

INTRODUCCIÓN

El tema de este libro se relaciona con la construcción social de la identidad étnica de los miskitu que habitan en la Costa de Mosquitos (Costa Caribe de Nicaragua y Honduras), desde su surgimiento como grupo social diferenciado en el siglo XVII hasta fines del 1930. A partir de su emergencia los miskitu iniciaron un proceso continuo de adaptaciones culturales, profundamente influenciado por la interacción con el Otro, por sus ideas y sus prácticas. La asimilación de individuos no miskitu al grupo, asimismo la incorporación de artículos no tradicionales, convertidos en nuevas necesidades culturales, fueron perfilando una forma de ser miskitu en estrecha relación con el mundo anglo-sajón. Se afirma que los pueblos colonizados se ven obligados a reflejar la imagen de los colonizadores, pero en forma imperfecta: «casi iguales pero no blancos»¹. Esta pertenencia simultánea del miskitu a dos mundos no es una situación única, sino la característica de los grupos que habitan en las fronteras del dominio colonial español en América. En «la frontera» emergen grupos sociales con identidades fragmentadas y se construyen espacios comunes de identificación entre los diferentes actores sociales.

La Costa de Mosquitos fue una de las fronteras del Nuevo Mundo, ya que con excepción de un período de trece años (1787-1800) se mantuvo al margen de la jurisdicción española. En la historiografía se representa a las zonas de frontera como los territorios «no conquistados» del Nuevo Mundo, aquellos localizados fuera del dominio colonial español. Y a sus habitantes –poblaciones que en el momento del Descubrimiento no tenían una organización política centralizada– como indios «salvajes o indómitos» para diferenciarlos por oposición de los que poblaban las áreas que habían sido sometidas y que pasaron a transformarse en los indios «civilizados y cristianos».

¹ Tal como señala Homi K. BHABHA la ambivalencia del mimetismo (casi pero no exactamente igual) sugiere que la cultura colonial fetichizada es una potencial contra/apelación insurgente. BHABHA (1994: 111-119).

Al hablar de la Costa de Mosquitos como zona de frontera estoy haciendo énfasis en que ésta constituye una «zona de contacto», espacial y cronológicamente flexible, donde la interacción social, simbólica, económica, militar y aún sexual/afectiva entre los diferentes actores sociales se rige por normas más flexibles que las que controlan la interacción en las áreas que se encuentran bajo la jurisdicción colonial española². Con el fin de lograr una mejor comprensión de la frontera es posible partir de considerarla como un *territorio creado y negado*³. Es pertinente aquí referirse a la definición de «middle-ground» como «*the place in between, in between cultures, peoples, and in between empires and the non state world of villages*», (el lugar intermedio entre culturas y pueblos e intermedio entre los imperios y el mundo no estatal de las aldeas)⁴. Desde esta perspectiva la frontera constituye un espacio de transición, en el que los diferentes individuos y grupos sociales negocian y reformulan sus identidades.

En la conformación de una identidad étnica juega un papel importante la imagen que los miembros del grupo tienen de cómo son percibidos por los demás. Dicha imagen se basa en el tipo de interacción que sostienen con «los otros». Por lo tanto, hay tantas imágenes como interacciones se llevan a cabo. Mi punto de partida es que existe un proceso continuo de creación de la realidad social, y que dicho proceso influye en la definición de las identidades sociales. O, lo que es lo mismo, lo que en cualquier sociedad se refiere a realidad no es *sui generis*, sino que se genera socialmente. El trabajo de construcción de la realidad, asimismo de las identidades, es entonces una empresa colectiva⁵. Un viajero sueco que visitó la Costa de Mosquitos en el siglo XIX observó, por ejemplo, que:

*los mosquitos han sido considerados de forma muy diferente por los autores y viajeros que les han dedicado alguna atención. Los autores españoles, por ejemplo, no escatiman expresiones fuertes para describir su salvajismo...los norteamericanos no los tienen tampoco en alta estima, aunque les reconocen algún que otro aspecto positivo. Los británicos, por el contrario, los describen en forma admirativa, destacando su valentía, honestidad y cooperación*⁶.

