

Trabajo del antropólogo y trabajo de los testigos, la Mosquitia 1982-2007

Gilles Bataillon

Introducción

¿CÓMO DESCRIBIR Y comprender una guerra civil como la que vivió la Mosquitia nicaragüense entre 1981 y 1989, cuando no existen archivos accesibles y cuando los principales actores del conflicto son siempre personajes políticos de primer nivel? ¿Cómo interrogar a los testigos y a los actores? ¿Qué están dispuestos a contar y qué normas obedecen sus relatos? ¿Cómo utilizar estos relatos y qué cosas revelan tanto del pasado como del presente? Éstas son algunas de las preguntas que dan lugar a las presentes reflexiones sobre el trabajo de campo que realicé en la Mosquitia entre 1982 y 2007.¹ Desde 1984, época en la que estuve presente en las guerrillas misquitas, comencé a cuestionarme sobre los límites de lo que podían percibir tanto los actores como los observadores cuando estaban inmersos en el acontecimiento (Bataillon, 1985). Las condiciones de la guerra favorecían cierto tipo de discurso que dejaba poco espacio para la introspección y para la reflexión individual. La palabra no sólo estaba censurada por razones de prudencia evidente, sino que el yo y la libre reflexión del orador eran negados, fundamentalmente, mediante la incorporación de los combatientes en un cuerpo, la guerrilla. Al propio observador le costaba mucho trabajo escapar de esta influencia.

En este contexto marcado por una sed de nuevos cuestionamientos y por aspiraciones a reformas políticas y sociales que nacieron durante los años de la guerra, realicé una larga serie de estancias en la Mosquitia, a partir del invierno de 1997-1998. Al principio, iba cada seis meses y, luego, a partir de 2001, sólo iba una vez al año. En total, realicé una docena de estancias entre

¹ Estas páginas aparecerán próximamente en Bataillon (2008a).

1998 y 2007. En un inicio, desarrollé mi investigación en Puerto Cabezas y en las comunidades vecinas a esta pequeña ciudad; después, fui en varias ocasiones a los alrededores del Río Coco, algunas veces en compañía de Mono o de otros ex guerrilleros y otras veces solo. Por medio de múltiples conversaciones con personas de todo tipo, reuní cerca de un centenar de “autobiografías modelo”, principalmente de ex guerrilleros y de miembros de sus respectivas familias, aunque también de misquitos y mestizos hispanohablantes cercanos a los sandinistas. Paralelamente, decidí comenzar a comunicar los resultados de mis investigaciones a los habitantes de la Mosquitia, primero mediante la presentación de una conferencia, luego a través de una serie de cursos en una de las dos pequeñas universidades de Puerto Cabezas y, después, haciendo circular y discutiendo los primeros materiales que publiqué a la vez en francés y en español. Finalmente, realicé dos investigaciones, en colaboración con algunos ex guerrilleros misquitos, que estuvieron subsidiadas por organismos internacionales; una de ellas la hice en colaboración con Mono y fue subsidiada por la OEA, en agosto de 2000, y la otra la hice en colaboración con varios ex guerrilleros y fue subsidiada por el Banco Mundial, en 2002. Este trabajo de construcción de relatos de vida con los protagonistas de un conflicto armado no sólo me permitió restituir la parte de lo aleatorio y de lo accidental tanto como el peso del contexto en los procesos que llevan a los individuos a involucrarse en una guerra civil, sino que además me llevó a cuestionarme sobre la manera en que el contexto social influye en la reflexión de los actores y sobre las modalidades del relato del pasado que están dispuestos a construir, así como sobre sus apreciaciones del presente. De este modo, pude identificar cómo todo el trabajo de rememoración de la guerra o de otros acontecimientos, al cual yo inducía a mis interlocutores, se basaba en la tradición introspectiva del pietismo moravo, religión a la cual se convirtieron los misquitos desde los inicios del siglo XX.² También demuestro cómo, incluso en sus maneras de contar, al igual que en su preocupación por una historia plural, los misquitos hacen suyas algunas tradiciones pluralistas del protestantismo. Asimismo, estas páginas no sólo ofrecen una reflexión sobre la historia de los misquitos en el siglo XX, sino también una reflexión sobre el trabajo de investigación acerca de una guerra civil y de la manera en la que puede realizarse el relato del pasado.

² Para más información sobre esta conversión, véanse Schneider (1998) [1899], Mueller (1932), Wilson (1990) y Bataillon (2007). Sobre la historia de los misquitos, los trabajos fundamentales son los de Conzemius (1932 y 1984), Helms (1969; 1971; 1976; 1983 y 1986) y los de Nietschmann (1973 y 1989), a los cuales se suman los de Hale (1994) y Pineda (2006).

En busca de “autobiografías modelo”

Al inicio, con la idea de pasar las fiestas navideñas de 1997 y el año nuevo 1998 en Puerto Cabezas, llegué muy decidido a recopilar ante todo las “autobiografías modelo” de la gente cuya lista había definido algunos meses antes con Samuel Kittlé y Adam Artola, dos de los comandantes con los cuales había hecho amistad durante mis primeras estancias en la guerrilla, en 1984. También, me propuse llevar a cabo este trabajo con la ayuda de ellos dos, con quienes ya había empezado. El ambiente de Puerto, el contexto de las fiestas de fin de año y los *desiderata* de mis interlocutores, me obligaron muy rápidamente a modificar mi proyecto de investigación. Una vez que anuncié a Samuel y a Adam que llegaría a mediados de diciembre, ambos anunciaron mi llegada con gran entusiasmo en las ondas de Radio Miskut. Con estas acciones, contribuyeron en gran medida a trazar de nuevo los contornos de mi proyecto. Al hablar de manera muy calurosa sobre mi proyecto de investigación, al recordar mis vínculos con los partidarios de la Reforma³ y las clases de historia de las guerras de guerrillas que impartí para los cuadros de la guerrilla en julio de 1984, ellos no sólo me convirtieron, lo quisiera o no, en un intérprete autorizado de la historia de los misquitos, sino que además le añadieron grandes retoques al personaje de observador científico extranjero que yo pretendía interpretar. Fui reinscrito de inmediato en el panorama político, tanto del pasado como del presente. “Aliado objetivo” de la gente de la Reforma en la época de mis clases, inmediatamente después de mi llegada se me asoció con la gente que se movía alrededor de Radio Miskut. Ya no fui solamente un profesor extranjero que había regresado para continuar una investigación que se había tornado un tanto imposible hacía veinte años: esta investigación se le presentó a la gente que vine a entrevistar como parte de la prolongación de mi presencia profesoral al lado de los guerrilleros en 1984 y del trabajo reflexivo que habíamos realizado. Por lo tanto, mi estancia ahí se inscribió en una doble demanda: por un lado, la de la construcción de una historia y la realización de un recuento de la guerra contra los sandi-

³ Se trata del movimiento de oposición contra los dos líderes misquitos, Steadman Fagoth y Brooklyn Rivera, fundadores —en 1979— de la organización indigenista *Miskito Sumu Rama Sandinista asla Takanka*/Misquitos, Sumus, Ramas y Sandinistas unidos (MISURASATA), quienes después se convertirían en dirigentes de dos guerrillas misquitas rivales. La dirigida por Fagoth, tomó el nombre de MISURA, para marcar de la manera más clara posible su oposición sin concesiones a los sandinistas, mientras que la otra, dirigida por Rivera, conservó el nombre de MISURASATA, para marcar, por el contrario, su voluntad de no romper completamente con los sandinistas, sino dejar la puerta abierta a las negociaciones. Véase Bataillon (2001a y 2002a).

nistas y las movilizaciones previas y, por el otro, la de una posible reflexión sobre el presente e, incluso, la de convertirme en un apoyo en las luchas políticas del momento. De pronto, varias personas que quise entrevistar no aceptaron de ningún modo limitar la conversación a la narración de su relato de vida, sino que además de eso quisieron entablar conmigo conversaciones que se convirtieran en verdaderos diálogos. Ellos también querían formular preguntas, tanto sobre mi proyecto intelectual (¿por qué quería yo escribir sobre su historia? ¿qué iba yo a escribir?), como sobre mis apreciaciones con respecto a la situación actual. En cambio, algunos allegados a Steadman Fagoth y a Brooklyn Rivera, así como un gran número de sandinistas más, me vieron al principio con cierta desconfianza, cuando pretendí entrevistarme con ellos.

Sin embargo, a pesar de algunas reservas, y a diferencia de las experiencias que había tenido anteriormente donde las palabras a menudo salían a cuenta gotas, esta vez sucedió todo lo contrario. No sólo mis antiguos conocidos vinieron a hablar conmigo, sino que mucha gente que no conocía para nada lo hizo a su vez de manera completamente voluntaria, ya fuera tras la instigación de Mono y de Wari o tras la de otros amigos de la década de 1980. Estuve entonces, como nunca antes, frente a una enorme avalancha de información y de ofertas de conversaciones. En más de una ocasión, tuve que recibir demasiado rápido a la gente que había sido enviada por terceros, darles cita para los días siguientes o, incluso, para los últimos días de mi estancia, o bien prometerles entrevistarme con ellos en mi siguiente viaje.

Mientras continuaba afinando mi proyecto de las “autobiografías modelo” con Samuel y con Adam, emprendí el mismo trabajo narrativo con otros ex guerrilleros. Así, me entrevisté aproximadamente con diez de ellos: Santiago/*Coyote*, el archivista de la guerrilla, cuya cronología constituía para mí una especie de croquis de su historia; Benigno/*Canceroso*, quien había sido mi traductor con los Mayangnas en El Atillo;⁴ Tata, el responsable de Radio Miskut, quien ya estaba a la cabeza de esta emisora durante la guerra; Blas, el comandante en jefe elegido democráticamente en Rus Rus, muy ocupado en seguir estudiando para poder abrir su despacho de abogados; Minor Jiménez, un segundo de Mono que después se había vuelto contador; Félix Suárez, quien había sido uno de los pocos misquitos en haber recibido un entrenamiento de comando como paracaidista, en la época en la que los estadounidenses habían seducido a los contras con la posibilidad de repetir una operación

⁴ La guerrilla no sólo contaba con cuadros misquitos, sino también con cuadros de la etnia vecina de los misquitos, los mayas, algunos de los cuales no hablaban español, o muy poco, y conversaban en misquito con el resto de los guerrilleros.

como la que ellos habían realizado en Granada en 1983; Álvaro Cirilio Wilson, quien también era un anciano de El Atillo, pastor con vocación muy prosaica; Julián Smith, uno de los pocos en haber izado los colores rojo y negro del FSLN en su comunidad el día de la caída de Somoza, quien después se convertiría en activista de MISURASATA y en uno de los primeros en irse al exilio; en aquella época, vivía de su oficio de taxista y al mismo tiempo era uno de los miembros más eminentes del Consejo de ancianos del templo moravo más importante de Puerto; y, finalmente, mis amigas ex guerrilleras: las hermanas Bob, Chica y Silvia, ambas madres divorciadas que vivían de empleos informales y que se habían convertido en las líderes de una fraternidad femenina instalada en la casa de sus padres en Puerto; y, finalmente, Suzy, quien también era divorciada y criaba sola a sus hijos gracias a su salario de enfermera. Varios de ellos me presentaron parientes más viejos, pues querían que yo recogiera sus testimonios. Así pues, el tío de Chica y Silvia, Rogelio Bob, me contaba la historia en misquito, mientras que Chica traducía, de cómo había sido su juventud en Asang en la época de las guerras de Sandino y me pintó retratos poco aduladores de sus hombres. Si bien este último, me dijo, había sido “un hombre decente”, sus subordinados habían dejado, por mucho, el recuerdo de “ladrones”, ya que no sólo se robaban sus pocas riquezas, sino que además abusaban abiertamente de las jovencitas y obligaban a los hombres a dar servicios personales como piragüeros o, incluso, como mensajeros.

También, me entrevisté durante largo tiempo con varios personajes clave de la historia de la guerra, Tillith Mollins y su esposa Laurita, Kenneth y Nicodemo Serapio, así como con los miembros del Consejo de ancianos y con algunos de sus jóvenes asesores. De esta manera, descubrí cómo el reverendo Tillith Mollins y su esposa Laurita, una de las primeras enfermeras nicaragüenses, habían sido personajes importantes de la Iglesia morava en el Río Coco, en la región de Raití y Waspam. Además, el reverendo Tillith había sido el agente de un verdadero despertar misquito. No obstante, se había movilizado al interior de cooperativas agrícolas durante la década de 1960 y fue parte de la iniciativa del primer movimiento indigenista, la Alianza para el Progreso Misquito y Sumu (ALPROMISU), de la cual había sido uno de los fundadores en 1973. Además, había participado de manera muy activa en las movilizaciones organizadas en Waspam y en Puerto Cabezas, para exigir la liberación de los dirigentes y de los militantes de MISURASATA que habían sido encarcelados en febrero de 1981. Luego, había emprendido la huida hacia Honduras, inmediatamente después de los primeros enfrentamientos con los sandinistas durante el cierre de la campaña de alfabetización en lengua vernácula. Finalmente, se había convertido en una especie de Mesías dentro de

la guerrilla. Kenneth Serapio, un médico misquito nacido en Raití que había sido el responsable del pequeño hospital de primera sangre y que, desde entonces, se había vuelto a instalar en Puerto, me introdujo a la historia de su pueblo, donde habían tenido lugar los primeros combates entre la guerrilla y los sandinistas. No conforme con darme sus impresiones sobre los años de su lucha, me pintó un panorama con mucha exactitud y lleno de matices sobre la dificultad de la sociedad costeña para reanudar una vida normal después de diez años de guerra. Además, me explicó cómo y por qué se había lanzado a la política y había fundado un partido, el Partido de Movimiento de Unidad Costeña (PAMUC), con la intención de promover el desarrollo local sobre la base de la unión entre los guerrilleros de la Reforma y los sandinistas disidentes. Finalmente, me invitó a colaborar con la universidad que acababa de crearse en Puerto Cabezas, la Bluefields Indian & Caribbean University (BICU), de la cual él había sido elegido rector. También tomé nota de las palabras del responsable de las primeras operaciones de guerra contra los sandinistas en Raití, Nicodemo Serapio. Este antiguo guardia nacional de Somoza, originario de este pueblo y pariente muy lejano de Kenneth, no sólo se había impuesto muy pronto ante los jóvenes aprendices guerrilleros, sino que además se había enfrentado casi igual de rápido con Fagoth y con los demás guardias nacionales que lo rodeaban. De común acuerdo con Tigre, había aprovechado la primera ocasión para separarse de ellos y constituir unas guerrillas autónomas, los Astros y los Cruces. A partir de entonces, seguro de sus conocimientos militares, así como de sus dotes de vidente, había lanzado los primeros reveses de la guerrilla contra los sandinistas; reveses a los que el ejército había respondido con la matanza de Leimus (23 y 24 de diciembre de 1981)⁵ y, luego, con la destrucción de los pueblos del Río Coco y con el desalojo forzado de las poblaciones, durante las primeras semanas de 1982.

De este modo, me formé un primer panorama de las movilizaciones que llevaron a cabo los jóvenes misquitos, a la sombra de la Iglesia morava, a partir de la década de 1970. También pude bosquejar un esquema bastante completo de los primeros tiempos de la revolución sandinista en la Mosquitia; en particular, de la retirada de la guardia nacional, de la llegada de los sandinistas, de la mezcla de expectativas que surgieron a partir de la caída de Somoza y de los temores de la gente más vieja ante lo que percibieron como un posible regreso de los “siniestros lugartenientes del viejo Sandino”. Comprendí los complejos juegos de rivalidades miméticas entre, por una parte, los responsables y los activistas del nuevo movimiento indigenista denomi-

⁵ Véase Bataillon (1982; 1983; 2008b).

nado MISURASATA y, por la otra, las autoridades locales sandinistas totalmente hispanohablantes y provenientes de la costa del Pacífico del país. Además, me di cuenta de hasta qué punto, a lo largo de toda la guerra, una gran cantidad de mis interlocutores habían sido presas de deseos contradictorios. También, constaté cómo algunas de sus acciones sólo podían ser comprensibles al inscribirlas en el marco de estas contradicciones. Finalmente, confirmé muchas de las impresiones y de las observaciones sobre el estilo de vida y los objetivos de los guerrilleros que ya había hecho anteriormente, durante mis estancias con la guerrilla (1984 y 1985).

