

El conflicto en la Costa Atlántica de Nicaragua en la década de los ochenta

Una perspectiva desde la Iglesia Morava

■ Ulrich Epperlein*

Dedicado a todos los pueblos costeños

1. Introducción

Pese a que la Comunidad de los Hermanos de *Herrnhut* — es decir, la Iglesia Morava, tal como se le conoce en Centroamérica — es una de las primeras iglesias protestantes que surgió en Centroamérica y la mayor de Nicaragua, poco se sabe acerca de sus inicios y de su trabajo, incluso entre las iglesias protestantes de Nicaragua. Tampoco se sabe mucho sobre el conflicto que tuvo con el gobierno sandinista en los años ochenta, ni sobre su papel en el proceso de acercamiento, separación, guerra, diálogo y paz entre el FSLN y el movimiento de los miskitos de la Costa Atlántica de Nicaragua. En este trabajo, quiero seguir las huellas de esa iglesia, así como buscar en la historia algunos elementos que ayuden a explicar los motivos del conflicto citado y así formular algunos criterios desde una perspectiva ética.

* *Teólogo y pastor luterano alemán. Actualmente, trabaja con la Iglesia Morava en comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua. Durante el presente semestre, ha dictado cursos sobre el pensamiento de Kierkegaard y de Ernst Bloch, en su calidad de profesor visitante del Departamento de Filosofía de la UCA. El texto que reproducimos aquí formó parte de una exposición durante el Día Mundial de la Salud, el 7 de agosto de 2001, en el Stortz Hall de la Iglesia Morava Creole de Bilwi.*

1.1. Las raíces de la Iglesia Morava

En el siglo IX, se dió la misión evangelizadora de Cirilo y Metodio entre los pueblos eslavos de la región conocida como Bohemia y Moravia —actual República Checa—, quienes lucharon durante siglos por su independencia nacional y religiosa.

Esta lucha continuó con el movimiento husita en el siglo XV, iniciado por los intentos de reforma religiosa de Jan Hus —que fuera condenado como hereje en el Concilio de Constanza, en el año 1415 y quemado como mártir en la hoguera— y de Hieronimus de Praga —igualmente muerto como mártir en 1416—. Las cenizas de Hus, tiradas al lago de Constanza, fomentaron la resistencia de su pueblo y encendieron la llama, no sólo de una guerra de treinta años, sino también de la idea de formar una nueva comunión.

La cruzada contra el movimiento, declarada por el Papa, terminó en 1436 con los *Compactata* entre husitas y católicos, después de los cuales, la tendencia moderada se reintegró en la Iglesia Católica. El sector más radical de los Taboristas, vencido en la guerra, fundó en 1457, en Moravia, la *Jednota Bratrská*, o *Unitas Fratrum*. Cuando comenzó la Reforma, esta Iglesia abarcaba, pese a las persecuciones, a unas cuatrocientas comunidades, con cerca de 175,000 miembros. Contaba, además, con el apoyo de algunos nobles de la región. Durante la Reforma, la *Jednota Bratrská* se acercó a los luteranos y calvinistas, y participó de algunas reformas teológicas y litúrgicas, sin integrarse en las nuevas iglesias protestantes.

Durante la Guerra de los Treinta Años, *Unitas Fratrum* estuvo del lado de los enemigos del Emperador Fernando II. Sufrió una persecución aplastante después de su derrota en la batalla de Cerro Blanco. Como consecuencia de ello, se dispersó por toda Europa, y sólo pudo subsistir en la clandestinidad, siendo sostenida por grupos reducidos de supervivientes. Una parte de ellos encontró un nuevo lugar para vivir en las tierras del Conde Nikolaus Ludwig de Zizendorf, situados en la *Lausitz* de Sajonia. Fundaron una nueva iglesia en la localidad de Herrnhut. En un primer momento, esta nueva congregación estaba en el seno de la Iglesia Luterana, pero en 1727 se independizó de la misma. En el inicio tenía relaciones con el pietismo de Halle, pero rechazó la vinculación con cualquier credo definido. Aceptó solamente los credos ecuménicos y tomó la Confesión de Augsburgo como fundamento. De esta manera, mantuvo una apertura ecuménica.

En el centro de su trabajo se encuentra una religiosidad profunda, vinculada con la comunión, la misión, la educación y la asistencia en salud. Estos elementos han sido esenciales en su misión evangelizadora.

La protesta y la crítica contra la Iglesia Católica en el siglo XV se dirigió principalmente contra la corrupción y el autoritarismo de las estructuras y del clero. *Unitas Fratrum* exigió, además, limpieza en las tradiciones religiosas y en

las costumbres, en el sentido de restaurar las primeras comunidades cristianas y la doctrina verdadera de la Iglesia basándose en la Escritura. Un elemento central de la Escritura era el Sermón del Monte, dadas sus exigencias éticas, por lo que se convirtió en el cimiento para la fundación de comunidades con estructuras horizontales, en las que mujeres y laicos participaban activamente. Se rechazaron prácticas como el juramento, la alianza entre la Iglesia y el Estado, y la guerra. El credo apostólico fue reconocido. Empero, el Purgatorio, los cultos a los santos de la Iglesia Católica, así como la sumisión a las autoridades y a la doctrina católica, se rechazaron igualmente.

1.2. La misión en la Costa Atlántica de Centroamérica

La *Unitas Fratrum*, renovada, empezó su misión en la Costa Atlántica de Nicaragua, en el año de 1849, cuando esta zona del país todavía estaba bajo el protectorado del Reino Unido. Fue sólo hasta 1895 que el gobierno central ocupó esta parte del país, la cual fue incorporada a Nicaragua, contra la voluntad de la población.

Antes de 1849, existieron unos pocos y fracasados intentos de parte de las Iglesias Católica y Anglicana para entrar en la región. La misión morava se inició en Bluefields, por parte de misioneros alemanes que, en 1732, habían abierto una estación en Jamaica.

Desde 1670, el protectorado fue conocido como Reino de la Mosquitia, y era la base de los intereses económicos, políticos y militares de los británicos en la región caribeña, a quienes los miskitos prestaban sus servicios. Algunos comerciantes alemanes participaron, también, en el proceso económico que se estaba dando en el Protectorado. Uno de ellos, el Príncipe de Schönberg, promovió la misión de *Unitas Fratrum* entre los costeños, la cual se inició después de una expedición previa. El cónsul británico y el rey miskito Jorge Augusto Federico le dieron su apoyo a la misión de Hennhut.