De la cita que antecede se deduce que coexisten, simultáneamente, diferentes representaciones de los miskitu e, inclusive, que éstas pueden ser contradictorias. De esta manera realizan «los otros» un aporte cuando los miskitu

² Me baso aquí en la definición de frontera de Dauton y Halpern (1999:3). Ver, además, BOCCARA. (2001).

³ DAUTON & HALPERN (1999).

⁴ Richard WHITE (1991:17).

⁵ WATSON y GOULET (1992:217).

⁶ BOVALLIUS (1887:295-296).

formulan su identidad colectiva en tiempo y espacio. Puede decirse entonces que en la formulación de la identidad de un grupo social no sólo juega un papel importante la autoreflexión, sino también la percepción de cómo el grupo es visto por los demás. El carácter reflexivo de la identidad se origina en las diferencias que distinguen a un grupo social de los demás.

Hasta mediados de 1970 predominaba la perspectiva primordial que consideraba que el individuo adquiría sus características étnicas al nacer. Isaac (1975), por ejemplo, afirma:

*The baby acquires a name...he acquires the history and origins of the group in which he is born, the group's cultural past automatically endows him, among other things, with his nationality or other condition of national, regional or tribal affiliation, his language, religion and values system...*⁷

El niño adquiere un nombre...adquiere la historia y los orígenes del grupo en el que nace, el pasado cultural del grupo automáticamente le corresponde, entre otras cosas, como su nacionalidad o las condiciones de su afiliación nacional, regional o tribal, su idioma, religión y sistema de valores...

Para los autores representantes del enfoque primordial la etnicidad se basa en indicadores culturales (lenguaje, religión, valores o normas), territoriales (región, país, nación) y biológicos (ancestro, raza, tribu). En otras palabras, se afirma que la etnicidad se determina al nacer y no depende de otros elementos culturales que, por medio de la socialización, el individuo incorpore en el transcurso de su vida. Se considera así a la etnicidad como una identidad básica, distintiva del grupo pero que, a nivel individual, puede coexistir con otras identidades que la persona adquiere en el curso de su vida.

Nuevos enfoques teóricos descartan la idea de que la identidad étnica es adquirida por el individuo al nacer y señalan, por el contrario, que se trata de una construcción social. Esta perspectiva es más acorde con la línea de análisis propuesta aquí que se basa en la idea de que los individuos son actores sociales, agentes activos en la creación de su propia realidad. Para examinar la identidad étnica en estos términos es necesario hacer énfasis en el rol de los individuos. Michael Fisher lo explica de la siguiente manera:

Ethnicity is something reinvented and reinterpreted in each generation by each individual and it is often something quite puzzling to the individual, something over which he or she lacks control. Ethnicity is not something that is simply passed on from generation to generation, taught

⁷ ISAAC (1975:32).

*and learned, it is something dynamic, often unsuccessfully repressed or avoided ...Insofar as ethnicity is a deeply rooted emotional component of identity, it is often transmitted through cognitive language or learning...than through processes analogous to the dreaming and transference of psychoanalytic encounters*⁸

La etnicidad es algo reinventado y reinterpretado en cada generación por cada individuo y, a veces, algo bastante complicado para el individuo por la falta de control. La etnicidad no es algo que pase de generación en generación, enseñada y aprendida, sino algo dinámico, a veces infructuosamente reprimido o rechazado...Pero en cuanto un componente profundamente emocional de la identidad, se la transmite por medio del idioma cognitivo y se la aprende...por medio de procesos similares al sueño y transferencias de encuentros psicoanalíticos.

Me propongo considerar la localización espacial y temporal de la identidad étnica porque de esta manera va a resultar posible describir cómo se moldea y define la identidad del miskitu, por medio de un proceso constante de negociación y reformulación, en base a múltiples referentes. Al referirse a la necesidad de localizar a las identidades afirma Fisher que *«to be a Chinese-American is not the same thing that being a Chinese in America. In this sense there is no role model for becoming a voice or a style that does not violate one's several components of identity»*⁹. (*ser un chino americano no es lo mismo que ser un chino en América. En este sentido no existe un modelo de roles para convertirse en voz o estilo de los diferentes componentes de la propia identidad*).

