma de H, pero que no es un instrumento original de los Sumu y Mískitu. El tercer tipo tiene la forma de cubeta, es decir, que el diámetro superior es mayor que el inferior. Está hecho de un pedazo de madera de caoba o de cedro, hueco, y tiene por lo menos 3 pies de altura. La boca está cubierta con cuero de animal y se toca con las manos. Sin embargo, según Conzemius, este tambor solamente se tocaba durante las ceremonias fúnebres. Las maracas son hechas de jícaras o calabazas huecas y llevan dentro piedrecitas o semillas duras. Según Conzemius, la tocaban frecuentemente las mujeres durante las ceremonias fúnebres. Las flautas que se pueden ver hoy día se diferencian entre sí por su longitud y por la cantidad de orificios que tienen. Son hechas de bambú *Wayang* y, por lo general, tienen 4 orificios. Aún hoy se considera Kwabul como el lugar donde se fabrican las flautas. También se hacían flautas de un solo sonido y estaban construidas de huesos de jaguar o de otros animales, *nawab-wakal*. En la boquilla va colocada con cera de abejas una lengüeta de madera o de bambú. Pero también había flautas de bambú de hasta 6 pies de largo, *bara*, que eran usadas por los Sukias y que descansaban sobre uno de los extremos en el suelo. La lengüeta estaba hecha de piel de pájaro e iba fijada también con cera de abejas. Este instrumento tenía algunos agujeros laterales y producía un fuerte sonido que hacía recordar los bramidos de los animales salvajes. A un *Tamtam* pequeño se le llama *pantan*. Martínez Landero, refiriéndose a la música de flauta tocada en instrumentos de bambú bastante grandes que tienen 5 agujeros colocados “una cuarta arriba del extremo inferior”, hace la observación de que los dos músicos que tocan las piezas musicales se encuentran frente a frente.

Conzemius señala repetidamente que ciertos instrumentos se ejecutaban exclusivamente en ocasión de las honras fúnebres.

La música era ejecutada en primer lugar en ocasiones festivas.

Samuel A. Bard (G. E. Squier), en su novela “Waikna” (1855/1965: 205 ss.), describe dicha música con ocasión de una boda. Bancroft (1875: 736) copió esta narración prácticamente al pie de la

letra. Sin embargo, es de suponer que ninguno de los estuvo presente jamás en una de estas fiestas.

Montcrieffe (Ms. en el IAI, Berlín) menciona además un instrumento llamado *bratará* que supuestamente tiene tres cuerdas de junco (reed), pero probablemente se encuentra en un error, pues *bratará* es una especie de bambú y designa una flauta, como Conzemius (1932: 112) lo dice correctamente. Montcrieffe describe la música de los Sumu de la siguiente manera: "The unearthy sound of these instruments without exaggeration surpasses any thing I have ever heard. It would be likened to cats, dogs and bulls, growling at the same time with the addition of the sound of an ungreased wooden axle in an ox cart..." Walter Lehmann ya había advertido acerca de las "fabulosas exageraciones" de Montcrieffe.

Ya fue mencionada la fiesta de la luna llena de marzo en la que, a como lo describe Carlos Cuadra Pasos, los viejos narran la historia de su pueblo al compás de los "tamboriles", mientras un muchacho joven la va repitiendo para que no caiga en el olvido.

Según una antigua leyenda (von Houwald-Rener, 1984 a), en las riberas del Río Coco, donde las montañas sagradas Yaluk y Aluk están frente a frente, los pies de los músicos que tocaban en las grandes fiestas *asang lawana* de la tribu, quedaron impresas en las piedras lisas, y sus instrumentos se convirtieron en rocas.

Wickham (1872: 191) estuvo presente en una fiesta de los Sumu Ulwa en Kisilala en el río Siquia. El la describe de la siguiente manera: "During the drinking, one of the party went round the circle from time to time, singing a sort of monotonous chant, beating a drum formed from one of the joints of a large bamboo, to the accompanying notes of a flute of bamboo. Young Freshwater (uno de los acompañantes de Wickham) once, in making his tour, stopped in front of me, and I could not help smiling at his dolorous expression, but he stood still and looked at me with unmoved gravity. This melancholy chant, or tune, seems to be the only Indian music, and in my subsequent journeys I often heard it whistled or hummed, when Indians lay down for the night

by the fireside, wrapped in their bark sheeting.”

El obispo Karl A. Müller (1932: 52), quien hace referencia al misionero A. Schulze, hace mención del comportamiento de las mujeres durante las ceremonias fúnebres: se cortan los cabellos, se hacen heridas, se meten en el agua y empiezan a gritar. Después se cubren la cabeza, cantan melodías monótonas y gritan de tal manera que hacen temblar hasta los huesos. Irías, quien ya ha sido mencionado, recorrió en 1842 las riberas del Río Coco y encontró canciones fúnebres que en su mayor parte eran cantadas por mujeres, en ocasión de una celebración fúnebre “the most doleful and unharmonious songs and wailings, which are enough to put the timid traveller to flight”. Pero la música no siempre está ligada al sonido, sino que también es una cuestión de gustos y de costumbres.

Tanto K. A. Müller como Albert Wehde (1923: 156) mencionan los gritos y alaridos que despide el Sukia durante sus curaciones. Wehde dice que los presentes empiezan a entonar una melodía monótona, mientras el padre, primero, y después los demás hombres, se van perforando la lengua, y después salpican al niño enfermo con la sangre que les sale.

Tomando en cuenta estas circunstancias, no parece muy acertada la afirmación que hace Conzemius cuando dice que los Sumu raras veces cantan, y que los Mískitu a veces lo hacen cuando están alegres o tristes, entonando melodías suaves y tristes, que para los extranjeros suenan todas iguales. Hoy, los Mískitu tienen canciones muy melodiosas, aunque también un tanto monótonas.

Conzemius dice que los Sukias de ambas tribus cantan durante sus rituales, utilizando palabras extrañas que para otros son incomprensibles. Parece que Conzemius no escuchó música de otros indígenas. Aunque él estuvo por tanto tiempo en contacto con los aborígenes, reconoce que no le fue posible recopilar canciones de los Sumu o de los Mískitu, mientras que Fellechner y Young sí pudieron publicarlas. Se trata de canciones de amor, que canta un hombre o una muchacha joven, o bien una madre que saluda a sus hijas después de una larga ausencia. Queda todavía por escudriñar hasta qué punto

ya se habían dado influencias extranjeras.

Jorge Eduardo Arellano (Boletín NByD, No. 26/1978: 63) (véase también: el mismo, 1967: 61 s., así como: 1967/68: 13) ha recopilado de diferentes fuentes ejemplos de la poesía de los Sumu, Mískitu, Rama y Garífuna de la Costa Atlántica, que en muchos casos va acompañada de melodía.

A continuación se presenta la traducción de dos poemas Sumu, aunque es de suponer que llevan influencia española:

El Saludo

Hoy vine de prisa
a saludar esta muchacha
porque si no la saludara
luego me moriría

La Flor

Qué flor tan bonita
la que lleva esa muchacha.
Pero es más hermosa ella
que la flor.

W. Lehmann (1920: 587) publicó el poema Sumu que aparece a continuación, el cual también tiene rasgos españoles:

Embrujo de amor
Yo estaba en mi casa
él vino
él me enamoró!
(ahora) estoy padeciendo (de amor por él)
él toca la mano mía...
él me tocó
yo no te quería
vos me hiciste remedio
ahora yo te quiero mucho.

Naturalmente, yo no puedo dar garantías sobre la autenticidad de estos versos. Tales poemas no se conocen entre los Sumu; algunos Sumu, inclusive, me han dicho que dudan de la autenticidad de los versos anteriores.

Guillermo Kiene (1962) ha publicado algunos textos, pero no

dice si son antiguas tradiciones verbales de los Sumu, o si él los compuso únicamente para que fuesen considerados como ensayos de los textos. Es muy probable que Jorge Eduardo Arellano erróneamente los haya colocado en su «Panorama de la Literatura Nicaragüense» como ejemplos auténticos de la poesía de los Sumu. Esto es aún mucho más probable para el diálogo llamado «Una pareja de enamorados conversa antes de ir a un baile», una situación totalmente imposible, aún en el día de hoy, en un poblado Sumu:

- El: ¿Vas a ir al baile esta noche?
Ella: Si me da permiso mi mamá iré. Allá me verás con mi vestido nuevo y con mi collar nuevo también.
El: Yo quiero bailar todas las piezas contigo ¿Qué me dices?
Ella: Quién sabe, tengo que bailar con otros amigos también; pero contigo bailaré de preferencia.
El: Allá te obsequiaré algo de beber.
Ella: Está bien; pero no bebo licor fuerte, tomaré algún licor suave.
El: Cuando se termine el baile iré a dejarte a tu casa.
Ella: No te molestes, ando acompañada de mi mamá y con ella me iré a casa.
Bailaré contigo de preferencia.

En 1900, Karl Sapper, en su viaje por el Río Coco (Wanks), anotó las siguientes canciones (*Diario*, folleto IV, Río Coco), que también Lehman considera tan importantes, que él las copió (IAI, Berlin, Y 3179; 3); pero, sin lugar a dudas, corresponden al folclore de los ladinos, aun cuando hayan sido cantadas por los Sumu y por los Mískitu:

La palanca

La camisa de la Lola

un chulo se la llevó
la camisa ha aparecido,
pero la Lolita no
una y una dos
dos y una tres
toma la palanca
toma la palanca y ves.
Todos los bienes del mundo
dejaría yo perder
sólo lograría la dicha
que Ud. fuera mi mujer
una y una dos
dos y una tres
toma la palanca
toma la palanca y ves.
Si las damas fueran libros
como las que estoy mirando
me haría estudiante
siempre estaría estudiando
una y una dos
dos y una tres
toma la palanca
toma la palanca y ves.
Acuérdate que pusistes
tu mano sobre la mía
y llorando me dijistes
que nunca me olvidarías
una y una dos
dos y una tres
toma la palanca
toma la palanca y ves.

Por su naturaleza, una buena cantidad de canciones populares de los miskitu ha llegado a los Sumu y han sido también traducidas

al Sumu, haciéndoles modificaciones y mezclando los textos de diferentes canciones, de tal forma que casi se puede hablar de que se trata de creaciones propias. Pero esto parece haberse dado sólo recientemente, lo cual pudo ser posible hasta que los jóvenes Sumu aprendieron a tocar la guitarra, y desde que la cruzada de alfabetización hizo del Sumu una lengua escrita.

Como ejemplo deberá de servir la siguiente canción:

Daling bin, yal bin	Amorcito, muchachita
Daling bin, yal bin	Amorcito, muchachita,
¿Ankat bik yawanaman?	¿Dónde has estado?
Daling bin, yal bin	Amorcito, muchachita
Asla bin, yal bin	Muchachita única
Asla bin, yal bin	Muchachita única
¿Ankat bik yawanaman dai?	¿Para dónde te fuiste?
Asla bin dai	Muchachita única
Man bin yulmakat	Por tí
Man bin yulmakat	Por tí
Wanmaki wasni nun	Por tu Río Coco
Wanmaki wasni nun	Por tu Río Coco
Man waltik aiwanayang	Vengo yo a buscarte

...

...

Esto puede considerarse como una recitación de una muy sencilla melodía que sirve como eslabón de unión entre la música y el muy significativo arte narrativo que incluye las leyendas, los mitos, los cuentos, las anécdotas y las adivinanzas, todo lo cual se encuentra aún hoy en día y que seguramente antes jugaba un papel muy importante. Yo mismo tuve la oportunidad de estar presente en uno de esos ensayos en 1981, tanto en el río Bocay, como en Musawas. En Bocay se nos agregó un viejo para improvisar una canción en memoria del misionero Karl Bregenzer que fue cruelmente asesinado en 1931 por las tropas de Sandino. En Musawas comenzó repentinamente un muchacho a entonar una canción para el viejo que desde

Alemania llegó para conocer la pobreza y la miseria de los Sumu y para escribir sobre eso. Ambos fueron momentos muy impresionantes que permitieron ver claramente que tales improvisaciones no serían posibles si entre los Sumu no existiese previamente una larga tradición y una fuerte disposición para la poesía. Naturalmente, este arte requiere un cierto dote, que no todo el mundo lo tiene; por esta razón, la mayoría se conforma con las formas más o menos fijas de los textos tradicionales. La facilidad con la que los Sumu han absorbido los otros tipos de música y de poesía, contrariamente a otras cosas, demuestra la agilidad perceptiva que ellos poseen.

También en el lenguaje Sumu se puede encontrar un sentimiento poético de alto grado. Como ejemplo sirva la palabra que utilizan para definir el rocío, para el rocío que cae al amanecer y que forma perlas brillantes. La palabra es *yalawas*, que significa “agua de las estrellas”. También está la palabra *aivanin*, que significa elevarse, levantarse. El saludo matutino es *¿lawana man yamni?* que significa “¿te levantaste bien, has surgido bien?”, pero también quiere decir, a como también lo decimos nosotros en sentido figurado: sublimarse. Una canción, por ejemplo, sobre todo una canción religiosa, un himno, un canto sublime, pues, también se llama *lawana*. Pero también un pájaro o cualquier otra cosa que vuela, también se llama *di lawana*, es decir, una cosa que se eleva en el aire, que vuela. La asociación mental que se hace del puro movimiento físico de levantarse, con la idea de sublimarse, es absolutamente poética. Casi podría decirse que los Sumu, en un profundo doble sentido, comparan los suaves movimientos de las alas de los pájaros o insectos al volar, con los movimientos rítmicos de las ondas sonoras que resultan en el aire al entonar un canto.

Parece ser que una gran parte del arte narrativo y fabulador de los Sumu, sobre todo de los antiguos mitos y leyendas populares, han sido substituidos poco a poco por la «historia sagrada» a través de las misiones. De los muchos mitos con un sentido serio solamente han ido quedando los sucesos exteriores, como una historia espeluznante, donde antes el mito narraba la gran inundación que se tragó a toda la gente, menos a dos.

Pero, aunque sea floreciendo a escondidas, todavía se pueden encontrar entre viejos y jóvenes una cantidad de leyendas, cuentos e historias. Con toda seguridad, Conzemius está hablando también de los Sumu cuando dice que entre los miskitu, una de sus ocupaciones preferidas es pasar contando cuentos para matar las largas horas de la noche antes de irse a la cama, y que esto es especialmente así entre los pescadores y los cazadores, a quienes por lo general les gusta narrar con detalle todo lo que les ha acontecido.

Naturalmente, son precisamente los viejos quienes mejor pueden conocer las antiguas leyendas, pero prefieren no narrarlas por miedo a que sean consideradas como cuentos infantiles o cosas sacrílegas. Por mucho tiempo sus leyendas fueron consideradas como cosas paganas o diabólicas. No sé si será porque uno, como extranjero, poco contacto tiene con las mujeres, pero la cosa es que yo nunca escuché a una mujer contando historias. También los investigadores antiguos parecen haber escuchado los mitos y cuentos solamente por boca de hombres. Siempre que pregunté si las madres o las abuelas contaban cuentos a sus hijos y nietos, se me dijo que no. Los jóvenes saben muchas fábulas de animales, donde especialmente es el conejo quien juega el papel más importante, engañando a los demás animales, hasta que un día le toca el turno a él. Estos cuentos del conejo, *tibam*, al estilo de las fábulas desde Esopo hasta Lafontaine o Spekter, se encuentran naturalmente en toda América Latina y, por lo tanto, no es seguro si tienen un origen indígena o no. En todo caso, los Sumu las han adaptado a su realidad, de tal forma que hoy en día forman parte de su arsenal narrativo. Después hay, naturalmente, incontables historias de serpientes gigantes o jaguares que están a la espera de los caminantes en las cataratas o en los sitios de pasada difícil, y es generalmente el Sukia quien las mata y libera así del peligro a la persona. Casi a cada camino peligroso o fenómeno natural, como por ejemplo una roca de forma extraña, o una montaña de forma rara, le corresponde una de estas historias. A veces tienen un trasfondo muy real. Tenemos por ejemplo una catarata en Musawas, donde

las orillas están compuestas de rocas y empinadas laderas, y donde también se encuentran fósiles de animales prehistóricos: allí encuentra eco la fantasía popular, que coloca a una serpiente gigantesca que se tragaba a los seres humanos y animales, hasta que un día el Sukia, ayudado por poderes sobrenaturales, aniquiló al monstruo matándolo con una «piedra de rayo». Efectivamente, en esa zona se encuentran hachas de piedra.

Existen cuentos acerca de la mayoría de los animales, de plantas, grandes árboles, montañas y ríos. En algunas de esas historias se puede suponer que hay influencia extranjera, pero también es posible que sean producto de la propia imaginación y que la similitud de los temas solamente sea casual. Así, por ejemplo, entre los Sumu existen historias muy semejantes a las de «Hansel y Gretel». Fue posible comprobar la procedencia de las figuras picarescas de Pedro de Urdemales (y de su contrincante Juan Dundo –tonto–) de España, donde ya aparece mencionado por Juan de Encina (1468-1529), Lope de Vega, Cervantes y otros. Hasta llegar a la actualidad, el nombre ha ido sufriendo algunas modificaciones. En Honduras y Guatemala se le conoce como Pedro Tecomate (Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Mex., No. 25/1978) y, entre los Sumu yo pude escuchar historias de Pedro y Juan Riales. En el quechua del Ecuador se ha formado inclusive el adjetivo «urdimal» para denotar «insensato», «malo», «irracional» (Olivia Athens, entre otros). Jorge Eduardo Arellano (1967/1968: 21) considera que es posible que la figura picaresca de Pedro haya llegado muy temprano a Centroamérica por medio de las obras de Salas Barbadillo.

Desgraciadamente no existen análisis más profundos de las tradiciones orales de los demás grupos chibchas. Conzemius (1932: 126), por ejemplo, ha señalado que existe cierta similitud entre las tradiciones de los Sumu con las de los indios Cuna de Panamá.

De los ejemplos presentados se puede observar claramente que también entre los Sumu, igual que entre nosotros y entre los demás pueblos, la música y la palabra han sido y siguen siendo

expresiones del amplio espectro en que se puede mover el estado de ánimo de las personas. Desde el vacilante sonido de una pequeña ocarina en forma de pájaro que el caminante lleva colgada en su cuello y que hace sonar para darse valor cuando se siente amenazado por la soledad durante una caminata; desde el susurrar una melodía sencilla que no se le quita de la cabeza antes de dormir; desde el canto que entonan los navegantes durante sus travesías para acompañar mejor sus palancas, *kuring pana, panana*, ya se trate de la belleza del bosque o de la ancha corriente del agua, o de la muchacha que se queda atrás, hasta llegar a la música alegre que se toca en los matrimonios que frecuentemente termina en ruido de borracheras, o a la música estridente y triste de las celebraciones fúnebres: también el Sumu expresa sus sentimientos por medio de la música, el ritmo y las palabras.



X. Danzas y juegos

LA DANZA, COMO expresión visible de los estados de ánimo y sus cambios por medio de los movimientos rítmicos del cuerpo, es la más primitiva de todas las artes. Música, danza y juego están íntimamente relacionados. Entre los Sumu, la danza probablemente tiene un significado más ceremonial aún que la música, pues ésta a veces también existía como “música de entretenimiento”.

Conzemius (1932: 115) tiene toda la razón al hacer resaltar la danza, prácticamente limitada a las diversas festividades, como de probable origen con significado religioso. Analiza la danza, así como el contar las historias y los juegos, en el capítulo “diversiones”.

Bancroft (1875: 736), apoyándose en el relato de Bard, Squier, en su novela *Waikna*, dice que los Tawahka y los demás prefieren la danza en círculos (circle dance). Se mueven con paso lento y balanceado, dan un golpe con el tobillo a sus calabazas vacías, entonan un verso y, al final de éste, chocan sus vasos de bebida. Con cada trago que dan, van acelerando el paso, hasta que resulta primero un trote y después un galope. Las calabazas suenan a la misma velocidad.

En Septiembre de 1987 en Krausirpe/río Patuca, con ocasión de la asamblea constituyente de la «Federación Indígena Tawahka de Honduras» (FITH), un viejo presentó un baile, en el cual los pasos eran muy similares a los descritos anteriormente. Lo único, eso sí, fue que él bailó solo y que no bebió.

Por otro lado, Martínez Landero (1935: 49) dice algo completamente distinto:

La danza de los Sumos es individual. La mujer es la que baila. Al compás de las flautas se mueve la india con cierta gracia que en verdad recrea. Vestida con su mejor refajo de colores vivos, la cabeza arreglada haciendo del cabello un moño que termina en la parte superior, adornado con flores de vistosos colores... Con los brazos en jarra mueven su cuerpo con movimientos elásticos de serpiente humana, ó con bruscos movimientos que hacen temblar la agitada carne de formas precisas. Hacen contorsiones del busto, cruzan las piernas colocando un pie sobre el otro, bailando en una posición difícil; bailotean con furor, con locura, hasta que les rinde la fatiga.