La misión comenzó su labor entre los *creoles*¹ de la ciudad y luego se extendió rápidamente al sur, entre los ramas (en la isla de Rama Cay) y al norte, entre los *creoles* y los miskitos, hasta alcanzar también la actual Mosquitia hondureña, a principios del siglo XX.

De esta iniciativa, surgió la Iglesia Morava de Nicaragua, que cuenta actualmente con cerca de ciento noventa congregaciones y 80,000 miembros (comulgantes y niños bautizados), de las distintas etnias indígenas: Miskitos, sumu-mayangnas y ramas, así como *creoles* y algunos mestizos.

En 1974, la Iglesia se independizó de la misión norteamericana, que había continuado el trabajo de los alemanes desde 1917.

A partir de la Revolución Sandinista de 1979, la Iglesia entró en el contexto del conflicto armado entre los sandinistas, los contras y el movimiento por la

autonomía de los indígenas MISURASATA/YATAMA. Se inició así un largo enfrentamiento con el gobierno que sospechó que la Iglesia Morava estaba colaborando con la contrarrevolución. Sin embargo, esa misma iglesia fue luego la instancia decisiva en la mediación del conflicto, a través de un diálogo exitoso entre las partes, hasta la reintegración política de la guerrilla indígena.

En la actualidad, la Iglesia Morava tiene hoy su centro en Puerto Cabezas (Bilwi), donde se encuentran la Administración, el Seminario Teológico, la Universidad y varias obras (de mujeres, jóvenes, diaconía y educación cristiana).

2. El conflicto étnico

La literatura y los documentos disponibles sobre los años ochenta generalmente se pliegan a las líneas de la política y la ideología del gobierno sandinista hacia las minorías indígenas. Otro tipo de literatura se encuadra dentro de un cuestionamiento hacia el sandinismo, desde un enfoque meramente propagandístico y polémico. Algunos trabajos antropológicos y lingüísticos son la excepción, como el del grupo de Göttingen de Volker Wunderlich¹, el enfoque de Fernando Mires sobre este conflicto en su trabajo sobre la *indianidad*² y la tesis de Esmeralda Sánchez acerca de los discursos de las partes en conflicto³. Hasta ahora se trata de un tema considerado tabú, incluso hasta en el seno de organizaciones progresistas de solidaridad.

2.1. ¿Cuál es el motivo del conflicto?

Hasta la actualidad, numerosas comunidades de los miskitos y, mucho más, de los sumu-mayangnas —sobre quienes no podemos detenernos en el marco del presente trabajo— viven al margen de la sociedad nicaragüense. Los lugares donde habitan carecen de comunicación a través del soporte convencional. Raras veces tienen electricidad, teléfono y agua a través de un suministro sistemático. Pocas veces pueden tener atención médica y el acceso al sistema educativo se encuentra condicionado. Viven casi exclusivamente de una economía de subsistencia. En muchos casos, la Iglesia Morava —y a veces, la Iglesia Católica— es la única institución que entra regularmente en las comunidades. El intercambio con el “mundo exterior” comenzó en estas décadas lentamente. Hasta ahora, se han definido desde sí mismas. En el pasado, el intercambio de este pueblo con otros grupos humanos —además de la evangelización— se limitó, casi exclusivamente, a formas de enfrentamiento violento. Nos referimos al intento fracasado de la conquista española, al protectorado británico que terminó a finales del siglo XIX con la incorporación forzada de la Costa Atlántica a Nicaragua, al intento de Augusto Sandino de integrar a la región en el movimiento revolucionario por medio de acciones militares y, finalmente, al conflicto bajo el gobierno sandinista, que destruyó parcialmente las estructuras indígenas.

2.2. ¿Cómo se puede entender el conflicto?

En lo esencial, se debe entender la historia de los pueblos indígenas de la Costa Atlántica como un proceso de resistencia. En todo este tiempo, estos pueblos entraron en varias alianzas sociales y políticas muy complejas, a partir de las cuales reformularon permanentemente su propio proyecto. A partir de estas experiencias múltiples, ganaron nuevas posibilidades de entender de nuevo y de revisar su propio proyecto utópico e histórico. De este modo, cada pueblo se comprende desde sus propios fundamentos y, además, cada pueblo indígena es la historia de su etnia.

Los miskitos, a diferencia de los sumu-mayangnas y ramas, han demostrado durante siglos, no sólo una capacidad sorprendente de asimilarse a las condiciones económicas, políticas y militares vigentes, hasta el punto de obtener, incluso, éxitos considerables, que no han sido evaluados del mismo modo por todos los críticos.

Un elemento principal en la dificultad para valorar el conflicto entre sandinistas y miskitos consiste en el hecho de que se trató de un enfrentamiento, por una parte, entre un régimen revolucionario, surgido para la liberación de un pueblo de una dictadura y de la dominación de los EE UU y, por otra, de la lucha por el logro de la autonomía indígena. El movimiento de liberación no logró integrar aspectos indígenas, a pesar de las aspiraciones y cambios revolucionarios que tuvo como contenidos y que pudo también —parcialmente— realizar. Este es un aspecto histórico que se repite alrededor de varios movimientos indígenas de resistencia.

Se conoce relativamente poco sobre la existencia del pueblo miskito en la edad precolombina. Al parecer, el elemento esencial de su formación como pueblo se constituyó en el encuentro con los poderes coloniales en la Costa Atlántica. En este sentido, es una respuesta al colonialismo europeo¹.

El primer contacto con europeos se produjo en 1631, a través de la *Providencia Island Company*, con la cual se establecieron relaciones comerciales relativamente intensas, particularmente, en lo relacionado al canje de alimentos y recursos naturales por metales, los cuales sirvieron para la producción de armas. No fue por casualidad ni por motivos amistosos que los británicos permitieron la supervivencia de los miskitos: sus comunidades resultaban importantes para establecer la presencia británica en la región, en pugna con otros poderes coloniales, y para la ampliación de sus intereses económicos.