Además de abordar en este estudio a la identidad étnica de los miskitu en forma situacional se va a hacer énfasis en los aspectos subjetivos de la identidad, los que son de la mayor significación ya que se originan en las experiencias de vida de los individuos y, por eso, le facilitan a éste los procesos de identificación y clasificación. En el primero de los casos, y al hablar de la etnicidad como un acto de identificación, quiero significar que los individuos adhieren a un grupo étnico, se autoidentifican como miembros del mismo, y su membresía es reconocida por los miembros de otros grupos. Para subrayar la importancia de los valores subjetivos hay que referirse a Fredrik Barth quien propone que al considerar los mecanismos de identificación entre los individuos y el grupo al que pertenecen, deben darse prioridad a los mecanismos que los propios individuos indican ser significativos¹⁰. De manera similar, y al conceptualizar a la «comunidad imaginada»,

⁸ FISHER (1986: 195).

⁹ Ibidem, p. 196.

¹⁰ BARTH (1969:14).

señala Anderson que a las comunidades no debe distinguírseles por sus aspectos falsos o verdaderos, sino por la forma en que éstas son imaginadas por los individuos que las componen¹¹.

La etnicidad como acto de clasificación, por su parte, se refiere a la construcción de categorías distintivas, las que forman parte del modelo cognitivo del grupo étnico y, por lo tanto, son la base de su conducta social. La etnicidad es entonces un factor que nos permite diferenciar entre «nosotros» y «los otros», es decir, permite ordenar y clasificar a los individuos en diferentes grupos. Por eso, la clasificación de los individuos como miembros de grupos sociales diferenciados sobre la base de criterios étnicos, que formulan su identidad por medio del contraste y que se autodefinen y definen a los demás en términos simbólicos como similares o diferentes, permite considerar a la conciencia totémica como un tipo particular de conciencia colectiva¹².

El carácter autoreflexivo de las percepciones conduce a reconocer las diferencias entre «nosotros» y «los otros», las que se originan en las experiencias de vida que transforman las relaciones entre los grupos interactuantes. A ello se debe que la posición que ocupan los individuos en el orden social vigente sea relevante. La integración en un mismo sistema político y económico de grupos sociales, diferenciados estructuralmente en términos de desigualdad, es la condición necesaria para la emergencia de los grupos étnicos y también para que se genere la conciencia étnica¹³.

Los aspectos subjetivos que los individuos reconocen ser prioritarios a la hora de autodefinirse son los más significativos y, por lo tanto, los que caracterizan a la identidad étnica. Resulta evidente que es la adscripción la que permite definir al grupo étnico. Para que se origine la conciencia étnica es necesario que un grupo se considere diferente de «otros grupos». Por eso «el otro» se convierte en la expresión opuesta del «ser colectivo» del grupo, es decir en una categorización social. De esta manera los grupos sociales interiorizan su experiencia de un mundo de relaciones asimétricas, «nosotros-ellos». Jenkins (1994:219) afirma que las relaciones de poder, la autoridad, la definición externa y la categorización social se encuentran interconectadas. Este autor afirma que no es posible prever la manera en que distintas formas de dominación van a contribuir a la construcción de las identidades sociales.

Al hablar de grupos étnicos distintivos se está reconociendo las diferencias que existen entre un grupo social y otro y, en este contexto, resulta relevante la noción de «límites étnicos». Que un grupo social tenga una identidad

¹¹ ANDERSON (1993:6).

¹² Comaroff y Comaroff consideran así que el totemismo es un precursor de la etnicidad, siendo ésta última el resultado de haber pasado de un sistema social simple a uno más complejo. Ver COMAROFF y COMAROFF (1992: 51-52).

¹³ *Ibídem*, p. 54-55.

étnica significa que éste es una entidad social que se percibe a sí misma y es percibida por las demás entidades sociales como diferente. Los grupos étnicos son, por lo tanto, considerados entidades que interactúan entre sí. Así como no puede hablarse de identidad en otro contexto que no sea el de la interacción social, tampoco puede estudiarse a los grupos étnicos en ningún otro contexto. La membresía étnica es el factor que organiza la interacción entre los diferentes individuos. Las diferencias lingüísticas, religiosas o culturales proveen el contraste necesario para la formación de la identidad étnica y, por lo tanto, permiten la interacción entre los individuos/grupos manteniendo los límites étnicos. La etnicidad en cuanto fenómeno social es, entonces, una expresión de las relaciones interétnicas.