Este relato de la región del río Patuca parece ya reflejar bailes modernos españoles o caribes, pues contradice completamente a las narraciones que hacen otros autores acerca de las costumbres y el comportamiento de las mujeres Sumu. Es posible que aquí aparezca una forma especial de los "Patucas" quienes, para el tiempo en que Martínez Landero estuvo con ellos, ya habían recibido mucha influencia extranjera.

El día 15 de septiembre de 1987, que es día de fiesta nacional en Honduras, tuve la oportunidad de observar la danza de la juventud Suma, tanto en los campos de refugiados Sumu Talpawas y Musawas (Nuevo), como en los pueblos Sumu de Honduras en el río Patuca. Todos hacían los mismos pasos y movimientos, al compás de un ritmo similar al Foxtrott, meciendo fuertemente las caderas. La danza era probablemente una copia de algún baile de moda que había sido visto probablemente muchos años atrás, pero había adquirido una forma muy especial.

Aquí debe recordarse nuevamente lo que se citó antes de Martínez Landero relacionado a la música, es decir, que ésta a veces es una imitación y que hay piezas que por ejemplo se llaman «La Paloma», o «El Ticute», etc. También existen aún hoy día entre los Sumu danzas que llevan el nombre de «El Sapo», *Mukus*, «El Jabalí», *Sivi* o «El Zopilote», en los que realmente se imitan los saltos del sapo, el andar del jabalí y el vuelo pesado del zopilote, respectivamente. Otros bailes llevan nombres como «Los Enamorados», «Las Mujeres» o «Los Hombres». En este último se imita a un

borracho. Estas danzas fueron presentadas con motivo de la Asamblea de la ANCS en Marzo de 1980 en Musawas (*Barricada*, No. 229 del 15.3.1980, 7). En otra de las danzas que se presentó en esa ocasión aparecían varios muchachos armados con garrotes y que, frente a frente, representaban una batalla. Precisamente lo mismo, como *juego*, describe Wickham (1872: 160) con las siguientes palabras:

This tribe has a singular mode of playing with staves or shot poles, which they grasp in the middle, and then, standing opposite each other, hold them at arms' length and strike each end alternately together with all their force. The opponents are matched in pairs, and in appearance it rather reminds one of the olds English quarterstaff play. The object of the game is to see, which can keep up longest the continual strain upon the muscles of the arms, and ultimately strike the stadd from the hand of the other.

También Conzemius (1932: 117) dice la cita literal de Wickham.

Poco se puede suponer que los muchachos de Musawas hayan sabido algo de las narraciones que de este juego hacen Conzemius o Wickham. Para mí, esto aparenta ser la clara demostración de una tradición genuina, al igual que las otras danzas y juegos eran también originales.

En verdad, en la asamblea anual de la ANCS en 1979 se había formado un grupo de trabajo que estaba encargado de la custodia de la herencia cultural de los Sumu. Los participantes se entusiasmaron tanto con este intercambio de ideas, que regresaron a sus poblados y empezaron a indagar con los viejos acerca de las antiguas costumbres. Uno de los resultados fueron las danzas que se presentaron luego al año siguiente.

Por muy digna de alabanza que sea le reactivación de las antiguas costumbres, siempre persiste el peligro de la enajenación. Así por ejemplo, en la mencionada asamblea de la ANCS, un funcionario del Ministerio de Cultura de Nicaragua, que no era del lugar, fue quien manejó la dirección del acto. Él llevó al grupo de danza de Musawas y lo presentó

en Bonanza y después en Managua. Esto, para presentarse mejor en el escenario, exigía decisivas modificaciones en los vestidos y en la coreografía. Lo que hoy se conoce como *folclore* no es otra cosa que el más encarnizado enemigo del verdadero arte popular. Muchos Sumu recuerdan todavía que, hasta hace poco, muchas de estas danzas estaban reservadas a ceremonias rituales y que algunas de ellas solamente se ejecutaban en ceremonias fúnebres; lo mismo sucedía con ciertos instrumentos, que solamente en esas ocasiones eran ejecutados. Pero llevar todo esto al escenario de la capital o de otros teatros, significa una falsificación del antiguo patrimonio cultural. Uno no puede cansarse de advertir sobre este inminente peligro.

Lo que en 1980 fue presentado en Musawas como danza, es llamado «juego» por Wickham y, con toda seguridad, era solamente la forma juguetona de luchas mucho más serias con ocasión de la fiesta de la tribu, las cuales, a su vez, representaban pruebas y entrenamiento para los jóvenes guerreros en las luchas mortales.

Gottfried Raven (Rabin), el más que centenario, me habló en 1979 en Musawas de las grandes fiestas *asang lawana* que tenían lugar en los cerros de Aluka y Yaluka y que estaban relacionadas con los ritos de iniciación. Ahí se hacían luchas y pruebas de valentía. Los hombres se colocaban en dos hileras unos frente a otros y luchaban, exactamente tal como lo representan en la danza o el juego.

En 1979 en Musawas tuve la oportunidad de observar una noche los siguientes juegos de los jóvenes:

1. *Yekop*: una especie de gallina ciega, probablemente de fecha reciente, donde dos muchachos, con los ojos vendados, se persiguen uno al otro, dentro de un círculo formado por los demás jóvenes. Estos los empujan, los desorientan y los hacen correr.
2. *Willis ismin*, arrancar quequisque: Un muchacho se aferra a un palo, mientras los otros lo toman por la cintura y tratan de derribarlo.

3. *Krismis*: Los jugadores se toman de las manos y forman un círculo, en el centro del cual están dos muchachos cantando y dando vueltas, saltando o brincando. Los demás cantan con ellos.
4. *Kuru (b) bik Sakara*. El tigrillo contra la gallina, también conocido como *Nawab-Sakara* (el jaguar contra la gallina): Unos 5 a 10 muchachos se ponen en hilera uno detrás del otro, tomándose de la cintura. La culebra que así se forma se lanza dando coletazos sobre los demás muchachos y trata de atrapar a uno de ellos, mientras estos salen huyendo dando gritos.
5. *Malka, dangnityak kaiwa, kidik kaswi*, la guatusa viene a comerte: Los muchachos se ponen hombro a hombro en un círculo, colocando las manos sobre los hombros. Un muchacho corre por fuera alrededor del círculo con una faja en la mano y se la da a uno de los que está parado en el círculo. Este tiene que tomar la faja y perseguir al que se la dio y tiene que tratar de darle con la faja. Este corre alrededor del círculo hasta que logra meterse en el sitio donde estaba su perseguidor. También en este juego es posible que existan influencias recientes.
6. *Kipala malnin*, esconder la piedra: Se forman dos hileras paralelas. Los muchachos están hombro a hombro uno al lado del otro, con las manos en la espalda. Al final de las hileras, pero uno en una punta opuesta a la otra, se encuentra, en cada una un «dirigente». Uno de ellos toma una pequeña piedra, corre a lo largo de su hilera y se la da a uno de los muchachos, pero sin que este haga gesto alguno. En cuanto ha dado la piedra, el «dirigente» le da una señal al otro «dirigente» (generalmente le dice: «yá!»). Entonces, el otro «dirigente» le ordena al que está detrás de él que pase a la hilera enemiga y trate de encontrar quién tiene la piedra. Si se equivoca, se burlan de él y le muestran la piedra. En ese caso se le devuelve la piedra al «dirigente» y el juego se inicia de nuevo. Si acierta, se dan gritos de alegría y entonces el otro «dirigente» recibe la piedra.

7. *Put kaltuknin*, empujarse: Se forman dos hileras bastante separadas la una de la otra. Se trazan dos rayas paralelas entre ambas hileras. Los «dirigentes», que están uno al final opuesto de la otra hilera respectivamente, envían un muchacho cada uno hacia el centro. Estos se toman recíprocamente de la cintura y tratan de empujarse o halarse uno al otro para pasarlo sobre la raya que está marcada frente a la hilera contraria. Los muchachos de la hilera animan a su camarada gritándole *bubuhu* con el timbre alto al dar voces. El juego culmina con la lucha de los «dirigentes».
8. *Matis-Pus*, el ratón y el gato: Se forma un círculo. Un muchacho corre por fuera del mismo y le da un golpe en el hombro a uno de los del círculo. Este tiene que salir a perseguirlo. Si el perseguido alcanza primero el espacio vacío, entonces queda libre. Este juego se efectúa de manera muy similar en Europa y podría ser de fecha reciente entre los Sumu. El mayor gusto que sienten los jóvenes al jugar estos juegos que parecen ser innumerables, es el grito estridente final de *hui, hui, hui*.

Conzemius (1932: 117) describe detalladamente una serie de juegos que se basan, todos más o menos, en el mismo principio de esconder, perseguir y capturar, ya sea que se trate de la tortuga, del tiburón o del jaguar. Todos estos son juegos en que también participan los jóvenes ya casi adultos, tomando una cierta característica deportiva seria, dependiendo de la edad. Según Conzemius, los niños más pequeños juegan a «cazar» con flechas, o bien con cometas, zancos y bolitas, y también «cats cradle», un juego con hilo, en el cual un hilo se cruza por los dedos de dos jugadores, o bien «scratch cradle». Wickham (1872: 160) dice:

"It is strange what a wide spread the childish game of 'scratch cradle' has. The Soumoo Indians appeared to me to carry it into far more complicated passages than we do."

Naturalmente, es posible que tales juegos hayan llegado a los Sumu desde el exterior, tal vez a través de los misioneros, lo cual

parecen indicar nombres tales como “Jecop”, “Krismis”, etc. Pero es igualmente posible que tales similitudes sean casuales y que el origen sea genuino. Los padres fabrican botecitos y animalitos de madera para los niños pequeños. Naturalmente, hasta los más pequeñitos ya saben nadar muy bien y, recientemente, los más grandes juegan fútbol y, más aún, béisbol.



Presentación de danzas y juegos tradicionales con ocasión de la tercera asamblea general de la organización sumu ANCS/ SUKAWALA en Musawas en marzo de 1980.



Presentación de danzas y juegos tradicionales durante la tercera asamblea general de la organización Sumu Ancs/Sukawala en Musawas, marzo de 1980.

XI. Creencias

"La idea del demonio es desconocida en todas las religiones primitivas. El mayor error ha sido haberles enseñado el dualismo entre lo bueno y lo malo."

(JACOB GRIMM)

NO SABEMOS MUCHO acerca del sistema de creencias que tenían los Sumu cuando todavía no eran cristianos. Es aventurado creer que lo poco que se sabe pueda ser suficiente para tener aunque sea a grandes rasgos una ligera idea.

En primer lugar, en los informes pertinentes no se hace una clara diferenciación entre Sumu y Mískitu. A veces, sin que haya sido demostrado, y como consecuencia del más antiguo y estrecho contacto de los Mískitu con los extranjeros, se dice erróneamente: "aunque los nombres y los apelativos difieren, la creencia de los Mískitu y Sumu es fundamentalmente la misma" (Karl A. Müller, 1932: 49).

A primera vista, y en relación a las apariencias externas, se puede observar un parecido. Al fin y al cabo, Sumu y Mískitu tienen una raíz común y, aparte de esto, el medio ambiente que tiene influencia sobre ellos es muy similar, lo cual, sin lugar a dudas, tiene una influencia sobre sus creencias religiosas. Aparte de esto, se ha dado desde hace bastante tiempo una cierta "miskitización" de los Sumu, aunque solamente tenga la apariencia de ser superficial. Pero es precisamente esto lo primero que notan los observadores extranjeros. Los Mískitu, gracias a su fuerte y duradero contacto con el

mundo exterior, pueden haber adquirido otras creencias. Esto no necesariamente tiene que haber sucedido con los Sumu que viven más en el interior del país. Por esta razón, no se puede decir que el contenido de las creencias en ambos grupos sea idéntico.

Debe de observarse que los autores, en algunos casos, aunque hablen de la “Mosquitia”, se están refiriendo a los Sumu, que eran habitantes de la “Mosquitia” y súbditos del “Rey Mosco”. En algunos casos, esto es lo que se quiere decir al utilizar el término “Mosquito”. En la mayoría de los casos, se estarán refiriendo verdaderamente a los “Mískitu”, pues pocos viajeros se han adentrado hasta el territorio de los Sumu. Por lo tanto, es de vital importancia seguir la ruta que hizo un autor para poder establecer si en realidad él pisó territorio Sumu o no. Pero aún en el caso de que efectivamente se haya encontrado allí, también debe de tomarse en cuenta que los indígenas, que son muy tímidos, muy poca información útil le podrán haber brindado, sobre todo relacionado con temas tan difíciles como es la religión. A esta misma conclusión llegó Conzemius (1932: 128), quien vivió muchos años allí. Por el otro lado, no se debe olvidar que el viajero que hace las preguntas, raras veces habrá estado libre de prejuicios, o habrá traducido a su idioma algunos términos, adaptándolos a su propia imaginación, aunque no fuese posible compararlos. Tomemos como ejemplo la palabra *walasa*: a veces se le traduce como “demonio” y a veces como “espíritu maligno”. Lo mismo se puede decir de la palabra *Sukia*, la cual no solamente significa “witch doctor”. Así como los españoles pusieron a los animales y plantas que ellos no conocían nombres originarios de su tierra, aunque la similitud fuese solamente muy ligera, como por ejemplo “tigre”, “manzana”, “pera”, etc., así hicieron con los términos religiosos, poniéndoles nombres que ellos conocían, aunque en realidad para los indígenas tuviesen un significado muy distinto. Y cuando no entendían algo, acostumbraban entonces a decir “curious customs” (Pim-Seemann, 1869: 412), “strange and misterious rites” (Crawford, 1895a), o bien “absurdas y ridículas creencias” (Emilio Rocha), 1921:

45. Y aún hoy en día, muchos autores siguen haciendo lo mismo.

Muchas veces solamente fueron observadas y anotadas las cosas superficiales, pues los extranjeros eran excluidos de las ceremonias religiosas. Esto lo demuestra claramente el ejemplo del ya mencionado mito, aún vivo entre los Rama, según el cual, durante la ceremonia fúnebre de un rey Sumu, éste regresaba al mundo convertido en jaguar, y después volvía a caer muerto: a pesar de la estricta prohibición, un español logró escuchar y observar esta ceremonia a escondidas (v. Houwald-Rener, 1984a) Lo que los extranjeros pudieron observar fue a lo sumo los “mishla feasts” (Wickham, 1872 II: 189), el uso de “stimulants” durante las fiestas religiosas (Pim-Seemann, 1869: 412), o inclusive las “drinking orgies” que le permitieron a Ch. N. Bell (1862: 256) decir lo siguiente: “The customs of the Smoos are similar to those of the Mosquito Indians ... They have the same drinking orgies at Christmas and in honour of the dead ...”.

Por el contrario, poco se supo del verdadero contenido de fe. Así, tiene validez para nosotros hasta el día de hoy la confesión que hace Juan de Zavala en un informe que envió al Presidente-Gobernador de Guatemala entre 1791 y 1800, en el cual dice: “Parece que ninguno de ellos tiene religión alguna, o si la tienen, se ignora totalmente” (*Revista Conservadora*, No. 57/1965, p. 38).

Naturalmente, una de las dificultades era que los Sumu obviamente no conocían ningún sistema fijo de fiestas religiosas que se apoyase en alguna doctrina o teología determinada. En todo caso, tiene validez la expresión de Martínez Landero (1935): “en materia religiosa puede decirse que no profesan determinado culto.”.

Lo mismo había observado el Capitán Henderson (1811: 222):

They have no modes of public worship, nor could any particular forms of religious persuasion be found to prevail amongst them. There is little doubt, however, of their paying adoration to evil spirits, from a singular belief which is entertained, that they have much more inconvenience of the bad than the good.

Francisco de Mora y Pacheco, Corregidor del Partido de Sébaco y Chontales, escribe en su "Relación" de 1743 (*La Semana*, No. 33 del 20.10.1867):

Esquisitas diligencias hice por los intérpretes á ver si les podía sacar algo de sustancia sobre este punto (la religión) y lo más que he sacado ha sido que en muriéndose se van a meter en un cerro y de allí no salen. Creí yo que allí les rastreaba alguna adoración y me hallé burlado al segundo paso porque sólo es un género de tradición, que unos la creen, y otros no.

En las enfermedades que ellos tienen hacen unos idolillos, que los ponen en unos palos y al cabo de tres días dicen que se desaparecen y que con aquellos idolillos se vá el achaque que ellos padecen y me persuadí (porque ví los idolillos) que allí tienen el culto; pero examinado el caso dijeron que aquello lo hacían al padre del cerro que era un viejo que se había muerto hacía muchos años; y éste, dicen, viene, se lleva los achaques y quedan curados. Pregúnteseles si le querían ó le tenían miedo a dicho padre del cerro. y respondieron que no y que no lo conocían, y que aquello lo ejecutaban por lo que les decían los viejos y como tengo dicho, unos creen esas patrañas, pero los más se ríen y no creen tales fábulas. Hay algunos viejos agoreros muy inmundos y horribles; estos hacen unas ciertas medidas, y por ellas quieren adivinar; pero lo falso de esto se echa de ver en que cuando yo entré contra ellos, no supieron nada para poderse guarecer de la invasión. En fin, ellos son feísimos y tiranísimos con los que cojen de los cristianos, pues no puede ser mayor la tiranía que comérselos.

Ya desde en tiempos de Exquemelin, aproximadamente en 1671 (1968: 254), existe la opinión de que los Miskitu creían en un cierto dios, que vive en el cielo, que creó el mundo, pero que no se preocupa del destino de cada uno de los seres humanos, ni les libra de los peligros agudos, razón por la cual no se le hacen ofrendas ni oraciones. Y, como nadie se le puede aproximar, entonces tampoco

hay servicios religiosos. Pero tampoco creían en el “diablo”, razón por la cual ellos tienen muy pocas supersticiones. Pero sería aventurado tratar de aplicar estas opiniones también a los Sumu, ya que Exquemelin conoció con seguridad solamente a los habitantes de la costa cercana.

Conzemius (1932: 126) supone tanto entre los Sumu como entre los Mískitu una “supreme Deity” que los Sumu llaman *Ma papanki* o bien “Sun father”, pero hace la muy importante observación de que esta es la fe hoy en día y que el sistema religioso de estos grupos de indios ha sufrido fuertes cambios en la última generación. La palabra *Dawan*, Señor (Master, Lord), que ahora se acostumbra para denominar “dios”, es con toda seguridad una consecuencia de la influencia cristiana.

Debe de observarse que las ideas cristianas no llegaron a los Sumu por primera vez con los misioneros, sino que muchísimo antes a través de los Mískitu, quienes, debido a su supremacía política sobre los Sumu, con toda seguridad trajeron muchas influencias, de las cuales algunas son de origen africano. Conzemius (1932: 158) presenta como ejemplo la costumbre de “catching the soul of a deceased person”. Esta costumbre de los negros de la India Occidental, que llegó a los Sumu a través de los Mískitu, consiste en creer que el espíritu del difunto permanece en la casa y que el Sukia tiene que llegar a recibirla porque, de lo contrario, trae males consigo. Es dudoso que Conzemius tenga razón con esto de la procedencia africana, pues las mismas creencias aparecen entre otras culturas indígenas que no han sido influenciadas. Sin embargo, a esta suposición de Conzemius se agrega el hecho de que los indígenas tienen ciertas creencias, de acuerdo a las cuales ellos evitan que alguien muera en la casa, porque si sucede, entonces los que quedan vivos tienen que abandonarla. Otra costumbre que tienen los indígenas y que Conzemius (1932: 129) considera que es de procedencia africana, es la de no tumbar ningún árbol de ceiba y, cuando es absolutamente inevitable, tratan de aplacarlo con una pequeña ofrenda al espíritu que vive en ese árbol.

Manuel Gross, Inspector de la Costa Norte de la Mosquitia en 1868, habla también del *Ente Supremo*, a quien los indios también llaman *gran espíritu* o también *espíritu benigno*. Los indios creen, continúa diciendo Gross, que es el sol que todo lo ilumina y calienta y que hace que las plantas crezcan. Lo consideran eterno, poderoso y creador de todas las cosas. Pero, a la par de este ser bondadoso, tienen también a una fuerza maligna, en cuyos manos se encuentra el destino de una parte de los seres humanos. Le rinden la adoración que les provoca el temor. Al preguntárseles por qué rinden adoración a una fuerza maligna, contestan: el espíritu benigno reparte equitativamente la bondad sobre todos los humanos, sin tomar en cuenta si son buenos o malos, culpables o no; pero el espíritu maligno trata de destruir todo lo que el espíritu benigno concede a los humanos, trata de hacer el mal. Por esto hay que aplacarlo.

