



Las fiestas de Santo Domingo como rito subversivo: Percepciones miskitas de los rituales mestizos en Bluefields y Managua

Neisy Theodore Schwartz y Mark Jamieson¹

© GIZANETA FONSECA

En décadas recientes, algunos antropólogos han traspasado los confines teóricos limitados de campos localizados para realizar investigaciones en sitios múltiples, interesándose especialmente en reconstituciones de identidad, reinenciones de “culturas” y relaciones políticas y económicas entre los miembros de comunidades migrantes y los de las comunidades “anfitrionas” con las cuales comparten espacios (Marcus, 1995, 1998). Pocos, sin embargo, han escrito acerca de cómo los migrantes, o incluso otros viajeros de la periferia global, imaginan las prácticas religiosas y las creencias de sus anfitriones. En este artículo examinamos estas imágenes, focalizándonos sobre las reacciones de un catequista católico entre los miskitos, el grupo ‘indígena’ más numeroso de Nicaragua, hacia los festivales religiosos celebrados por miembros de la mayoría mestiza hispanohablante.

El primero de estos festivales ocurrió en Bluefields² y estaba dedicado a la Virgen de Fátima; el otro era

la celebración anual de Santo Domingo de Guzmán en Managua. Ambos tuvieron lugar en 1998. No nos proponemos presentar aquí un análisis detallado de esos eventos. Intentaremos más bien utilizarlos para examinar la visión religiosa y el sentido de la divinidad entre los miskitos que profesan el catolicismo.

Los Miskitos

Nicaragua ha proyectado una imagen de sí misma como uniformemente “mestiza” (una mezcla de ascendencia europea e india) en las últimas décadas. Sin embargo, muchas comunidades tanto del oeste como del centro de Nicaragua, aunque de habla española se han representado a sí mismas como ‘indígenas’ (Newson, 1987; Gould, 1998; Field, 1999), y es evidente que muchas de las prácticas religiosas nominalmente católicas, tanto de éstas como de comunidades que se declaran mestizas, muestran influencias pre-colombinas que se entienden mejor en

términos del pasado indígena. Los festivales asociados con santos particulares como el que va a ser descrito aquí son un ejemplo de este tipo de prácticas.

En la vertiente atlántica del país, los miskitos, mayangnas, ulwas y ramas continúan proyectando fuertemente identidades “indígenas”, y las distinciones con otros nicaragüenses actualmente ‘no indígenas’ son acentuadas por las evidentes diferencias históricas y socioculturales, al igual que el uso de otros idiomas diferentes al español (Hale y Gordon, 1987)³

El más numeroso de estos grupos es claramente el de los miskitos, cuyo idioma es hablado por tal vez unas 100,000 personas en esta región (al igual que tal vez otros 30,000 en Honduras). La mayoría de ellos viven en la RAAN (Región Autónoma del Atlántico Norte), aunque hay también algunos en otros departamentos, especialmente en la RAAS (Región Autónoma del Atlántico Sur). Históricamente hostiles a los hablantes

de español, los miskitos han aceptado lazos importantes con el mundo anglófono por largo tiempo a través de relaciones con bucaneros en el siglo XVII, comerciantes jamaquinos en el siglos XVIII y comienzos de siglo XIX, compañías recolectoras de caucho, madereras, bananeras y minerales, de propiedad inglesa o norteamericana a finales del siglo XIX y durante el siglo XX, así como la insurrección contrarrevolucionaria patrocinada por los U.S. durante los años 1980. Hasta la fecha, muchos miskitos temerosos de perder sus tierras continúan expresando su hostilidad hacia los “ispail” (como muchos de ellos se refieren todavía a los hablantes de español). Esto, porque los campesinos mestizos continúan haciendo avanzar la frontera agrícola, y la línea de asentamientos de habla española avanza hacia el Este cada vez más agresivamente, entrando en áreas de asentamiento indígena desde los años 1950 cuando muchos de estos últimos fueron echados de sus tierras en la zona central y Este del país por terratenientes cafetaleros y ganaderos.



© GIZANETA FONSECA

Las fiestas de Santo Domingo, como otras fiestas patronales del Pacífico, Centro y Norte de Nicaragua, presentan influencias precolombinas. Managua, 2009.

La mayor parte de los miskitos viven en comunidades compactas pequeñas situadas en la remota costa Caribe y el territorio interior adyacente, muchas todavía lejos de las comunidades de habla española⁴. La mayoría practica la horticultura de roza y quema con algo de caza y recolección, los de la costa también pescan con redes además de capturar camarones y tortugas en temporada. Hasta hace relativamente poco, no había mucha diferencia de nivel económico entre los miembros de las poblaciones miskitas, debido a un igual grado de acceso a los bienes comunales de donde provienen los recursos; la tierra en la mayoría de los casos pertenece a la comunidad (Kindblad, 2001). En décadas recientes, sin embargo, la participación en las lucrativas economías de la langosta y la cocaína ha aportado considerable prosperidad para algunos (Dennis, 2003, 2004: 260-266). Las comunidades son todavía formalmente igualitarias en general, con el liderazgo organizado alrededor de personas elegidas, aunque en la práctica las políticas de algunas comunidades están dominadas por caudillos y grupos de parentesco influyentes (Hale, 1994: 66-70; Dennis, 2004: 235-238). La membresía de muchas comunidades sufre también de desigualdades individuales derivadas de asimetrías originadas en el parentesco y las obligaciones implicadas en la economía política del “servicio de los yernos”: una práctica por la cual los hombres jóvenes legitiman sus relaciones conyugales trabajando para los parientes de su esposa (Jamieson, 2000b).

Kakabila, la comunidad de donde provienen los protagonistas de este relato, es uno de estos pueblos.⁵ Situada en las riveras de la Laguna de Perlas, con una población de alrededor de 450 personas en 1998 (el año de los eventos descritos aquí), Kakabila es una comunidad “costera” donde la captura de camarones y la pesca constituyen una parte importante de la economía. En aquellos días, la comunidad todavía no había experimentado la inyección de dinero efectivo proveniente de la langosta, la cocaína y las remesas de las cuales gozaría posteriormente, y las diferencias económicas entre los alrededores de cincuenta hogares en el pueblo eran relativamente pequeñas (véase Jamieson, 2002).

La Religión en la Costa Atlántica

Aunque la gran mayoría de nicaragüenses es católica, un legado del pasado colonial español, el catolicismo tiene un formidable rival en la costa Caribe del país, en la forma de la iglesia morava, un protestantismo quietista anterior a Martín Lutero que enfatiza la unidad comunitaria, un modo de vida sencillo, y la ausencia de ritual. La costa

caribe y la zona interior aledaña, la llamada Costa Atlántica, no fue nunca conquistada o colonizada por los españoles, y para el tiempo en que fue incorporada militarmente al estado nacional nicaragüense en 1894, muchos de los miskitos y criollos anglófonos se habían ya adheridos al moravianismo, todavía hoy en día la denominación dominante entre los no-mestizos de la región.

