

¿Miskito o criollo? Identidad étnica y economía moral en una comunidad miskita en Nicaragua

Mark Jamieson

Departamento de Antropología Social de la Universidad de Manchester

Los antropólogos y sociólogos se han alejado de la visión que considera que los estudios de etnicidad describen grupos distintos de personas. Hace más de treinta años (1969), Frederik Barth demostró, en su clásica discusión sobre fronteras entre grupos étnicos, que en algunos contextos las personas se cambian de un grupo a otro con relativa facilidad; mientras que Drummond (1980), en un fascinante análisis de ceremonias de bodas guyanesas demostró que frecuentemente tanto grupos como individuos utilizan simultáneamente elementos distintivos de identidad provenientes de diferentes inventarios simbólicos, supuestamente “étnicos”, para acumular complejas formas de capital social y cultural en su propio beneficio. Porque en sociedades con morfologías culturales de tipo criollo, como la Guyana de Drummond, en donde las marcas de identidad son tan promiscuamente intercambiadas, es muy difícil atribuir sin ambiguos etiquetas de identidad étnica tanto a las personas como a sus prácticas culturales. Por consiguiente, los individuos y grupos existen dentro de un continuo criollo “étnicamente focalizado” que les permite posicionarse, a través de la expresión de signos particulares de identidad, a lo largo de ese continuo, de acuerdo con el contexto y la inclinación.

La concepción de la etnicidad como algo rígido ha sido también cuestionada por Linnekin & Poyer (1990) y Astuti (1995), quienes usando datos provenientes del sureste de Asia y de Madagascar, respectivamente, proveen fuertes críticas a la noción de que la identidad “étnica” es determinada de manera definitiva a través de la pertenencia “primordial” de una persona a un grupo. Estos autores demuestran que la pertenencia a un grupo particular bien puede ser concebida de manera práctica, en términos de las acciones que uno ejecuta en un momento dado. Uno es así, un vezo, porque uno “lucha con el mar”. En el momento que uno cesa de hacer

eso deja de ser vezo (Astuti 1995). Entonces, la identidad étnica es concebida en términos de una forma particular de ser en el mundo.

El trabajo de estos autores indica que las identidades “étnicas”, si persistimos en describirlas como tales, son frecuentemente a la vez contextuales y negociables, dependiendo tanto del comportamiento, como de asociaciones locales con “modos de vida” particulares. Lo que tal vez le ha hecho falta a ese trabajo es la lógica social por medio de la cual los “modos de vida” particulares en el mundo, que son percibidos en los contextos locales como entidades discretas son, en la práctica, mantenidos distintos y reproducidos en oposición contrastiva¹. En este artículo, me baso en elementos de mi trabajo en la comunidad miskita de Kakabila, en la Costa Caribe de Nicaragua, y en el trabajo reciente de Kindblad (2001) entre los miskitos de la vecina Tasbapauni, para sugerir por qué la identidad étnica dual y el bilingüismo, se reproducen de hecho en tales comunidades pequeñas y aparentemente homogéneas.

Kindblad estableció para la gente de Tasbapauni una relación entre, por un lado, los intereses del individuo, determinados por su pertenencia a uno de cuatro grupos basados en sexo y edad (hombres mayores, mujeres mayores, hombres jóvenes, mujeres jóvenes) y, por otro lado, su tipo de vínculo con las dos clases de “ciclos de intercambio” encontrados en Tasbapauni. Siguiendo a Parry y Bloch (1989), Kindblad distingue entre “ciclos de intercambio” de “largo” y de “corto plazo” y argumenta, junto con Parry y Bloch 1989, que estos ciclos de intercambio codifican dos “circuitos de transacción” aparentemente contradictorios.

Los “circuitos de transacción”, para Parry y Bloch, al igual

* Este artículo fue publicado originalmente con el título “Miskitu or Creole? Ethnic Identity and the Moral Economy in a Nicaraguan Miskitu Village” en el año 2003, en el “Journal of the Royal Anthropological Institute” 9 (2): 201-222

que para Kindblad, se parecen a las “esferas de intercambio” de Bohannon (1955,1959) en que ambos refieren a regímenes de valores moralmente cargados -en los cuales los bienes circulan de forma apropiada o inapropiada. Sin embargo, la noción de “circuitos de transacción” propuesta por Parry y Bloch establece una importante ventaja teórica sobre la concepción de Bohannon. Para Bohannon, los bienes y servicios considerados como pertenecientes a una misma “esfera de intercambio”, son “negociados” (o cambiados unos por otros) sin problema alguno. Los bienes y servicios trocados unos por otros desde diferentes esferas de intercambio no son “negociados” sino “convertidos”. Las conversiones, a diferencia de las negociaciones, están intrínseca y moralmente cargadas y son generalmente consideradas inapropiadas, aunque como Bohannon reconoce éstas están lejos de ser infrecuentes. El sugiere que son estas barreras moralmente cargadas ante el intercambio, las que en algún sentido constituyen “cultura”.²

Bohannon está principalmente interesado en cómo el dinero, tanto como estándar universal de valor y consecuentemente como medio de intercambio, es capaz de dismantelar las barreras pre-existentes que la cultura interpone a las “conversiones”. En la medida que la “cultura” está organizada alrededor de distinciones sociales y culturales,

el dinero es una tecnología cuya introducción amenaza con disolver tanto la cultura como la sociedad. Bohannon trata de demostrar que la introducción del dinero entre la etnia “tiv” tuvo por consecuencia que las tres esferas mayores de intercambio (bienes ordinarios, bienes de prestigio, derechos sobre personas) alrededor de las cuales la economía de los tiv había sido organizada anteriormente, colapsaron en una sola. Una vez que los bienes de las tres áreas de intercambio adquirieron valor monetario, las varas de bronce -que anteriormente eran un importante medio de intercambio operando principalmente dentro de la “esfera de intercambio” de prestigio- se volvieron directamente intercambiables por derechos sobre personas y por bienes ordinarios sin prestigio (anteriormente localizados dentro de los otras “esferas de intercambio”), simplemente porque los valores de los tres tipos de bienes eran ahora conmensurables en términos de efectivo. La introducción del dinero entonces redujo una economía anteriormente multi-céntrica, organizada alrededor de estas “esferas de intercambio” discretas, cada una con su propia lógica cultural distinta, a una economía uní-céntrica basada en la sola lógica del valor en efectivo.

