

Contratos con los *dawanka* y procesos productivos entre los miskitos de las comunidades costeras de la RAAS

Mark Jamieson
(Traducción de Danilo Salamanca)

La mayor parte de los antropólogos que trabajan con los pueblos hablantes de miskito, ‘indígenas’ cazadores-horticultores y pescadores del Este de Centro América, se han encontrado en un momento u otro con el término *dawanka*, usado diferentemente para significar en contextos distintos “dueño” o “amo”¹. *Dawanka* es una palabra compuesta de dos morfemas, *dawan* y *ka*. El primer morfema, *dawan*, lleva la carga semántica, correspondiente al significado ‘dueño’ o ‘amo’, mientras que el sufijo *-ka* modifica al nombre, en este caso *dawan*, para mostrar en términos simples, que su alcance semántico es limitado, sea por el contexto discursivo u otro nombre asociativo o posesivo. Un *dawanka* es por consiguiente el ‘dueño’ o el ‘amo’ de algo.

Sin el sufijo limitante *-ka*, los nombres miskitos tiende a adquirir un valor semántico absoluto, de manera de que sus significados tienen un alcance lingüístico y filosóficamente irrestricto, en un sentido casi platónico. *Dawan* es un excelente ejemplo, ya que este término, sin el limitante *-ka*, es usado sólo para significar ‘Dios’ el ‘dueño’ o ‘amo’ absoluto de todas las cosas, mientras que *dawanka* necesariamente significa ‘dueño’ o ‘amo’ de algo específico.

Dawan o ‘Dios’, en esta concepción, es el amo absoluto y el dueño absoluto, mientras que los seres humanos, en tanto que *dawanka*, son amos y dueños de lo particular (objetos, casas, propiedades y así). En algún lugar entre los *dawanka* humanos ordinarios y el *Dawan* Dios de la creencia cristiana de los miskitos existen *dawanka* no humanos extraordinarios que controlan o influncian aspectos del mundo sobre los cuales los humanos (aparte de los chamanes *-sukia*, *prapit*

o *spirit uplika*) tienen poca influencia. Es de esos *dawanka* no humanos que voy a tratar aquí.

Los miskitos de Kakabila, un pequeño pueblo de la cuenca de Laguna de Perlas en la RAAS donde he estado realizando trabajo de campo durante varios años, reconocen la existencia de un cierto número de estos espíritus dueños, los más ampliamente mencionados son *Duwindu*, el *dawanka* de todos los animales (especialmente los animales de caza) en el monte (conocido en algunas comunidades miskitas como Swinta), y Merry Maid (conocida en otros lugares como Liwa Mairin) la *dawanka* de los peces y de los animales en la laguna, las costas y el mar. Ambos controlan el movimiento de la fauna en sus respectivos dominios y atribuyen las cantidades que los cazadores y los pescadores pueden obtener. *Duwindu* lleva un sombrero puntiagudo con grandes alas y puede ser reconocido porque no tiene dedos pulgares. Si uno le da la mano debe darle solo cuatro dedos, para que no se robe el pulgar. Según algunos, tiene también los pies orientados hacia atrás, produciendo huellas que hacen que los cazadores que los siguen se pierdan en el profundo e impenetrable Bosque Nari al oeste del pueblo². Merry Maid tiene un apetito sexual voraz y captura a los pescadores inadvertidos, jalándolos hasta sus dominios subacuáticos donde quedan atrapados. Algunos dicen que tiene un cepillo-de-pelo dorado y un espejo, que si le fueran robados exitosamente enriquecerían al ladrón³.

Además de estas figuras, hay otros *dawanka*, los más notables de los cuales son Sisin *Dawanka* (el dueño de las ceibas *-sisin* en miskito) y Kwah *Dawanka* (el dueño de los chilamates *- miskito kwah*). Al igual que *Duwindu* y Merry Maid, los cuales son descritos como *science uplika* (magos);

1 Véase Conzemius (1932:126-132), Helms(1971:187-188), Barret (1992:219-220), and Dennis (2004:211-216).

2 Algunos habitantes del pueblo afirman que el individuo con los pies hacia atrás es Aubiya, otra figura mítica.

3 Según algunas pocas personas de Kakabila, Merry Maid es varón.



© NEISY THEODORE SCHWARTZ Y MARK JAMIESON

Cada árbol en el bosque tiene su dawanka, Tuba Creek, Kakabila, 2006.

en otras palabras, humanos o de tipo humano más bien que espíritus estrictamente hablando. Sisin Dawanka según algunos, captura a sus víctimas ofreciéndoles conocimientos secretos en sus amplias ramas. Kwah Dawanka emplea el acre aroma de su árbol, el chilamate, para embrujar a sus desventuradas víctimas. Se dice con frecuencia que también los cerros que contienen *dawanka* son por lo común considerados peligrosos. Finalmente, de plantas y animales que se estima tienen propiedades especiales se dice que tienen sus propios *dawanka*. En Kakabila, el manatí (*palpa*) es considerado un animal de ese tipo, el Palpa Dawanka regula el éxito de los cazadores que buscan a este animal en las bocas de los arroyos de la laguna en las noches de junio (véase también Jamieson 2001: 261).

