

ANTROPOLOGÍA

Editor Rigoberto Navarro Genie

Mail: tenamitl@gmail.com



Celular: (505) 8840-6005 La antropología es una ciencia madre inclusiva, con esta visión incluimos en nuestra sección de Antropología: la etnología, la etnografía, la arqueología, la antropología física y la antropología social y la lingüística. Estas diferentes ramas de la ciencia son importantes para el entendimiento y la evolución de

los grupos sociales, por esa razón no establecemos

limitaciones relativas a épocas o periodos históricos, anteriores ni posteriores a la llegada de los europeos.

Gracias al aporte de los que se atreven, poco a poco queremos ir construyendo una sólida base de información que retroalmente nuestras raíces y que sustente nuestro futuro.

Debemos comprender que somos un pueblo que está asentado sobre una estrecha franja de tierra, que une un continente y separa dos océanos.

Nuestros rasgos socioculturales no están, necesariamente influenciados por un solo lado de los puntos cardinales. A través del tiempo cada una de nuestras culturas ha moldeado sus cambios; porque como dice el escritor y filósofo italiano, Umberto Eco: *"Cada cultura absorbe elementos de las culturas cercanas y lejanas, pero luego se caracteriza por la forma en que incorpora esos elementos.* Así Nicaragua, es una república independiente conformada por tres naciones culturales: La fértil región de la costa del Pacífico, Las frescas montañas del Centro Norte y el rico territorio de la Costa Caribe. Cada una con



Busto antropomorfo con hermoso penacho, colocado sobre una corriente de agua. Procede del sitio Ojochal,

Volcán Momotombo. Reproducción en Metal de Aracelly Álvarez

sus propias raíces históricas, sus diferentes tradiciones y sus particulares personajes. ■

Cerámica Estilo Mixteca-Puebla del Pacífico Postclásico Temprano Nicaragua

Geoffrey McCafferty

Reproducido de un ensayo publicado por *Mexicon* vol. XLI Juni 2019.
Documento enviado por el autor para su publicación.



Mexicon es The Journal of Mesoamerican Studies publicado por Verlag Anton Saurwein, München, ISSN 0720-5988.

No hemos traducido las referencias para conservar las citas en el idioma original en que fueron publicadas.

ABSTRACT: For more than 100 years scholars have associated polychrome ceramics from Postclassic Pacific Nicaragua with those from central Mexico, particularly those identified with the Mixteca-Puebla stylistic tradition. This evidence has been used to support ethnohistorical accounts of migrations to Central America that supposedly began about 800 CE. A long-term research program along the shore of Lake Cocibolca, however, has generally failed to find strong evidence for the Mexican migration of Oto-manguen or Nahuatl groups, and instead identify stronger influences with El Salvador and Honduras. Yet the recent recovery of ceramic iconography resembling Mixtec and Borgia codex imagery on Vallejo Polychromes again raises the possibility of some degree of cultural contact. Surprisingly, these ceramics date to the Early Postclassic period, and therefore predate the codex style of central Mexico.

RESUMEN: Por más que 100 años estudiosos han asociado la Cerámica policromada del Pacífico de Nicaragua Posclásico con los del centro de México, específicamente los identificado como la tradición estilístico Mixteca-Puebla. Esta evidencia ha estado utilizada para apoyar crónicas etnohistóricas de migraciones a América Central empezando por 800 d.C. Un programa de larga duración en la costa del Lago Cocibolca no ha producido evidencia fuerte de las migraciones de grupos Otomangue ni Nahuatl, y en cambio ha identificado influencias de El Salvador y Honduras. Pero el descubrimiento reciente de iconografía cerámica relacionado con los códices mixtecos y del grupo Borgia

en el tipo Vallejo Policromado sugiere la posibilidad de algún grado de contacto cultural. Sorprendentemente, estos restos fechan al Posclásico Temprano, y así están más temprano que el estilo códice del centro de México.

ZUSAMMENFASSUNG: Seit mehr als 100 Jahren vergleichen Wissenschaftler polychrome Keramiken von der postklassischen Pazifikregion Nicaraguas mit denen aus Zentralmexiko, insbesondere solche, die an die Tradition des Mixteca-Puebla-Stils anknüpfen. Diese Keramiken wurden als Indiz dafür verwendet, um ethnohistorische Berichte über Migrationen nach Mittelamerika zu unterstützen, die angeblich um 800 n. Chr. begannen. Ein langfristiges Forschungsprojekt am Ufer des Cocibolca-Sees hat jedoch keine deutlichen Hinweise auf die mexikanische Migration von Oto-Manguean- oder Nahuatl-Gruppen gebracht, um stattdessen stärkere Einflüsse aus El Salvador und Honduras zu identifizieren. Doch die jüngste Entdeckung von keramischer Ikonographie auf Vallejo Polychromes, die an Bilder aus den mixtekischen und Borgia-Codices erinnert, weist doch wieder auf kulturellen Kontakt mit dieser Tradition hin. Überraschenderweise stammen diese Keramiken aus der frühen Postklassik und gehen damit dem Codex-Stil Zentralmexikos voraus.

Desde el siglo XIX, el Pacífico de Nicaragua ha sido reconocido por su hermosa cerámica policromada (Lothrop 1926; Squier 1852). De particular interés fueron las imágenes de 'serpientes emplumadas', uno de los íconos característicos de la tradición estilística mixteca-puebla del centro de México (Díaz 1994; McCafferty y Steinbrenner 2005a; Nicholson 1982). Si bien los parámetros específicos del estilo Mixteca-Puebla siguen siendo ambiguos, las características fundamentales incluyen la iconografía cerámica con temas religiosos y calendáricos, así como similitudes con los códices de escritura pictográfica de los grupos Mixteco y Borgia. El estilo es más conocido en la cerámica de las regiones de Puebla (especialmente Cholula) y Oaxaca (especialmente la Mixteca Alta) (Hernández Sánchez 2005; Lind 1994; McCafferty 1994), pero las variaciones están muy extendidas en toda Mesoamérica y pueden estar relacionadas con la difusión del culto a Quetzalcóatl durante los períodos Epiclásico y Postclásico Temprano (600-1200 CE; López Austin y López Luján 2000; Ringle et al. 1998).

Este documento presenta nuevos datos del Pacífico de Nicaragua, a menudo considerado la frontera sur de Mesoamérica (McCafferty et al. 2012). Desde 2000, un equipo de la Universidad de Calgary ha investigado sitios a lo largo de la orilla del lago Cocibolca en busca de evidencia de migraciones históricas por parte de grupos mexicanos que supuestamente colonizaron la región a partir de

aproximadamente 800 CE (McCafferty 2010; 2015). La evidencia lingüística de la época de la conquista española indica que grupos de hablantes otomanguenses y náhuatl ocuparon el Pacífico de Nicaragua (Constenla 1991); Estos idiomas son típicos de las tierras altas del centro y sur de México. Los relatos etnohistóricos de los siglos XVI y XVII agregan detalles de la migración históricas, así como rasgos culturales con paralelos mexicanos (Abel-Vidor 1980; Chapman 1960; Ibarra Rojas 2001). Estas fuentes han sido ampliamente sintetizadas por los arqueo historiadores para desarrollar un consenso general de dos oleadas de migración, primero la Chorotega de habla otomanguense y luego la de habla Náhuatl nicarao (Fowler 1989; Healy 1990). La mayor parte de la información etnohistórica se relaciona con las observaciones de testigos oculares del Nicarao en el Pacífico de Nicaragua poco después del contacto europeo (Bobadilla 1998 [1520s]; Oviedo y Valdez 1976 [1520s]), y menos específicamente sobre la Chorotega de habla

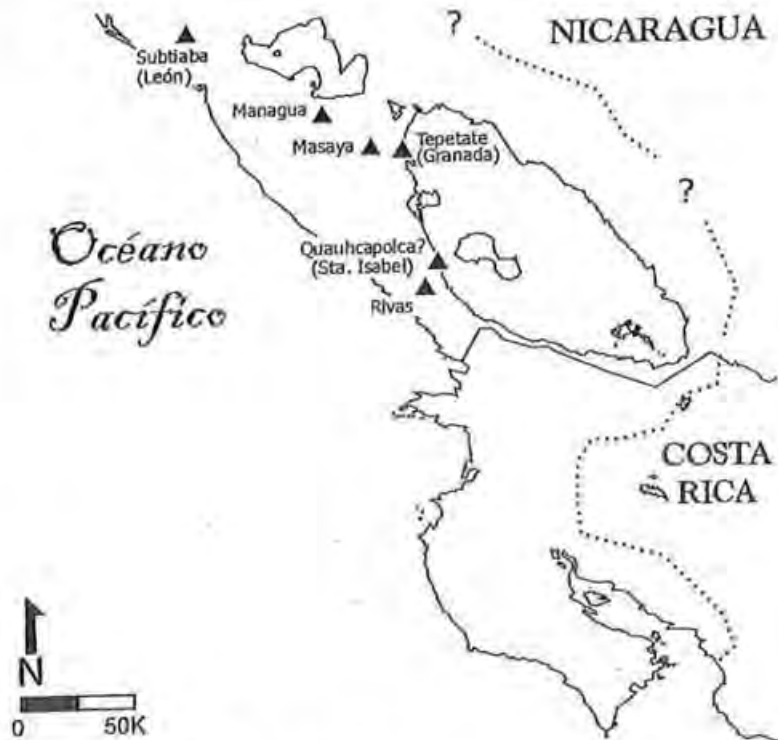


Figura 1. Mapa del Pacífico de Nicaragua, que muestra a Santa Isabel y El Rayo.

oto-manguense del Posclásico Temprano. (Chapman 1960; McCafferty 2011).

Nuestras investigaciones fueron diseñadas específicamente para evaluar las afirmaciones etnohistóricas de la migración mexicana y la colonización de la región (Fig. 1). Del 2000 al 2005 excavamos en el sitio de Santa Isabel, a orillas del lago cerca del moderno San Jorge (McCafferty 2008). Se recuperó una gran cantidad de cultura material relacionada con la práctica doméstica, así como 17 fechas de radiocarbono para refinar la cronología cerámica local y demostrar que

el sitio fue abandonado al final del período Sapoá Posclásico Temprano (800-1300 CE; McCafferty y Steinbrenner 2005b) En 2008, comenzamos una nueva serie de proyectos a lo largo de la costa norte del lago, alrededor de la moderna ciudad de Granada. Una vez más, sin embargo, se recopiló información extensa sobre la cultura del período Sapoá sin encontrar depósitos del Posclásico Tardío. El sitio de El Rayo es particularmente importante, ya que es el único sitio de múltiples componentes que aún no se ha investigado intensamente en el Pacífico de Nicaragua, con depósitos de mortuorio del período Sapoá que permanece inmediatamente por encima de los materiales del período Bagaces tardío (500-800 CE) (McCafferty y Dennett 2013) El Rayo ofrece una oportunidad única para evaluar los cambios culturales en la transición de Bagaces a Sapoá, específicamente cuando supuestamente llegaron los migrantes mexicanos. Si bien los cambios dramáticos en la cultura material están presentes en esta transición, la evidencia de las innovaciones 'mexicanas' se limita a la introducción del simbolismo Mixteca-Puebla en las cerámicas policromadas (McCafferty 2015), y en cambio los artículos comerciales de Honduras y El Salvador sugieren más influencias locales (Dennett 2016; McCafferty y Dennett 2013).

Sin embargo, cualquier intento de sintetizar el Pacífico Postclásico de Nicaragua debe considerar las claras fuentes lingüísticas y etnohistóricas registradas a principios del siglo XVI (Abel-Vidor 1980; Chapman 1960; Fowler 1989; Ibarra Rojas 2001). Las lenguas mexicanas se hablaban en el momento del contacto y, según los relatos etnohistóricos, se practicaban rasgos culturales como el panteón religioso mexicano central y el sistema de calendario (Leon-Portilla 1972). La evidencia cerámica de la iconografía de estilo Mixteca-Puebla a menudo se ha discutido, 78 con la sugerencia provocativa de Jane Day (1994) de que el simbolismo mixteca-Puebla puede haber comenzado antes en América Central que en su corazón tradicional.