La iglesia morava llegó a la Costa Atlántica de Nicaragua en 1849 con el motivo aparente de atender religiosamente a una pequeña comunidad prusiana inmigrante en el área de Bluefields. Esta comunidad fracasó en su intento de establecerse y los misioneros moravos, en ese tiempo alemanes, aunque más tarde principalmente norteamericanos, comenzaron a hacer proselitismo entre los criollos de habla inglesa. Una vez que tuvieron éxito con los criollos voltearon su atención hacia los miskitos, sumos y ramas, estableciendo posteriormente (después de “the Great Awakening”- “El Gran Despertar”- de los 1880s en el cual los miskitos se convirtieron de manera multitudinaria) estaciones misioneras en las principales poblaciones entre Laguna de Perlas y Honduras (Helms, 1971 185, 210; García, 1996: 68-86). Para el tiempo de la Reincorporación de 1894, por la cual la Reserva Miskita (una región autónoma que incluía la mayor parte de la población miskita) se convirtió propiamente en parte de Nicaragua, la Iglesia Morava había llegado a ser probablemente el grupo de interés más importante de la región.

Durante las primeras décadas del siglo XX, los moravos consolidaron su posición a través del establecimiento de escuelas y el desarrollo de materiales religiosos y prácticas litúrgicas en miskito. Los moravos, desconfiando del estado nicaragüense predominantemente católico, hicieron poco para mitigar la hostilidad de los miskitos hacia los “españoles” y en su momento establecieron un clero indígena entrenado principalmente por misioneros norteamericanos que adquirieron creciente influencia en la política local al igual que en los asuntos religiosos. Parece claro que para la época de las importantes investigaciones de Helms (1971) en Asang (un pueblo miskito del río Coco) en los años 1960, la Iglesia Morava controlaba muchas, sino la mayoría, de las comunidades miskitas.

En el momento de la Reincorporación de la Reserva Miskita en 1894, había muy pocos católicos en la Costa Atlántica. Actualmente, sin embargo, hay muchos. La gran mayoría de estos católicos son mestizos, las familias de los campesinos hispanohablantes pobres, llamados en la RAAS, donde se ubica Kakabila, “chontaleños” que han estado llegando a las regiones provenientes de la

zona alta central del país en números crecientes desde los años 1960. Las formas populares de catolicismo traídas a la región por esos “chontaleños” son esencialmente idénticas a las que se encuentran del lado Pacífico del país, y similares a grandes rasgos a las que se encuentran en otros lugares de la América hispana. Hay un fuerte énfasis en la adoración tanto de la Virgen como de los santos y hay festividades periódicas anuales para estos últimos. Algunas de estas festividades reciben total apoyo de las autoridades católicas, otras son apenas toleradas, y muchas tienen orígenes pre-colombinos que no han sido esclarecidos suficientemente todavía (véase Stamford n.d). Este catolicismo nicaragüense constituye posiblemente la fe más difundida en la Costa Atlántica actualmente, sus adherentes son, casi enteramente, hispanohablantes.

El catolicismo miskito

El catolicismo, sin embargo, precedió la llegada de los hispanohablantes a la Costa Atlántica. Para los años 1930, la iglesia católica tenía ya muchos adeptos allá, entre los cuales bastantes miskitos, y apareció en la región un catolicismo indígena inspirado por los misioneros capuchinos, con prácticas que eran muy diferentes de las que se encuentran en la Nicaragua mestiza.

Los capuchinos, quienes llegaron a la zona en las primeras décadas del siglo XX, parecen haber carecido de los recursos materiales y humanos de los que gozaban los moravos establecidos desde antes en ese lado de Nicaragua⁶. Concentrándose en las comunidades miskitas que habían resistido el moravianismo,⁷ no tuvieron la capacidad de enviar por períodos largos sacerdotes ni pastores entrenados a muchos pueblos y, de acuerdo a las personas mayores con que el autor (Mark Jamieson) pudo hablar, dependieron más bien de catequistas entusiastas con poca o ninguna formación teológica o litúrgica para continuar el trabajo una vez que se ausentaban. Por consiguiente, los católicos miskitos, en contraste con los moravos miskitos que trabajaban bajo considerable supervisión institucional y exigencias de ortodoxia litúrgica, adoptaron varias innovaciones específicas locales.⁸ En Kakabila, por ejemplo, la comunidad donde yo trabajo periódicamente, el catequista católico durante mi primer período de trabajo de campo (1992-1993) era un chamán, más específicamente, un “prapit” (profeta) o “pasa yapti” (madre del viento), con facultades para curar, resistir al mal tiempo, adivinar e interpretar la palabra de Dios a través de poderes que le fueron acordados cuando fue golpeado por un rayo cuando era niño.

En ausencia de una presencia institucional fuerte, los catequistas recibieron sus orientaciones principalmente de los religiosos y pastores moravos que trabajaban cerca, una evolución perfectamente comprensible cuando uno considera que aún ahora muchos miskitos consideran que las diferencias entre las diferentes denominaciones cristianas tienen un fundamento institucional más que teológico. La sospecha de idolatría avanzada por los moravos no fue percibida por los catequistas miskitos institucionalmente aislados como característica de un discurso politizado anti-católico,⁹ y al igual que un cierto número de otras creencias y prácticas enfatizadas por los localmente influyentes moravos, llegó a adquirir un carácter ecuménico¹⁰.

Esta sospecha morava de idolatría no debe ser enteramente comprendida en términos de ‘aculturación’. En realidad parece tener una afinidad electiva con las nociones miskitas de divinidad que tienden a enfatizar la naturaleza invisible de Dios (“Dawan” en miskito).¹¹ Los miskitos tienden a expresar sus encuentros con la divinidad en términos de sueños o de especulaciones sobre “lasa” o “setan nani” (espíritus malos), “lilka” (espíritus de humanos vivos) o “isingni” (almas),¹² y muchos miskitos comparten la desconfianza sobre la primacía de la experiencia expresada por otros pueblos amerindios de las tierras bajas (Viveiros de Castro 1998) que son igualmente escépticos hacia las representaciones tangibles de lo divino del tipo encontrado característicamente en la práctica ritual mestiza. Los edificios de las iglesias en las comunidades miskitas sólo adquieren un carácter sagrado especial durante los servicios religiosos, mientras que los sacerdotes ordenados, aunque respetados, no inspiran temor en ningún sentido.¹³ A este respecto, los sacerdotes son más bien como la clase ordinaria de chamanes conocidos como “sukia”, que igualmente poseen experiencia ritual adquirida a través de entrenamiento pero son por otra parte hombres ordinarios.¹⁴