Al entrevistarme con los miembros del Consejo de ancianos y con algunos de sus jóvenes asesores, tomé conciencia de la sutileza de los juegos de poder que tuvieron lugar inmediatamente después de la guerra, así como de todo un trabajo de redefinición de la identidad misquita. Cuando los ancianos y sus asesores afirmaron con gran certeza que, a pesar de algunos errores de los elegidos para los consejos regionales y municipales, el Consejo seguía siendo una instancia de contrapoder y de foro crítico, me estaban dando paralelamente una gran lección de historia sobre el pasado misquito y, de manera más general, sobre el pasado de la Costa y de toda Nicaragua. Los escuché así evocar “recuerdos inmemoriales” extraídos directamente de lecturas precipitadas y truncadas de los trabajos de Romero Vargas (1995 y 1996) o de la revista *Wani*.⁶ De este modo, me presentaron visiones bastante debatibles de lo que había sido históricamente el territorio misquito. Al argumentar acerca de la presencia de topónimos misquitos en la orilla oriental del gran lago de Nicaragua, volvieron a esbozar una especie de gran Mosquitia que englobaba a todos los territorios ocupados por los antepasados de los misquitos en épocas muy diferentes, con lo cual planteaban como ventajosa la presencia de otros grupos amerindios que a menudo se encontraban acorralados entre las empresas colonizadoras españolas y las incursiones de los misquitos entre los siglos XVI y XIX. Asimismo, si bien fueron muy elocuentes acerca de la “democracia india”, de la cual el Consejo de ancianos era —según su dicho— la encarnación desde “tiempos inmemoriales”, guardaron silencio sobre la participación de los misquitos en el tráfico de esclavos durante la época colonial.

Paralelamente, sostuve múltiples conversaciones informales; primero, entre una entrevista y otra, y luego especialmente cuando las preparaba con mis futuros interlocutores, y también después de realizarlas, y hasta durante

⁶ Esta revista, que el Centro de Investigación y Documentación de la Costa Atlántica (CIDCA) comenzó a publicar desde fines de diciembre de 1984, actualmente es publicada conjuntamente por el CIDCA y la UCA.

la navidad y año nuevo que pasé con Adam, su familia y otros ex guerrilleros. Estas conversaciones, durante las cuales nunca tomé notas, pero cuyo contenido me esforzaba por restituir más tarde en mi bitácora, me colocaron directamente en el centro de los cambios sociopolíticos de los que los misquitos eran parte activa desde el final de la guerra, algunas veces en contra de su voluntad, otras veces de muy buena gana. A decir por las opiniones de mis interlocutores, en ese momento se asistía indiscutiblemente a una forma de democratización de la sociedad, donde tanto misquitos como mayangnas ahora podían tener acceso a puestos y empleos que anteriormente les estaban negados. El hecho era aún más notable debido a que el número de puestos de responsabilidad política, a menudo muy bien remunerados, se había multiplicado gracias a la creación de los consejos regionales y la instauración de consejos municipales electos. La salida de los comerciantes chinos, a partir de la caída de Somoza, también había creado oportunidades para algunos misquitos. El establecimiento de una educación bilingüe había abierto nuevas posibilidades para seguir la carrera de profesor. Finalmente, la dignificación del multiculturalismo, la voluntad de las agencias internacionales de cooperación para contribuir a la reconstrucción de la Costa atlántica y promover operaciones de desarrollo local habían permitido el florecimiento de una amplia gama de ONG. Éstas se habían convertido en una fuente muy importante de empleos, con frecuencia bastante bien remunerados, para los trabajadores sociales y el personal de servicio. Varias personas que habían cursado estudios secundarios y que anteriormente habían sido profesores, en algunos casos, o responsables políticos o militares, vinculados tanto con el mundo sandinista como con el de la Contra, constituían de hecho un estrato de nuevos pequeños notables que competían con el mundo más tradicional de los comerciantes. Mucha gente veía las nuevas funciones de profesor o de trabajador social ante todo como un trampolín para entrar a la política. Estas nuevas oportunidades, vinculadas a la entrada de recursos financieros provenientes tanto del gobierno central como de la cooperación internacional y ligadas a las prácticas de prevaricación nacidas durante la guerra, desgraciadamente también habían permitido el desarrollo de una corrupción generalizada. De hecho, esta corrupción hacía buena mancuerna con el comercio ilegal de maderas preciosas y cocaína, en los que estaban implicados responsables políticos y policíacos de muy alto rango, sandinistas y ex contras. De pronto, la mayoría de los funcionarios locales que habían sido elegidos consideraba su puesto como cualquier sinecura y, tomando en cuenta que estas múltiples "bonanzas" sólo durarían determinado tiempo, se apresuraban a saquear los recursos que estaban destinados a la región o a cobrar cuotas muy altas por las actividades ilegales (Frühling, Gonzáles y Buvollen, 2007). De esta ma-

nera, como me lo hicieron notar Mono y algunos de mis interlocutores, toda una ética del trabajo y del esfuerzo, así como del dominio de sí mismo, que había sido la parte medular de la enseñanza de la Iglesia morava, se había echado por la borda en beneficio de la exaltación de una forma de cinismo cotidiano. Y, como lo comentamos detalladamente en esas ocasiones, esto no implicaba simplemente una pérdida de los valores morales, sino mucho más que eso: la degradación de la fe en el futuro y el menosprecio de los ideales que habían sido suyos al momento de la Reforma. De hecho, a menudo vinculaban estos comportamientos a lo que denominaban “los traumas de la guerra”. Para ellos, estos comportamientos prevaricadores efectivamente habían aparecido durante la guerra y se habían desarrollado a causa de un sentimiento de enorme precariedad. Por otra parte, esbozaron paralelismos entre la suerte de las poblaciones desplazadas a las aldeas estratégicas y la de los refugiados. Tanto unos como otros habían vivido repetida y constantemente la experiencia de no recibir más que un sinfín de promesas y de compromisos no cumplidos por parte de las autoridades civiles y militares, sandinistas y contras. Igualmente, habían sido víctimas de una violencia más cruda: primero, cuando el ejército sandinista incendió sus pueblos y, luego, cuando perdieron todos sus puntos de referencia habituales. Lo anterior les sucedió tanto a los que habían llegado a los campos de agrupaciones sandinistas, como a los que huyeron hacia Honduras. Finalmente, todos se habían acostumbrado a vivir de la ayuda del gobierno, la cual ciertamente era más bien parca, pero que había contribuido sobremanera a desarrollar una especie de irresponsabilidad crónica en todos aquellos que nunca habían sido socializados en esta ética del trabajo que caracterizaba a los misquitos desde su conversión al protestantismo. Otros, al mismo tiempo que compartían estas constataciones, habían decidido personificar abiertamente una especie de adaptación cínica a este nuevo contexto. Así, me dijeron con gran franqueza que era necesario ser “muy estúpido y muy irrealista” para no aceptar participar en “buenos negocios” cuando las posibilidades se presentaban. Además, agregaron que “si ellos no aprovechaban estas oportunidades, lo harían otros” y que, por lo tanto, los “comportamientos morales ya no tenían ningún sentido, pues de todas maneras los tiempos eran como para hacer arreglos”.⁷ Más allá de todas sus divergencias, me pareció que tanto los que pensaban con cinismo como los que en aquel entonces estaban preocupados por rehabilitar la ética del trabajo y de la responsabilidad, compartían un mismo interés por la cuestión política. El juego electoral y la necesidad de aprender a cohabitar con los sandinistas, que muchos creyeron poder expulsar por la vía de las armas,

⁷ Bataillon, Gilles (2001b y 2002b).

daban pie a innumerables conversaciones y a acciones que para algunos eran muy prosaicas y para otros más políticas. Descubrí cómo los temas y las preocupaciones que habían sido medulares durante mis discusiones con Mono y con los demás futuros artífices de la Reforma, resurgían tanto en los debates relacionados con el juego político, local o nacional, como en los relativos al futuro económico de la Costa atlántica. Por otra parte, presencié el crecimiento de dos fenómenos destinados a adquirir una gran magnitud, y que también eran objeto de múltiples conversaciones: la urbanización de la sociedad misquita y la multiplicación de las migraciones temporales hacia Costa Rica, el Caribe o Estados Unidos y Canadá. Hasta la revolución sandinista de 1979, los misquitos habían sido ante todo rurales: no constituían más que un pequeño número tanto en Puerto Cabezas, donde los criollos eran los más numerosos, como en Waspam, que era la sede de numerosos comercios manejados por los chinos. Y, si bien en Managua había algunas familias misquitas, siempre habían sido muy pocas.⁸ Inmediatamente después de la guerra, muchos misquitos prefirieron regresar a la vida civil en las ciudades, ya fuera en Puerto Cabezas, donde la población se había decuplicado por el regreso de muchas otras personas, o en Waspam, donde la población también había aumentado considerablemente. Del mismo modo, muchos de los misquitos que se fueron a Managua durante los años de la guerra no sólo se quedaron ahí, en su mayoría, sino que además sus parientes los alcanzaron. Aunque antes de la década de 1980 los misquitos tenían la costumbre de realizar migraciones temporales hacia la zona de las minas, en la costa del Pacífico del país, e incluso algunos llegaron a hacerse marineros, el hecho de que ahora muchas familias contaban con los envíos de dinero de algún pariente cercano que se hubiera ido a vivir al extranjero era, sin lugar a dudas, una novedad que trastornaba muchas costumbres. Paralelamente, descubrí la manera en la que los misquitos vivían la experiencia de todo un renacimiento religioso que mezclaba fenómenos que en apariencia eran extraordinariamente distintos. Manifiestamente, los años de la guerra habían abierto la puerta a todo un renacimiento de prácticas chamánicas que, hasta entonces, la Iglesia morava había mantenido cuidadosamente al margen. Y éstas, lejos de desaparecer con el final de los combates, se habían convertido en otra de tantas maneras ordinarias de combatir el infortunio y la desdicha, sobre todo porque las Iglesias pentecostalistas practicaban rituales de curación colectiva y no titubearon al darles cabida. Por otra parte, estas Iglesias —que antes de la década de

⁸ Para las cuestiones demográficas, véase el trabajo de Hale y Gordon (1987); para la historia de la Costa atlántica véanse, además, de los trabajos ya citados de Romero Vargas (1995 y 1996), Helms (1986; 1983; 1976; 1969), Hale (1994) y Pineda (2006).

1980 tenían poca o ninguna presencia aquí— se habían convertido ahora en fuertes competidoras de la Iglesia morava y congregaban a un número de fieles cada vez mayor. Para colmo, los debates teológicos empezaron a multiplicarse en su interior y algunos dogmas y prácticas que antes eran incuestionables ahora eran objeto de apasionados comentarios (Bataillon, 2007; Dennis, 2004).

Preguntas y nuevos cuestionamientos

La depuración y organización de mis primeros testimonios y observaciones y, poco tiempo después, una nueva estancia *in situ* en noviembre de 1998 me permitieron comenzar un trabajo de análisis comparativo de estos diferentes materiales. A pesar de que originalmente yo iba con el proyecto de constituir una serie “de autobiografías modelo” de los antiguos guerrilleros misquitos, no tardé en darme cuenta de que tenía a mi cargo materiales infinitamente más heterogéneos de lo que había esperado al principio de mi investigación. También tuve que aceptar que si bien mi pasado de profesor en El Atillo fue un innegable recurso para llevar a cabo mis entrevistas, a la vez me ponía en un papel de observador crítico, no sólo del pasado, sino también de los acontecimientos presentes y sobre los cuales se solicitaba mi opinión y mi apreciación, a veces hasta de sus más pequeños recovecos.

La diversidad de los testimonios y los testigos

Si bien en mi deseo un tanto ingenuo de construir una serie de relatos autobiográficos, había vislumbrado de inmediato que testimonios y testigos no valdrían todos lo mismo desde el punto de vista “documental” y “narrativo”, de ningún modo me imaginé que serían tan heterogéneos. Me parecía que algunos relatos inevitablemente sacarían a la luz acontecimientos especialmente importantes, mientras que otros sólo revelarían hechos más anecdóticos, o menos significativos. Las múltiples personas interrogadas evidentemente darían muestra de capacidades narrativas desiguales. Estos relatos, con su diversidad y su heterogeneidad, me permitirían tener una mejor comprensión de este conjunto que yo deseaba estudiar, a saber, los guerrilleros misquitos y sus familias durante los años de guerra civil. Estaba tan seguro de mi razonamiento que me había parecido indispensable multiplicar el registro de estos relatos, con el fin de constituir un corpus lo más completo posible, siguiendo las indicaciones de Mono y Wari, para mí informantes sin paran-

gón. Y había pensado que por cada entrevista tendría una pieza. Sabía, por supuesto, que serían diferentes en cuanto a la forma, pero bastante similares en cuanto al fondo, por lo que tenía la certeza casi total de que no dejarían de formar un mosaico, según la fórmula de Howard Becker,⁹ es decir, un conjunto de datos más o menos susceptibles de un mismo tipo de análisis. Antes bien, no me había percatado de la multiplicidad de registros de cada expresión, ni de los objetivos eminentemente distintos que subyacían en este “tomar la palabra”. Seguramente sí me había dado cuenta de la importancia de las variaciones, a veces abismales, de mis conversaciones con unos y con otros; pero al cometer el error en la primera etapa de clasificar de manera un tanto mecánica estas variaciones en los diferentes grados de intimidad, de familiaridad e incluso de simpatía que mantenía con mis interlocutores, perdí el rumbo desde el principio.

Tomé conciencia de la fundamental heterogeneidad de los testimonios que empezaba a recoger durante una conversación con Mono sobre la Iglesia morava, en el templo de su comunidad, la víspera de acción de gracias. Mientras me dejaba ver el funcionamiento de su congregación, llevándome no sólo a visitar el templo, sino también a presenciar el rito y a conocer al pastor, a cambio quiso que le expusiera ampliamente mi opinión acerca de la religión y me interrogó detalladamente sobre mi ateísmo. Sólo después de explicarle que el no tener creencias religiosas en lo personal, de ninguna manera me hacía menospreciar las suyas ni sus prácticas religiosas, y que tampoco era una razón para no tomar con seriedad los sucesos milagrosos ocurridos durante la guerrilla, decidió él empezar a contarme algunos de los milagros que tuvieron lugar durante la guerra. Después, me explicó que tenía un gran interés en mi investigación sobre la guerrilla y, de manera más general, sobre la historia de la Mosquitia, ofreciéndome diversos documentos que había reunido para mí. Entonces, me regaló varios manuales, recibidos con motivo de un entrenamiento con las tropas especiales en Estados Unidos, y algunos casetes preparados especialmente para mí. En ellos, no sólo había grabado cuentos de Asang, narrados por su tío Benito, sino casi todos los debates de la Asamblea del Consejo de Ancianos que se celebró en Puerto Cabezas, durante varios días, en febrero de 1998, y que en muchos aspectos recordaba la Asamblea de Rus Rus. En esta ocasión, no sólo entendí el interés de Samuel por mi investigación y la voluntad que tenía de brindarme su ayuda, sino además comprendí que esta doble actitud se debía a su voluntad de verme entablar, a cambio, un verdadero diálogo sobre sus acciones y sus creencias,

⁹ Véase su introducción a la reedición del *Jack-Roller* de Clifford Shaw (Becker, 1966:v-xviii).

tanto pasadas como presentes. Ciertamente, él quería que su voz fuera escuchada, que sus palabras fueran tomadas en cuenta en mi investigación; pero, de cierta forma, también quería hacer su propia investigación sobre su pasado y el de los suyos, y esto dentro de una especie de diálogo con el extranjero que yo era. Así, en muchos aspectos, el modelo de intercambio, a la vez amistoso e intelectual, que se proponía tener conmigo fue el que originalmente comenzamos a establecer desde la época de El Atillo.