El contacto con comerciantes, piratas y marineros provocó cambios culturales amplios y profundos entre los miskitos. El acceso a los productos metálicos y a las armas contribuyó a que experimentaran un crecimiento en su poder regional, que ellos utilizaron no sólo en la defensa contra los otros poderes coloniales europeos, especialmente de los españoles, sino que fue decisivo para

ganar y ampliar el dominio sobre los demás pueblos indígenas de la región: los ramas, sumus y payas.

Los miskitos se transformaron en un poder local que oprimió a otros pueblos y los expulsó de sus lugares tradicionales⁵. En consecuencia, con el transcurso del tiempo, la población miskita aumentó, mientras que la de los otros pueblos disminuyó.

En el proceso de las relaciones con los británicos, los miskitos no sólo prestaron servicios a los piratas y filibusteros, con los cuales, aparentemente, existió un intercambio frecuente y regular, sino que actuaron también como encargados de defender sus intereses. Los miskitos desarrollaron actitudes similares a las de los británicos. Por ejemplo, ocuparon los territorios de sus vecinos y usaron a los prisioneros como esclavos.

Por todo ello, no resulta sorprendente que, en 1867, asumieran el modelo monárquico para su gobierno. Ello se explica por la confluencia de una serie de factores: Por una parte, fue el resultado de la adopción de un elemento cultural británico. Por otra, fue la expresión de la concentración de su poder político en el marco de sus actividades militares. En tercer lugar, fue un medio para abrir relaciones diplomáticas con los británicos de Jamaica y para garantizar el respaldo contra su enemigo íntimo: los españoles. Por supuesto, la monarquía —principalmente, como instancia representativa— sirvió como contraparte ante los pueblos vecinos y en su nombre se exigieron tributos. Finalmente, este recurso les facilitó el reconocimiento diplomático como protectorado británico.

En 1786, los británicos establecieron un contrato con los españoles y les cedieron su dominio sobre el protectorado. A pesar de haber sido incorporados de esta forma al poder colonial español, los miskitos ofrecieron una cerrada resistencia a los peninsulares, quienes, por desorganización y falta de medios, fueron incapaces de vencerlos. Entonces, intentaron negociar un contrato parecido al que había vinculado a los británicos con los miskitos, pero no tuvieron éxito. Los españoles no fueron capaces de dominar a los miskitos y después de la independencia de Centroamérica. Los miskitos retomaron sus relaciones anteriores con la corona británica. En 1838, el gobierno nicaragüense reconoció el protectorado renovado.

En 1844, bajo la gestión del cónsul general Patrick Walker, se introdujeron varias reformas económicas, tendientes a promover una política capitalista de modernización, a favorecer la creación de empresas agrícolas orientadas a la exportación y a introducir el sistema salarial. Estas reformas se apoyaron en el sistema comunal de los miskitos y *creoles*.

En 1860, los británicos renunciaron a ejercer su poder colonial; el Estado nicaragüense comenzó a ocupar la Costa Atlántica (medida conocida como *reincorporación*), y los miskitos organizaron la resistencia contra las tropas envia-

das, a las que consideraron, desde su visión histórica, como continuadores de los españoles. El antihispanismo se hizo parte de la cultura miskita y definió su identidad étnica como aspecto negativo.

Al mismo tiempo, se dieron dos procesos decisivos: En primer lugar, en esta época comenzó la influencia norteamericana en esta región y los miskitos perdieron su hegemonía, la cual fue tomada por los *creoles*; en segundo lugar, se inició la Misión Morava por invitación de los británicos.

Así, los británicos, que antes habían armado a los miskitos hasta los dientes, iniciaron la pacificación por medio de la evangelización y la integración en el sistema capitalista. El resultado fue la creación de una especie de reservas y de un pueblo marginado en una nación mestiza⁶. Si la evangelización contribuyó a la reducción geográfica y demográfica de los indígenas, también contribuyó de manera muy esencial a la conservación de caracteres culturales fundamentales de la identidad indígena en la actualidad.

Varias influencias coloniales marcaron la identidad miskita en lo que se refiere a la cultura, la economía, las estructuras sociales y el idioma. Como consecuencia, los miskitos construyeron también una visión de su propia historia y de la de Nicaragua, que es claramente distinta a la propia de la de los mestizos de la Costa del Pacífico. Tales diferencias aparecieron en varias coyunturas históricas y, especial y profundamente, en los momentos de conflictos.

Todos los hechos de su historia crearon una conciencia de ser un *pueblo*, diferenciado del resto del país. En este contexto de su diferenciación, se debe entender su resistencia contra el proyecto de los sandinistas, que querían integrar e igualar la Costa Atlántica —¡En el trasfondo estaba la experiencia histórica de la *reincorporación* del siglo XIX!—. Su movimiento de resistencia contra un gobierno que se legitima por una revolución, es decir, como liberación de la opresión y promoción de cambios políticos y económicos de tendencia socialista, fue interpretado entonces como contrarrevolucionario, y los miskitos, e inclusive la Iglesia Morava, fueron vistos como sospechosos de ser agentes de la CIA.

Aquí queremos evitar apoyarnos en una interpretación de la historia que no es la de los miskitos mismos, cosa que hicieron varios autores durante la década de los ochenta, cuando el conflicto se encontraba en auge. Por un lado, el procedimiento de interpretación que cuestionamos, fija el inicio del movimiento indígena en la época del gobierno sandinista y ve la resistencia como una consecuencia de las medidas políticas y económicas del FSLN. Por otro lado, se habla normalmente de una manipulación del pueblo miskito por parte del gobierno estadounidense, que se aprovechó del conflicto para imponer su política y sus intereses. Estas interpretaciones se pueden explicar por el desconocimiento histórico de los autores y del gobierno sandinista, y por la insistencia en mantener una visión sobre un pueblo distinto basada en los propios criterios.

Seguramente, los movimientos étnicos de la Costa Atlántica culminaron bajo los sandinistas, pero es obvio que son la continuación de un proceso previamente iniciado. Esto constituye un problema para los sandinistas y para los intelectuales, que no reconocieron este contexto complejo, pero no es un problema para los miskitos⁷.

Así, Augusto Sandino encontró en la guerra contra el imperialismo estadounidense cierta base para sus acciones en la Costa Atlántica, donde varias veces se habían dado rebeliones contra las empresas multinacionales, o hechos como el ocurrido en el año 1930, cuando unos *marines* de los EE UU asesinaron a uno de los líderes miskitos, Adolf Cokburn.