Comaroff y Comaroff indican, además, que lo que es «primordial» es el reconocimiento de las identidades étnicas, distinguidas por oposición, y no su contenido particular. Resulta evidente que al pertenecer los individuos a un determinado grupo étnico su membresía al mismo debe ser validada por medio de la conducta social. En otras palabras, el individuo se identifica con los valores que comparte con su grupo de pertenencia porque dichos valores son los que contribuyen a la discriminación del grupo de los demás grupos. Así como los individuos pueden cambiar de identidad social o poseer varias identidades en forma simultánea, también los grupos pueden modificar los límites que los separan y, por lo tanto, el contenido de la identidad compartida.

La forma en que se denomina y clasifica a los grupos étnicos no siempre refleja las identidades de los propios actores sociales. A pesar de ello, en muchos casos, luego de ideadas y formuladas por los colonizadores, los misioneros o los analistas sociales, nacionales o extranjeros, las terminologías clasificatorias acaban por ser aceptadas por los mismos denominados¹⁴. Lo mismo ocurre con la historiografía tradicional, la que también retoma las categorías coloniales para denominar a las poblaciones amerindias. Recientemente, no obstante, y en un intento por devolver a las poblaciones nativas el protagonismo que se les ha negado durante tanto tiempo, dichas categorías clasificatorias comienzan a problematizarse, al tiempo que se formulan nuevas para reemplazarlas. «Etnogénesis», por ejemplo, se utiliza para referirse tanto a la emergencia de un nuevo grupo social como de una nueva identidad, a consecuencia de múltiples procesos de hibridación racial y del complejo entramado de relaciones entre las historias locales y globales¹⁵. Por eso «etnogénesis» es de gran utilidad para caracterizar el proceso de diálogos y luchas, negociaciones y enfrentamientos por los que un grupo social va formulando y reformulando los rasgos peculiares de su identidad social.

¹⁴ ARDENER (1989/1972: 65-71).

¹⁵ BOCCARA (cit., p. 10).

Ámbito espacial y temporal

El ámbito espacial corresponde a la conocida como Costa de Mosquitos, también llamada en un primer período de las relaciones coloniales Taguzgalpa y Tologalpa. Y abarca el actual territorio de las dos Regiones Autónomas de Nicaragua (del Atlántico Norte y Sur) y parte de los departamentos de Río San Juan, Chontales, Boaco, Matagalpa, Jinotega y Nueva Segovia, extendiéndose por el territorio hondureño hasta el Cabo Camerón.

Este estudio comienza alrededor de 1630, momento en que se da la hibridación racial que origina la etnogénesis de los miskitu, y finaliza en 1930 con la gesta del General Augusto César Sandino. Tratar de analizar la formación y consolidación de la identidad de los miskitu a lo largo de tres siglos constituye un proyecto demasiado ambicioso para los propósitos que me he fijado para este libro. Sin embargo, sí resulta posible hacer énfasis en aquellos períodos históricos en los que, a mi parecer, los miskitu se han visto enfrentados a la necesidad de realizar adaptaciones culturales tendientes a asegurar su continuidad como grupo social diferenciado.

Antecedentes

Como antropóloga y socióloga ha sido un desafío tener que abocarme a la investigación histórica, pero no hacerlo hubiese limitado significativamente el análisis. Cuando realicé mi primer trabajo de campo entre los miskitu a mediados de 1980 estos habían rechazado la campaña de alfabetización en español organizada por los sandinistas, se habían enfrentado con el gobierno nacional, muchos de ellos estaban exiliados en los países vecinos, mientras que otros habían optado por la lucha armada, contando con el apoyo de Estados Unidos. Los líderes miskitu hacían menciones al regreso de su rey (derrocado por el gobierno de Nicaragua en 1894) y revalorizaban sus creencias y sus prácticas tradicionales.