El viaje que hicimos juntos durante varios días, primero a Waspam y luego a Bilwaskarma, al día siguiente del huracán Mitch y en plena crisis de los *rearmados*,¹⁰ hizo que acabara de tomar conciencia de la peculiaridad de su actitud. Esta vez, no sólo me exhortó a formular juicios sobre el pasado y sobre ciertas maneras de pensar que me podían acercar u oponer a él, sino que además, como en la época de El Atillo, me vi obligado a exponer mis puntos de vista sobre el presente, con la idea de intentar apreciar junto con él la complejidad de determinada situación. La situación regional era en efecto bastante tensa. El huracán Mitch había provocado una crecida sin precedentes del Río Coco, la cual se había llevado toda una serie de pueblos que daban al río. Y las autoridades centrales parecían preocuparse antes que nada por los desastres ocurridos en la zona del país que da al Océano Pacífico. Las discusiones se tornaban violentas frente a la realidad de las destrucciones del Río Coco y sobre la necesidad de mandar, o no, ayuda a los habitantes damnificados. El contexto regional se había vuelto aún más complicado debido a que algunos antiguos guerrilleros misquitos, los rearmados, quienes protestaban con justa razón por el incumplimiento de las promesas que les había hecho el Presidente Arnoldo Alemán durante su campaña electoral, estaban bloqueando, desde varias semanas antes del huracán, la carretera que va de Puerto Cabezas a Waspam y, por momentos, la que va rumbo a las minas y a Managua. No conformes con desvalijar y exigir dinero a los viajeros, a veces también incendiaban los vehículos y maltrataban a los conductores y a los pasajeros. Por lo tanto, los vehículos ya no podían circular y el camino que llevaría la ayuda a Waspam se encontraba paralizado. Aprovechando esta coyuntura, los rearmados mostraban cada vez más su lado empresarial, con el fin de sacar el mayor provecho monetario de su adiós a las armas. Si bien el pretexto de nuestro viaje al río fue el de constatar las devastaciones causadas por la crecida del Río Coco y entrevistar a algunos antiguos participantes en el seminario de El Atillo (entre los cuales se encontraban el alcalde de Waspam, algunos de sus asesores y, sobre todo, Tigre 17/Manuel Cunningham), el objeti-

¹⁰ Levantamiento armado que tuvo lugar en 1998 y que fue dirigido por varios antiguos guerrilleros desmovilizados.

vo del viaje también fue completamente político. Mono y muchos otros miembros de la Asociación de excombatientes de YATAMA (YAAD), entre ellos Tigre, consideraban que los rearmados estaban siendo manipulados en gran medida por los militares sandinistas y por algunos comerciantes sandinistas, tanto unos como otros coludidos con los narcos. Al ayudar materialmente a los rearmados, los primeros proporcionándoles armas y uniformes y los segundos proveyéndoles dinero y comida, todos le demostraban al nuevo gobierno liberal de Arnoldo Alemán, y a sus representantes locales dentro del Consejo regional, que era necesario contar con ellos. Dejaron ver muy claramente que no sería posible reducir algunos de sus privilegios, en particular en materia de comercio ilícito de cocaína, armas o maderas preciosas cortadas ilegalmente. Más aún, al tener bien controlados a algunos de los líderes de los rearmados, al final terminarían obteniendo el papel más ventajoso, ya fuera que los obligaran a negociar, que les cortaran el suministro de víveres o que ¡los aplastaran militarmente! Mono había denunciado casi inmediatamente esta colusión y este engaño durante una de sus emisiones semanales en Radio Miskut. También, había hecho un llamado a los rearmados para que ya no siguieran con sus bloqueos, le pusieran fin a lo que él llamaba, no sin razón, “actos de vandalismo”, e iniciaran cuanto antes un proceso de negociación con el gobierno central. Esta valiente actitud le había traído, a cambio, amenazas de muerte por parte de uno de los líderes rearmados. Mono estaba muy inquieto por el giro que habían tomado los acontecimientos, por lo que se propuso ir a Waspam para entrevistarse con algunos de los insurrectos que conocía desde la década de 1980, hacerlos entrar en razón y, así, romper esta dinámica que consideraba totalmente perjudicial para la región.

Así pues, nos fuimos en autobús a Waspam para después tomar un taxi colectivo hacia Bilwaskarma, donde nos encontramos con Tigre y con algunos de los rearmados. Si bien obviamente entrevisté a Mono y a Tigre sobre sus trayectorias durante la guerra, estas conversaciones estuvieron entrecortadas por intercambios sobre la actualidad más inmediata. En Waspam, habíamos visto a los damnificados pidiendo una ayuda que no llegaba y habíamos podido formarnos una impresión, totalmente edificante, sobre la falta de preparación y el cinismo del alcalde, quien sólo se preocupaba por desviar cualquier ayuda que llegara para su beneficio personal. Finalmente, habíamos sido testigos del resurgimiento del mito de la fragata inglesa. En efecto, la única ayuda recibida por los damnificados del Río Coco había sido la ofrecida por la tripulación de una nave holandesa portahelicópteros que estaba realizando operaciones en el Caribe. Los holandeses habían remontado el río en crecida y habían evacuado a algunos enfermos para curarlos a bordo de su embarcación. Sin embargo, desde el punto de vista de casi todos mis interlo-

cutores, estos marineros de ningún modo eran holandeses, sino que evidentemente eran británicos. También conocí a los rearmados. Primero, de una manera un tanto tensa, cuando pasamos uno de sus bloqueos carreteros en la ruta de Puerto Cabezas hacia Waspam, después, de manera extremadamente tranquila, en la carretera que va de Waspam a Bilwaskarma. Finalmente asistí, sin decir ni una sola palabra, a una reunión con ellos en casa de Tigre.

A lo largo de todos estos momentos, no sólo volví a aprender a ver y a juzgar de una forma paralela a la de Mono, como lo hice en El Atillo, sino también a confrontar nuestras experiencias y nuestros puntos de vista sobre la situación, de la manera más sistemática. En muchos aspectos, los sentimientos que habían sido nuestros, los juicios que habíamos elaborado sobre los rearmados y sobre el alcalde de Waspam, nos permitieron tanto a uno como a otro evaluar nuestras respectivas capacidades de percibir los acontecimientos y de interpretarlos. De este modo, se instituyó una relación de igualdad entre nosotros, y esto cualesquiera que fueran nuestras diferencias, de las cuales tanto uno como otro éramos conscientes. Yo era un universitario francés, él era un antiguo guerrillero misquito que se había convertido en uno de los responsables administrativos del hospital de Puerto Cabezas. Ambos teníamos igualmente voz en la materia para interpretar y opinar tanto del presente como del pasado. A partir de la semejanza existente entre nosotros dos, también se dibujó una experiencia. Nosotros no nos conformamos con exponer nuestras opiniones sobre los acontecimientos, con compararlas, sino que además las discutimos. Y, en el marco de estos intercambios surgieron modificaciones en nuestros respectivos puntos de vista. Yo no sólo aprendí a escucharlo, sino también a reformular mis preguntas y mis juicios tomando en cuenta su opinión; él aprendió a hacer lo mismo, no sólo con respecto a la situación presente, sino con referencia al pasado.

Esta modalidad que caracterizó nuestro diálogo, y que lo seguiría haciendo a lo largo de toda la investigación, también se basó en la doble voluntad de Mono de convertirse al mismo tiempo en pastor (es decir, de realizar estudios de teología) y en profesor. Este doble deseo, de los cuales únicamente el segundo se realizó en los años venideros, seguramente tuvo un peso decisivo en nuestra manera de dialogar. En 1984, Samuel había sido de los que más habían participado en las discusiones que tuve con los “cursantes” de El Atillo acerca de las situaciones que me parecían no tener salida y de los aspectos más criticables de sus maneras de llevar la guerra. Además, había sido uno de los más receptivos a mi proyecto de escribir sobre la historia de la guerrilla. Por lo tanto, me había contado, más que otros, cómo se había apropiado de los cursos y las discusiones sobre la historia de las guerrillas, cómo los había utilizado en el momento de las negociaciones previas a la

asamblea de Rus Rus,¹¹ en particular, durante los encuentros con los comandantes que tenían una relación delicada con Brooklyn Rivera, encuentros y alianzas de los que habría de salir la Reforma. Si bien esta capacidad de hacer suya una enseñanza y de reutilizarla a su conveniencia había sido, evidentemente, el resultado de su propio talento, así como del de sus asociados, este gesto también se inscribía en toda una tradición vinculada a la experiencia de la evangelización por parte de los moravos. La situación de los jóvenes comandantes, durante el segundo semestre de 1984, guardaba un paralelismo con la de los misquitos en la primera época de la evangelización. Durante los comienzos de su conversión, los misquitos habían podido contar con visitas muy regulares de los misioneros alemanes instalados en Bluefields. Luego, tras los repentinos cambios en la coyuntura política, causados tanto por la victoria de Zelaya (1900), con lo cual se ordenó el cierre de las escuelas moravas, como por una serie de huracanes (1906, 1908 y 1909) que destruyó la goleta que usaban los misioneros para desplazarse, los primeros conversos fueron abandonados a su suerte. Como lo señala el historiador de los moravos misquitos John Wilson, esta época constituyó, paradójicamente, un periodo de perpetua expansión de la evangelización. Tanto pastores como laicos se dieron a la tarea de reemplazar a los misioneros ausentes, y seguramente fue entonces cuando “surgió por primera vez la idea de crear una iglesia nacional” (Wilson, 1990:122). De la misma manera, a mediados del año 1984, los jóvenes comandantes misquitos —después de haber recibido durante los dos años anteriores una importante ayuda militar de Estados Unidos, y tras haber podido conversar a menudo durante largo rato con los observadores extranjeros (periodistas, cineastas o antropólogos), quienes prodigaron más o menos abiertamente las críticas con respecto a algunas de sus acciones— se vieron abandonados a su suerte en mayor o menor grado. En efecto, la ayuda letal quedó prácticamente suspendida, mientras que muchos de ellos, como Mono, fueron enviados a las zonas de guerra, es decir, lejos de cualquier contacto o de cualquier persona susceptible de emprender un análisis crítico de la acción. A imagen de sus antepasados, quienes se habían apropiado de una serie de prácticas de los moravos y habían continuado así con el trabajo de evangelización, Mono y varios comandantes más hicieron lo mismo, pero esta vez no con un objetivo religioso, sino político-militar. Habían aprovechado la irresolución de los guerrilleros, que cada día más tenían que vérselas por ellos mismos, para empezar a llevar a cabo una reorganización

¹¹ Comunidad de la Mosquitia hondureña donde los partidarios de la Reforma convocaron, en septiembre de 1985, a una asamblea que reunía a guerrilleros y a exiliados para decidir el futuro de la guerra; véase Bataillon (2002a).

de la guerrilla, apropiándose de las costumbres reflexivas consolidadas mediante su contacto con los observadores extranjeros o con los instructores militares de todos los frentes, con quienes pasaban temporadas más o menos largas. La preocupación que Mono tenía por el diálogo, y que él había manifestado y reflejaba su voluntad de realizar esta investigación conmigo, formaba parte de la lógica de un mestizaje intelectual activo que había sido promovido por los moravos y que era valorado por toda su tradición familiar. Por consiguiente, su doble aspiración, de ser pastor y ser maestro, era la señal más evidente de lo anterior.

Estos primeros intercambios con Mono también me convencieron de la necesidad de ampliar el periodo que originalmente me había propuesto estudiar: los años de la revolución sandinista y los de la guerra. En efecto, si la cronología que Santiago redactó al final de la guerra comenzaba por la fundación de ALPROMISU en 1973, una gran cantidad de mis interlocutores, y entre ellos Mono, inscribían sus relatos en una temporalidad mucho más larga. Así, no sólo conectaban sus propias historias con las de las décadas de 1950 y 1960 y con la Segunda Guerra Mundial, sino también con las décadas de 1920 y 1930, con las guerras del “viejo” Sandino y, a veces, con la época de la evangelización y la transición entre el siglo XIX y el XX. Las hermanas Bob me habían presentado entonces a su tío para que diera testimonio de las fechorías de los hombres de Sandino; por el contrario, Benigno me habló de la colaboración voluntaria de su padre con este último. Estas dos maneras de afianzarse en las décadas de 1920 y 1930 me recordaban a los refugiados que había conocido en 1984, quienes a su vez mencionaban el asesinato del Pastor Bregenzer, en Musawas, y al poco tiempo el éxodo de muchos pueblos misquitos, entre ellos Asang, situado a orillas el Río Patuca, para escapar de la dominación de Sandino y de sus hombres. Mono me explicó entonces, durante una de nuestras conversaciones, cómo habían sido las discusiones al interior de las familias —en particular, dentro de la suya— al momento del triunfo de los sandinistas en 1979. Si bien los más jóvenes, al igual que los adultos nacidos inmediatamente después de la década de 1930, habían simpatizado *a priori* y en conjunto con la caída de Somoza y con las promesas de la revolución del 19 de julio, los más viejos les habían advertido sobre estos guerrilleros que se reivindicaban como miembros de las filas de Sandino, el “bandido de las Segovias”. Asimismo, cuando él u otras personas hablaban de la historia de sus comunidades, de sus padres y de sus abuelos, todos se remontaban con gusto hasta la llegada de los misioneros, es decir, la época de la evangelización de los misquitos y la fundación de los primeros pueblos. Todos narraban, más o menos sistemáticamente, sus propias historias, o las de sus familias, en función de un tiempo fijado por la Iglesia morava: los “tiempos

oscuros” de antes de la evangelización, evocados en los cuentos y leyendas; los inicios de la evangelización bajo la tutela de los misioneros alemanes; los “tiempos difíciles” de las guerras de Sandino y la reanudación de la evangelización con la ayuda de los misioneros norteamericanos; luego, la época de la autoctonización (1949-1974) y de la independencia de la Iglesia, que iba de la mano con la insistencia en la “lucha indígena”. La influencia morava no sólo se dejaba sentir en estas temporalidades indisociables y complementarias, sino también en el estilo mismo de los relatos de estos diferentes episodios. Seguramente, el orden cronológico de los episodios de la historia de la *Unitas Fratrum* había sido trastornado. A diferencia de los moravos europeos y norteamericanos, los misquitos habían empezado conociendo “tiempos oscuros”, antes de que la luz de los moravos llegara hasta ellos, mientras que Jean Hus y sus discípulos habían conocido, a imagen de los primeros cristianos, el martirio y las persecuciones. Los “tiempos difíciles” no se presentaron sino hasta después de la llegada de las “luces” de la evangelización, en la época de Sandino, cuando la Iglesia morava ya tenía a su mártir en la persona del Pastor Bregenzer y, luego, con la llegada al poder del Frente sandinista y con las persecuciones que vendrían después. Estas evidentes inversiones no podrían ocultar la profunda relación que existe entre las maneras de narrar y las formas de poner en escena, tanto los momentos felices como los momentos dramáticos de la vida de las comunidades y de los individuos. Los rasgos más sorprendentes eran una especie de simplicidad del relato. Ninguna pasión, ningún énfasis, la dramaturgia se basaba en una manera de decir, *ad minima* a veces, incluso con cierta sequedad. Desde este punto de vista, el tono siempre era completamente diferente al de los relatos misquitos “tradicionales”; los cuentos y las leyendas que narran episodios que todavía son anteriores a la llegada de los moravos a menudo tienen una tonalidad mucho más irónica, hablan del amor y la sexualidad, de la caza y la naturaleza, de los seres sobrenaturales: todos estos elementos estaban completamente ausentes en los relatos que yo recogía. Los relatos de los episodios de la conversión, al igual que los de la fundación de los pueblos, no dejaban sin recordar, tanto por el tono como por el estilo de la dramatización, los relatos de la fundación de Herrnhut. En ellos, se dejaba ver una misma idea de la gracia y la revelación. Del mismo modo, la historia de las persecuciones (ya sea que se tratara de las décadas de 1920 y 1930, y de los conflictos con los hombres de Sandino, del incendio de los pueblos en 1982, de las detenciones y los asesinatos cometidos en esta época por el ejército o, finalmente, del exilio de miles de Misquitos hacia Honduras) era narrada en términos que irresistiblemente evocaban ciertos momentos de fuerte sufrimiento que habían vivido tanto husitas como moravos. Así, se ponían en boca de Tomás Borge, el Ministro del Interior