Policromos del Pacífico nicaragüense

La cerámica del Pacífico de Nicaragua ha atraído durante mucho tiempo la atención académica (McCafferty y Dennett, en prensa). En 1926, Samuel Lothrop publicó una discusión de dos volúmenes sobre la cerámica de Nicaragua y Costa Rica, que incluía hermosas placas de color de las imágenes policromadas. Estudios posteriores de cerámica regional han refinado la cronología y los tipos definidos (Bonilla et al. 1990; Healy 1980; Zambrana 2011). El Proyecto Cerámico Greater Nicoya de Ronald Bishop y sus colegas (Bishop et al. 1992; Bishop et al. 1988) tomaron muestras de varios miles de tiestos de toda la región utilizando el análisis

instrumental de activación de neutrones (INAA) para sugerir zonas de fabricación regionales. Los estudiantes de doctorado Larry Steinbrenner (2010) y Carrie Dennett (2016) de la Universidad de Calgary realizaron análisis intensivos de cerámica de proyectos recientes para ampliar y refinar estos estudios. Como resultado, la cerámica policromada del Pacífico de Nicaragua se entiende bastante bien, particularmente para el período Sapoá.

Comenzando alrededor del año 800 d.C, la tradición predominante de la Redware de Granada del período tardío de Bagaces fue reemplazada rápidamente por policromos de engobe blanco (Dennett et al. 2012), especialmente del tipo Papagayo (incluidas numerosas variedades).

Mientras que estos diferentes tipos de policromos exhiben elementos de diseño que pueden caracterizarse ampliamente como 'Mixteca-Puebla', las similitudes más fuertes se encuentran con diferencia en el policromo Vallejo (Canouts y Guerrero 1988; Dennett 2016). Vallejo Policromo se define como el uso de una paleta diversa de decoración de colores, que incluye un gris azulado único sobre un engobe blanco. Se puede decorar aún más con incisiones de líneas finas para delinear las imágenes. Mientras que inicialmente se creía que Vallejo había sido un diagnóstico temporal del período Ometepe posclásico tardío, sus orígenes en contextos Sapoá ahora están bien establecidos (Dennett 2016; McCafferty y Steinbrenner 2005b). La pasta distintiva de Vallejo Polychrome no coincide con ningún otro grupo de pasta identificado en el extenso estudio de Dennett, por lo que en la actualidad se desconoce su centro de fabricación, pero se cree que se originó en el centro-norte del Pacífico de Nicaragua.



Figura 2: rasgos estilísticos mesoamericanos del Pacífico nicaragüense: a) soportes Ehecatl, b) colgante de hueso tallado.

Iconografía Mixteca-Puebla en la cerámica policroma nicaragüense

Las imágenes policromadas de color intenso son una de las características de la cerámica policromada nicaragüense del Pacífico que comienza alrededor de 800 CE. Desde principios del siglo XX, estos se han relacionado con la iconografía mexicana central relacionada con el estilo Mixteca-Puebla (Día 1994; Lothrop 1926). Se encuentran paralelos más específicos en las representaciones del

panteón religioso mexicano central, incluidas las representaciones del dios de la tormenta Tlaloc, el dios del viento Ehecatl y especialmente la 'serpiente emplumada' Quetzalcóatl (Fig.2). Estas deidades se mencionan en el relato de la religión nicaragüense del siglo XVI de Oviedo (1976 [1520s]; también Bobadilla 1998 [1520s]; Leon Portilla 1972), pero están presentes siglos antes en la iconografía del período Sapoá.



Figura 3. Imágenes de serpientes plumosas en policromos de Papagayo

La confusión rodea las imágenes de 'serpiente emplumada' en la frontera mesoamericana, ya que algunas representaciones presentan rasgos claramente no similares a las serpientes, como las patas, a pesar de sus cuerpos emplumados (Fig. 3). Con el fin de discriminar más 'serpientes emplumadas' al estilo Mixteca-Puebla de las 'serpientes emplumadas centroamericanas', Jessica Manion desarrolló un 'glosario' de rasgos de diseño encontrados en 'serpientes emplumadas' del Pacífico de Nicaragua (Manion y McCafferty 2013; también Keller 2012) No es sorprendente; diferentes comunidades alfareras producían 'serpientes emplumadas' de formas distintivas que variaban en el tiempo y el espacio. Con

mucho, las 'serpientes emplumadas' al estilo mixteca-puebla fueron encontradas en los policromos de Vallejo, donde cerca existían paralelos con el estilo del código del grupo Borgia del área de Puebla (Fig. 4).

Descubrimientos recientes de contextos excavados complican aún más esta relación entre la iconografía cerámica de estilo Mixteca-Puebla del Pacífico de Nicaragua y su tierra natal en el centro de México. En 2015, las excavaciones en El Rayo descubrieron un fragmento de cerámica con una figura de estilo mixteco, que incluye un rollo de discurso que emana de su boca (Fig.5). El pergamino del discurso se elaboró con un glifo de 'cuchillo de pedernal' similar a los utilizados en el Codex Selden para representar las 'palabras de pedernal' pronunciadas como un insulto a Lady o Monkey que incitó a una guerra. La cara del individuo se formó de manera idéntica a la de los Códices mixtecos. El fragmento de cerámica tiene características del policromo Vallejo, pero debe someterse a pruebas de composición para confirmar sus orígenes nicaragüenses.

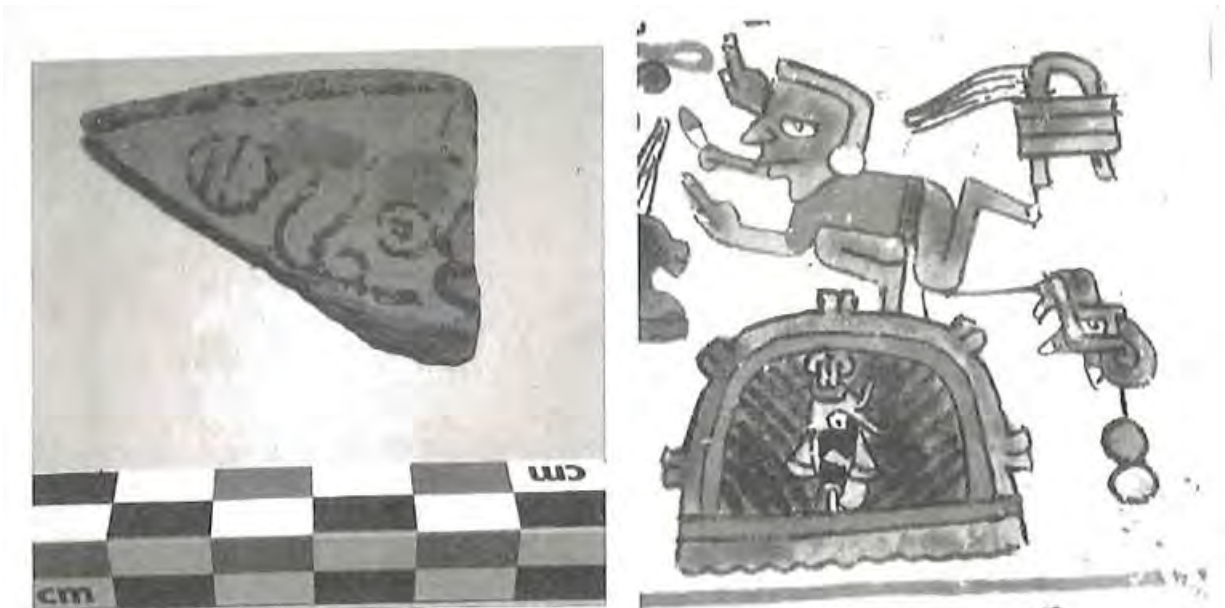


Figura 5. Izquierda: fragmento policromado Vallejo con cabeza de estilo mixteco Codex Selden (1964: 7c) que muestra el desplazamiento de voz 'flinty'; derecha: escena de el códice Mixteco ZSelden (1964:7c) mostrando el rollo de la voz 'flinty'.

Un descubrimiento más reciente se realizó en el sitio de Ticuantepe, cerca de Managua. La construcción de un techo sobre un complejo deportivo al aire libre encontró un grupo mortuario profundamente enterrado que data del período Tempisque tardío (100-300 CE). En el relleno de los depósitos superiores, sin embargo, había un fragmento policromado de policromo Vallejo con dos glifos

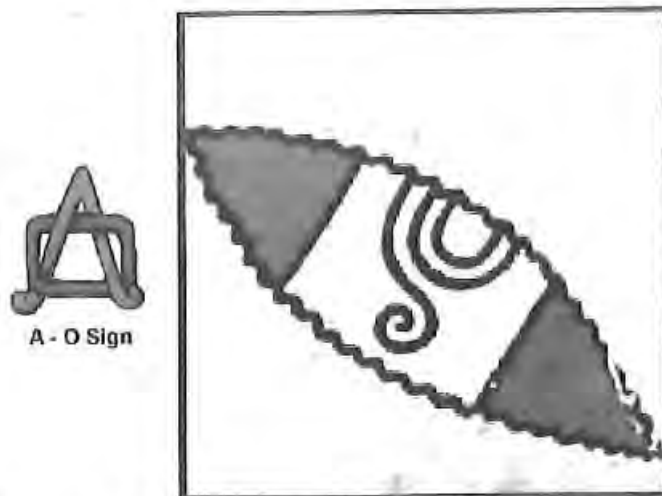


Figura 6. Glifos del calendario mixteco similares a los encontrados en Ticuantepe.

calendáricos de estilo mixteco: uno con un signo de año parcial A-0 y el otro con un glifo de pedernal (Fig. 6). Aunque no se encontró en el contexto estratigráfico, el fragmento se asoció con otros materiales postclásicos, y la excavación controlada cercana encontró artefactos postclásicos y una pared de estructura a unos 50 cm por debajo de la superficie del suelo. El signo de año A-0 se relaciona con el ciclo calendario mixteco de 52 años de signos de 13 años distribuidos entre portadores de cuatro años, mientras que el glifo de pedernal puede referirse a un portador de año 80 o uno de los signos de 20 días (Troike 1978). Desafortunadamente, el fragmento se extravió durante el análisis de laboratorio en el museo de la comunidad de Ticuantepe antes de que pudiera fotografiarse o ilustrarse.

Se descubrió otro glifo del calendario estilo mexicano central en Santa Isabel. Se pintó un círculo dividido en dos mitades de diferentes colores, como una representación del movimiento, o signo del día de 'terremoto'. El paralelo más cercano a esta representación particular se encuentra en el Códice Mixteca Nuttall.



Figura 7. Glifo de montaña de estilo mixteca-Puebla en un recipiente policromado Luna (colección Mi Museo PK7-2225, foto de Oscar Pavón Sánchez).



Un ejemplo final, no probado, se encuentra en un recipiente completo de Luna Policromo de la colección Mi Museo en Granada. Luna Polychrome proviene del suroeste de Nicaragua, según un análisis de composición (Dennett 2016), y

probablemente data del período Posclásico Tardío / Ometepe (1300-1550 CE; Knowlton 1996; McCafferty y Steinbrenner 2005b). Representado en el exterior de un trípode cónico hay un glifo de montaña de estilo mexicano central (Fig. 7). En los manuscritos pintados, estos se usaban a menudo con identificadores específicos como topónimos. En particular, Pacific Nicaragua presenta numerosos nombres geográficos que usan nombres Náhuatl, incluido tepe' para montaña, como la isla Ometepe que significa 'dos montañas' y Masatepe que significa 'montaña de ciervos'. El uso de un glifo de montaña en un recipiente policromado posclásico puede corresponder a una práctica precolombina de topónimos geográficos.

Discusión

La cerámica de estilo código mixteca-puebla está muy extendida durante el período posclásico posterior. Incluso en la propia Mixteca Alta, la cerámica de estilo del código no se introduce hasta el Posclásico Tardío. Algunos de los primeros ejemplos se encuentran en Cholula, con fechas sólidas de aproximadamente 900 CE (McCafferty 1996), y por lo tanto son más o menos contemporáneos con la aparición temprana de cerámica policromada de deslizamiento blanco del Pacífico de Nicaragua (McCafferty y Dennett 2014). Los primeros policromos de Cholula tienen similitudes iconográficas con la cerámica decorada de la costa del Golfo, como Isla de Sacrificios White on Cream, y algunos policromos nicaragüenses de Papagayo comparten estos elementos de diseño, lo que sugiere que las innovaciones cerámicas pueden haber pasado al centro de México y América Central a través de La Costa del Golfo de México como una 'constelación de práctica' generalizada (Dennett 2016; Joyce, en prensa).