La divinidad existe por consiguiente en un ámbito que para los miskitos se sitúa más allá de la experiencia sensorial. Solo los chamanes del tipo conocido como “prapit” o “pasa yapti”, al momento en que son reclutados para su vocación, perciben físicamente la divinidad. Dios (“Dawan”) los golpea con el rayo y al hacerlo le atribuye poderes especiales que incluyen acceso a su voluntad e intenciones. Sin embargo, los “prapit” son excepcionalmente raros.¹⁵ Otras personas, incluyendo a los sacerdotes, los catequistas y los chamanes ordinarios (“sukia”) tienen que depender de suposiciones basadas en su formación religiosa. En Kakabila, los comunitarios

desconfían de las especulaciones y solo avanzan conjeturas en público delante de fenómenos naturales o sociales cuando hacen la pregunta, ‘¿Obra de Dios o voluntad del Demonio?’ La relación entre “Dawan” por una parte, y lo tangible, visible, audible y sensible por otra, no es por consiguiente algo que pueda establecerse de manera conclusiva.¹⁶ El contraste entre este catolicismo miskito, basado en la noción de que existe un ámbito de actividad espiritual al cual los humanos sólo tienen un acceso limitado, y el catolicismo popular nicaragüense al cual se adhiere la mayoría de la población del país es entonces a la vez dramático e ilustrativo, y será explorado a continuación una vez que haya presentado los festivales de la Virgen de Fátima y de Santo Domingo.

Kakabila en esta época estaba dividida denominacionalmente en dos iglesias de más o menos igual tamaño, los católicos y los anglicanos, cada una conducida por un catequista laico.¹⁷ Había sacerdotes ordenados que hacían visitas periódicas desde la capital regional de Bluefields, para realizar matrimonios, bautismos y confirmaciones, pero estas visitas eran infrecuentes, y los catequistas tenían las manos más o menos libres en términos de sus prácticas litúrgicas. Los comunitarios típicamente mostraban fe en una (para el observador) compleja síntesis de creencias que de manera evidente provenían, en parte, del cristianismo ordinario y por otra parte tenían un origen no cristiano; estas últimas enfatizaban el rol que tenían los espíritus (“lasa”), “dueños” (“dawanka”) de varios dominios del mundo natural, varias otras personalidades sobrenaturales (“setan”), y la amenaza omnipresente de la brujería (“obeah”) de los otros comunitarios y de los foráneos (Jamieson 2008, 2010). La mayoría de los comunitarios eran, en el mejor de los casos, semi-analfabetos y por consiguiente incapaces de leer las Biblias que cada hogar albergaba, y muy generalmente consideraban que estas creencias, las distinguiblemente cristianas

y las claramente no-cristianas, en términos metropolitanos, podían coexistir confortablemente y sin problema dentro de un solo dominio ontológico y cognitivo. Un dominio en el cual dos tipos de chamanes (“sukia” and “prapit”) entraban periódicamente para arreglar problemas en beneficio de otras personas, principalmente con “lasa” y “setan” (Jamieson, 2008, 2010).¹⁸ Kakabila es tal vez atípico de la región en la medida en que la iglesia morava carece de representación en el pueblo. Es también inusual, porque recientemente ha tenido dos chamanes particularmente conocidos (Dama Florentin Joseph, también conocido como el profeta, y Dama Pelon, un “sukia”). En otros aspectos, sin embargo -notablemente la visión particular del poder de “Dawan” (Dios), la comprensión local de la moralidad cristiana, las prácticas religiosas y litúrgicas simples y una visión característicamente animista del mundo de los espíritus-, Kakabila es enteramente típica de las comunidades miskitas de la región.

Ahora dirigiremos la atención hacia los eventos de 1998, presentando un relato de mis (de Mark Jamieson) experiencias de los festivales de la Virgen de Fátima y Santo Domingo con algunos amigos miskitos de Kakabila.



La pequeña imagen de Santo Domingo acompañada de sus numerosos fieles. Managua, 2009.

La Virgen de Fátima

El de la Virgen de Fátima es uno de los muchos festivales que tienen lugar anualmente en la Nicaragua hispanófono, la Virgen misma está representada por una pequeña figura que una vez al año es llevada de una catedral católica (o una iglesia importante) a otra en Centroamérica¹⁹

En Bluefields, la figura que representa la Virgen es ritualmente depositada en la iglesia en julio. A este evento asisten casi sólo exclusivamente mestizos hispanohablantes, los cuales constituyen, a simple vista, la mayor parte de la comunidad católica local. Los miembros de la numerosa población criolla, predominantemente protestante, en general se abstienen de participar.²⁰

En 1998, yo estaba en Bluefields cuando la celebración tuvo lugar. Como de costumbre, procesiones con fanfarrias y niños de escuela desfilaban con bombas y triquitracas como una manera de conmemorar el, por otra parte, más bien sobrio evento. Este año, sin embargo, las explosiones de las bombas perturbaron una agresiva colonia de abejas africanas que habían hecho nido en el campanario de la iglesia. De repente las abejas descendieron furiosas en enjambre sobre la congregación abajo. Esto provocó el pánico, la gente salió gritando de la iglesia a la calle, y varias personas fueron picadas severamente.²¹

En las horas y días siguientes, muchos criollos de la ciudad comenzaron a decir que las abejas habían sido un castigo de Dios. Los ‘spaniard’ -españoles- (como los mestizos hispanohablantes son frecuentemente llamados en la región) adoraban falsos ídolos, en este caso, una figura que representa a la Virgen, y Dios los había “castigado” por eso. Yo tenía curiosidad de saber lo que mis amigos miskitos de la comunidad de Kakabila que vivían o estaban visitando Bluefields pensaban, sobretudo que los más próximos, a diferencia de la mayoría de los miskitos de la región, eran de hecho católicos.

Me interesaba particularmente lo que iba a decir mi amigo Bernardino. Desde que el *prapit* (chaman) de Kakabila, Dama Florentin Joseph, había muerto dos o tres años antes, Bernardino se había convertido en el catequista de la iglesia católica allá. A diferencia del Dama, sin embargo, cuyo conocimiento de la palabra del señor (“Dawan bila”) le había sido infundido como una ‘don’ directamente por Dios,²² Bernardino había ido a la escuela (hasta secundaria) y había recibido recientemente un educación formal en un pequeño

seminario católico de Bluefields, predominantemente anglófono.