Parry y Bloch -en la introducción a la obra colectiva que editaron en 1989, ver bibliografía- cuestionan esta idea,



© ARCHIVO CIDCA-UCA

Comunidad de Tasbapauni (s.f.).

y utilizando principalmente material proveniente de los artículos contenidos en ese libro, argumentan que el dinero, ya sea las monedas nacionales, valores de prestigio o dinero "primitivo" puede tanto ser incorporado dentro del orden moral pre-existente como puede disolverlo. En otras palabras, el dinero es imaginado, "cooked" (según el término usado en Carsten 1989), y usado en formas que a veces refuerzan o reforman consideraciones morales pre-existentes, sin necesariamente perturbar las distinciones que constituyen la cultura y la sociedad.

Para Parry y Bloch, no son las tecnologías de intercambio las que plantean amenazas potenciales al orden moral existente, sino más bien la preeminencia de formas de circulación asocial sobre aquellos que son aparentemente responsables de la reproducción social. Parry y Bloch (1989:21) argumentan que el orden social es cuestionado, no por la introducción de tecnologías de intercambio, la influencia de las cuales ellos ven como potencialmente circunscritas moralmente por dictados culturales y sociales preexistentes, sino por el espectro de una economía en que las formas de circulación que benefician al individuo vienen a predominar sobre aquellas que sirven al orden social.

Parry y Bloch distinguen entre los "ciclos de intercambio de corto plazo", que constituyen el "dominio de la actividad individual"—con frecuencia adquisitiva—(1989:2) enfatizando "la apropiación individual, la competencia, el disfrute sensual, el lujo y la vitalidad juvenil (1989:24), y "ciclos de largo plazo", que tienen que ver con la reproducción del orden social y cósmico (1989:2) y "el intento de mantener un orden estático y eterno" (1989:24). Los bienes como las varas de bronce de los Tiv no pertenecen en esta concepción a las "esferas de intercambio" discretas, como argumenta Bohannon, sino que operan de diversos modos, dependiendo del contexto, dentro de "circuitos de transacción" que compiten y contrastan moralmente a través de su circulación en ciclos de intercambio tanto de "largo plazo" como de "corto plazo".

Parry y Bloch (1989:25) ven representados los dos circuitos de transacción -de largo y de corto plazo- como orgánicamente esenciales el uno al otro. Esto es porque su relación forma la base para la solución simbólica del problema planteado por el hecho que estructuras simbólicas y sociales trascendentales tienen que depender del individuo y al mismo tiempo negarlo. Reconocen de esta forma que el orden social es esencialmente el producto de las acciones de individuos egoístas³.

La producción de sociedad a partir de estas acciones egoístas depende de una serie de procedimientos por los cuales los bienes que derivan del ciclo de corto plazo son convertidos al circuito de transacción de largo plazo. (Parry y Bloch 1989:25), pero la existencia de una dependencia del circuito de transacción a largo plazo en los ciclos de intercambio a corto plazo deberá permanecer oculta. El circuito de transacción a largo plazo, por consiguiente deberá siempre subordinar al ciclo de transacciones individualistas a corto plazo, aunque invariablemente exista la posibilidad -y esto evoca la más fuerte de las censuras- que el involucramiento individual en el ciclo a corto plazo se convierta en un fin por sí mismo que ya no se subordine a la reproducción del ciclo mayor; o más espantoso todavía, que individuos codiciosos desvíen los recursos del ciclo de largo plazo hacia sus propias transacciones de corto plazo (1989:27). Además, para que los dos circuitos de transacción funcionen de forma orgánica y efectiva deben de mantenerse aislados el uno del otro (1989:26). La moralidad social, codificada en el circuito de transacción a largo plazo, sólo tiene sentido, al parecer, cuando existe un espacio ideológico para contrastarla con la amoralidad individual.

La idea de Parry y Bloch -que la gente tiende a ver la actividad económica y la circulación de bienes y servicios en términos de dos moralidades en competencia- es explorada de forma interesante en el trabajo del sociólogo Christopher Kindblad sobre el pueblo miskito de la comunidad de Tasbapauni en la costa miskita de Nicaragua. Kindblad (2001) examina la circulación de recursos, en Tasbapauni, en una perspectiva diacrónica, para mostrar cómo, en décadas recientes, el circuito de transacción a largo plazo se ha venido subordinando de manera creciente a los ciclos de intercambio a corto plazo. Este trabajo, como argumento más adelante, es importante porque nos permite entender la distinción "étnica" entre miskito y creole en aldeas como Tasbapauni y Kakabila. Regresaré al análisis de Kindblad más adelante. Sin embargo, primero quiero proporcionar información general sobre la gente de la Costa Miskita y de Kakabila en particular.