La difusión del culto a Quetzalcóatl, como lo sugirieron Ring-le y colegas (1998; también López Austin y López Luján 2000), puede haber incluido la interacción de élite y el intercambio de bienes exóticos y / o valiosos. Como una forma de moneda en la época precolombina, el cacao era probablemente uno de estos artículos de lujo, mientras que beber cacao habría sido una forma simbólica de "consumo conspicuo". El Pacífico nicaragüense era un importante centro de producción de cacao (Steinbrenner 2006), por lo que podría haber estado al menos indirectamente involucrado en el comercio mesoamericano de cacao. A través de su avatar Yacatecuhtli, Quetzalcóatl fue venerado por el gremio de comerciantes de larga distancia pochteca; Las cuentas coloniales especifican que los comerciantes de pochteca viajaron hasta Nicaragua en sus negocios comerciales. Karen Bruhns y Paul Amaroli (2009) han identificado a Yacatecuhtli en cerámica de estilo Mixteca-Puebla de Cihuatán, El Salvador, también en un contexto posclásico temprano. Por lo tanto, la iconografía de la 'serpiente emplumada' puede haber servido como símbolo de esta red mercantil, aunque con variaciones locales.

En este contexto, los descubrimientos de una figura de estilo mixteco con rollos de voz de El Rayo y los glifos calendáricos de Ticuantepe y Santa Isabel son asombrosos. Las representaciones de estilo mixteco fuera del corazón de Mixteca-Puebla son raras, y encontrarlas en la frontera sur de Mesoamérica requiere explicación. Los códices mixtecos registran historias genealógicas que datan del siglo X, pero los códices reales probablemente fueron pintados en el período Posclásico Tardío. Y como se señaló anteriormente, los mixtecos mismos no adoptaron policromos de estilo códex hasta el Posclásico Tardío (Lind 1994). Las imágenes de estilo mixteco en la cerámica del Posclásico Temprano del Pacífico de Nicaragua pueden ser anteriores a la aparición más temprana del estilo en la Mixteca Alta y, por lo tanto, respaldan la sugerencia de Day (1994) de que Centroamérica pudo haber desempeñado un papel importante en la formulación del estilo.

Entonces, ¿qué significa todo esto? Las imágenes al estilo Borgia de 'serpientes emplumadas' podrían interpretarse como una forma de **"branding"** [marcado] por grupos de comerciantes que realizan comercio a larga distancia, probablemente con cacao. Pero la iconografía mixteca de estilo códice sobre cerámica policromada del Pacífico de Nicaragua es más difícil de explicar. Podría ser coherente con las interpretaciones tradicionales de la migración otomanguana a la región que comienza alrededor del año 800 EC, y con relatos del período de contacto sobre el uso de manuscritos pictóricos y el calendario mexicano (Leon-Portilla 1972). Sin embargo, la investigación arqueológica intensiva de los sitios del Posclásico Temprano a lo largo de la orilla del lago no ha podido encontrar evidencia convincente de las innovaciones culturales mexicanas (McCafferty 2015; McCafferty y Dennett 2013), a pesar de los cambios dramáticos en la cultura material durante la transición de Bagaces a Sapoá en El Rayo.

La arqueología del Pacífico de Nicaragua sigue subdesarrollada, con vastas extensiones completamente desconocidas. Para el caso, muchas regiones del corazón mexicano Mixteca-Puebla siguen siendo poco conocidas, con énfasis en los patrones de asentamiento regional, pero con menos atención a los procesos culturales de la región. El lamentable lamento de que "se necesita hacer más investigación" es una vez más apropiado. Estos nuevos datos subrayan la interpretación tradicional de que algo sucedió vinculando el centro de México con el Pacífico de Nicaragua durante el período Posclásico. Con la investigación en curso, esperamos llevar la influencia Mixteca-Puebla a un enfoque más claro en el Pacífico de Nicaragua o, por el contrario, integrar las culturas centroamericanas en los desarrollos en el Posclásico temprano de Mesoamérica.

Agradecimientos

El financiamiento para el programa de investigación de la Universidad de Calgary en el Pacífico de Nicaragua ha sido proporcionado por el Consejo de Investigación de Ciencias Sociales y Humanidades de Canadá, el Instituto de Investigación de Campo, la Fundación National Geographic / Waite y la Universidad de Calgary. Muchos estudiantes y colegas han participado en esta investigación durante los últimos 20 años, y estoy particularmente agradecido con Oscar Pavón Sánchez (Mi Museo, Granada), Silvia Salgado González (Universidad de Costa Rica) y Jorge Zambrana (Instituto Nicaragüense de Cultura) por sus muchas aportaciones. Las investigaciones se llevaron a cabo con el permiso de la Oficina de Patrimonio Cultural, Instituto Nicaragüense de Cultura. Como siempre, mi esposa Sharisse ha sido central en muchos de estos descubrimientos e interpretaciones. Cualquier error es, por supuesto, mío.

Referencias

Abel-Vidor, Suzanne

1980 The historical sources for the Greater Nicoya archaeological subarea. Vínculos: Revista de Antropología del Museo Nacional de Costa Rica 6: 155-176.

Bishop, Ronald L., Frederick W. Lange, Suzanne Abel-Vidor, and Peter C. Lange

1992 Compositional characterization of the Nicaraguan ceramic sample. In *The Archaeology of Pacific Nicaragua*, edited by Frederick W. Lange, Payson D. Sheets, Anabel Martinez, and Suzanne Abel-Vidor, pp. 135-162. University of New Mexico Press, Albuquerque, NM.

Bishop, Ronald L., Frederick W. Lange, and Peter C. Lange

1988 Ceramic compositional patterns in Greater Nicoya pottery. In *Costa Rican Art and Archaeology: Essays in Honor of Frederick R. Mayer*, edited by Frederick W. Lange, pp. 13-44. Regents of the University of Colorado, Boulder, CO.

Bobadilla, Fr. Francisco de

1998 Indígenas del Pacífico de Nicaragua. In *Culturas Indígenas de Nicaragua*, Tonto I. Breviarios de la Cultura Nicaragüense, Managua. [Originally written c. 1520s]

Bonilla, Leidy, Marlin Calvo, Juan Guerrero, Silvia Salgado, and Frederick Lange

1990 La cerámica de la Gran Nicoya. Vínculos: Revista de Antropología del Museo Nacional de Costa Rica 13(1-2): 1-327.

Bruhns, Karen Olsen, and Paul E. Amaroli

2009 Yacatecuhfti in El Salvador. *Mexicanist* 31(4): 89-90.

Canouts, Veletta and Juan Vicente Guerrero

1988 Vallejo and Jicote ceramic codes: The case for stylistic analogy in the Late Polychrome period. In *Costa Rican Art and Archaeology: Essays in Honor of Frederick W Mayer*, edited by Frederick Lange, pp. 213-259. Johnson Publishing, Boulder, CO.

Chapman, Anne C.

1960 Los Nicarao y los Chorotega según las fuentes históricas. *Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, Serie Historia y Geografía*, No. 4. San Jose.

Codex Selden

1964 Codex Selden. (facsimile with commentary by A. Casa). *Sociedad Mexicana de Antropología*, México, D.F.

Constenla, Adolfo

1991 Las lenguas del área intermedia: Un estudio areal. *Editorial de la Universidad de Costa Rica*, San Jose.

Day, Jane S.

1994 Central Mexican imagery in Greater Nicoya. In *Mixteca-Puebla: Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*, edited by Henry B. Nicholson and Eloise Quinones Keber, pp. 235-248. Labyrinthos Press, Culver City, CA.

Dennett, Carrie L.

2016 Ceramic economy and social identity in pre-Columbian Pacific Nicaragua, AD 1-1000. Unpublished Ph.D. dissertation, Department of Anthropology and Archaeology, University of Calgary, Calgary.

University Press, Waterloo, Ontario.

Hernandez Sanchez, Gilda

2005 Vasijas para ceremonia. iconografía de la cerámica tipo código del estilo Mixteca Puebla. CNWS, Leiden.

Ibarra Rojas, Eugenia

2001 Fronteras étnicas en la conquista de Nicaragua y Nicoya: Entre la solidaridad y el conflicto 800 d.C-1544. *Editorial de la Universidad de Costa Rica*, San Jose.

Joyce, Rosemary A.

in press Communities of practice in the art and archaeology of Central America and Colombia. In *The Art and Archaeology of Central America and Colombia*, edited by Colin McEwin and John Hoopes. Dumbarton Oaks, Washington, DC.

Keller, Sarah Jane

2012 *The flight of the Feathered Serpent: A comparative iconological analysis of Feathered Serpent motifs on Greater Nicoyan ceramics and the Mesoamerican Quetzalcoatl*, Unpublished Master's thesis, Faculty of Archaeology, Leiden University, Leiden.

Lopez Austin, Alfredo, and Leonardo Lopez Lujan

2000 *The myth and reality of Zuyua: The Feathered Serpent and Mesoamerican transformations from the Classic to the Postclassic*. In *Mesoamerica Classic Heritage: From Teolihuacan to the Aztecs*, edited by David Carrasco, Lindsay Jones, and Scott Sessions, pp. 21-87. Univ. of Colorado Press, Boulder, CO.

León-Portilla, Miguel

1972 *religión de los Nicaraos: Análisis y comparación de tradiciones culturales Nahuas*. Instituto de Investigaciones históricas, Universidad Nacional Autoforma de México, México, DF.

Lind, Michael

1994 *Cholula and Mixteca polychromes: Two Mixteca-Puebla regional sub-styles*. In *Mixteca-Puebla: Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*, edited by Henry B. Nicholson and Eloise Quinones Keber, pp. 79-100. Labyrinthos Press, Culver City, CA.

Lothrop, Samuel K.

1926 *Pottery of Costa Rica and Nicaragua*. 2 vols. Museum of the American Indian, Memoir No. 8. Heye Foundation, New York.

Manion, Jessica, and Geoffrey G. McCafferty

2013 *Serpientes Emplumadas del Pacífico de Nicaragua*. *Mi Museo y Vos* 7(26): 19-24.

Dennett, Carrie L., Geoffrey McCafferty, and Ronald Bishop 2012 *Granada red ware ceramics*. *Mi Museo y Vos* 22: 7-11.

Fowler, William R., Jr.

1989 *The cultural evolution of ancient Nahua civilizations: The Pipil-Nicarao of Central America*. University of Oklahoma Press, Norman, OK.

McCafferty, Geoffrey G.

- 1994 The Mixteca-Puebla stylistic tradition at early Postclassic Cholula. In *Mixteca-Puebla: Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*, edited by Henry B. Nicholson and Eloise Quinones Keber, pp. 53-78. Labyrinthos Press, Culver City, CA.
- 1996 The ceramics and chronology of Cholula, Mexico. *Ancient Mesoamerica* 7(2): 299-323.
- 2008 Domestic practice in Postclassic Santa Isabel, Nicaragua. *Latin American Antiquity* 19:64-82.
- Healy, Paul F.
- 82 1980 *Archaeology of the Rivas Region, Nicaragua*. Wilfrid Laurier
- 2010 Diez años de arqueología en Nicaragua. *Mi Museo y Vos* 14:215.
- 2011 Etnicidad chorotega en la frontera sur de Mesoamérica. *La Universidad* 14-15: 91-112. University of El Salvador.
- 2015 The Mexican legacy in Nicaragua, or problems when data behave badly. In *Constructing Legacies of Mesoamerica: Archaeological Practice and the Politics of Heritage in and Beyond Mexico*, edited by David S. Anderson, Dylan C. Clark, and J. Heath Anderson, pp. 110-118. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, Volume 25.
- McCafferty, Geoffrey G., Fabio Esteban Amador, Silvia Salgado G., and Carrie L. Dennett
- 2012 Mesoamerica's southern frontier. In *Oxford Handbook of Mesoamerican Archaeology*, edited by Deborah Nichols and Christopher Pool, pp. 83-105. Oxford University Press, Oxford.
- McCafferty, Geoffrey G., and Carrie L. Dennett
- 2013 Ethnogenesis and hybridity in proto-historic period Nicaragua. *Archaeological Review from Cambridge* 28(1): 189-212.
- 2014 E1 horizonte cerámico de engobe blanco del postclásico temprano de México y Centro América. *Mi Museo y Vos* 28:20-30.
- in press The ceramics of Pacific Nicaragua: Recent investigations in style, manufacture, and influence. In *The Art and Archaeology of Central America and Colombia*, edited by Colin McEwin and John Hoopes. Dumbarton Oaks, Washington, DC.
- McCafferty, Geoffrey G., and Larry L. Steinbrenner

2005a The meaning of the Mixteca-Puebla stylistic tradition on the southern periphery of Mesoamerica: The view from Nicaragua. In *Art for Archaeology's Sake: Material Culture and Style across the Disciplines*, edited by Andrea Waters-Rist, Christine Cluny, Calla McNamee and Larry Steinbrenner, pp. 282-292. Proceedings of the 33'6 Annual Chacmool Conference, Chacmool Archaeological Association of the University of Calgary, Calgary.