Esto es, básicamente, lo mismo que se dijo arriba como expresión de George Henderson (1811).

Manuel Gross continúa diciendo: “todos estos salvajes” conocen la inmortalidad del alma y el principio del premio o castigo en el más allá, según sean sus obras. No han llegado a imaginarse lo que es infierno o paraíso, pero sí creen que los virtuosos se van al país de los espíritus, donde no existe el dolor, ni el hambre, ni el frío, ni las enfermedades, donde son servidos por bellas muchachas y donde son infinitamente abundantes los animales de caza. Sig-nificativamente, entre los “pecadores” se cuentan los haraganes, los cobardes, los malos cazadores y todos aquellos inútiles a la comunidad. Todos estos van a ir al otro mundo donde sufrirán hambre, enfermedades y frío, siendo atendidos por viejas gruñonas y serpientes y comerán alimentos putrefactos. W. Lehmann (1920: 476) presenta otro ejemplo de los Sumu, según el cual, el Cerro Musum es “una especie de Walhalla” hacia donde van los difuntos, y donde encontrarán animales de caza y maíz en abundancia. No se puede saber hasta qué punto, en este momento, se había filtrado la creencia cristiana de, por ejemplo, el castigo en el más allá.

En la época en que el Inspector Gross estaba a cargo de la región de Puerto Cabezas, poca acogida había tenido el catecismo. Sin embargo, aparecen los conceptos del bien y el mal, culpa y castigo, que antes, al hablar de aquel Ser Supremo indiferente ante el destino de la humanidad, cometían falta.

Martínez Landero, quien con toda seguridad era un observador capacitado y serio y que vivió por mucho tiempo con los Sumu en el río Patuca, dice también más claramente:

... tienen la idea de un dios bueno que reparte bienes, y otro que da los malos. Mapapac es el nombre del buen dios, el ser que da vida y alegría. La palabra quiere decir Padre Sol; ma, sol, papac, padre mío, cuya morada es el cielo, mapiquidicá. En contraposición está otro dios, el dios del terror, el que simboliza la muerte y todas las desgracias. Se le llama Walasá ó sea el espíritu negro, la noche, la negación del día.

Sin embargo, estos datos deben de tomarse con cautela, ya que en ellos aparece el antagonismo entre el bien y el mal. Parece ser especialmente notorio el hecho de que, contrariamente a los pasajes antes señalados, en los que se hablaba de un Ser Supremo indiferente y de los numerosos *espíritus* que le estaban subordinados, ahora aparecen dos *dioses* aparentemente iguales, uno bueno, y el otro malo. Esto hace sospechar que aquí ya se encuentran filtradas corrientes cristianas, pues se está tratando de una severa diferenciación entre un “espíritu” o inclusive *dios* bueno y bondadoso y otro malo, oscuro y castigador. Debería tomarse aquí en cuenta la observación de Jacob Grimm que cita Brinton (1868: 59), según la cual ninguna de las religiones primitivas conocía el concepto de *diablo* y que el error más grande fue haberles enseñado el dualismo entre lo bueno y lo malo. A continuación dice Brinton (65): “The gods of the primitive men are beings of thoroughly human physiognomy, painted with colours furnished by intercourse with his fellows. These are his enemies or his friends, as he conciliates or insults them.”

Naturalmente, todas estas son observaciones generales, cuya aplicación, especialmente con relación a los Sumu, tiene que ser aún comprobada, pues la fe de los Mískitu o de los Zambos de ninguna manera se puede comparar así por así con la de los Sumu, ni con la de otros pueblos, aunque sean parecidos en muchas cosas. Sería muy interesante investigar en este campo, si siempre existió entre los Sumu una clara diferenciación entre lo bueno y lo malo, o si ésta se dio como consecuencia de la influencia cristiana. En este sentido, con toda seguridad tienen que ser tomadas en consideración las narraciones de Anne Chapman: "Mitología y ética de los jicaques" (1971), pues entre los Sumu y los Jicaques (que, dicho sea de paso, con frecuencia son tomados los unos por los otros), probablemente existen tantas analogías como entre los Sumu y los Mískitu. Parece ser que A. Chapman más bien pudo observar que los Jicaques no creen en un bien absoluto que está confrontado a un mal absoluto, sino que, por el contrario, creen en un equilibrio que existe por sí mismo.

Cierto es que para ellos existe una cierta jerarquía celestial, pero no es que el bien y el mal constituyan una paradoja (y mucho menos el pecado y la inocencia), sino que más bien son el derecho y la obligación de la Naturaleza los que se encuentran frente a frente.

El obispo Karl A. Müller, que en general se apoya en datos suministrados por el misionero moravo Gebhard, logró observar lo siguiente:

Los indígenas conocen un ser grande y bueno, en Mískitu: *Won Aisa*, que es llamado "Nuestro padre". Pero, frente a los seres humanos, se comporta de manera indiferente. No hace cosas buenas porque está muy alejado y porque los espíritus malos lo evitan. No hace cosas malas porque él considera que todos los indígenas son sus hijos, a quienes no pueden hacer males. No tiene sentido dirigir oraciones a este ser supremo, pues ni premia ni castiga. Hasta aquí, solamente se ha repetido lo que ya había dicho Exquemelin en 1671. Müller (1932) presenta una descripción de los espíritus que, según creen los Mískitu, rodean a los seres humanos por todas par-

tes. Se llaman *Ulassa/Walasa*.¹ Tres de ellos son los más peligrosos de todos; estos son:

- a) *Waiwin Tara*: coloca a los seres humanos en la sequía, reseca la tierra y destruye las cosechas.
- b) *Liri Tara*: tiene su palacio en ciertos remolinos del Río Coco arriba, los que los indios evitan atravesar. Espanta los peces y le pone cocodrilos a los humanos, vuelca sus botes y los obliga a servirle en su palacio en el fondo del río. Las piedrecitas de colores que se encuentran en el fondo del río son parte de su palacio. Grossmann (1914), igual que Heath/Marx, escriben: "*Liwa, spirit of the water*, un ser blanco que vivía en la profundidad del agua acosando a los que andaban embarcados". Grossmann describe la fe de los Mískitu de una manera un poco diferente.
- c) *Prabaw*: su dominio es en el aire y molesta a los seres humanos y a los animales con lluvias y tormentas. Su símbolo es el arco iris. Cuando aparece, los mayagnas salen a recoger rápidamente a los niños y se le introduce a la casa, donde se cubren con ropajes, porque resultaría peligroso para ellos verlo.

A estos tres espíritus están subordinados muchos otros de menor importancia que se encuentran en los bosques y ríos, llevan enfermedades y muerte a los humanos, a quienes también molestan de muchas maneras. Se distinguen cuatro grupos:

1. Los espíritus de los muertos, llamados *Insignis*.
2. Los demonios, llamados *Ulassa*.
3. Los espíritus malos o diablos, llamados *Waiwans*.

¹ George Foster (1944: 100) dice que algunos Miskitu y Sumu utilizan la palabra *nagual* como nombre genérico para denotar *evil spirit*; dicha palabra está relacionada con *nawa* o *nawab*, jaguar. También W. Lehmann conoció la palabra *naual* como sinónimo de *diablo*.

4. Los espíritus de los animales, llamados *Yumukkas*, como por ejemplo el espíritu del tigre, del lagarto, de la culebra, de la vaca.

Aunque Karl A. Müller opina que las creencias de los Sumu y de los Mískitu son las mismas aunque los nombres sean diferentes, parece ser que para los Sumu hoy en día, aunque la narración anterior les parezca conocida, no corresponde con sus creencias originales. En otra parte dice el propio obispo Müller (52) que el hermano Gebhard, de quien él obtuvo la información, está hablando de los Mískitu.

No cabe la menor duda de que para los Sumu, la Naturaleza que les rodea está llena de espíritus. Y con toda seguridad también ellos se sienten que están a merced de estos espíritus. El arco iris es considerado como algo maligno; esto me fue confirmado en Musawas. Muchas actividades que nosotros consideramos como supersticiones, determinan aún hoy en día la vida cotidiana de los Sumu. Así por ejemplo, los que recolectan el tuno, toman antes de salir, dos cucharadas de “leche de chilé” porque consideran que así van a tener más suerte. Conzemius (1932: 132-139) presenta numerosos ejemplos, todos los cuales indican que los humanos, de una forma u otra, están rodeados por fuerzas invisibles, que ellos pueden aplacar o influenciar favorablemente, o que les advierten de hacer o no hacer alguna cosa.

En este sentido, el Sukia tiene un papel importante que jugar, ya que es el intermediario entre los humanos y las fuerzas sobrenaturales. En determinados casos, solamente los Sukias, gracias a las fuerzas que poseen, pueden auxiliar a los humanos. Los espíritus se manifiestan sobre todo en los casos de enfermedad o de muerte. El indio no se pone a pensar que estas pueden tener causas totalmente naturales. Si se siente enfermo, entonces el Sukia es el encargado de establecer la causa. Hay tres causas para estar enfermo. Lo que se narra a continuación se refiere a creencias de los Mískitu, que parece que más tarde fueron también tomadas por los Sumu:

1. *Ulassa prukan*, es decir, estar plagado por el demonio. En este caso, el Sukia tiene que ir donde el demonio. Para eso necesita tres palabras mágicas, hace ruidos, utiliza toda clase de trucos, da innumerables prescripciones respecto a la dieta a seguir, etc., hasta que logra ahuyentar al espíritu.
2. *Yumukka alkan*, es decir, estar siendo molestado por el espíritu de un animal. Existe una serie de métodos para poder sanar al paciente que Karl A. Müller describe detalladamente. Si estos no ayudan, entonces significa que se trata de un envenenamiento.
3. *Poison munni*, es decir, un envenenamiento. También contra esto existen medios complicados, pero que al Sukia siempre le permiten salvar su responsabilidad.

Y como el ser humano está a merced de estos espíritus, se mantiene bajo continuo miedo, y también bajo el látigo del Sukia!

En todo caso, esta fue la impresión que los misioneros de la Iglesia Morava tuvieron cuando comenzaron su misión entre los Sumu. En el "Provincial Report 1929" (Moravian Archives, Bethlehem, Pa., EUA), en el número 4, página 6, se lee: Work among the Sumu: "... we do rejoice, for we see those Sumu who were only recently revellers of Sikro-slaves (sikro = culto indígena la celebración de la muerte de alguno con chicha, carne, y danza - Heath-Marx, 1961) of the belief in evil spirits - down trodden in immorality - dupes of Sukias - agents of virulent herbs - and vasals of feud, trying to the best of their ability to walk in the ways of the Lord".

In "Annual Reports 1914-1936" se habla de "1920, número 7: Wirra pani: here the work is not so encouraging. The whole lower river (Coco) from Waspuk to Ulwas is steeped in spiritism..."

Resulta también interesante una oración que aparece en el ya citado Provincial Report de 1929: "The medicine men, chiefly Miskitu from the Wanks, feel rather uneasy among the Sumu nowadays", precisamente por los éxitos que inicialmente alcanzó la Iglesia

Morava entre los Sumu. Esta observación, así como otras razones, hacen suponer que los Sumu no solamente eran dominados políticamente por los Mískitu, sino que también eran fuertemente influenciados por éstos en los asuntos religiosos, obviamente por medio de los Sukias. Es digno de observación lo que Manuel Gross (1868) pudo establecer:

Las costumbres de los indios puros (es decir, de los Sumu, no de los Mískitu) son bárbaras, pero aún son más detestables las de los moscos que habitan las costas del mar, y á muy poca distancia, aguas arriba, de los diferentes ríos; estos últimos se componen de una raza mezclada de indígenas y caribes, y de todo lo malo que se puede imaginar. Los indígenas puros son más dóciles q'los moscos perversos é insubordinados, difíciles de gobernar, cobardes, ladrones, baraganes, y asesinos.

Relacionado con esto, se vuelven necesarias investigaciones más minuciosas acerca de las creencias religiosas originales de los Sumu. Siempre es necesario recordar que desde el siglo XVII y sobre todo desde el siglo XVIII se ha dado una cierta "miskitización" entre los Sumu, la cual fue aún más fácil gracias al parentesco original de las lenguas y las culturas de ambos grupos. Esta influencia traía consigo, gracias a la asimilación por parte de los Mískitu, ideas extranjeras, entre ellas algunas de origen africano. Inclusive algunas creencias europeas llegaron a los Sumu por medio de los Mískitu.

Entre los Sumu parece ser que jugaron un papel especialmente importante seres sobrenaturales tales como el sol, *ma*; la luna, *waikw*; las estrellas, *yala* y, entre estas, muy especialmente las pléyades, *kalpas*; el trueno, *alwana* y el arco iris, *wayauli*; que antes vivieron como gente sobre la faz de la tierra. Un pequeño planeta brillante que con frecuencia se ve sobre la luna nueva, según un mito Sumu, esa estrella era antes una muchacha a quien se llevó la luna, elevándola al cielo. Los Sumu creen que todos estos cuerpos celestes viajan en bote por el firmamento. Pero ahora dominan el poder de los elementos y son responsables por algunas calamidades que suceden de vez en cuando: el viento manda los huracanes e

inundaciones, el arco iris también puede enviar males, razón por la cual los indígenas esconden sus niños para que no los vean, pues si se les ocurre señalarlo con el dedo, se les seca éste o inclusive todo el brazo. Del trueno dicen que antes vivía como gente en la tierra, y algunos dicen que fue el primer ser humano que vivió sobre la faz de la tierra. Que cuando está inquieto y retumba, lo que quiere es advertir a los humanos acerca de una inundación. Según dicen otros, él fue el creador del mundo y lo gobierna hasta la fecha al controlar las estaciones del año. *Ma papangki*, el sol, ha enviado al trueno a manera de emisario para que les enseñe a los humanos el cultivo de la tierra y otras artes (Conzemius, 1932).

En muchos mitos y leyendas de los Sumu aparecen los seres sobrenaturales (von Houwald-Rener, 1984 a), los que también son llamados *walasa*, que por lo general se traduce como espíritu. Pero en realidad esto no es correcto, pues antes estos seres estaban muy por encima de los demás espíritus, *walasa*. Igualmente erróneo es considerarlos como dioses, aunque esta definición sea más aproximada, por lo menos más que los innumerables espíritus que existían en la Naturaleza. Aún más erróneo sería, claro está, considerarlos como diablos. Todas estas traducciones producen asociaciones mentales que con toda seguridad nos conducen a resultados equívocos. Es por esta razón que deberían de utilizarse los verdaderos nombres a como son. No obstante, parece ser que, debido a la influencia extranjera, los conceptos entre los Sumu han sufrido modificaciones. Ya Conzemius, quien se había encontrado con muchos indígenas no cristianos, dice que él encontró que a veces el trueno, *alwana*, era confundido con Dios. Que algunos Sumu suponían que el trueno había creado el mundo, mientras que otros creen que antes había vivido en la tierra como gente. Pero, en general, el sol es considerado como el creador del mundo y que, después, con sus rayos también creó a los humanos. Naturalmente, carecen de fundamento las afirmaciones de Alejandro Dávila Bolaños (1977: 5) cuando dice que el sol es adorado con los nombres de *Musún y Suá*, o que el nombre del



Río Coco (Wanki o Wanks, pero que él con necesidad insiste en escribir *Guanqui*) significa lo siguiente: “El sol. Espíritu del Río Coco. Deidad acuática que vive en el gran-río...” (15), que “Musún es una cosa resplandeciente, luminosa, El Sol, Gorrión...”

Del hecho de que esos seres sobrenaturales pueden ser influenciados se deduce que, en sí, son neutrales. Si son respetados por los humanos, entonces no les hacen daño alguno. Pero si se les ofende, aunque sea sin intención, entonces castigan. Esto se aprecia más claramente en especial en los mitos de los señores de los animales, de los peces, de los jabalíes y de otros, lo que hace suponer que antes pertenecían a una categoría diferente que la del trueno, el arco iris, la luna y el sol. En sí, estos *walasa* no son malignos sino que más bien bondadosos y dan a los seres humanos lo que estos necesitan para vivir, pero exigiéndoles, sí, el cumplimiento de ciertas reglas y a veces pidiendo también una recompensa por lo que ellos conceden.

Probablemente se puede aplicar *mutatis mutandi* a los Sumu lo que Anna Chapman (1971: 764-773) dice acerca de la mitología y la ética de los Jicaques.

Los fenómenos naturales, los animales, las plantas están, como los seres humanos, personificados, son sujetos en los dos sentidos de la palabra: poseen una voluntad libre y diligente, pero tienen también superiores y enemigos.

Es de suponer que el indio antes vivía en un mundo básicamente armónico, en que se equilibraban el bien y el mal. El mundo que le rodeaba estaba regido por la ley del *do ut des*, le era afable cuando él se comportaba correctamente, pero hostil cuando cometía errores, no “*pecados*” en el sentido de la moral cristiana. Es digno de tomar en consideración lo citado más arriba, que Manuel Gross oyó decir que los “haraganes, cobardes, malos tiradores y los inútiles a la sociedad” tenían que padecer sufrimientos en el otro mundo. Por lo general, un comportamiento que correspondiese a la Naturaleza, no ofendía a los Walasa y, por lo tanto, no los ponía iracundos

ni era de esperar un castigo de su parte. Anne Chapman (1971: 768) elaboró en este sentido algunas normas que eran las que habían de regir la vida de los indígenas, si es que no deseaban provocar la ira de los *Walasa*:

Las normas que definen las condiciones de existencia en la naturaleza pueden ser resumidas así:

1. *No debe destruirse inútilmente ninguna planta ni ningún árbol.*
2. *La tierra no debe ser ni explotada ni excavada con exceso.*
3. *Los productos salvajes de la naturaleza, como los frutos de los árboles y de los arbustos, deben ser consumidos parsimoniosamente y repartidos entre los indígenas y los animales.*
4. *No deben herirse los animales.*
5. *No deben matarse demasiados animales, pescar con exceso, recoger sin medirar caracoles ó miel ...*
6. *Los hombres tienen la obligación de reproducirse en tanto que sean capaces; el celibato y la esterilidad son mal vistos."*

Sin lugar a dudas, era una muy antigua experiencia la que, al cumplir con tal comportamiento, los *Walasa* por lo general dejasen tranquilos a los seres humanos. Cualquier desgracia que, a pesar de esto, pudiese ocurrir, tenía que tener otra explicación. Muchos mitos y leyendas indican que las normas antes señaladas por lo general tenían validez:

El "señor de los peces" pregunta a la mujer, porqué ella le pesca todos los pescados y se los lleva, exigiéndole que, si desea seguir pescando, tiene que entregarle en canje su hijo. El "señor de los jabalíes" ordena que los animales blancos le sean reservados a él y que la gente no se los tire. El mismo tema se repite siempre con nuevas modificaciones.

Alejandro Dávila Bolaños (1977), quien en otros puntos no siempre tiene razón, al referirse a la religión de los Sumu y Miskitu (¡que no es la misma!), es cuidadoso y con toda razón dice lo siguiente:

De los sumos y de los Miskitu hay muchas cosas que decir: Aunque nominalmente son cristianos, el peso de sus tradiciones, la lengua vernácula, y sobre todo el ambiente geográfico, todavía se imponen en sus creencias y en sus mitos.

El río —que es una Deidad— acoge en su seno infinidad de seres fabulosos, buenos y malos, que gobiernan y dirigen la única actividad de la cual subsisten: la pesca. Creen que en el agua viven sirenas, tigres devoradores, culebras fantásticas, aves marinas que causan grandes inundaciones, extraños peces que se alimentan de niños, gigantescas águilas que hacen zozobrar las embarcaciones, caracoles antropófagos y la inefable canoa tripulada por sapos, que conduce el alma de los difuntos —de no más de medio jeme de altura— al infierno pilitanguán. La selva, asimismo, es para los sumo y los Miskitu un lugar sagrado que no les pertenece. Por tal motivo hay que pedirle permiso a su Dueño para que les permita cazar los animales del monte y cultivar las plantas y los frutos que les proporcionan alimentos, vivienda y vestidos. ¡Ay del que ose matar un animal del suinta! Será infortunado en la cacería por muchas lunas hasta que el Sukia lo conjure. La montaña es poblada de espíritus que desorientan al más experimentado lugareño, de enanos invisibles que pastorean venados, pavos, chanchos, de animales fabulosos de una o tres patas, de aves que enloquecen con sus gritos, de arenas movedizas que se tragan a los que quebrantan los mandamientos; de bejucos venenosos —quingua prura— que matan por contacto. Por eso, para adentrarse en la selva hay que llegar devotamente, limpio, puro, enfórico y valeroso: — Debe haberse hecho propicio a los vigilantes del monte. Así podrá cazar todo lo necesario para vivir, de lo contrario, Ulasser, se vengará inexorablemente.