Las relaciones entre los *dawanka* y los seres humanos

Entre muchos pueblos amerindios, las relaciones con los

‘dueños’ de la fauna y la flora salvajes están representadas en términos de una reciprocidad necesaria. Los chamanes intermedian entre esos dueños y los seres humanos y aseguran, en la medida de lo posible, que los seres humanos estén abastecidos con suficientes provisiones de carne y otras cosas. Los cazadores son exhortados a tratar a los espíritus de los animales que matan con respeto, mientras que los propios chamanes aseguran, en algunos casos, un flujo correspondiente de ‘almas’ humanas. A cambio de esto, los ‘dueños’ de estos animales proveen suficientes animales para asegurar que las necesidades de los seres humanos sean satisfechas. Las relaciones entre los humanos y los ‘dueños’ de los espíritus están así organizadas alrededor de una reciprocidad simétrica que es socialmente reproductiva y en definitiva benigna⁴. Siguiendo el uso del aparato conceptual de Parry y Bloch (1989) por Kindblad’s (2001), uno podría decir que las relaciones de los humanos con los ‘dueños’ de esos animales y otros recursos constituyen ‘ciclos de

4 Hallowell 1976 y Brightman (1993) son descripciones etnográficas particularmente buenas que enfatizan este aspecto de las relaciones humanos-animales.



© NEISY THEODORE SCHWARTZ Y MARK JAMIESON

Los favores de los dawanka parecen ser atribuidos de forma indeterminada. Krukira 2008.

intercambio' dentro del 'orden transaccional a largo plazo', lo que significa que éstos reproducen efectivamente el orden cósmico y social. Como tales son merecedores del respeto humano⁵.

Aparentemente, creencias similares son compartidas ampliamente por los miskitos de Kakabila. Duwindu determina la disponibilidad de animales de caza, Merry Maid la provisión de peces, Palpa Dawanka la aparición de manatíes y así sucesivamente. Sin embargo, a pesar del hecho que los miembros de la comunidad tienen discursos elaborados acerca de la importancia y significado del 'respeto' (*rispik*) entre los humanos, y entre los humanos y Dawan (Dios),

de ninguna manera expresan la necesidad de respetar a Duwindu o los otros *dawanka* que controlan el acceso a los recursos. De hecho, yo nunca vi que los animales cazados fueran tratados con el respeto que, según ha sido reportado, los cazadores de otras culturas amerindias los tratan. Solo la comida cocinada que, como los comunitarios dicen, Dios provee, es tratada con respeto⁶. La gratitud está entonces reservada para Dawan, el 'amo' o 'señor', moralmente impecable, que controla los dominios particulares de donde vienen los comestibles⁷. En otras palabras, el suministro de *upan* cruda (carne o pescado) hecho posible por el *dawanka*, no es nada que haya que agradecerle particularmente⁸. De acuerdo a sus declaraciones, los cazadores y pescadores de Kakabila tienen pocos tratos con los 'dueños' que manipulan el suministro de carne y pescados. Consideran que éstos son incomprensiblemente impredecibles y estiman, por consiguiente, que tienen poca razón de estarles agradecidos si por fortuna tienen éxito. Más bien es específicamente el don de los alimentos cocinados (*plun* o *pata*) hecho posible por Dios, el que requiere 'respeto'. Más precisamente, la gratitud hacia Dawan es motivada por el conjunto de circunstancias que producen la comida cocinada, en particular la existencia de gente que tiene relaciones afectuosas con uno⁹.

Mientras que las relaciones con Dawan son representadas en términos de gratitud incondicional, las relaciones con los *dawanka* –Duwindu, Merry Maid, y los otros– son valoradas como inmorales. Porque si los regalos de Dios son invariablemente entregados a "los buenos" y la carencia y las desgracias son frecuentemente racionalizadas asociándolas con 'pecados' y un comportamiento 'incorrecto' de 'los malos', los favores de los *dawanka* parecen ser atribuidos de manera prácticamente indiscriminada, sin preocuparse mucho por la 'bondad' de los beneficiarios. Los *dawanka* son entonces considerados casi caprichosos en sus relaciones con los humanos y muy claramente inmorales en la medida que son ellos los que son responsables por la buena suerte de la que benefician 'los malos'.