La mayoría de los estudios producidos durante este período tendieron, sin embargo, a realizar un análisis ideológico de la movilización de los miskitu apoyándose en la historiografía hispana tradicional que parte de reconocer la soberanía española sobre la Costa de Mosquitos. Lamentablemente, no había aún podido consultar los documentos de la época cuando escribí mi tesis de doctorado, en la que el análisis de la información obtenida durante el trabajo de campo se relaciona con la proporcionada por las fuentes primarias publicadas y las pocas fuentes secundarias que eran accesibles en esos momentos¹⁶. Tratar de subsanar aquella carencia es lo que me impulsa a escribir este libro. Pero este libro no es aquel, en parte, porque se apoya en

¹⁶ GARCÍA (1996).

una investigación sobre el reino miskitu durante el siglo XVIII y, además, porque el enfoque es diferente. En este libro he tratado de acentuar, en la medida de lo posible, las relaciones de género. En mi trabajo anterior las mujeres miskitu no existían y no existían porque son las olvidadas de la historiografía tradicional. No es ésta una mera excusa sino una lamentable verdad. Suele identificarse a la historia social de los miskitu con una sucesión de conflictos armados en el contexto de una dinastía miskitu (1687-1894), aliada a intereses británicos, cuyos actores sociales principales fueron catorce hombres zambos coronados sucesivamente como reyes, secundados por otros líderes principales nombrados con cargos militares o nobles.

Otra omisión que he tratado de subsanar se refiere al uso de las categorías clasificatorias. En la historiografía tradicional prevalece la tendencia a simplificar el análisis por medio del uso de categorías globales, lo que también se reflejaba en mi trabajo anterior. Por eso aquí, y gracias a la posibilidad de realizar una relectura de la historia del grupo, en especial en base a los documentos históricos del siglo XVIII, voy a tratar de hacer énfasis en las identidades fragmentadas de los diferentes actores sociales; asimismo en la existencia de diferentes discursos y ámbitos comunes de acción. Me propongo flexibilizar el análisis tanto como sea posible para tratar de ubicar a los diferentes actores sociales en el contexto histórico que les es propio. De esta manera se enriquece el análisis. Y, al considerar el proceso constante de negociación y reformulación de las identidades distintivas, se posibilita examinar como éstas adquieren múltiples referentes.

Investigación previa

La investigación histórica fue posible gracias a diferentes becas de postdoctorado que posibilitaron el rastreo documental en los principales archivos españoles. Lamentablemente, no me fue viable consultar el Archivo de Guatemala en donde se encuentra la mayor parte de las fuentes coloniales españolas relacionadas con el tema, ni tampoco el Public Record Office de Londres, cuyos fondos documentales son de suma importancia para el estudio de la región. Para cubrir esta carencia debí valirme de fuentes secundarias y de documentos copiados en microfilm por CIDCA (el Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica, en Nicaragua). Soy consciente, no obstante, de que el material en que baso mi análisis es reducido. No hay en el texto una estricta secuencia temporal y, seguramente, muchas son las omisiones históricas; pero no es mi intención escribir una historia del pueblo miskitu sino más bien profundizar en aquellos aspectos del pasado que los propios miskitu recordaban durante mi estancia entre ellos: los orígenes híbridos del grupo, las luchas armadas, el auge y ocaso del reino miskitu, la conversión religiosa y la gesta revolucionaria de Augusto César Sandino.

Aclaraciones

Considero importante indicar, por ejemplo, que entre las costumbres extranjeras que los miskitu adoptaron como propias estaba la de utilizar nombres ingleses. Por eso, y pese a que en los documentos escritos en español dichos nombres se hispanizan, mi decisión es respetar en el texto el uso de los nombres ingleses.

Otra aclaración pertinente se refiere a las citas literales. Aquellas que están escritas originalmente en idioma inglés son transcritas en este idioma y, a continuación, son traducidas por mi en forma libre al español. Las citas que provienen de textos escritos en español antiguo son, por su parte, transcritas fielmente.

Finalmente quiero señalar que existen diferentes formas de referirse a los miskitu como «miskitos», «mosquitos», «misquitos». Y en los documentos españoles del período colonial «moscos». El término «miskitu» que aquí se usa es el que el propio grupo utiliza para autodenominarse. Obvio no obstante el plural «miskitu nani» por razones de sencillez.

Disposición del libro

El libro se divide en ocho capítulos, en cada uno de los cuales se aborda un tema relevante a la formación y reformulación de la identidad étnica de los miskitu, como consecuencia del proceso de adaptaciones culturales originado por la interacción con el Otro.

