

Protestantismo moravo y establecimiento de nuevos *habitus* entre los misquitos nicaragüenses (1848-2000)

Gilles Bataillon

AUNQUE LOS MISQUITOS nunca fueron conquistados, ni estuvieron sometidos al dominio español hasta finales del siglo XIX, no por ello dejaron de tener contacto con los europeos desde fecha muy temprana. En un principio, se hicieron socios de los piratas durante los siglos XVI y XVII. Luego se convirtieron en aliados de los británicos en la zona del Caribe, quienes establecieron un protectorado en el reino independiente de La Mosquitia, que duró hasta finales del siglo XIX. A partir de 1847, los misioneros moravos comenzaron su labor evangelizadora en la costa atlántica. No sólo convirtieron paulatinamente al conjunto de los criollos y de los misquitos, sino que además formaron un clero indígena, criollo y misquito que transformó profundamente los modos de vida. La Mosquitia fue gobernada por diferentes jefes misquitos, sometidos a la influencia de los misioneros de la Iglesia morava, hasta que se incorporó a Nicaragua por la fuerza en 1894. La gran mayoría de los misquitos residía en poblados de entre 200 y 2 000 habitantes y, a lo largo del siglo XX, se convirtieron en agricultores, en empleados de las empresas forestales que

explotaban maderas preciosas o látex en La Mosquitia, y en trabajadores de las minas o de los barcos pesqueros de langosta en las aguas territoriales nicaragüenses. Incluso, algunos se volvieron trabajadores estacionales en Belice o en el Caribe. Después de la segunda guerra mundial, la Iglesia morava se volvió autónoma (1949) y muchos de sus miembros fueron los iniciadores de diferentes movimientos con reivindicaciones territoriales, socioeconómicas y culturales que culminaron con la creación, en 1974, de la Alianza para el Progreso de Misquitos y Sumus (ALPROMISU). Tras la victoria de la revolución sandinista el 19 de julio de 1979, apareció un nuevo movimiento indigenista denominado Misquitos, Sumus, Ramas y Sandinistas unidos en el Atlántico (MISURASATA) y que sucedió a la ALPROMISU. Este movimiento reagrupó a una gran cantidad de jóvenes moravos, pero rápidamente entró en conflicto con el Frente Sandinista (FSLN). Como consecuencia de una guerra civil en la que se enfrentaron los guerrilleros del MISURASATA y el FSLN (1981-1987), La Mosquitia pudo obtener el estatus de “región autónoma” y el reconocimiento de un gobierno local.

El propósito de este trabajo es analizar la manera en que esta conversión masiva de los misquitos al protestantismo moravo, así como la aparición de un clero autóctono, contribuyeron a reorientar las prácticas y las representaciones del mundo en dicha comunidad. Quisiera destacar un aspecto que ha sido negado, o en el mejor de los casos minimizado, en los trabajos existentes sobre el tema¹ y que se refiere a esta adhesión al pietismo moravo. Muchos de los observadores de la sociedad misquita han insistido, con toda razón, en el papel decisivo de los moravos en el proceso de reorganización de dicha sociedad a finales del siglo XIX. Efectivamente, fueron los primeros en introducir una gran cantidad de innovaciones en materia de agricultura, herramientas, salud pública y educación entre los misquitos. Además, valoraron adecuadamente la importancia decisiva de la instauración de un clero indígena para el futuro de la etnia misquita. Sin embargo, cuando los estudiosos describen el conjunto de estos fenómenos, todos adoptan perspectivas que dejan poco o ningún espacio para considerar el hecho de que aquí hay una sociedad que se construye a partir de las múltiples interacciones entre actores que, de manera permanente y continua, llevan a cabo ajustes. Así, la conversión se percibe ante todo bajo la forma de una aculturación ampliamente pasiva; desde este punto de vista, la idea de que en ese momento se desplegaran todas las virtualidades del trabajo de apropiación de un nuevo imaginario no tiene sentido. Lo social se concibe como un conjunto de estructuras dotadas de propiedades intangibles sobre las

¹ Conzemius (1932; 1984); Helms (1971; 1976); Nietschmann (1973) Jenkins Molieri (1990); Hale (1994).

cuales los actores habrían tenido poca o ninguna influencia. En esas descripciones, las únicas acciones deliberadas son las de los proyectos imperiales de los británicos, luego los de los norteamericanos y, en el mejor de los casos, las acciones del proyecto de los evangelizadores moravos o el del Estado nicaragüense emergente; y se presta muy poca o ninguna atención a las estrategias personales o familiares de los misquitos. Del mismo modo, cuando algunos se preguntan, a veces al finalizar descripciones muy valiosas, sobre el lugar del pietismo moravo en la sociedad misquita y sobre sus efectos, sistemáticamente dejan fuera todas las grandes interrogantes de Weber y de Troeltsch sobre las “afinidades electivas” entre el protestantismo y determinados procesos sociales y políticos, así como sobre las formas que pudieran derivar de ellos. Así, aunque Charles R. Hale logra ver con claridad la forma en que la religión morava permitió a los misquitos redefinirse como grupo separado de los nicaragüenses hispanohablantes y católicos, no considera que sea el resultado de una dialéctica surgida entre actores indígenas que se enfrentaron a cambios importantes. La conversión a la religión morava sólo se percibe y se juzga a la luz de una voluntad de mantener las inclinaciones pro-anglófonas de los misquitos. No se explora nunca cómo aquel rechazo a integrarse a Nicaragua desarrolló dinámicas sociales que trabajaron y modificaron la praxis de los actores sociohistóricos. Por otra parte, aunque Mary Helms describe con maestría, en su extraordinario libro sobre Asang, el papel central que desempeña la Iglesia morava en el entramado social misquito, la autora sostiene que dicho papel se debe a las “semejanzas y la falta de discrepancia seria entre las normas de conducta misquito tradicional, y las de la Iglesia”.² La autora nunca se interroga sobre el surgimiento de lo que, según Serge Gruzinski, puede denominarse un “pensamiento mestizo”.³ Esta negación es aún más sorprendente cuando se trata de la escrupulosa historiadora de los contactos entre el mundo anglosajón y los misquitos,⁴ que demostró, mejor que cualquier otro analista de la sociedad misquita, la manera en que dicha sociedad se construyó y alimentó de tales intercambios durante cuatro siglos. Es necesario señalar que esta autora no consideró con la debida atención la dinámica que tempranamente se vinculó a la conversión. De hecho, aunque Helms insiste en las interacciones entre la comunidad morava de Asang y el conjunto de esta comunidad indígena, y aunque señala cómo estas comunidades vivieron un desarrollo paralelo como consecuencia de la conversión de un jefe local reconocido por sus dotes de pacificador, *Dama Jorge*,⁵ nunca le otorga crédito

² Véase Helms (1971:172; 1976:185). La cita está tomada de la traducción al español.

³ Tomé prestada esta expresión del título de Gruzinski (2000).

⁴ Helms (1969, 1983 y 1986).

⁵ Helms (1976:179-180).

a los misquitos por haber hecho suya la ética protestante, como tampoco se cuestiona acerca de las relaciones entre esta última y el desarrollo de instituciones de las cuales, no obstante, demuestra el estrecho parentesco con los ideales moravos. Por lo tanto, mi propósito es volver a analizar muchos de los datos contenidos en los trabajos de mis predecesores, con el objetivo de captar de manera más nítida y sistemática los efectos que la adhesión a la fe morava y la reorganización alrededor de una Iglesia, tuvieron en la historia de los misquitos durante el siglo XX.

Comenzaré por analizar cómo la conversión estuvo acompañada de una redefinición de la identidad étnica misquita desde finales del siglo XIX hasta inicios del siglo XX. Voy a centrarme particularmente en dos aspectos de esta redefinición de la identidad misquita: la manera en que los misquitos reinterpretaron su historia y sus tradiciones orales a la luz de la Biblia y de la historia del *Unitas fratrum* (Comunidad de los hermanos); y la manera en que enfrentaron e interpretaron los acontecimientos que marcaron la historia de La Mosquitia a lo largo del siglo XX, de acuerdo con los mismos esquemas. Retomaré las preguntas que formularon Weber y Troeltsch con el fin de demostrar cuáles fueron las “afinidades electivas” entre la religión morava y la aparición de muchos de los procesos democráticos y de racionalización dentro de la sociedad misquita.