Bernardino estaba más bien a la defensiva. Es cierto – admitía- que la Virgen de Fátima era celebrada por los católicos, pero –añadía- solo por los católicos ‘Spaniard’ (españoles). Mucha gente de Kakabila –continuaba- era también católica, pero no celebraban a la Virgen de esa manera. Cuando otros lo presionaron para que diera su opinión acerca de si las abejas habían sido una muestra de la ira de Dios por su adoración de este “ídol” (ídolo), dijo que no creía que esto fuera cierto. El ataque de las abejas africanas era sólo una coincidencia desafortunada. La congregación no había hecho nada malo. La figura de la Virgen, añadía, era puramente una representación. No era un objeto de culto por sí misma.

La defensa de las celebraciones de la Virgen de Fátima que Bernardino hizo estaba inspirada más por la lealtad denominacional que por la tolerancia relativista. Los protestantes estaban usando la manifestación de las abejas como una manera de atacar al catolicismo²³ y, en su calidad de catequista católico de Kakabila, Bernardino sintió que tenía que defenderlo. Los rituales de la Virgen de Fátima eran tal vez desafortunados, dadas las proscipciones de Dios contra la adoración de ídolos, y como Bernardino admitió él ciertamente se sentía incómodo con ellos, pero las acusaciones contra el catolicismo por parte de los protestantes de Bluefields eran también desafortunadas. El ritual de la Virgen de Fátima –él creía- no era propiamente una ceremonia católica. Se trataba de un evento cultural mestizo y tenía que ser visto como tal. En cualquier caso –añadía-, no les correspondía a los protestantes juzgar a otros cristianos.

Santo Domingo

La tolerancia de Bernardino hacia los rituales mestizos fue puesta a prueba de manera mucho más seria dos semanas después cuando visitamos Managua. Nuestro viaje coincidió con la fiesta anual de Santo Domingo. Durante nuestra visita nos quedamos en la casa de Witi, la hermana de Bernardino, en el barrio Campo Bruce, un barrio popular tranquilo cerca del Mercado Oriental. En la casa también estaban viviendo los tres hijos de Witi (ninguno de los cuales hablaba miskito) y dos muchachas adolescentes de Kakabila, Nenah (una hermana menor de Bernardino y Witi) y Katy (una sobrina, hija de otra hermana). Witi, Nenah y Katy habían crecido también en Kakabila y, como Bernardino, se consideraban católicas. Sin embargo, ninguna de ellas asistía regularmente a su parroquia. Witi tenía tendencia de ir a los servicios de una

iglesia Pentecostal del vecindario mientras que Nenah y Katy habían comenzado a ir a una iglesia evangélica de la calle. Aunque las tres continuaban considerándose católicas se sentían más cómodas con la manera protestante de rendir culto, en muchas maneras más parecido al catolicismo miskito que habían conocido en Kakabila que a las formas de catolicismo mestizo que habían observado en Managua. Santo Domingo, en tanto que manifestación puramente local del catolicismo, era algo que veían como completamente ajeno.

La festividad de Santo Domingo de Guzmán, que celebra al santo patrón de la ciudad, es la más importante en el calendario ritual de Managua. Ocurre en los primeros diez días de agosto, es conmemorada por días de asueto en los cuales los negocios cierran y se abren parques de atracciones. También se celebra con procesiones en las cuales la estatuita del santo (llamada 'Minguito') es llevada de una iglesia a otra. A las procesiones y otros eventos relacionados asisten sobretodo católicos, muchos de los cuales celebran tomando ron y cerveza, bailando y tirando cohetes. Muchos se disfrazan de 'indios' con cintas en la cabeza y caras pintadas de negro o contil, o sino como 'demonios'. Algunos de los 'indios' llevan vestidos que aparentan que van montando toros mientras que otros

llevan pequeños bastones y recipientes con grasa o contil con el cual amenazan untar a los espectadores a menos que les den alguna moneda. Hay numerosos vendedores que ofrecen agua, ron, cerveza, gaseosas, comida, caramelos, artículos baratos diversos y así, también son numerosos los ladrones y carteristas. Hay bandas con tambores y pitoretas que pasan, se lanzan bombas y cohetes, equipos de sonido que tocan música fuerte, y borrachos que gritan y pelean los unos con los otros, produciendo colectivamente una extraordinaria cacofonía. También asisten al evento numerosos travestis y prostitutas vestidos de manera atrayente y, junto con los 'indios', demonios, borrachos, ladrones y carteristas, contribuyen al sentimiento general expresado por los no-católicos de que las fiestas de Santo Domingo son más un bacanal que una festividad religiosa.

Los miembros de nuestro grupo fueron a cuatro eventos relacionados con las fiestas de Santo Domingo. El primero fue cuando todos los ocho (incluyendo los tres hijos de Witi) fuimos a un parque de atracciones grande que se había instalado en un gran espacio de recreación durante la duración de las festividades. Los otros tres eventos estaban más directamente relacionados con el santo. El siguiente fue cuando Bernardino, Nenah y Katy, acompañados de Mirella, una joven mestiza que vivía enfrente de Witi, fueron a una de las iglesias donde el santo es llevado.²⁴ Bernardino había sido el más insistente en ir, y las otras tres que sabían dónde estaba la iglesia lo habían llevado. Regresó horrorizado diciendo que nunca había visto ese tipo de cosas. La gente, dijo, estaba bebiendo, bailando y peleando en la iglesia. Eso era pecado. Además había ahí travestis y prostitutas. Bernardino estaba espantado pero también fascinado. Había visto también la figurita de Santo Domingo y estaba sorprendido que una cosita tan chiquita provocara tanto alboroto.

Al día siguiente, la procesión iba a pasar por el barrio Campo Bruce y los ocho fuimos a una calle grande vecina por donde tenía que pasar. Vimos pocos de los travestis e 'indios' o de los bailes y bebederas de los que me habían hablado, pero Nenah, Katy y Bernardino continuaron divirtiéndome con los cuentos de lo que habían visto la noche anterior.

Dos noches después las fiestas llegaban a su clímax, cuando el santo regresaba en procesión a la iglesia parroquial de las Sierritas, su lugar de reposo, en un tranquilo barrio residencial al sur de la ciudad. Este es el evento más importante de toda la festividad y más que cualquier otra cosa es esa última noche que expresa el aspecto religioso del festival para las clases populares católicas de Managua.



© GIZANETA FONSECA

Promesante de Santo Domingo durante la procesión. Managua, 2009.

Los que han solicitado ayuda al santo durante el transcurso del año pagan la promesa de hacer el peregrinaje del centro de la ciudad a la iglesia, en esta noche, a cambio de los favores que les fueron concedidos durante el año previo. Estos incluyen ayuda para encontrar trabajo, recuperación de enfermedades, curación de niños enfermos y cosas así. La gran mayoría llega de pie, pero algunos vienen caminando de rodillas, otros con niños en los hombros y todavía otros con candelas en las manos.