Los *dawanka* no solo con frecuencia privilegian a los que no se lo merecen sino que, los pobladores dicen,

5 Por ejemplo, Brightman (1993: 103-135).

6 A los niños que están jugando inapropiadamente con sus platos de comida se les regaña fuertemente diciendo: '¡Respeten su comida!', mientras que los miembros de la comunidad al terminar su comida siempre dicen fuertemente: '¡Tingki, Dawan!' (Gracias, Señor).

7 Dawan, que corresponde al Dios cristiano, es varón.

8 *Upan* es la categoría que incluye a la carne y los pescados. *Breadkind* o *tama* incluye a las raíces comestibles, la fruta de pan, bananos y plátanos. La gente de Kakabila a veces dice, '*Upan apu, plun apu*' (no hay *upan*, no hay comida) queriendo decir que una comida sin carne o pescado no es una verdadera comida.

9 El obsequio de comida cocinada implica una relación más cercana (usualmente de consanguinidad, estrecha afinidad o compadrazgo) que el obsequio de alimentos crudos.

con frecuencia hay personas de moralidad dudosa que se acercan a los *dawanka* buscando ventajas de diferentes maneras. Los *dawanka* particularmente poderosos como Duwindu y Sisin Dawanka pueden ofrecer a los individuos riquezas, éxito con miembros del sexo opuesto, desgracias para sus enemigos, etcétera. En el caso del Sisin Dawanka, me dijeron: el o la suplicante solo tiene que aproximarse a una ceiba en que se supone que el *dawanka* vive y una puerta se abrirá en el árbol para admitirlo a él o a ella. En ese momento comienza el trato (*deal takaia*). El *dawanka* le puede acordar al suplicante una solicitud mayor pero usualmente solicita un pago. Por ejemplo, le puede acordar al o a la suplicante su deseo con el entendido que más tarde va a reclamar su primer hijo, un aspecto del contrato que el participante humano, en su codicia, puede no tomar en cuenta. Más tarde, el *dawanka* puede regresar a reclamar lo que considera como suyo por derecho del contrato.

A veces, si el *dawanka* estima que el suplicante está tratando de engañarlo, como se supone es usualmente el caso, lo mata o le hace daño de alguna manera. La ejecución del deseo del solicitante por el *dawanka* implica necesariamente un contra-reclamo, y el *dawanka* tarde o temprano presentará al beneficiario la “letra menuda” del trato. La infeliz víctima se encuentra entonces a sí misma incapaz o renuente a cumplir con la parte del trato correspondiente al *dawanka* y tiene que pagar el precio. Los *dawanka* en este aspecto representan para la gente de Kakabila los peligros de comprometerse en formas de intercambio antisociales, individualistas y egoístas; las mismas que Kindblad (2001), siguiendo a Parry y Bloch (1989) caracterizó como ‘ciclos de intercambio’ que benefician sólo al ‘orden transaccional a corto plazo’ (Jamieson, 2003, 2007 y 2008).

La naturaleza de los *dawanka* tiene entonces dos lados. Por una parte son responsables por el aprovisionamiento de cualesquiera que sean los bienes que controlan (animales en el monte, peces, conocimientos y así sucesivamente), por consiguiente son necesarios para la reproducción de la vida social. Por otra parte ofrecen oportunidades de satisfacer sus deseos individualistas y antisociales a los incautos, los codiciosos y los insensatos. Es este segundo aspecto que hace que los *dawanka* sean tan peligrosos. Tan peligrosos

de hecho que solo los chamanes (*sukias* y profetas) tienen técnicas para lidiar con ellos sin salir perjudicados¹⁰. Es ese peligro e inmoralidad que hace que los miskitos de Kakabila los llamen ‘diablos’ o ‘satanes’ (*setan nani*).

Y no son solo los *dawanka* quienes proporcionan a los individuos oportunidades para hacer avanzar sus intereses. *Dar*, un bejuco o (en otras versiones) un pequeño pájaro, puede hacer a alguien invisible si uno lo agarra y lo mantiene agarrado¹¹. El punto interesante a propósito de *Dar* es que la gente que lo menciona, de los cuales casi todos añaden que les hubiera gustado mucho agarrarlo, usualmente se dilatan en exponer el poder que éste transmite a su captor para robarle a los otros y a los bancos. Se trata, en otras palabras, de un bien difícil de encontrar que muy fácilmente corrompe a los débiles de voluntad. El así llamado Libro del Corazón Negro provee otros métodos de obtener bienes por medios ilícitos. De este volumen, bien conocido de todos mis informantes, pero solo a través de relatos de segunda mano, se dice que contiene una multitud de conjuros, todos los cuales prometen beneficiar a los lectores a corto plazo. Estos, sin embargo, son ultimadamente perniciosos e inevitablemente provocan la cólera de *Dawan* y el castigo del lector¹².