Conversión a la religión morava y redefinición de la identidad étnica (1849-1936)

El contexto de la llegada de los primeros evangelizadores moravos estuvo marcado, sin duda, por un cambio en la coyuntura local e internacional, que hasta entonces favorecía en gran medida a los misquitos. En efecto, los misquitos, a raíz de su contacto con los británicos, se aliaron a la piratería desde el siglo XVI y participaron en muchas de sus expediciones militares; luego durante todo el siglo XVII comerciaron con ellos a través de la Providence Company. Así, a lo largo de estos dos siglos los misquitos crecieron en poder y número. En el siglo XVI se habían instalado en la región de cabo Gracias a Dios, y después poco a poco se fueron estableciendo a todo lo largo del río Coco y en la costa del Caribe, a orillas del río Patuca, al sur de la laguna de Perlas. Al ocupar tanto el litoral como el curso bajo de los ríos, expulsaron a los payas del actual litoral hondureño y a los mayangnas del litoral nicaragüense, lo que obligó tanto a unos como a otros a remontar el curso de los ríos o a emigrar más al oeste o más al sur de las zonas costeras. A pesar de que nunca pretendieron instalarse más allá de este territorio, comprendido

entre el curso medio del río Coco y la desembocadura del río Patuca y la laguna de Perlas, reinaron durante tres siglos en todo el litoral atlántico, desde cabo Honduras hasta el río San Juan. Durante algún tiempo incluso extendieron su influencia hasta la laguna de Chiriqui, en Panamá. A finales de ese siglo (hacia 1687), aparecieron algunos reyes misquitos coronados por los ingleses, cuyo poder no concluyó sino hasta la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, este espectacular ascenso provocó varios desgarramientos internos. Una de las fracciones misquitas, los tawiras, que vivían en el litoral ubicado al sur de Bragman's Bluff, región dominada por los zambos mosquitos⁶ de cabo Gracias a Dios, trató de aliarse con los españoles para revertir la dominación de los zambos (1787-1789). Después de terribles batallas entre misquitos y misquitos zambos (1790-1800), estos últimos, apoyados por los británicos, recuperaron la ventaja y reunificaron a su conveniencia a los dos grupos. La independencia de la América española y, luego, el fin de la Federación Centroamericana y el surgimiento de una Nicaragua independiente en 1838, marcaron el inicio de un cuestionamiento del protectorado británico en la zona del litoral atlántico. Si bien en 1843 Gran Bretaña declaró su "protectorado" sobre La Mosquitia, con el consentimiento del joven soberano misquito George IV, a los pocos años se vio obligada a abandonar su papel hegemónico en la zona. Después de varios años de escaramuzas militares y diplomáticas, en los que Nicaragua recibió el apoyo de Estados Unidos, Gran Bretaña tuvo que resignarse a ratificar en 1850 un primer tratado con Estados Unidos, que nuevamente cuestionaba sus prerrogativas sobre el protectorado de La Mosquitia. En 1860, Gran Bretaña tuvo que reconocer la soberanía de Nicaragua sobre el conjunto de la costa atlántica. Al régimen de protectorado que había permitido que los misquitos conservaran su autonomía, le sucedió el de la "reserva mosquita", lo que significó el fin de la monarquía misquita y su sustitución por jefes misquitos hereditarios. La reserva se incorporó a Nicaragua por la fuerza en 1894, bajo el gobierno del general Zelaya y, en consecuencia, perdió su condición de territorio autónomo.⁷ En 1905, con la firma del tratado Harrison-Altamirano entre Gran Bretaña y Nicaragua, se puso fin a todas las pretensiones británicas en la zona y se reconoció la soberanía de Nicaragua sobre La Mosquitia.

⁶ De hecho, este grupo dominante se mestizó muy pronto como consecuencia del naufragio, en 1640, en la región de cabo Gracias a Dios, de un barco que trasladaba población negra para su trata y que iba cargado de esclavos africanos. Muchos de ellos aprovecharon la avería para escapar e integrarse a los misquitos.

⁷ En Romero Vargas (1996), se podrá encontrar un excelente resumen de la historia de La Mosquitia. Otro trabajo suyo (Romero Vargas, 1995), ofrece un panorama muy completo de la historia de la costa en la época colonial.

Desde que se establecieron los primeros contactos con los ingleses, la explotación de las riquezas naturales de la costa siempre había estado en manos de extranjeros, principalmente los británicos; sin embargo, el periodo que transcurrió entre 1860 y 1894 se caracterizó por un desarrollo inusitado de las actividades extractivas y comerciales (plátano, madera de caoba, caucho y oro) controladas por comerciantes y capitalistas extranjeros. El desarrollo de dichas actividades se acompañó del paulatino desprestigio de la aristocracia misquita y del incremento del poder de los criollos, quienes constituyeron un grupo intermediario entre los indígenas y los blancos hispanohablantes (la mayoría de ellos nicaragüenses) y los anglófonos. El desarrollo de estas actividades comerciales, que coincidió con la evangelización de la Iglesia morava iniciada en 1847, acarrió profundas transformaciones en el modo de vida de los misquitos y de los mayangnas. Debido a su contacto con los británicos, los misquitos habían adquirido la costumbre de manejar armas de fuego, armas blancas, herramientas metálicas o pequeños objetos manufacturados; sin embargo, no se cuestionaban demasiado sus modos de vida como cazadores, pescadores y recolectores seminómadas. Los misquitos no se volvieron sedentarios hasta principios del siglo XX, por la influencia de los moravos. Primero, poco a poco se volvieron agricultores, particularmente en las zonas fluviales (río Patuca, río Coco, río Prinzapolca, río Grande de Matagalpa); después, a partir de la década de 1920, comenzaron a trabajar masivamente de forma estacional en las empresas forestales (Bragman's Bluff Lumber Co., de la región de puerto Cabezas; Nolan en el curso del río Prinzapolca y del río Grande de Matagalpa); a partir de la década de 1940 trabajaron como mineros (Bonanza, Siuna y Rosita); y finalmente se convirtieron en recolectores de caucho durante la segunda guerra mundial. El desarrollo de las actividades forestales y mineras condujo al desarrollo de una agricultura alimentaria en las comunidades misquitas vecinas al río Coco/Wangki y a la comercialización de sus productos (arroz, frijol, plátano) por medio de compañías comerciales instaladas en San Carlos y Waspam. Dichas compañías, administradas por comerciantes chinos o norteamericanos, proporcionaron a los misquitos y a los mayangnas diversos productos del mundo industrial (herramientas para arar y forestales, vajillas, armas de caza y de puño, zapatos, máquinas de coser, telas y vestimentas, entre otros) que no tenían precedentes en el intercambio comercial con los británicos.

En este contexto de aceleradas transformaciones sociales y políticas, los misioneros moravos comenzaron su tarea evangelizadora en la costa atlántica a partir del año 1847. Cuando desembarcaron en Bluefields, sede del consulado británico y de la corte misquita, primero convirtieron al joven rey George IV y a sus hermanas, aunque también a los aproximadamente 500 habitantes

de dicho puerto, criollos en su gran mayoría. Al hacerlo, le dieron un nuevo sustento a la identidad misquita y, de manera más general, a la identidad “costeña”, que había quedado dañada desde la retirada británica de La Mosquitia. Así, en el momento en que los nicaragüenses volvieron a tener influencia en la suerte de la costa atlántica, al multiplicar las acciones diplomáticas y militares con el fin de controlar dichos territorios, los moravos permitieron la integración de los criollos y de los misquitos en una Iglesia claramente asociada con el mundo anglosajón. Desde esta perspectiva, el relato de los comienzos de la evangelización que narra el reverendo John Wilson en su *Obra Morava en Nicaragua: trasfondo y breve historia* (Wilson, 1990),⁸ es particularmente esclarecedor.

John Wilson, quien comienza presentando la historia de las religiones en la época colonial (1524-1821), subraya el hecho de que el catolicismo nunca pudo implantarse en la costa atlántica y concluye con una clara condena a la empresa de la Iglesia católica española: “El método de la cruz y de la espada no tuvo ningún impacto positivo entre los indígenas; más bien hubo un resentimiento y un odio contra todo el que fuera español. España fracasó en su empresa de la conquista de La Mosquitia, pues quiso dedicarse a conquistar tierras, riquezas, esclavos y efectos” (Wilson, 1990:91). Después, recuerda la presencia de los puritanos y posteriormente de los anglicanos junto a los piratas, cuyas acciones justifica de cierta manera: “Los bucaneros y los piratas consideraban como una guerra santa el saqueo de los galeones españoles. Este saqueo era como la respuesta a la avaricia de los conquistadores españoles y a la crueldad de la Inquisición” (Wilson, 1990:93). Más adelante, Wilson describe la llegada de los moravos en 1847 y destaca la manera en que lograron sus propósitos. Cuando narra el estado de pecado en que vivían los indígenas, señala que “practicaban la poligamia y vivían en la borrachera” (Wilson, 1990:104-105); además, hace hincapié en que los moravos, por el hecho de hablar inglés, supieron presentar sus proyectos de evangelización y de educación tanto a los “jefes indígenas” como al propio rey, quienes mostraron su interés en dichos proyectos. Mejor aún, el Consejo de Estado del

⁸ Este trabajo se escribió en 1975, en el marco de la preparación de una tesis de licenciatura en teología del Seminario Bíblico Latinoamericano de San José, Costa Rica, y después fue publicado por la Editorial Unión, de Managua, en 1990; luego, la Iglesia morava de Nicaragua se encargó de difundirlo. Además, como lo explica Wilson en el prefacio, el trabajo fue en parte un encargo de la Iglesia morava. Los moravos nicaragüenses ya habían decidido, durante su Sínodo de 1968, escribir una historia de la evangelización, para lo cual habían conformado un comité. Dado que el comité prácticamente no avanzó con el proyecto, el consejo ejecutivo de la Iglesia morava solicitó a John Wilson que aprovechara su estadía en el Seminario Bíblico Latinoamericano de San José para escribir dicha historia.