sandinista, palabras (“estoy dispuesto a matar a todos los misquitos para terminar con la Contra”) que constituyeran la réplica exacta de las palabras atribuidas al archiduque Fernando, la víspera de la guerra de los Treinta Años y del episodio de la Montaña Blanca: “más vale un desierto que un país lleno de herejes”. La matanza de Leimus, la destrucción de los pueblos y los dos éxodos hacia Honduras eran momentos clave que, una vez más, se narraban como haciendo eco de las persecuciones organizadas por los jesuitas en Bohemia inmediatamente después de la derrota de la Montaña Blanca, de la retirada hacia Herrnhut o del éxodo hacia el Nuevo Mundo.¹² Último paralelismo con los relatos moravos: la capacidad de evolucionar en una historia acumulativa, concebida como el relato de una lucha por la libertad y las luces. Efectivamente, los relatos engarzaban episodios concebidos como tantos otros momentos vinculados entre sí, donde los protagonistas acumulaban competencias y experiencias. Y, si bien las persecuciones nunca faltaban en los relatos, a la vez eran momentos que permitían a la gente consolidar su fe (esto, dentro de una tradición muy cristiana), y además eran una ocasión para poner de manifiesto una dialéctica laicizada, argumentando la idea de una acumulación de experiencias analizables que, por consiguiente, serían más fácilmente superables después. Salía a relucir la idea de aprendizaje y de adquisición de nuevos conocimientos durante las luchas y las pruebas difíciles. Entonces, dejando a un lado mi deseo de circunscribir los términos de mi investigación al último cuarto del siglo XX, me pareció indispensable permitir que mis interlocutores desarrollaran sus relatos en un tiempo que abarcaba todo el transcurso de ese siglo e, incluso, el final del precedente, aunque reservándome la posibilidad de privilegiar el análisis del periodo que originalmente había llamado mi atención.

El viaje a Waspam y a Bilwaskarma fue, por otra parte, una oportunidad para entender mejor las diferencias entre mis relaciones con Mono —relaciones que condicionaban tanto su manera de dar testimonio como mi forma de motivar su relato— y las que me podían vincular con otras personas a las que solicité y de las cuales obtuve “autobiografías modelo”, tales como mis antiguos conocidos de la guerrilla y algunos de sus compañeros de los años de guerra; todos ellos sin duda eran personajes muy diferentes. Tigre todavía era un reitre formado en la Guardia nacional de Somoza y, bajo estas circunstancias, su participación en la Reforma y, luego, su trabajo con el Centro

¹² Estas comparaciones, que no podrían ser más sorprendentes, son para vincularlas no sólo con la historia de los moravos, sino con la forma en la que ésta se presenta en el pequeño libro que sirve para la edificación de los fieles dentro de esta iglesia. Véase Schattschneider (1961), particularmente los capítulos III y IV, pp. 28-40.

de Investigación y Documentación de la Costa Atlántica (CIDCA) distaban mucho de haberlo transformado por completo. Hablaba con tono muy fuerte y no era un hombre que se dejara amenazar impunemente. Kenneth era, en primer lugar, un médico cirujano cuya visión aguda, su sentido del diagnóstico y su humanidad hacían de él un médico de un talento innato superior al de un intelectual de gran agudeza. Otros más eran, en muchos aspectos, ejemplos de “traumatizados” de guerra y, en ocasiones, se aprovechaban muy bien de esta categoría para practicar con eficacia un “familiar amoralismo”¹³ que a menudo resultaba bastante sospechoso. Finalmente, otros, como un antiguo segundo de Mono que se había vuelto contador y como Julián, quien se había vuelto taxista, pero que ante todo se preocupaba por su papel dentro de su congregación, se habían readaptado muy bien a la vida civil. Más allá de estas disparidades, todos compartían una misma sed de reflexión y aceptaron con gran entusiasmo mis solicitudes de escribir su relato de vida a partir de su dictado. Aunque Tigre, Félix y Tata se hayan mantenido más al margen de este proyecto que Adam, Kenneth, Julián o Santiago, todos ellos, sin llegar tan lejos como Mono en cuanto a su preocupación por cuestionarse sobre el pasado y el presente, no sólo se dieron a la tarea de dar sus testimonios, sino que además los discutieron a fondo con quien los estaba recopilando. Todos también estaban ávidos de tener conversaciones sobre la situación actual; conversaciones que a su vez alimentarían sus rememoraciones. Todos también deseaban saber lo que haría con sus declaraciones y, además, se mostraban dispuestos a proporcionarme algunos de sus archivos. Algunos me dieron fotografías, mientras que otros lamentaron haberse deshecho de antiguos documentos de la guerrilla que habían considerado en muy mal estado como para conservarlos. Después, todos me dieron siempre un buen recibimiento y se volvieron, al igual que yo, aficionados de los intercambios y, muy en particular, de los intercambios sobre los acontecimientos políticos del momento. Sin embargo, a diferencia de Samuel, ninguno aspiró a crear una especie de entrelazamiento entre sus reflexiones y las mías, ni a adentrarse en una especie de diálogo sin límites. Si bien dieron su testimonio y reflexionaron sobre sus trayectorias y sobre el presente, si bien suscitaron mi reflexión y me invitaron al diálogo y al comentario, nuestros intercambios no llegaron a convertirse en un intento de cambiar los puntos de vista. Sólo en contadas ocasiones cuestionaron de manera sistemática mi manera de ver y de evaluar los fenómenos. Por otra parte, quedó claro que nuestras conversaciones terminarían después de un primer repaso general de todas las cuestiones. No se adentraron como Samuel en una especie de diálogo y de trabajo

¹³ Tomo prestado este concepto de Banfield (1958).

de reflexión, de corte interminable, condenado a la indeterminación y a la reanudación, aunque estuviera condenado a ser interrumpido para poder fijar los estados de la reflexión en forma de artículos o libros. El horizonte de expectativas en el que se circunscribían nuestros encuentros era, de cierta manera, una prolongación de mi papel como profesor en El Atillo. Me llevaban información tal como yo se la había llevado a los guerrilleros en 1984, en la época de mis clases, sin que por ello las barreras entre oyente y narrador se alteraran o se pusieran en entredicho. Más allá de los encuentros en un ambiente de igualdad y de semejanza, durante los momentos de reflexión común, no existió esa preocupación, compartida con Mono, de realizar todos juntos una reflexión prolongada.

Finalmente, esta estancia me permitió identificar una tercera modalidad del testimonio, que solía ser característica de las personas de edad más avanzada, como Rogelio Bob, Nicodemo Serapio, Laurita y Tillith Mollins. Todos ellos entraban en la lógica de dar un testimonio en el que la preocupación por la ejemplaridad dejaba innegablemente en un segundo plano la de una reflexión crítica. No cabe duda de que, en apariencia, las maneras que tenían estas personas de narrar sus historias eran de lo más variadas. Tanto unos como otros rara vez hacían hincapié en los mismos acontecimientos y los narraban de maneras muy diferentes. Por ejemplo, Rogelio Bob, aunque era más o menos de la misma edad que los Mollins, hizo particular hincapié en los años de las guerras de Sandino y en lo que había conocido entonces. Los Mollins no dijeron ni una sola palabra de eso. Por el contrario, en su visión, Laurita destacó primero la historia de la escuela de enfermería de la misión morava de Bilwaskarma, “la primera escuela de enfermería de todo el país” y, luego, su papel como enfermera en las inmediaciones del Río Coco. Nicodemo Serapio fue, por su parte, muy elocuente sobre su momento de gloria, la época de los primeros combates entre los guerrilleros misquitos y los sandinistas, y mucho más discreto, por no decir silente, sobre el resto de su vida. A pesar de sus discordancias, estos narradores se circunscribieron en una lógica común, la de los relatos de vida ejemplares que dramatizaban un pasado que estaban deseosos de transmitir a las generaciones futuras. En modalidades bastante similares a las reveladas por David Brumble en su estudio sobre las autobiografías indias de Norteamérica, ellos se dedicaron a lo que este último denominó “relatos de golpes” (Brumble, 1990). Sólo relataron aquello que consideraban como sus grandes hazañas, es decir, los episodios que desde su perspectiva eran los más destacados de sus vidas. Nunca tuvieron el proyecto de hacer una narración que diera lugar a la totalidad de sus experiencias y, mucho menos, a cuestionamientos sobre éstas. Estos relatos siempre estaban centrados en ciertos momentos que consideraban particularmente significa-

tivos dentro de sus trayectorias (de las cuales los narradores me presentaban listas más o menos largas y detalladas). El hecho de que estos momentos estén marcados con el sello de la desdicha y la persecución, tal como el relato de las brutalidades de los hombres de Sandino contra los misquitos del alto Río Coco, en casa de Rogelio Bob, o el hecho de que estos momentos se perciban bajo el signo de un éxito mundano o de una felicidad privada, como en el relato de Laurita Mollins, siempre imponen la misma preocupación de sólo dar cabida a ciertos acontecimientos que sí se consideran dignos de guardarse en la memoria; el resto de los acontecimientos tiene muy poca o ninguna importancia para ellos. Todos estos testigos tenían otra característica en común, y ésta tuvo un peso decisivo en su capacidad individual para tomar la palabra. Se veían a sí mismos y eran considerados, en la época en la que yo los entrevisté, como ancianos cuyos testimonios era necesario recoger sin demora. Ellos y sus allegados tenían al mismo tiempo la impresión de que su final se acercaba y de que los relatos que solían contar en familia a menudo tenían un carácter excepcional; de ahí la idea de plasmar cuanto antes sus palabras por escrito. La preparación de estas entrevistas y, luego, las conversaciones que sostuve con ellos, me convencieron de que se habían instalado, a veces por iniciativa propia, a veces por iniciativa de sus allegados, en posiciones muy similares a las de los narradores tradicionales, de los cuales los folcloristas recopilaban cuentos y leyendas para publicarlos en la revista *Tiníniska*. Al dirigirse a un extranjero, percibido como un escritor-periodista, aspiraron a aparecer en un libro que sería leído por un público más amplio que el de los misquitos. Esta aspiración de ver su palabra imprimirse en un futuro libro iba de la mano con la voluntad de acceder a este potencial reflexivo elemental de lo que Jack Goody denominó “la razón gráfica”, a costa de la transmisión únicamente por vía oral que ahora se consideraba insuficiente para anclar en la memoria colectiva algunos hechos, algunos relatos. Esta voluntad de quedar plasmados en un libro también se consideró como una oportunidad de tener acceso a una nueva dignidad. Todos estos narradores vieron aquí una posibilidad de poner sus vidas a la altura, no solamente de la de los héroes de la memoria colectiva misquita (el cacique misquito, los hermanos Aimapaya o Kuridam) y de aquella de los héroes de la historia nicaragüense (Sandino, Carlos Fonseca Amador¹⁴ o Pedro Joaquín Chamorro¹⁵), sino también a la altura de las celebridades mundiales y de los personajes

¹⁴ Fundador del Frente Sandinista de Liberación Nacional.

¹⁵ Originario de una familia conservadora de Granada, Pedro Joaquín Chamorro fue el director del diario *La Prensa*, el gran diario de oposición a Somoza. Su asesinato (10 de enero de 1978) marcó uno de los momentos clave de las movilizaciones populares contra la dictadura de Somoza.

que aparecen en los medios de comunicación. Por otra parte, mi libro y mis artículos futuros se percibirían todos como posibles contrapesos a los folletos del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), en particular, al cuaderno de alfabetización de los sandinistas, *El Amanecer del Pueblo*, que había constituido una verdadera vida de los héroes y los mártires sandinistas. También, se consideraron como continuaciones que tenían como fin corregir y enmendar algunas publicaciones —como las patrocinadas por la oficina nicaragüense de la *Nature Conservancy* (TNC), *Wani* o *Tininiska*— que por lo general no mencionaban en ningún momento los periodos de guerra, ya fuera que se tratara de los enfrentamientos de las décadas de 1920 y 1930 o de los de la década de 1980. Este deseo de ver sus palabras impresas fue una especie de reanudación laicizada de la tradición de los moravos —ya antes mencionada—, quienes se preocupaban por dar a conocer en sus publicaciones los gestos de algunos de sus fieles. Este gusto por lo escrito fue, de cierta manera, una reproducción de la pretensión de los antiguos combatientes de la guerrilla y, muy particularmente, de los miembros de la YAAD y de los artífices de la Reforma, de erigir en Waspam un monumento a los muertos misquitos. Todos los episodios narrados por estas personas de edad avanzada me parecieron equivalentes a cada uno de los nombres que aparecerían en las placas del futuro monumento a los caídos, llevando su rastro. Todos estos relatos, al igual que estos nombres, eran los soportes o las marcas de la memoria colectiva sobre los cuales se construirían las reflexiones y las discusiones acerca de la historia de los misquitos. Al escuchar el testimonio sobre el pasado que dieron los sobrevivientes más jóvenes, ya sea que hubieran participado o no en las movilizaciones de la década de 1980, me pareció que estos rastros y estos nombres de muertos constituían tantas referencias históricas como las piedras con petroglifos del Río Coco, piedras que a los misquitos les gustaba mucho mostrar, al igual que cualquier otra prueba de la antigüedad de su civilización y de las aptitudes artísticas de sus antepasados.