Yo fui a esta parte del festival con Bernardino, Nenah, Katy y Mireilla. Tomamos un taxi, nos bajamos en el camino de la procesión y caminamos con la peña que lleva al santo hasta la iglesia. La escena era la de un bacanal desenfrenado. Los travestis, ‘indios’ con recipientes de grasa, borrachos, bailarines y ladrones estaban presentes en cantidades, y los participantes lanzaban fuegos de artificio en abundancia. Los promesantes llegaron en procesión y la muchedumbre se puso cada vez más excitada conforme crecían los rumores de la inminente llegada del

santo. Cuando la noche comenzaba a caer llegó el santo protegido por un receptáculo de vidrio que estaba adornado con ramos de flores. Cuando se aproximó a la iglesia hubo más bombas y fuegos de artificio y el ambiente se puso más excitado. Por fin se llegó al clímax cuando el santo fue introducido ostentosamente en la iglesia bajo el clamor de la muchedumbre que entraba y que siguió bailando y bebiendo adentro. Al final la gente empezó a irse y nosotros regresamos en taxi a la casa.

Bernardino estaba particularmente horrorizado por lo que había visto, y comparó los eventos que habíamos presenciado en la iglesia con la historia del Becerro de Oro en la Biblia. Durante el ritual –dijo- había temido por su integridad física. Dios (“Dawan”), según él creía, hubiera podido aniquilar a los participantes en ese mismo instante, un temor que también expresaron Nenah y Katy. Sin embargo estaba contento de haber presenciado las festividades de Santo Domingo personalmente. La adoración de falsos ídolos –dijo- sería el objeto de su



© GIZANETA FONSECA

Para algunos estudiosos, este tipo de manifestaciones religiosas pueden ser actos de catarsis que aportan un desahogo temporal a sus participantes. Managua, 2009.

primer sermón en cuanto regresara a Kakabila, y Santo Domingo sería su ejemplo. Unos días después me fui de Managua para los Estados Unidos, pero en los días anteriores a mi partida tuve muchas conversaciones con Bernardino acerca de Santo Domingo, casi todas iniciadas por él. Claramente estaba absolutamente impresionado por lo que había visto y su horror, por lo menos en mi mente, se asemejaba al de un cura inglés de provincia que hubiera sido testigo directo de un culto al demonio. El relativismo cultural que había caracterizado su reacción a los eventos alrededor de las recientes celebraciones de la Virgen de Fátima en Bluefields se había completamente evaporado y había sido desplazado por un profundo estado de shock.

Las fiestas de Santo Domingo en tanto que rito de inversión

El significado antropológico de los ‘ritos de inversión’ fue discutido por primera vez al final del siglo XIX en el conocido libro de Frazer *The golden bough* (1993 –originalmente publicado en 1890), en el cual el autor examina el asesinato ritual del sacerdote-rey de Nemi perpetuado por su sucesor.

Los sujetos del sacerdote rey lo asocian con el bienestar de Nemi y su asesinato y reemplazo está supuesto constituir un acto por el cual ese bienestar es regenerado. Es famoso el argumento de Max Gluckman (1963) según el cual ritos similares (el los llamó “ritos de rebelión”) entre los swazi, de acuerdo a los cuales el rey es periódicamente humillado, deben ser vistos como variantes estructuralmente similares del asesinato del ‘divino rey’ Nemi, pero Gluckman interpretó los ritos de los swazi como actos de catarsis que aportan un desahogo temporal para los sujetos del rey. Estas serían entonces rebeliones ritualizadas que funcionan como válvulas de seguridad para permitir a la comunidad swazi evitar los cambios en el sistema. Gell (1997) ofrece una explicación bastante diferente, aunque también política, de la humillación formalmente similar que sufre el rey de Bastar en la India, argumentando que este evento permite a la gente tribal de Bastar “sin casta” demostrar que su subordinación al rey Bastar es en realidad un ardid por el cual resisten a la dominación de las formaciones político-religiosas que caracterizan en la India a los grupos al interior de un sistema de castas, ya que su estatus como sujetos del rey les permite permanecer al exterior del sistema.²⁵

La celebración mestiza de la Virgen de Fátima en Bluefields es un asunto relativamente tranquilo y, aparte de la presencia de la Virgen en forma de una figurina, los rituales alrededor

del evento son enteramente ‘respetables’. Los eventos de la fiesta de Santo Domingo, sin embargo, no son del todo ‘respetables’. La presencia de ‘demonios’, ‘indios’, travestis, prostitutas y ladrones, las borracheras, el ruido de los fuegos de artificio y el comportamiento licencioso, aun en el espacio sagrado de la iglesia, constituyen más bien una inversión del orden social convencional. Desde ese punto de vista, la festividad de Santo Domingo es un ritual de inversión que invita a la comparación con otros rituales similares de ‘reyes divinos’

También es, en los términos de Gluckman, un ‘ritual de rebelión’. Muchos al interior de la jerarquía católica lo consideran un festival pagano. En 1960, me dijeron, la Iglesia Católica trató de impedir que ocurriera. Sin embargo, la importancia que los católicos de las clases populares le atribuyen al santo fue grandemente subestimada. La figura del santo fue robada y el festival se llevó a cabo de todos modos. Desde entonces, las autoridades de la iglesia no han hecho esfuerzos concertados para impedir que tenga lugar. La cultura imperial española, largo tiempo asociada con la introducción del catolicismo, es apartada, conforme los celebrantes adoptan los símbolos del pasado ‘indio’ llevando cintillos en la cabeza, pintándose la cara y en muchos casos vistiendo disfraces completos.²⁶

Como señalamos anteriormente, los antropólogos han propuesto varias explicaciones para la aparición de los ritos de inversión a través de diferentes culturas. Para algunos autores se trata de acciones de involucramiento político a través de los cuales personas ordinarias declaran posesión sobre sus señores, mientras que para otros (más cercanos a Frazer en esto) su función es esencialmente la de asegurar la regeneración del bienestar para otro período, y es relativamente fácil encontrar evidencia para las dos interpretaciones en las festividades de Santo Domingo. Así uno puede argumentar que la presencia de indios, demonios, prostitutas y travestis (algunos de los cuales están vestidos como señoras españolas) constituyen una declaración de que Santo Domingo, el protector de la ciudad y de sus habitantes, y tal vez incluso Dios que el santo representa, pertenecen al pueblo, y no a la jerarquía católica largo tiempo asociada a la élite del país²⁷. Los pobres de Managua reclaman posesión de esta forma sobre el guardián espiritual de su ciudad, en gran medida como los swazis de Gluckman y los miembros de las tribus gell de Bastar proclaman dominación sobre sus señores. De igual modo, los promesantes, los sufrientes de la ciudad, al cumplir con sus promesas a Santo Domingo haciendo la peregrinación, garantizan a

través de esa humillación y renovación su bienestar para el año siguiente.