Por el otro lado, por un "error", las tropas sandinistas asesinaron en 1931 a un misionero moravo, frente a la iglesia de Musawas (*mayangna*), que fue objeto de sospechas por su nacionalidad norteamericano y, por tanto, acusado de ser espía de los *yanquis*. Este hecho profundizó la desconfianza contra los "españoles" y ha quedado grabado en la memoria de la Costa Atlántica.

Los antecedentes del movimiento de resistencia de los miskitos (y, en una intensidad menor, de los sumus-mayangnas, ramas y *creoles*) se deben buscar en las dos décadas anteriores a la revolución sandinista. Varios elementos juegan al respecto un papel importante. En el contexto local, la política económica somocista había despertado un espíritu de resistencia —implícita—, dando apertura a un proceso de organización autóctona para el desarrollo de la región, especialmente en el río Wangki —río Coco—. Entre las organizaciones que se formaron por aquel entonces, la más conocida fue ALPROMISU. Somoza buscó agilizar la economía en la región y, al mismo tiempo, subordinarla a sus intereses. Para ello, fomentó la introducción de cooperativas entre los indígenas. ALPROMISU se fundó en el marco de la Iglesia Morava, y con su apoyo personal (participación de varios pastores en la fundación de la entidad⁸); su objetivo era exigir los derechos de los indígenas. En el ámbito más general, América Latina vivía el despertar de los pueblos indígenas, en el marco del movimiento internacional de los aborígenes. En el Segundo Congreso del movimiento indígena latinoamericano, celebrado en Barbados en 1971, participó por primera vez un miskito (el abogado Armando Rojas). Surgieron propuestas para la autonomía de las minorías indígenas y para la resistencia contra medidas políticas y económicas impuestas. El movimiento miskito entró en un marco político ampliado. Se produjo así la confluencia —que, evidentemente, no se debió a la casualidad— entre la toma del poder por parte de los sandinistas y su llegada a la Costa Atlántica, y el movimiento étnico en Nicaragua, en el momento preciso en que una nueva sensibilidad por los movimientos aborígenes se fortalecía. Además, el proceso revolucionario de los sandinistas creó un espacio libre para este movimiento, especialmente en la cuestión de la autonomía. Ante esta problemática, los miskitos se dividieron: De un lado, Steadman Fagoth, Brooklin Rivera y Alfonso Smith;

del otro lado, Hazel Lau, Mirna Cunningham, entre otros; todos ellos, miskitos que habían estudiado en los años setenta en Managua y en León y que habían decidido dejar una línea hispanizante y tomar la opción indigenista. Su apoyo inicial a los intereses del FSLN no estuvo motivado realmente por una convicción socialista, sino porque vieron representados sus propios intereses en la lucha antisomocista y porque valoraron la coyuntura como llena de posibilidades para su realización. Pocos estudiosos han descubierto el sentido de este criterio: O bien, no se le ha dado suficiente importancia, o se le ha malinterpretado como oportunismo.

Los errores de este análisis y de esta interpretación en relación con lo específico del movimiento miskito resultan comprensibles, finalmente, desde los fundamentos ideológicos. El FSLN partió del hecho de ser un movimiento democrático, nacional y clasista, que asumió el concepto de nación, como entidad fundamentada en las ideas de integración, unidad e igualdad. En este programa, la diversidad de los pueblos en el territorio nicaragüense no fue contemplada. Por otra parte, el FSLN adoptó la misma doctrina del Estado socialista, tal como la misma se había desarrollado en otros países socialistas que desconocieron las minorías étnicas y sus movimientos, o los oprimieron, más allá de algunos aspectos teóricos aparecidos en escritos, que fueron desmentidos en la realidad por las estructuras centralistas. La indiferencia ideológica y el desconocimiento eran el trasfondo para la política brutal del gobierno sandinista contra la resistencia indígena, todo ello justificado desde un modelo modernista de Estado. Se reconoció muy tarde que la sensibilidad hacia las tendencias de autonomía había cambiado internacionalmente, incluso en sectores que simpatizaban con la revolución sandinista. Resulta significativo que los sandinistas, en el momento de la integración de los miskitos, carecieron de un programa específico para este sector étnico. Al mismo tiempo, los protagonistas del movimiento indígena —que se había transformado desde el programa de desarrollo ALPROMISU, hasta la organización prorroevolucionaria MISURASATA—, depositaron su confianza en el nuevo gobierno para que este diera satisfacción a sus exigencias.

Las primeras diferencias surgieron durante la campaña de alfabetización que se implementó inicialmente, también en la Costa Atlántica, en español, y que, después de un conflicto duro, tuvo que continuar en los idiomas indígenas, lo que hasta hoy es reconocido entre ellos como un aporte positivo del gobierno sandinista.

Después de mayo de 1980, cuando se impuso la fracción radical en MISURATA, a favor de una autonomía (Fagoth y Rivera), se ejerció presión al gobierno para que se otorgara la autonomía de la región.

Otro elemento que intervino en el conflicto fue la política económica igualitarista, que no guardaba ninguna relación con la economía de subsistencia de la zona, la cual había sido en parte autónoma y que había logrado la exportación de ciertos productos.

En este marco, las posiciones radicales de los miskitos a favor de la autonomía y el consiguiente rompimiento con los sandinistas, así como la inflexibilidad de estos últimos, que imputaron a cualquier género de oposición como contrarrevolucionaria, se impusieron. Para los miskitos, este era un paso lógico, que tenía explicaciones históricas; desde la visión de los sandinistas, constituía traición al país y a la revolución. Los miskitos optaron por el lado que les ofreció posibilidades para la realización de sus propios objetivos. Además, hay que recordar que para ellos, tanto sandinistas como norteamericanos eran igualmente extranjeros.

Se debe agregar que no todos los líderes miskitos optaron por esta posición radical y separatista, cuyo protagonista fue Fagoth. Los sandinistas retomaron esta señal, dividieron el movimiento, e integraron a ciertos líderes, como Hazel Lau y Mirna Cunningham en la política de gobierno. Además, utilizaron y fomentaron las diferencias entre ambas posiciones.

Con la polarización y radicalización del conflicto, se hicieron imposibles las negociaciones y el diálogo. Se encarcelaron a algunos líderes, entre ellos, Fagoth; se produjeron incidentes que arrojaron como saldo varios muertos. MISURASATA se transformó en MISURA y las diferencias jurídicas dieron paso a la guerra.