Resumiendo se puede decir que si bien es cierto que los Sumu no tenían un sistema teológico, sí poseían una imagen completa del mundo que trataba de darles una aclaración a todos los fenómenos incomprensibles de la vida, dándoles a la vez las reglas de comportamiento ante situaciones difíciles. Para ellos, la integridad completa estaba constituida por la creación y existencia del mundo en que vivían, el nacimiento, crecimiento, enfermedad y muerte, peligros y bienestar.

Si se desea comparar las creencias religiosas de los Sumu con las creencias típicas que la etnología ha asociado con determinadas formas económicas, entonces es posible que las que más se aproximen sean las asociadas con los sembradores, pero queda aún viva cierta similitud con el estadio de los pueblos cazadores.

Naturalmente, no todas las características de tales tipos ideales se pueden aplicar a los Sumu, pero sí es posible establecer una gran cantidad de similitudes. Estas paralelas se ponen aún más de manifiesto al observar las tradiciones orales, mitos y leyendas de los Sumu (ver von Houwald-Rener, 1984).

En lo relativo a la religión, debería de analizarse la pregunta que ya muchos autores se han hecho, en el sentido de que si los Sumu eran caníbales, pues este fenómeno, aparte de ciertas excepciones, tiene que ser considerado como un ritual, a como se puede observar entre innumerables pueblos. Con toda seguridad no se puede suponer que los Sumu hayan comido carne humana para satisfacer su necesidad de proteínas o porque fuese un "platillo delicioso". Naturalmente, hay muchas fuentes de información que así lo consideran.

Resulta interesante observar que los primeros informes acerca del canibalismo provienen de los indígenas mismos y que Colón, quien fue el primero a quien se lo narraron, al principio no les quería creer. Se dice que los indígenas que Colón llevó a bordo hablaban de una tierra que le llamaban "Bohío", donde supuestamente vivían seres que solamente tenían un ojo en el centro de la frente, y otros que eran caníbales. "En estas islas hasta aquí no he hallado hombres



monstruosos como muchos pensaban; mas antes es toda la gente de muy lindo acatamiento... así que monstruos no he hallado, ni noticia, salvo de una isla (¿de Quarives?), la segunda a la entrada de las Yndias, que es poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne humana. Estos tienen muchas canoas, con las cuales corren todas las islas de India (y) roban y toman cuanto pueden.” (Carlos Sanz, edit., 1967: 99).

Menos cuidadoso en su criterio fue el doctor Chanca, quien acompañó a Colón en su segundo viaje y que informó al Consejo de Sevilla, su ciudad natal, acerca de la antropofagia de los caribes.

Primero dijo solamente que las mujeres que los caribes tomaban prisioneras y raptaban de las islas vecinas les habían informado que, cuando ellas parían sus hijos y éstos ya habían alcanzado la adolescencia, los caribes se los comían en el próximo banquete y que solamente dejaban que crecieran los que eran paridos por las mujeres de su propia tribu. Que también se comían la carne de los enemigos caídos en combate, y que esta era para ellos la mejor carne que se podía servir en un banquete. El doctor Chanca pudo comprobar esta historia que le habían narrado las mujeres raptadas, al ver los esqueletos que los españoles encontraron en las casas, además dicen haber encontrado en una choza el cuello de un hombre cocándose en una olla (ibid., 229).

Fernando Colón (Historia del Almirante..., 1892, Vol. 2: 153) dice lo siguiente acerca de los indígenas de Nicaragua: “... pero los que están más al Oriente, hacia el Cabo Gracias a Dios, son casi negros, bestiales, andan desnudos, y en todo son muy rústicos, y como decía el indio capturado comen carne humana, y peces crudos...”.

Es obvio que estas historias, que se basan en informes recogidos de oídas, son en gran parte producto de la imaginación. Desde entonces, el canibalismo de los indígenas pasó a ser un tema preferido al narrar la historia del Nuevo Mundo, lo cual a la vez era parte de la propaganda de guerra que procuraba colocar a los indígenas no solamente como idólatras, sino también como caníbales, con el fin de justificar aún mejor la guerra que se hacía en su contra.

El Corregidor del Partido de Sébaco y Chontales, Capitán de Guerra y Subteniente de Capitán General de la Provincia de Nicaragua, Francisco Mora y Pacheco, informó en su "Relación" de 1743 (*La Semana*, No. 32 del 10.10.1867) acerca de los "Tunlas", es decir, de los Sumu del río Tungla, que comían carne humana y que, según decían los demás Sumu, raptaban gente de los poblados cristianos para engordarlos y después comérselos "y yo sin duda lo creo a vista del caso que leí en un libro que anda con el título de Piratas de la América, escrito en flamenco por J. Esquemeling, francés que fue testigo de vista de lo que diré, impreso en Amberes a fines del siglo pasado y traducido al Español por Mr. Boune Maison."

Vuelven aquí a aparecer informes recogidos de oídas. Francisco de Mora y Pacheco se está refiriendo probablemente a un pasaje del informe de Exquemelin (II parte, cap. 3; 1968: 170) en la que se describe cómo el pirata Lolonois fue capturado y comido por los "indios bravos" en el Golfo del Darien, cuando huía de los españoles en la desembocadura de la "Corriente de Nicaragua".

Conzemius (1932: 85, 89) dice que los Sumu aparentemente no tomaban como esclavos a sus prisioneros, sino que inmediatamente les daban muerte. Que también les arrancaban los dientes y las uñas y las llevaban como collar a manera de trofeos. Que algunas tribus de los Sumu eran caníbales y que se comían asados a sus prisioneros de guerra. Pero, continúa Conzemius diciendo, en tiempos remotos, muy probablemente los esclavos que eran tomados prisioneros de las tribus enemigas eran "an article of diet", tanto entre los Mískitu como entre los Sumu. Conzemius menciona después el ya citado pasaje según Colón y, al referirse a la muerte de Verdelete y Monteagudo, dice solamente: en 1612 los Tawahka mataron un grupo de españoles y se los comieron. Al referirse a la muerte del pirata Lolonois, que ya fue mencionada, dice solamente: en la segunda mitad del siglo XVII, los Kukra asaron y se comieron un bucanero en Corn Island. Finalmente también menciona a los Tungla, quienes acostumbraban raptar los cristianos, engordarlos y comérselos (citado Conzemius de: Noticias estadís-

ticas del Reino de Guatemala, Guatemala, Vol. II, No. 32). Del autor anónimo "W.M." (305) toma él el informe de que los Ulwas arrancaban en vida las uñas de las manos y los pies de sus víctimas, arrancándoles a golpes de piedra los dientes, para luego asar el cuerpo al fuego de ramas verdes, considerando que era la mejor carne que había.

Aquí resulta fácil observar cómo fueron usadas las pocas fuentes de información, citándolas a veces textualmente, pero a veces agregándoles a unas, partes de las otras.

En el cuadro alegórico ya antes mencionado "Cuadro de la Reducción y Conquista de Paraca y La Pantasma" (véase Fray Blas de Hurtado, 1967), aparece bajo el número I: "Bailes supersticiosos que hacen los indígenas en el cual matan uno de ellos y se lo comen". Resulta sintomático que aquí aparece el canibalismo mencionado como parte de los ritos relacionados con "supersticiones" y bailes. Es posible que en esas ocasiones, efectivamente se haya dado.

Pero hay que considerar como falsa la información de Vázquez (1937-1944, Tomo 4: 124, citado según E. Richter, 1971) cuando dice que los Tawahka le cortaron los brazos y las piernas a los padres Verdelete y Monteagudo, y se las comieron "¡en salsa de chile!" Tales informes deben de haber servido, sin lugar a dudas, para hacer aparecer mayor el tormento a que fueron sometidos los misioneros. Anne Chapman (1978: 14), al citar a Vázquez, deja de lado la "salsa de chile" y anota únicamente que Espino (372) se limitó a decir: "... que cortáronle la cabeza 'y como eran caribes, se los comieron". Al referirse a otro pasaje de lo escrito por Vázquez (197) donde dice que los Tawahkas "llevaron niños y niñas Lencas para sacrificarlos a la insaciable sed que tenían de sangre", Anne Chapman dice claramente que esta información sencillamente es inverosímil. Sin embargo, toma en serio ciertos datos de Vázquez (197) en referencia al canibalismo, cuando dice que el cadáver de una muchacha que había sido acusada de brujería fue cortado en pedazos y que los indígenas recogieron los brazos, las piernas y la cabeza y huyeron hacia las montañas.

Nuevamente aparece aquí el canibalismo relacionado con actividades rituales, exactamente de la misma manera que cuando se habla del “próximo banquete”.

Es muy posible que la intención de excluir cualquier posibilidad de una existencia después de la muerte haya conducido al canibalismo. Lo mismo puede decirse de la intención de incorporar en sí mismo la fuerza y la vitalidad de la víctima. No debe de olvidarse que inclusive en el pensamiento cristiano (con la eucaristía) existe un lejano recuerdo simbólico del comer la carne y beber la sangre. Por lo demás, la *antropofagia* no solamente aparece en los muchos mitos y leyendas de los Sumu, sino que también en los cuentos europeos, como por ejemplo en *Hänsel y Gretel*.



XII. Estaciones de la vida

“Si se puede considerar que el mito es el lado teórico espiritual de la religión, entonces se puede decir que el culto es el lado social práctico. El culto, en principio, no es una cosa del individuo, sino que del grupo. Pero todos los que participan en la ceremonia de un culto pasan a formar, debido al culto, un grupo nuevo, íntimo, que es la congregación religiosa.”

(J.S. THIEL, 1977: 152)

1. El nacimiento

CONZEMIUS, QUIEN EN su “Ethnological Survey” (1932) trata de los Sumu y Mískitu en conjunto, desgraciadamente no dice explícitamente si la información que él presenta acerca de los usos y costumbres durante el nacimiento de un niño es válida para ambos grupos étnicos de la misma forma. Esto es sobre todo importante respecto al hecho de que la mujer que va a dar a luz se retrae completamente en una choza pequeña y alejada. El capitán Jacob Dunham (1850: 73), quien permaneció en 1813 en la Costa de los Mosquitos, habla inclusive de que la mujer, durante nueve meses después del parto, tiene que permanecer en una choza construída en la montaña, antes de poder regresar donde su marido. Pero esto parece darse, si es que acaso es verdad, entre los Mískitu.

Karl Sapper (*Diario* No. XLVIII) opina que los partos tienen lugar sin la presencia del Sukia, pero que éste llega en el caso de que se den complicaciones, a fin de dar tratamiento a la mujer por medio de pomadas. Pero en cuanto el cuerpo del niño empieza a salir,



La mortalidad infantil entre los sumu es muy elevada. Con frecuencia la causa es solamente el agua contaminada. Bastaría con hervir el agua, pero prácticamente nadie lo hace.



tiene que abandonar inmediatamente a la mujer. La mujer no debe de encontrarse con el Sukia durante dos semanas después del parto. Después de cortado el ombligo, las parteras que le están ayudando lavan a la mujer y al niño. La mujer recién parida se mete al río hasta que han transcurrido varios días después del parto. La mujer es considerada como impura por 14 días después del parto, de la misma forma que es tenida por impura durante la menstruación.

De la misma forma en que los niños varones reciben educación sexual por parte de los hombres mayores, las niñas la reciben por parte de su madre o de las mujeres mayores. A las mujeres se les indica que deben esperar hasta que llegue el matrimonio para tener relaciones sexuales, pero con frecuencia estas tienen relaciones en cuanto les empieza el desarrollo de los senos, aunque no les haya iniciado la regla. El matrimonio en sí va normalmente precedido por la unión sexual y, si el hombre tiene suerte, esta unión ya ha producido un niño. En el caso en que surja la pregunta sobre quién es verdaderamente el padre del niño, es el padre de la muchacha quien decide acerca de la paternidad.

En 1979, el "Promotor de Salud" del proyecto "LIMON" para el desarrollo de los Sumu, el Sumu Gabriel Calderón Espinoza me dio las siguientes informaciones que reflejan las costumbres actuales:

- a) Durante el parto, la mujer se encuentra sola. A veces la acompaña el hombre o su madre, pero menos frecuentemente una partera u otra persona. Entre los Mískitu, por el contrario, la futura madre nunca está sola; siempre cuenta con la ayuda de una partera, de su marido, o de su madre. Según Conzemius, quien muy probablemente está describiendo más bien las costumbres entre los Mískitu, solamente se encuentran presentes mujeres, y son las mayores y las más experimentadas quienes hacen de parteras.
- b) Durante el parto mismo, no hay posiciones determinadas que la mujer tenga que tomar. Bien puede estar acostada de espaldas, o arrodillarse, para lo cual se sostiene de una cuerda, o

bien boca abajo, apoyándose en las rodillas y los codos, o bien acostada de lado.

- c) La mujer Sumu pare su niño en su propia casa, en el piso, pero detrás de una cortina o en un compartimiento del cuarto. Los Mískitu utilizan la cama, si es que hay una.
- d) Algunas mujeres bañan al niño inmediatamente después del parto, mientras que otras prefieren esperar. Los Mískitu lo bañan siempre inmediatamente después del parto, con agua tibia, y lo envuelven en trapos. Según Conzemius, Exquemelin dice que la mujer inmediatamente después del parto baña al niño, lo envuelve en trapos y acto seguido continúa con su trabajo acostumbrado. Pero Conzemius mismo, lo que pudo observar, es que el niño es bañado después del tercer día de nacido. La mujer sigue siendo considerada como impura por una o dos semanas después del parto.
- e) A veces se le pueden sujetar los pies a la mujer que está pariendo, o inclusive se le pueden dar masajes en los mismos. Para mitigarle los dolores se le dan remedios caseros y se le da ánimo. Los Mískitu hacen lo mismo, con la diferencia de que no utilizan cuerdas para sujetarse, pero sí le sujetan los pies a la mujer.
- f) El ombligo es atado en dos partes con una cuerda. y después es cortado con un pedazo de vidrio, con bambú, con un cuchillo, una tijera o con algo parecido. Antes se usaba también un machete. Los Mískitu en la región de Puerto Cabezas no usan el bambú. Refiriéndose a este asunto, Conzemius dice que el método para acelerar el parto es tremendamente brutal y que a veces acarrea la muerte de la madre y del niño. Una de las personas presentes corta el ombligo con un pedazo de bambú o de madera y ata el resto con una cuerda de algodón. Entonces, a partir de ese momento esta persona es considerada como parienta consanguínea del recién nacido. Los padres del recién

nacido y esta persona se llaman ahora mutuamente *lapya* o bien *labpya*, que viene a ser el equivalente de *compadre* o *comadre*. Según Conzemius, esta costumbre originalmente era de los Mískitu, y fue hasta después que se extendió por toda la Costa Atlántica.

El ombligo es envuelto en un pedazo de trapo y enterrado debajo de las escaleras de la casa o debajo de la casa misma. Conzemius dice que también entierran la placenta para protegerla contra los perros, cerdos y otros animales, ya que de lo contrario, podría acarrear la enfermedad o la muerte del niño. Para acelerar la salida de la placenta, se le da una botella a la mujer para que la sople, o se le da un huevo crudo para que se lo coma. Si se hace necesario, se le ayuda con remedios caseros que le provocan vómitos, o se le obliga a hacer fuerza, a pujar, para ayudar al parto.

- g) Durante el período de concepción, la mujer no debe de comer frutas ácidas ni comer mucho, para que el niño no sea demasiado grande. Debe de evitar comidas pesadas. Por el contrario, entre los Mískitu, la mujer come más, sobre todo comidas líquidas.
- h) En el caso de que se den complicaciones durante el parto, se trata de cambiar la posición del feto. Contra las hemorragias se aplican medicinas caseras, o bien medicinas que se compran “donde el chino”. Contra los dolores, los Sumu conocen algunas infusiones, limonadas y algunas esencias. A veces se abre la bolsa amniótica con las uñas de los dedos. Almendárez (1973: 27) presenta muchos detalles relacionados con esto, pero que ya en su mayoría son métodos *modernos* bajo la participación del Sukia o del curandero.
- i) Después del parto, la mujer por lo general deja de trabajar por un mes, pero a veces solamente por nueve días. Las mujeres de los Mískitu no trabajan por unas dos o tres semanas después del parto. Esto incluye también trabajos manuales tales como

cocinar, etcétera.

- j) Por costumbre, la mujer amamanta al niño por dos años, o bien hasta que le viene otro niño. No obstante, hoy se ha vuelto una costumbre dar a los niños maicena con agua en un biberón.
- k) Los Sumu conocían y conocen los anticonceptivos: preparan un té de ciertas plantas y se lo beben antes de ir a la cama con el hombre después del último embarazo.

De los Mískitu se dice que los hombres están obligados a la abstinencia al realizar viajes largos.

- l) También entre los Sumu existen las enfermedades venéreas. Supuestamente las acarrean los hombres que han estado en los poblados grandes de los ladinos, sobre todo en las minas de Bonanza, Siuna y Rosita. Pero, igual que los Mískitu, no logran ver la relación que esto tiene con las relaciones sexuales extramatrimoniales. Consideran que la Gonorrea es causada cuando, en estado de erección, consumen el jugo de la caña de azúcar, o comen papaya o piña.

Cuando una mujer es estéril, esto es considerado como una desgracia y, por lo general, esto es una razón suficiente para que el hombre la abandone. Por regla general, las mujeres son muy fértiles. Conocen métodos para abortar, por medio de algunas plantas. Antes era muy corriente el infanticidio. Las niñas con frecuencia eran abandonadas porque se creía que traían mala suerte. Los niños que nacían con malformaciones eran enterrados vivos, pues se creía que estaban poseídos por malos espíritus, o bien que habían sido engendrados por estos. Pero también los gemelos eran abandonados, pues se suponía que esto demostraba que la mujer le había sido infiel al marido, pues éste decía que solamente uno de ambos niños podía ser suyo. Si los gemelos eran de sexo opuesto, entonces mataban a la hembra (Conzemius, 1932: 152).

El misionero moravo Siebörger escribía todavía el 10 de Oc-

tubre de 1886 desde Pearl Lagoon, que él le había negado el sacramento del bautizo a una mujer Sumu que se encontraba en el lecho de muerte, porque ella había matado por lo menos a un niño, “which is a comon custom among the Sumu” (Moravian Church Archives, Bethlehem, Pa., Pearl Lagoon, Various documents, 1868-1932, Diary 1868-88a).

Conzemius habla también del “sobreparto de los hombres” (Couvade), una costumbre que se observa tanto entre los Sumu como entre los Mískitu. El padre se aleja de los trabajos pesados durante los primeros días después del parto, no va a la montaña, y evita comer ciertos condimentos tales como sal y chile. También la mujer observa una dieta.

2. Festividades de iniciación

Entre los Sumu, los ritos que se realizaban durante las festividades de iniciación, para celebrar el paso de juventud a la edad adulta, eran obviamente más importantes todavía que las celebraciones fúnebres, por el solo hecho de que se trataba de un número mayor de personas. Los pocos informes que existen son muy breves y se refieren en su mayoría a cosas superficiales, ya que a ningún extranjero le estaba permitido participar en una de esas festividades.

Ni siquiera se sabe si dichas festividades se hacían anualmente, y si estaban ligadas a otras ocasiones. En Musawas me dijo Timoteo Patrón en 1981 que cada año se cambiaba el lugar donde se realizaban las fiestas anuales. Al final de la fiesta se decidía dónde se iba a realizar la próxima. Es posible que las fiestas de iniciación de la juventud eran una parte de las grandes fiestas de la tribu. Pero también podría ser al contrario, es decir, que las fiestas de iniciación eran lo más importante. Hay indicios que señalan que estas ceremonias tenían un significado suprarregional y que inclusive se reunía toda la *tribu*, tal vez inclusive varias *tribus*.

Sin lugar a dudas, existían varios adoratorios donde se reunían para estas ocasiones. Parece ser que en primer lugar los adoratorios eran las montañas que, por lo demás, también jugaban un papel

importante en la vida religiosa de los Sumu. Es notorio que las fiestas mayores eran llamadas *asang lawana*: *asang* significa montaña y el verbo *lawanin* del infinitivo en Sumu *aiwanin* puede significar volar, como también elevarse, tanto en el sentido físico como en sentido figurado. Así pues significa *lawana* un himno, un canto religioso, sublime. Ya en 1900 había oído hablar Sapper (*Diario* No. XLVIII) de la gran fiesta, *asang lawana*, que ya no se celebraba, pero sí se celebraba una *pequeña fiesta amarilla* solamente tal vez porque la gente se pintaban en amarillo con la savia de un árbol llamado “*tip*”, o la “*sikru*”, la celebración de difuntos. Los Mískitu no conocían la gran fiesta, *asang lawana*. Esta observación es muy importante, ya que “*sikru/sikro*” es una palabra del Mískitu y significa, según Heath-Marx, “la celebración de la muerte de alguno con chicha, carne, y danza”. Aquí parece que ya se había dado una cierta *miskitización* de los Sumu, de la que ya se ha hablado. Claro está, los Sumu también tenían sus celebraciones de difuntos, pero es posible que la celebrasen de manera diferente a la “*sikru*” de los Mískitu.