En resumen, al igual que para muchos rituales similares de ‘reyes divinos’ en muchas otras partes del mundo, el de Santo Domingo es un ritual regenerativo dado que muchos de los participantes ejecutan peregrinaciones durante el curso de las festividades, para descargarse de los compromisos adquiridos con el santo por garantizarles bienestar, pero el ritual tiene también al mismo tiempo un valor político puesto que pone en cuestión la dominación religiosa de la jerarquía de la Iglesia.

Catolicismo, chamanes y quietismo entre los miskitos

Como señalé anteriormente, las festividades de Santo Domingo produjeron en Bernardino una reacción de horror y de fascinación a la vez. En Bluefields se había contentado con manifestar una tolerancia relativista hacia el ritual de la Virgen de Fátima, pero el de Santo Domingo le pareció más allá de todo límite aceptable. Al primero lo vio como una costumbre ‘mestiza’ inofensiva, pero una vez que había presenciado el de Santo Domingo denunció a este último como un rito idólatra. Esto se debe, sugiero yo, a que el ritual de la Virgen de Fátima no es un rito de inversión. En él, el procedimiento había sido ordenado y los participantes adecuadamente piadosos. En el ritual de Santo Domingo, por otra parte, no lo eran; eran estridentes, obscenos y borrachos.

La sensación de disgusto de Bernardino delante de las festividades de Santo Domingo plantea la pregunta de porqué el catolicismo popular miskito no ha imitado al catolicismo mestizo en su adoración de los santos y ocurrencia de episodios de desorden simbólico. Yo creo que hay dos respuestas a esa pregunta: una se deriva de la manera particular en que los miskitos experimentaron la llegada del catolicismo, la otra debe de ser entendida en términos de las concepciones miskitas de la divinidad y de lo sobrenatural.

La variedad de catolicismo de Kakabila, como he mostrado, existe muy en la periferia del catolicismo institucional nicaragüense, fuera del alcance de un control que es puramente nominal por parte de la jerarquía de la iglesia en la capital regional de Bluefields y más allá. Los católicos en el pueblo son así dejados libres de rendir culto a su manera, con catequistas (algunos, como el predecesor de Bernardino en Kakabila, incluso siendo chamanes) ocupándose del trabajo del Señor. Con

una singular ausencia de sacerdotes ordenados, esta falta de jerarquía iguala a la ausencia de autoridad política institucionalizada dentro del pueblo mismo. Dado que no hay gran cosa como autoridad política o religiosa en la comunidad, los católicos de Kakabila no necesitan proyectar una reacción simbólicamente organizada contra ninguna de esas dos jerarquías, como hacen los managuas contra las élites católicas y políticas del país. Los miskitos no experimentaron el catolicismo como un discurso enclaustrante que necesita ser subvertido (Stanford n.d.) ni como una representación Durkhemiana del orden social en sus prácticas rituales ni tampoco como un teatro de conflicto, a la manera sugerida por Gluckman (o Gramsci), en el cual el orden simbólico puede ser ritualmente invertido como hacen los pobres de Managua.

Los católicos miskitos de Kakabila no necesitan un protector divino para a la vez rendirle culto y humillarlo, dado que la protección proviene del poder de Dios y de los seres espirituales (como los “dawanka”) con los cuales pueden contratar relaciones, los “kanghbaia” (amuletos protectores), y el trabajo de sus chamanes; por eso los que se confrontaron con la humillación de la divinidad en agosto de 1998 la encontraron sorprendente y chocante ¿Por qué pueden querer los católicos de Managua poner el cosmos patas arriba? ¿Por qué pueden querer subvertir el orden simbólico? Al hacer eso ciertamente están tentado al diablo. Bernardino fue perfectamente capaz de reconocer que el ritual católico ‘español’ proporciona un orden cosmológico coherente, como demostró con su apreciación del festival de la Virgen de Fátima en Bluefields, pero la posibilidad de que alguien quiera invertir ese orden cosmológico, como en el festival de Santo Domingo, creyendo que una tal inversión puede producir otra cosa más que un efecto destructivo en el mundo, era una idea particularmente aterradora.²⁸

Conclusión

La forma peculiar del catolicismo, bajo influencia del moravianismo que existe en Kakabila, junto con el escepticismo miskito hacia la noción de que la divinidad pueda encarnarse en objetos o personas, conspiran para asegurar que tanto las manifestaciones de divinidad en forma de imágenes (ídolos), como las reacciones físicas (por ejemplo los ‘ritos de inversión’) hacia tales fenómenos del tipo que se pueden observar en el ritual de Santo Domingo, fueran percibidos por Bernardino con horror. La desconfianza miskita hacia la idea de que lo sagrado pueda encontrarse en personas o

cosas, tanto en los enfoques no-cristianos como en los cristianos hacia lo sobrenatural, demuestra bastante las afinidades con el quietismo moravo o con las formas del cristianismo bajo influencia morava ampliamente difundidas en las comunidades no hispanohablantes de la Costa Atlántica.²⁹

La consternación de Bernardino al presenciar las fiestas de Santo Domingo tiene que ser entendida en el contexto de la concepción miskita de lo político y lo religioso. Para Bernardino, estos ámbitos son abordados a través del prisma de la paridad formal en vez de las jerarquías formales a las que los managuas están sujetos. La inversión simbólica de esas jerarquías constituyen para los pobres de Managua una importante 'arma de los débiles' (Scott,

1985), algo que les permite demostrar su importancia en tanto que 'súbditos' del santo.

En las comunidades miskitas como Kakabila, no hay razón por la cual el orden cotidiano deba de ser invertido periódicamente. De hecho hacerlo es correr el riesgo de provocar la ira de Dios. Los efectos regenerativos del ritual, permitiendo a los pobres curarse, encontrar trabajo, etcétera, son también importantes en Managua, pero en Kakabila estos favores se pueden obtener a través de suplicas tranquilas del tipo realizado en contextos cristianos siguiendo el modelo moravo (aún si es nominalmente católico) y en contextos no cristianos a través de compromisos personales (en vez de públicos) con los chamanes y los espíritus guardianes.