2005b Chronological implications for Greater Nicoya from the Santa Isabel project, Nicaragua. *Ancient Mesoamerica* 16:131-146.

Nicholson, Henry B.

1982 The Mixteca-Puebla concept re-visited. In *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, edited by Elizabeth H. Boone, pp. 227-254. Dumbarton Oaks, Washington, DC.

Oviedo y Valdez, Gonzalo Fernando de

1976 Nicaragua en las crónicas de indias: Oviedo. Banco de América, Fondo de Promoción Cultural, Serie Cronistas 3, Managua, Nicaragua. [Originally written c. 1520s]

Ringle, William M., Tomas Gallareta Negrón, and George Bey III 1998 The return of Quetzalcoatl Evidence for the spread of a world

religion during the Epiclassic period. *Ancient Mesoamerica*

9:183-232. Steinbrenner, Larry L.

2006 Cacao in Greater Nicoya: Ethnohistory and a unique tradition. In *Chocolate in Mesoamerica: A Cultural History of Cacao*, edited by Cameron L. McNeil, pp. 253-270. University Press of Florida, Gainesville, FL.

2010 Potting traditions and cultural continuity in Pacific Nicaragua, A.D. 80 — 1350. Ph.D. dissertation, Department of Archaeology, University of Calgary, Calgary. University Microfilms, Ann Arbor.

Troike, Nancy P.

1978 Fundamental changes in the interpretations of the Mixtec Codices. *American Antiquity* 43: 553-568.

Zambrana Lacayo, Nora (editor)

2011 Cerámica prehispánica del Pacífico de Nicaragua: Colección Mi Museo/Prehispanic ceramics of Pacific Nicaragua: Mi Museo Collection. Mi Museo, Granada.

Squier, Ephraim G. Manuscript received: April 9, 2018; accepted: February 22,

1852 Nicaragua: Its people, scenery, monuments, and the proposed interoceanic canal. 2 vols. Appleton Co., New York. 2019 ●

El carnaval del toro venado en Nicaragua; simbolismo del mestizaje y representación de la relación de géneros

Milagros Palma

IUFM-Universite de Caen,
Universite Paris X, CRICCAL

Reproducido de Palma Milagros. Memoria nicaragüense. El carnaval del toro venado en Nicaragua; simbolismo del mestizaje y representación de la relación de géneros. In: América: Cahiers du CRICCAL, n°31, 2004. Mémoire et culture en Amérique latine, v2. pp. 63 70; doi: <https://doi.org/10.3406/ameri.2004.1644>.

Esta revisión sobre los campos culturales en América Latina (Literatura contemporánea y civilización) publica los resultados inéditos del trabajo de investigación del CRICCAL (Centro de investigación interuniversitario sobre los campos culturales en América Latina): seminarios de los programas de investigación trienal y coloquios. internacional en años pares desde 1986, dedicado a temas específicos específicos.

https://www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_2004_num_31_1_1644

Las ilustraciones fueron a por el editor. El resumen original está sólo en francés. El editor hizo una traducción a máquina con Google Translate.

Résumé: «Le Carnaval du taureau-daim au Nicaragua: symbolique du métissage et représentation d'un échange entre les genres». América: Cahiers du CRICCAL

Le Nicaragua fait partie de l'aire culturelle centre-américaine, sa population métisse, dans la région du Pacifique et dans la zone centrale, conserve des traits culturels des Indiens avant la conquête. Cette culture, métissée, s'est maintenue, comme au temps des ancêtres indiens à travers des fêtes, des danses, des chants et des récits qui évoquent les origines et qui assurent la conservation de la communauté avec ses valeurs et sa hiérarchie, fondements de la dynamique sociale. Le Carnaval du taureau-daim est une des formes de célébration dont la double image, hispanique et indienne, manifeste le métissage. Célébré en

l'honneur de Saint Jérôme, ce carnaval est ici observé à Masaya, ville de l'intérieur du Nicaragua. Outre les traits d'un métissage de traditions, à travers les costumes rappelant des contes traditionnels, on y remarque la combinaison de la danse, de la musique et des chants. Récemment, une mise en scène de personnages de l'actualité nationale et internationale est apparue.

Resumen: "El carnaval del toro venado en Nicaragua: simbólico del mestizaje y representación de un intercambio entre géneros". América: cuadernos CRICCAL

Nicaragua es parte del área cultural centroamericana, su población mestiza, en la región del Pacífico y en el área central, conserva las características culturales de los indios antes de la conquista. Esta cultura, mixta, se mantuvo, como en la época de los antepasados indios a través de festivales, bailes, canciones e historias que evocan los orígenes y aseguran la conservación de la comunidad con



sus valores y su jerarquía, fundamentos de la dinámica social. El Carnaval del Toro venado es una de las formas de celebración cuya doble imagen, hispana e india, muestra el mestizaje. Celebrado en honor a San Jerónimo, este carnaval se observa aquí en Masaya, una ciudad en el interior de Nicaragua. Además de las características de una mezcla de tradiciones, a través de los trajes que recuerdan los cuentos tradicionales, notamos la combinación de danza, música y canciones. Recientemente, ha aparecido una puesta en escena de personajes de noticias nacionales e internacionales.

En Nicaragua la fiesta del Toro-venado es una de las manifestaciones populares por medio de la cual se expresa la relación de géneros y la identidad de la sociedad mestiza nicaragüense. El Santo patrono, San Jerónimo, en honor al cual se disfrazan los hombres que participan en el carnaval, es un arquetipo del sexismo tradicional. A través de su imagen y de su culto religioso se promueven los valores machistas de la cultura popular.



El carnaval del toro venado está construido en base a las oposiciones bien / mal, placer / sacrificio, masculino / femenino, conquistador / conquistada, cuya dinámica se articula en la binariedad del espacio público y privado.

El toro-venado es una danza de origen precolombino en la cual el jaguar, símbolo aborigen de la virilidad y el poder aborigen, fue reemplazado por el toro, que simboliza la virilidad y el poder del conquistador español. El venado simboliza el lado femenino del aborigen, el conquistado. La pareja

El Toro-venado representa el arquetipo del mestizaje, es decir la pareja original: el español y la india, el conquistador y la conquistada (que en el mundo animal corresponden al cazador y su presa).

Este tema que hoy presentamos ha sido objeto de una investigación amplia y aquí solo expondremos algunos aspectos etnográficos de esta manifestación popular que permiten entender cómo se perpetua la practica social tradicional entre los géneros, como se construye la identidad mestiza.

EL TORO-VENADO, LA PROCESIÓN DE HOMBRES HARAPIENTOS

En Masaya el último domingo de octubre por la tarde, aparece un desfile de hombres disfrazados encabezando la procesión de San Jerónimo. Esto se repite año con año, contra viento y marea. «El día que no salga la procesión, ese día se acabara el mundo», comentan las ancianas evocando sus tiempos de infancia.

La larga procesión del Toro-venado en honor al santo pecador, San Jerónimo Bendito de Masaya, entrega en un inimaginable derroche de imágenes una síntesis compleja de la problemática que domina la relación mujer-hombre en su versión mestiza.

En esta fiesta los hombres ridiculizan a las mujeres. El ridículo a la vez que divierte permite impedir cualquier desvío con respecto a la norma con el fin de perpetuar la tradición de la superioridad masculina. En ese largo cortejo aparecen además las parejas de homosexuales reconocidos públicamente, políticos, notables y religiosos de turno. En este desfile muchos hombres se dedican a manosear a los personajes femeninos.

En este carnaval se combina lo tradicional con lo actual, por eso el desfile de los personajes eternos que como almas en pena andan errantes por los caminos oscuros de pueblos, barrios y veredas: la carreta nagua, la llorona, la cegua, la pelona, la mano pachona, El coronel Arrechavala, el cadejo, el duende, etc.

Ante este desfile interminable que dura más de un mes, desde mediados de septiembre hasta el último domingo de octubre, surgen una serie de preguntas. ¿Por qué solo hombres desfilan en el carnaval? ¿Qué significa esta actitud para un pueblo profundamente religioso, consagrado a María?

SIGNIFICACIÓN DEL TERMINO TORO-VENADO

En el carnaval del Toro-venado se promueven los valores del mundo mestizo, en cuya configuración binaria indio/español, el primer componente tiene valor negativo mientras que el segundo es positivo.

Es importante recordar que el toro fue introducido a América por los españoles y su figura esta íntimamente asociada al mundo del conquistador en el sentido amplio del término que incluye también el de seductor. El venado que es una especie autóctona está asociado al aborigen.

El termino Toro-venado significa desfile carnavalesco de hombres harapientos, o mas bien, «de hombres disfrazados». Según la tradición son las mujeres quienes organizan este carnaval.

LEYENDA SOBRE EL ORIGEN DEL CARNAVAL

La leyenda nos recuerda la enemistad entre el jaguar y el toro hasta que un día el toro mató a un jaguar. Eso fue motivo de gran regocijo y durante varias noches se celebró este hecho milagroso. El toro le hacía reverencia al santo en reconocimiento a su protección.¹

El conflicto entre el toro y el jaguar simboliza la confrontación entre el mundo indio y el español. El jaguar o tigre era una divinidad aborígen y, como tal, en la simbólica mestiza está asociado al indio. El toro, introducido por el conquistador, representa al español.

En el mundo animal, el venado ha sido siempre la presa favorita del jaguar. Los cuentos y relatos tradicionales hacen referencia a esta pareja en que el venado, haciendo valer su astucia, a veces sale victorioso frente al jaguar, dotado de fuerza y ferocidad. Gracias a la desaparición del jaguar se constituye la pareja Toro-venado. Algunos relatos que evocan la difícil convivencia entre el jaguar y el toro evocan la vida de las haciendas de la época colonial. En aquellas tierras sin límites, vagaba a sus anchas el ganado, presa favorita del jaguar. La desaparición del felino en los relatos y demás expresiones simbólicas de la cultura tradicional no representa únicamente su alejamiento físico. Su desaparición simboliza el aniquilamiento del mundo aborígen con la conquista española. En efecto el jaguar desaparece vencido por el toro, que reina tranquilo en el espacio doméstico de las grandes haciendas de la época colonial.

La pareja toro-venado en el imaginario cultural mestizo se consolida.

EL CUADRO DEL TIGRE Y LA VIEJA

Según algunos ancianos uno de los principales cuadros de la danza era la del tigre y la vieja: un hombre con las espaldas cubiertas con un cuero de jaguar y una sonaja en la mano se acercaba a la Vieja, que era un hombre con un cuero de venado en las espaldas y al son de su sonajera canturreando le decía: «Te caza el tigre, María» Pero María, la vieja forrada con su cuero de venado, continuaba bailando como si nada. El tigre, cortejaba primero a su presa, y luego coqueteaba con los demás animales, creando una cierta complicidad con los espectadores que esperaban el momento culminante en que cazaba al venado (María).

¹ Ver: Nicaragua: Once mil vírgenes, Paris, Índigo, 1999

En varias ocasiones el jaguar le pisaba los talones a su presa distraída en el baile. Finalmente, ante gritos y risa del público, el jaguar en uno de sus gestos terminaba envolviendo a su presa con su gran cuero. Así cazaba el jaguar al venado. Entonces el jaguar alzaba a su presa y se la llevaba fuera del ruedo.

La fiesta del toro-venado es pues una actividad de gran contenido simbólico en que se representan las relaciones sociales hombre-mujer según el modelo del depredador y su presa como son la del conquistador y la conquistada, el hombre y la mujer. Esta manera de simbolizar la relación entre el hombre y la mujer parece provenir de la época prehispánica. En muchos pueblos de América se celebran danzas como esta en donde se representa el orden social mestizo y que son denominadas por medio de voces compuestas en donde uno de los términos es la palabra «toro». El otro corresponde al nombre de un animal nativo cuyo comportamiento ha permitido establecer una analogía con el indio que ha sobrevivido bajo el yugo del conquistador como se puede observar con el nombre de la fiesta del Toro-cóndor.

LA DANZA DEL TORO-CÓNDOR

En la cordillera de los Andes, con esta danza se recrea el drama de la conquista. El cóndor ha sido el símbolo del poder aborígen en la región andina, era el mensajero de la divinidad, el Sol, poder masculino. El toro, o sea, el conquistador español, triunfa sobre el cóndor que representa al indio. En una variante de esta misma danza un jinete le arranca la cabeza a un cóndor colgado de las patas.