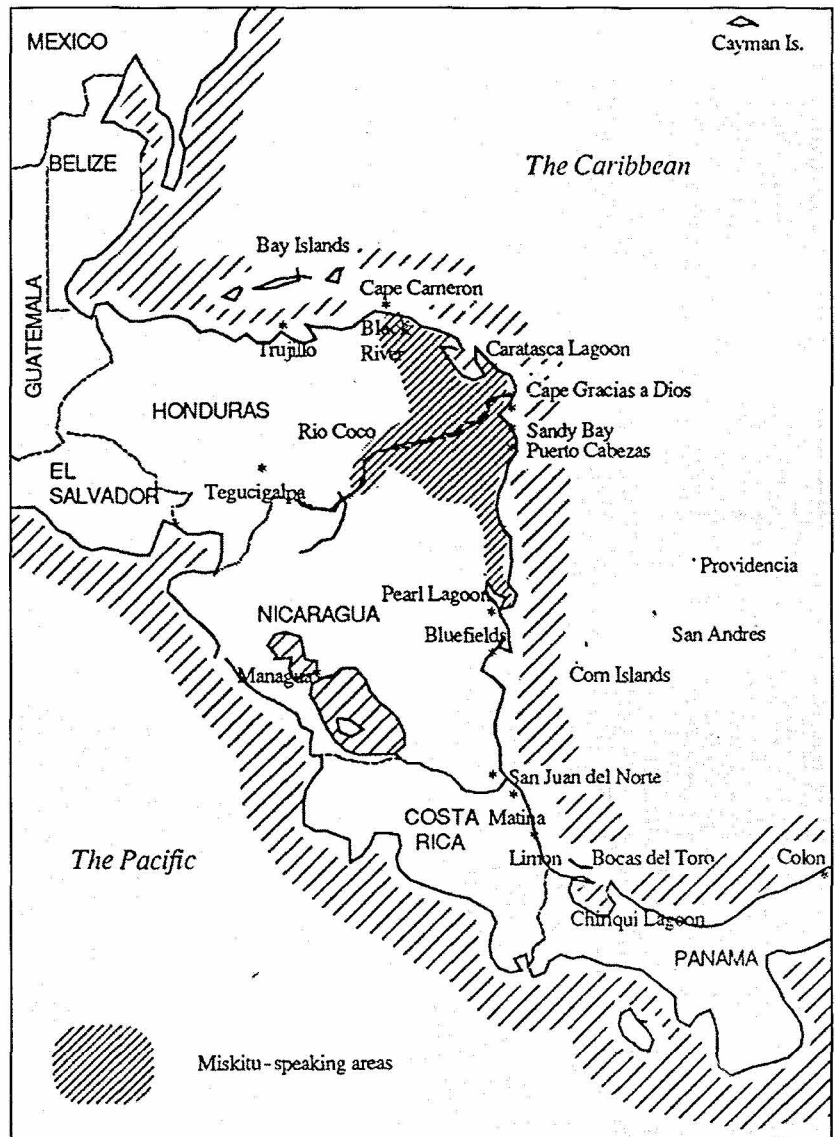
Kakabila

La Mosquitia histórica (el término Mosquitia es todavía utilizado para designar la parte hondureña de este territorio en ese país) -en inglés conocida originalmente como Mosquito Coast- es una amplia región un tanto aislada que comprende las costas del Caribe de Nicaragua y del Este de Honduras y una considerable zona interior de tierras bajas que contienen bosques húmedos, sabanas, pantanos y aguas navegables. Nunca fue propiamente poblada por

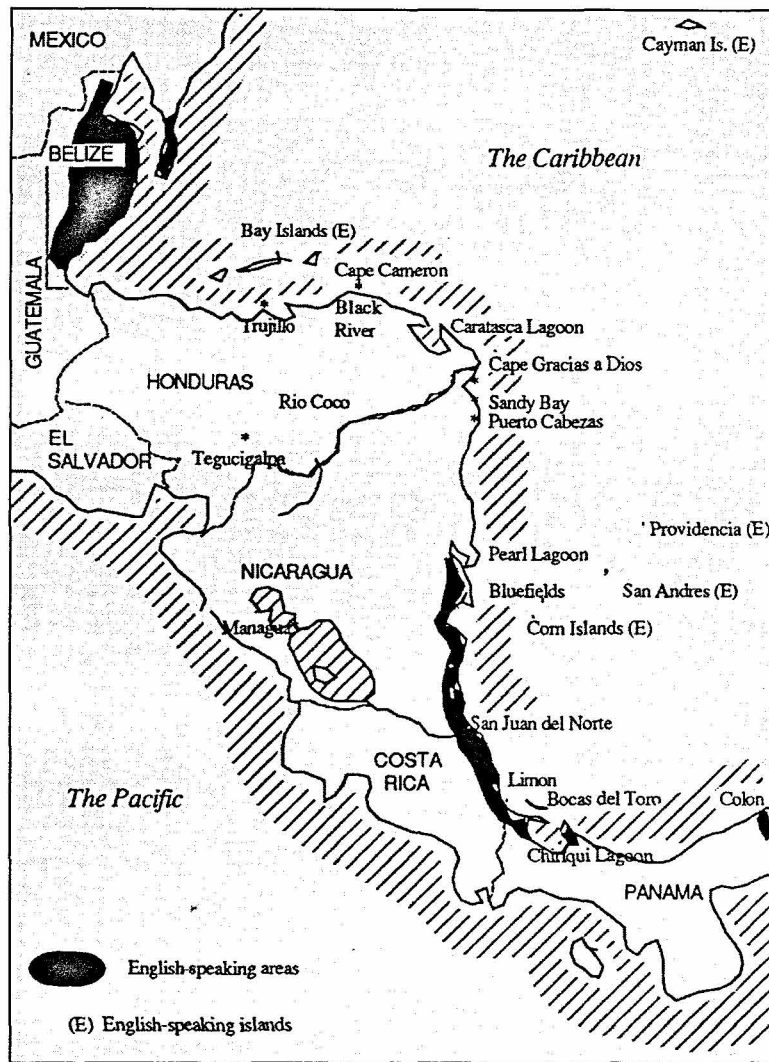
hispano-hablantes durante los años de la colonia española en Centro América, y gran parte de su historia se ha mantenido bajo una influencia predominantemente anglófona. Desde mediados del Siglo XVII, hasta mediados del XX, la región fue visitada sucesivamente por bucaneros, comerciantes y contrabandistas anglo-jamaicanos, empresas madereras de Norteamérica, empresas bananeras y de caucho, misioneros moravos alemanes y norteamericanos, y compradores comerciales de recursos marítimos. Todos estos visitantes entraron en relación con los indígenas de la región quienes desde mediados del Siglo XVII en adelante desarrollaron entre ellos una lingua franca y una cultura anglófila, conocidas las dos como miskitas, y ambas muy bien adaptadas para relacionarse con los visitantes (Helms 1971) (mapa 1) Durante el mismo periodo, la región atrajo también colonos: británicos dueños de pequeñas plantaciones y sus esclavos, antillanos libres y jamaquinos que trabajaban en los campos madereros y bananeros. Estos habitantes, que hablaban inglés, desarrollaron una forma de vida similar a la que se encuentra en otros lugares del Caribe anglófono y, habiendo fundado sus propias comunidades generalmente al Sur de las comunidades miskitas, vinieron a ser conocidos como criollos (Gordon 1998) (mapa 2).

Aunque personas hablantes del español han llegado a la región en grandes cantidades desde 1960, y hoy en día constituyen la población mayoritaria en la RAAS y la RAAN (las dos regiones autónomas en que ahora se divide la parte nicaragüense de la antigua Mosquitia), en muchos distritos costeros predominan miskitos y/o criollos y el español casi ni se escucha. La cuenca de Laguna de Perlas (mapa 3) es uno de esos distritos. Situada alrededor de una de las más grandes lagunas, de las muchas que hay en la región, La Cuenca (como es conocido el distrito de Laguna de Perlas) está compuesta por 12 comunidades. Laguna de Perlas, la capital municipal del distrito (fundado

a fines del Siglo XVIII por una población criolla mixta formada por dueños de plantaciones, esclavos, comerciantes y hombres libres) es la más grande de ellas con alrededor de 2,500 habitantes. Tiene tiendas bastante grandes, negocios comerciales, una estación de policía, oficinas ministeriales, etcétera. Las otras comunidades son más pequeñas y tienen mucho menos comodidades. Kakabila, donde conduje mi trabajo de campo, tiene una población de alrededor de trescientas personas, mientras que Tasbapauni (la segunda comunidad en tamaño de La Cuenca) cuenta con una población de unas 1,500 personas. La economía de las comunidades de La Cuenca está organizada principalmente alrededor de la agricultura y la pesca. Los agricultores



MAPA 1. Area en que se habla miskito en Centroamérica



MAPA 2. Area en que se habla creole en Centroamérica

practican la horticultura y siembran, casi exclusivamente para consumo propio, plátanos, bananos, yucas y otros tipos de tubérculos. Los pescadores, muchos de los cuales también son agricultores, capturan peces con escamas (curvina, robalo y coppermouth), camarones y tortugas, que venden por dinero en efectivo⁴. La agricultura es entonces visualizada en términos de subsistencia, mientras que la pesca es concebida principalmente como una actividad generadora de dinero.