Rey les concedió un terreno en Bluefields para que pudieran comenzar ahí sus tareas evangelizadoras y fijó como su fecha de inicio el año de 1848. En este sentido, Wilson señala que “se puede observar que La Mosquitia estaba lista para la siega (evangélica)”. Posteriormente, describe cómo “1848 fue un año decisivo”, en la medida que, como respuesta a las propuestas del rey George IV y de su consejo, durante el sínodo de Herrnhut se decidió nombrar como responsables de la empresa misionera en La Mosquitia a unos misioneros que en otros tiempos ejercieron su ministerio en Jamaica.

Efectivamente, la instalación de los primeros misioneros se llevó a cabo en un contexto en que el futuro del reino misquito aparecía como bastante incierto. Poco antes de la llegada de los misioneros, el puerto de Grey Town, que controlaba el acceso al río San Juan, había sido ocupado brevemente por los nicaragüenses y luego había sido recuperado por las fuerzas anglo-misquitas comandadas por Patrick Walker, el cónsul británico en Bluefields; sin embargo, este último murió ahogado mientras su nave perseguía a los nicaragüenses. La desaparición accidental de Walker, en conjunción con la llegada de los moravos, la cual había sido concertada por ambos, parecía una coincidencia demasiado extraordinaria. La muerte del cónsul dejó un gran vacío que se llenó con la llegada de los primeros misioneros quienes, de hecho, se establecieron en la casa de Walker hacia 1849. Los primeros oficios se celebraron en la corte del rey, mientras que sus jóvenes hermanas vivieron desde entonces con la propia familia Pfeiffer. Además, es importante señalar que tanto el joven soberano como sus hermanas se educaron en las dos escuelas que abrió la misión. Algunos años después, la construcción de una nueva iglesia estuvo acompañada del bautizo de una de las hermanas del rey, la princesa Mathilde. El proyecto de abrir un internado para los hijos de los misquitos y así educarlos junto a los criollos de Bluefields, en un primer momento resultó un fiasco; sin embargo, esto no impidió que los moravos comenzaran a estudiar seriamente el misquito a partir de 1856 para poder predicar cuanto antes en dicha lengua. Los moravos no sólo fungieron como los nuevos tutores del monarca, de su familia y de los criollos, sustituyendo así al cónsul Walker, sino que además ofrecieron estructuras aptas para sustituir a las moribundas instituciones de la realeza misquita. Por primera vez, las congregaciones permitieron la asociación entre los criollos descendientes de los esclavos de ingleses de Bluefields, y los propios misquitos. Del mismo modo, la atención que la misión dirigió en un principio al rey y a su familia, así como a sus consejeros criollos y misquitos más cercanos, fue una manera de dotar de valor a las autoridades de la realeza, que se encontraban en decadencia, y al mismo tiempo proponer una forma diferente de organización, basada en el voluntariado, pero no exclusivamente religiosa. En muy

poco tiempo surgió una congregación en Bluefields, con un servicio en Rama Cay, que se convirtió en congregación autónoma hacia 1857; además, a partir de 1855 se abrió otra congregación en la laguna de Perlas, con oficios regulares en las diferentes comunidades de los alrededores. Finalmente, en 1859 los misioneros realizaron un viaje a cabo Gracias a Dios para ver cómo podrían establecer una misión en ese lugar. Es decir, poco antes de que el territorio misquito se transformara en una reserva, desde entonces sometida al Estado nicaragüense (1860), los moravos ya habían instaurado, tanto para los misquitos como para los criollos, una institución religiosa que permitiría a los “costeños” alejarse de la influencia de los nicaragüenses hispanohablantes, en la medida en que se construyó con base en las redes de sociabilidad de la antigua monarquía misquita. Si bien en un principio los misioneros dedicaron toda su atención a la conversión y la evangelización del monarca y de sus prójimos, poco después trasladaron sus esfuerzos a los consejeros y los jefes locales (*headman/wihta*), quienes tradicionalmente le debían obediencia, así como a los sukias, a quienes sus poderes mágicos garantizaban una gran influencia.⁹ Los primeros logros de los evangelizadores no sólo se debieron a su capacidad de apoyarse en las redes políticas preexistentes con el fin de utilizar a las autoridades establecidas para su empresa, sino que también fueron el fruto de la capacidad de los misioneros para aprender rápidamente el misquito y para traducir a esta lengua el Salmo de la Iglesia de los hermanos y algunos pasajes de la Biblia y de los Evangelios.

Así, los moravos ofrecieron tanto a los misquitos como a los criollos un lenguaje completamente nuevo, lo suficientemente adecuado para enfrentar la nueva situación que estaban viviendo. El mensaje del pre-reformista Jean Hus entregó una historia por demás gloriosa que logró oponerse al discurso de la civilización católica que se encontraba en auge en la Nicaragua hispanohablante. Hus ofreció los recursos de un mártir y una sintaxis muy adecuada para condenar la marca de la cultura católica, cuya influencia pudo observarse en la presentación de la historia del cristianismo de John Wilson. Comenius y la tradición educadora de los moravos proporcionaron, además, todos los recursos de un proyecto educativo alternativo al de los nicaragüenses hispanohablantes. De manera paralela, el papel de los moravos en la evangelización de los esclavos y su lucha por la abolición del esclavismo en el Caribe, al lado de los cuáqueros, fue muy adecuado para seducir a los criollos de Bluefields, de las islas del Maíz (*Corn Island*) y a los garífunas de la laguna de Perlas. Como lo recuerda una historia morava, los hermanos fueron de los primeros en conseguir que “blancos y negros se sentaran unos al lado de

⁹ Véase Conzemius (1932:140-141; 1984:278-282).

los otros como hermanos en Cristo".¹⁰ Por último, la gesta de los moravos —y de manera más general la de los protestantes— vino a reforzar los relatos de las hazañas guerreras de los misquitos junto al filibusterismo y a los británicos que, a inicios del siglo XX, todavía valoraban la tradición oral.¹¹ Al convertirse en moravos, los misquitos y los criollos consiguieron tener organizaciones confesionales y sociales (congregaciones), las cuales fungieron como estructuras que lograron oponerse a las que estaban en *status nascendi* del Estado nicaragüense; pero además tuvieron acceso a un acervo de imágenes y a un lenguaje que les permitían pensar o repensar sus experiencias, sin tener que pasar por la experiencia de la nueva potencia dominante, el Estado nicaragüense.

La conversión de los misquitos al pietismo moravo no sólo les otorgó la posibilidad de mantener sus diferencias frente a los nicaragüenses hispanohablantes, sino que además les permitió reelaborar su identidad y ponerle fin a su condición de eternos vasallos, tal como lo habían sido durante la época del dominio británico. Durante su alianza con la corona británica, los misquitos se mantuvieron protegidos de las pretensiones de dominación de los españoles, dominación que seguramente habría sido directa y brutal, pero se inscribieron irremediamente en una situación de subalternos. En cambio, su participación en la Comunidad de los hermanos los colocó en una dinámica igualitaria. Desde el momento en que se convirtieron en pietistas, naturalmente, se esforzaron por no quedar bajo el dominio de los misioneros, sino por convertirse en una provincia autónoma de la Comunidad. Este trabajo volcado sobre ellos mismos, que formaba parte del proyecto de la conversión, comportó asimismo inscribirlos en una comunidad de iguales con sus evangelizadores. El honor étnico misquito, que hasta entonces estaba modelado por una serie de relatos guerreros en los que siempre mantenían controlados a los españoles y podían burlarse de los intentos de éstos por avasallarlos, se vio reelaborado. El mito de las promesas que la reina Victoria hizo en su lecho de muerte sobre enviar una fragata cargada de armas a sus hijos misquitos para ayudarlos a liberarse de los *hispanioles* en caso de que éstos los maltrataran, muestra de forma muy acertada que los misquitos dependían totalmente de los británicos. Al convertirse en moravos, los misquitos tuvieron los mismos derechos que los otros fieles de acceder a la tradición morava, ya se tratara de la epopeya y del martirio de Jean Hus, del relato de la gesta de Comenius, de Zinzendorf o de los fundadores de Belén. Al hacerlo, pudieron sacar partido de esos modelos en términos de igualdad, si se

¹⁰ Schattschneider (1961:70).

¹¹ A este respecto, véase el trabajo clásico de Conzemius (1932; 1984).

puede decir así, con respecto a los miembros de las demás provincias de la Comunidad de los hermanos y después elaborar su propia historia.

Esta inversión en las comunidades religiosas y la apropiación por parte de los misquitos de la religión morava son evidentes al analizar la época de la llamada Reserva (1860-1900). Bajo la presión de una Nicaragua apoyada por Estados Unidos, los británicos aceptaron hacerse a un lado; entonces los reyes misquitos fueron rebajados a la condición de “jefes hereditarios” y nombrados por un Consejo de Estado que se componía de jefes locales. Este espíritu recuerda en todos sus aspectos las costumbres políticas de Nicaragua durante esta época.¹² Las transformaciones no se llevaron a cabo en un clima de calma sino que, por el contrario, dieron lugar a feroces rivalidades cuyo telón de fondo era el desarrollo de los plataneros y de las explotaciones forestales. Así, se creyó que después del envenenamiento de William Henry Clarence (1879), quien era el jefe hereditario designado en 1866, los nicaragüenses iban a intervenir militarmente en La Mosquitia. En este contexto se produjeron en la región de Bluefields dos fenómenos muy particulares, que son testimonio de la influencia desde entonces medular de la religión morava sobre un gran número de habitantes de la costa atlántica. A pesar de que en 1879 se designó a un nuevo jefe hereditario llamado William Albert Hendy —que también había sido educado por los moravos, era descendiente de la familia real y había logrado contener las veleidades de la intervención directa de los nicaragüenses—, los criollos de Bluefields intentaron sublevarse, sin éxito, contra el gobierno de Managua en 1881. De hecho, el proyecto abortó desde sus inicios, ya que no obtuvo el consentimiento de los moravos ni de los misquitos. No resulta sorprendente que los moravos no hayan querido participar en dicha operación, pues la reorganización de la *Unitas fratrum*, dirigida por Zinzendorf y luego por sus sucesores, excluía cualquier acción bélica. El movimiento del “Gran Despertar”, que prácticamente al mismo tiempo afectó la zona de la laguna de Perlas, fue altamente significativo, por lo que vale la pena comentarlo aquí con mayor detalle.