En varios mitos de los Sumu aparecen las montañas como sitios importantes. Así por ejemplo, Lehmann (1920: 476) considera el Cerro Musún, *MuSumu* como una especie de *Walballa*, donde los difuntos encuentran maíz y animales de caza en abundancia. E. Rocha (1921), por el otro lado, oyó decir que el Cerro Musún es el sitio donde “los que fueron perversos en la vida purgan sus faltas en inmensas hogueras”. Pero esta versión parece haber sido más bien inventada por los misioneros con el fin de echarle a perder a los Sumu su montaña sagrada. Francisco de Mora y Pacheco, Corregidor de Sébaco y Chontales, fue informado en 1743 que los Sumu creían que sus difuntos se iban a una montaña, donde permanecían (*La Semana*, No. 33 del 20.10.1867).

Pero el papel más importante lo jugaban los dos cerros que están frente a frente, en el Río Coco, es decir, el Aluk y el Yaluk. Siempre son mencionados cuando se habla de las fiestas de iniciación. Los hombres se reunían en el Aluk, pues *al* significa hombres y *u* significa casa, vivienda. Por el otro lado, las mujeres se reunían en el

Yaluk, *yal*, mujer. Ambos cerros quedan un poco al Norte de San Andrés de Bocay, a ambos lados del Río Coco, que ahora es la frontera entre Honduras y Nicaragua. Se dice que la forma de garfio que tiene la cúspide del cerro Aluk es para recordar la espalda encorvada de los jóvenes por las dolorosas palizas que recibieron durante las fiestas de iniciación.

Debe de observarse que también existen otros cerros que son llamados Yaluk (Yeluka, etc.), lo cual solamente puede confirmar la opinión de que tenían un significado determinado. Ahora, el Yaluk y el Aluk quedan muy distantes de los poblados Sumu. Parece que antes era distinto, cuando la parte superior del Río Coco (Wanki), junto con sus afluentes, estaba más poblado de Sumu. Pero precisamente parece ser que era esta la zona donde colindaban las diferentes *tribus* de Sumu, es decir, los Tawahka, Panamaka, Yusku y también los Matagalpa. Esto parecería confirmar la importancia suprarregional que tenían ambos cerros. Resulta también muy llamativo que los Sumu del río Waspuk y de otros poblados que quedan muy distantes de estos cerros, aún hoy en día conocen muy bien estos nombres. Cabe aquí mencionar el mito del “Panamaka viejo” (von Houwald-Rener, 1984 a) que habla de que los sobrinos que asesinó el Panamaka Viejo resucitaron, se hicieron unas alas de plumas de pájaro y volaron al Cerro Yaluka, donde prepararon una fiesta, durante la cual mataron en venganza al Panamaka Viejo que se había embriagado. Podría ser que en esta leyenda se oculte el sentido de que en ese cerro se celebraba el paso de las generaciones: la vieja generación cedía el lugar a la nueva, matando a la edad infantil y resultando de allí la edad adulta, se había convertido en *casadera* por decir así, y celebraba este evento en el cerro sagrado.

En 1979 escuché de boca del viejo Sumu Gottfried Raven (Rabin), quien en aquel entonces ya tenía 102 años, que cada *familia* buscaba un cerro, donde hacía sus fiestas. Según dice Filiberto Rener, de Musawas, hay en el río Waspuk un cerro llamado *Asang Rara*, que queda a unos dos o tres días de camino de *Dibit Sabni*, y que servía para celebraciones de culto. No lejos de allí, en *Sukli Sar*, hay



fuentes donde vivía un animal “con los ojos como fuego, dando miedo a la gente que pensaba que se trataba del sukia”.

Supuestamente se celebraban aquí fiestas a escondidas, aún después de haber sido cristianizados. Los hallazgos que en 1973 hice de vasijas de barro en la cumbre del Cerro Mokó (v. Houwald, 1975b) confirman también la suposición de que este cerro tenía un significado ritual. La idea de subir a ese cerro se me ocurrió cuando observé que los Sumu, cuando se mencionaba su nombre, se comportaban un poco extraños.

También se le atribuye un significado ritual al cerro Waylawas, que tiene una forma un poco curiosa. Aunque en 1982 no pude encontrar en su cúspide artefactos, sí los encontré en su falda, encontrando vasijas de barro finamente elaboradas que, por lo demás, mucho hacen recordar las vasijas de barro del Cerro Yaluk (v. Houwald, 1975b). Sin duda alguna, existen aún numerosos cerros que tienen un significado religioso. Deduciendo del nombre Asang Uka, podría ser considerado este “very remarkable hill, rather far back” que Wickham (1872: 195) observó en el río Rama, como de mucha importancia, talvez como residencia de seres extraterrestres; «, casa. En este contexto también cabe pensar en el *Kukra Hill*.

Acerca de la iniciación misma, me fue dada en Musawas la siguiente narración: un Consejo de Ancianos o “*Tunan muhni balnd*” supervisa la educación de la juventud. De entre ellos se nombran Vigilantes de Jóvenes que se encargan sobre todo de la educación sexual y que establecen los contactos con las muchachas, con las que, de lo contrario, un muchacho no debe hablar. De igual manera, para las muchachas había un Consejo de Ancianas. Durante las fiestas de iniciación, los muchachos tienen que pasar pruebas de valentía, durante cuyo transcurso reciben golpes en las espaldas. Se dice que eran atados a un poste y que se les daban tantos golpes con bejucos en las espaldas, hasta que estas sangraban. Es posible que en esta oportunidad se les dieran nombres a los muchachos y a las muchachas. Hasta ese momento habían sido llamados de acuerdo a su edad, sexo y parentesco. Según Conzemius (1932: 105) los nombres individuales les eran

dados hasta que “some peculiarity of appearance, manners, habit, or character has been observed”. Aunque Conzemius no relaciona la puesta del nombre con la iniciación, sí tiene que haber sido esta la oportunidad más propicia para hacerlo.

W. Lehmann (1920: 494, Nota 1) confirma los latigazos que conducen hasta sangrar las espaldas, e indica que la palabra *dang-ni* significa tanto espalda como nombre (lo mismo en Mískito: *nina*). En Sumu se dice también *ayang*, nombre. De acuerdo a otras narraciones (Gottfried Raven (Rabin), Musawas 1979), los golpes en la espalda se daban también con la palma de la mano que antes había sido untada con cera de abejas para que pegara mejor, hasta que se arrancaba la piel del muchacho. Pero también se dice que eran golpeados con los codos. A continuación, los muchachos se bañaban en el río, lavándose las heridas con las hojas de una planta determinada que antes habían tenido que ir a buscar al bosque. Parece que era difícil encontrar esta planta, pues la búsqueda era considerada como una prueba que requería un buen conocimiento de la Naturaleza (información verbal dada por Timoteo Patrón en 1981).

No se puede decir con certeza hasta dónde el soportar estos dolores era solamente una prueba de valentía o, si también estos rituales tenían, además, la función de transmitir la fuerza o el ahuyentar los malos espíritus. Aparte de esto, existían también competencias en las que se tenía que demostrar no solamente la valentía, sino también la destreza. Según me informaron, los hombres formaban dos hileras, colocándose frente a frente y tenían que luchar. También aquí se golpeaban las espaldas, hasta que la piel se les desprendía. Existe una danza que aún hoy es conocida, que ya había sido mencionada por Wickham, fue presentado en 1981 en ocasión de la Asamblea General de la ANCS. Es posible que esta danza represente una juguetona enseñanza de esas luchas cuerpo a cuerpo.

Wickham (1872: 161) habla también de golpes en la espalda como pruebas de valentía, pero considera esto solamente como restos de los ejercicios que antes eran más serios y útiles para entrenar el

cuerpo y que eran más comunes en la época en que los Sumu eran más belicosos que ahora.

Conzemius (1932: 81), quien también en esto es el más minucioso, presenta los siguientes detalles acerca de la fiesta *Asang Lawana*:

Los participantes, entre los cuales no debía de figurar ninguna mujer, se pintaban toda la parte superior del cuerpo en negro y llevaban solamente un taparrabos. Pero lo más importante es que fuesen ritualmente *pnutos*, *sumu*, un estado que solamente alcanzaban por medio de la abstinencia sexual, así como evitando comer sal, pimienta y alcohol. Aquel que participara, a pesar de estar *impuro*, era matado por los espíritus malignos y por gigantes horribles. También los hombres que podían usar las armas tenían que pasar la prueba de valentía, entrenándose en lo que era el soportar dolores. Se acostumbraba que un hombre se agachara con la espalda encorvada, mientras otro lo golpeaba con los codos sobre la espalda, hasta que sus fuerzas cedían. El hombre que recibía los golpes no debía dar la menor muestra de sentir dolor, sino que únicamente debía decir de vez en cuando: *yang al yang*, soy un hombre, y el otro le respondía: *yang bik alm yang*, yo también soy un hombre. Después de cierto tiempo, cambiaban de papel, y ahora, el que había sido golpeado, era quien tenía que golpear. Se dice que durante estos ritos hubo inclusive muertos.

Sin dudas, los Sumu conocían otros concursos similares, pero desgraciadamente carecemos de la información.

Karl von Girsewald (1896: 3) escribe solamente que los Sumu se reunían en ciertos sitios para celebrar sus fiestas, a las cuales asistían inclusive los miembros de las tribus que vivían lejos. Se dice que eran fiestas turbulentas, donde se comía y se bebía en exceso. Pero Girsewald también habla de pruebas de fuerza, de pruebas de soporte de dolores y de ritos de la pubertad. Sale sobrando decir que para estas ocasiones se utilizaban vestimentas especiales y que también la pintura del cuerpo se hacía con gran esmero.

3. Cómo se dan los nombres personales

Muchos autores, entre ellos Walter Lehmann (1920: 494 Nota 1), suponen que las fiestas de iniciación también servían para dar el nombre a los y las jóvenes. Pero por otro lado, parece ser que no solamente los niños pequeños no tenían nombre, sino que también los adultos, a menos que tuviesen una posición más elevada, tal como Sukia o Ditalyang. Y, si los tenían, casi no los usaban, e inclusive trataban de evitar su uso. Después parece ser que fueron tomando nombres y apellidos, pero aparentemente según su propio antojo, cambiándose a veces. También esto parece indicar que para ellos los nombres no tenían gran importancia.

Pijoan (1956: 41), quien aparentemente se apoya en Conzemius (1932: 105), dice lo siguiente acerca de los Miskitu:

Los miembros de la familia se llaman unos a otros según el sexo y el parentesco, tal como padre, madre, hija, hermano, etc. A cada uno se le da el nombre según su peculiaridad; por ello, a los niños no se les da nombre sino hasta que se les observa alguna característica.

Todo parece indicar que los Sumu tenían la misma costumbre. Así, según continúa diciendo el autor, entre los miskitos, los esposos se decían *mayi* el uno al otro, lo cual significa mi cónyuge. Cuando aún no tienen niños, el hombre llama *kika* a su mujer, que significa muchacha; ella lo llama *wabma*, que significa joven. Cuando ya tienen niños, él le dice a ella madre de mi hijo y ella le dice a él, padre de mi hijo. Entre los Sumu, el hombre llama *yalki* a su mujer, antes de que tengan niños. Cuando ya tienen niños la llama *walakibis nanangni*, que significa madre de mi hijo. Como consecuencia de la influencia de los misioneros, esta fina diferenciación se ha ido perdiendo, cediendo el lugar a la palabra *maridki*, mi cónyuge, que es de origen inglés. La mujer llama *alki* a su marido, que significa mi marido y, cuando ya tienen niños, le llama *walakibis papangni* que significa padre de mi hijo, pero más recientemente también se está acostumbrando a decirle *maridki*.

Mabma o bien *masa*, que según Heath-Marx significa Maestro o Señorito, lo usan los Mískitu para llamar a su hijo o hermano; a la hermana o a la hija le llaman *kika* o bien *misis* (Mamita, según Marx/Heath). En Sumu, para estas palabras se utiliza la expresión *walas* pero con la fina diferencia que solamente un hombre mayor llama así a uno más joven, con quien, sin necesariamente estar emparentado, tiene una relación muy cordial. En Musawas, por ejemplo, un hombre había recogido un hijo de crianza, aparte de sus propios hijos. Entonces, a su propio hijo le decía *walakibis*, pero a su hijo de crianza le llamaba *walas*.

Según Pijoan, los ancianos entre los Mískitu se dicen entre sí *dama*, abuelo, y *kuka*, abuela, pero también las demás personas así les dicen. En Sumu, la palabra correspondiente es *muib barak*, que significa viejo. Con frecuencia se le agrega el nombre o el apellido, por ejemplo *muib barak Luis* o bien *muib barak López*. Los abuelos o las personas mayores con quien se tienen relaciones muy cordiales, son llamadas *kukung*, que significa abuelo, y *titing*, que significa abuela. Conzemius agrega que los esposos, después que han perdido un hijo, se llaman entre sí *tingmak*. Según Marx/Heath, la suegra, cuando su hijo (o su hija) a muerto, llama *tingmak* a su consuegra. Pero *tingmak* significa también viuda. Esta palabra corresponde poco más o menos a la palabra *sukrika* de los Mískitu (en realidad se dice *sula surika*). En la palabra suma *tingmak* se oculta la palabra *ting* que significa mano, o bien *tingba* que significa brazo. La palabra quiere entonces expresar, que con la mano extendida o con el brazo extendido, uno siempre continúa en contacto con el difunto. Esta explicación que me fue dada en Musawas indica, igual que las otras finas diferencias, con qué intensidad los Sumu piensan y sienten en lo tocante a las relaciones humanas, indicando además cómo saben expresar minuciosamente el grado que tienen esas relaciones. El hecho de que los Sumu incorporen el pronombre personal dentro del sustantivo, y no solamente para las partes del cuerpo (por ejemplo: *nan-ki-tak*, mi nariz; *wala-ki-bis*, mi hijo), indica en la misma dirección: al colocar el pronom-

bre personal en medio de la palabra, resulta completamente incorporado dentro de la misma.

En vez de usar un nombre cualquiera, talvez escogido de un almanaque, talvez porque suena bonito, utilizan nombres que expresan la relación personal que tienen con la persona a quien se están refiriendo. Esto indica mucha sensibilidad humana. Puede que sea esta la razón por la cual lo demás nombres corrientes tienen tan poca importancia para los Sumu: se los ponen fácilmente, y se los cambian cuando les parece. Así por ejemplo, conocí un caso de un muchacho que, cuando entró a la escuela, no dijo su nombre de pila, sino simplemente otro nombre, pues el nombre de pila no le gustaba.

Entre los Mískitu, pero también entre los Sumu, existe el siguiente modo de cambiarse el nombre: dos hombres o dos mujeres pueden intercambiar sus nombres, como que si fueran objetos, como para cerrar así un lazo de amistad. Entonces, se llaman mutuamente *libra*.

Libra significa algo más que *compadre* o que *comadre* que es a como generalmente es traducida (Marx/Meath) y más bien se aproxima a un parentesco por consanguinidad.

Conzemius (1932: 106) hace la observación de que los Sumu y los Mískitu sienten cierta timidez al ser llamados con sus nombres. Continúa diciendo que él siempre tenía dificultades para saber los nombres de sus trabajadores, sobre todo entre los Sumu, porque cuando les preguntaba el nombre, ellos siempre le decían: vengo de tal parte y soy hijo de fulano de tal.

Es un grave error contra las buenas costumbres mencionar el nombre de un difunto en presencia de sus parientes.

Por el otro lado, Conzemius, igual que otros, menciona la tendencia que tienen de tomar el nombre de forasteros y cambiárselos después de algún tiempo por otro que les gusta más o el nombre de alguna personalidad importante.

Ya "W. M." había observado que los indígenas acostumbraban solicitar a los filibusteros que les pusieran nombres, aunque

según sus costumbres, nadie se ponía un nombre que ya lo tuviese otra persona. De esta manera, los nombres indígenas fueron cayendo en el olvido.

En efecto, se han encontrado entre los Sumu los nombres más imposibles. Un ejemplo que ofrece Conzemius mismo es el de un Mískitu del río Patuka, que se llamaba *Honduras*. Yo personalmente conozco un niño (en Frutipan/río Bambana) que se llama *Sukawala*. Este es el nombre de la Organización de los Sumu (*Sumu Katpapahna Wahaini Lani*: Asociación de los Hermanos Sumu). Gottfried Raven (Rabin), de Musawas, quien murió en 1982 en un campo de refugiados en Mokorón, Honduras, que sobrepasaba los cien años de edad, no era “hijo de alemanes”, a pesar de su nombre, a como tampoco lo era Richard Lehmann, de Amaka. Existen numerosos ejemplos de estos. Se acostumbraba ponerse el nombre de personas conocidas e importantes, que servían como ejemplo. No se conoce el significado del nombre *Raven* o *Rabin*, y tampoco se sabe de algún alemán que haya tenido ese nombre y que haya vivido en esa zona. Por esta razón, puede ser posible que sea una palabra suma. Según él mismo lo decía, él había recibido el nombre Gottfried de un comerciante alemán llamado Otto Lehmann, quien lo había criado.

La Compañía Lehmann era en todos esos contornos la más respetada, de tal forma que los Sumu consideraban como un honor llevar dicho nombre, o bien recibirlo de esta compañía.

Pero de las viejas leyendas y mitos nos son conocidos también nombres tales como Inahwa, Sumunaini, Sumuteringa, Pajaratanta, Bilapau, Daka, Panamaka, Iyas, Atibul (Archibul) y Wadau. Entre los nombres de figuras supraterrrestres divinas de los mitos encontramos: Uhabaput, como sol; Udu, como luna; o también los hermanos Suku, bambú y Kuru, patate, cacao silvestre, o Muku, sapo. No se sabe hasta qué punto eran corrientes los nombres mitológicos del caudillo Lakia Tara, Estrella de la mañana; Wailandin: *wila*, enemigo, *antin*, cazar y *Wakna* o *Waikna*, hombre. Yarrinse o Yarrince, probablemente de *iringnin*, iluminar, ilumina-

do, el gran caudillo de los Ulwa en el siglo XVIII llevaba, con toda seguridad, un antiguo nombre Sumu.

Pero ¿cuál era el caso de las gentes sencillas y corrientes?

A como lo indica un documento del año 1768 (AGCAG: A 1.12.1, Exp. 8566, Leg. 410), 47 “caribes de lengua Parrasta” (Ulwas) buscaron refugio en la Hacienda Apompuá, cerca de Juigalpa, en Chontales. El hacendado que les dio refugio fue el Capitán Vargas, quien les puso nombres, pues no tenían, nombres “que se han juzgado combenientes según la afición que profesa a los apellidos de los sugetos...”. Otro documento que también se encuentra en el Archivo General de Centroamérica en Guatemala (AGCAG) (A 1.12.1, Exp. 2476, Leg. 117 de 1772) habla de tres “indígenas caribes de lengua parrasta”, que fueron interrogados y uno de ellos, al serle preguntado su nombre, contestó que no tenía. Pero hay que pensar que con frecuencia tenían cierto temor de mencionar sus nombres, por querer evitar así el peligro de recibir algún hechizo o maleficio, o también para evitar que otra persona ejerciera poder sobre ellos. Así, sería posible pensar que el indio interrogado simplemente no quiso revelar su nombre.

Resulta interesante que un documento de 1776 (AGCAG: A 1.12.-7, Exp. 2478, Leg. 117) dice que llegaron a la confluencia de los ríos Mico y Carca 15 piraguas con negros e “Indios de Boca de Toro y de Cucra”, es decir, que no todos eran Sumu, y que se dirigieron a Francisco Yarrince, el hermano del capitán, solicitándole que les concediera acogida. Los nombres de los hombres eran: Malca, Basi, Amastran, Guirta, Lilital, Tamalin, Jani. Los de las mujeres eran: Capamal, Ilini, Pegi, Chupital, Orina con su hijito Beli. No se conoce la procedencia de estos nombres.

Parece ser que efectivamente, entre los Sumu, los nombres no eran muy corrientes, exceptuando a los Sukías, Ditalyang y otras personas de respeto. Después, con el creciente contacto con las demás naciones, se fue volviendo una necesidad el tener un nombre. Este era dado por otras personas, o lo escogía cada uno según su propio gusto.

Hoy en día los Sumu llevan en igual medida nombres de origen inglés como de origen español. Muchas veces escogen los nombres sacándolos de los almanaques o de la Biblia. El escribir y pronunciar a veces incorrectamente los nombres han ido mutilándolos. Aparte de esto, existe la creencia de que no pueden haber dos personas que lleven el mismo nombre. Esto ha dado como resultado nombres nuevos, en variaciones que son el producto de una increíblemente amplia fantasía.