En el capítulo *Etnogénesis e hibridación* se considera la emergencia de los miskitu como resultado del mestizaje biológico, social y cultural entre los amerindios, los africanos y los europeos¹⁷. La incorporación de individuos no miskitu al grupo se vio acompañada por la adquisición de objetos materiales que ocasionaron cambios en la cultura tradicional, la que fue construida y reconstruida por medio de procesos profundamente influenciados por la interacción con el *Otro*, por sus ideas y sus prácticas.

El hecho de que los miskitu obtuvieran armas de fuego fue determinante para el carácter que asumiría la interacción entre los mismos y los demás habitantes de la región. Por eso en el capítulo *Los miskitu y las armas de fuego* voy a examinar en detalle la actividad armada del grupo, especialmente durante el siglo XVIII, y cómo ésta incidió en la forma en que se representaba a los miskitu en los diferentes imaginarios de la época.

En sus ataques armados los miskitu capturaban a las mujeres amerindias, a las españolas y a otras de diferentes procedencias étnicas y tomaban a los hombres como esclavos. La apropiación de mujeres se analiza aquí

¹⁷ M.W. (1699:307).

como una manifestación del poder masculino derivado de la posesión de las armas de fuego. La asimilación de individuos no miskitu al grupo ocasionó el acelerado crecimiento poblacional de los miskitu durante el siglo XVIII. Además, esas uniones mixtas deben ser consideradas como una de las formas en que se manifestó la adaptabilidad del grupo al exterior y lo que, sumado a la posesión de las armas de fuego, contribuyó a convertir a los miskitu en el grupo dominante de la región del Caribe centroamericano. Se produjo así un desequilibrio en las relaciones étnicas del área.

En el capítulo *La organización social y económica de la Costa de Mosquitos* se analizan como la adquisición de productos no tradicionales contribuyó significativamente a la discriminación del grupo de los demás grupos amerindios de la región. Se reflexiona, además, acerca del interés de los líderes miskitu por delinear una política económica que favoreciese a la producción local y beneficiase a los habitantes del reino. Existe una clara tendencia en la historiografía a considerar al rey zambo como un títere de los británicos. Mi idea es que tanto el rey zambo, como los demás líderes miskitu, actuaban de intermediarios entre los británicos (asimismo entre los españoles durante el corto período de colonización de estos últimos) pero manteniendo un alto grado de independencia en sus decisiones, las que en última instancia se tomaban en base a las necesidades propias del grupo.

En el capítulo *Los líderes zambos e indios* se enfoca en cómo los productos no tradicionales a los que el miskitu había comenzado a acceder por medio de los intercambios con los europeos a fines del siglo XVII constituían ya en el XVIII necesidades culturales que determinaban la conducta social del grupo. Los líderes miskitu se transformaron así en una clase dirigente que actuaba (o trataba de actuar) como si fuese inglesa pero sin serlo. Esta pertenencia simultánea a dos mundos contribuyó a aumentar aún más la confusión que los orígenes híbridos del grupo habían creado en los observadores españoles¹⁸. Pero esta capacidad de asumir como propias las costumbres inglesas (sin abandonar del todo las pautas de comportamiento tradicional)

¹⁸ Ares Queija afirma que ni los indios ni los españoles reconocían al mestizo como uno más del grupo. Y al estar excluido el mestizo quedaba «de algún modo condenado a ser un habitante entre dos mundos, a participar de ambos sin pertenecer realmente a ninguno». Berta ARES QUEIJA, «El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XV)» en ARES QUEIJA & GRUZINSKI (Coords.) (1997:37-59). El caso de los miskitu es diferentes, quizás por haberse dado la emergencia del grupo al margen de la sociedad de castas hispana. En las zonas de frontera se posibilita la construcción de discursos identitarios con múltiples referentes y se crean ámbitos comunes de acción. Los miskitu se identifican con los ingleses, y dicha identificación es validada por los propios ingleses porque conviene a sus intereses políticos y comerciales. Por su parte, al interactuar con los miskitu muchos colonos ingleses de la Costa de Mosquitos adoptan algunos de sus usos y costumbres; se convierten así en «ingleses costeños», es decir «diferentes» a los de Inglaterra o Jamaica. Todo ello contribuye a que los miskitu no sean objeto de rechazos y exclusiones como los mestizos analizados por Ares Queija.

es lo que les va a permitir a los miskitu garantizar su predominio en la región, asegurar a sus líderes como mediadores culturales entre los ingleses y las demás poblaciones amerindias y sentar a la mesa de negociaciones a las autoridades españolas¹⁹.