Los *dawanka* y el desarrollo histórico de las relaciones asimétricas

Como señalé anteriormente, en muchas culturas amerindias ‘tradicionales’ las relaciones entre humanos y espíritus dueños son generalmente representadas por los antropólogos como socialmente constitutivas y benignas, los intercambios entre los dos dominios están organizados alrededor de flujos recíprocos de energía; por ejemplo, carne y otros bienes a cambio de ya sea almas humanas o respeto. También indicamos ya que las relaciones entre los miskitos de Kakabila y los *dawanka* no tienen nada de benignas, los intercambios entre las dos partes benefician solo a individuos particulares, con frecuencia en detrimento de otros. Ahora voy a abordar la cuestión de por qué puede esto ser así.

En muchas culturas amerindias ‘tradicionales’ y culturas de cazadores-recolectores, las relaciones entre

10 Con frecuencia, cuando personajes famosos y prósperos de Bluefields, Laguna de Perlas y otros lados se mueren inesperadamente, se rumorea que estaban pactando con un *dawanka*, la suposición es que una prosperidad extraordinaria se puede fácilmente obtener de manera ilícita a través de contratos con ellos, del tipo del que Fausto hizo con el diablo.

11 En una versión me fue descrito como un pájaro que grita ¡Dar! ¡Dar!. El hombre que me dijo esto me contó que una vez su esposa casi agarró a uno.

12 Hay que mencionar también a Bloodman, que viene a robarle la sangre a los niños. De él la gente de Kakabila dice que es un hombre blanco que lleva unas grandes botas blancas, un abrigo blanco largo y tiene una barba.



© KIMMO LEHTONEN

Pescadores y durityara Krukira, río Coco 2008.

los individuos, o al menos entre los hombres adultos, son igualitarias y concebidas en términos de reciprocidad, sea balanceada o generalizada. La idea es que el cazador exitoso comparte con el menos exitoso, quien a su vez compartirá su presa con los otros cuando le vaya mejor. Aunque en realidad, debido a diferencias en habilidad y aplicación, muchos cazadores son invariablemente improductivos y otros regularmente exitosos, es sin embargo cierto que este tipo de entendimiento es bastante común. De la misma manera, las relaciones con otros más distantes son frecuentemente imaginadas en términos de reciprocidad balanceada o generalizada. Los grupos que viven separados a cierta distancia son considerados como socios con quienes intercambiar esposas (o maridos) y otros bienes. Las relaciones de este tipo son frecuentemente marcadas por casamientos clasificatorios entre primos y terminologías de parentesco de tipo dravidiano en las cuales los cuñados y los *primos-cruzados varones* son socios de intercambios recíprocos. Las relaciones de producción y reproducción

con otros seres humanos son así concebidas como relaciones simétricas. Esta misma concepción se encuentra expresada en la manera de entender las relaciones de producción y reproducción con los seres no humanos que controlan el abastecimiento de la caza, la pesca y otros bienes¹³.

Entre los miskitos, sin embargo, las relaciones de producción y reproducción son imaginadas en términos muy diferentes. Éstas, he sugerido en otras publicaciones (Jamieson 1998, 2000), se entienden mejor, al menos en el dominio del parentesco, en términos de la noción de ‘captura’ según la cual las suegras pescan a los yernos, los hermanos de las esposas a sus cuñados, los tíos maternos a los maridos de sus sobrinas y así sucesivamente. Las relaciones entre los individuos son entonces calculadas bajo el supuesto de que éstas son intrínsecamente asimétricas. Asimismo, las relaciones de producción en la economía regional más amplia son también evidentemente asimétricas, como lo han sido por una gran parte de la historia del pueblo miskito.

13 Véase Helms (1971: 14-25, 1983) para descripciones de esta historia, y Dennis y Olien (1984) y Helms (1986) para descripciones de los títulos miskitos. Jamieson (1988) contiene una discusión de la relación de cuñados percibida entre los miskitos y los ingleses.



© NEISY THEODORE SCHWARTZ Y MARK JAMIESON

Palpa Dawanka es el espíritu que controla la aparición de Manatíes en la pesca, Kakabila, 2006.

Las asimetrías, voy a argumentar más tarde, colorean una gran parte de lo que los miskitos tienen que decir acerca sus relaciones con los *dawanka* y otras figuras similares.