El libro de bautizos de la Iglesia Morava en Musawas tiene registrados por ejemplo nombres tales como (1927): Manzu, Pilomina (Filomena); (1928): Marzas, Everest, Florina, Pilisiti, Lani, Ronimuz (Jerónimo), Sabino, Antalina, Armando, Napalian; (1929): Jastina, Aisilin, Hawabak, Lionia, Rutilia, Sipriano, Emilain, Junardo, Lauriano, Flarmaia ...

A como se puede ver, muchos nombres han sido tomados de la Biblia y solamente resulta difícil reconocerlos por la forma en que se han escrito: *Nitan*, *Natan*). Otros, como por ejemplo *Napalian*, *Napoleón*, son fáciles de ubicar, pero otros, por el contrario, parecen haber sido inventados de acuerdo al sonido agradable que tienen. Entre los nombres bíblicos llama la atención que los que son usados son casi desconocidos, como *Akwila* (Aquila), *Ilmikai*, *Yutikos*, *Tabita*, *Sera* y otros. El nombre *Sinsindorf* no sorprende en una comunidad morava, aunque la persona que así se llama poco o nada sabrá acerca de su significado. Tampoco el que se llama *Mistor* habrá de sospechar que su nombre significa *Mister*. Es posible reconocer que el nombre *Aisik* viene de *Isaac*, *Ailin*, de *Eileen*. En Musawas son corrientes los nombres *Gottfried*, *Siegfried*, *Hans*, *Fritz* y *Auerbach*, lo cual muestra el contacto con los misioneros o los comerciantes alemanes (véase von Houwald, 1975 a/ 1986). Algunos ejemplos han de servir para demostrar que aún continúa la tendencia de dar los nombres de esta manera: en los libros de la iglesia en Musawas encontramos en 1980 los siguientes: *Lary*, *Geruin*, *Ginna*, *Marolina*, *Eldita*, *Emril*, *Medilia*, *Elkina*, *Yulba*, *Demileria*, *Condino*, *Arincia*, *Mariana*, *Angela*, *Anainta*, *Emiteriano*, *Domitia*,

Berno, Eminez, Alimor, Catalina, Nilzo, Arca Angel, Donaira, Berta, Fermina, Sepora, Gilbiato, Merigildo, Loribia, Manistero, Brigelio, Lebirencio, Guilmor, Cicoy.

Resultó interesante la respuesta a la pregunta sobre los apodos. Primero siempre se aseguró que no se acostumbraban, pero después dijeron que algunos muchachos llamaban a otros por apodos, de acuerdo a alguna característica del cuerpo o al parecido con algún animal. A uno lo llamaban *cua*, tortuga. Al otro *Wiya*, guardatinaja. Pero, efectivamente, parece ser que tanto los apodos (que en el mundo hispano parlante son tan comunes), como los nombres, han sido poco corrientes entre los Sumu.

Aquí cabe mencionar los insultos y las expresiones groseras. Prácticamente no existen, y siempre se negó su uso. A lo sumo uno encuentra insultos que son traducciones textuales del español, tales como *sarama*, tu ano, tu nalga; *baluksa*, ano negro; *pini yakna*, hijo de puta, o, lo que significa lo mismo: *malni lani walanbis*, *suní nuh*, miembro viril grande; *suní suban*, miembro viril puntiagudo. Todas estas son expresiones groseras que, si bien existen, los Sumu, siendo tan recatados, prácticamente nunca las usan. Era sintomático que uno de los chavalos, a quien le pregunté, casi no quería pronunciar tales palabras.

4. Matrimonio

Los requisitos indispensables para contraer matrimonio no se llenaban solamente con los ritos de la iniciación. Según informa el misionero David J. Haglund (1965: 17), antes de celebrar un matrimonio, era consultado el “cacique”. El novio tenía que someterse a un interrogatorio por parte de los hombres y del consejo de ancianos, teniendo que pasar todavía una prueba de destreza. Tenía que demostrar que era un buen cazador, que sabía trabajar y construir un bote correctamente.

Según Conzemius (1932: 147), a veces los niños muy pequeños ya eran prometidos a los otros padres, en algunas ocasiones apenas a la edad de 5 ó 6 años. Tanto Henderson (1811: 223)

como Martínez Landero (1932: 45) confirman esto. Albert Wehde (1923: 247) observó entre los Payas y los Sumu la costumbre de casar a los niños. Naturalmente, las relaciones matrimoniales propiamente dichas comenzaban con la edad adecuada. "It is merely an ideal relationship".

El Prefecto de Chontales, Celedonio Morales, informaba el 19 de junio de 1861 al Ministro del Interior, entre otras cosas, lo siguiente:

El primer cuidado de los padres de familia con sus hijos, es proporcionarles novias; y así, apenas tienen de doce á catorce años, los jóvenes indios se casan, aunque todavía no sepan sus obligaciones. Es indiferente el que los padres del novio ó de la novia, ó cualquiera de éstos pretendan el matrimonio. Es cosa digna de atención que los derechos del casamiento se pagan por los dos consortes, es decir, la mitad cada uno, lo que ellos llaman igualdad, para que la haya siempre entre los casados. (La Unión, No. 29 del 20.7.1861.)

Squier, Bard 1855 (1967: 202), en su novela escrita bajo seudónimo, da informaciones que él ha obtenido de oídas. Según él, los niños comprometidos son marcados por medio de cintas de algodón de color, que se les coloca en el antebrazo, algo más arriba del codo, o bien en la pierna, algo más abajo de la rodilla. Las combinaciones de colores se hacen siempre diferentes, de tal forma que en el pueblo no se repitan. Los viejos tienen cuidado de que no haya equivocaciones. Tanto los muchachos como las muchachas llevan colocado un collar, agregándole cada año una perla o una concha etc. Cuando un muchacho ya ha alcanzado las 10 perlas, se le llama *muhasal*, que significa diez, lo que textualmente quiere decir *todos los dedos* o *un medio hombre*. Cuando ha completado las 20 perlas, se le llama 20: todos los dedos y diez, o *un hombre completo*. Entonces se le considera como adulto (aquí está errado Squier: 10 se dice en Sumu: *salap*, *muhasal* debería de decirse correctamente: *muh as al*, lo cual significa *un hombre*, pero no medio hombre; 20 significa *muh as lui* = un hombre completo). Aún hoy se acostumbra

atar una cinta de algodón en la muñeca de los niños pero, según me dijeron, sólo sirve de adorno.

Según Wickham (1872: 210), el prometido, aún infante, es recibido en la casa de su futuro suegro, donde permanece hasta que está en capacidad de hacerse cargo de un hogar propio. También M. Helms (1971: 26) menciona esta costumbre. El muchacho tiene que hacer pequeños obsequios a su prometida y a los padres de ésta, como algo de sal, o “algo de caza”, y también ayudarles en sus trabajos, como por ejemplo en recoger leña. Desde ese momento, la muchacha está bajo los cuidados especiales de la madre, quien la acompaña por todas partes y con quien también duerme. Conzemius señala que “W. M.” está errado cuando de aquí concluye que se trata de un matrimonio a prueba (trial marriage).

Si un joven no había sido prometido en su niñez y por lo tanto se buscaba su propia novia, entonces tenía que llevarle una presa de caza y dejársela ante la puerta. Si el obsequio era aceptado, según dice Bruno Mierisch (1893), esto significaba que el joven era bienvenido.

El hombre era considerado como miembro de la familia de su esposa y a veces vivía en la casa de sus suegros. No obstante, oí decir que en el río Bocay la cosa es al revés: que la esposa es quien se muda a la casa de sus suegros. Parece ser que hasta el día de hoy estas costumbres se han mantenido hasta cierto grado. En el río Mahógany, en todo caso, vivían los hijos casados en la casa de los suegros (aunque no se pudo saber si eran los hijos con sus esposas o las hijas con sus esposos). En este caso se trataba de una familia Ulwa que todavía vivía en una casa del tipo antiguo, sin paredes laterales. En todo caso, aún hoy en día permanece la costumbre entre los hijos, de construir sus viviendas cerca de las casas de los padres. Si una pareja joven se quiere pasar a una casa nueva, como hoy es costumbre, entonces es el hombre quien tiene que construirla y conseguir todo lo que se necesita en el hogar.

Relacionado con esto cabe aquí mencionar el tabú de la suegra. Este consiste en que el yerno por mucho tiempo no debe

de ver a su suegra, mucho menos hablarle. Esta costumbre también se conoce en otras culturas. J. S. Thiel (1977: 90) menciona el ejemplo de los Bayansi africanos, que tienen la costumbre de que yerno y suegra o bien suegro y nuera nunca pueden estar solos y ni siquiera pueden estar en la misma casa. "Se trata de evitar el más mínimo asomo de intimidad". Los Sumu explican esta costumbre diciendo que es por el gran respeto que el yerno le debe a la suegra. Naturalmente, esta costumbre es una pesada prueba para ambos y requiere mucha disciplina. Pero en el caso de que la suegra y el yerno se encontrasen, tienen que volverse las espaldas y cubrirse los rostros con un trapo. El yerno tiene que hacer uso de una tercera persona cuando desea dirigirle la palabra a la suegra. Si el yerno o la suegra quebranta esta regla, se le forma un chichón en la frente que nunca se borra. Conzemius (1932: 149) quien también informa detalladamente acerca de esta costumbre, dice que si el yerno intencionalmente quebrantaba este mandamiento, estaba obligado a pagar una multa por haber cometido una gran ofensa. Si el yerno llegaba a casa, tenía que anunciarse previamente dando un golpe con el remo contra el bote, con lo que la suegra inmediatamente se retiraba a un rincón de la casa, separado por una cortina, y volvía a salir hasta que el yerno se había alejado nuevamente. Si la suegra llegaba a casa después de trabajar en el campo, entonces ella también tenía que anunciar su llegada. Albert Wehde (1923: 247) había escuchado, inclusive, que la suegra, o bien los recién casados, se tenían que mudar a otro pueblo, a fin de que suegra y yerno no pudiesen encontrarse. Conzemius no pudo encontrar una explicación para esta costumbre que, dicho sea de paso, solamente se daba entre los Sumu, pero no entre los Mískitu, con excepción de los Mískitu que, por vivir en la parte superior del Río Coco, estaban en estrecho contacto con los Sumu. Según Guido Grossmann, esta costumbre se explica de la siguiente manera: toda madre se encuentra bajo la protección del tapir. Este se encuentra enojado porque el hombre le ha arrebatado la hija a la madre, pero no lo castiga si cumple con la condición de nunca

verle la cara a la suegra. Por eso, cuando el yerno viola intencionalmente esta prohibición, el tapir lo amenaza con la muerte. Y el yerno solamente puede escapar de la muerte si le paga la multa a la mujer.

Sin embargo, según Conzemius (1932: 148), parece que antes existió entre los Mískitu la misma prohibición para la cuñada de un hombre o para el cuñado de una mujer.

Existen varias versiones acerca de las costumbres relacionadas con los matrimonios. Van desde la sencilla entrega de la muchacha al novio, hasta las fiestas pomposas. Martínez Landero (1935: 45) dice que la madre vestía a la novia "con un refajo nuevo, si lo hay" (!) y se la entregaba al novio, sin mayor ceremonia, tan pronto como éste tuviese preparado todo lo que se necesita para un hogar. Los recién casados acostumbraban pasar la noche de la boda solos en la playa, "sin más compañía que su pipante y su escopeta".

Conzemius (1932: 147) describe la ceremonia nupcial de los Sumu de la siguiente manera: es llevada a cabo por un anciano, quien antes ha tenido una larga conversación con la joven pareja. Después, los prometidos colocan el dedo pulgar de la mano derecha contra el del otro, respectivamente. El viejo los separa con un golpe de su propia mano, con lo cual el matrimonio queda consumado. Aquí debe recordarse nuevamente la palabra *tingmak* que significa, viuda/viudo. Esta palabra contiene la raíz *ting* que significa mano, queriendo decir que el cónyuge (con su mano) queda unido aún después de la muerte con el fallecido. Parece ser, sin embargo, que con frecuencia se celebraron bodas a gran pompa. Mierisch (1893) dice que durante las fiestas nupciales se realizaban grandes comilonas. En Musawas me informaron que el *líder* del lugar invitaba a los vecinos. Que cada uno traía un pequeño obsequio, por ejemplo la cola de un jaguar, un bejuco, hojas de guarumo, *yabal*, que tienen un efecto vivificante. Todas estas son cosas que probablemente estaban relacionadas con las pruebas que el joven tenía que pasar públicamente. En cuanto se habían reunido

todos los invitados, el joven tomaba su posición en el centro. Tenía la cara pintada en diversos colores. Entonces empezaba la fiesta con chicha, música y bailes.

Conzemius (1932: 146) menciona que todos los hombres casados golpeaban con los codos al futuro marido, sobre las espaldas desnudas de éste, lo más fuerte que podían. El novio no podía demostrar que sentía dolor. Las mujeres lo observaban. Después, los ancianos lo golpeaban con un látigo hecho de piel de tapir, en forma de trenza, de dos hileras, de aproximadamente una pulgada de diámetro. Hasta que el novio había soportado todos estos tormentos sin decir nada ni mostrar dolor, hasta entonces era considerado como hombre que estaba apto para casarse.

Generalmente se dice que entre los Sumu se practicaba la poligamia. Henderson (1811: 222) opina que estaba permitida, aunque no en la misma medida que entre las demás "rude tribes". Conzemius, por el otro lado, considera que era poco usual y que solamente se daba entre "men of rank, as sorcerers". Claro está, entre las informaciones de ambos hay una diferencia ¡de más de cien años! Bell (1862: 258) dice que los hombres pueden tener tantas mujeres como puedan mantener, pero que en general era solamente una. Que en el caso de que el hombre tuviese varias mujeres, la más vieja sería la que llevaba la voz de mando.

Boyle (1868: 287) cita a Fröbel y al doctor Bernhard, quienes en los lugares llamados Muros y Carcas (Carca, Kahka) supieron que nadie tiene más de tres mujeres, y que éstas, por lo general, vivían en casas separadas.

Martínez Landero dice que un hombre podría tener dos o tres mujeres bajo el mismo techo, o más, si es posible. Y que todas viven juntas, en paz y sin pleitos. Pero que cada mujer tiene su propio fogón y su propia cama. También Wickham pudo constatar que en cada esquina de la casa se encontraba un fogón, pero sin haberlo relacionado con la poligamia. Haglund, por el otro lado, dice que era posible reconocer el número de mujeres que vivían en una casa en base al número de fogones existentes. Bell dice que cuando había varias

mujeres en una casa, cada una preparaba sus propios alimentos y le daba de comer al hombre cuando éste llegaba a casa. Tal como yo pude constatar en el río Mahógany en 1974, todavía se conservan vestigios de estas costumbres en nuestros días: en una casa donde vivían varias familias pequeñas, compuestas de los padres y los hijos casados, cada una de las mujeres preparaba su propia comida en olla separada, pero todas utilizaban el mismo fogón.

Sucedía frecuentemente que un hombre se casaba con varias hermanas. Martínez Landero dice que cuando el hombre quería llevar otra mujer a la casa, no tenía que pedirle permiso a la primera. Cuando el hombre tenía tales intenciones, se emborrachaba, trataba mal a su primer mujer, de tal forma que ésta, atemorizada, no le oponía resistencia cuando él llegaba a casa con la otra mujer. Así, ya no había pleitos, ni discordias. Por el contrario, los hombres son muy celosos. Hasta hace poco no le permitían a sus mujeres que hablaran con forasteros. Hasta nuestros días, ningún forastero se atreve a cruzar el dintel de la puerta cuando no está el hombre en casa.

Karl Sapper (1901: 25-40) dice que, entre los Sumu, si es raptada una mujer, entonces el hechor tiene que pagar una indemnización, pero que se puede quedar con ella.

Martínez Landero pudo constatar que no hay mujeres solteras. Conzemius dice que es completamente anormal que un hombre se quede soltero. Que de la gente que llevan un celibato immaculado, se dice que tienen sus relaciones sexuales con los espíritus.

Existían algunos tabús acerca del matrimonio: como los hijos de los hermanos y las hermanas (es decir, primos y primas) eran considerados como verdaderos hermanos, no podían casarse entre sí. Conzemius explica esta costumbre diciendo que los primos y las primas en realidad frecuentemente eran medios hermanos. Después de la muerte de la mujer, el viudo por lo general se casaba con la hermana de ésta. Lo mismo sucedía cuando moría el hombre. Esta es la razón por la cual el apellido del padre es el mismo que el del tío, a como es en la mayoría de las lenguas de la

costa atlántica. En Sumu, padrastro se dice *nanangki alni*, madrastra se dice *papanki yalni*, mujer de mi padre; menos frecuentemente, y como muestra de cariño, se le dice *ituki*, tía, a la madrastra, y *papaki*, tío, al padrastro.

Conzemius continúa diciendo que los hijos de un hermano o de una hermana no son considerados como parientes por consanguinidad, por lo cual son frecuentes los matrimonios entre este tipo de primos y primas. Conzemius dice, inclusive, que antiguamente estos eran los únicos matrimonios que estaban permitidos. También eran prohibidos los casamientos entre un hombre y una parienta cercana de su mejor amigo (covenant friend) o *libra* o su *padrino* (birth friend) o *lapia*, *lapy*, a pesar de que no existía un real parentesco por consanguinidad.

Según Heath/Marx, la palabra *libra* se utiliza para designar a un amigo o una amiga con quien se tiene una estrecha relación, algo así como *compadre* o *comadre*, pero probablemente algo más que eso. Una relación así existe entre personas del mismo sexo y, cuando uno de los *libra* muere, entonces, el *libra* que queda vivo, si es un hombre, llama *libra* a los hermanos del muerto, o bien, si es una mujer quien queda viva, llama *libra* a las hermanas de la difunta. *Lapia* es aquella persona que corta el ombligo al momento del parto, convirtiéndose así en algo como *padrino* o *madrina*. Tanto el *libra* como el *lapia* son considerados como miembros de la familia. En Sumu: *wanaib*, en Mískitu: *taya*. Ambas palabras pertenecen a la lengua Mískitu. Entonces resulta cuestionable, si lo mismo acostumbraban los Sumu, ya que en su lengua aparentemente no existen estas palabras.

Hasta el día de hoy los Sumu se han mezclado muy poco con otros grupos étnicos, incluyendo a los Mískitu. Se dice que antes mataban a los niños que eran nacidos de uniones con extranjeros. Pero en los últimos tiempos se ha podido observar un cambio. No están prohibidos los matrimonios con los Mískitu o con los Zambos. Aunque los matrimonios con los *españoles* o blancos no son muy deseados, en silencio sí se consideran como beneficiosos.

Según Conzemius, a veces se daba la separación de una pareja, con el consentimiento mutuo, pero los hijos quedaban a cargo de la madre. Por regla general, cuando una mujer no puede tener hijos, es abandonada por el marido. Pero también puede suceder que un hombre que está enfermo y que bajo estas circunstancias no puede permanecer en casa de los suegros, se va a la casa de sus propios parientes. Su esposa y la familia de ésta no le permiten que regrese si la enfermedad es incurable, o bien si se ha hecho indeseable por ser haragán, grosero u otras faltas. Entonces el matrimonio se considera como disuelto, pero el hombre tiene el derecho de exigir que se le indemnice por los obsequios que él haya hecho a la mujer o a la familia de ésta.

Conzemius también menciona la posibilidad que tienen los viudos para volverse a casar. Una viuda se puede volver a casar, pero de ninguna manera antes de que haya transcurrido la celebración fúnebre, es decir, no antes de transcurrido un año desde el fallecimiento del marido. Tanto "W. M." como Exquemelin mencionan las segundas nupcias. Según Conzemius, en tales casos el nuevo marido tiene que *comprar* la mujer a los herederos del difunto, es decir, pagar *widow money*, *tingmak minit*, a menos que él haya pagado de su bolsa los gastos de la celebración fúnebre del fenecido.