En otra versión de esta danza se invierten los símbolos y el ave majestuosa adquiere dimensiones libertarias para el aborígen andino. Un cóndor hambriento, con las patas cosidas al lomo en carne viva de un toro furioso, bate las alas como queriendo alzar vuelo con el animal que corre despavorido en una arena en medio de los gritos de los hombres ebrios e impacientes en espera del desenlace de esos dos animales fusionados en una sola figura.

Para entender mejor el simbolismo de la forma dual toro-venado que nace en Monimbó, Nicaragua es necesario conocer el simbolismo del jaguar en las sociedades aborígenes dispersa en las zonas selváticas, tales como los miskitos o las tribus del Amazonas, que mantienen un parentesco mítico con el felino. El símbolo jaguar-venado supone relaciones tradicionales de poder, basadas en la práctica depredadora del felino cuya presa favorita es el venado. A pesar de la astucia del venado el jaguar termina siempre comiéndoselo como se ve en el cuadro principal de la danza evocado anteriormente.

En la sociedad colonial el término «jaguar» es reemplazado por el de toro. Así se representa una nueva estructura de poder simbolizada con la pareja toro-venado.

IMAGEN DIABÓLICA DEL TORO

El termino toro, además de estar íntimamente relacionado con el conquistador español, significa fuerza bruta, dominación, terror. También está cargado de connotación diabólica. En algunos relatos campesinos el toro representa el poder del señor de la gran hacienda ganadera, «que hada pactos con el diablo para obtener inmensas riquezas».

Prueba de ello eran las apariciones legendarias de manadas de toros desbocados que desaparecían bajo el rocío de agua bendita o con el crucifijo. De lo contrario, el granadal misterioso podía arrasar con todo. Después de las embestidas nocturnas, quedaban sus profundas huellas y las paredes de las casas estaban manchadas de sangre.

En el departamento de Chontales, región ganadera por excelencia, abundan historias de este tipo. Sobre el origen de la piedra del toro en la hacienda del Pedernal se dice que: «allí los duendes subieron a un toro. El animal nunca pudo bajar y de él solo quedaron sus huellas pintadas».

El duende simboliza al indio totalmente desvalorizado, reducido a su mínima expresión. Es el macho diminuto, el indio salvaje que persigue a las jóvenes solteras y a los niños sin bautizar. Es decir, a todos aquellos que no han recibido los sacramentos que corresponden a su edad: el bautismo y el matrimonio.

EL TORO COMO EXPRESIÓN DEL PODER

El toro es también símbolo de vigor y virilidad. En algunos refranes se compara el ímpetu del enamorado con el desenfreno de un toro. Además, su sangre y sus testículos poseen virtudes afrodisiacas para los hombres.

El toro ha simbolizado riqueza y por consiguiente poder. El señor de la gran hacienda en las fiestas patronales soltaba a sus toros como parte de las actividades importantes de las manifestaciones populares; las manadas desbocadas ahuyentaban a mujeres y niños, mientras los hombres ebrios los desafiaban.

En el norte del país también se escuchan testimonios de apariciones de toros dorados que probablemente simbolizan la opulencia.

En diferentes danzas tradicionales como la del toro-guaco, en León, el toro embiste al indio. Después de un largo sorteo, el indio termina postrado a los pies de las divinidades cristianas, simbolizando así el sometimiento del aborigen al mundo del conquistador.

El jaguar ha sido el enemigo tradicional del toro. Por eso su desaparición se da con el avance de la ganadería extensa de la gran hacienda. Al desaparecer como símbolo de poder es reemplazado por el toro.



EL TÍO TIGRE Y EL TÍO TORO

La literatura oral también cuenta con relatos que ponen en escena la enemistad entre el jaguar y el toro, que simbolizan dos poderes: el primero asociado a lo natural, al mundo prehispánico, y el segundo a lo cultural, al mundo civilizado y domestico asociado al conquistador cuyos valores son también los del mestizo.

En el relato de tío Tigre y tío Toro, este domina en virtud de una razón superior a la del tigre. En el toro hay un predominio de la fuerza viril. En algunos relatos campesinos el jaguar siempre devora a todo aquel que se le pone en frente sin tener en cuenta la amistad y no hace diferencia entre los sexos. El tigre

simboliza la supremacía de la fuerza bruta. En el cuento de tío Tigre y tío Toro se expresan los valores del mundo de la generosidad individual que reclama la reciprocidad como regla de convivencia; es decir, el «favor que con favor se paga».

En esa fabula además de la moraleja, es interesante anotar la desaparición del tigre-jaguar del escenario del poder. El toro impone su lógica. Su poder viril reina en un mundo de machos castrados y de hembras destinadas a la reproducción. Esto mismo sucede en el gallinero con el gallo y las gallinas, imagen a la cual se remite el macho en estrofas de corridos populares.

EL VENADO EN LA TRADICION POPULAR

El venado representa al indio arisco y huidizo, en su estado salvaje; el venado es veloz, ágil, receloso y desconfiado; en los cuentos infantiles aparece dotado de astucia. En el juego del «venadito», el animal cautivo logra escapar del cerco, engatusando a sus pequeños celadores, cuando ingenuamente, tomados de las manos, forman un cerco y alzan la mirada hacia la luna que el animal admira extasiado. El venado representa la fragilidad de la belleza natural como todo lo que pertenece a la naturaleza. En los hogares campesinos, sus cuernos adornan paredes y biombos, atrayendo a la vez la suerte para el cazador. Con la piedra que el animal arroja al morir, el cazador se asegura la cacería del venado. Esa misma piedra confiere poderes mágicos para el amor y la riqueza. Según la creencia campesina, el venado vive en lugares encantados, en los paraísos de las faldas de los volcanes, del Mombacho o el Concepción de la Isla de Ometepe. Campesinos de esas regiones dicen que el venado es el ganado de la «Vieja del monte», guardiana de esos paraísos encantados en donde el campesino se pierde en medio de bellas visiones de una tierra sin límites preñada de frutos de colores y sabores jamás probados, a la mano de todo aquel que los solicita.

A través del «Toro-Venado», Monimbó simboliza el mestizaje y los valores sobre el cual fue construido.

En la fiesta del toro-venado los hombres disfrazados en honor a San Jerónimo representan el orden sexual tradicional mientras dan rienda suelta a sus fantasmas.

Según la tradición, San Jerónimo fue tentado por una mujer cuando se encontraba haciendo penitencia. Jerónimo fue un hombre pecador, borracho y mujeriego. Cuando ya no pudo más, cansado de vivir en la vergüenza del pecado de la carne, Jerónimo se retiró al monte a hacer penitencia. Jerónimo vivía en

medio de las fieras salvajes que eran sus únicos amigos. Un día de tantos, con el pecho en llagas de tanto golpearse con una piedra, con las rodillas en carne viva de tanto permanecer arrodillado, una hermosa mujer se le apareció. Y Jerónimo la tocó con una mano mientras tenía la otra en el fuego.

La leyenda recuerda que el pecado no tuvo efectos en el proceso de santificación del pecador. Este acto ejemplarizante hizo de San Jerónimo un santo muy popular. San Jerónimo pecó con el diablo que andaba disfrazado de mujer. San Jerónimo tuvo una relación homosexual.

Por eso los hombres se salen travestido para pagar sus promesas a San Jerónimo, que con esta condición concede sus favores a quienes le piden.

ORIGEN MÍTICO DEL TORO-VENADO Y DE LA DEVOCIÓN EN HONOR A SAN JERÓNIMO

El desfile del Toro-venado en honor San Jerónimo data de tiempos inmemoriales y todo comenzó con un hecho milagroso: «el encuentro de una imagen de San Jerónimo en el monte»:

El cazador se la llevó a su casa, pero al día siguiente desapareció misteriosamente. El cazador encontró de nuevo la imagen en el mismo lugar. El extraño suceso llegó a oídos del propietario del lugar, quien decidió ir a buscar al santo con sus peones que iban con sombreros de fibras rojas de malinche. Pero el santo se puso tan pesado que no lo lograron sacar del monte. Entonces el patrón conociendo la debilidad de San Jerónimo por los hombres disfrazados de mujer lo sacó con un grupo. Pero la imagen desapareció de nuevo de su casa. Este hecho misterioso se interpretó como una prueba del deseo del santo de que se le construyera una iglesia en el sitio de su aparición. Es así como San Jerónimo fue el patrón de Masaya...²

El 30 de octubre a eso de las 10 de la mañana, después de una misa solemne sale la procesión con el desfile del Toro-Venado. San Jerónimo es representado de rodillas, desnudo el pecho y con un paño que cubre su sexo. Lleva una piedra en la mano derecha y una cruz en la otra. Esto recuerda al Santo en sus momentos de penitencia, cuando en medio de su sufrimiento expiaba su vida de pecador.

Al final aparece la carroza con la diminuta imagen de San Jerónimo, el Santo pecador, el macho que en vida se embriago de placeres de la carne y que fue tentado mil y más veces por el diablo disfrazado de mujer. Este santito perdido entre flores, luces, velas, papeles pintados y arrugados, que forman la árida

² PALMA, Milagros, «El», Ventana, in Barricada, Managua, septiembre de 1983.

montana de su legendaria santificación, es llevado en hombros de docenas de hombres sudorosos que se disputan por cargar la imagen bendita, imagen de la carnalidad santificada. Las voces femeninas compiten con la música de los chicheros sus variados instrumentos: tambores, saxofones, flautas, pitoretas y marimbas. Mientras en el atrio de la iglesia y en diferentes puntos las mujeres distribuyen bebidas o venden golosinas a la gente devota.

BAILES, FIESTAS Y CANTARES EN LA ÉPOCA PRECOLOMBINA

Nicaragua hace parte del área cultural mesoamericana y su población mestiza aún conserva una serie de rasgos culturales de los aborígenes precolombinos. La cultura popular mestiza cuenta con una serie de manifestaciones como son bailes, fiestas, cantares y relatos tradicionales, que a la vez que evocan el pasado, permiten recrear la comunidad y los valores sobre los cuales reposa la dinámica social.

Las crónicas dan cuenta de la significación de las manifestaciones aborígenes.

En sus cantares cantaban hechos, riquezas. señoríos y gobierno de sus pasados. la vida que tenían antes que viniesen los cristianos. la venida de ellos y como en sus tierras violentamente entraron, como les toman las mujeres y los hijos después de robarles cuanto oro y bienes que de sus padres heredaron y ferocidad de los caballos. otros la braveza y crueldad de los pen-os, que en un credo los desgarran y hacen pedazos y no menos el feroz denuedo y esfuerzo de los cristianos, pues siendo tan pocos a tantas multitudes de gentes vencen. siguen y matan. Finalmente, toda materia que a ellos es triste y amarga, la encarecen allí representando sus miserias y calamidades [...] Cansados de bailar. cantar y referir y llorar sus duelos, sentabanse a comer en el suelo [...] después de hartos venia la bebida la cual era vino hecho de maíz que para emborrachar tiene hasta fuerza. Esta era traída en vaso de oro, quien lo tenía y también de ciertas calabazas muy hermosas y más sutiles que las nuestras. Bebían hasta no poder más. o que Se acababa el vino aparejado y se vaciaban las vasijas, dicen que se bebían unos a otros.³

Es con esta misma dinámica y a manera de rememoración del pasado como se hacen las fiestas en la actualidad. Sin embargo, para el mundo mestizo, además de un lamento de la destrucción de un mundo anterior, sus danzas representan los acontecimientos que legitiman la nueva sociedad en la cual se considera al

³ LAS CASAS, Bartolomé de, Cronistas 1, Managua, Banco de América, 1975, p. 91

hombre superior a la mujer. De manera general, las danzas populares y demás expresiones de la cultura mestiza reelaboran e interpretan el pasado integrando, los nuevos acontecimientos sociales que integraran su memoria. ●

Mito y realidad en la conciencia histórica de los actuales indios sumus de Nicaragua

Getz von Houwald

Los indios sumus de hoy ya no se acuerdan de la vieja leyenda sobre su origen como descendientes de unos dioses, leyenda que Walter Lehmann todavía logró apuntar hace setenta años. Pero se narran aún cuentos que, a pesar de haber sido expuestos a profundas alteraciones y deformaciones hasta el absurdo, abarcan sin duda más que un solo grano de realidad que se puede revelar si, analizándolos críticamente, se substituyen ciertos nombres y se corrigen ciertos datos y lugares. Nos hablan estos cuentos de largas migraciones de ese pueblo que tenía que atravesar "una gran agua" antes de las sus tierras actuales, nos hablan de guerras entre ellos mismos y contra sus vecinos que trataron de esclavizarlos, nos hablan de sus grandes sukias Archibuld y Dame Nelson, figuras y acontecimientos legendarios que, examinándolos bien, vuelven a ser históricos.