En febrero de 1881, “una doncella negra, de nombre Mary Downs, estaba preparando el cuerpo de un difunto para un entierro, fue hondamente convencida de sus pecados. Sufrió una parálisis y quedó inconsciente. Después de tres días se levantó y el misionero Peter Blair le ayudó a ser una creyente feliz. Ella se arrepintió de sus pecados. Toda la congregación fue afectada. La presencia del Espíritu Santo se hizo real” (Wilson, 1990:116). John Wilson, a quien pertenece esta descripción, completa el relato citando el testimonio de otro misionero: “Por unos momentos, la excitación fue intensa. Algunos

¹² El autor analiza estas costumbres en Bataillon (2005).

cayeron de rodillas y levantaron sus manos; otros clamaron ‘Misericordia’ y otros alabaron a Dios, y después todos cayeron de rodillas y oraron en voz alta” (Wilson, 1990:116). Luego concluye diciendo que el Espíritu Santo no se manifestó solamente en laguna de Perlas, sino que también se dejó sentir en Bluefields, Quamwatla, Karata, Waunta-Haulover, Yulu, Saron, Twappi, Dakura, Sandy Bay y Wawa, es decir, en prácticamente todo el litoral; con excepción de la región de cabo Gracias a Dios, que aún no había sido tocada por las visitas regulares de los misioneros. Los hechos muestran que una década más tarde el número de fieles pasó de 1 030 a 3 294, en una población de alrededor de 10 000 misquitos y criollos.¹³ Primero los misioneros, y después John Wilson, interpretaron el milagro de la laguna de Perlas como una forma de repetición de un episodio clave de la historia de los moravos en Herrnhut, es decir, la Santa Comunión del 13 de agosto de 1727. Aquella vez, Zinzendorf, descubridor de la *Ratio Disciplinae* de Comenius, fue capaz de reorganizar a los miembros de esta comunidad que padecía múltiples antagonismos, sobre todo entre los sajones y los inmigrantes procedentes de Bohemia. A partir de entonces la comunidad pudo reconciliarse y vivir armoniosamente gracias a la adopción de un nuevo cuerpo de reglas y a la instauración de un gobierno autónomo. Los historiadores moravos denominaron “consejo municipal”¹⁴ al consejo que Zinzendorf estableció, el cual tenía las siguientes prerrogativas: recaudaba el impuesto, se ocupaba del mantenimiento de las calles y de la construcción de los pozos, otorgaba los permisos para construir nuevos edificios, autorizaba los matrimonios, conciliaba los diferendos conyugales e imponía horarios para levantarse, para acostarse y para decir las plegarias. Igual que sucedió en 1727 en Herrnhut, hacia 1881 La Mosquitia era presa de divisiones y enfrentamientos. De acuerdo con los relatos de los misioneros, y con la tradición oral, la creación de las comunidades religiosas permitió, por una parte, la total reorganización de la sociedad misquita y, en menor medida, la reorganización de la sociedad criolla, tanto en Bluefields como en Rama Cay y en las comunidades instaladas en los márgenes de la laguna de Perlas, así como en otros lugares donde los misioneros se establecieron posteriormente. Es decir, los cargos que ejercieron los criollos y los misquitos dentro de las comunidades religiosas no fueron exclusivamente religiosos, sino que, indudablemente, tuvieron dimensiones sociopolíticas, por lo cual fue posible suplir la ausencia que dejó la desaparición de los poderes de los “oficiales” del rey, y particularmente la de los kwatma

¹³ Véanse Hale y Gordon (1987:7-31) y Romero Vargas (1996:58).

¹⁴ Este episodio se describe ampliamente en Schattschneider (1961:47-50). También se consultó el trabajo de Stoeffler (1973:137-140).

(*quarter masters*), que eran los encargados de aplicar la justicia. Esta organización en comunidades religiosas también permitió enfrentar los cambios sociales que produjo el desarrollo de una economía de enclave. Finalmente, los moravos llegaron de ultramar, al igual que los británicos (quienes los presentaron a los misquitos) y asimismo otorgaron una legitimidad llegada del exterior a las instituciones locales que ellos mismos contribuyeron a remodelar de manera profunda.

Los acontecimientos que tuvieron lugar después de la reincorporación (1894) y, de manera paralela, las trabas que el gobierno nicaragüense puso a la acción de los moravos, sobre todo el hecho de cerrar durante diez años las escuelas (1900-1910) donde se educaba a más de 800 niños, son una prueba más de esta forma de equivalencia que veían los misquitos, y una buena parte de los criollos, entre la potencia británica y los moravos. A pesar de que los misquitos se habían mantenido al margen del levantamiento criollo de 1894 y de la protesta contra la “reincorporación” de La Mosquitia a Nicaragua, participaron en varios intentos de secesión de los “costeños”¹⁵ en contra de los nicaragüenses. Los representantes del “pueblo de La Mosquitia” redactaron al menos cuatro demandas sucesivas (1900, 1901, 1905 y 1907) de restablecimiento de la reserva. Luego, algunas personalidades locales poco importantes se las presentaron a los británicos y al rey Clarence, que se encontraba exiliado en Jamaica. La última demanda, que al igual que las primeras no fue escuchada, llevó ese mismo año a Samuel Pitts, un criollo descendiente de un intendente británico, a aventurarse en un levantamiento contra los nicaragüenses. Al proclamarse rey, en noviembre de 1907, trató de reagrupar a sus partidarios procedentes de Yulu y de diversas localidades vecinas, y se adueñó brevemente de un depósito de armas antes de que lo mataran las fuerzas del gobierno, lo que produjo la desbandada de sus partidarios. En esos años también surgió un mito político que recordaba que la reina Victoria había pronunciado las siguientes palabras en su lecho de muerte: “No lo olviden mis niños misquitos, si dentro de cien años los *hispanioles* los maltratan, les enviaremos una fragata cargada de armas para que puedan liberarse”.

La capacidad de los “costeños” y del primer jefe de los misquitos para convocar a un regreso de los ingleses, y del *statu quo* previo a la “Reincorporación” que impuso Zelaya, el gran presidente liberal nicaragüense, también fue palpable en otros dos momentos en que el proyecto de los misioneros moravos parecía estar amenazado. A partir de 1914, mientras tenía lugar la

¹⁵ Empleo este término conforme a los usos nicaragüenses, es decir, designa indistintamente a los habitantes de La Mosquitia en oposición a los *hispanioles*, los hispanohablantes que llegaron de la parte de Nicaragua que da al océano Pacífico.

primera guerra mundial, lo cual impidió a los misioneros alemanes comunicarse con Herrnhut, y por consiguiente tuvieron que enfrentar grandes dificultades. Entonces, en 1915, se hizo una nueva demanda de intervención británica. Asimismo, las guerras de Sandino (1927-1934) y las amenazas que éste dirigió a los moravos, particularmente después de que sus hombres asesinaron en Musawas al pastor Brezenger (1931), coincidieron una vez más con diversas demandas—en esta ocasión las formularon los misquitos y los criollos de puerto Cabezas— para solicitar, primero, la intervención de los estadounidenses (1929), y más tarde una reaparición de los británicos (1931, 1932 y 1936).¹⁶

El papel de sustitutos de los británicos, que sin lugar a dudas desempeñaron los primeros misioneros alemanes, permitió una verdadera apropiación de la religión morava por parte de los misquitos. Esta apropiación se intensificó, particularmente en aquellos momentos en que las dificultades materiales—tres huracanes sucesivos, en 1906, 1908 y 1909 dañaron la goleta que permitía el ir y venir de las misiones— se combinaron con los obstáculos políticos y administrativos. Así, en el periodo que transcurrió entre 1900 y 1910, el número de comunidades religiosas aumentó, pues muchos centros que no eran más que filiales de grupos más importantes y más antiguos exigieron convertirse en entidades totalmente autónomas. Rápidamente, los pastores alemanes ya no tuvieron la capacidad de estar presentes en todas partes, por lo que se vieron en la necesidad de delegar muchas de sus tareas a los laicos, quienes día con día fueron adquiriendo nuevas responsabilidades y, como bien lo señala Wilson, de este modo sentaron las bases para una futura Iglesia nacional. Los años que transcurrieron entre 1910 y 1930, y en especial “esas épocas difíciles” (de la guerra de Sandino), paradójicamente fueron tiempos en los que no sólo se multiplicaron las congregaciones, sino también el papel de los laicos se consolidó dentro de la Iglesia. De hecho, este fenómeno alcanzó tal magnitud que, en 1934, durante la primera conferencia eclesiástica regional de Bluefields, algunos laicos ocupaban escaños al lado de los clérigos ordenados.