Según Kindblad (2001), los ciclos de intercambio de corto plazo en Tasbapauni corresponden principalmente a intercambios basados en dinero efectivo, efectuados para el beneficio de individuos (típicamente hombres jóvenes)

y familias “nucleares”, mientras que los circuitos de transacciones de largo plazo corresponden a relaciones de intercambios de regalos (típicamente entre mujeres y hombres mayores miembros del grupo extendido de parientes y entre parientes políticos). Kindblad examina la relación entre estos dos circuitos de transacción en términos de ciento cuarenta años (1860 al presente) de cambios económicos experimentados por los miskitos⁵. Él muestra que hasta alrededor de 1960, los dos circuitos de transacción estaban efectivamente aislados el uno del otro por cuanto que los bienes obtenidos directamente a través del mercado (vía la ocasional alienación de la fuerza de trabajo de los miskitos en las compañías madereras y bananeras) circulaban dentro de los ciclos de intercambio a corto plazo, mientras que los obtenidos a través de la explotación de la propiedad comunal (productos de horticultura, recursos marítimos, etcétera) reproducen el orden moral existente al circular dentro de los ciclos de intercambio a largo plazo. Después de alrededor de 1960, sin embargo, la aparición de mercados para los recursos marinos colocó al circuito de transacción de largo plazo bajo seria amenaza. Los bienes previamente dirigidos hacia la reproducción del orden social -por ejemplo, la carne de tortuga suministrada por las nueras a las suegras a través de la costumbre que será llamada en adelante “servicio de la esposa hacia la suegra” [en el texto inglés original *brideservice* (nota del traductor)]-, eran desviados cada vez más

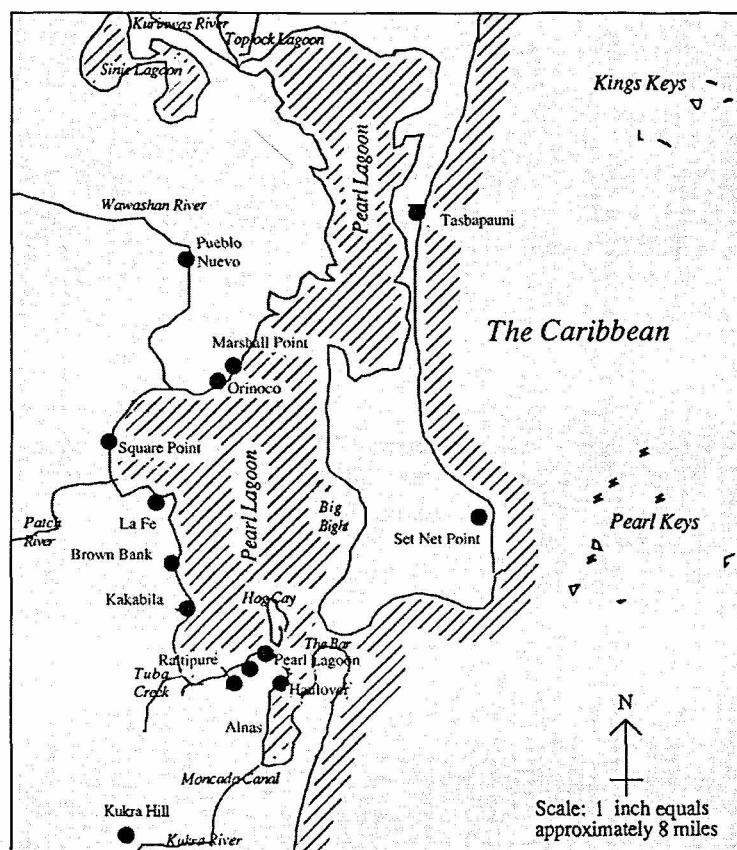
hacia el mercado donde eran intercambiados por dinero en efectivo, el cual era usado, en este contexto etnográfico particular, para satisfacer las necesidades del individuo y la familia nuclear, en vez de aquéllas otras del grupo extendido de parientes. Con los dos regímenes de transacción -de largo y corto plazo- ya no adecuadamente aislados el uno del otro, y la creciente escasez de recursos comunales surgida por la explotación del mercado, Kindblad muestra que la gente de Tasbapauni está experimentando el escenario de crisis, descrito por Parry y Bloch (1989:27) para otros contextos en que “individuos codiciosos [...] desvían los recursos del ciclo de largo plazo para sus propias transacciones de corto plazo”.

La situación por la cual los circuitos de transacción de largo y corto plazo han llegado a competir por los bienes de origen comunal es experimentada ampliamente a través de la región⁶, y en Kakabila se dan situaciones similares en las cuales los miembros de la comunidad que pescan tortugas, por ejemplo, enfrentan la opción de vender la carne por libra a cambio de dinero en efectivo o bien regalarla para satisfacer las demandas de sus parientes sanguíneos y políticos; porque si bien se reconoce que los pescadores de Kakabila tienen que “ganarse sus pesitos (make their little shilling)” (conseguir suficiente dinero para reproducir las condiciones de su existencia), los compañeros comunitarios también esperan que sean generosos. La gente de Kakabila, entonces, como la gente de Tasbapauni, se encuentra operando entre dos regímenes de transacción en intensa competencia, cada uno de los cuales, en una economía que se está contrayendo, impone exigencias excesivas al individuo.

Las transacciones de una variedad sorprendentemente grande de bienes y servicios (incluyendo pescado, camarones, trabajo, herramientas y, ocasionalmente, productos de horticultura) imponen exigencias y expectativas similares pero antagónicas sobre los individuos de Kakabila, quienes encuentran sus varios compromisos en los circuitos de transacción a corto y largo plazo evaluados cotidianamente en una amplia gama de contextos. Los individuos están entonces confrontados a opciones que les ofrecen, por un lado, aprobación societaria y desventaja económica, o por otro lado, ventaja económica junto con acusaciones de que son tacaños, orgullosos (arrogantes) y que no toman en cuenta a sus parientes y compañeros comunitarios.