Sabemos que el involucramiento de los miskitos con el capitalismo mercantil estaba ya bien avanzado para finales del siglo diecisiete. Desde los 1630s, comerciantes ingleses habían traído mercancías para intercambiar, y para finales del siglo, este comercio se había vuelto indispensable para los miskitos. Los comerciantes ingleses, la mayor parte de los cuales trabajaban a partir de Jamaica, querían esclavos, mulas, zarzaparrilla, conchas de tortuga, y los servicios de los miskitos como guías, mercenarios y aprovisionadores. Los miskitos por su parte querían armas de fuego, instrumentos de hierro, telas y otros productos manufacturados. Las relaciones de los miskitos con sus vecinos indígenas que

habían estado organizadas principalmente alrededor de comercio e incursiones simétricas, tomaron entonces un molde asimétrico, conforme ellos imponían a los otros una condición de tributarios, con frecuencia esclavizándolos. Mientras tanto, las relaciones con sus nuevos socios comerciales, los ingleses, también eran asimétricas, tanto en términos del contenido del intercambio como de las relaciones entre los dos grupos. Los ingleses, al menos en términos regionales, se consideraban a sí mismos los socios superiores en la medida en que validaban las aspiraciones de los líderes miskitos llevándolos a Jamaica y Belice y dándoles títulos y regalos ceremoniales. Los líderes miskitos, por su parte, parecen haber visto a los ingleses como cuñados patrocinadores (*waika*) para ser (a nivel local) cultivados y ‘capturados’, frecuentemente a través del matrimonio.¹⁴

14 A este respecto, Brightman (1993:163-169) contiene una interesante discusión acerca de las relaciones de parentesco político entre los humanos y los animales para los Rock Cree.

Para los 1850s estaban llegando a la Costa Miskita compañías, principalmente norteamericanas, en búsqueda de recursos naturales. Un boom del caucho fue rápidamente seguido por la llegada de compañías madereras y bananeras, mientras que compañías mineras comenzaron la extracción de oro y plata en unos cuantos distritos. Los hombres miskitos se convirtieron en trabajadores de estas empresas, vendiendo su fuerza de trabajo por contratos que típicamente duraban varios meses a la vez. A veces se desplazaban para encontrar trabajo en otros lugares cuando la compañía se iba, a veces regresaban a sus comunidades con un poco de dinero o mercancías compradas en la tiendas de las compañías¹⁵. Estos hombres, que aprendieron a ser móviles, llegaron a ser conocidos como *mani uplika* (la gente anual) o *sulyar* ('empleados' –del inglés 'soldier' / 'soldado')

Estas relaciones con las compañías, sin embargo, eran muy diferentes de las que habían anteriormente gozado con los comerciantes. Con los comerciantes los miskitos tenían el control de los términos de sus actividades, especialmente su tiempo, lugar de trabajo y rendimiento, y eran también, presumiblemente, capaces de negociar en términos de precio. Ahora, sin embargo, eran proletarios que vendían su labor a compañías que controlaban lugar, tiempo, rendimiento y remuneración del trabajo (Noveck 1988). Los 'cuñados' hablantes de inglés (*waik* o *waika*) se habían convertido en 'jefes' (*bas* –del inglés 'boss'), y las relaciones de producción y reproducción, tal que experimentadas por los miskitos, se volvieron marcadamente más asimétricas, en tanto que llegaron a depender de dinero líquido y las tiendas de las compañías. Las relaciones económicas ahora se volvieron más claramente relaciones de explotación, en la medida en que la economía de dinero efectivo y su 'lógica digital', en la cual todo valor es reductible a su precio en dinero, comenzó a desplazar la naturaleza 'analógica' de las transacciones en que los bienes son evaluados en términos de su valor social y de uso. Valor que anteriormente había constituido el foco de las relaciones sociales (Kindblad 2001).¹⁶ Más tarde, particularmente después de la disminución de la actividad de las compañías en la región, posterior al fin de la Segunda Guerra Mundial, los miskitos comenzaron a proyectar una percepción de su propia pobreza en relación a otros que ha sido mencionada repetidamente (e.g. Helms 1971: 156), algo que ha

influenciado, yo creo, sus ideas acerca de la generación ilegítima de riquezas.

En muchas comunidades miskito-hablantes, el retiro de las compañías de la región desde los años 1950s ha significado una prolongada recesión. Muchos miskitos son ahora demasiado jóvenes para recordar la abundancia que la presencia de las compañías trajo supuestamente a sus comunidades, pero todos han oído que los años primeros e intermedios del régimen de Somoza (*Somoza taim*) fueron prósperos y que el trabajo sobraba. Desde entonces la extracción de recursos marinos – tortugas, pescados, camarones y langostas – ha generado ganancias significativas sólo en algunas comunidades costeras, pero aún en estas comunidades la creencia de que existe una asociación entre la pobreza y el periodo posterior al '*Somoza- taim*' está muy difundida. Interesantemente, en las comunidades costeras mencionadas, una de las cuales es Kakabila, el nuevo mercado para los recursos naturales requiere, no la alienación del trabajo de uno (como con las compañías), sino la (sobre-) explotación de bienes tomados de la propiedad común, los cuales son entonces retirados de las redes de intercambios recíprocos internas de la comunidad, para ser vendidos por dinero a compradores comerciales. Mientras tanto, la desviación de la fuerza laboral hacia actividades no agrícolas ha ocasionado la aparición de un mercado (entre los que se especializan en la pesca), donde antes no había ninguno, para alimentos hortícolas ('*breadkind*') y carne proveniente de la caza. Esto ha provocado a su vez una digitalización adicional de la economía de dinero y de la economía moral entre los miskitos, exacerbados por percepciones de que la sobre-explotación de los recursos públicos para el mercado, y de los peces en particular, está generando carestías (véase Nietschmann 1973 y Kindblad 2001),