De este modo, casi un siglo después de la llegada de los primeros misioneros, y en la víspera de la toma del poder de Anastasio Somoza García, los misquitos simplemente habían sido integrados por la fuerza a Nicaragua y habían sido obligados a abandonar sus antiguas formas políticas. Su conversión masiva a la religión morava les había permitido, paralelamente, volver a forjarse una identidad. A partir de entonces, ser misquito significaba ser moravo. Los reyes, que contaban con la protección de los británicos y que du-

¹⁶ Romero Vargas (1996:160-161).

rante un tiempo fueron remplazados por “jefes hereditarios” al igual que los *headmen/wihtas*, sin duda habían desaparecido, pero no habían sido sustituidos por un personal político formado a imagen de aquél del mundo rural nicaragüense hispanohablante. Al igual que había nacido la monarquía por medio del contacto con los británicos, la Iglesia se formó mediante el contacto con los moravos. La jerarquía de los reverendos y de los pastores, al principio alemanes, luego norteamericanos, después criollos y más tarde misquitos, y los consejos de ancianos de distintas comunidades religiosas, se convirtieron de hecho en las nuevas autoridades. No cabe duda de que tuvieron que ponerse de acuerdo con el poder central y con sus agentes, pero este último también debió negociar con ellos y tenerles consideraciones.

La comparación entre el retrato de la sociedad misquita elaborado por Eduard Conzemius —con base en el material que reunió durante la década de 1920—, y el que realizó Mary Helms en la década de 1960, es totalmente reveladora desde este punto de vista. El pasado guerrero, glorificado en numerosos relatos antiguos, ahora se mantiene al margen de la memoria colectiva. Los relatos de la conversión, de la instalación en pueblos que a partir de entonces se construyeron con materiales resistentes, del paso de la horticultura a la agricultura o del contacto con las compañías extranjeras que llegaron a explotar la madera y el caucho, tomaron el lugar de los viejos relatos de las guerras al lado de los ingleses. Las creencias en los poderes sobrenaturales de los cuerpos celestes —el Sol, la Luna y algunas estrellas— fueron sustituidas por los relatos cristianos del Génesis. La influencia de los *sukias* disminuyó ampliamente. Si bien es cierto que se convirtieron en curanderos a los que mucha gente todavía recurre, estos curanderos nunca se opusieron de manera abierta a la Iglesia morava, sino más bien al contrario. De hecho, muchos “cristianizaron” sus prácticas. La poligamia, que seguía siendo una particularidad de algunos de ellos, quedó estigmatizada desde entonces. A pesar de que el matrimonio continúa obedeciendo a las normas del matrimonio preferencial con la prima cruzada, así como a las normas de residencia uxorilocal, ahora lo rigen los ideales pietistas de armonía entre los esposos, que representan una nueva ética de vida con respecto a lo que describía Conzemius. Las comunidades religiosas también se convirtieron en autoridades morales ineludibles que, al mismo tiempo, ejercían un poder espiritual: el pastor, con la ayuda de los ancianos, decidía si otorgaba o no a los fieles el derecho a comulgar, después de haber examinado la conducta de cada uno. De igual manera, cuando Mary Helms hace referencia al papel del “comadreo” como instrumento de control social en el pueblo, presenta varios ejemplos que confirman una muy fuerte imposición de los ideales pietistas. Se temía, en primer lugar, ser considerado orgulloso o corrupto, indiscreto o indisci-

plinado. Nada resultaba más penoso que tener hijos irrespetuosos. Helms relata, finalmente, cómo muchos de sus informantes le preguntaban con cierta ansiedad si no le había contado al pastor —con cuya familia se había hospedado durante toda su estancia en Asang— lo que ellos le habían dicho. De manera general se había impuesto un ideal de vida forjado a partir del dominio de sí mismo, de cierta frugalidad, de una conciencia de los deberes sociales y de una valoración de la vida profesional. El fervor por las causas reformistas, la exaltación de la ayuda mutua dentro de la comunidad de fieles, la importancia que se le dio a la experiencia interior de la religión y la valoración de cierto misticismo, comenzaban a tener un gran peso sobre la orientación y la forma de actuar de los misquitos.

En el ámbito político, la experiencia de situaciones bastante confusas que surgieron de negociaciones paulatinas con las autoridades hispanohablantes y mestizas, designadas por las autoridades de Managua y muy a menudo más atentas a enriquecerse a través de distintas malversaciones, había cedido su lugar a una situación en que las interacciones entre las comunidades y el poder central pasaban, en gran medida, por la intermediación de la Iglesia morava. Las detalladas descripciones de Mary Helms muestran muy claramente que en la década de 1960 la congregación no era solamente una agrupación religiosa, sino también, en la práctica, un gobierno local. El pastor y los ancianos de la Iglesia eran los árbitros preferidos en caso de disensiones dentro de la comunidad; y, en general, los habitantes de este pueblo preferían acudir a ellos en lugar de ir con el jefe político (el juez de mesta), nombrado por los oficiales de la guardia nacional. El pastor y sus auxiliares también estaban a cargo del registro civil, y a menudo aquél era por añadidura el profesor de su comunidad.

Los *habitus* moravos (1937-2000)

La mejor prueba de la fuerza del impulso de la religión morava entre los misquitos es el papel central que las comunidades religiosas, y de manera más general la Iglesia, desempeñan en su vida social. Lo que conviene destacar es cómo esta redefinición de la identidad misquita, por medio de la conversión al pietismo, no sólo permitió la conservación del irredentismo de los misquitos frente a una Nicaragua hispanohablante y católica, sino que favoreció una serie de procesos democráticos y de racionalización.

Como lo señalaron Weber y Troeltsch, en materia de ascetismo, los moravos estuvieron motivados por ideales muy similares a los de los calvinistas. Ambos compartieron el mismo deseo de “perfección metódica” y manifestaron

la misma voluntad de sojuzgar al mundo “para gloria de Dios en un trabajo sin tregua, en razón de la autodisciplina que inculca el trabajo y en razón también de la prosperidad de la comunidad cristiana que se alcanza con él”.¹⁷ En el *Book of Order* de la Iglesia morava se pueden encontrar varios pasajes que recuerdan los preceptos de Benjamín Franklin que Max Weber citó en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.¹⁸ Es necesario acercar estos preceptos a la verdadera “religión de la educación”¹⁹ que profesó Comenius. Como escribe Olivier Cauly, para Comenius “la educación es la vía de la renovación y, al mismo tiempo, la afirmación de la posibilidad de actuar de manera efectiva con miras a su salvación y a dejar de padecer un destino extranjero, la posibilidad de trabajar, finalmente, en pro de una reforma integral de las cosas”.²⁰ A la luz de este amplísimo proyecto reformador, es necesario interpretar cómo los primeros misioneros fueron a la vez evangelizadores y agentes metódicos de la difusión de nuevas técnicas agrícolas, artesanales y sanitarias, así como los fundadores de toda una revolución intelectual por medio de la alfabetización y la escolarización. Finalmente, como lo señalaba Durkheim, de forma muy semejante a la de Weber, es necesario observar cómo esta “pedagogía realista” fue muy consciente al elaborar el proyecto de formar “buenos ciudadanos, que estuvieran en condiciones de cumplir eficazmente la función que les incumbiría algún día en la sociedad. (...) preparar al hombre para todas las formas posibles de acción”.²¹

Desde este punto de vista, las transformaciones del hábitat, la intensificación del trabajo agrícola, la participación de los hombres en estos trabajos que poco antes eran exclusivos de las mujeres, la voluntad de utilizar vestimentas occidentales que se observó entre los misquitos a principios del siglo XX, así como el desarrollo del trabajo en los platanares, en las explotaciones forestales o en las minas, contrastan perfectamente con los cuadros de la sociedad misquita que pintaron los primeros misioneros. Hermann Gustav Schneider, uno de los primeros cronistas de la evangelización, recuerda que antes de la llegada de los moravos, los misquitos tenían necesidades limitadas que satisfacían con pocos gastos. Así, fuera de los momentos en que salían a cazar o a pescar, los hombres permanecían desocupados la mayor

¹⁷ Véase Troeltsch (1951[1925]:50). Troeltsch destaca los paralelismos existentes entre las concepciones de los moravos y las de los calvinistas en sus estudios sobre los moravos (Troeltsch, 1956:719-721).

¹⁸ Citado en Helms (1976:273-274) como *El Libro del Orden*.

¹⁹ La expresión es de Cauly (1995:124).

²⁰ Cauly (1995:124).