Miskitos y criollos

Los habitantes de la mayor parte de las comunidades miskitas y criollas de la región más amplia, en su conjunto son efectivamente monolingües, usando sólo el miskito o el criollo en sus comunidades respectivas (ver mapas 1 y 2)⁷. En Kakabila y Tasbapauni (al igual que en Raitipura, Awas, y Set Net Point, que también están en la Cuenca, mapa 3), la mayoría de la gente usa ambos idiomas con igual facilidad. Sin embargo, en estas comunidades, los dos idiomas son valorados de manera diferente. En



MAPA 3. Area de Pearl Lagoon.

ambas comunidades, el miskito es considerado la lengua autóctona, mientras que el criollo es considerado una lengua que la gente joven en algún momento “se robó” de otros. En Kakabila, los comunitarios más viejos recuerdan un tiempo cuando el criollo, aunque la gente lo comprendía, era raramente utilizado en la comunidad. Desde mediados de la década de los ochenta, sin embargo, los niños de Kakabila comenzaron a hablar criollo y los adultos ahora hablan criollo con ellos, aunque la mayoría de los adultos hablan miskito entre sí. Curiosamente, sin embargo, los niños al llegar a la adolescencia tienden a “pasarse” al miskito, con esto la lengua quizá no se está “perdiendo”⁸. En Tasbapauni, la situación es diferente. Allí, a lo largo de las últimas décadas, el criollo comenzó a desplazar al miskito y muchos de los niños más pequeños de Tasbapauni, aunque tienen un conocimiento pasivo del miskito, son ahora efectivamente incapaces de hablar el idioma. En la actualidad, solamente los miembros de la comunidad mayores de cincuenta años lo hablan entre sí de manera rutinaria⁹.

Se han realizado unos cuantos estudios que han medido los porcentajes relativos de categorías “étnicas” en Kakabila y

Tasbapauni (al igual que otras comunidades en el distrito). Como es de esperarse, dada la situación lingüística, algunos pobladores de Kakabila y de Tasbapauni se refieren a sí mismos como miskitos, mientras que otros se llaman criollos, y predeciblemente, dada la mayor pérdida de la lengua miskita a favor del criollo en Tasbapauni, estas investigaciones revelan de manera consistente que el porcentaje de aquellos que se describen como criollos es más alto allí que en Kakabila¹⁰. Menos de esperarse quizás es el hecho que las mismas investigaciones revelan regularmente que quienes se autoproclaman miskitos son invariablemente mucho más numerosos que los criollos en ambas comunidades. Este es un dato sorprendente dado que el criollo se escucha tanto como el miskito en Kakabila, y en Tasbapauni mucho más¹¹. Creo que existen interesantes razones de por qué las personas prefieren identificarse como miskitos, este es un hecho que el modelo de dos circuitos de transacciones para Tasbapauni, de Kindblad, ayuda a explicar, y voy a utilizar materiales de Kakabila para explicar por qué esto es así.

Identidad miskita-criolla y la economía moral

En la mayor parte de contextos inter-comunitarios, los miembros de la comunidad hablan de sí mismos principalmente como gente de Kakabila, en vez de miskitos o criollos. En tanto que personas bilingües situadas “entre” estas dos identidades están muy conscientes de que en Kakabila por lo menos las categorías miskito y criollo son problemáticas y consecuentemente tienen poco significado en términos absolutos. Como el anciano Mister Bayardo me dijo hablando de sí mismo, la gente de Kakabila puede con igual facilidad presentarse como “ni lo uno ni lo otro”. Más bien, la gente de Kakabila distingue, no entre comunitarios miskito y criollo, sino entre acciones y comportamientos que ellos consideran característicos de una u otra categoría. Las dos categorías son entonces diferenciadas, no como rasgos identitarios primarios que son parte de la identidad de los miembros de la comunidad en tanto que personas (como se entienden convencionalmente las identidades étnicas), sino que son más bien distinguidas en términos de símbolos percibidos desde dos códigos de acción que entran en competencia. Cada uno de esos códigos de acción, yo argumento, está regulado por uno de los dos circuitos de transacción definidos por Parry y Bloch¹². En otras palabras, miskito y criollo son términos utilizados para acciones o prácticas particulares, especialmente las que corresponden a los ciclos de intercambio, para señalar si estas acciones o prácticas están concebidas para ser integradas en el circuito de transacción de largo o de corto plazo.

Para entender cómo funciona esta correlación entre las acciones y los circuitos de transacción; ahora quiero presentar un esbozo de las formas en que la economía moral de Kakabila está inserta en los procesos sociales. Como Helms (1970a, 1970b y 1976), Nietschmann (1973:58-59), Kindblad (2001;109-128) y yo mismo (Jamieson 1996, 2000a, 2001) hemos señalado todos, en diferentes grados, que: a nivel local, la economía moral de los miskitos se considera organizada propiamente alrededor de las instituciones articuladas de la matrilocalidad, la preferencia por la exogamia comunitaria y el “servicio de la esposa” (ingles: “*brideservice*”)¹³. En Kakabila por lo menos, los hogares están repartidos en grupos semi-corporativos conectados por mujeres relacionadas por el lado materno, a los que los hombres, en tanto que forasteros que entran al grupo por vía del matrimonio, se añaden como maridos, yernos y cuñados. El objetivo de estos hombres, como he señalado en otro lado (Jamieson 1996, 2000a, 2001) es de insertarse, a través del “servicio de la esposa”, que es una práctica a largo plazo, dentro de estos grupos semi-corporativos, convirtiéndose a la larga ellos mismos más o menos en miembros. Es esta interacción con estos grupos que integra a los hombres, de otro modo comprometidos con ciclos de intercambio individualista de corto plazo, al régimen de transacción a largo plazo organizado en torno al “servicio de la esposa” y al intercambio recíproco de bienes y servicios entre los miembros de las familias de sus esposas. Como señala Kindblad (2001; 103-128) es este tipo de arreglos lo que estructura característicamente la economía moral de los miskitos, tanto en Tasbapauni como en otros lados.