Al mismo tiempo, aprendí a identificar todo un nuevo discurso indigenista, cuyos prototipos fueron para mí los discursos de los miembros del Consejo de ancianos y de sus asesores. Me entrevisté con ellos al día siguiente de un incidente que los había puesto en antagonismo con el Presidente de la República, Arnoldo Alemán, durante una de sus visitas oficiales por la región. Este último les había exigido, en efecto, que no apareciera ninguna otra bandera en los edificios públicos que no fuera la de Nicaragua y que se quitara la bandera de la Mosquitia, que en muchos aspectos era una copia de la *Union Jack* y que había sido izada a petición de los miembros del Consejo de ancianos. Los ancianos hablaron durante largo rato conmigo sobre este incidente, en el cual veían una marca de negación racista de la antigüedad de la

nación misquita. Si bien yo reconocí sin problemas el innegable racismo de los nicaragüenses hispanohablantes hacia los misquitos, no oculté mi escepticismo en cuanto a la idea de “la antigüedad del sentimiento nacional misquito”. Entonces, me gané la formulación de un relato, extremadamente elaborado, sobre los orígenes de la nación misquita. Sin lugar a dudas, este relato obedecía a una dramatización particularmente rígida de la historia, en la que se favorecían enormemente algunas de las temáticas, al menos de manera sucinta, de la conmemoración de 1492: primero, la Conquista se asimilaba a un “genocidio”; después, se hacía hincapié, antes que nada, en “la explotación colonial”, mientras que simple y sencillamente se eliminaban todos los procesos de mestizaje; luego, se afirmaba *a priori* la existencia “de una armonía entre los pueblos autóctonos y la Naturaleza”; y, finalmente, se vanagloriaban de la existencia de una “democracia tribal” y de relaciones pacíficas entre los diferentes grupos amerindios. Este nuevo indigenismo no sólo condujo a mis interlocutores a reconstrucciones históricas inverosímiles, sino también a hacer una reelaboración de su historia personal en función de estos imperativos. Los azares de la historia y de los acontecimientos, que se presentaron durante el último medio siglo, así como las repercusiones de éstos en los destinos personales de mis narradores, sólo formarían parte del relato cuando todos sus elementos podían inscribirse, sin ningún obstáculo, en esta nueva novela sobre los orígenes de la nación misquita. Me hablaron sobre la vida en algunos pueblos donde la Iglesia morava y su clero simple y sencillamente no existían. Me contaron, sin titubear, el “pasado inmemorial” del Consejo de ancianos, siendo que mis interlocutores sabían perfectamente que éste había sido creado por Fagoth con fines perfectamente prosaicos, a principios de la década de 1980. Así, este último le había querido dar un toque de indigenismo —a la manera de una alianza de los iroqueses y de los indios en una película de vaqueros— a los refugiados misquitos, cuyo protestantismo pietista bastaba para desacreditarlos como indios ante la mirada de una opinión pública internacional más ávida de clichés que de análisis siquiera un poco finos. Además, había querido crear una organización representativa de refugiados que estuviera a su entera disposición y de la cual pudiera aprovecharse durante sus pleitos con los representantes de la oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), quienes de ninguna manera aceptaban el hecho de verlo transformar los campos de refugiados en santuarios de la guerrilla. En consecuencia, los combates de muchos líderes de las comunidades en el exilio —combates apoyados por los guerrilleros reformadores para, a la vez, sacar a los mestizos hispanohablantes que Fagoth había puesto a la cabeza del Consejo de ancianos y transformar esta institución en una especie de consejo informal del conjunto de las comunidades mayangnas, misquitas y criol-

llas— fueron sistemáticamente mantenidos en secreto. Todas las tensiones que habían podido existir entre los misquitos y los mayangnas durante la guerra —siendo que los primeros fueron acusados por los segundos, con mucha razón, de haberlos puesto en una situación muy delicada—, también fueron acalladas. Tampoco se podía hablar de la participación de mis distintos interlocutores en la asamblea de Rus Rus y, en el caso de uno ellos, en los debates que habían conducido a la paz de Yulu. Las discusiones en las que en ese entonces habían participado fueron hechos que no tenían que ser borrados en beneficio de las declaraciones esencialistas que aspiraban a limar todas las asperezas de los procesos sociopolíticos en los que habían sido parte activa. Este gusto por la reconstrucción político-histórica se aparejó a la preocupación de utilizar argumentos que sólo llevaran a explicaciones generales, casi siempre desconectadas de sus experiencias reales o de los hechos probados y verificables. También sucedió lo mismo con sus discursos sobre la corrupción de los miembros que fueron elegidos para los consejos municipales o para los consejos regionales. Finalmente, yo siempre sentía, de manera implícita, una serie de preocupaciones perfectamente mundanas que consistían en eliminar, para su beneficio, cualquier idea de representación y delegación. ¡Qué podría ser más simple y más ventajoso para ellos que erigirse como representantes “naturales” de las comunidades! A partir de ese momento, ya no tendrían que enfrentar ni la incertidumbre de un proceso electoral a voto secreto, ni el poder de castigo de los electores. La idea de que ellos encarnaban la personalidad de las comunidades les permitía, además, justificar sus pretensiones de ocupar diversas posiciones prestigiosas y eminentes, reclamar para ellos y para sus asesores algunas prebendas que formaban parte de estas posiciones o tener la posibilidad de controlar una parte sustancial de los recursos destinados al desarrollo de la región. Sin que sea necesario ceder a una oposición ilusoria entre unos discursos que ante todo reflejan intereses creados —y por lo tanto caracterizados por la mentira ideológica— y otros que representan experiencias alejadas de cualquier objetivo mundano —y por lo tanto exentos de cualquier disimulación de intereses particulares—, aprendí también a mantenerme a una distancia conveniente de interlocutores como los miembros del Consejo de ancianos. Por consiguiente, no pude saltarme los recovecos de una ideología indigenista que estaba en pleno auge en diferentes círculos sociales de la Mosquitia y, en particular, entre los jóvenes que habían tenido acceso a estudios secundarios; sin embargo, consideré que no por esto convenía darle una primacía injustificada. Aunque acepté recoger algunas muestras, en más de una ocasión tomé la decisión de rechazar, algunas veces de manera bastante seca, a este tipo de interlocutores, sobre todo tomando en cuenta que a veces lo que querían era pedir dinero a cambio de sus confidencias.

Finalmente, tuve la experiencia de la imposibilidad de realizar ciertas entrevistas, muy en particular con las mujeres jóvenes que había conocido en la época de la guerrilla. Muchas de ellas se habían casado o habían llevado una vida marital durante estos años. Y, de una manera bastante trivial, las habían dejado por mujeres más jóvenes, ya sea durante la guerra misma o inmediatamente después de ella. Al intentar recopilar sus historias, cuando ya habían pasado más de diez años, también constaté que mi amistad con los antiguos compañeros de algunas de ellas, así como con ellas mismas, y la relación amorosa que había sostenido con una de ellas, nos ponía en una situación en la que ni ellas ni yo podríamos asumir los roles que la construcción de un relato de vida requería. No se trataba sólo de la imposibilidad de tener conversaciones a solas. Algunas veces, nos veíamos para tomar un café o un refresco en el salón-terraza del hotel de Doña Aurita. De parte de ellas existía, de una manera más profunda, una verdadera repugnancia frente al hecho de tener que relatar vidas que, en general, se concebían como marcadas por el sello de la desgracia y en las cuales se percibía a los hombres como mentirosos o acosadores. Por lo tanto, no pude obtener más que relatos extremadamente entrecortados, que terminaban abruptamente. De hecho, en la medida en que quise hablar con ellas sobre la manera en que habían vivido, no la guerra sino los años anteriores a ésta, siempre nos fue posible recordar su infancia, al igual que los años 1979, 1980 y 1981. De este modo, todas me contaron con gran entusiasmo que habían formado parte de un grupo de baile folclórico creado por una profesora que había sido una de las piezas clave en el renacimiento de la cultura misquita, Herta Downs. Las actividades de este grupo florecieron dentro de la MISURASATA. También, nos fue posible hablar de las campañas de alfabetización, primero en español y luego en misquito, al igual que de su huida a Honduras y de su aprendizaje del oficio de guerrilleras. Sin embargo, en cuanto abordábamos los periodos en los que habían conocido a sus parejas, las épocas de sus maternidades, y finalmente lo que vivían no como separaciones sino como un abandono por parte de sus respectivos cónyuges, todas las conversaciones se abreviaban, de una forma u otra. Estos acontecimientos seguían siendo heridas abiertas para ellas, en algunos casos a más de diez años de que sucedieron. Incluso, algunas de ellas me contaron que se les hacía muy difícil hablar de estas cuestiones dentro de la Iglesia morava, al momento de sus exámenes anuales de conciencia frente a los ancianos de la congregación. Si bien estas mujeres a menudo fueron pródigas y divertidas en cuanto a lo que llamaban el lado “libidinoso” de varios ancianos, muchas otras no pudieron siquiera mencionar la dificultad que tenían para hablar de su estatus de madres solteras, debido a que éste iba acompañado, en gran medida, de una degradación de su condición ante la mirada

de una amplia fracción de la Iglesia morava. Estas dificultades para expresarse se acentuaron aun más debido a mi imposibilidad de construir un marco adecuado para acoger sus testimonios. Las pocas revelaciones que me hicieron innegablemente iban acompañadas de repetidas y renovadas angustias, angustias que yo de ninguna manera estaba preparado para enfrentar adecuadamente, pues no soy analista o psicólogo. Entonces, muy pronto decidí ya no seguir intentando recopilar semejantes historias de vida y me limité a multiplicar las conversaciones a diestra y siniestra, casi siempre en grupo, en situaciones que se prestaran lo menos posible a cualquier tipo de desestabilización. Y, a partir del momento en que empezaron a presentarse ante mí en grupos de dos o tres, estas mujeres adoptaron un tono infinitamente más libre y con frecuencia comentaban entre ellas sus “desdichas”, preguntándome cómo eran estas cosas en Francia. Asimismo, hablaron conmigo, a menudo entrando en muchos detalles, de los acuerdos prosaicos que subyacían en un juego político que muchos hombres mantenían púdicamente en silencio, tal como nosotros habíamos discutido estos aspectos desde la época de la guerrilla, en particular, en El Atillo.

Falso y verdadero

Los múltiples relatos y la diversa información que pude recopilar me enfrentaron, de manera muy clara, a la cuestión de la veracidad de los testimonios de mis interlocutores y al inevitable problema del cotejo de sus relatos. Era evidente que no me contaban todo, que las palabras eran pronunciadas con ciertos sesgos. Podían mentirme, por omisión o por invención, con el fin de mantener una buena imagen, o adquirirla, o para desacreditar a sus rivales, lo cual al final era más o menos lo mismo. Era evidente que había silencios que no tenían mucha importancia. En efecto, en general se guardaba silencio sobre algunos ámbitos de la vida personal de mis interlocutores, en particular sobre todo lo que formaba parte de su intimidad. En vista de que mi objetivo no era realizar una descripción etnográfica de las relaciones amorosas, del matrimonio y de la vida familiar de los indígenas de la Mosquitia nicaragüense, esto último prácticamente no tenía importancia. En cambio, había omisiones, reescrituras o mentiras que podían afectar temas que, tanto en el fondo como en la forma, eran de una importancia capital para mi proyecto de escribir una antropología de la guerrilla.

Los debates que se suscitaron a raíz del testimonio de Rigoberta Menchú fueron particularmente esclarecedores para mi proyecto. En muchos aspectos, con mucha frecuencia yo me encontraba en una situación bastante simi-

lar a la de Elizabeth Burgos, coautora de *Me llamo, Rigoberta Menchú* (Burgos, 1983). Ese libro es, sin lugar a dudas, una “autobiografía modelo”. Una joven mujer quiché, vinculada a uno de los grupos de la guerrilla guatemalteca, el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), es entrevistada en español, narra a su manera su trayectoria de vida y explica su visión del mundo en el momento en el que está siendo interrogada. Sin embargo, sus palabras, como lo había señalado el antropólogo estadounidense Stoll (1999), se basaban en innegables alteraciones de la realidad. Rigoberta Menchú no provenía, de ninguna manera, de una familia de campesinos pobres, sino por el contrario de una familia relativamente acomodada; lejos de no haber podido asistir jamás a la escuela, en realidad había recibido una breve escolarización; finalmente, su politización había sido más tardía de lo que decía su relato. En efecto, contrariamente a lo dicho en su testimonio, ella no había “accedido a la conciencia” gracias a la participación de su padre en la fundación del Comité de Unidad Campesina (CUC) y a las acciones que emprendió en contra de los grandes propietarios de tierras, ni tampoco gracias a sus estancias en las grandes plantaciones de la costa del Pacífico. Su politización y su adhesión a las tesis del EGP habían sido posteriores a su exilio en México, tras los asesinatos de su padre y de su hermano. El primero, Vicente Menchú, probablemente no había desempeñado el papel de dirigente campesino, vinculado con el CUC, que ella había pintado en sus memorias; quizás, se habría vinculado con el EGP, pensando encontrar en la guerrilla un apoyo para resolver los conflictos locales que lo ponían en antagonismo, entre otras cosas, con su familia ejemplar. Finalmente, de ninguna manera Rigoberta habría presenciado el asesinato de su hermano, quien efectivamente había sido ejecutado a manos del ejército, pero en circunstancias diferentes de las que ella había relatado en su autobiografía. El interés de la investigación de Stoll había sido permitir entender cómo algunas representaciones de la realidad habían tenido un gran valor para la *intelligentsia* ligada al EGP y cómo estas representaciones habían sido al mismo tiempo impuestas e integradas por una parte considerable de los campesinos indígenas, que poco a poco se adhirió a la causa y a los objetivos de la guerrilla. En efecto, no había nada más significativo que esta atenuación de los conflictos agrarios que ponían en oposición a los pequeños propietarios minifundistas y creaban rivalidades entre ellos —quienes, por otra parte, a veces eran comerciantes, algunos indígenas y otros mestizos— para reafirmar una oposición binaria: los microfundistas indígenas o mestizos, dedicados al trabajo asalariado temporal en las grandes explotaciones agroexportadoras *versus* los latifundistas mestizos que se sienten descendientes directos de los conquistadores. Esta forma de atenuación estaba sustentada en otra dialéctica de la historia, en la cual la experiencia

del trabajo en las plantaciones desempeñaba un papel central en la socialización. Efectivamente, esta experiencia del trabajo asalariado tenía como corolario una adquisición de conciencia casi natural, por parte de indígenas en vías de proletarización, de los mecanismos de la explotación capitalista. De la misma manera, nada resultó más interesante que este escamoteo de la relación de su padre con la guerrilla y el CUC, por motivos muy prosaicos. Toda una dinámica de conflictos locales entre los bravucones del pueblo, que a veces se articulaban con conflictos sociopolíticos regionales o nacionales —pero no siempre—, simple y sencillamente desaparecía para dar lugar a un esquema donde la explotación y la represión traían consigo, inevitablemente, una toma de conciencia revolucionaria que tenía como consecuencia lógica la organización de los explotados y, en virtud de esto, su encuentro con las organizaciones revolucionarias. Finalmente, esta puesta en relato eludía todo el juego de intercambio de golpes y llegada a los extremos que había sumido a Guatemala en una guerra intestina, para favorecer un relato que había considerado el desarrollo de esta guerra (interna) como el resultado inevitable de las luchas de liberación, esencialmente incompatibles con un orden oligárquico irreformable.

De este modo, la investigación realizada por Stoll permitió confrontar el relato con los hechos y, en este sentido, no sólo fue posible restablecer, dentro de la mejor tradición de la historia positivista, la verdad de situaciones cambiantes, y en ocasiones más complejas de lo que parecían, sino también entender con todas sus sutilezas cómo se había construido la visión del mundo de una joven mujer quiché vinculada a la guerrilla. ¿Qué acontecimientos de su trayectoria personal habían sido considerados como fundamentales, tanto por ella misma como por la gente que la había asistido, en el momento en que había construido su autobiografía? ¿Cuáles eran los acontecimientos que, por el contrario, habían sido considerados como accesorios? ¿Cómo había sido construido su relato, al conectar —o dejar de conectar— unos acontecimientos con otros? ¿Cómo había narrado algunos cambios bruscos en las diferentes coyunturas? Éstas eran las preguntas fundamentales a las que el minucioso trabajo de Stoll daba acceso. Y muy pronto comprendí que me enfrentaba a preguntas del mismo tipo. Algunos de los relatos publicados al principio de la guerra, en particular, el de Armstrong Wiggins,¹⁶ así como algunos materiales que había podido recopilar durante la misma época en los campos de refugiados, habían limado de la misma manera las asperezas del

¹⁶ Dirigente misquito, miembro del grupo fundador de MISURASATA, quien se fue exiliado a Estados Unidos en 1981, donde se convirtió en uno de los miembros de la ONG amerindia *Indian Law Resource Center*.