²¹ Durkheim (1982[1938]:355 y 358); véanse particularmente el capítulo 9 de la segunda parte, “La pedagogía realista”, *passim*.

parte del tiempo y nada les era más ajeno que la idea de incrementar sus actividades para procurarse nuevos bienes.²² Como lo relata el obispo Karl Mueller en una obra publicada en la década de 1930, una vez que los misquitos se convirtieron al cristianismo, no pudieron volver a vivir como antaño y empezaron a tener otras necesidades. Entonces, las familias cristianas requirieron vestimentas y casas, así como utensilios de cocina más refinados que sus calderas tradicionales. Para ello, tuvieron que trabajar tanto en los platanares como en las explotaciones forestales o en las minas. De esta manera, como lo señala claramente el obispo Karl Mueller, los misquitos quedaron expuestos a múltiples “tentaciones”, ya fuera que se presentaran temporalmente en estos nuevos lugares de trabajo, o bien que los no misquitos, beneficiarios de la economía de enclave, los contactaran en los pueblos.²³ Detrás de estos cam-

²² Véase Schneider (1998[1899]:16-20; 69-70), particularmente las descripciones que se encuentran en las páginas citadas.

²³ Mueller (1932:148-149): “And yet as the Christian community life develops, it becomes evident that the very primitive clothing of heathen times, must be replaced by neat and becoming garments. It is also soon learned that a truly Christian family life cannot be carried on in the open shelters of the olden days, for a Christian family needs a house, which is a home, and that cannot be unless the house has walls and is divided into more than one room. Christian home life also brings the need of less crude ways of living: some furniture is necessary. The old heathen house knew nothing of this at all. Some kitchen utensils in addition to the universal iron-pot, plates, cups, spoons, etc., needles and thread are needed by every family. All of this requires money and money cannot be earned unless the men leave their homes and families for long periods, while they do service on the rivers by transporting passengers and goods to and from the interior, or while they work in the turpentine or mahogany camps; or hire out on the banana plantations. Such service away from home not only exposes men and girls to very great temptations and becomes a snare and a stumbling block for many of them, but likewise places much hardship and temptation in the way of the families left at home. The need, therefore, exists to find some ways and means, by which the men can earn money at home or at least near enough, so that the family life needed not to be disrupted for such long periods of time.

Efforts have been made to provide some training along this line at Wasla on the upper Wangks (río Coco); to teach the men how to handle a saw, hammer and plane, to build cedar chests, which are a necessity as soon as they wear clothing other than tunu cloth, for the cockroaches make short shrift of anything that is not safely stored away. Camp-chairs, tables, settees, benches have been manufactured very well. The familiarity with and the possession of a few tools will be an incentive to erect better homes. The aim has been to create an understanding for this, teach a few ‘handy’ boys and men, and let these go back to their villages and instruct the others.

Instruction in the making of shoes has also been provided, and Bro. Haglund has experimented with the tanning of hides, to provide leather for the shoe-maker and the saddle maker. Sisal hemp and cotton are easily raised, and the making of twine might employ some of the people. All efforts along this line have been, in spite of the sincerity and industry of the missionaries, only desultory and the need for systematic work is great. Carpentry —practical car-

bios, que a menudo se perciben únicamente por medio del registro de las transformaciones socioeconómicas, se puede distinguir toda una serie de cambios morales. Los nuevos cánones de la vida cristiana produjeron una intensificación de las actividades productivas, con el objetivo de procurarse los bienes necesarios para dicha forma de vida. Así, se dejó muy clara la necesidad de que los fieles fueran diligentes y que tuvieran sentido del ahorro y de la honradez. Ya fuera que se convirtieran en arroceros, en productores de frijoles o en recolectores de látex; que consiguieran empleo en un platanar, en una explotación forestal o en una mina; o que fueran marineros en los ríos, se trabajaba para cubrir necesidades materiales que hasta entonces habían sido desconocidas. Estos trabajos indujeron, por sí mismos, una nueva preocupación por vestirse y calzarse. Los hombres reclutados en las minas o en las explotaciones de madera, al igual que los encargados de escoltar las embarcaciones o los empleados portuarios de puerto Cabezas, trabajaban en horarios regulares que fueron fijados por terceros. Evidentemente, éste es el marco dentro del cual debe interpretarse el énfasis que la Iglesia morava le dio al desarrollo de nuevas técnicas agrícolas o de la instrucción técnica, intelectual y religiosa que deseaba propagar entre los misquitos. Así, desde su llegada, los primeros misioneros se dedicaron a instruir a los misquitos en el uso de distintas técnicas artesanales con el objetivo de permitirles vivir como buenos cristianos. Les enseñaron técnicas de construcción y carpintería, no sólo para que pudieran edificar y conservar sus templos, sino también para que pudieran construir palafitos (cabañas construidas sobre pilotes) y, de este modo, no vivieran más en la promiscuidad de sus chozas. Igualmente, se pensó que podrían trabajar como carpinteros de obra o vender los productos de sus trabajos de carpintería. El acento que se puso en el aprendizaje de la zapatería y de algunas técnicas agrícolas obedece también a un doble objetivo: el autoconsumo y la posible comercialización. Por otra parte, las esposas de los misioneros enseñaron a las mujeres a cocinar el arroz y los frijoles, a elaborar pan y pasteles, a coser ropa para poder vestir a su familia a bajo costo y así abandonar lo antes posible las vestimentas tradicionales consideradas indecentes.²⁴ Estos cambios de ninguna manera se limitaron al registro de lo que las monografías etnográficas tradicionales aislan bajo la rúbrica de la “cultura material”. Estas transformaciones materiales constituyeron revo-

penry— might be taught by employing a provincial carpenter, who would be in charge of all building and repaint work. He might employ a number of apprentices and work at various places during the dry season, and manufacture doors and windows and furniture during the rainy season, —thus establishing a sort of travelling school”.

²⁴ Mueller (1932:149-150).

luciones mentales al menos en la misma medida, pues manifestaban la voluntad constante y repetida de actuar sobre el mundo.

Siguiendo con el objetivo de transformar moralmente a los misquitos, los primeros pastores también se convirtieron rápidamente en maestros de escuela y, a partir de 1849, se dedicaron a alfabetizar a los fieles y a sus hijos. La instrucción no sólo se impartió dentro de las comunidades, ya que muy pronto los moravos fundaron un establecimiento de enseñanza secundaria en Bluefields, la *Advanced School*, que más tarde se convertiría en la *Moravian Junior High School* (1921). Después, en 1954, instauraron la primera escuela primaria en puerto Cabezas, y en 1959 crearon una secundaria. También instituyeron algunas escuelas de verano para formar a los pastores: en Wasla a partir de 1925 y más tarde en Yulu; con el mismo objetivo fundaron el Instituto Bíblico de Bilwaskarma, en 1938. Todos los esfuerzos que se realizaron posteriormente en materia de salud pública —como el establecimiento del primer hospital en Bilwaskarma (1934) y del segundo en puerto Cabezas (1958), a los que se sumó la creación, en la década de 1930, de una escuela de enfermería y de diversos dispensarios rurales— naturalmente compartían la misma voluntad de influir racionalmente sobre la marcha del mundo.

La alfabetización de los misquitos, para algunos en inglés y en español y para otros en misquito, también dio lugar a un trabajo reflexivo sin precedente. Los indígenas pudieron acceder de manera directa al mensaje evangélico, que a partir de entonces no quedó únicamente en manos de los pastores. Desde este punto de vista, la conversión a la religión morava y el cuestionamiento de las antiguas cosmogonías o de ciertas creencias vinculadas a la persona y a la gesta de los sukias, no consistieron en una simple transformación de las creencias, sino en un cambio en el modo mismo de creer. Hasta entonces, las creencias habían pasado por la sentencia de los sukias y de los ancianos de las comunidades, pero los pastores prácticamente pusieron en manos de cada creyente el mensaje evangélico, al ofrecer muy pronto traducciones de diversos fragmentos del Antiguo y del Nuevo Testamentos y del Salmo moravo, además de ediciones en inglés y en misquito de las “Palabras y textos para cada día”.²⁵ Así, abrieron la posibilidad de que surgiera un trabajo reflexivo independiente de la persona que recita los evangelios o los himnos; es decir, instituyeron la posibilidad de que un documento escrito diera fe de las cosas más allá del orador y de las partes implicadas, tanto en el campo religioso

²⁵ Se trata de una publicación anual de la Iglesia morava que propone, para cada día del año, diferentes fragmentos de textos bíblicos y de otros textos cristianos, y está dirigida a todas las comunidades moravas. Al momento de la fundación de Herrnhut, Zinzendorf concibió esta idea de elegir al azar los fragmentos y de presentárselos a todos los moravos.

como en el social o el político. Esta experiencia de lo escrito, así como las posibilidades reflexivas inéditas que la acompañan, se desarrollaron por supuesto dentro de las comunidades religiosas, es decir, en el ámbito religioso, pero también en los ámbitos políticos y sociales. El trabajo reflexivo se desarrolló aún más debido a que la organización del culto permitió que los fieles y el pastor tuvieran el mismo texto ante sus ojos y pudieran así confrontar sus interpretaciones. Se pudo analizar el libro de gastos de las comunidades, así como los documentos en que se planeaba la vida cotidiana. Las comunidades también se acostumbraron a ver que los misioneros enviaban a Herrnhut informes de las actividades, se escribían entre ellos y examinaban los avances de las actividades que habían planeado. Poco a poco, los pastores indígenas empezaron a redactar personalmente sus informes y a llevar un registro civil de su congregación. Además descubrieron la posibilidad de plasmar sus impresiones por escrito y de intercambiar correspondencia entre ellos. Con el desarrollo del trabajo asalariado, los emigrantes temporales adquirieron, a su vez, la costumbre de mantener el contacto con sus familias por medio de cartas. El acceso a la escritura también permitió que los misquitos sentaran por escrito sus sentencias, actos y promesas, para más tarde analizarlos y compararlos con los acontecimientos que posteriormente tuvieron lugar. En gran medida, la alfabetización contribuyó a reforzar una forma de “honor étnico”²⁶ entre los misquitos. De hecho, la traducción de los Evangelios, del Salmo y de las “Palabras y textos para cada día”, así como la celebración de algunas misas en misquito, les otorgaron una nueva dignidad. Si bien es cierto que esta importante revolución mental, resultado de la escritura y la alfabetización, merecería contar con estudios más sistemáticos, al menos se puede destacar aquí su importancia decisiva.