La economía moral criolla del área de Laguna de Perlas, sin embargo parece estar organizada alrededor de diferentes principios¹⁴. Como en otros lados de la Costa Caribe anglófona de Centro América, grupos semi-corporativos de mujeres emparentadas por el lado materno también constituyen la base para el intercambio recíproco generalizado, pero los hombres con frecuencia consideran sus relaciones económicas con sus propios hogares, y en cierta medida con sus propios parientes consanguíneos, como mucho más significativas que las que tienen con sus parientes políticos¹⁵. El tipo de solidaridad orgánica expresada por las relaciones de parentesco político entre los miskitos es entonces comparativamente débil entre los criollos.¹⁶

Los criollos, por lo menos en la cuenca de Laguna de Perlas, tienden a involucrarse en un grado mayor que los miskitos en la economía de dinero en efectivo. Así, por ejemplo, los criollos muchas veces pescan comercialmente, trabajan por

dinero efectivo, son dueños de negocios, o reciben envíos de parientes que trabajan en los Estados Unidos o en los barcos de los cruceros. Para los miskitos, típicamente originarios de comunidades más pequeñas con menos posibilidades de educación, las oportunidades de encontrar trabajo remunerado son escasas, y las remesas desde el extranjero, casi inexistentes. En realidad, sólo la pesca les proporciona la posibilidad de hacer un poco de dinero, y aún así, la falta de dinero para comprar motores para sus duris restringe su habilidad de beneficiarse de esta actividad tan plenamente como ellos quisieran¹⁷. El efectivo que obtienen del trabajo remunerado, la extracción intensiva de recursos marítimos y las remesas les permite a los criollos comprar alimentos, y muchos estiman que no necesitan cultivar sus propias fincas. Además, sin las obligaciones onerosas implicadas por el “servicio de la esposa” miskita hacia el parentesco político, los criollos tienen más facilidades de acumular¹⁸. En la aldea predominantemente miskita de Kakabila, los adultos, hombres y mujeres, tienen que trabajar sus fincas para que sus familias puedan comer adecuadamente, ya

que las maneras que tienen los criollos de obtener dinero a través de un involucramiento intensivo con la economía de dinero efectivo no les son accesibles. Los estilos de parentesco, las nociones de reciprocidad¹⁹ y el grado de acceso a la participación en la economía de dinero efectivo están entonces indexados de manera diferente para cada una de las categorías miskita y criolla.

Uno está tentado de sugerir que en las comunidades disglósicas como Kakabila, la proyección de identidad miskita (a uno mismo y a otros) enfatiza el régimen de transacción de largo plazo, preocupada como está del intercambio recíproco de regalos, del grupo extendido de parientes y el apoyo a parientes políticos; mientras que la proyección de la identidad criolla enfatiza los ciclos de intercambio a corto plazo, interesada como está en las transacciones con dinero en efectivo y el hogar individual. Y efectivamente, éste es el análisis sugerido para Tasbapauni por Kindblad (2001), quien sin focalizarse en la distinción miskita-criolla considera que el largo plazo sirve tanto a



© MARK JAMIESON

Joven de 17 años haciendo una guirnalda para Semana Santa con papel para cometa (papel de tejido fino), Kakabila.

los intereses de los grupos de mujeres con relaciones de consanguinidad, quienes constituyen la membresía de los grupos extendidos de parientes (que yo he designado a lo largo de mi trabajo como “grupos de matri-conglomerados” *-matricluster groups-*), como a los intereses de la propia comunidad de Tasbapauni. Mientras que él considera que el corto plazo sirve a los intereses tanto del hogar familiar como del individuo, usualmente hombres jóvenes con dinero efectivo obtenido por la venta de los productos marinos a su disposición. Kindblad insinúa de este modo una distinción absoluta entre la comunidad y el grupo extendido de parientes matrilaterales por un lado, y el individuo y el hogar familiar por el otro.

Yo sugeriría para Kakabila, sin embargo, que el régimen de transacción a largo plazo es imaginado de diferente manera según el contexto, dependiendo si los individuos concernidos están focalizándose en la comunidad propiamente, en el grupo extendido de parientes, en el hogar, o en el individuo. Cada uno de estos ámbitos representa diversos grados de inclusividad y exclusividad. Además, los ciclos de intercambio cuando son observados desde los diferentes puntos de vista al interior de la comunidad -por ejemplo, el grupo extendido de parientes por oposición al hogar familiar- son susceptibles de ser concebidos en términos bastante diferentes. Así, por ejemplo, la preocupación por los intereses del hogar puede verse como algo correcto o adecuado para una esposa que trata de disuadir a un marido dispendioso inclinado a gastar en ron el dinero obtenido de la pesca (y entonces el hogar forma parte del régimen de transacción de largo plazo desde el punto de vista de ella), pero en el contexto de intercambio recíproco de trabajo entre hogares, los intereses focalizados en el hogar individual (en oposición a aquellos concernidos por la armonía al interior de la comunidad) bien podrían parecer egoístas (y característicos de los ciclos de intercambio a corto plazo) si un hogar se rehúye a reciprocarse. El hogar familiar puede entonces aparecer como el objeto propio de la reproducción social o, a la inversa, como una amenaza para ella.

El punto es que en Kakabila, y yo postulo que también en

otras comunidades, los procesos sociales trabajan en varios niveles, algunos encastrados en otros, y que cualquier transacción particular diseñada para aumentar la reproducción a un nivel de estructura social (si puedo usar el término heurísticamente) bien puede tener el efecto contrario a otro nivel.

Por esta razón quizás necesitamos ser cautelosos en torno al planteamiento implícito en Parry y Block (1989:2) según el cual algunos tipos de transacciones conciernen intrínsecamente a la “la reproducción del orden cósmico y social”. En vez de eso necesitamos preguntarnos dónde están ubicados los órdenes sociales y cósmicos (en vez de un orden singular cualquiera) y considerar las transacciones dentro de un contexto etnográfico particular en términos de sus relaciones, posiblemente diversas, con estos varios ordenes. En Kakabila disponemos de un excelente instrumento para hacer exactamente eso: la distinción entre criollo y miskito, criollo representa para los aldeanos participación en ciclos de intercambio a corto plazo; miskito representa interés por el régimen de transacción de largo plazo.

La gente de Kakabila está consciente de que al comportarse como criollo se vuelve más fácil esquivar los mecanismos de nivelación implícitos en las nociones de intercambio recíproco y la responsabilidad hacia los miembros de un círculo de parentesco extenso. Sin embargo, ellos saben también que, en el contexto de la vida comunitaria, se



© MARK JAMIESON

Manatí capturado por pescadores de Kakabila.

estima en general que las prácticas que reproducen un orden moral miskito percibido, socialmente inclusivo, son moralmente superiores a aquéllas que enfatizan los estilos criollos socialmente exclusivos. Según los estándares locales, Kakabila es considerada una comunidad pobre. La mayor parte de los habitantes tiene pocas oportunidades para adquirir algún dinero y, por ende, dependen más del apoyo de los parientes que de lo que pueden comprar. La mayoría tiene entonces un mayor interés personal en enfatizar una moralidad miskita percibida como inclusiva, en vez de suscribirse a una moralidad criolla que, según la opinión local, es relativamente atomizante. En gran parte es por esta razón que, a pesar del casi universal bilingüismo criollo-miskito en la comunidad, la mayoría de la gente de Kakabila (aunque no toda) continúa proyectando, en la mayoría de contextos intra-comunitarios, una identidad miskita distintamente centrípeta, codificando en un cierto número de niveles la superioridad moral (tal que se la entiende) de las órdenes de transacción de largo plazo. Expresado de manera sencilla, dentro de este modo de razonar, los modos miskitos constituyen las “mejores maneras”.