Parece ser que las relaciones sexuales extramatrimoniales o prematrimoniales son poco usuales, aún entre la gente joven. Esto parece ser que se debe a la influencia de la Iglesia Morava que ha conservado mucho la herencia respetuosa de la comunidad de hermanos moravos. Se cree que antes de que llegaran las misiones a los Sumu, estos tenían un comportamiento mucho más liberal en lo que respecta a este tipo de relaciones. No debe de sorprender que lo primero que hicieron los misioneros fue deplorar la *inmoralidad* de los Sumu: aquí estaban chocando fuertemente dos tipos de tradiciones distintas (véase Moravian Church Archives, Bethlehem, Pa., Provincial Report 1929, 6, No. 4: Work among the Sumu). Pero aún después de que habían sido



convertidos al cristianismo, no todo cambió de la noche a la mañana. En el libro de registros que lleva la iglesia de Musawas aparecen registrados, aún en la década de los años 40, como causas para una revisión de la membresía de la comunidad, o como causa de un castigo disciplinario, lo siguiente: *adulterio* o bien *fornicación*. Resulta muy dudoso que la narración de José Román (1979: 54) que a continuación se presenta, sea aplicable de manera general. Pero, en todo caso, él describe la situación durante o inmediatamente después de las luchas con las poco disciplinadas tropas de Sandino: “Las mujeres zumas son obtenibles solamente por la noche y con mosquitero. Lo primero porque son pundonorosas y lo segundo por considerarlo de mucho tono”. Aquí debe de aclararse que no solamente las mujeres, sino que también los hombres, incluyendo a los muchachos, son muy vergonzosos. Según me lo aseguraron en repetidas ocasiones, no acostumbran utilizar palabras o gestos obscenos, y casi no tienen palabras sucias, mucho menos del campo sexual o fecal. Pero en el caso remoto de que se utilicen palabras sucias, estas solamente son traducciones directas del español y, por lo tanto, han sido tomadas debido al contacto con los *españoles*. Este hecho notorio no se debe a la influencia de la iglesia, sino que más bien es una característica de los Sumu, pues en otras partes, donde la influencia de la iglesia también es grande, uno casi no encuentra este comportamiento tan pudoroso. La prostitución ya no les es desconocida, pues debe de recordarse que casi todos los hombres tienen la oportunidad de estar, de vez en cuando, en algún poblado más grande, donde tienen contacto con los ladinos o con los Mískitu, sobre todo cuando están cerca de las minas de Bonanza, Siuna, Rosita, o los puertos como Bluefields, Puerto Cabezas, etc., lugares en donde florece la prostitución. En el tiempo de Conzemius, esto se aplicaba más bien a los Mískitu, mientras que ahora también vale para los Sumu. Las enfermedades venéreas son poco frecuentes. Por esta razón es que Almendárez (1973) no las menciona cuando nombra las enfermedades más comunes entre los Sumu.

Igual que en otras culturas, también entre los Sumu existe un tabú alrededor de la menstruación. Durante este periodo, la mujer es tenida por impura, y su marido trata de evitarla.

Según los Sumu, los misioneros les explicaban que la menstruación es un castigo de Dios por haber sido desobedientes. También los Mískitu creen eso. Pero es dudoso pensar que los misioneros hayan dicho tal cosa. Por otra parte, otros creen que la menstruación es algo sagrado.

Mientras Conzemius utiliza la palabra *ting dutni*, mano mala, para designar la menstruación, Lehmann la llama, más correctamente, *a-ne, aani*, su sangre. A mí me dijeron que se dice *waiku, warkni*, trabajo del mes, obra del mes. Durante ese período, la mujer no debe tocar nada que esté destinado para los demás, mucho menos los alimentos porque, de lo contrario, esas personas pueden morir. Conzemius dice que antes, una muchacha tenía que pasar ciertas pruebas de pubertad cuando le llegaba la regla por primera vez. Según Conzemius, de manera contraria a la costumbre de los Mískitu, la mujer permanece durante el periodo en su casa; no se muda a otra choza alejada, pero sí permanece en una esquina apartada de la casa, separada por una cortina. Los Sumu, continúa diciendo Conzemius, nunca han acostumbrado que la mujer se vaya durante el periodo *a la montaña, asangpas awan*, y parece ser que antes los Mískitu tampoco lo acostumbraban. Todo por el contrario, los Sumu dicen que la mujer tiene que permanecer alejada del bosque, porque de otra manera podría ser agredida fácilmente por los animales salvajes o molestada por los espíritus. La mujer no debe de dejarse ver por el Sukia por algunos días, ya que esto interferiría el contacto del Sukia con los espíritus, o inclusive podría acarrearle la muerte a éste. Pasados tres días, la mujer toma un baño de vapor en su casa. El vapor es producido con ayuda de piedras calientes, y una mujer le coloca a la menstruante desnuda una cobija sobre todo el cuerpo. Una vez hecho este baño, la mujer queda limpia (Conzemius, 1932: 148). Martínez Landero (1935: 46) presenta otra versión: las mujeres construyen entre todas una choza en la ribera del río, la cual está

destinada exclusivamente para alojar a las mujeres que están con la menstruación. Aquella mujer que por andar con su período es considerada impura, tiene que permanecer fuera de la vista de los demás, especialmente del Sukia. Las demás mujeres le llevan la comida, ya que ella misma no debe prepararse nada. En cuanto le cesa el período, se baña en el río y nuevamente toma un baño de vapor, se peina, se pone ropas limpias, y puede reanudar sus labores en casa. Después de un parto se procede similarmente.

5. Ebriedad y estimulantes

Desde tiempos muy remotos son muy conocidos para los Sumu el alcohol y otros estimulantes. Es dudoso que también hayan conocido el tabaco antes de la llegada de los europeos. Del nombre (en Mískitu: *twako*, en Sumu: *aka*) deduce Conzemius que fue llevado por los europeos. Por el otro lado, el tabaco es una planta americana, muy conocida en la zona del Caribe. Pero en territorio Sumu, hasta la fecha de hoy casi no se siembra. Permanece en duda el hecho de que las pipas de cerámica (que, dicho sea de paso, hoy ya casi nadie las usa) tengan algo que ver con el uso del tabaco en tiempos más remotos. Es posible que dichas pipas sean de fechas más recientes. Hoy en día, los Sumu fuman poco, lo que posiblemente se deba a un factor económico.

Igual que a todas las drogas, también al tabaco se le concedió un significado ritual.

Con toda razón dice Conzemius: "The sukya uses tobacco as a narcotic in order to throw himself into a condition of wild ecstasy; during such an abnormal condition he is supposed to enter into relations with the spirits. He also blows tobacco smoke over the sick persons in order to purify them."

No se sabe si esta es la razón por la cual los misioneros de la iglesia morava prohibieron el uso del tabaco.

Por otra parte, los misioneros le declararon la guerra abierta al alcohol en toda forma. Cuando llegaron los primeros misioneros a la Costa de los Mosquitos, pudieron presenciar las borracheras de

los Mískitu y los Zambos. Los ingleses que vivían allí los animaban aún más a embriagarse. Después presenciaron orgías embriagantes en las fiestas de los indígenas. Muchos autores escriben acerca de las fiestas de los Sumu, donde los participantes se embriagaban, sobre todo durante las fiestas *sikru* para conmemorar a los difuntos, donde supuestamente se daban verdaderas orgías báquicas.

Bovallius (1977: 189) describe un funeral Sumu y hace resaltar que se bebían gigantescas cantidades de *Mushla* alcohólico.

Pim-Seemann (1869: 412) se muestran sorprendidos de la adicción exagerada que los Sumu sienten por los *stimulants*, aunque conceden que esto es una cosa inherente al ser humano.

They drink their cocoa boiling hot, and very highly seasoned with chili pepper freshly plucked from the shrub...

The Indian swallows with impunity the contents of a large calabash, holding at least two pints. He seats himself on the ground, draws up his knees, rests his elbows upon them, and then receives the calabash of doubly-heated cocoa from his squaw ... soon his breathing becomes harder than usual, an intense perspiration bursts out all over the body, and the stomach swells perceptively; but the man never moves until the contents of the calabash are drained to the bottom ... Both this and mushla are but rude attempts to provide stimulants.

Aunque Bell (1899) dice que los Sumu beben mucho menos que los Mískitu, en otro sitio (1862: 256) dice que hacían las mismas orgías baquianas que ellos, especialmente para *Christmas* y en las celebraciones de los difuntos. Girsewald (1896: 27 ss.) confirma que durante las fiestas grandes se realizan orgías, con abundante comida, calistenia, pruebas de soporte de dolor y borracheras.

Thomas Young (1966: 40) describe la fabricación de la chicha de la siguiente manera:

Al entrar, vimos que las mujeres estaban muy ocupadas, algunas machacando y mezclando cazabe con maíz Indio, cocidiendolo y convirtiendolo en una bebida llamada oulung, otras preparando

cazabe para hacer pan en la mañana, otras haciendo tournus, aún otras exprimiendo caña de azúcar y raspando cacao; y a decir verdad, el grupo entero parecía estar bien ocupado, bajo la dirección de la esposa del jefe... El oulung es una bebida que no se puede desdeñar en un día cálido, por aquellos a quienes no les choca un sabor bastante ácido.

Aunque de la narración de Young no se puede saber exactamente si se trata de un poblado Sumu (Tawahka), Paya o Miskitu, el procedimiento debe de haber sido el mismo en todas partes. Wickham (1872: 189) narra de la siguiente manera la preparación del *misal*, Miskitu: *mistla*, Sumu: *wasak* o bien *waspla*:

Misbla is the general name for all kinds of drinks; but unless one other name is added to it, it is supposed to mean what is made from cassada. When the Indians intend to give one of these feasts or ceremonies, the whole community club together and collect a large quantity of the cassada root, which the young women then commence chewing, spitting it afterwards into an earthen pot. When their jaws get so tired that they are obliged to desist, they boil the remainders and, after mixing the whole, let it stand for a day or two, until it has fermented. Keeping it stirred and skimmed.

Guido Grossmann (1917) llama la gran fiesta de Mishla “a period of universal intoxication”.

Conzemius (1932: 98) dice: “Bacchanalian orgies play an important part in the semireligious carousals and in the social life of the two tribes (Sumu y Miskitu) ... Fortunately for themselves the Indians seldom have the means to buy spirits at the rum shops and their homemade drinks consume too much of their provisions to be indulged in frequently.” Es cierto que los indígenas no conocían la destilación del alcohol antes de la llegada de los europeos, pero sí conocían la fabricación de diversas bebidas fermentadas. Si bien Lévy (1873: 300) menciona la destilación de alcohol entre los Ulwas del Río Escondido, sacándolo de cassava (Yuca) y Conzemius menciona a Belt, quien pudo observar lo mismo en las cercanías de

Santo Domingo entre los Sumu que vivían en la parte superior del Río Escondido (Siquia), lo que se utilizaba era la caña de azúcar. El conocimiento de cómo hacerlo debe de haber sido de fecha reciente.

Conzemius (1932: 98) describe diversas bebidas alcohólicas y la forma de prepararlos, ya sea de Cassava (Yuca), de otros tubérculos como la patata dulce, etc., o de frutas como el pijibaye, fruta de pan, bananos, marañón, etc., sea de maíz, o de diversas clases de palmas, de las cuales se utiliza su jugo o sus frutas.

Martínez Landero (1935: 42), quien también presenta una detallada descripción de la manera de preparar las diversas bebidas, confirma que los Sumu con frecuencia consumen bebidas embriagantes.

Puede decirse que para su organismo es algo verdaderamente indispensable. Pero a pesar de esa pasión por la embriaguez, no han aprendido a fabricar el aguardiente...

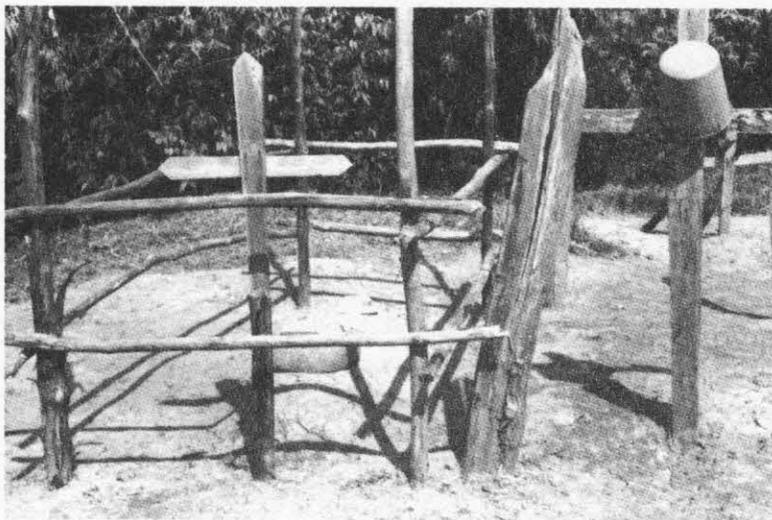
y, más adelante, continúa diciendo:

Como las bebidas embriagantes son tenidas como tónicos para el organismo, y son una necesidad como dejamos anotado, fácil es suponer que al par de los hombres beben las mujeres y los niños. Se considera como un deber de los padres enseñar a sus pequeños hijos el hábito de la bebida embriagante.

Martínez Landero pudo observar esta costumbre entre los Tawahka en el río Patuka. En la clase de su escuela, él siempre tenía a dos o tres niños que llegaban tomados de alcohol.

Naturalmente, bajo la influencia de la Iglesia Morava esto cambió rotundamente. Los pastores son celosos al cuidar que en sus poblados no se consuma alcohol de ninguna clase y han logrado que esta prohibición sea cumplida. Yo supe de un caso en el que un pastor castigó corporalmente a una persona que había quebrantado este precepto. Sin embargo, cuando los Sumu llegan a poblados más grandes, tales como Bonanza, Waspan, Rosita o Siuna, aprovechan la oportunidad para emborracharse en las cantinas, lo cual sucede rápidamente porque no están acostumbrados al alcohol.





Aún hoy en día se conserva la tradición de enterrar a los difuntos colocándoles obsequios sepulcrales. El túmulo de tierra se cubre con tablas, representando el bote que antes se colocaba sobre el sepulcro. Cementerio de Musawas, 1975.



6. Entierro y honras fúnebres

Tiene toda la razón el obispo Karl A. Müller (1932: 53) cuando dice que las creencias paganas se ponen de manifiesto sobre todo por medio de los cultos fúnebres. Esto se aplica muy especialmente a los Sumu, para quienes las otras estaciones de la vida, como el nacimiento y el matrimonio se dan sin mayores festejos, mientras que sí tenían ritos muy especiales para la iniciación de la juventud y para la muerte.

Existen numerosas descripciones de los cultos fúnebres y de las ceremonias para conmemorar a los difuntos. Conzemius dedica todo un capítulo a las costumbres fúnebres (1832: 155-158) y lo mismo hace con las fiestas para los difuntos que son las que en realidad suceden al entierro (*ibid.*, 161-164).

Y es precisamente el culto fúnebre de los Sumu el que permite sacar más conclusiones acerca de las creencias religiosas primitivas, de las cuales poco se sabe. Con toda seguridad se puede afirmar que los Sumu creían en una vida después de la muerte, la cual, claro está, no necesitaba continuar en forma humana. Recuérdese el mito que habla de la razón por la cual los Sumu perdieron su rey (véase von Houwald-Rener, 1984 a, según S. O. Loveland, 1975: 430 ss.): Los Sumu habían sepultado a su fallecido rey y se habían reunido por varios días para las celebraciones fúnebres, en las cuales no debía de estar presente ningún extranjero. El rey había resucitado en forma de jaguar y los Sumu lo festejaban y le bailaban. Pero, a pesar de la prohibición, un español que se había escondido los estaba observando. En este momento cayó el rey jaguar y murió definitivamente.

Bruno Mierisch encontró en 1892 (1893: 25-39) que los Sumu creen en una vida corporal después de la muerte, aunque bien en forma de una transfiguración y por esta razón colocan alimentos en las tumbas por algún tiempo después de pasados los funerales. Todos los árboles que el difunto dejó plantados son talados; sus plantaciones de bananos son también destruidas. Aparte de esto, continúa asegurando Mierisch, no existía ningún otro culto fijo.

Muchos autores aseguran que los Sumu creían que los muertos se iban hacia una montaña y que permanecían en ella. “Murriéndose se van a meter en un cerro y de allí no salen” fue todo lo que pudo indagar Francisco Mora y Pacheco, Corregidor de Sébaco y Chontales en 1743 (*La Semana*, No. 33 del 20.10.1867). Lehmann (1920: 476) escuchó decir que el Cerro Musún es para los Sumu una “especie de Valhala”.

Muchos viajeros han relatado detalladamente las costumbres y usos de los indígenas de la Costa Atlántica durante las ceremonias fúnebres. Con frecuencia, al hacer sus relatos, no han hecho diferencia entre Sumu y Mískitu. Pero muchas de estas costumbres habrán sido con seguridad común a ambos grupos étnicos. Muchas veces se ha intentado deducir, de los hallazgos en las tumbas, información acerca de las creencias de los Sumu referentes a la vida y la muerte. Pero, debido al hecho de que la investigación arqueológica de la Costa Atlántica nicaragüense se encuentra en su estadio inicial, se recomienda ser muy cuidadoso, pues existe el peligro de asociar con los Sumu, sin más ni más, los hallazgos que se hacen en los territorios en que éstos vivieron últimamente. Así por ejemplo, no ha quedado de ninguna manera demostrado que sean tumbas Sumu los túmulos pequeños (small mounds) en el río Punta Gorda y otras partes, que Conzemius menciona, donde se han encontrado pedazos de artefactos de barro, metates, tejidos, etcétera.

Es digna de atención la observación que hace Karl von Girsewald, quien estuvo en 1896 en el poblado de Palpa en el río Waspuk: los moribundos son llevados por sus familiares a la montaña, con el fin de dejarlos sucumbir allí, de tal manera que los familiares no tienen que abandonar la casa pues, normalmente, se tiene que abandonar la choza donde ha muerto alguien. También Karl Sapper (Diarios No. XLVIII, 3.4.-6.5., Pág. 40 del 13.4.1900) observó durante su viaje por el Río Coco en 1900, que los parientes de un enfermo, cuando el Sukia les decía que ya no tenía cura, dejaban de darle de comer y beber y le ponían la mortaja. Algo

similar narra también Manuel Gross. En 1979 me dijo el viejo Gottfried Raven (Rabin) que los muertos, naturalmente, no es que fuesen abandonados, sino que se les mantenía, no acostados, sino sentados, con las piernas extendidas, hasta que se morían, y que después eran enterrados en esta posición.

Después del deceso, se entonan grandes lamentos. La gente se deja caer al suelo y se tira de los cabellos. Si muere el marido, la esposa se rapa el cabello y se pone a hacer oración hasta que éste le haya crecido de nuevo. Tiene que dar una especie de confesión en voz alta sobre todo aquello que haya sucedido durante el matrimonio (Girsewald 1896: 27). Wickham dice que entre los Woolwa (Ulwa), también los hombres se cortaban el cabello en señal de duelo.

Conzemius (1932: 155-158) dice que (en su tiempo), los funerales se hacían enterrando al difunto, envolviendo el cadáver en un pedazo de tuno y después colocándolo acostado de espaldas (¡no sentado!) a unos 4-5 pies dentro de la tierra. A como Conzemius lo reconoce, se sabe muy poco acerca de los ritos fúnebres más antiguos. Peter J. Schmidt (1968) dice que no ha sido comprobado que antes haya existido la incineración y el segundo sepelio en urnas. Naturalmente, Conzemius no considera que esto se diera entre el pueblo sencillo. Peter J. Schmidt dice que tales datos son tomados de Joyce y Boyle y que se refieren a la región de Chontales, sin que existan pruebas de que se trata de tumbas Sumu. No debe dejar de mencionarse el hecho de que en Musawas se me comunicó que la tumba del pastor Karl Bregenzer, quien fue asesinado en 1931 por las tropas de Sandino, ya ha sido trasladada tres veces. No existen razones visibles que expliquen estos traslados, a menos que se pueda suponer que los sandinistas lo habían enterrado simplemente y que la comunidad después haya querido brindarle una cristiana sepultura a su pastor. Esto solamente sería un vago recuerdo de segundos sepelios. Se me dijo que lo común es que las personas que fallecían en lugares lejanos a su lugar de origen después son trasladadas por sus parientes.



Afortunadamente Carl Bovallius detalla entre los años 1881-1883 (1977: 189) un funeral, inclusive la ceremonia fúnebre, de la manera siguiente:

Una ocasión jamás despreciada para celebrarla con mushla es un entierro, en particular, el de uno de los padres de familia en el pueblo. Las ceremonias de entierro son realmente complicadas. El cadáver se tiende sobre el piso de la choza con la cabeza hacia el Sur y los pies hacia el Norte, después se le pinta la cara y el pecho, de la manera más cuidadosa, y se cubre con una pieza de tunu. Los varones de las casas y los pueblos vecinos se reúnen portando cada uno bastones cortos de duspanik, una madera roja y pesada (probablemente del Miskitu: dus pauni, palo de rosa). Las mujeres se reúnen fuera de la casa y levantan un clamor de lamentos. Un par de hombres suspende el cadáver, otros le extienden los brazos y las piernas, los que le quiebran a golpes de bastones; también se le quiebra el espinazo. Después se coloca el cadáver en posición sentada sobre un pedazo grande y cuadrado de tunu. La esposa ó esposas del muerto se arrancan el cabello y lo colocan sobre el pecho del muerto. Las cuatro puntas del pedazo de tunu se amarran juntas, luego se atraviesa un palo a través del nudo y el cadáver se lleva bajo el constante lamento de las mujeres, a alguna distancia del pueblo. Allí se cava una fosa de medio a dos metros de profundidad y el cadáver se coloca en el fondo; después la fosa se rellena de nuevo sin dejar un montículo de tierra encima como es costumbre en otras partes.