contexto de la época. A decir de ellos, las comunidades misquitas estaban todas más o menos unidas y se oponían en bloque a los sandinistas, desde el principio de la década de 1980. Y una dialéctica que ponía en primer plano racismo y represión unidos en el mismo yugo explicaba de manera totalmente lineal y coherente la secuencia de los acontecimientos. Las movilizaciones a favor de los derechos a la tierra o de la consideración y el respeto de las culturas misquita y mayangna eran reacciones “naturales” ante el racismo; y la represión de estas “reivindicaciones justas” había orillado, una vez más de manera “natural”, a los jóvenes activistas a entrar a la lucha armada. Los vaivenes de algunos protagonistas, los conflictos internos y las rivalidades propios de un movimiento indigenista desaparecían, y lo mismo sucedía con algunos apoyos externos de las movilizaciones. Del mismo modo, los detalles de los primeros enfrentamientos con los sandinistas en Raití y en San Carlos, enfrentamientos anteriores a la masacre de Leimus, donde cerca de setenta misquitos habían muerto asesinados, mientras que sus mujeres habían sido violadas, a menudo se ocultaban para dar cabida a relatos donde las violaciones apenas se mencionaban. Además, al examinar mis primeros relatos de vida, tomé conciencia de que no sólo era necesario establecer, de la manera más meticulosa posible, los hechos relativos al desarrollo de los primeros enfrentamientos con los sandinistas —las manifestaciones y las primeras escaramuzas y, después, los combates casi regulares, sino además los relativos a algunos despojos cometidos durante la guerra o en el periodo subsiguiente. Aprovechando las enseñanzas de Paul Friedrich en su estudio sobre los caciques revolucionarios mexicanos de Michoacán (Friedrich, 1986), me volví experto en el arte de confrontar, por un lado, los chismes recogidos por casualidad en las conversaciones, a veces al entrar en contacto con personajes muy poco sobresalientes, con, por el otro, los hechos asentados en relatos más estructurados que provenían, *a priori*, de personas infinitamente más dignas de aprecio y respeto. Seguro del conocimiento de esos chismes, que bastaban para poner en tela de juicio algunos relatos muy estructurados, me atreví a formular algunas preguntas, a veces muy faltas de delicadeza, pero esenciales para la comprensión de los procesos que yo quería estudiar e igualmente esenciales para la comprensión de los relatos que la gente me hacía. Ya no me atenía exclusivamente a las consignas de David Brumble, quien de manera muy acertada había invitado a los analistas o a los coautores de “autobiografía modelo” a revelar la manera en la que se habían elaborado los testimonios de los narradores y, luego, cuando fue necesario, cómo se habían reelaborado. También, me empeñé en captar las divergencias entre las narraciones y los hechos, así como a cuestionarme sobre el sentido de estas divergencias, prohibiéndome *a priori* hacer cualquier interpretación esencialista,

cultural o política. En efecto, una vez más, las polémicas que habían acompañado el trabajo de Stoll eran particularmente ricas en enseñanzas. Si bien, algunas veces, este último se había encerrado en un papel de denunciador de las inconsistencias del relato de Rigoberta Menchú y de su instrumentalización política, los defensores de esta última, por el contrario, habían argumentado el carácter “profético” de su palabra, en la cual veían una tradición del relato maya para justificar mejor los recovecos de su historia (Morales, 2001; Lempérière, 2001; Le Bot y Rousseau, 1999). Al leer estas polémicas con respecto a los imperativos de mi propia investigación, comprendí que si bien el trabajo de detective del que a veces se acusaba a Stoll era, se quiera o no, indispensable, también debía acompañarse de una reflexión sobre el sentido de estas divergencias entre las narraciones y los hechos, al igual que sobre los objetivos manifiestos y latentes de dichas reconstrucciones. ¿Cómo es que Mono y Wari ponían en relato la aparición de reivindicaciones indigenistas, o los primeros enfrentamientos con los sandinistas? ¿En qué cosas insistían, qué infravaloraban, qué sentidos darle a sus formas de relatar los acontecimientos? ¿De qué manera coincidían sus relatos desde un punto de vista factual y cómo cantaban al unísono los mismos acontecimientos en un mismo registro o, por el contrario, de manera discordante? ¿Cómo es que sus relatos se articulaban con otras autobiografías modelo o con la crónica redactada por Santiago, que siempre permaneció como manuscrito y nunca circuló como texto impreso?

Esta necesidad de confrontar los hechos con las relaciones de estos hechos también me pareció indispensable para todo lo relativo al registro de la magia y la brujería, así como para el registro del milagro y de lo maravilloso durante la guerra. Estos fenómenos, poco o nunca mencionados por los analistas de los enfrentamientos misquitos/sandinistas,¹⁷ y acerca de los cuales yo había podido tener una experiencia directa durante mis estancias en la guerrilla, también habían tenido un papel en ciertos momentos cruciales. Así, pude observar cómo algunos presagios tenían una influencia decisiva en la conducta de los actores, cómo algunas plegarias eran pronunciadas con la mayor seriedad posible antes de adentrarse en el mar para ingresar clandestinamente a Nicaragua o, más aún, cómo ciertos acontecimientos que se consideraban como bienaventurados se interpretaban como señales de la elección divina o del favor de fuerzas sobrenaturales. Por lo tanto, me pareció más importante ahondar en estos temas de una manera reflexionada, en vista de que las concepciones sobre esta materia parecían a la vez muy vagas y bas-

¹⁷ Ni el trabajo de Nietschmann (1989), ni el de Hale (1994) mencionan una sola palabra sobre este tema.

tante contradictorias. Mis interlocutores me mencionaron, a veces muy brevemente y en tono de burla, a veces de la manera más detallada posible y con enorme seriedad y respeto, el peso de algunas creencias y de algunos rituales. Me contaron cómo el mito de la fragata cargada de armas, que la reina Victoria habría prometido en su lecho de muerte a los misquitos, había recobrado vigencia, al igual que la creencia en la existencia de una enredadera que volvía invisible. Asimismo, me aseguraron que Steadman Fagoth y algunos de sus asesores más cercanos, provenientes de las filas de la guardia nacional, habían manifestado más de una vez el deseo de recurrir a brujos de Belice o Jamaica para que murieran Tomás Borge y los demás dirigentes sandinistas. También, me contaron sobre la creencia de algunos en la eficacia de los amuletos protectores, los *tups*, así como sobre el peligro que representaban las sirenas que estaban prestas a seducir y a apoderarse de los combatientes aguerridos. Finalmente, elogiaron el poder de las plegarias que, en más de una ocasión, habían traído lluvias milagrosas, protegiéndolos así de los combatientes, quienes se veían entonces obligados a avanzar al descubierto, así como la importancia de los sueños premonitorios, que igualmente habían evitado muchas catástrofes.

Fue necesario que aprendiera a seguir los esquemas lógicos que sustentaban estos razonamientos y a hacer más las interpretaciones de Edward Evans-Pritchard (Evans-Pritchard, 1951) y de Paul Veyne (Veyne, 1983); es decir, aprender a entender cómo la gente creía *cum grano salis* y cómo el pensamiento mágico y la fe podían ir de la mano con un sentido agudo de la observación y la deducción lógica. Los mismos que me ofrecieron ponerme en contacto con un anciano que podía proporcionarme un buen *tup*, fueron capaces de contarme, riéndose a carcajadas, cómo habían desenmascarado a un charlatán vendedor de “*tups* contra balas”, proponiéndole demostrar su eficacia recibiendo una ráfaga de un Kalashnikov. O, también, cómo se habían burlado de Brooklyn Rivera, quien durante un tiempo había hecho gala de un *tup*, que, a causa de su volumen y de su forma, ¡parecía más un pequeño cojín que un “verdadero *tup*”!

Además, aprendí a detectar cómo la eficacia del pensamiento mágico o la imposición de algunos esquemas proféticos no sólo se debían al respeto por la letra de algunas prescripciones, sino sobre todo a determinado trabajo del pensamiento y a la capacidad de los misquitos de reelaborar permanentemente a partir de estas estructuras de oposición. La creencia en la enredadera que volvía invisible formaba parte de una reactivación, bastante fácil de detectar, de la leyenda de Wis Wis. Esta leyenda contaba cómo los habitantes del pueblo de Wiswis estaban expuestos a la explotación de un rey-zuelo que les exigía un tributo demasiado alto. Y todos sus intentos por esca-

parse de esta imposición sólo los llevaban a ser cruelmente castigados, azotados para ser exactos, por órdenes de este rey tiránico. Un día que se habían ido de cacería y que habían atado las piernas de los pecaríes que acababan de matar con una enredadera, descubrieron que el contacto de ésta con el animal lo había vuelto invisible. De inmediato, se imaginaron la posibilidad de utilizarlo para volverse invisibles ellos también y, así, escapar de las persecuciones de este rey. Y, de hecho, varios ex guerrilleros me contaron cómo algunos de sus primeros compañeros de armas fueron en busca de esta enredadera. Incluso, me presentaron a uno de ellos, al que no se le conocía más que por el nombre de esta enredadera (*dar*) debido a las tantas ocasiones y al largo tiempo que había dedicado a su búsqueda. Incluso en este caso, las cosas no dejaban de ser ambiguas. Algunos habían creído muy firmemente en la necesidad de buscar esta enredadera, con el fin de poder tomar —sin dificultades— las bases militares sandinistas, a las cuales no les era posible acercarse sin ser fácilmente detectados por los centinelas que observaban desde sus posiciones fortificadas, desde las cuales éstos podrían matar fácilmente a aquellos sin exponerse. Otros, que en ocasiones eran los mismos, habían justificado algunas ausencias totalmente irregulares con el pretexto de haber ido a buscar esta famosa enredadera.

Cada vez que el mito de la fragata recobraba vigencia tomaba giros en extremo sutiles. Algunos de éstos simplemente habían producido un desplazamiento: los estadounidenses sustituían a los británicos, en su calidad de proveedores de ayuda exterior, para poder liberarse de los españoles. En cambio, otros giros llegaban a reelaboraciones más complejas. Me contaron, en tono de burla, cómo algunos de los primeros guerrilleros misquitos, los Astros y los Cruces, que de hecho habrían de enfrentarse a Steadman Fagoth y llevar el peso de los combates de la Navidad Roja (diciembre de 1981)¹⁸ en contra de los sandinistas, habían recurrido a plegarias para solicitar la ayuda de los extraterrestres y de los astronautas y que éstos les enviaran platillos voladores para sus combates contra los sandinistas. Superficialmente, esto daría lugar a una sonrisa condescendiente y, al igual que algunos comentaristas misquitos, lo primero que observé fue una especie de falsos milagros y de invenciones dignas de algunos programas radiofónicos populares o novelas baratas de ciencia ficción. Al observar más de cerca este fenómeno, se puede concluir que reproducía, de manera muy escrupulosa, los esquemas basados en la profecía de la reina Victoria. Los misquitos, en su lucha contra los sandinistas (en lugar de los españoles), recurrían a los astronautas (en lugar de

¹⁸ Los sandinistas bautizaron así los combates emprendidos en diciembre de 1981 por los guerrilleros misquitos en Raití y en San Carlos, dos pueblos del Río Coco.

los ingleses). Este desplazamiento se ajustaba al encogimiento que caracterizó al mundo a finales del siglo XX. La distancia abismal existente entre Gran Bretaña y la Mosquitia, una medida a escala del siglo XIX, se mantenía gracias a la sustitución de los británicos por los extraterrestres; el vector del contacto seguía siendo una nave, aunque ya no marítima sino espacial. Y resultaba entonces bastante lógico que un platillo volador sustituyera a una fragata. Y también resultaba bastante lógico que mi amigo Mono y otros moravos se burlaran de esta predicción, que les parecía como el prototipo mismo de la falsa profecía, pese a que hubieran podido palpar su eficacia. En efecto, los primeros moravos tuvieron que luchar todo el tiempo contra el mito de la fragata.¹⁹ Es más, el nombre que aquellos primeros guerrilleros se habían dado, los “Astros”, hacía eco, una vez más, de dos temas dentro de la tradición misquita: recoger de forma modernizada la profecía de la fragata, y la historia de Aimapaya, una pareja de niños, hermano y hermana, que al ser los únicos sobrevivientes de un diluvio en el que habían fallecido todos los demás habitantes, habían engendrado a los misquitos, para después convertirse, al día siguiente de su muerte, en dos estrellas cuyo “brillo ilumina para siempre” a los misquitos, de acuerdo con la moraleja del final del cuento.²⁰ Aquí, una vez más, la alusión era diáfana: el destino de los Astros era volver a fundar al pueblo misquito, el cual era amenazado por la guerra con los sandinistas. También, existía otro episodio milagroso de la historia de los Astros que, al igual que los demás, se contaba con un inmenso fervor. Tras escindir-se del grupo de Fagoth, la pequeña tropa de guerrilleros, agotada después de haber caminado todo el día, se había instalado en la cabaña de un agricultor, ubicada al lado de un arrozal y de un pequeño platanar. Habían encontrado una olla y algunas provisiones. Entonces, Reina Jack, la única mujer recluta de la tropa, y Tigre habían comenzado a cocinar la poca comida con la que contaban. Y resultó que ¡cuanto más servían de comer a sus camaradas, tanto más la pequeña olla parecía estar llena! Mejor aún: todos pudieron servirse hasta la saciedad. Y cuando Tigre me contó primero este milagro, en presencia de Mono, el recogimiento con el que evocó el episodio me invitó de inmediato a leer entre sus líneas la doble recuperación de las temáticas centrales de la religión morava: la parábola de la multiplicación de los panes y la invención de la Última Cena de Herrnhut. Recordemos que en el momento de la fundación de la primera comunidad morava al interior de sus dominios, Zinzendorf

¹⁹ En las memorias del Obispo misquito Mueller (1932), se encontrará una clara condena a esta creencia.

²⁰ Utilizo aquí la versión recogida por Ana Rosa Fagoth, publicada bajo su supervisión en la recopilación de los boletines *Tininiska* en dos volúmenes (*Tininiska*, 2003: tomo 1:19-27).

había marcado la reconciliación entre los sajones y los bohemios, al organizar un ágape. Aquí, de nuevo, se sanciona y se santifica de la misma manera una escisión, y lo justo de la decisión de los Astros se destaca por el milagro de la multiplicación de la comida.

Aprendí entonces a rastrear cómo se construían las atestaciones sociales de los milagros o de lo maravilloso y, de este modo, a dar las descripciones más exactas de ellas. Y, a partir de entonces, pude comenzar a calar la importancia social de estos fenómenos, teniendo siempre en la mente que lo “falso” coexistía inevitablemente con lo “verdadero”, y que la única manera de separarlos era, una vez más, sosteniendo un diálogo lo más abierto posible.

Posiciones fluctuantes: testigos e investigador

Esta nueva capacidad de detectar diferencias, que algunas veces son fundamentales dentro de los registros de expresión de mis múltiples interlocutores, no me condujo tanto a intentar clasificar estas diferencias en una especie de tipología de mis testigos-informadores como a cuestionarme sobre los procesos que subyacían en ellos. Desde luego, estas diferencias de ninguna manera constituían datos estables. Se inscribían en un juego móvil de interacciones entre polos igualmente cambiantes. Algunas veces, estuve en un intercambio entre dos polos (yo, y el/los testigos), otras veces estuve en intercambios triangulares donde las personas que entrevistaba me habían sido presentadas por terceros que, a su vez, constituyeron un verdadero puente entre nosotros. Finalmente, aunque algunos de mis encuentros dieron lugar a relaciones relativamente estables, otros, por el contrario, estuvieron marcados por constantes evoluciones.