Walter Lehmann, en su trabajo "*Ergebnisse einer Forschungsreise in Mittelamerika and Mexico 1907-1909*", **nos ha comunicado el fragmento de una** vieja leyenda de los indios sumus sobre su origen, de ésta le había informado el misionero moravo George Reinke Heath que, a su vez, la había oído en las orillas del río Prinzapolca de un anciano llamado Frederic (Lehmann 1910: 716). Para subrayar la importancia de tales tradiciones para la etnohistoria, en las cuales se encuentra sin duda más que sólo un grano de realidad, Walter Lehmann publicó nuevamente un resumen de esta leyenda en su obra "*Zentral-Amerika*", **que apareció diez años más tarde (1920, II: 463).**

Según esta tradición había una pareja de dioses llamados Mais a hána (miskito: Uan-baikan-iiplica = hombre que nos partió) e I tu a na d It ok i (miskito: Yapti-misri = madres Alacrán), que vivió en la montaria Kaunapa, situada entre los ríos Patuka y Wanks (Coco) (1). Sus hijos eran los miskitos, los tawahkas (tauahkas), los yuskos, los sumus y los ulwas (woolwas). De ellos nacieron primero los miskitos; les fueron enseñadas muchas cosas, pero se volvieron desobedientes y se escaparon hacia la costa. Después nacieron los tawahkas, los yuskos y, finalmente, los ulwas. Los yuskos se radicaron en las

orillas de los ríos Prinzapolca y Bambana, pero llegaron a ser malos, dedicándose al vicio, de manera que las demás tribus les hicieron la guerra y los mataron a todos, salvo un pequeño resto que vive, como dicen, en alguna parte en las cabeceras del río Wanks, cerca de los españoles (2). Los ulwas fueron instruidos en todas las cosas, especialmente en la medicina y en el canto, y por **eso fueron llamados "boas",** que significa "cantores" (3). Los sumus vivieron en las orillas de los ríos y en las montañas y eran muy salvajes, hasta que el rey de



los miskitos oyó de ellos y los hizo tomar prisioneros (4). Llevaban el pelo largo y tenían muchos piojos. Pero después de haberlos lavado con jabón se ganaron el corazón del rey, que los retuvo en su poder.

Walter Lehmann ha señalado la analogía de esta pareja de dioses con figuras semejantes en la mitología mexicana; anota, además, que el mencionar al rey mosco es solamente una ampliación posterior. En realidad, existía desde hace mucho tiempo una fuerte influencia de los miskitos sobre los sumus, tanto en lo cultural como en lo político, especialmente desde que se estableció en el siglo XVII bajo el predominio de los ingleses un Reino de la Mosquitia, que siempre trató de extender sus límites hacia el oeste. En el curso de sus expansiones, los miskitos chocaron continuamente con los sumus, los cuales de ninguna manera "ganaron el corazón del rey mosco", si no, al contrario, fueron asaltados, subyugados y forzados a pagarle tributo; ya los jóvenes y las

muchachas sumu, que los miskitos robaron con regularidad, se los retenía no por cariño, como sugiere la leyenda citada, sino como esclavos.

En cuanto a la analogía con la mitología mexicana, señalada por Walter Lehmann, hay que recordar que en el norte y en el oeste de la tierra de los sumus vivieron varios grupos de habla mexicana, como, por ejemplo, los grupos pipiles, los cuales sin duda han influenciado por su parte a los indios de las regiones selváticas de las montañas y llanuras atlánticas.



Fig. 1

Desde el tiempo en que Walter Lehmann apuntó esa leyenda de los sumus han pasado setenta años. En aquel entonces gran parte de los sumus todavía no estaba cristianizada y, por cierto, muchas de sus viejas tradiciones vivían aún entre ellos. Hasta el día de hoy, los sumus han preservado, más que otros grupos indígenas nicaragüenses, sus costumbres, especialmente su lengua, pese a que tuvieron contacto con otras etnias, incluso con algunos europeos, desde hace mucho tiempo, por vía de los grandes sistemas fluviales que cruzan su territorio, sobre todo el río Wanks. Sólo desde que llegaron hacia 1922 los misioneros

moravos de Herrnhut hasta los pueblos sumu más lejanos, se han ido perdiendo más y más sus tradiciones.

Por esta razón no pude ubicar esa vieja leyenda, que Lehmann habla oído narrar, en ninguna de las diversas poblaciones sumu que visita casi 70 años después de 1941. Solamente en los relatos sobre una cueva grande en una montaña cruzada por el río Patuka - que debe ser probablemente la montaña. Kaunape - donde dicen estafan escondidas las imágenes de sus antiguos reyes y dioses, podría intuirse un remoto recuerdo de la leyenda referida. Cada vez que insistí preguntando por viejos cuentos y leyendas me dijeron que no se recordaban de nada, con excepción de unos pocos cuentos, de los cuales he publicado algunos (Houwald y Jenkins 1975: 86 s.). Una noche, sin embargo, estando sentado junto a algunos hombres del pueblo de Musawas, de los cuales unos sabían un poco de español, y platicando sobre varias cosas que concernían sobre todo el futuro de esa gente, uno de ellos empezó a hablar también del

pasado, y añadiendo uno y otro más detalle, formularon de improviso lo que recordaban de la historia de su poblado y de su nación.

Desafortunadamente no pude tomar apuntes por la obscuridad de la noche, y tampoco llevaba una grabadora conmigo. Pero tal vez fue eso precisamente lo que destraba la lengua de estos hombres, por lo general tan reservados. Escuché así cómo hablaron, uno en español, otro en miskito, mezclando palabras inglesas, y otro corrigiendo en sumu a sus compañeros, de la fundación de su población, de la llegada de los primeros misioneros, de sus padres, abuelos y antepasados hasta que se perdió su memoria, confundiendo tiempos y lugares en el pasado.

Para no depender total mente de mi memoria, pedí finalmente al joven maestro de la escuela, Gonzalo Salazar, un ladino, que estaba presente, apuntar todo lo que me habían dicho. Lo que me mando poco después en dos cuadernos corresponde en lo esencial a lo que he oído esa noche. Sin embargo, el joven maestro quería sin duda hacer un "buen trabajo" con el que podría a la vez brillar con sus conocimientos. Se esforzó, por cierto, de escribirme esta historia en la forma más **"exacta", según los criterios de nuestra concepción "linear",** suprimiendo lo inexacto" o sea lo legendario y mítico. Por eso su descripción de los acontecimientos recién pasados resiste muy bien la crítica histórica por ser muy exacta. Pero en cuanto al pasado más lejano, parece estar distorsionada por interpretaciones erróneas en base a conocimientos adquiridos en sus lecturas. Se puede suponer que otra reducción importante de la autenticidad de esta relación se debió al hecho de que al pastor moravo, Rev. Sandalio Patrón, aunque sumu él mismo, tomó un papel decisivo en la redacción de este relato, tan sólo porque el maestro no sabe sumu y el pastor fue uno de los pocos que hablaban español. Es sin duda por su influencia que se omitieron ciertas ideas no cristianas, y se suprimieron aquellas reminiscencias que tocaban esferas míticas y mitológicas.

En todo caso, me parece infantil comparar lo que todavía existía de viejas tradiciones de hace 70 años con lo que queda hasta hoy, para percibir el cambio cultural considerable y la rápida pérdida del patrimonio espiritual de estos indios.

"El Sumu es originario del continente asiático. Esto está demostrado por muchos historiadores, en cuyos escritos nos dicen que América fue poblada por gente **de origen asiático y europeo**".

Con estas palabras comienza el relato de la historia de los sumus tal como se la conoce ahora en el pueblo de Musawas. El origen de este saber es evidente; el joven ladino - no hace mucho que hay un maestro en el pueblo - está orgulloso de sus conocimientos importados de la ciudad, que si bien eran nuevos para los sumus, los aceptaron gustosos, pues afirman a esa gente, que

se siente aislada e inferior, su descendencia de una raza grande e importante, explicando a la vez muy lógicamente su fenotipo visiblemente "asiático" por el cual se distinguen todos los sumus de sus vecinos (5).

"El Sumu estaba a sentado cerca de otro pueblo más numeroso al que ellos llaman China ... el gran Imperio Chino, respetado y temido por todos los pueblos, pero no por Inglaterra que había extendido sus poderosos tentáculos por el Asia. Inglaterra hace que la nación China le brinde una ayuda cultural al Sumu. Hace que los jóvenes Sumu puedan ir a estudiar a la China, para sacar de la ignorancia a este **pueblo que llevaba una vida casi salvaje ...**".

"Acordada la ayuda que iba a presentar la China, los Sumu comenzaron a enviar a todos los jóvenes a estudiar, y así tras año los Sumu marcharon a instruirse a la China. Pero al cabo de muchos años los Sumu notaron que ninguno de los jóvenes que habían enviado a estudiar regresaba a su pueblo nativo. Los familiares trataban por todos los medios posibles de obtener alguna información. Pero todos los esfuerzos se vieron frustrados. Hubieron unos más audaces que decidieron a internarse a la nación china, pero no regresaron. Esta situación se fue acrecentando paulatinamente hasta llegar a ser insoportable. El pueblo Sumu se creó de un hado misterioso con aureola de terror que propaga desde el más joven hasta el más anciano. Y comenzó a surgir del pueblo una gama de relatos más o menos fantásticos. Estos comentarios se regaron por todo el pueblo que puso a sus moradores intranquilas y a la misma vez desconfiados. Pues tenían una invasión de la China, para lograr su total exterminio. Este temor se acrecentó más al ser estimulado por los más variados comentarios sobre el triste fin obtenido por todos estos jóvenes con deseos de superación. Unos comentaban que los jóvenes fueron hechos esclavos por los chinos, otros comentaban q' los jóvenes eran asesinados y las mujeres las hacían esclavas y los más fantásticos dijeron q' fueron devorados por los chinos"



Fig. 2

El lector de un cuento aparentemente tan tonto como ese podría estar inclinado a terminar aquí. Pero no es tan absurda esta historia, cuando se

substituye la palabra "China" por el nombre de otro pueblo que hubiera sido el poderoso vecino de los sumus en el pasado como, por ejemplo, los ingleses y los miskitos. Y, de este modo, ya hemos encontrado la conexión con el fin de la leyenda participada por Walter Lehmann, donde se dice que el rey mosco captura a los sumus, reteniéndoles en su poder. Se esconden en este relato las tristes experiencias de un pueblo que por siglos había sido esclavizado por otros más poderosos. Hasta mediados del siglo pasado dura la explotación y esclavización de los sumus por los miskitos. Es posible que ellos, por miedo, no llamaron a sus enemigos por su nombre, sino lo substituyeron por otro, el de los "chinos"; podría ser también que asociaron a los chinos a otra triste experiencia, habiendo quedado tal vez endeudados por unos negociantes chinos que viven en casi todos los pequeños pueblos de la Mosquitia.

Continuaremos entonces con el cuento: "Como consecuencia, los Sumus comenzaron a buscar un lugar que ofreciera una mayor seguridad. Y nada mejor que poner mucha tierra de por medio. En su huida pasaron por un pequeño canal q'le llamaron Europa. Luego siguieron el rumbo que antes habían tomado, que era el saliente o Este; allí donde se ve salir el sol como una extraña bellota sonriente. - Los Sumus llegaron a una tierra ellos llamaron **"Nicarao"**. **Esto fue después de haber pasado muchísimas** calamidades, ocasionadas por el clima, plagas, y otras tribus q' ellos encontraron en su recorrido. Los Sumus se quedaron maravillados al contemplar a esta tierra tan bella como extraña para ellos" (6).

El lector va a discernir fácilmente el tipo de las desfiguraciones y las razones que las motivan. Se nota una interpretación equivocada de realidades históricas y una reverencia hacia la patria Nicaragua. Pero buscando el grano de verdad que también en esta versión se puede esconder, se ven las reminiscencias de largas migraciones y de travesías de un agua grande, que sería o el mar Caribe, el Pacífico, el Lago de Nicaragua o solamente el ancho río Wanks (Coco). Hay que recordar que el idioma sumu, como Walter Lehmann lo ha demostrado por primera vez, pertenece a la familia chibcha, y tiene su origen en la América del Sur.