Discusión

El ritmo creciente de cambios en el frágil medio ambiente y, todavía más, una economía (aparentemente) caprichosa son, yo sugiero, responsables de la manera específica en que los miskitos perciben sus relaciones con los individuos que supuestamente supervisan esas áreas. Parece que los *dawanka*, responsables de regular el aprovisionamiento

15 Véase Helms 1971: 25-33.

16 Kindblad (2001) contiene un análisis imaginativo y completamente convincente del desplazamiento de la codificación 'analógica' del intercambio por la codificación 'digital', siguiendo el uso de estos términos para el análisis en las ciencias sociales establecido en Wilden (1973). El análisis de Kindblad se focaliza en los miskitos de las comunidades costeras durante el periodo después de 1960. Espero que él estaría de acuerdo conmigo en que el proceso de digitalización de las relaciones de intercambio en la región es anterior a ese período, aunque con respecto a fenómenos diferentes de los (recursos marinos) que él examina en la obra citada.

en carne, pescados, plantas y otros bienes, están perdiendo el control de sus espacios a medida que las prácticas orientadas hacia el mercado y las carestías hacen redundante su rol ‘tradicional’ de atribuir la caza y los pescados a los cazadores y a los pescadores. Sin embargo, han encontrado otro nicho. Un nicho en el cual son solicitados no para explicar en términos de ciclos de intercambio socialmente justificados las relaciones entre humanos y humanos, y humanos y no humanos, sino más bien para descifrar los misterios de la generación de riquezas dentro de una opaca economía basada en el dinero, que favorece el individualismo inmoral, la acumulación y el secretismo por encima de la integridad de las relaciones de intercambio social y moralmente constitutivas (Jamieson 2008).

Los miskitos de Kakabila nos confrontan entonces con un contexto en que el escenario descrito por Parry y Bloch (1989) se ha materializado. En ese tipo de escenario se postula que los individualistas ‘ciclos de intercambio a corto plazo’ han reemplazado a los “ciclos de intercambio a largo plazo” socialmente reproductivos. Éste es exactamente el tipo de contexto en que, según esos autores, es común encontrar discursos que lamentan las perversiones ocasionadas por el dinero. Lo que encontramos en Kakabila, sin embargo, no son denuncias contra el dinero, sino quejas por parte de ciertas personas, de que no tienen suficiente. Son más bien los engranajes turbios por el cual el dinero llega a las manos de algunos pocos, independientemente de sus méritos sociales, y no a las manos de los que lo merecen más, que son vilificados; presentados como contratos con los ‘diablos’, entre los cuales los *dawanka* como Duwindu son prominentes.

Mi interpretación de estos datos sugiere que nosotros los americanistas podemos tener algo que aprender de los africanistas, especialmente de los que se focalizan en como las creencias sobre la hechicería vienen a ser reconstituidas en las economías políticas modernas. Esos africanistas han adoptado la idea de que las relaciones con lo “sobrenatural” se pueden entender útilmente en términos de las realidades económicas de hoy, y han producido un importante volumen de trabajo para demostrarlo. (Comaroff y Comaroff 1993, Moore y Sanders 2001)¹⁷ Las nociones miskitas de las relaciones con los *dawanka* pueden ser entendidas útilmente en los mismos términos. Aunque muy diferentes en la medida en que tiende a ser figuras no-humanas o medio-

humanas, los *dawanka* miskitos, como sus contrapartes africanas, brujos o hechiceros, se han adaptado a los tiempos, racionalizando sus negocios para acomodar nuevas formas de las que Marx llamó famosamente ‘relaciones de producción’. Esta nueva manera de entender las actividades de los *dawanka*, en términos de un modelo que es fácilmente comprensible y ampliamente difundido, le da sentido a la generación de disparidades en riqueza producidas por una economía regional crecientemente compleja que, hasta donde la gente ordinaria puede ver, favorece la acumulación y el atesoramiento sobre las formas ‘tradicionales’ de intercambiar obsequios.