En el capítulo *Relaciones de género, sexualidad reproductora y poder* se examina la sexualidad reproductora de la mujer como un aspecto propio al ámbito público. Al procrear la mujer miskitu hijos con los británicos su sexualidad reproductora reforzaba la alianza entre el grupo y sus aliados político-militares. Lo que, por una parte, contribuía al crecimiento acelerado de los miskitu, y por otra, responsabilizaba a la mujer de la socialización de la nueva generación en la cultura tradicional. La labor maternal de la mujer miskitu aseguraba así la continuidad cultural y material del grupo.

El capítulo *El ocaso del reino* considera los cambios socio-políticos que afectaban a la sociedad regional y que son consecuencia de los tratados que, en el plano internacional, firmaron Gran Bretaña, Nicaragua y Estados Unidos. Aunque durante el siglo XIX los líderes miskitu van a seguir identificándose como ingleses es entonces que se los comienza a representar como indios. La conceptualización del miskitu como indio se vio acompañada por un proceso de pérdida paulatina de poder político y de reducción del territorio del reino. La aceptación de la iglesia morava y del Protestantismo como la religión propia son aquí examinados como una forma de reforzar la cohesión del grupo por medio de la incorporación de una nueva identidad: la cristiana. Por eso puede decirse que los moravos ayudaron a reorganizar la sociedad miskitu en torno al dogma y los valores cristianos.

El argumento principal del capítulo *La nueva religión* es que la conversión religiosa impulsó a los miskitu a iniciar un proceso de reformulación de sus atributos étnicos. Los misioneros introdujeron cambios en la vida cotidiana de los miskitu, induciendo a una praxis guiada por una moral estricta, lo que afectó especialmente a las mujeres. Por eso en la sección titulada *Los moravos y los «pecados» de las mujeres* se examinan los reajustes en las relaciones de género ocasionados por la conversión. Para tratar este aspecto es necesario retomar algunos de los argumentos que han guiado los capítulos anteriores y, asimismo, referirse a la labor de los misioneros moravos desde su llegada a la región en 1849 y, en especial, al movimiento de avivamiento religioso.

Finalmente, el capítulo *El miskitu en el imaginario propio y el ajeno* explora la forma en que los miskitu han sido percibidos y clasificados por los demás actores sociales, asimismo la autoidentificación del grupo, a través del tiempo. Para examinar las diferentes representaciones de los miskitu en el imaginario político de los agentes colonizadores, así como en el propio, es

¹⁹ Los mediadores son aquellos individuos que se encuentran en la intersección de dos o más espacios.

necesario realizar una relectura de las fuentes primarias con el fin de analizar la naturaleza y las características de esos primeros contactos. El enfoque simplificador utilizado por los historiadores obvia la posible fragmentación de las identidades sociales y la existencia de discursos diferentes o contradictorios.

No hay que olvidar tampoco el hecho de que la Costa de Mosquitos fue uno de los focos de enfrentamiento entre España y Gran Bretaña y que, por eso, los intereses económicos y políticos de los diferentes actores sociales influía en la manera en que unos y otros identificaban a los miskitu²⁰. Además, la predisposición del grupo a unirse con individuos no miskitu, condujo a que se los considerase como indios, en algunos relatos, y como mulatos o zambos, en otros.

Esta clasificación diferenciada en base a criterios socio-raciales se debía a que los observadores españoles y los británicos, guiados por sus intereses particulares, veían en el grupo diferentes cosas. Como no es posible desligar la imagen que los agentes colonizadores construían de los miskitu de lo que esta región implicaba para unos y otros, voy a tratar de resaltar este aspecto.

²⁰ Las diferentes maneras de ver los fenómenos sociales conduce a fragmentar la realidad en diferentes realidades. Ver WILLERMER (1975).