En seguida, los miskitos recibieron apoyo de los exguardias somocistas y del movimiento contrarrevolucionario, así como armamento norteamericano; el gobierno sandinista recibió apoyo de Cuba y la Unión Soviética, por lo que el conflicto devino parte del enfrentamiento Este-Oeste. Ninguna parte pudo escapar a la lógica político-militar. La culminación traumática fue el proyecto de la evacuación o reubicación (como la llamaron también), de todas las comunidades del río Wangki (cerca de 60,000 habitantes) hacia el interior del país, que tuvo lugar entre 1982 y 1984.

Como consecuencia de esta política, la mayoría de los indígenas se refugió en Honduras; algunos lo hicieron en Costa Rica y otros países. Esta acción fue interpretada por los miskitos como una medida inhumana y cínica que les quitó y robó lo esencial de su existencia: La tierra. Todavía hoy tienen problemas para hablar sobre las imágenes de las casas, iglesias, edificios sociales, escuelas, institutos, hospitales, el instituto bíblico y las plantaciones, todo ello en llamas. Normalmente, los indígenas evitan relatar esta parte de la historia. Especialmente, los ancianos se niegan a expresarse sobre este trauma.

A partir de esta experiencia, surgió entre los sandinistas la convicción de que la política para vencer a los miskitos con la fuerza militar no podía tener éxito, así como también el sentimiento de haber malinterpretado el movimiento de resistencia. Se apartó el conflicto del espacio internacional y se inició una política de negociación, reconciliación y diálogo. La contraparte más importante era,

de nuevo, la Iglesia Morava, que había sufrido la persecución de los sandinistas en el inicio de la guerra y había sido sospechosa de colaborar con la Contra. En 1981, la Seguridad del Estado había capturado a cerca de cincuenta pastores y los mantuvo encarcelados hasta dos años. Como resultado de esto, algunos habían muerto y otros habían enfrentado la tortura, cuyas consecuencias aún sufren.

Las negociaciones y mediaciones —en las cuales participaron el presidente costarricense Óscar Arias y el argentino Adolfo Pérez Esquivel, así como instancias eclesiales y otros grupos—, condujeron al fin a que las exigencias originales de autonomía fueran aceptadas y los refugiados y exiliados pudieran regresar paulatinamente, a partir de finales de los ochenta.

En 1987, la Asamblea Legislativa incorporó el proyecto de autonomía a la nueva Constitución. Sin embargo, los partidos de los indígenas consideraron esta cláusula como una concesión y como un instrumento útil para el futuro del movimiento. Nicaragua era considerada como una sola nación y, al mismo tiempo, como una nación multiétnica, fórmula a la que los indígenas consideran como poco feliz, ya que cuestionan el uso del término “etnia” y prefieren hablar de “pueblo”, término que no aparece en la Constitución.

De todos modos, los miskitos reconocen este hecho como un avance, alcanzado bajo un régimen revolucionario que se mostró capaz de aprender y dispuesto a corregir ideologías viejas y fuera del contexto. Por otro lado, los miskitos se sienten orgullosos por los éxitos que han conquistado, a pesar de los costos humanos —en ambos lados— y los traumas.

3. La iglesia. El papel de *Unitas Fratrum*

En comparación con lo ocurrido en otras regiones centroamericanas, la evangelización en la Costa Atlántica comenzó tardíamente: Alrededor del año 1850. Algunos intentos anteriores, llevados a cabo por católicos y por grupos protestantes, como los anglicanos, no tuvieron mucho éxito. En cambio, la iniciativa de la Comunidad de los Hermanos de Herrnhut, iniciada en 1849, en Bluefields, logró establecerse permanentemente. No fue por casualidad que esta Iglesia comenzara la misión entre los negros y los indígenas. Esta Iglesia tuvo experiencias en todos los continentes y, casi de manera exclusiva, entre aborígenes y esclavos negros. Unos doscientos años antes, los miembros de Herrnhut habían iniciado la evangelización en Jamaica entre los negros, donde aportaron elementos esenciales a la humanización y la abolición de la esclavitud, a partir de su estrategia de integración de la misión en el mundo de vivencias y cultura de los negros⁹.

En la Costa Atlántica de Nicaragua, en el pequeño puerto y en unos lugares costeros del Norte, vivía un número más o menos grande de ex esclavos de

condición pobre, que se habían refugiado luego de escapar de las islas caribeñas. Los británicos planearon explotar las posibilidades económicas de la costa en una forma más moderna y organizada, y comprendieron que, para eso, necesitan establecer una base sólida entre la población. La evangelización conformaba tradicionalmente un instrumento importante para el logro de estos objetivos, especialmente porque el concepto de los moravos incluía factores sociales —la creación de un sistema de educación y salud—, aunque estaba fundado en motivos muy diferentes a los del poder colonial. La evangelización de la Iglesia tuvo como objetivo principal *acompañar* en su sufrimiento a los oprimidos, que vivían en condiciones inhumanas. En el centro de su teología misionera está el amor al prójimo, al hermano, a la hermana, que vive en los márgenes de la sociedad o está excluido de ella; se trata de vivir la imagen del sufrimiento de Jesús.

El papel de la Iglesia Morava en el transcurso del conflicto armado se puede captar mejor si se relacionan los momentos históricos importantes con los elementos éticos relevantes.

3.1. 1970-1980: Surgimiento de una conciencia indígena

La Iglesia contribuyó esencialmente al proceso de conservación de aspectos claves de las culturas indígenas y de la cultura negra. Los medios utilizados para ese fin, eran, por ejemplo, la traducción de la Biblia, el culto y la liturgia en los propios idiomas y la formación de indígenas y negros para el servicio pastoral y social.

A partir de 1974, concluido el proceso de independencia de la misión norteamericana, los pastores responsables de las áreas pastorales y diacónicas fueron exclusivamente nativos (actualmente hay 250 pastores, y de ellos, cerca de cincuenta tienen preparación académica). Se fundaron instituciones para la educación (escuelas primarias, colegios), que contribuyeron a la promoción de líderes, así como también instituciones sociodiacónicas que, desde 1970, asumieron proyectos de desarrollo.