Referencias

- Babb, Florence. (1999) 'Managua is Nicaragua': The Making of a Neoliberal City. *City and Society*, 11: 27-48.
- Barrett, B. (1992) The Syringe and the Rooster Dance: Medical Anthropology on Nicaragua's Atlantic Coast. Ph.D. thesis, University of Wisconsin.
- Conzemius, Eduardo. (1932) *Ethnographic Survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua*. (Smithsonian Institutional Bureau of American Ethnology, Bulletin 106). Washington, D.C.: United States Government Printing Office.
- De Heusch, Luc. (1997) The Symbolic Mechanisms of Sacred Kinship: Rediscovering Frazer. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3: 213-232.
- Dennis, Philip. (1981) Grisi Siknis among the Miskito, *Medical Anthropology* 5: 445-505.
- Dennis, Philip. (1985) Grisi Siknis in Miskito Culture, in Ronald C. Simons (ed.) *The Culture-Bound Syndromes. Folk Illnesses of Psychiatric and Anthropological Interest*. Dordrecht: D. Reidel.
- Dennis, Philip. (2003) Cocaine in Miskito Villages. *Ethnology* 42, 161-72.
- Dennis, Philip (2004) *The Miskito of Awastara*. Austin: University of Texas Press.
- Field, Les. (1999) *The Grimace of Macho Ratón: Artisans, Identity, and Nation in Late Twentieth Century Western Nicaragua*. Durham, NC.: Duke University Press.
- Frazer, James. (1993) [primera edición en 1890]. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Wordsworth Editions.
- García, Claudia. (1996) The Making of the Miskito People of Nicaragua: The Social Construction of Ethnic Identity. Doctoral dissertation, Uppsala University.
- Gell, Alfred. (1997) Exalting the King and Obstructing the State: A Political Interpretation of Royal Ritual in Bastar District, Central India. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3: 433-450.
- Gluckman, Max. (1963) Rituals of Rebellion in South East Africa. In *Order and Rebellion in Tribal Society*. London: Cohen and West, pp. 110-137.
- Gordon, Edmundo. (1998) *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African Nicaraguan Community*. Austin: University of Texas Press.
- Gould, Jeffrey. (1998) *To Die in this Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje. 1880-1965*. Durham, NC.: Duke University Press.

- Hale, Charles. (1994) *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*. Palo Alto, CA.: Stanford University Press.
- Hale, Charles and Edmund Gordon. (1987) 'Costeño Demography: Historical and Contemporary Demography of Nicaragua's Atlantic Coast', in CIDCA, *Ethnic Groups and the Nation State: the Case of the Atlantic Coast in Nicaragua*. Managua: CIDCA/Stockholm: University of Stockholm.
- Hawley, Susan. (1997) *Does God Speak Miskitu?: Religious Identity and Religious Nationalism amongst the Miskitu Indians of Nicaragua*. Doctoral dissertation, University of Oxford.
- Helms, Mary W. (1971) *Asang: Adaptations to Culture Contact in a Miskito Community*. Gainesville: Univ. of Florida Press.
- Hicks, David. (1996) Making the King Divine: A Case Study in Ritual Regicide from Timor. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2: 611-624.
- Jamieson, Mark. (2000a) Compassion, Anger and Broken Hearts: Ontology and the Role of Language in the Miskitu Lament, in *The anthropology of love and anger* (eds) J. Overing & A. Passes, 82-96. London: Routledge.
- Jamieson, Mark. (2000b) "It's Shame that Makes Men and Women Enemies": The Politics of Intimacy among the Miskitu of Kakabila. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6: 311-324.
- Jamieson, Mark (2001). Masks and Madness: Ritual Expressions of the Transition to Adulthood among Miskitu Adolescents, *Social Anthropology* 9: 257-272.
- Jamieson, Mark. (2002) La Reproducción de Desigualdades Internas y la Economía del Camarón en una Comunidad Miskita. *Wani* 31, 30-37.
- Jamieson, Mark. (2007). Compasión, Enojo y Corazones Rotos: Ontología y el Rol del Lenguaje en el Lamento Miskito. *Wani* 49: 6-20.
- Jamieson, Mark. (2008) Sorcery, Ghostly Attack and the Presence and Absence of Shamans among the Ulwa and Miskitu of eastern Nicaragua. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14: 554-571.
- Jamieson, Mark. (2010) Bloodman, Manatee Owner and the Destruction of the Turtle Book: Ulwa and Miskitu Representations of Knowledge and Economic Power. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16: 31-45.
- Kindblad, Christopher. (2001) Gift and Exchange in the Reciprocal Regime of the Miskito on the Atlantic Coast of Nicaragua, 20th century. Doctoral Dissertation. Lund University.
- Lancaster, Roger. (1988) *Thanks to God and the Revolution: Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua*. New York: Columbia University Press.
- Lancaster, Roger. (1992) *Life is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*. Berkeley: University of California Press.
- Marcus, George. (1995) Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.
- Marcus, George. (1998) *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- Mosko, Mark. (1992) Motherless Sons: 'Divine Kings' and 'Partible Persons' in Melanesia and Polynesia. *Man*, 27: 697-717.
- Mueller, Bishop Karl. (1932) *Among Creoles, Miskitos and Sumos: Eastern Nicaragua and its Moravian Missions*. Bethlehem, Penn.: The Comenius Press.
- Newson, Linda. (1987) *Indian Survival in Colonial Nicaragua*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Periodical Accounts Relating to the Missions of the United Brethren Established among the Heathen*. London, 1849-1861, vols. 19-34; and *Periodical Accounts Relating to Moravian Missions*. London, 1890-1961, vols. 1-169.
- Scott, James. (1985) *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven and London: Yale University Press.

- Smutko, Gregorio. (1996) *La Presencia Capuchina entre los Miskitos, 1915-1995*. Cartago: Imprenta A.G. Coreo.
- Stanford, Catherine. (n.d.) San Jerónimo, Patron Saint of Masaya: A Contested Político-Religious Symbolic in Post-Sandinista Nicaragua. Unpublished paper.
- Velásquez, R. (1980) El Chamanismo Misquito de Honduras. *Yaxkin* III, 273-310.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (1998) Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3: 469-488.
- Whisnant, David. (1995) *Rascally Signs in Sacred Places: The Politics of Culture in Nicaragua*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Notas al pie