Las relaciones con algunos interlocutores como Laurita y Tillith Mollins, Rogelio Bob o Nicodemo Serapio, construidas más con la intención de registrarlas para la posteridad que con la voluntad de dialogar, me parecieron estar marcadas por el modelo de la declaración judicial o el de la investigación etnográfica más tradicional. Yo sólo representé para ellos una especie de escriba encargado de registrar sus declaraciones y archivarlas; un escriba “autorizado”, en realidad, que les había sido presentado por un mediador de confianza (la mayoría de las veces se trataba de Samuel Kittlé o de Adam Artola). Sin ellos, o sin otros de mis antiguos conocidos de la guerrilla, no habría sido posible realizar ninguna entrevista de este tipo. Él, Wari y otros de mis antiguos alumnos de El Atillo, no sólo me presentaron a sus padres y los invitaron (a veces incluso los citaron formalmente, como en el caso de Rogelio Bob) a hablarme sin rodeos, “¡para que algo de todo esto permanezca!” Para

Samuel y para mis antiguos alumnos, estos actos funcionaban como una especie de “contra-don” a cambio de mis antiguos cursos. Les había enseñado la historia del siglo XX y de una serie de movimientos armados de índoles muy variadas; ellos se sentían obligados a obsequiarme la historia de la Mosquitia a través de las historias de sus familias. A manera de reciprocidad por nuestros intercambios de El Atillo, donde yo había impartido las clases, sus historias y las de los suyos se inscribieron en una especie de igualdad con las historias del Viêt-minh, de las guerrillas argelinas o de Amilcar Cabral, y de las guerrillas latinoamericanas, sobre las cuales habíamos trabajado juntos. Y, de hecho, transformaron a sus padres, y sus conocimientos, en “casos” que pusieron a mi consideración y me presentaron en una especie de simetría con los ejemplos que habían nutrido mis cursos y nuestras discusiones. Los testigos que fueron invitados a declarar frente a mí eran, para ellos, equivalentes a artículos de revista (*Esprit*, *Hérodote* y *Vuelta*) y a sus autores, como Raymond Aron y Gérard Chaliand, Marc Ferro y Octavio Paz, Yvon Le Bot y Gabriel Zaid, que yo les había presentado en clase. Habían podido contemplar un mundo más vasto que el suyo y habían podido reinscribir sus experiencias de la guerrilla en procesos más amplios, al compararlos con otros; me dieron a cambio la posibilidad de tener acceso, con todos sus detalles, a los recovecos de la historia de los misquitos. Esto hizo que el tipo de intercambio que mantuve con estos “testigos presentados” no estuviera destinado—en un principio— a inscribirse en una relación marcada por la preocupación de mantener una conversación de larga duración, como tampoco a formar parte de una vulgar especie de trabajo de reflexión compartido. Para estos testigos, al igual que para quienes de cierta manera los citaban a comparecer, lo más importante era que los testimonios fueran lo más claro posible y que, al mismo tiempo, fueran recogidos de la manera más minuciosa posible, con el fin de que se volvieran susceptibles de pasar a la posteridad, convirtiéndose todos en piezas y documentos para un futuro libro. Una vez que estos testigos habían declarado, de cierta manera, el asunto quedaba cerrado para ellos. Seguramente, esperaban ver publicadas sus declaraciones y que yo les enviara un ejemplar del artículo o del libro donde aparecerían sus testimonios. Sin embargo, marcados por el precedente de Mary Helms, cuyo libro sobre Asang no se había publicado en inglés sino hasta seis años después de su trabajo de campo, y cerca de diez años después en español, y que además había circulado poco, de ninguna manera esperaban verme llegar muy pronto de visita con un libro que mostrarles. De hecho, esta situación había quedado perfectamente clara para quienes nos habían puesto en contacto. Cuando me presentaron a estos testigos, Mono, Wari y otros más repetían con frecuencia, casi palabra por palabra, lo que yo acaso había dicho acerca

del tiempo que se requería para hacer un trabajo de calidad y acerca de mi intención de sólo publicar cosas que estuvieran apropiadamente reflexionadas.

Si bien estos primeros encuentros se construyeron en un contexto caracterizado por la estabilidad de las posiciones, mis relaciones y mis diálogos con otros de mis conocidos, como Wari, Tigre o Kenneth Serapio, se inscribieron de inmediato en procesos caracterizados por reorganizaciones constantes. El primer motivo de estas oscilaciones fue, por una parte, producto de las zonas oscuras presentes en algunos testimonios. La historia de Tigre innegablemente contenía zonas de este tipo, en las cuales no nos adentramos, pero que, como lo percibí de inmediato, podrían reservarme algunas sorpresas; en particular, sobre la época en la que había sido miembro de las filas subalternas de la Guardia Nacional o, incluso, sobre la época de las primeras guerrillas misquitas dirigidas por Nicodemo Serapio, en la época de los Astros y los Cruces. En ese entonces, la prensa sandinista había mencionado mutilaciones de cadáveres y crueles ejecuciones. ¿Acaso se trataba de mera propaganda? ¿Acaso, por el contrario, estos hechos estaban comprobados? ¿En este último caso, ¿quiénes eran los autores y quiénes los responsables? Sabía que, con el paso del tiempo, todo podría salir a la luz, ya fuera para confirmar estas acusaciones y revelar las caras de los autores de los crímenes, ya fuera para invalidarlas. Por supuesto que este tipo de confirmaciones podría hacer tambalear mis relaciones con el testigo, si resultara que éste era uno de los autores. Desde ese momento, me pareció que el diálogo que habíamos comenzado a establecer podría tornarse imposible, ya que yo tomaría la forma, en el mejor de los casos, de un fiscal y, en el peor de los casos, de un “traidor” que se aprovecha de esta proximidad con su interlocutor para después tenderle una trampa. Por el contrario, la multiplicación de los encuentros podía producir una dinámica de intercambios intelectuales más continua, sobre todo si se toma en cuenta que yo estaría en condiciones de probar que estas acusaciones no eran más que invenciones. Llegué a la misma constatación con Kenneth Serapio. Sus ofertas de colaboración con la BICU y su pasión por las discusiones sobre la situación política y social del momento, en este caso, también podían estar llenas de intercambios intelectuales tan sustanciosos como los que ya tenía con Mono o con Wari. Existía otra posibilidad que de ninguna manera debía excluirse: la transformación de Tigre o de Kenneth en portavoces de palabras tan fijas y convenidas como las de los dirigentes del Consejo de ancianos y de sus consejeros. Tanto uno como otro aspiraban a tener responsabilidades políticas. El primero formaba parte de los antiguos guerrilleros que buscaban la alianza con los liberales cercanos al nuevo Presidente de la República, Arnoldo Alemán. Era de esperarse que,

durante nuestra reunión, arremetiera contra el prestanombres de Fagoth, Gerardo Tomás, uno de los ancianos del seminario de El Atillo que llegó a ser alcalde de Waspam. Pero, ¿acaso él no era también potencialmente corruptible? Kenneth, quien había fundado un partido, haciendo, de manera muy inteligente, un llamado a la unión de los disidentes del sandinismo y de los reformadores de la guerrilla, ¿acaso no era también susceptible de cometer desvíos? La pregunta merecía plantearse, con más razón porque el contexto favorecía, en gran parte, cierto tipo de acuerdos prosaicos que se llevaban a cabo según las condiciones del momento. En efecto, como las reiteradas experiencias de promesas no cumplidas abundaban, muchos habían llegado a pensar que los acuerdos según las condiciones del momento eran la única solución razonable. Así, en los inicios de la revolución, al igual que durante la primera época de la guerrilla, los dirigentes sandinistas, y luego los de la contra, habían prometido que en poco tiempo estarían en Jauja. Fagoth, bastante pródigo en promesas bíblicas, había prometido un futuro que “mana[ría] leche y miel”; pero, obviamente, esas tierras de abundancia nunca se habían alcanzado. Por el contrario, la gente no sólo había tenido la experiencia de un enorme desamparo material y de la incertidumbre, sino que además había sido testigo de incesantes casos de malversación de fondos durante la guerra, tanto del lado de los sandinistas como del lado de los contras y, después, durante la presidencia de *Doña Violeta*. Todo esto había incitado a muchos misquitos a decidir actuar con cierto cinismo. Además, yo no podía dejar fuera la posibilidad de que, en caso de éxito político, Tigre y Kenneth Serapio se hicieran a los usos en vigor, los cuales consistían en multiplicar los acuerdos más escabrosos y las malversaciones de fondos en beneficio de los políticos y de sus propias familias. Y sabía perfectamente que entonces me sería muy difícil conversar con ellos con la libertad y la franqueza de nuestras primeras entrevistas. Sin haberme enfrentado nunca a este tipo de oscilaciones, comencé a experimentar muy rápidamente variaciones en mi relación con Adam. Aunque al principio se mostró muy entusiasta, pronto se cansó de la lentitud de mi investigación, de mis sempiternas preguntas y de mi manía de cotejar incansablemente la información. Además, cada vez estaba más inmerso en su función de procurador de Puerto Cabezas, que le exigía entrevistarse tanto con las autoridades políticas liberales como con los representantes del Presidente en la región, por lo que ya nunca volvió a hablar conmigo con la misma libertad, temiendo, con cierta razón, que yo difundiera alguna información que pudiera dañar su carrera. Sin que se dijera nada, sin que nuestra proximidad se pusiera en entredicho, nuestra relación se debilitó (un poco); cada vez conversábamos menos y cada vez hablábamos más de cosas anodinas, y al mismo tiempo siempre procurábamos, tanto de un lado como

del otro, nunca perdernos realmente de vista durante mis visitas a Puerto Cabezas.

Por el contrario, la relación que reanudé con Mono se convirtió en un proceso de construcción de un compañerismo intelectual y moral basado, a la vez, en un interés mutuo por un proyecto intelectual y en un aprecio recíproco que me parecía iba *crescendo* al compás de nuestros intercambios. Sin lugar a dudas, nuestra complicidad tenía su origen en nuestros primeros intercambios, es decir, desde el día primero de mayo de 1984, fecha en la que lo conocí, y luego en el seminario de El Atillo. Aquel primero de mayo misquito había sido para mí una especie de revelación. Contemplé, muy al principio de mi estancia en la guerrilla, el espectáculo poco esperado de un comandante de tropa, que por casualidad era Mono, que estaba increpando al comandante principal de la guerrilla delante de unos ciento cincuenta o doscientos guerrilleros. Lo escuché elaborar una minuciosa crítica sobre los errores tácticos y estratégicos del Estado Mayor, sobre sus propensiones dictatoriales y prevaricadoras. Su franqueza al hablar, así como su estilo tranquilamente medido, y por lo mismo aún más incisivo, su apariencia de Ho Chi Minh amerindio y su innegable valor, fueron muchos de los elementos que me sedujeron y me impresionaron. Su inteligencia y su curiosidad intelectual, que en ese momento yo no había podido más que entrever, pero que había terminado de descubrir durante mis clases, acabarían de convencerme de la calidad del personaje y conducirme a multiplicar los intercambios con él. Como Mono me lo comentaría en varias ocasiones tiempo después, yo había llegado en el momento oportuno, y los comentarios que yo había tenido la oportunidad de hacer durante mis clases y durante nuestras acaloradas discusiones habían tenido una importancia decisiva para él y para los demás reformadores. Sin ser plenamente consciente de ello, yo había formulado algunas propuestas y críticas que ellos estaban esperando. Por otra parte, Mono y otros guerrilleros más hicieron suyos algunos de mis análisis para entrar en contacto con los comandantes de las tropas de guerrilleros sometidas a las órdenes de Brooklyn Rivera y discutir con ellos acerca de la situación política y militar, para luego lanzarse a la aventura de la Reforma. La vida sin zonas oscuras de Mono y su integridad innata eran de los muchos elementos que facilitaban nuestros intercambios intelectuales. Yo sabía que con él no debía esperarme ninguna mala sorpresa, como muy pronto me daría prueba de ello. En efecto, mientras que algunos de mis demás interlocutores eran objeto de chismorreos, a veces muy poco aduladores, y que uno que otro hijo de vecino me reprochaba el hecho de interrogar a “corruptos”, “aprovechados”, “mujeriegos” o “borrachos”, a Samuel nunca le tocaba la menor sombra de estas críticas. Asimismo, aunque algunas veces se me dio a entender que ciertas personas ha-

bían participado en ejecuciones sumarias dentro de la guerrilla o que habían llevado a cabo acciones con fines de venganza personal, los únicos reproches que pude escuchar relativos a Mono fueron siempre de una naturaleza completamente distinta. Se referían a su intransigencia ante los robos, ante faltas a la disciplina interna de la guerrilla. Así, me contaron cómo, después de un golpe fallido de Steadman Fagoth, él no dudó en utilizar argumentos extraídos del Antiguo Testamento para exigir que se le impusiera un castigo ejemplar. Sin importar cuáles hubieran sido mis reservas ante la aplicación de la pena de muerte por traición, no me encontraba de ninguna manera frente a una serie de excesos sobre los cuales me habría sido difícil hablar con Mono, sino, por el contrario, estaba frente a una serie de hechos que podíamos evocar sin falsedades y sin que él tuviera la impresión de que yo me estaba transformando en una especie de procurador, desdeñando así los vínculos amistosos. Del mismo modo, él no tenía razones para sentir temor con respecto a mi trabajo de publicista. Si bien él había comprendido muy pronto que yo no iba a disimular ciertos acontecimientos que podrían dar lugar a críticas, aunque llegaran a ser perjudiciales para su causa y su imagen, también sabía que yo no iba en busca ni de material para la prensa “sensacionalista” ni la de “escándalos”, sino que yo simplemente quería comprender el sentido de sus acciones, que me preocupaba por sustentar mis explicaciones y por establecer los hechos que aseveraba. Además, él sabía que, de ser necesario, yo respetaría el anonimato de mis fuentes. Seguro de estos primeros intercambios y de la integridad de Mono, yo daba por hecho que la calidad de la relación que estábamos construyendo no podía sino solidificarse cada vez más en una especie de diálogo interminable sobre la historia de la Mosquitia, y me pareció que él también hacía una apuesta muy similar sobre el futuro. Nuestros intercambios nos habían enseñado, tanto a uno como a otro, a ver las cosas desde una perspectiva distinta de nuestras formas habituales; ambos habíamos ampliado nuestras respectivas visiones tanto en altura como en amplitud. Yo tenía acceso, gracias a su mediación, a la cultura misquita, con todas sus sutilezas. Pude vislumbrar la aventura de una familia, desplegada a lo largo de varias generaciones, en la cual unos antiguos guerreros seminómadas se habían vuelto sedentarios y se habían convertido al protestantismo. Pude descubrir todas las estrategias de una hermandad que tenía como fin mejorar sus condiciones de vida y promover el desarrollo de una región que durante largo tiempo estuvo al margen de los grandes flujos de intercambio. Mono desplegaba ante mí las tradiciones amerindias, y todas las tradiciones orales asociadas a éstas, y, al mismo tiempo, me mostraba las extraordinarias capacidades del mestizaje activo que desarrollaron los misquitos desde el siglo XVI. Finalmente, Mono constituía un ejemplo particularmente

sorprendente de las aptitudes que tenían los misquitos para llevar a cabo un inmenso trabajo reflexivo cuyas raíces calaban hondo en el pietismo. A través de mí, él tenía acceso a los *habitus* intelectuales franceses y, más concretamente, a los de una familia marcada por la egregia figura de un abuelo humanista erasmiano. A través de nuestras conversaciones, él se acercaba a toda una tradición occidental crítica, que a su vez estaba alimentada por una mezcla de racionalismo laico y por un *ethos* democrático e igualitario. Descubría las fuerzas motoras de una sociabilidad basada en códigos igualitarios que, cosa perfectamente extraña en relación con la novedad de la igualdad democrática en América Latina, se sumergía en una tradición anclada en el siglo XIX. Así como yo enriquecí mis capacidades reflexivas al escuchar su manera de presentar su historia, la de su familia o la de su región, y la de su guerra contra los sandinistas, también llegué a ver con otros ojos a mis prójimos y ciertos códigos, aparentemente mejor establecidos, de mi mundo social. Y, por su parte, él pudo cuestionar algunos *habitus* nicaragienses o misquitos.

Conclusión: establecer los hechos, interpretarlos y darles sentido

Si bien la acumulación de piezas que permiten componer un mosaico de la Mosquitia, así como ciertas desviaciones hacia la historia centroamericana y el análisis de algunas experiencias paralelas a las de la Mosquitia, me permitieron sacar a la luz una serie de equívocos vinculados a las condiciones de mis primeras investigaciones en 1982 y, luego, en 1984, también se mantuvieron algunas tensiones —y esto quizás de manera fecunda— en el trabajo intelectual. Desde este punto de vista, no cabe duda de que mis conocimientos acumulados a lo largo de estas investigaciones, al igual que los conocimientos extraídos de los trabajos científicos realizados de forma paralela a los míos, hoy permiten analizar cada una de las piezas que me propongo integrar a mi mosaico de la Mosquitia con un ojo mucho más experimentado que el de hace veinte años. Algunos milagros o algunas prácticas mágicas, las imbricaciones entre lo religioso y lo político y la incorporación de los *habitus* moravos por parte de los misquitos, ya no constituyen, como en mis inicios, elementos discretos difíciles de comprender. Muchos se desarrollan al interior de conjuntos de acontecimientos idénticos y, por lo tanto, son susceptibles de análisis mucho más ricos. Son, a la vez, comparables con otros acontecimientos ocurridos en la Mosquitia o en el resto de Nicaragua. Los juegos de poder y algunas demostraciones de fuerza, como la práctica de las discusiones colectivas que pude describir al salir de la

guerrilla, sin poder restituir su contexto ni medir completamente su alcance cuando escribí un artículo para la revista anarquista italiana *Volonta* (Bataillon, 1985), se volvieron después susceptibles de análisis relacionados con la historia de la guerrilla misma o, aún mejor, con los contextos nicaragüense y centroamericano.