De esta forma, la Iglesia apoyó el desarrollo de una identidad indígena y de una conciencia política propia, y fomentó un proceso de reconquista de su autocomprensión como pueblo indígena. Este desarrollo es contradictorio con la tendencia nacionalista que se promovió, tanto en Nicaragua como en otros países centroamericanos, tendencia que buscaba la igualación de los pueblos indígenas. El reconocimiento por parte de los miskitos hacia el gobierno nicaragüense con sede en Managua, tuvo por finalidad protegerse de los abusos gubernamentales. Esta misma estrategia de supervivencia fue asumida por la Iglesia Morava, desde finales del siglo XIX, cuando el nuevo gobierno dio signos de querer expulsar la misión para reemplazarla por la Iglesia Católica.

3.2. 1980-1981: Inicio del conflicto entre el gobierno sandinista y el movimiento indígena

Al momento de la llegada de la revolución sandinista a la Costa Atlántica, la tendencia a favor de la autonomía del movimiento indígena había alcanzado cierta fuerza. Había surgido una conciencia nueva como “pueblo”, una comprensión de sí mismo como unidad, que coincidía con algunos elementos eclesiológicos principales de la Iglesia, tales como el concepto de “unitas” o comunión de hermanos, que fue promovido por ella. Y eso no se hizo desde las estructuras jerárquicas, sino desde la base, en la persona de los pastores de las comunidades y con participación amplia de las mismas.

Este elemento encuentra su fundamento, por ejemplo, en el concepto de la eucaristía que subraya el carácter de comunión, así como en las estructuras de las comunidades indígenas, tales como el Consejo de Ancianos, que decide sobre la participación según criterios definidos y garantiza así la unidad de la comunión.

Por eso no fue casualidad que el gobierno sandinista responsabilizara a la Iglesia de promover la resistencia y que capturara en los primeros días a cincuenta pastores, entre ellos, al superintendente (Presidente de la Junta Provincial, que fueron torturados y mantenidos con condenas perpetuas hasta que fueron liberados por una amnistía. Durante la persecución, dos pastores perdieron su vida y muchos sufren todavía las consecuencias de la cárcel y las torturas.

Durante la acción de reubicación, en la huida de la mayoría de la población del río Wangki, pero también en la guerrilla, estaban los pastores presentes y les acompañaron en su camino, o en el conflicto armado.

La visión de ser un pueblo, a pesar de la relación perdida con su tierra, se pudo mantener a través de sus líderes religiosos. En el exilio (Honduras y Costa Rica) se fundaron comunidades provisionales donde siguieron celebrando sus cultos en su propio idioma.

3.3. Negociaciones por la paz entre el gobierno y el movimiento de resistencia (YATAMA)

Muy temprano surgieron en la Iglesia esfuerzos para mediar en el conflicto. Existieron varias tendencias en este proceso. Una intentó, mediante un fuerte acercamiento al gobierno sandinista, terminar el conflicto armado (véase la declaración del Obispo¹⁰); pero la tendencia mayoritaria procuró alcanzar, por medio del diálogo, no sólo el establecimiento de una tregua, sino también el logro de algunas exigencias claves —la proyectada autonomía—.

En varios lugares (Dirección de la Iglesia, organizaciones ecuménicas, iglesias locales) y en lugares distintos (Managua, San José, Bogotá), se trabajó hasta conseguir, en 1987, la revisión de una cláusula de la Constitución (Los pueblos

indígenas reconocidos a través de una “nación multiétnica”). Luego se aprobó la primera versión de una Ley de Autonomía. Decretada la tregua, se produjo el retorno de los refugiados y de sus líderes militares y políticos. La Iglesia se expresó en estos términos:

Por lo tanto, invitamos al Gobierno de Nicaragua... a buscar un diálogo fraterno, responsable y sincero, con el fin de alcanzar una reconciliación digna, la justicia social y una paz duradera...

Como Iglesia, aseguramos a nuestro pueblo... acompañarles en cualquier esfuerzo tendiente a alcanzar la paz...

Asimismo, garantizamos nuestro apoyo al proceso de Autonomía para la Costa Atlántica... como lo demanda el Pueblo Costeño, haciendo un llamado a nuestros pueblos (para) alcanzar una Autonomía real dentro del espíritu de la unidad...¹¹

Durante las negociaciones, la Iglesia asumió el papel de mediadora para llegar a un acuerdo que garantizara la paz en las comunidades indígenas y mantuviera las puertas abiertas hacia cambios que crearan la justicia social y fomentaran mejoras económicas para sus pueblos.

4. “El mundo se ve y se nombra de una manera particular”¹²

Los miskitos han desarrollado siempre, de modo renovado y durante siglos, a través de sus conflictos con los poderes coloniales de los británicos y españoles, su propio proyecto como pueblo. La *Unitas Fratrum* desempeña, en la última fase de la historia de los 150 años pasados, un papel clave para la conservación de elementos esenciales de la cultura. En ese sentido, aportó contra las distintas iniciativas políticas de conquistar este pueblo e integrarlo en el proceso de hispanización, la creación de algo nuevo: La autocomprensión como pueblo, con una cultura, una religiosidad y una relación con el medio ambiente propias, así como el desarrollo de estrategias políticas para mantenerse en los procesos caóticos y destructivos en Centroamérica.

¿No podría ser que la religiosidad pietista, pacifista y cristocéntrica de los Hermanos y Hermanas; su solidaridad incondicional con un pueblo en permanente amenaza de aplastamiento por parte de un poder poscolonial; su apoyo y promoción de tendencias conscientemente indigenistas, capaces de revivir una voluntad de resistencia que nunca se perdió del todo; la presencia permanente de los pastores como líderes carismáticos en las comunidades; los distintos esfuerzos con iniciativas sociales modestas en las áreas pedagógicas y de salud para mejorar las condiciones de vida, fueran, en conjunto, la causa para el sorprendente levantamiento contra los intentos sandinistas de asimilarlos, y a favor de un proyecto propio de autonomía?

5. Trasfondo ético

Aquí no entramos en la discusión sobre el tema de “etnia” y/o “nación” versus “pueblo”, ni en el tema “utopía” y su incidencia en el proceso de liberación, autonomía e identidad del pueblo miskito; tampoco discutimos la problemática de los derechos de ciudadanía o la protección de las minorías. Simplemente, tratamos los hechos históricos del pueblo miskito en la década de los 80, desde la perspectiva descrita y reflexionada, y en relación con el aporte eclesialístico moravo.