Los miskitos de las comunidades costeras perciben hoy en día las relaciones de producción en términos de su posicionamiento como pequeños productores de materia prima, y proletarios ocasionales, sujetos a la explotación y a precios de mercado incomprensiblemente volátiles y aparentemente caprichosos. Consecuentemente muchos han llegado a concebir también como fundadas en principios similares sus relaciones con los *dawanka* que proveen recursos naturales y otros bienes. Además, las relaciones con los *dawanka*, como las relaciones entre humanos, son imaginadas en términos de la lógica de suma nula, según la cual el suplicante y el *dawanka* son adversarios situados en posiciones desiguales, cada uno tratando de embaucar al otro. El primero tratando de escaparse con la riqueza o cualquier cosa que le haya ofrecido el *dawanka*, el *dawanka* tratando de hacer cumplir su reclamo por el alma del suplicante, su hijo primogénito, o lo que sea. Por consiguiente, los bienes no son recíprocamente intercambiados en un gran bucle cósmico mutuamente benéfico, como por ejemplo entre los tukano según descrito en Reichel-Dolmatoff (1971). En vez de eso, son obtenidos a través de encuentros antagónicos absolutamente asimétricos con peligrosos e impredecibles otros, con frecuencia llamados, ‘diablos’ (*sitan nani*).

Con la generación de riqueza hoy en día enmarcada tan obviamente por encuentros entre adversarios (productor de materia prima versus comprador, capitalista versus proletario, trabajador versus compañero de trabajo) en un mercado crecientemente competitivo, los miskitos han llegado a imaginar la generación de riquezas como un ‘bien limitado’ (Foster 1965), los bienes limitados para otros inevitablemente implican el empobrecimiento de éstos (véase Jamieson 2002a, 2002b).

¹⁷ Las ideas similares de Nash (1979) y Taussig (1980) para los mineros de estaño bolivianos todavía no han sido, parece, generalmente aceptadas para los contextos de las tierras bajas americanas.

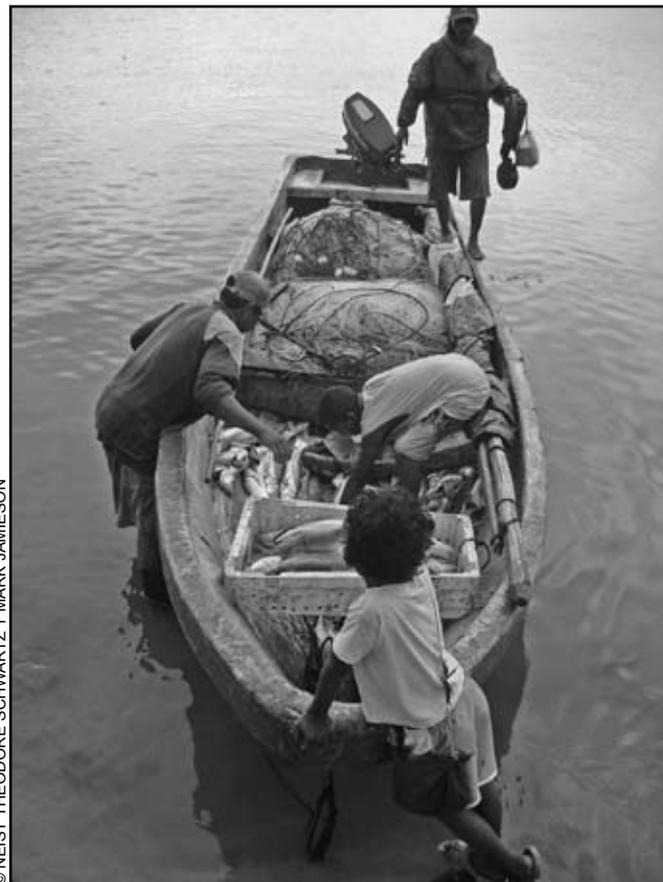
Conclusión

He tratado de mostrar en este artículo que los análisis de las creencias en ‘espíritus dueños’ son útilmente tratados con modelos sensibles a la historia. Los ‘espíritus dueños’ en muchas sociedades amerindias de las bajas tierras son frecuentemente descritos como guardianes de los recursos, y las descripciones etnográficas usualmente destacan su naturaleza benigna y de custodios, con frecuencia representándolos como estáticos y a-históricos. Los materiales que hemos presentado aquí, sin embargo, sugieren que las vidas sociales de esos seres, al menos los que los miskitos conocen, son de hecho complejas y reactivas a las circunstancias económicas cambiantes.