No me arriesgo, naturalmente, a postular que este pasaje del cuento contenga un recuerdo de una migración de los sumus a través del Lago de Nicaragua, sostenido por muchos autores. Lehmann (1910: 462) se refiere a la tradición de los miskitos, según la cual descienden de unos indios llamados "Antiguos" que vivieron en el interior de Nicaragua. De ellos se derivan los miskitos y los sumus Segiin Perrera/Heath, citados por Lehmann (1910: 462) vivieron los antepasados de los miskitos en el siglo X d.C. en la región de Rivas y se llamaron Kiribis. Después de luchas con los indios que llegaron del norte, fueron expulsados a la región del actual Chontales, donde permanecieron de 50 a 100 años. Pero los indios norteños los forzaron también a marcharse de allí,

de manera que tuvieron que migrar, bajo su jefe Wakna, hacia el este hasta llegar a la costa del Atlántico. La ciencia confirma la infiltración de grupos de origen mexicano hacia el istmo de Rivas, y una migración de su población original hacia el oriente. Puede ser que los antepasados de los miskitos y de los sumus eran los afectados y que la leyenda de los sumus fue influenciada por las tradiciones de los miskitos; pero también es posible que los sumus conservaron la misma tradición como propia. Hay que recordarse que los ulwa (woolwa), perteneciendo a la familia sumu, vivieron hasta hace poco en la ribera oriental del Lago de Nicaragua.

"Comenzaron la exploración de estas tierras, adentrándose en ella por la ribera del río Rama [aparentemente el que hoy se llama río Escondido]. Llegaron hasta un punto donde contemplaron una altísima montañita que ellos llamaron "Kucara Hill" [Cucra Hill, cerca de Bluefields entre el río Escondido y la Laguna de Perlas, era hasta poco el lugar donde vivieron los últimos indios kukra, un grupo sumu]".

" Y a continuación comenzaron la penosa tarea de escalar dicha montañita para poder orientarse en esa nueva tierra que iban a poblar. En la cima contemplaron hacia el Este una inmensa planicie que cautivó su admiración. Se extendía ante ellos una gran llanura adornada por una multitud de árboles de pino, que le daba al paisaje un tono salvaje y a la misma vez seductor. Luego se caminaron hacia ese lugar que **habían visto desde la cima del "Kucara Hill". En su** viaje encontraron muchas barras, unas muy peligrosas, infestadas de tiburones y otras fieras del mar. La primera barra que pasaron fue la barra del río Grande de Matagalpa. Después siguieron caminando y llegaron donde estaba la 'Barra de Wanclua' (significa ombligo en español). Lograron pasarla con pocas dificultades para luego llegar a la 'Barra de Prinzapolca' [del sumu prinzu y miskito awala río; los prinzu eran un grupo sumu]. Luego pasaron la 'Barra de Wauntua' y por último la 'Barra de Wua Wua' [Wawa]. De todas estas barras la más peligrosa es la de Wanclua, en la que muchos Sumus quedaron sellados en las fauces de los tiburones ... Para cruzar las barras de un lado a otro ellos hacían una especie de cadena entre ellos mismos. Se tomaban de las manos haciendo una larga hilera que llegaba hasta el otro extremo y de ese modo lograban pasar al otro lado ... En las barras más peligrosas ellos hacían uso de bejucos, los cuales iban aradiando hasta llegar a formar una larguísima cuerda. Después de salvar todos estos peligrosísimos obstáculos llegaron al lugar deseado y le llamaron Bilwi que significa hoja de serpiente. Esta es la misma hoja que conocemos con el nombre de platanillo. Actualmente donde era 'Bilwi

es ahora Puerto Cabezas. Bilwi fue para los Sumus un paraíso [porque] tenían **de todo; había caza y pesca en abundancia**".

"El paso de esta raza desconocida no pasó desapercibido para los indígenas ya habitaban Nicaragua. Pues fueron vistos por nativos que corrieron a avisar al rey mosco sobre la llegada de una extraña raza a sus tierras. El rey mosco fue con su gente. Pero no lograron encontrarlos. El rey regresa con la mitad de su gente y dejó al resto con órdenes de buscaran **por toda la costa**".

"Después de recorrer toda la costa se vio coronada la búsqueda al encontrarlos en el inmenso llano Bilwi. Y con esto se rompió la tranquilidad en que había estado viviendo el pueblo sumu. Ya ubicados, el rey mosco envió a emisarios suyos con muchos regalos para los Sumus. Y se comenzó a entablar **una amistad entre los dos pueblos**".



Fig. 4



Fig. 5

Es interesante notar que se presume aquí que los miskitos ya habitaron la costa atlántica antes de la llegada de los sumus; ciertos autores, como Helms (1971: 17) sugieren que los miskitos se radicaron sólo entre 1600 y 1700 d.C, primero entre Cabo Gracias a Dios y Puerto Cabezas, extendiéndose poco a poco a lo largo de toda la costa y hacia el interior del país. Esto, sin embargo, puede referirse solamente a los miskitos como los conocemos hoy, es decir esta mezcla de indios y negros que actualmente se llaman miskitos. Helms admite, que antes eran posiblemente un grupo pequeño, lingüísticamente relacionado con los bawihka, que paulatinamente se extendieron y ganaron predominio sobre los demás grupos indígenas.

"Una vez, dos emisarios del rey mosco, aprovechando un pequeño descuido, se llevaron a una joven Sumita y se la entregaron al rey, que la hizo su esclava. Siéndole de su agrado esta doncella de una raza desconocida, mando a sus emisarios a traer más jovencitas y así, poco a poco, se fue intensificando este extraño acarreo de muchachas. Los Miskitos, no bastándoles las jóvenes, comenzaron a raptar hasta a las mujeres casadas. Entonces los Sumus poco a poco comenzaron a huir de los Miskitos. Pero la ambición del rey mosco fue muy notoria, pues decide invadir Bilwi y hacer a todos los Sumus esclavos suyos. Terminados todos los preparativos, el rey mosco, junto con sus guerreros, se dirigen a Bilwi. Y se entabla una cruenta lucha, saliendo vencedor al rey mosco, porque era el más poderoso y numeroso. Los Sumus se dieron a una desbandada general, buscando el interior de las montañas en las partes donde los Miskitos no pudieran dar nuevamente con ellos. Después de la desbandada, no siguieron todos juntos. Se regaron por la región, formando varios pueblos. Unos se dirigieron hacia el Norte, poblando Cabo Gracias, otros tomando la ribera del río Wawa buscaron su cabecera. Otro grupo tomó las riberas del río Cucalaya, y otros se quedaron más atrás, todas estas barras as la ciudad Rama. Estos pueblos ya establecidos tomaron sus nombres respectivos para diferenciarse entre ellos. El pueblo formado en Cabo Gracias se llama Panamaka, el pueblo de Wawa se llamó Tuasca, al pueblo de Cuculaya Bawiska y al de Rama Ulwa. Los pueblos Bawiska y Tuaska [Tawahka] distaban pocos kilómetros unos de otros. Y esto facilitaba el intercambio comercial y amistoso entre ambos. Se mantenía en contacto por medio de unos caminos solamente ellos conocían. Y también eran inaccesibles para los Moscos y evitaban dejar rastros, borrándoles con hojas y ramas secas"

En este punto hay que recordarse de la leyenda citada por Lehmann, en la que los panamakas, tawahkas, ulwas y otros eran de la misma estirpe; se perdió, por cierto, la idea de que eran hijos de dioses, y se perdió también el recuerdo que los miskitos eran sus hermanos. La amarga experiencia que los sumus tenían con los miskitos durante los últimos siglos probablemente haya borrado esta reminiscencia, lo que permite quizás la conclusión que el cuento que hoy se conoce en Musawas es mucho más reciente que la leyenda sobre la que informa Lehmann.

"Como consecuencia de esta amistad salió un doble romance entre dos mozos de Pawiska y dos muchachas del pueblo Tuasca. Este idilio tuvo un feliz término en el matrimonio. Así comenzaron a mezclarse los dos pueblos. Después de la boda se pusieron a trabajar cortando árboles los dos mozos amigos juntos, teniendo una gran habilidad en esta materia ... Pero por

desgracia, un día uno de los jóvenes ... no se fija q' el árbol no se había desprendido del todo y con tanta mala suerte q' cayó encima terminando con él ... Su compañero corrió a buscar ayuda donde los suyos, los Tuasca, y dijo que los Bauiska habían matado a su compañero. En el pueblo había dos sukias [hechiceros, brujos] que eran Inagua y Bilapau que eran los cabecillas. Estos dos sukias comenzaron a tramar un plan para lograr el desquite, y comenzaron a sembrar bastante maíz fermentado. Hicieron chicha fuerte en grandes cantidades e invitaron a todo el pueblo Bawiska. Esa noche hubo un gran festín y corrió chicha fuerte, Todo el pueblo Bawiska se embriagó y los Tuaskas, siguiendo con sus planes, comenzaron la matanza. Los Bawiskas, imposibilitados por el estado en que estaban, fueron víctimas de esta venganza. Los menos ebrios huyeron hacia su pueblo (7). Y no pudiendo contestar en la misma forma porque la mayoría de su gente fue asesinada y con su pueblo decimado, no podían hacer una guerra, pues era seguro que serían vencidos. Con esto se cortó temporalmente la amistad entre los dos pueblos de la misma raza. Los Bawiskas esperaron mucho tiempo, y el deseo de venganza sentían en su pecho crecía día a día. Después de mucho tiempo esta situación se fue haciendo poco a poco mala. Volvieron nuevamente a establecer una amistad entre los dos pueblos. Los Bawiska creyeron ya era tiempo de cobrar su deuda de sangre. Y también guiados por sus sukias comenzaron a sembrar maíz y a preparar luego la chicha fuerte. Después de tener todo listo, invitaron a los Tuaskas y de nuevo hubo un gran festín y corría la chicha fuerte. Los Bawiskas esperaron que los Tuaskas se embriagaran para atacarlos. Pero los Tuaskas, recelosos, se esperaban algo parecido a lo que ellos habían hecho. Con las primeras luces del alba comenzó el ataque de los Bawiskas. Pero los Tuaskas eran fuertes y numerosos y salieron vencedores, aun diezmados. Los dos pueblos optaron por cambiar de lugar. Los Tuaskas vivían a la orilla del río Wawa, se pasaron a vivir a las riberas del río Waspuk y a todo lo largo formaron los pueblos siguientes: Hulmakwas, Parahuas, Palankitan, Damna, Daca, Markisa, Yapuas, Devit, Isasmul **y Musawas**".

"Los Bawiskas se asentaron en la orilla del río Bambana, donde es actualmente Wasakin. De todos los pueblos formados por los Tuaskas, el más poblado era Hulmakwas [Ulmukwas]. Este poblado tenía un sukia que se llamaba Archibuld. En esos poblados el sukia era jefe o cabecilla. Un día llegaron emisarios del rey mosco a Ulmukwas con muchos presentes. Les regalaron machetes, hachas y otros materiales de trabajo, ganándose con esto la amistad y la confianza del pueblo sumu. Los emisarios se llevaron a Bluefields al sukia Archibuld, donde el rey mosco, en una pequeña ceremonia, nombre a Archibuld Juez de todos los pueblos que estaban a lo largo del río Waspuk. Ya nombrado Archibuld regreso a Ulmukwas portando una doble canana repleta de municiones con un rifle poderoso. Con estas armas se pavoneaba por todos los pueblos bajo su mando. Archibuld, viendo que él solo no podía dar abasto para mandar a