Al sentirme seguro de mis nuevos conocimientos, fui capaz de describir el surgimiento de los contrapoderes de los comandantes al interior de la guerrilla (Bataillon, 2001a) y, después, el uso de la fuerza por parte de estos últimos en contra de los primeros dirigentes de MISURASATA (Bataillon, 2002a). Finalmente, fui capaz de contextualizar la gesta de los guerrilleros misquitos al interior del conjunto que éstos formaban con otros actores armados dentro del juego político nicaragüense a lo largo de los siglos XIX y XX; y, gracias a este trabajo de comparación, pude actualizar algunos significados que hasta entonces habían sido poco visibles (Bataillon, 2005). Mi mejor conocimiento del pietismo moravo me sirvió para relacionar algunas prácticas de la discusión colectiva en la Mosquitia y al interior de la guerrilla con la incorporación de los *habitus* pietistas (Bataillon, 2007). La familiaridad adquirida con la religión morava me volvió inteligibles algunas dimensiones que, indiscutiblemente, me facilitaron la tarea. Finalmente, mis diversas estancias en los alrededores del Río Coco, así como mis discusiones con los responsables de algunas ONG, me abrieron los ojos ante los riesgos de los proyectos de desarrollo en la Mosquitia, al igual que ante los efectos perversos de la ayuda internacional distribuida tras el paso del huracán Mitch (Bataillon, 2001b y 2002b).

Este proceso de acumulación de los conocimientos, aparejado a un alejamiento temporal creciente de los acontecimientos más polémicos, como la Navidad Roja y la matanza de Leimus (diciembre de 1981),²¹ no fue por ello coextensivo con la instalación de los observadores de la Mosquitia en una posición de dominación y exterioridad frente a los acontecimientos y los actores. Las interacciones entre los procesos de conocimiento y de objetivación, así como los juegos sociopolíticos, siguen siendo temas de actualidad. Aunque el campo de las ideologías se haya modificado, aunque el momento actual ya no sea el de los combates antitotalitarios, ni el del rechazo a restablecer las riendas de las prácticas autoritarias, la voluntad de dominar, de establecer lo más rigurosamente posible los hechos, de distinguir lo verdadero de lo falso

²¹ Masacre cometida por el ejército en Leimus, los días 23 y 24 de diciembre de 1981, en contra de 110 hombres misquitos, como represalia por los ataques que tuvieron lugar unos días antes a los puestos militares de San Carlos y de Raití, denominados por los sandinistas “ataques de la Navidad Roja”.

sin preocuparse por las consecuencias políticas de este tipo de trabajo crítico, sigue suscitando reticencias. Estas reticencias, es necesario precisarlas, no son de ninguna manera exclusivas de los protagonistas: algunos investigadores también hacen gala de ellas. De este modo, lo relacionado con el número de menores de edad asesinados en diciembre de 1981 por los militares sandinistas en Leimus y sus alrededores, con las responsabilidades del alto mando sandinista en esta materia y con otras cuestiones relativas a la manera en que fueron asesinados los prisioneros que tomaron los Astros y los Cruces durante los ataques de San Carlos —antes de ser entregados a los responsables de las bases de la guerrilla, cuyo jefe era Steadman Fagoth— siguen siendo temas de candente actualidad. Los ejecutores de estas matanzas y de las violaciones que las acompañaron, así como los responsables político-militares que ordenaron o encubrieron estos crímenes, todavía forman parte del personal político nicaragüense y, en algunos casos, del más alto nivel. Escribir sobre estos temas disminuye o aumenta los recursos de los protagonistas políticos y sociales en su competencia por el poder. No se podrían ignorar sus efectos tanto de legitimación como de estigmatización. Algunos trabajos que no se basan en una antropología histórica de las masacres,²² pero que tratan tanto la cuestión del poder al interior de las guerrillas como el problema del desarrollo, también tienen un gran peso en la actualidad más inmediata. Muchos de los actores militares, cuyas estrategias y acciones analicé, se convirtieron en actores políticos. Los responsables del fracaso de algunas operaciones de desarrollo en el Río Coco, así como de la piratería de algunas investigaciones sobre la tenencia de la tierra o sobre la malversación de fondos destinados a la reconstrucción tras el paso del huracán Mitch, ahora son personajes públicos. Algunos de ellos han sido incluso reconocidos por su contribución a la causa de las minorías étnicas o a la de los derechos de las mujeres indígenas. Por lo tanto, los artículos académicos hacen eco de los conflictos sociopolíticos y de los debates más actuales. Las observaciones formuladas por Pierre Vidal-Naquet en la década de 1980 acerca de la necesidad de las ciencias sociales de enfrentarse a los hechos que están en el centro de las pasiones políticas (“que una ideología se apodere de un hecho no suprime su existencia...”) todavía están perfectamente vigentes, después de un cuarto de siglo. Además, su método también sigue vigente: establecer los hechos para acercarse lo más que se pueda a las realidades existentes, en cuanto “cosas en sí mismas”, aunque éstas sean reconstruidas por los testigos. La necesidad de una antropología, una historia o una sociología, tres disciplinas dedicadas a distinguir rigurosamente entre lo verdadero y lo falso, sigue siendo tan imperiosa como

²² Tomo esta fórmula de Dewerpe (2006).

en el pasado. Esta necesidad debe conducir a establecer los hechos, a presentarlos y a restituir su contexto.²³ Un planteamiento de esta índole permite evitar la obsesión memorial que, según las palabras de Michelet, está cargada de “ternuras olvidadizas” y “lágrimas que pronto se secan”.²⁴

Como acertadamente lo escribió Claude Lefort, la tradición antropológica, histórica y sociológica forman un proyecto común con la historia de la evolución democrática; la experiencia democrática implica una operación de desincorporación de las esferas del Poder y del Saber. En un régimen democrático, el Poder debe sujetarse a ciertas normas de cuestionamiento periódico y nunca deja de ser un “lugar vacío”, definitivamente inapropiable para todos y cada uno, ya sea un individuo o un grupo social, religioso o político; en este régimen, los conflictos se reconocen y son objeto de una simbolización. El registro del conocimiento forma un proyecto común con la experiencia democrática y se despliega según ciertos principios que hacen eco de los principios que rigen la esfera del poder. La búsqueda del bien y de lo verdadero implica la prueba de la confrontación y del debate, así como la de la duda metódica para llegar a “ahondar en el tema”. La idea de un gran juez no cuestionable, instalado en una posición de poseedor de la verdad, no sólo parece estar marcada por la ilegitimidad, sino que además parece ser una perversión de la actividad del pensamiento. La operación de conocimiento presupone que el intérprete de los hechos y de los acontecimientos, que forman la trama de la historia, tenga como primer objetivo el descubrimiento de la *verita effetuale*. Aunque este descubrimiento pase por las declaraciones de los testigos, nunca podría por ello instituirlos como autoridades incuestionables. Sus declaraciones deben ser tomadas en cuenta, es decir, han de pasar por el tamiz de la crítica y por la balanza de la distinción entre lo verdadero y lo falso. Finalmente, la ausencia de una idea de la existencia de un garante último en el fundamento del orden social, que es lo propio de la experiencia democrática, va acompañada de una valorización de la actividad reflexiva que se vuelve indispensable para el buen funcionamiento de esta misma experiencia. Toda mi relación con los misquitos se desplegó y quedó marcada por esta dimensión crítica. Dicha dimensión permitió que mis investigaciones sobre la guerra y, después, sobre la historia y la cultura de los misquitos y de los demás habitantes de la Mosquitia fueran aceptadas. Esta

²³ Sobre este punto, sigo las observaciones formuladas por Carlo Ginzburg según la pauta marcada por Pierre Vidal-Naquet (Ginzburg, 2007:66).

²⁴ Tomo estas observaciones de Michelet a partir de la recopilación de los textos de este historiador hecha por Claude Lefort, y, muy particularmente, del prefacio del propio Lefort en Michelet (2002:64-65).

dimensión es la que me permite proseguir con mi trabajo de reflexión, no sólo sobre la historia inmediata o lejana, sino también sobre el presente.

Traducción del francés de Vania Galindo Juárez

Recibido: febrero, 2008

Revisado: mayo, 2008

Correspondencia: Centre d'Étude des Mouvements Sociaux/École des Hautes Études en Sciences Sociales/54, Bd Raspail/75006/París/Francia/correo electrónico: Gilles.Bataillon@ehess.fr

Bibliografía

- Banfield, Edward (1958), *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press of Glencoe.
- Bataillon, Gilles (2008a), *Enquête sur une guérilla (Nicaragua 1982-2007)*, París, Le Félin (en prensa).
- (2008b), “Astros et Cruces”, de próxima aparición en *Expériences limites, ruptures et mémoires; dialogues avec l'Amérique latine*, bajo la dirección de Gilles Bataillon y Denis Merklen.
- (2007), “Protestantismo moravo y establecimiento de nuevos *habitus* entre los misquitos nicaragüenses (1848-2000)”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXV, núm. 1, enero-abril, pp. 41-68.
- (2005), “De Sandino aux *contras*. Formes et pratiques de la guerre au Nicaragua”, *Annales*, mayo-junio, pp. 653-688.
- (2002a), “Guerre et assemblée, découverte et apprentissage de la démocratie chez les Miskitus nicaraguayens (1981-1988)”, *Cultures & Conflits*, núm. 47, pp. 195-215.
- (2002b), “Wangki/Río Coco: de l'après-guerre aux catastrophes naturelles”, *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 88, París, 2002, pp. 260-278.
- (2001a), “*Comandantes*, état-major et guérilleros: jeux de pouvoirs à l'intérieur de la guérilla miskitu (Nicaragua, 1981-1984)”, *Cahiers des Amériques latines*, núm. 36, pp. 127-159.
- (2001b), “Cambios culturales y sociopolíticos en las comunidades Mayangnas y Miskitus del Río Bocay y el alto Río Coco”, *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 87, París, 2001, pp. 376-392.
- (1985), “Moskitia 1984”, *Volonta*, Milán, núm. 3.
- (1983), “Le Nicaragua et les Indiens de la côte atlantique”, *Esprit*, París, núm. 7, julio 1983, pp. 146-161.
- (1982) “Le Nicaragua et les Indiens Miskitos”, *Esprit*, París, núm. 7/8, julio-agosto 1982, pp. 145-153.

- Becker, Howard (1966), "Introduction", en Clifford Shaw, *The Jack-Roller: A Delinquent Boy's Own Story* (1930), reedición, Chicago, University of Chicago, 1966, pp. v-xviii.
- Brumble, David (1990), *American Indian Autobiography*, University of California Press.
- Burgos, Elizabeth (1983), *Me llamo Rigoberta Menchú*, Siglo XXI, México.
- Conzemius, Eduard (1984), *Estudio etnográfico sobre los indios miskitos y sumus de Honduras y Nicaragua*, San José (Costa Rica), Libro Libre.
- (1932), *Ethnographical Survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua*, Washington, Bureau of American Ethnology, boletín núm. 106.
- Dennis, Philip (2004), *The Miskitu People of Awastara*, Austin, University of Texas Press.
- Dewerpe, Alain (2006), *Charonne 8 février 1962. Anthropologie historique d'un massacre d'État*, París, Gallimard.
- Evans-Pritchard, Edward (1951), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press, Londres.
- Friedrich, Paul (1986), *The Princes of Naranja. An Essay in Anthrohistorical Method*, Austin, University of Texas Press. [Hay traducción al español: *Los príncipes de Naranja. Un ensayo de método antrohistórico*, trad. de José Luis de la Fuente y Lucía Melgar, México, Grijalbo, 1991.]
- Frühling, Pierre, Miguel González y Pierre Buvollen (2007), *Etnicidad y Nación. El desarrollo de la autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua*, Guatemala, F&G Editores.
- Ginzburg, Carlo (2007), *Un seul témoin*, París, Bayard.
- Hale, Charles R. (1994), *Resistance and Contradiction: Miskito Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*, Stanford, Stanford University Press.
- Hale, Charles R. y Edmund T. Gordon (1987), "Costeño Demography: Historical and Contemporary Demography of Nicaragua's Atlantic Coast", en CIDCA (ed.), *Ethnic Groups and the Nation State: The Case of the Atlantic Coast in Nicaragua*, Estocolmo, Universidad de Estocolmo, pp. 7-31.
- Helms, Mary (1986), "Of Kings and Contexts: Ethnohistorical Interpretations of Miskito Political Structure and Function", *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 3, pp. 506-523.
- (1983), "Miskito Slaving and Culture Contact: Ethnicity and Opportunity in an Expanding Population", *Journal of Anthropological Research*, vol. 39, pp. 179-197.
- (1976), *Asang: adaptaciones al contacto cultural en una sociedad misquita*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- (1971), *Asang: Adaptations to Culture Contact in a Miskito Community*, Gainesville (Florida), University of Florida Press.
- (1969), "The Cultural Ecology of a Colonial Tribe", *Ethnology*, vol. VIII, núm. 1, pp. 76-84.
- Le Bot, Yvon y Cécile Rousseau (1999), "Rigoberta Menchú: naissance d'un sujet", *Journal de la société des américanistes*, vol. 85, pp. 415-424.

- Lempérière, Annick (2001), “*Moi, Rigoberta Menchú. Témoignage d’une Indienne internationale*”, *Communications*, núm. 71, pp. 395-434.
- Michelet, Jules (2002), *La Cité des vivants et des morts*, recopilación de textos y prefacio de Claude Lefort, París, Belin.
- Morales, Roberto (ed.) (2001), *Stoll-Menchu, la invención de la memoria*, Guatemala, Consucultura.
- Mueller, Karl (1932), *Among Creoles, Miskitos and Sumos. Eastern Nicaragua and its Moravian Missions*, Bethlehem, The Comenius Press.
- Nietschmann, Bernard (1989), *The Unknown War: The Miskito Nation, Nicaragua and the United States*, University Press of America, Boston.
- (1973), *Between Land and Water: The Subsistence Ecology of the Miskito Indians, Eastern Nicaragua*, Nueva York y Londres, Seminar Press.
- Pineda, Baron L. (2006), *Shipwrecked Identities. Navigating Race on Nicaragua’s Mosquito Coast*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Romero Vargas, Germán (1996), *Historia de la Costa Atlántica*, Managua, CIDCAUCA.
- (1995), *Las sociedades del Atlántico de Nicaragua en los siglos XVII y XVIII*, Managua, Colección Cultural, Banco Nicaragüense.
- Schattschneider, Allen W. (1961), *Durante quinientos años. Una historia de la Iglesia morava*, trad. de Thelma A. Good, Bethlehem (Pensilvania), Departamento de Misiones Extranjeras de la Iglesia Morava en América.
- Schneider, Hermann Gustav (1998) [1899], *La Mosquitia, historia de la Unitas fratrum en La Mosquitia (1849-1898)*, Managua, CIETTS [edición original en alemán, Herrnhut, 1899].
- Stoll, David (1999), *Rigoberta Menchú and the Story of all Poor Guatemalans*, Boulder, Westview.
- Tininiska* (2003), *Boletines Tininiska* (recopilación), Bilwi, Asociación Cultural Tininiska/La Imprenta, dos vols.
- Veyne, Paul (1983), *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, París, Le Seuil.
- Wilson, John (1990), *Obra morava en Nicaragua: trasfondo y breve historia*, Managua, Unión.