La voluntad de actuar sobre el mundo tuvo otra característica que modeló el *ethos* de los misquitos. Se insertó en un molde democrático que, en parte, surgía de las características del dogma moravo y de la historia de esta Iglesia. Tal como lo señaló Max Weber en su análisis sobre los fundamentos de la ascesis intramundana de los calvinistas,²⁷ la historia de los moravos se caracteriza por el claro rechazo de la divinización de la criatura, por la búsqueda de una acción religiosa lo más racional posible y por el desprecio de cualquier forma de cesarismo. La manera en que la propia Iglesia morava se refiere a las acciones y a la persona de Zinzendorf, el gran reorganizador de esta institución religiosa, es particularmente esclarecedora desde este punto

²⁶ Por supuesto, tomo prestada esta expresión del capítulo IV de la segunda parte, “Comunidades étnicas”, de Weber (1964:315-327).

²⁷ Véase particularmente la nota 31 en Weber (2003:172-173).

de vista. Su glorificación, por supuesto, tiene varios orígenes: en primer lugar se debe a su voluntad de trabajar “por la gloria del Señor”; después, al recibimiento que dio a los proscritos que, en 1722, llegaron a sus dominios sajones provenientes de Moravia y guiados por Christian David; además, como se señaló anteriormente, se le atribuye también la aplicación de la *Ratio Disciplinae* de Comenius en sus tierras de Herrnhut, así como a la habilidad que tuvo para reconciliar a los habitantes de sus tierras con los recién llegados; también se le reconocen, evidentemente, las numerosas iniciativas que emprendió para impulsar los proyectos misioneros. Sin embargo, también fue objeto de severas críticas, pues los demás moravos sintieron que el objetivo de Zinzendorf ya no consistía en lograr el bienestar de la mayoría, sino que buscaba la manera de divinizar sus obras y sus inclinaciones dictatoriales. Así, cuando en la historia morava se hace referencia a sus discrepancias con Wesley —el padre del metodismo— con respecto a la organización de los moravos en las islas británicas, simplemente se califica a ambos como “dictadores” (Schattschneider, 1961:99). Igualmente, las negativas de Zinzendorf para permitir que se organizaran algunas comunidades en Irlanda y América se consideran “nobles pero poco prácticas” (Schattschneider, 1961:99; 101), y se ha criticado ampliamente su voluntad centralizadora. Más aún, se considera a Zinzendorf como el hombre que salvó a la Iglesia en la época de las persecuciones y, al mismo tiempo, como el hombre cuyas ideas la llevaron al borde de la ruina.

Esta escenificación de la historia de la Iglesia indudablemente se basa en una dialéctica que acata a la vez “la elección de Cristo” y la idea que con firmeza enunció Zinzendorf el 16 de septiembre de 1741 acerca de que “el Salvador sería el jefe de los ancianos y que ningún hombre debía ser elegido para ser el ‘jefe’ de su Iglesia” (Schattschneider, 1961:88). Estas elecciones dieron lugar a una representación de la acción colectiva que parte de la revelación interior, la predestinación y el rechazo de cualquier “divinización de la criatura” para exaltar la idea de la colegialidad de la autoridad. Así, en cuanto se eligió a los obispos y a los miembros de las juntas directivas de la Iglesia morava, se mantuvo la negativa de entronizar a una sola autoridad que ocupara una posición superior a la del resto de los miembros de la Iglesia. Esta dialéctica fue la que alimentó las protestas de los fieles americanos en contra de Herrnhut y la que los llevó a reclamar “el derecho a gobernarse a sí mismos, a tener la libertad de elegir a sus propias autoridades” y a afirmar que “los sínodos (americanos) debían tener el poder de legislar” (Schattschneider, 1961:128-129). Lejos de ser una disposición accesoria, esta preocupación por la colegialidad continuó ejerciendo su influencia sobre el devenir de la Iglesia. Así, el conjunto de los pastores moravos celebra cada 16 de

septiembre esta “elección de Cristo”, es decir, la negativa de instituir una figura cuya autoridad se interponga como un filtro ineludible entre los hombres y el mensaje de los evangelios. El relato mismo de los moravos acerca del conjunto de estos acontecimientos pone en escena otro aspecto que conviene comentar. Para superar los desacuerdos, primero deben exponerse claramente los puntos y discutirse colectivamente; y la gente que hasta hace poco estaba en oposición y pensaba de formas diferentes ahora debe volver a unirse. De este modo, el relato de la historia de los moravos, en repetidas ocasiones hace hincapié en la necesidad de recuperar la fraternidad cristiana, a pesar de las discordias siempre latentes. Se destaca claramente la celebración de la recuperación de la amistad en Herrnhut tras la adopción de la *Ratio Disciplinae*, la instauración de un *ágape* y la reconciliación de Wesley y de Zinzendorf, que finalmente dio lugar a la aceptación en Herrnhut de la fundación de comunidades y de un seminario autónomo en Estados Unidos. Los misquitos integraron a tal punto el *ethos* de la colegialidad y la democracia que presentan un gran número de *habitus* producto del mestizaje de los imaginarios como una herencia amerindia. Así, el ideal del *kupia kumi*, que remite a la idea de que las buenas decisiones son las que se toman conjuntamente (*asla bapanka*) y son resultado de una idea federalista (*asla lukanka*), no corresponde, aunque así lo diga la tradición oral misquita, a normas tradicionales, sino que con seguridad se desarrolló a través del contacto con los moravos. Como lo señalan paradójicamente muchos misquitos que tuvieron la experiencia de vivir en las comunidades rurales durante los periodos previos a la revolución sandinista, estas maneras de actuar eran las que estaban en uso, no al interior de las instituciones que manifestaban la imposición de *habitus* pre-moravos, sino al interior mismo de las comunidades religiosas, es decir, de las instituciones centrales en la vida social de los misquitos.

Si bien es indudable que estos *habitus* tuvieron un gran peso en todo el proceso de autoctonización que desde 1949 condujo a los misioneros norteamericanos a comenzar su retirada de La Mosquitia, y a la constitución en 1974 de la Iglesia nicaragüense en provincia con pleno derecho de la *Unitas fratrum*, también fomentaron una dinámica política democrática y reformadora en La Mosquitia. Tal como en los linderos del siglo XIX y el siglo XX, los misquitos habían formado nuevos pueblos y nuevas comunidades religiosas —las congregaciones— para poder constituir su Iglesia, a partir de la década de 1960 crearon para este mismo fin diferentes asociaciones vinculadas a la Iglesia, o bien asociaciones completamente laicas para actuar en el mundo. A imagen de lo que Max Weber destaca en la *La ética*, estas acciones se concebirían siempre como confirmaciones del estado de gracia de

los obreros que actúan por una mayor gloria de Dios (Schattschneider, 1961: 112-113).

Así, algunos pastores moravos y sus allegados participaron en la creación de la Asociación de Clubes Agrícolas del Río Coco (ACARIC), en 1967,²⁸ cuyo fin era promover el desarrollo y el mejoramiento de las técnicas agrícolas. Algunos años más tarde, la Iglesia morava fundó un Comité de Acción Social (CASIM)²⁹ para llevar a cabo en la misma zona geográfica diversos proyectos de desarrollo agrícola; mientras que varios de sus miembros participaban en el litoral para instaurar cooperativas de pescadores o de productores de copra, a través de la Fundación Nicaragüense para el Desarrollo (FUNDE). No cabe duda de que la preocupación de los pastores moravos —al igual que la de algunos laicos— por impulsar la actividad económica, no era ajena al ambiente de los proyectos instaurados en el marco de la Alianza para el Progreso, la iniciativa lanzada por Estados Unidos para ofrecer un contramodelo de desarrollo a la revolución cubana. No obstante, al considerar la amplitud que adquirieron estos movimientos en La Mosquitia, resulta asombroso observar hasta qué punto los *habitus* forjados en el marco de las congregaciones favorecieron estas operaciones y en qué medida los misquitos supieron apoderarse de estas iniciativas. En esos años, paralelamente a la constitución de la Iglesia nicaragüense como miembro con pleno derecho de la *Unitas fratrum*, algunos misquitos, la mayoría miembros de familias de pastores o miembros activos de la Iglesia, fundaron en 1973 un movimiento indigenista, la Alianza para el Progreso de Misquitos y Sumus (ALPROMISU), y aproximadamente en la misma época crearon la organización de la Juventud de la Iglesia Morava (JUDEMS). Los miembros de la ALPROMISU se propusieron organizar a todas las poblaciones rurales, principalmente en la región del río Coco y en las zonas entre puerto Cabezas y Waspam, con el triple objetivo de oponerse a que el gobierno central de Managua vendiera la madera de las comunidades, volver a poner en alto la cultura misquita y obtener fondos para promover el desarrollo de La Mosquitia. Paralelamente, los pastores responsables de la JUDEMS movilizaron a los jóvenes misquitos matriculados en el Colegio Moravo de puerto Cabezas y en los demás establecimientos de enseñanza secundaria. De este modo, dirigieron sus esfuerzos a la organización de distintas actividades lucrativas destinadas a financiar las becas para los alumnos que provenían de las comunidades rurales y a sensibilizar a los jóvenes con respecto a la necesidad de llevar a cabo acciones colectivas para mejorar la condición de los habitantes de La Mosquitia.