estos pueblos nombró auxiliares de él en cada pueblo. El poblado Daca rivalizaba en muchas cosas con Ulmukwas y su juez deseaba tener el puesto del que le nombró. Asó, viendo Archibuld el peligro que significaba el juez de Dace (que se llamaba Adrián), pensó quitar de enmedio a este peligroso rival. Y lo mismo pensó Adrián para quedarse con su puesto. Sucedió una vez ellos del poblado de Daca invitaron a Archibuld a un gran banquete en su honor, pero en el que Adrián, aprovechando un descuido de Archibuld, vertió veneno en su comida. Y luego Archibuld, en un descuido de Adrián, le envenenó a su vez la comida. Y ambos jueces de alma corrompida por la envidia, fueron víctimas de su propia maldad. Después de Archibuld vino otro juez, nombrado por el rey mosco, que se llamaba Dama Nelson. Este decidió asentarse en Devit. Dame Nelson, juez y sukia, tenía conocimiento de la existencia de un Dios y comenzó a llamar a todos los Sumus de los poblados, logrando reunirlos a todos. Comenzó a practicar un extraño rito: hizo un gran tapesco con madera liguay, que en español significa sabalete. Esta madera fue cortada por jóvenes inocentes que desconocían la tentación carnal. Ese tapesco lo hizo en un lugar que distaba más o menos 50 metros. Luego hizo unas extrañas figuras q' eran dos jinetes con sus respectivas cabalgaduras de un material q' ellos Haman jacuta (este es un material extraído del tuno, que es más blanco). Luego Dama Nelson hizo un pequeño altar en el suelo con la misma madera, y puso en el centro a estas extrañas figuras. Terminados los preparativos, metió a la gente el río, hasta q' el agua le llegara a la altura del pecho. Dio comienzo a la ceremonia prendiéndole fuego al tapesco. La madera comenzó a arder y el humo comenzó a formar en el sire extraños signos más luego se desvanecían, sólo inteligibles por el sukia. Este luego comenzó a danzar, pegando saltos y de su boca salían unos cantos entre sonidos guturales. Esta danza la hizo encima del lecho de brazos al rojo vivo, que había quedado del tapesco, resistiendo con un estoicismo inusitado, como que estaba sobre un lecho de rosas. Terminada la danza, fue al pueblo y dio fuego al pequeño altar, donde estaban las figures de jacuta. Y éstas, como oyendo el ruego del sukia, alzaron vuelo y se perdieron en el firmamento, formando una esfera de fuego que llevaba una orgullosa color celeste donde según él iban todas las enfermedades que azotaban a sus pueblos, yendo a parar muy lejos del lugar que su gente habitaba. Después de esto, el sukia comenzó a regar en la cara y resto del cuerpo a todos los Sumus que estaban en el río con el agua de una canoa, donde había puesto muchas hojas de tabaco en remojo. Esta ceremonia duro varios días. Y antes de comenzarla, le dijo al pueblo que no tuviera ningún contacto carnal, que no comiera comida dulce o salado y nada con chile o acidos. Esta dieta at pueblo la guarda por todos los días que dura la ceremonia. Cuando paso todo esto, invitó

a los ancianos de los pueblos y se puso a predicar. Él les decía que había un Dios en el que hay que creer. Y todos arrodillados comenzaron a rezar. Nelson en su prédica les dijo que había muchas cosas que poco a poco iban a cambiarlas. Dijo que quería reunirlos a todos los pueblos en un lugar para **formar un solo pueblo ...”.**

La narración de los hombres de Musawas, puesta por escrito por el joven maestro de la escuela, sigue por varias páginas. Pero con las luchas entre tawahkas y bawiskas, y sobre todo con "Archibuld" y "Dame Nelson" ya hemos llegado a un punto seguro, históricamente probado (8).

Sobre la guerra entre los tawahkas y bawiskas informa Conzemius (1938: 917) que en cuanto se refiere a los bawiskas, se trata de un pequeño grupo de sumus, en su tiempo no más de 150 personas, que viven en las orillas del río Bambana, sobre todo en el poblado de Wasakin. Antes vivieron también junto a los ríos Wawa y Kukalaya, pero esta región fue conquistada por Inawa, jefe de los tawahkas, el que vencido a los bawiskas en una gran batalla en el río Kukalaya. Los pocos que pudieron huir, se refugiaron en el río Bambana, donde ya vivían parientes suyos. Conzemius dice que los últimos bawiskas (bawihkas) del río Wawa, un hombre llamado Lockwood y su hermana, murieron "hace unos 15 años", **es decir a principios de este siglo, de manera que la batalla del río Kukalaya debe haber tenido lugar hace poco menos de cien años.** No cabe duda alguna de que el mencionado Archibuld no es otro que el jefe de los indios que vivieron en las orillas del río Waspuk, y que Walter Lehmann le conoció personalmente. Lo llama (1920: 470, 476) jefe de los uasabane-balna que, según su opinión, son probablemente una mezcla de panamakas y tawahkas (tauaxkas) y viven junto al río Uaspuk (Waspuk).

Dama Nelson o Nelson Matthew fue el mismo jefe de los sumus del río Waspuk, que en febrero de 1922 visitó al misionero moravo Franz E. E. Schramm, que en este año se encontraba de viaje en el pueblo de Asang en el río Coco (Wanks), para pedirle predicar a sus compatriotas en el río Waspuk. Dama Nelson, en sus ambiciones de unir su pueblo, eligió el lugar, donde hoy se encuentra el pueblo de Musawas, y se radica allí, construyendo unas pocas casas y una pequeña capilla. Damas significa en miskito abuelo, anciano, lo o **antepasado”.** **No se sabe si fue por ambiciones personales o por convicción y** creencia que se cambió de sukia a cristiano. El cuento citado nos permite notar en este punto claramente la influencia del pastor, que todo lo interpreta en un sentido cristiano: la malicia de los dos sukias Archibuld y Adrián que perecieron a consecuencia de sus crímenes y el sukia que está practicando ceremonias extrañas y paganas para volverse finalmente buen cristiano y fundador de un gran pueblo, que hoy en día cuenta con 1500 personas, en cuyo honor se relata esta narración.

La historia de Musawas, que conocemos también en parte por la publicación del misionero moravo Schramm: "The Story of Musawas" de 1929, sigue en los dos cuadernos del maestro Gonzalo Salazar, informando sobre la llegada de gente de los pueblos del río Waspuk y de otras partes, incluso unas familias sumu del río Bocay y del río Patuka en Honduras. Nos habla de los primeros misioneros, de sus colaboradores, y sus problemas. Cuenta de las tropas del general rebelde Sandino que devastaron la región en 1931, haciendo huir a muchos sumus a Musawas donde esperaron protección y auxilio de parte del misionero Karl Bregenzer; pero Bregenzer mismo fue asesinado por los Sandinistas a pesar de que los sumus de Musawas intentaron salvarlo.

De la concentración de tantas familias sumu de diferentes regiones con sus diversos dialectos resulta una mezcla cultural. Bregenzer tuvo que aprender en Musawas los dialectos de los panamakas y de los tawahkas, en aquel entonces todavía en uso en dicho pueblo (9). Hoy en día estos dos dialectos se han amalgamado en una sola lengua y los jóvenes ya ni conocen las palabras "pane-**make**" y "tawahka".

Se puede suponer que también las viejas tradiciones de las diferentes agrupaciones sumu se mezclaron de la misma manera, deteriorándose por este proceso. Naturalmente provocó la misión de los Moravos un fuerte cambio cultural, aunque no debe exagerarse el papel que jugaba esta influencia, tomando en cuenta que, con excepción de Karl Bregenzer, que permaneció solamente dos años en Musawas, ningún otro misionero europeo o norteamericano ha vivido allí. Los pastores moravos eran miskitos o sumus, como el actual, que salvo lo poco de la doctrina evangélica que enseñaron, no importaron muchas ideas nuevas. El cambio más decisivo que causaron fue el de provocar el olvido de las tradiciones del pueblo, sugiriendo que todo lo que existía antes de la llegada de los misioneros europeos y sus asistentes miskitos, los sumus, y de esto están convencidos, "llevaban el pelo largo y tenían muchos **piojos. Pero después de haberlos lavado con jabón...**".

Los jóvenes sumus de hoy, aunque casi todos hablan todavía su propia lengua, han olvidado sus bailes, leyendas y costumbres, y si uno les pregunta sobre sus viejas tradiciones y sobre su pasado contestan: " ¡ Oh, todo esto fue **antes de que fuimos civilizados, y no sabemos nada!**".

NOTAS

- (1) La montaña Kaunapa se llama en la actualidad "Montañas de Colon". El río Wanks = Coco forma en gran parte hoy la frontera entre Honduras y Nicaragua.
- (2) Según Conzemius (1938: 941) vivieron los yuskus (yuskos, yoskos) antes en las orillas del río Tuma y en las cabeceras del río Bocay. Debido a luchas con los panamakas y ulwas, que ocuparon su territorio, fueron fuertemente reducidos en número. La leyenda citada por Lehmann de por motivo de estas luchas el que los yuskos eran sodomitas. El Último representante de este grupo murió, según Conzemius, en 1900 en Bocay, pero restos de ellos, adn mezclados con panamakas y ulwas, viven todavía en esta región. Lehmann logró apuntar algunas palabras de su dialecto, pero sus informaciones en cuanto a sus habitaciones en los ríos Pantasma, Wani, Murra, etc. son, según Conzemius, en algo confusas y erróneas.
- (3) Los boas vivieron, según Lehmann (1920: 470, 472), en los ríos Tuma y Kivaska (Kiwaska) o en la región del río Bocay, y formaron parte de los ulwas. Sin embargo, no es muy convincente la opinión de Lehmann de que el nombre boa viene de Bocay. Conzemius distingue los boas y los bocaes, lo que parece más correcto. El nombre de los boas se conserve todavía en el nombre del Departamento nicaragüense de Boaco con su cabecera del mismo nombre.
- (4) La palabra "sumu" es considerada generalmente como nombre colectivo que aplicaron los miskitos a todos los habitantes de la montaña. y que era sinónimo de esclavo (Lehmann 1920: 471, 473). Esta definición no parece ser muy convincente en vista de que la leyenda citada menciona a los sumus junto con los demás grupos étnicos, inclusive los miskitos. Hay varios lugares como Somotín, o Somotingne, Somotillo, etc. que contienen este nombre y que están muy lejos del territorio que antes estaba bajo la influencia de los miskitos, de manera que parece más verosímil aceptar que este viejo nombre se volvió más tarde, cuando los miskitos consideraron a los sumus enemigos que esclavizaron, sinónimo de esclavo.
- (5) Desafortunadamente faltan investigaciones antropológicas físicas sobre los sumus.
- (6) El nombre de Nicaragua se derive de un grupo de indios de habla nahua, llamados niquiranos, cuyo jefe se dice era Nicarao, quien tema su residencias en Nicaraocalli, cerca de la ciudad actual de Rivas, en el istmo entre el Lago de Nicaragua y el Pacífico (Quintana Orozco 1972: 8).
- (7) Este motivo de invitar a los adversarios a una fiesta pare emborracharles y matarlos, aunque exista probablemente en muchas otras civilizaciones, también se encuentra, esta vez con relación al diablo, en un cuento sumu que anotó en Musawas (Houwald y Jenkins 1975: 88). Es interesante

observar que, según la tradición, también los sukias modernos, Archibuld y Adrián, se mataron durante una fiesta.

- (8) Sobre la historia de Musawas, especialmente la historia de la misión evangélica, véase Fr. E. E. Schramm (1929: 107-111). Musawas constituye en la actualidad la aglomeración más numerosa de gente sumu y puede considerarse por eso representativo para todo el grupo sumu.
- (9) Archives of the Moravian Church, Bethlehem, Pa., U.S.A.: Annual Reports of various Stations 1924-37 (Report from Musawas, 1919/1930).

BIBLIOGRAFIA

- Archives of the Moravian Church
1924- Annual Reports of various Stations. Report from Musawas 1929/1930. 1937 Bethlehem, Pa.
- Conzemius, Eduard
1938 Les tribus indiennes de la Cote des Mosquitos. "**Athropos**", XXXIII, 5/6:910-943. St. Gabriel, Wien-Modling.
- Helms, Mary W.
1971 Asang, Adaptations to the Culture Contact in a Miskito Community. Gainesville, F1.
- Houwald, Gotz von y Jorge Jenkins
1975 distribución y vivienda sumu en Nicaragua. "Encuentro. Revista de la **Universidad Centroamericana**", 7: 63-92. Managua.
- Lehmann, Walter
1910 Ergebnisse einer Forschungsreise in Mittelamerika and Mexico 1907-1909. "**Zeitschrift für Ethnologie**", 42: 687-749. Berlin.
- 1920 Zentral-Amerika. Teil I: Die Sprachen Zentral-Amerikas in ihren Beziehungen zueinander sowie zu Süd-Amerika und Mexiko, Bd. I und II. Berlín.
- Quintana Orozco, Ofsman
1972 apuntes de historia de Nicaragua. Managua.
- Schramm, Franz E.E.

1929 The Story of Musawas. "Proceedings of the Society for Propagating the Gospel. Mission Conference Papers - Nicaragua": 107-111. Bethlehem, Pa.

ILUSTRACIONES

Fig. 1: Joven sumu de Umbra, rio Umbra.

Fig. 2: Joven sumu de Musawas, rio Waspuk.

Fig. 3: Grupo de muchachos sumus, rio Mahogany.

Fig. 4: Mujer sumu, Musawas.

Fig. 5: Muchacha sumu, Musawas.

Fig. 6: Mapa de Nicaragua. ●