Normalmente se considera la existencia de una minoría étnica dentro de un Estado moderno como algo exótico, como una antigüedad o reliquia, y no se le otorga un lugar determinado en la construcción de una nación. Menos aún, se acepta el derecho a desarrollar su propio “proyecto de pueblo”.

En este contexto, resulta peligroso el papel de figuras heredadas de las revoluciones europeas, tales como las de “tolerancia”, “libertad”, “fraternidad”, etc., que movilizaron el proyecto de construcción de los Estados europeos modernos y sus naciones, proyecto pensado principalmente en el marco de un desarrollo económico de expansión colonialista, que se constituyó en un riesgo para la existencia de pueblos “minoritarios”.¹

En la misma línea, el universalismo ecuménico-cristiano opera en el mismo contexto de una sociedad mundial, con ideales y derechos iguales, que tienen, principalmente, su fuente en el pensamiento occidental. El intento de pensar desde “abajo”, desde las raíces de un pueblo en una pequeña región aislada, de luchar por un propio proyecto, por una autocomprensión, etc., resulta un movimiento contra la corriente, anacrónico, que hasta puede ser visto con sospecha, por parte de algunos críticos, en el sentido de fortalecer el sufrimiento.

¿Será posible en el presente y en el futuro proseguir con la visión de los hermanos de Herrnhut, esto es, servir simplemente a un pequeño pueblo para que pueda vivir con dignidad —forjar constantemente su propia historia, su pensamiento— y conseguir un pedazo de la “libertad cristiana” como ellos la llaman?

BIBLIOGRAFÍA

Amanecer (ed.), *1. Lo que Monseñor Schlaefler dijo en Honduras; 2. Hay demasiadas contradicciones; 3. Una trama norteamericana*, en *Amanecer*, N° 22-23, Managua, 1-2/1984, pp. 15-20.

——— *1. Autonomía de la Costa Atlántica*, en *Amanecer* N° 36-37, Managua, 9/1985, pp. 9-10.

Argüello, José. *La Iglesia en la Costa Atlántica*, en *Amanecer* N° 15, Managua, 1/1985, pp. 10-12.

Bautz, Wolfgang. *Visión colonial y labor misionera—Una relectura crítica de H. G. Schneider, La Mosquitia. En memoria a la celebración del*

cincuentenario de la misión de los hermanos en Centroamérica, en *Revista de historia del protestantismo nicaragüense*, N° 3, Managua, 1993, pp. 77-85.

Bent, Norman. *Realidad de Nicaragua Occidental en Encuentro Centroamericano Indígena de Evangelio y cultura*. COOPA.CMI, San José, 5/1996.

Bourgeois, Philippe. *Las minorías étnicas en la revolución nicaragüense*, en *Estudios Sociales Centroamericanos*, N° 39, 9-12, San Pedro, Costa Rica, pp. 13-31.

———. *Éticas antropológicas en confrontación: Lecciones etnográficas de Centroamérica*, en *Estudios Sociales Centroamericanos*, N° 54, San Pedro, Costa Rica, 9-12 / 1990, pp. 101-117.

——— y Hale, Charles. *La Costa Atlántica de Nicaragua*, en *Estudios Sociales Centroamericanos*, N° 54, San Pedro, Costa Rica, 9-12, pp. 157-176.

Campbell, Gary. *Nos unió en su muerte así como en su vida. Obispo Hedley Ewart Wilson*, en *Amanecer*, N°54, Managua, 1-2/1988, pp. 10-12.

———. *La Iglesia Morava y la búsqueda de la paz en la Costa Atlántica. Entrevista al Rev. Norman Bent*, en *Amanecer*, N° 55, Managua, 3-4/1988, pp. 38-41.

———. 1. *Un compromiso por la paz y la reconstrucción de Nicaragua*; 2. *El huracán nos enseñó el valor de la unidad. Entrevista al Rev. John Wilson*; 3. *Carta Pastoral*, en *Amanecer*, N° 59, Managua, 1-2/1989, pp. 9-13.

Cortés, Benjamín. 1. *Sínodo de la Iglesia Morava*; 2. *Comunicado del Sínodo Moravo*, en *Amanecer* N° 40-42, Managua, 1-5/1986, pp. 15-50.

Dussel, Enrique y otros. *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Tomo VI, América Central. Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 277-278.

García, Claudia. "Estar en casa": *Identidad regional e identidad comunitaria de los miskitu de Asang, Río Coco*, en *Mesoamérica*, N° 36, Antigua, Vermont, 1998, pp. 517-537.

Gray Sloan, Miguel. *Una experiencia ecuménica en la Costa Atlántica*, en *Amanecer*, N° 36-37, Managua 9/1985, pp. 45-47.

Haberland, Wolfgang. *Buchbesprechung zu: Götz Freiherr von Houwald. Mayangna=WIR: Zur Geschichte der Sumu-Indianer in Mittelamerika*, en *Mesoamérica* N° 23, Antigua, Vermont, 6/1992, pp. 217-218.

Hale, Charles R.. *Relaciones interétnicas y la estructura de clases en la Costa Atlántica de Nicaragua*, en *Estudios Sociales Centroamericanos*, N° 48, San Pedro, Costa Rica, p. 19.

Hevia Cangas, Fernando. *Unitas de Hermanos (Unitas Fratrum)*, en *Diccionario de Iglesias Cristianas*, Madrid, 1985, pp. 277-278.

Instituto Histórico Centroamericano. *La Costa Atlántica de Nicaragua*, en *Envío* N° 4, Managua, 15/9/1981, pp. 2-15.

———. *El proyecto de los asentamientos miskitos en Nicaragua*, en *Envío* N° 10, 15/3/1982, pp. 2.16.