Sin embargo existen también tendencias centrífugas, que militan contra estos regímenes de transacción a largo plazo y hacen atractivos, para los pobladores de Kakabila, los ciclos de intercambio a corto plazo, conducidos a varios niveles. Algunos comunitarios aparentemente reciben con agrado el espacio para proyectar lo que se considera valores criollos, en particular aquellas personas a las cuales les ha ido relativamente bien y que no desean involucrarse en el régimen de intercambios recíprocos que aparentemente sirven solo para reprimir al individuo emprendedor, y son estos comunitarios más adinerados los que tienden a enfatizar el estilo criollo y a hablar criollo en vez de miskito, inclusive con sus compañeros comunitarios. Además, como muestra Kindblad (2001), el crecimiento de la economía de efectivo en la región ha expandido en gran medida el rango de oportunidades de involucrarse en ciclos de intercambio a corto plazo, incluso hasta para los individuos más pobres, y esto también ha afectado negativamente la motivación para participar en regímenes de intercambio recíproco de regalos. Como se quejan los viejos residentes de Kakabila (quienes se acuerdan de los días cuando la economía de mercado era menos prominente), “todo es al estilo criollo ahora. Antes la persona que tenía regalaba, ahora sólo quieren vender”. Entonces, mientras muchos dicen que Kakabila sigue siendo una comunidad miskita donde predomina un orden moral miskito socialmente inclusivo, la mayoría admite también que en décadas recientes este orden moral se ha visto empañado por las prácticas criollas consideradas egoístas y exclusivas.

Circunscribiendo los regímenes de transacción de largo y corto plazo.

Las nociones de corrección moral en Kakabila son debatidas principalmente en términos de expectativas divergentes que las acciones o transacciones particulares, desde diferentes puntos de vista, tienden a enfatizar; y estos puntos de vista difieren porque enfatizan la inclusión y la exclusión con respecto a grupos particulares de interés. Como señalé anteriormente, la perspectiva del miembro del hogar bien puede diferir de la del miembro del grupo extendido de parientes. Para hacer esto más claro, ahora voy a tratar de aislar los tipos de grupos de interés que típicamente se manifiestan en los desacuerdos que se producen en Kakabila acerca de la relación entre inclusión, exclusión y corrección moral. Estos son los siguientes: (a) la aldea (comunidad), (b) el grupo extendido de parientes (típicamente el grupo matriconglomerado que se describe más adelante) (c) el hogar (idealmente esposo, esposa e hijos) y (d) el individuo. Voy a considerarlos uno por uno.

La aldea o comunidad

La gente de Kakabila considera su identificación con la comunidad como algo de suma importancia. Esto es en parte una consideración práctica ya que la asociación con Kakabila -sea esta por nacimiento y por haberse criado allí, o a través de la adopción como pariente político- ofrece al individuo derechos de acceso a las tierras y aguas de la comunidad y al uso de las mismas. La membresía en la comunidad, indiferentemente de la identidad “étnica”, ofrece entonces a la gente de Kakabila seguridad económica en la medida en que cada miembro tiene derecho a cortar palo (“botar árboles” -una metonimia por “mantenerse con los recursos de la aldea”). Pero una consideración de mayor envergadura es que la gente de Kakabila estima que los pobladores de la aldea constituyen una comunidad moral. Consideran que es importante que los comunitarios vivan bien (*live good - pain iwaia*) unos con otros, y con frecuencia aseguran que lo consiguen, por lo menos en comparación con la gente de otras comunidades, que *obeah* (embrujan) y se roban los unos a los otros. Kakabila, dicen, es un lugar bendecido donde estas cosas no pasan. La gente de Kakabila también considera que es importante que los comunitarios se ayuden efectivamente los unos a los otros. Si, por ejemplo, un comunitario necesita un “pass” (un viaje) en un “duri” (canoa navegante) y el duri va en la buena dirección, se espera que el dueño del duri, como compañero comunitario, debe proporcionar el *pass* sin pensar en ninguna recompensa por eso.

Este sentido de solidaridad entre los comunitarios se mezcla con la idea de que todos los comunitarios son miembros

de un solo gran grupo extendido de parientes, una noción capturada en la historia de cómo se fundó Kakabila. Según los comunitarios más ancianos, dos hombres llamados Cristóbal Vega y Silvester Joseph establecieron Kakabila. Vega tuvo cinco o seis hijas. Joseph se casó con una de ellas y las otras se casaron con *outside men* (hombres de otros lados) quienes llegaron a poblar la nueva comunidad. Las personas mayores de la comunidad de hoy en día son, según se dice, nietos de estas hermanas. Este mito de origen, que claramente implica un considerable desrame del árbol genealógico (y posiblemente un poco de amnesia y confusión) permite a los aldeanos endosar la noción de que, a un grado mayor o menor son todos parientes y, además, emparentados del lado materno (y por ende parientes particularmente cercanos)²⁰. La creencia de que todos los comunitarios son en un sentido general familia es ampliamente admitida y esto es frecuentemente respaldado por la observación de que es relativamente fácil encontrar conexiones consanguíneas o parentescos políticos entre la mayoría de los pobladores de la comunidad. Bajo esta concepción, la distinción entre la aldea y el grupo extendido de parientes tiende a desvanecerse.

Esta idea de que a un cierto nivel los comunitarios, por lo menos los nacidos en Kakabila, son todos parientes y deberían por consiguiente manejar sus asuntos en los intereses del régimen de transacción de largo plazo que sirve a toda la aldea es, sin embargo, frecuentemente rechazada por algunos comunitarios con preocupaciones más estrechamente circunscritas. Por ejemplo, los comunitarios tienen, por lo menos teóricamente, el derecho de pedirse los unos a los otros alimentos como pescado sin tener que comprarlo. En muchos (si no la mayoría) casos, sin embargo, a los que no son parientes se les dice que tienen que pagar. Por ejemplo, Marilyn, una mujer de cuarenta y cinco años, me dice que Fabriola, la esposa de su hermano relativamente rico, quien junto con su madre Lina, vende comida comprada en almacenes en la casa de esta última, se niega regularmente a darle comida. Estos desaires (frecuentemente acompañados de insultos), me dice, constituyen para Marilyn evidencia clara de la penetración histórica del estilo criollo (en otras palabras, la economía de dinero en efectivo) en la vida de Kakabila. En un tiempo, dice Marilyn, éste no era el caso y “el que tenía regalaba” sin pensar en recompensa.