²⁸ En cooperación con una misión de capuchinos.

²⁹ Véanse Vilas (1992:160 y ss.) y Wilson (1990).

Ambos movimientos, ampliamente interdependientes, lograron un éxito incuestionable dentro de las poblaciones misquitas. Además, consiguieron un primer eco internacional, puesto que algunos misquitos participaron en diversas reuniones amerindias, como la de 1975 en Puerto Albeni, Canadá.

La instauración de estos diferentes movimientos se basó, en alguna medida, en el modelo de evangelización y creación de las comunidades religiosas. De acuerdo con los participantes, si bien en un inicio los pastores y los maestros de escuela también fueron los maestros de obra y los dirigentes, muy pronto se dieron a la tarea de entregar la dirección de estas asociaciones a sus miembros, quienes la asumieron de manera colegiada. Así, rápidamente las diferentes asociaciones quedaron bajo el control de las asambleas locales, según un modelo que una vez más recuerda con claridad el funcionamiento de los consejos de ancianos dentro de las comunidades. Del mismo modo, la distribución de una serie de tareas, como el secretariado, la búsqueda de financiamiento o el proselitismo, también se inspiró en los modelos y en las maneras de actuar de las comunidades religiosas. Así, fue posible utilizar para otros fines los papeles de tesorero, de responsable de la escuela dominical o de responsable del coro. Finalmente, surgió una voluntad generalizada de organizarse de forma independiente al Estado, así como de rechazar cualquier intromisión de éste en las asociaciones creadas bajo la tutela de la Iglesia morava. Cada vez que el Estado intentó apoderarse de estas asociaciones o de controlarlas corrompiendo a sus dirigentes, éstas periclitaron o entraron en oposición directa hacia él.

La preocupación por la colegialidad y el rechazo a cualquier tipo de cesarismo aún están latentes, según aparece cuando se hace un examen del funcionamiento del MISURASATA, el movimiento indigenista que sustituyó a la ALPROMISU después de la revolución del 19 de julio de 1979. La oposición entre el MISURASATA y el gobierno sandinista surgió, evidentemente, de la voluntad del FSLN de imponerse como un poder absoluto e incontestable sobre el conjunto del país. Sin embargo, las reacciones de desconfianza, de las que fue objeto el Frente desde los inicios de la campaña de alfabetización, se alimentaron con los resortes internos del pietismo moravo. Además, las consignas que aparecían en el manual de alfabetización, como “¡La Dirección Nacional (del FSLN) ordena!”, al igual que las formas de divinización de Sandino o de Carlos Fonseca Amador —el fundador del FSLN— pronto se volvieron insoportables para la sensibilidad pietista. La voluntad de las nuevas autoridades militares de la costa atlántica de afirmarse como la encarnación de un pueblo producto del derrocamiento de Somoza, y su menosprecio por los principios de colegialidad que seguían los misquitos, se presentaron una vez más como formas de “divinización de la criatura” y, por lo tanto, como

formas de poner en riesgo la autoridad divina. Si bien no resulta posible reconstruir aquí la historia de las luchas internas de la guerrilla,³⁰ cabe dar algunas pistas de las reflexiones que merecerían desarrollarse con mayor amplitud. El contrapoder que adquirieron los comandantes dentro de la guerrilla, y más tarde el movimiento de reorganización total de la guerrilla, sin duda también se inspiraron en estos ideales. La idea de la colegialidad de las decisiones compartidas y negociadas con los más altos dirigentes sacó partido de la capacidad práctica de los comandantes para controlar algunas incertidumbres, y así poder ejercer ciertas restricciones sobre los miembros del Estado Mayor; sin embargo, su sólida base intelectual y moral descansaba en la ética del *kupia kumi* moravo. Ciertamente, los comandantes que recurrieron a este modo de regulación tenían como ejemplo el funcionamiento de las comunidades religiosas y el de las asociaciones nacidas bajo la tutela de dichas comunidades. De igual manera, el haber llamado “Reforma” a su movimiento de oposición a los dos principales dirigentes de la guerrilla, así como los argumentos que utilizaron durante los debates que desembocarían en la sustitución de Steadman Fagoth y de Brooklyn Rivera, también son señales de la influencia del pietismo moravo. En las críticas de las que eran objeto se retomaban varios de los argumentos utilizados contra Zinzendorf. Además, existía una preocupación por lograr la reconciliación y llegar a nuevos acuerdos; una vez más, inspirada en gestos que la historia de la Iglesia morava valoraba ampliamente. Finalmente, se adquirió la capacidad de discutir las discrepancias, otro gesto típicamente moravo.

Hemos observado cómo la conversión de los misquitos al pietismo moravo había favorecido al mismo tiempo la instauración de *habitus* democráticos y de racionalización y, paralelamente, les había permitido conservar su irredentismo frente a una Nicaragua hispanohablante y católica. Más allá de su particularidad, la historia de los misquitos nos invita a reexaminar, con ayuda de las categorías que elaboraron Max Weber y Ernst Troeltsch, la historia de los amerindios en el siglo XX y quizá, de manera más general, la de los pueblos autóctonos. En este sentido, tres preguntas parecen ser fundamentales: ¿de qué manera las conversiones al protestantismo estuvieron guiadas por la voluntad de conservar y reformular identidades étnicas amenazadas por los procesos de modernización acelerada que lanzaron las élites latinoamericanas en la década de 1960?, ¿cómo fue que éstas se dieron de manera paralela a la aparición de ideales ascéticos y al surgimiento de un interés por la

³⁰ Aquí hago referencia a los dos estudios que realicé sobre este tema (Bataillon, 2001:127-159 y 2002:195-215). Ambos trabajos se retoman en un libro que se publicará próximamente sobre las guerrillas misquitas, a la luz de las pistas que aquí esbozo.

acción racional y metódica?, más aun, ¿en qué medida la sociabilidad vinculada con la forma de organización religiosa influyó en el florecimiento de asociaciones y ONG, que ha tenido lugar durante los últimos treinta años? Efectivamente, el renacimiento de un gran número de consejos tribales y de otras instituciones de decisiones colegiadas, que se consideraban características del mundo amerindio, podrían ser producto de un mestizaje de los imaginarios amerindios y protestantes. Por último, una pregunta que no se abordó y que probablemente sea la más difícil de responder: ¿en qué medida el alegato de cierta espiritualidad indígena y su difusión sin precedentes provienen de muchos esquemas de la espiritualidad protestante?

Traducción del francés de Vania Galindo Juárez

Recibido: julio, 2006

Revisado: octubre, 2006

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

- Bataillon, Gilles (2005), "De Sandino aux *contras*. Formes et pratiques de la guerre au Nicaragua", *Annales*, mayo-junio, pp. 653-688.
- (2002), "Guerre et assemblée, découverte et apprentissage de la démocratie chez les Miskitus nicaraguayens (1981-1988)", *Cultures & Conflits*, núm. 47, pp. 195-215.
- (2001), "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.
- Cauly, Olivier (1995), *Comenius*, Paris, Éditions du Félin.
- 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.
- Durkheim, Émile (1982)[1938], *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*, Madrid, La Piqueta.
- Gruzinski, Serge (2000), *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós.
- Hale, Charles R. (1994), *Resistance and Contradiction: Miskitu 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 misquito*, 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.
- Jenkins Moleri, Jorge (1990), *El desafío indígena en Nicaragua: el caso de los miskitos*, Managua, Nueva Nicaragua.
- Mueller, Karl (1932), *Among Creoles, Miskitos and Sumos. Eastern Nicaragua and its Moravian Missions*, Bethlehem, The Comenius Press.
- Nietschmann, Bernard (1973), *Between Land and Water: The Subsistence Ecology of the Miskito Indians, Eastern Nicaragua*, Nueva York y Londres, Seminar Press.
- Romero Vargas, Germán (1996), *Historia de la Costa Atlántica*, Managua, CIDCA-UCA.
- (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 (Pennsylvania), 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].
- Stoeffler, F. Ernest (1973), *German Pietism during the Eighteenth Century*, Leiden, E. J. Brill.
- Troeltsch, Ernest (1951)[1925], *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE.
- (1956), *The Social Teaching of the Christian Churches*, Londres, George Allen & Unwin.
- Vilas, Carlos Maria (1992), *Estado, clase y etnicidad: la costa atlántica de Nicaragua*, México, FCE.
- Weber, Max (2003), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ed. crítica de Francisco Gil Villegas, trad. de L. Legaz, México, FCE.
- (1964), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE.
- Wilson, John (1990), *Obra morava en Nicaragua: trasfondo y breve historia*, Managua, Unión.