- 1 El trabajo de campo en el cual este artículo está basado fue realizado por Mark Jamieson. El análisis es trabajo de los dos autores.
- 2 Bluefields, ahora una población principalmente hispanohablante es la capital de la RAAS (Región Autónoma del Atlántico Sur), la región de la cual provienen los miskitos de quienes se habla aquí. Hasta los años 1980, la mayoría de los residentes en Bluefields eran negros hablantes de Inglés criollo (Gordon, 1998: 14).
- 3 Hay también comunidades de habla inglesa en el lado atlántico de Nicaragua, la mayoría parcialmente de ascendencia africana que enfatiza una identidad criolla o garífuna, así como también indígenas rama y algunos miskitos que también hablan variedades del inglés nicaragüense como lengua materna.
- 4 Hay pocas carreteras interiores y la mayor parte del transporte es acuático, con frecuencia en canoas labradas en troncos.
- 5 Al inicio, Jamieson realizó un año y medio de trabajo de campo en Kakabila en 1992 y 1993. Desde entonces ha trabajado ahí en 1997, 1998, 1999-2000, 2002 (dos veces), 2004 y 2005-6. Durante este último período, también trabajó en la comunidad mixta miskito-ulwa de Karawala. El apoyo económico para este trabajo ha provenido en diferentes momentos de la Fundación para investigación antropológica Wenner Gren, una beca Simon de la Universidad Manchester, y una beca en antropología urgente del Royal Anthropological Institute. Neisy Theodore Schwartz nació y creció en Kakabila y ha viajado extensivamente en la región.
- 6 Véase Smutko (1996), para un relato de los comienzos de la presencia capuchina entre los miskitos.
- 7 Kakabila y la vecina comunidad de Raitipura resultaron particularmente resistentes al moravianismo (*Periodical Accounts*, 1860, vol. 23: 539; 1885, vol. 31: 357; 1919, vol. 10: 347; 1948, vol. 156: 16).
- 8 Es posible que la gente de Kakabila haya encontrado el moravianismo desagradable no tanto debido a sus doctrinas sino debido a sus exigencias rigurosas de ortodoxia y conformidad. Véase Helms (1971), para evidencia del grado de esta ortodoxia en la comunidad miskita de Asang en los años 1960.
- 9 La regionalmente poderosa e intervencionista iglesia morava, estaba consciente desde el principio de la amenaza potencial del catolicismo de la Nicaragua hispanófona occidental patrocinado por el estado, y por consiguiente promovió en sus enseñanzas los sentimientos que harían a sus congregaciones indígenas y criollas ver el catolicismo con desconfianza, incluyendo una hostilidad hacia lo que las autoridades moravas veían como las formas de idolatría características del catolicismo.
- 10 Las influencias que la Iglesia Morava filtraron hacia el catolicismo y otras denominaciones, y que eran practicadas localmente, incluyen varios aspectos de liturgia, la costumbre de sentar a las mujeres y a los hombres en lados opuestos de la iglesia, y la práctica para las mujeres de llevar pañoletas o telas sobre sus cabezas para ir a los servicios religiosos en la iglesia. Véase Helm (1971: 190) para una discusión de estas prácticas moravas en Asang.
- 11 Helms (1971: 214-216) discute la compatibilidad ‘miskito-moravos’ y lo mismo hace Hawley (1997).
- 12 Estas traducciones deben de ser consideradas aproximativas. Equivalentes más finamente matizados de estas traducciones pueden ser encontradas en artículos anteriores. (Jamieson, 2000a, 2001, 2008 and 2010).

13 Un sacerdote local de la zona de Bluefields es famoso por sus chistes extremadamente obscenos. Como nunca los utiliza en el contexto de los servicios religiosos, esto no le es reprochado.

14 Para más información sobre los chamanes miskitos véase Conzemius (1932: 123-124; Helms (1971: 185-189), Velásquez (1980), Barrett (1992: 205-241) y Jamieson (2008, 2010).

15 En Kakabila, la mayor parte de la gente afirmaba que el *prapit* que vivía con ellos, Dama Florentin Joseph, era el único que nunca había existido, aunque otros han sido reportados en otras partes de la región en diferentes épocas. Se dice que algunos miskitos creen que solo puede existir un *prapit* a la vez (Conzemius, 1932: 142).

16 Excepto por los *prapit* por supuesto.

17 En el año siguiente (1999), una denominación evangélica, conocida localmente como Maranatha, construyó una iglesia y envió un catequista al pueblo. Esta iglesia en su momento atrajo a una minoría considerable de comunitarios, pero nunca tantos como las iglesias católica y anglicana.

18 Los términos miskitos son presentados en cursiva. Los términos en inglés criollo nicaragüense, que también es hablado en Kakabila, entre comas invertidas.

19 Stanford (n.d.) contiene un interesante análisis gramsciano del festival de San Jerónimo de Masaya.

20 Los miskitos constituyen una minoría bastante pequeña en Bluefields. La mayoría, aunque no todos, son protestantes moravos.

21 Yo estaba en un taxi que iba pasando por la catedral en ese momento. Nuestro taxi fue detenido y un niño de unos nueve años empujado adentro, había sido picado y estaba llorando de dolor. El taxi fue desviado hacia el hospital de Bluefields.

22 *Dawan Bila* (La palabra del Señor) es el nombre miskito de la Biblia. Es interesante que uno de los poderes sobrenaturales de Dama Florentin lo había adquirido como joven adulto cuando fue golpeado por el rayo y recibió sus poderes de Dios. Este poder fue la habilidad de leer la Biblia sin haber recibido ninguna educación formal.

23 Yo tenía un resfrío serio y no fui.

24 Yo perdí unos cuantos dólares a manos de un carterista.

25 Mosko (1992), Hicks (1996) y De Heusch (1997) ofrecen investigaciones que interrogan en diferentes maneras aspectos simbólicos de rituales de “reyes divinos”, a grandes rasgos similares, provenientes de otras partes del mundo. El estudio de Stanford (sin fecha) de San Jerónimo en Masaya explora aspectos rituales de este festival en términos de un análisis similar que investiga la historia política de los indígenas hispanohablantes del barrio de Monimbó.

26 Algunos de estos falsos ‘indios’ llevan incluso vestidos que simulan que van montando toros. El toro por supuesto es un símbolo en muchas culturas latinoamericanas de la España imperial, y es interesante que los ‘indios’ vayan montando esos toros. La famosa historia del robo popular del santo, en 1960, adicionalmente sugiere que Santo Domingo es un rito de inversión. Véase Lancaster (1988: 38-51; 1992: 36-38, 224, 233, 251) y Babb (1999: 39-40), para una discusión de la festividad de Santo Domingo.

27 Tanto Whisnant (1995) como Field (1999) contienen estudios del rol de la subversión en las representaciones artísticas de la cultura popular en Nicaragua.

28 Un revisor de este artículo hizo la interesante observación que el *grisi siknis*, es un síndrome de tipo cultural que típicamente produce epidemias de crisis histérica contagiosa entre adolescentes miskitos que se imaginan poseídas sexualmente por demonios (Dennis 1981, 1985). Puede también ser considerado como una ‘forma de inversión simbólica y rito de inversión’. Yo he escrito sobre *grisi siknis* (Jamieson 2001) y considero que efectivamente es un tipo de comportamiento ritualizado, pero añadiría que es también considerado aberrante y angustioso por los que son testigos de él. A diferencia de los ritos de inversión entre los swazi, la gente de Bastar y los habitantes de Managua, no es en ningún sentido una forma socialmente admitida de perturbación simbólica.

29 Hawley (1997) llega a conclusiones similares a partir de otras evidencias.