Al día siguiente se festeja en el lugar del entierro; se bebe muschla, mientras haya, a veces durante varios días. Las mujeres no pueden venir al lugar del entierro mismo, sino que se reúnen entre ellas a alguna distancia y beben también muschla. Alrededor del lugar donde se tiene el festejo, se tiende entre los árboles mecates tejidos de algodón para excluir a los malos espíritus. Después comienza la danza: los hombres bailan entre sí, y las mujeres entre sí, nunca mezclados.

Algo similar observó Henry Alexander Wickham (1872: 208), quien estuvo en Nicaragua en 1867/68 y navegó el Río

Escondido (Siquia) aguas arriba hasta su cabecera. "There is a regular place of burial, and at the funerals a long line of spun cotton is stretched, like a telegraph-wire, from the house of the deceased, where the mishla-frinking is going on, to the interment ground (where the body has been deposited), no matter how distant it may be. I have seen it following the course of the river for many miles, crossing and recrossing the course of the stream several times". Dice que los indígenas normalmente tienen ceremonias fúnebres en la que se bebe mucho *mishla*. Pero en una oportunidad se desató la peste del cólera (una enfermedad para ellos desconocida, que cobró muchas víctimas), tuvieron tanto miedo que se olvidaron de todas las ceremonias. En otra parte dice Wickham que los cementerios quedaban cerca de los ríos y que se reconocían por medio de un techo grande hecho de palmas, parecido al de las casas de habitación, construido sobre las tumbas. Sus alrededores se mantenían limpios y libres de toda maleza.

Karl Sapper (*Diario* No. XLVIII (3.4.-6.5.1900) describe de la siguiente manera la muerte y los funerales entre los Sumu:

Si el Sukia ve que el paciente va a morir, abandona sus intentos de cura y se va... Entonces el enfermo es vestido y recibe todo lo que necesita, pues él debe tener todo lo que va a necesitar en el más allá, ya que de lo contrario sufriría su corazón.

Entre los preparativos para el entierro, el bote es partido en dos, y se construye una especie de ataúd. Después el cadáver es cubierto con hojas y se le echa un poco de tierra. Finalmente se construye una chocita sobre la tumba. Después de 14 días, el Sukia captura el alma, la envuelve y la lleva en una botella a la tumba, donde ella vuelve a entrar en el corazón de su dueño anterior. De esta manera, éste pasa al más allá feliz, donde hay bananos gigantes que nunca se acaban, carne en abundancia, sin tener que ir de caza, aparte de enormes jarros de chicha que lo están esperando.

Las almas de los malos se van al infierno, donde los condenados reciben palos de garrotes con clavos y las llamas eternas lo torturan.

Si el condenado tiene hambre y sed, entonces tiene bananos y el sedimento de la chicha a su disposición. Pero después tiene que regresarse inmediatamente a las llamas.

Es obvio que el último párrafo está fuertemente influenciado por la creencia cristiana sobre el fuego del infierno.

Por otro lado observa Sapper (1901: 25-49) que los Sumu entierran sus difuntos en chozas especiales. En su ahora inédito diario (No. XLVIII (3.4.-6.5.1900, Río Coco, 31) registra que en las cercanías del Raudal Isla del Ganado en el río Bocay en un cementerio existían pequeñas casitas, en las cuales los difuntos habían sido sepultados con sus vestidos. Las armas despedazadas habían sido introducidas en la tumba, pero más arriba de la casita, para que no se las robaran. En la tumba se encontraban el pedazo de un bote, un remo roto y otros pedazos de madera rota, que con seguridad eran cucharas. Finalmente se encontraron también pedazos de ollas de barro. Fröbel (1978: 78) oyó decir que los Woolwa (Ulwa) enterraban a los muertos con todo lo que poseían y que por un buen tiempo pasaban colocándole maíz sobre la tumba.

Estos relatos son confirmados por los objetos que se han encontrado en las tumbas, inclusive en las cristianas. Estos obsequios se han hecho a los difuntos en calabazas o en otros recipientes que pueden ser desde cacerolas enlozadas, hasta panas de plástico. Karl A. Müller (1932: 53) dice que a los difuntos se les obsequiaba: una candela de caucho crudo, una calabaza pequeña que se le colocaba entre los pies, un bordón al lado, un botecito en miniatura, arco y flechas, así como alimentos. Sobre la tumba se enciende un fuego. Nueve días después que la persona ha muerto, el Sukia tiene que *capturar* el alma, lo cual se celebra con banquetes.

En 1981 me dijeron en el río Bocay (cerca de Wina) que uno pasa colocando, al lado de la escalera de la casa, recipientes con comida para el muerto, durante nueve días después del fallecimiento. En la tumba misma se hace vela por cuatro días consecutivos. El hecho de que los recipientes con alimentos no se coloquen directamente en la tumba es probablemente debido a la

influencia de la iglesia: como cosa excepcional, aquí los Sumu son católicos.

Naturalmente, antes, cuando era un hombre el que iba a ser sepultado, se le colocaba como obsequio el arco y las flechas. Si era una mujer, entonces el obsequio consistía en artículos de uso femenino, tales como husos para tejer, etcétera.

Ya antes fue mencionada la costumbre de que al noveno día el Sukia tiene que llegar a *capturar* el alma del difunto. Sapper informa (*Diario* No. XLVIII) que el Sukia, por medio de bebidas y autosugestión, se coloca en una especie de éxtasis y susurra palabras; mientras tanto, los familiares del difunto permanecen en la esquina más alejada de la casa. Finalmente, el Sukia quema el algodón que ha sido colocado dentro de una botella, y así queda capturada el alma. A continuación, la botella es enterrada en la tumba. Si el Sukia no logra capturar de esta manera el alma, entonces hay que buscar otro Sukia, pues de lo contrario los dolientes jamás encontrarían paz, ya que el espíritu les pasaría molestando con toda clase de bromas. A veces sucede que el alma puede ser capturada hasta meses después. Conzemius (1932: 158) considera, sin embargo, que este “catching of the soul” es una influencia africana. No obstante, el temor de que las almas de los difuntos podrían regresar y causar toda clase de males, estuvo ya siempre profundamente arraigado entre los Sumu. Esto lo confirman, tanto la creencia de que hay que abandonar la casa donde ha muerto alguien, como una serie de costumbres durante las celebraciones de los muertos, como es la de colocar bandas para indicarle al alma el camino verdadero entre otros que se presentan.

Acerca de las celebraciones de los muertos, existen varios informes que, en realidad, son similares. Así por ejemplo, Juan Francisco Irías, quien viajó a lo largo del Río Coco en 1842, escribe acerca de los “Moscos”, entre los cuales con seguridad también estaban comprendidos los Sumu, pues también estos habitaban en la “Mosquitia” (1853: 164), lo siguiente:

Celebran los cabos de año de la muerte de sus padres o amigos con cantos fúnebres muy tristes y discordantes que son suficientes, para que un viajero temeroso emprenda la huida. Estos lamentos y quejidos son entonados sobre todo por mujeres, quienes se encuentran debajo de una choza cubierta con tuno. Algunas de ellas dan pasos hacia adelante y hacia atrás, por unas cien yardas, de la siguiente manera: dan 4 ó 5 pasos hacia adelante y se dejan caer de frente, sobre pecho y cara, pero con una fuerza, que bastaría para matarlas. Pasan repitiendo esta ceremonia hasta que oscurece. Algunas se pintan la cara con achioté o tíl (añil nativo) y después tienen una apariencia horrorosa.

Durante un funeral cristiano realizado en 1980, el ataúd fue cubierto con una sábana blanca y colocado dentro de la iglesia. La comunidad participaba en el servicio religioso, pero no así las parientas más cercanas. Estas se quedaron fuera de la iglesia, con la cabeza cubierta, y daban alaridos estridentes. La no participación de estas mujeres en el servicio religioso se me explicó diciendo que es que ellas, dentro de la iglesia, no se sienten tan libres para dar salida a su expresión de dolor, como fuera, ya que, considerando el respeto que merece el recinto y, además, tomando en consideración a toda la comunidad, se sentirían bastante cohibidas.

Resulta interesante que el “Inspector de la Costa Norte Mosquitia”, Manuel Gross, en el artículo de un periódico “El Porvenir de Nicaragua” (No. 38 del 15.5.1868) “Sobre remoción ó centralización de los Indios Moscos”, entre los cuales iban indudablemente incluidos todos los moradores de la Mosquitia, y por lo tanto, también los Sumu, no explica el gran amor por la tierra natal como señales de patriotismo, sino que dice que es porque ellos precisamente allí nacieron y conocen sus selvas y lugares de pesca y “también porque allí se hallan enterrados sus antepasados, cuyos restos veneran a tal extremo, que antes parecían profanar el lugar de la tumba de ellos”. Gross se sorprende, por el otro lado, que en craso contraste con esto, cada moribundo sea dejado completamente solo y que sean las mujeres quienes lo entierran, mientras que los hombres solamente participan en las celebraciones que tienen lugar

“por el bien del alma del difunto”. De esta manera brindan al *Ulara* (correctamente: *Ulasa = Walasa*), al espíritu *malo*, que se ha apoderado de la choza del difunto, razón por la cual tiene que ser abandonada. Por esta misma razón son talados todos los árboles que el difunto había plantado. Estas ceremonias son dirigidas por los *Sukias*, quienes dicen tener el poder para ahuyentar los espíritus.

El obispo Karl A. Müller (1932: 53) encontró que, para una fiesta de difuntos, todos los *Sumu* del pueblo se reunieron y que fue sacrificado un animal. Las mujeres se cortaron el pelo, se hicieron heridas en la cabeza, se ataban cuerdas en el cuello, como que si se quisieran estrangular ellas mismas, se metían al agua y gritaban. Después se cubrían la cabeza y entonaban canciones monótonas, acompañadas de gritos que hacían temblar hasta los huesos. Por regla general no se usaba un ataúd, sino que a veces utilizaban la mitad de un bote; la otra mitad servía de tapadera.

Gracias al obispo Guido Grossmann (1917) tenemos una narración detallada de una celebración *Sikro* “the ceremony of sending the soul of the deceased *Sumu* to the land of bliss”, a como ya Wickham (1872: 218) la había detallado: Es una ocasión para una gran celebración, que requiere muchos preparativos. Las mujeres parientas más cercanas del difunto comienzan a hilar cuerdas, mientras los hombres preparan un pedazo de terreno para sembrar cassava (yuca) o maíz. A su debido tiempo, el *sacerdote*, es decir, el *Sukia* o *Ditalyang* (Gross no les llama así), empieza a enviar las invitaciones a todos los poblados de la tribu. Los emisarios llevan el báculo del *sacerdote* como señal de que son sus representantes. La invitación se hace de la siguiente manera: “If you are men then you will come to the sikro when the moon is full; if you do not come then you are a women”. Como para los hombres *Sumu* es una gran vergüenza ser considerados como mujeres, todos procuran hacerse presentes en la fiesta. Los vestidos para la fiesta constan de una cubierta para la cabeza (*cap*), hecha de fajas de *tunu* fantásticamente pintadas, plumas de diferentes colores y clases, y adornos de perlas.



Para la fiesta se necesitan diversos instrumentos musicales.

Dos o tres días antes de luna llena, cuando ha de comenzar la fiesta, el *sacerdote*, quien es el que dirige todos los preparativos, toma las cuerdas que han hilado las mujeres y, acompañado de dos auxiliares con tambores, las lleva a la tumba del difunto, en cuyo honor se celebra la fiesta. Aquí ata la cuerda a la choza que normalmente se ha construido sobre la tumba. Mientras los tamborileros tocan sus tambores lo más fuertemente que pueden, él se sube a un árbol y ata la cuerda en la parte más alta de la copa. Después se baja para volver a subirse a otro y hacer lo mismo, y así sucesivamente hasta llegar al pueblo donde ha de celebrarse la fiesta *Sikro*. Si para llegar hasta el pueblo hay que cruzar un río, la cuerda es atada a una raíz en la ribera. Entonces el *sacerdote* cruza el río en su bote, llevando la cuerda, y la ata en la cumbre del próximo árbol. Continúa haciendo así hasta que llega al poblado. Esta cuerda tiene la función de conducir el espíritu (alma) del difunto hacia el poblado. Mientras tanto, se van reuniendo todos los invitados. Ofrecen un espectáculo salvaje y pintoresco en su fantástico ropaje y pinturas, en el que ni ellos mismos se pueden reconocer unos a otros. Llegada la noche, se escucha un ruido de innumerables gritos humanos e instrumentos musicales tan ensordecedores, que parece que a uno se le va a coagular la sangre. Así da inicio la fiesta con sus danzas, cantos, comidas y bebidas, que durará dos días. Estas fiestas están reservadas a los hombres. A ninguna mujer le está permitido participar.

Transcurrido el segundo día, se observa que la cuerda está rota. Esto significa que el espíritu ya se fue para no volver jamás. Pero a través del mensajero le envía un último mensaje a su gente, saludándoles y diciéndoles que les agradece por la alegría que le brindaron mientras permaneció entre ellos. Ahora, el difunto Sumu se va donde la misteriosa "Mother of All", donde va a disfrutar de felicidad eterna, en la cual creen los Sumu. Pero allí él no debe de mencionar a ninguna persona que él haya visto durante la fiesta. Esta es la razón por la que los hombres se disfrazan tan cuidado-

samente. También se dice que esta misma es la razón para achatarse el cráneo, pues esto ha de evitar que se caiga la cubierta de la cabeza que se usa en estas ocasiones. Si esto sucediera, el espíritu reconocería la cara de la persona y podría mencionar el nombre de ésta a la “Mother of All”, lo cual le traería desgracias, y tal vez hasta la muerte, a la persona en cuestión, Ésta sería una prueba de que el espíritu regresó antes de tiempo.

Después de pasada la fiesta *Sikro*, los Sumu jamás vuelven a mencionar el nombre de la persona que ha sido enviada donde la “Mother of All”.

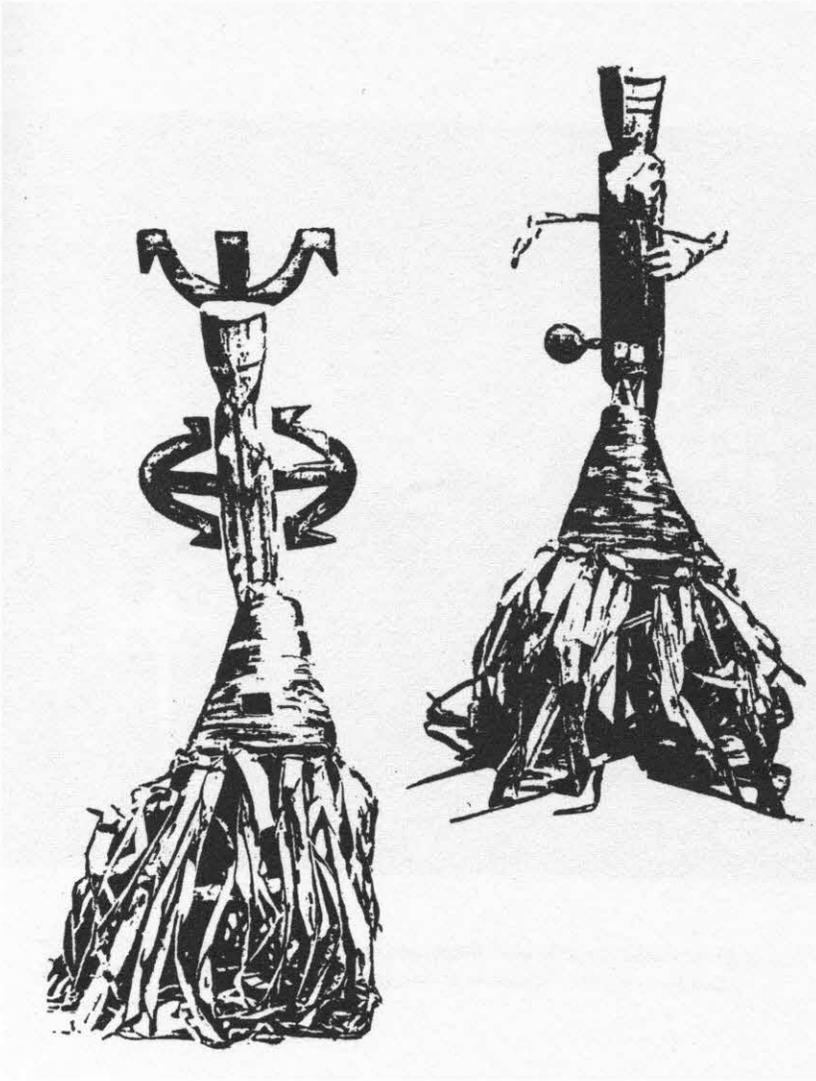
Juan Francisco Irías (1853: 164), quien ha sido citado numerosas veces, informaba al Prefecto de Nueva Segovia acerca de su viaje a lo largo del Río Coco en 1842. En su informe, si bien habla de los *Mosquitos*, se está refiriendo a los habitantes de la *Mosquitia*, y no se debe de olvidar que en aquellos tiempos vivían probablemente muchos Sumu en las riberas del río Wanks (Wanki, Coco). Tomando esto en consideración, cabe aquí reproducir lo que dice Irías:

They are fond of dances, for which they provide fermented liquors of cane juice and yuca in great abundance, and when the day fixed upon arrives, a great number of families collect, all having their faces fantastically painted. When they are gathered, two mask dancers open the dance, appearing suddenly from the depths of the forest, where they are previously hidden, dressed in palm leaves and painted of various colors. These extraordinary figures enter a square covered with pacaya leaves, where they dance a whole day, joined by many people. Meanwhile most of the guests remain in or about the hut of their host, drinking eagerly the fermented liquors, which being strong soon upset them, producing violent vomiting. Upon recovering a little, and the sun somewhat declining the males form their dance apart from the women making use as instruments of music, of a dull-sounding drum, and of some great, hoarse-toned pipes of hollow reeds ... accompanied by some small pipes, to the measure of which rude instruments the musicians until 9 or 10 o'clock at night. The

women, also apart, commence their dance at 8 o'clock at night, and continue until 5 in the morning. They form a right line, one taking the hand of the other, occasionally separating and shaking a rattle gourd, to the sound of which, accompanied by a low chant, they dance. It can hardly be said that any old these dances are worth seeing...

Es de suponer que las "bark dance masks" que Harrower coleccionó en 1924 en San Carlos en el Río Coco y que se encuentran en el Museum of the American Indian (Heye Foundation) en New York bajo el No. 13/2498 y 13/2499, correspondan a las que describe Irias. También ellas pertenecían a las fiestas de los difuntos: "A year following the death of a person, spirits representing animals come take the soul to hereafter in a major ceremony called Yapti, the Feast of the Dead. Remarkable masks, known as sikro, are worn on the head a such dances; the fiber skirting conceals the wearer's face." Harrower también las llama máscaras "Mískitu". Pero no se puede excluir que también los Sumu hayan usado las mismas.

En ocasión de la fiesta nacional de Honduras el día 15 de septiembre de 1987, los Sumu nicaragüenses del poblado de refugiados llamado Tapalwas, presentaron estos bailes con máscaras. Las máscaras eran similares a las que se había llevado Harrower, pero solamente tenían la parte inferior, que se colocaba sobre la cabeza y que tenían orificios para poder ver. No tenían la parte superior, que tiene una forma antropomorfa. Pero esto puede haber sido debido a que tal vez nadie se tomó el tiempo necesario para fabricar tal figura. Los jóvenes que presentaron la danza aseguraron que se habían informado con los viejos.



Máscara de danza del Río Coco (Wanks). Los Miskitu creen que un año después del fallecimiento, los espíritus vienen a llevarse el alma del difunto. En esa ocasión se celebra una gran ceremonia, YAPTI, la fiesta de los difuntos, durante la cual, los bailarines llevan colocadas esas máscaras. David E. Harrower coleccionó tales máscaras en 1924 cerca de San Carlos, Río Coco. Los Sumu deben de haber utilizado máscaras similares. Todavía en 1987 pude ver yo en el campo de refugiados Tapalwas máscaras muy similares.



Tumba del reverendo Karl Bregenzer, quien fue asesinado por las tropas de Sandino en 1931. La tumba se encuentra al lado de la iglesia en Musawas, Río Waspuk.



El servicio religioso consta mayormente de himnos.