- . *The Miskitos and the Bishop Schlaefter Case*, en *Envío* N° 31, 1/1984, pp. 1c-19c.
- . *La Costa Atlántica: ¿Política de genocidio?*, en *Envío* N° 36, 6/1984, pp. 1b-13b.
- . *Los indígenas sumos de la Costa Atlántica definen su propia realidad*, en *Envío* N° 57, 3/1986, pp. 1b-13b.
- . *Los miskitos del río Coco: ¿Por qué se mueven?*, en *Envío* N° 59, 5/1986, pp. 1b-13b.
- . *Los miskitos en la propaganda Reagan*, en *Envío* N° 65, 11/1986, pp. 21-36.
- . *La paz en la Costa. Preludio de Esquipulas II*, en *Envío* N° 83, 5+6/1988, pp. 14-34.
- . *¿Qué pasó en la Costa? Hablan Uriel Vanegas y Hazel Law*, en *Envío* N° 87, 9+10/1988, pp. 12-29.
- . *Wanpaura wapisa. La Costa camina a las elecciones*, en *Envío* N° 94, 6/1989, p.38.
- . *Elecciones en la Costa. El marco de la Ley de Autonomía*, en *Envío* N° 99, 11/1989, pp. 38-57.
- . *La Costa en su laberinto: ¿Qué está sucediendo realmente?*, en *Envío* N° 116, 6/1991, pp. 12-33.
- . *Autonomía de la Costa a pesar de la UNO*, en *Envío* N° 122, 12/1991, pp. 35-40.
- Jenkins Molieri, Jorge. *El desafío indígena en Nicaragua. El caso de los miskitos*. Managua, 1986.
- Meschkat, Klaus und andere. *Mosquitia. Die andere Hälfte Nicaraguas*, en *Geschichte und Gegenwart der Atlantikküste*, Hamburg, 1987.
- Mires, Fernando. *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*. DEI, San José, 1981, pp. 99-109.
- Von Oertzen, Eleonore; Ro_bach, Lioba; Wunderlich, Volker (ed.), *The Nicaraguan Mosquitia in Historical Documents: 1844-1927. The Dynamics of Ethnic and Regional History*, Berlin, 1990.
- Nietschmann, Bernard. *Conservación, autodeterminación y el Área Protegida Costa Miskita, Nicaragua*, en *Mesoamérica*, N° 29, Antigua, Vermont, 6/1995, pp. 1-55.
- Pothast-Jutkeit, Barbara. *Centroamérica y el contrabando por la Costa de Mosquitos en el siglo XVIII*, en *Mesoamérica*, N° 36, Antigua, Vermont, 12/1998, pp. 499-516.
- . *El impacto de la colonización alemana y de las actividades misioneras moravas en la Mosquitia, durante el siglo XIX*, en *Mesoamérica*, N° 28, Antigua, Vermont, 12/1997, pp. 720-723.
- . *Buchbesprechung zu: Charles R. Hale, Resistance and Contradiction. Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*, en *Mesoamérica* N° 34, Antigua, Vermont, pp. 720-723.

- Rivera, Linda. *La Iglesia Morava y los Misquitos. Entrevista al Rev. John Wilson*, en *Amanecer* N° 30-31, Managua, 11-12/1984, pp. 29-33.
- . *Una búsqueda de reconciliación. El proyecto de autonomía de la Costa Atlántica. Entrevista a Benjamín Cortés*, en *Amanecer* N° 34-35, Managua, 2-5/1985, pp. 23-24.
- Romero Vargas, Germán. *Las sociedades del Atlántico de Nicaragua en los siglos XVII y XVIII*, Managua, 1995.
- Ruiz, María Teresa. *Las etnias y la nueva sociedad: El caso nicaragüense*, en *Pasos*, N° 15. DEI, San José, 1988, pp. 13-19.
- Sánchez Duarte, Esmeralda. *Los discursos político-ideológicos de miskitos y sandinistas en la década de los ochenta. Una propuesta de análisis*. Tesis en la UNA, Heredia, 1998.
- Torres, José Miguel. *La iglesia evangélica protestante*, en CAV/DEI (eds.), *Apuntes para una teología nicaragüense*, Managua/San José, 1981, pp. 51-55.
- . *Die protestantischen Kirchen. Problembereiche für den Glauben der Kirche im revolutionären Prozess. Bericht einer Arbeitsgruppe*, en Kirchlicher Entwicklungsdienst (ed.), *Nicaragua: Revolution und christlicher Glaube*, Hamburg, 1982, pp. 45-49.
- Vidales, Raúl. *Utopía y liberación: el amanecer del indio*. DEI, San José, 1988.
- Vilas, Carlos M. *Multiétnicidad y autonomía. La Costa Atlántica de Nicaragua*, en *Nueva Sociedad* N° 98, Caracas, 1988, pp. 50-59.
- Wilson, John. *Apreciaciones de la Iglesia Morava*, en *Cristianismo y Sociedad*, N° 72, Año XX, Santo Domingo, 1982, pp. 59-62.
- von Zinzendorf, Nikolaus Ludwig. *Texte zur Mission. Mit einer Einführung in die Missionstheologie Zinzendorfs herausgegeben von Helmut Bintz*, Hamburg, 1979.

NOTAS

1. Meschkat, Klaus et al.: *Mosquitia*, Hamburg, 1987.
2. Mires, Fernando: *El discurso de la indianidad*, San José, 1991, p. 99 y ss.
3. Sánchez Duarte, Esmeralda: *Los discursos político-ideológicos de miskitos y sandinistas en la década de los ochenta*, Heredia, 1998.
4. Helms, Mary: *Asang, Adaptions to Culture Contact*, in: *A Miskito Community*. Gainesville, 1971.
5. Esto se puede averiguar fácilmente a través de la toponomografía
6. Tal es la interpretación de Mires, *Op. cit.*, p. 103.
7. Véase sobre los antecedentes y el proceso en el período presandiista las investigaciones en Meschkat et al., y también la biografía de Wunderich sobre Sandino.
8. Véase la entrevista con Héctor Marley.
9. No hay indicios que confirmen la hipótesis de que los negros de la región de Bluefields eran antes miembros de la Iglesia Morava de Jamaica y dilucidar de esta forma el verdadero origen de la Iglesia Morava en Nicaragua.
10. Obispo John Wilson: "Apreciaciones de la iglesia Morava" en: *Cristiniamos y sociedad*, N° 71, Santo Domingo, 1982, p. 59-61.

11. Comunicado del sínodo moravo, 20/2/1986, en: *Amanecer*, N° 40-2, Managua, 1-5/1986, p. 50.
12. Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos*, México, 1999 (2), p. 44.
13. Véase sobre esta problemática, por ejemplo, el artículo de Walter Lesch, "El nacionalismo y la opresión de las minorías ¿Existe el derecho a la identidad étnica?", en: *Concilium*, N° 248, Estella/España, 8/1993, p. 155-167.