Reconocimientos

Este artículo está basado en materiales etnográficos recogidos durante dieciocho meses de residencia en Nicaragua en 1992 y 1993, casi todos en el pueblo de Kakabila, situado en la cuenca de Laguna de Perlas. Ese trabajo fue completado por seis períodos más cortos de trabajo de campo, de nuevo principalmente en Kakabila, en 1997, 1998, 1999-2000, dos veces en 2002 y 2004, y por otro período más largo de investigación en 2005-2006 durante cuyo tiempo trabajé en Kakabila y en la comunidad ulwa (sumos meridionales) de Karawala. La labor fue hecha posible también por becas de trabajo de campo de la Fundación para la Investigación Antropológica Wenner Gren (Wenner Gren Foundation for Anthropological Research), el Emslie Homiman Trust, la Universidad de Manchester, y una beca en Antropología Urgente del Real Instituto Antropológico (Royal Anthropological Institute) de Inglaterra. Estoy

sinceramente agradecido a esas organizaciones por haber financiado este trabajo. Sobretodo quiero agradecer a la gente de Kakabila y otras comunidades en las cuales he trabajado por su ayuda e interés en mi trabajo.



© NEISY THEODORE SCHWARTZ Y MARK JAMIESON

Kakabila. Los dawanka de los peces controlan el movimiento de estos en sus dominios, 2006.

Referencias

- Barrett, Bruce. 1992. *The syringe and the rooster: medical anthropology on Nicaragua's Atlantic Coast*. Doctoral dissertation, University of Wisconsin, Madison.
- Brightman, Robert A. 1993. *Grateful prey: Rock Cree human-animal relationships*. Berkeley and Oxford: University of California Press.
- Comaroff, John L. and Jean Comaroff. 1993. "Introduction" In *Modernity and its malcontents: ritual and power in postcolonial Africa*. Jean Comaroff and John L. Comaroff (eds.). Chicago: University of Chicago Press.
- Conzemius, Eduard. 1932. *Ethnographic Survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua*. Bureau of American Ethnology Bulletin N. 106. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.
- Dennis, Philip. 2004. *The Miskitu people of Awastara*. Austin: University of Texas Press.
- Dennis, Philip and Michael Olien. 1984. Kingship among the Miskito." In *American Ethnologist* 11: 718-737.
- Foster, George. 1965. "Peasant society and the image of the limited good." In *American Anthropologist* 67: 293-315.

- Hallowell, A. Irving. 1976. "Ojibwa ontology, behavior, and world view." In A.I. Hallowell (ed.) *Contributions to anthropology: selected papers of A. Irving Hallowell*. Chicago: University of Chicago Press.
- Helms, Mary W. 1971. *Asang: adaptations to culture contact in a Miskito community*. Gainesville: University of Florida Press.
- _____. 1983. "Miskito slaving and culture contact: ethnicity and opportunity in an expanding population." In *Journal of Anthropological Research*, 39 (2): 179-197.
- _____. 1986. "Of kings and contexts: ethnohistorical interpretations of Miskito political structure and function." In *American Ethnologist* 13: 506-523.
- Jamieson, Mark. . 1998. "Linguistic innovation and relationship terminology in the Pearl Lagoon basin of Nicaragua." In *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4: 713-730.
- _____. 2000. "It's shame that makes men and women enemies: the politics of intimacy among the Miskitu of Kakabila." In *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6: 311-324.
- _____. 2001. Masks and madness: ritual expressions of the transition to adulthood among Miskitu adolescents. *Social Anthropology* 9: 257-272
- _____. 2002a. Ownership of sea shrimp production and perceptions of economic opportunity in a Nicaraguan Miskitu village. *Ethnology* 41: 281-298.
- _____. 2002b. La reproducción de desigualdades internas y la economía del camarón en una comunidad miskita. *Wani* 31: 30-37.
- _____. 2003. Miskitu or Creole? Ethnic identity and the moral economy in a Nicaraguan Miskitu village". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9: 201-222.
- _____. 2007. ¿Miskito o criollo? Identidad étnica y economía moral en una comunidad miskita en Nicaragua. *Wani* 48: 6-24.
- _____. 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.
- 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.
- Moore, Henrietta L. and Todd Sanders. 2001. "Magical interpretations and material realities: an introduction. In Moore, Henrietta L. and Todd Sanders (eds.) *Magical interpretations, material realities: modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*, 1-27. London: Routledge.
- Nash, June. 1979. *We eat the mines and the mines eat us: dependency and exploitation in Bolivian tin mines*. New York: Columbia University Press.
- Nietschmann, Bernard. 1973. *Between land and water: the subsistence ecology of the Miskito Indians, Eastern Nicaragua*. New York: Academic Press.
- _____. 1979. *Caribbean edge: the coming of modern times to isolated people and wildlife*. Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill Company.
- Noveck, Daniel. 1988. "Class, culture, and the Miskito Indians: a historical perspective." In *Dialectical Anthropology* 13: 17-29.
- Parry, Jonathan and Maurice Bloch. 1989. "Introduction: money and the morality of exchange." In *Money and the morality of exchange* (eds.) J. Parry and M. Bloch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1971. *Amazonian cosmos: the secular and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taussig, Michael. 1980. *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Wilden, Anthony. 1980. *System and structure: essays in communication and exchange*. New York: Tavistock Publications.