El grupo extendido de parientes

Un cierto número de autores han discutido las tendencias miskitas al “servicio de la esposa” [“*brideservice*”] y el significado, especialmente para las mujeres, del parentesco matrilateral²¹. Este estilo particular de afinidad tiende a reproducir, entre los miskitos supuestamente emparentados,

grupos semi corporativos informales, generalmente organizados alrededor de un conjunto de hermanas adultas y su madre, la kuka (abuela), quien es frecuentemente el nexo para la redistribución de regalos intra-grupales. En Kakabila, uno podía, durante mi primer periodo de trabajo de campo en los inicios de los años 90, identificar con facilidad diez (quizá doce) de estos grupos de matri-conglomerados (Jamieson 1996:188-202)²². El grupo matri-conglomerado ofrece a sus constituyentes una membresía más exclusiva que la que ofrece la aldea, organizado como está alrededor de los intereses prácticos del grupo semi-corporativo, en vez del sentimiento más vago de asociación comunitaria común, y es a este grupo que Fabriola demuestra su lealtad frente a las demandas de Marilyn.

Los hombres generalmente se unen a estas agrupaciones matriarcales como maridos, yernos y cuñados, convirtiéndose con el tiempo en los suegros de los jóvenes que se casan con sus hijas²³. Frecuentemente, los miembros del matri-conglomerado, incluyendo los varones que se han casado dentro de éste, viven en casas que están agrupadas juntas. Esto es consecuencia de historias de instancias acumuladas de la marcada tendencia miskita hacia la residencia post-nupcial uxorilocal (en el sitio de la esposa). Esposa y esposo entre los miskitos (por lo menos en Kakabila) nunca son reconocidos como perteneciendo a la misma familia y generalmente se refieren a ellos como parientes políticos. Como consecuencia, los hombres tienden a pasar toda su vida de casados como apéndices, en vez de miembros, del grupo matriconglomerado en donde los suegros y los yernos se encuentran posicionados igualmente como foráneos.

Se dice, por lo menos en Kakabila, que los hombres criollos están mucho menos interesados en participar en los dispositivos de entrega de regalos de estos grupos extendidos de parientes a los que (teóricamente) se han unido, preocupándose en cambio por su propio hogar y, en cierta medida, por sus propios parientes consanguíneos. Los miskitos de Kakabila hablan de esta tendencia como una falta de respeto (*rispik*) hacia el parentesco político y algunos dicen que es esta focalización criolla en el hogar a expensas de la familia de la esposa, la que es ultimadamente responsable del hecho de que los matrimonios criollos tienden a ser más frágiles que los matrimonios miskitos²⁴. El hombre miskito por su parte, se dice que ayuda a la familia extendida de su esposa. Los hombres miskitos, según el discurso comunitario, conservan a sus esposas porque se puede confiar en que velarán por sus parientes políticos, y particularmente por sus suegras. En resumen, los hombres miskitos se preocupan más por el ciclo de intercambio de largo plazo organizado alrededor de la reproducción del grupo extendido de parientes, mientras que los criollos no.

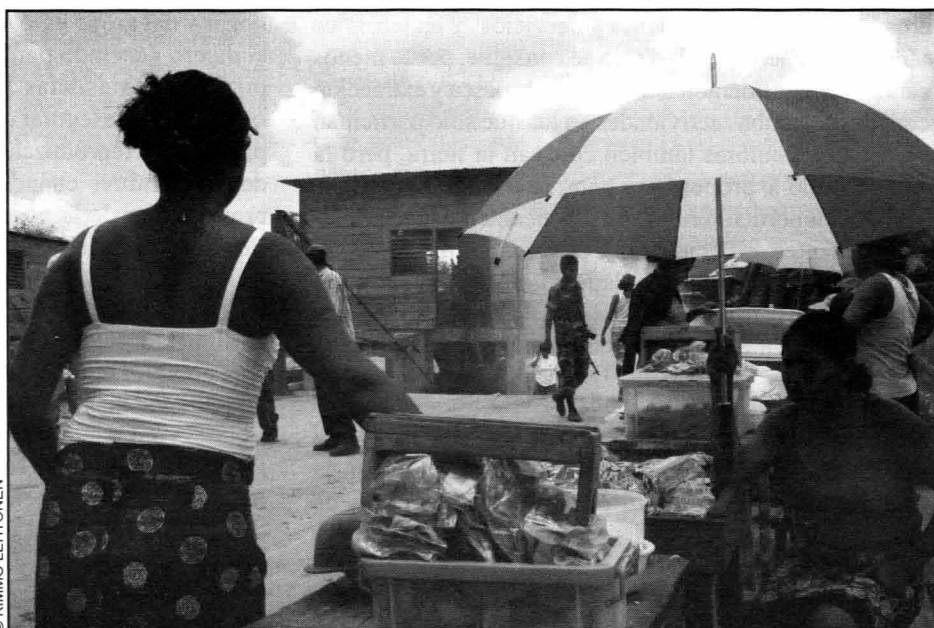
De esta misma forma, las verdaderas mujeres miskitas son aquellas que se ayudan mutuamente en el contexto de estas redes de parientes extendidos. Aunque es ciertamente el caso que en otras comunidades las mujeres criollas se ayudan mutuamente en formas parecidas a las empleadas por mujeres miskitas; en Kakabila, las mujeres criollas tienden a ser aquellas provenientes de otras comunidades que se han casado con hombres de Kakabila, las mujeres nacidas en Kakabila generalmente prefieren identificarse como miskitas para beneficiarse, en la mayoría de los contextos, de sus redes de parientes cercanos. Las mujeres criollas provenientes por matrimonio de otras comunidades carecen de estas redes en Kakabila. Como consecuencia están relativamente aisladas socialmente y tienen que depender más de sí mismas que otros comunitarios²⁵. En tales circunstancias tienden a parecer como poco cooperativas, al focalizarse, como tienen que hacerlo, en las necesidades de sus hogares. Esta tendencia en Kakabila de ver a la mujer criolla como viviendo en un relativo aislamiento social, fuera del ámbito más inclusivo del grupo extendido de parientes, intensifica el sentir de la gente de la comunidad de que los criollos en su conjunto prefieren trabajar en el ambiente social más exclusivo del hogar.

Los comunitarios frecuentemente identifican la cooperación dentro del grupo extendido de parientes, usualmente al grupo matri-conglomerado, como paradigmáticamente propio del comportamiento miskito. En algunos contextos, sin embargo, las acciones dentro y para el grupo matri-conglomerado pueden ser presentadas como de tipo criollo, particularmente cuando el resultado de tales acciones es presentado como en conflicto con aquéllos que, se cree, reproducen el régimen de transacción a largo plazo de la comunidad. En realidad es a este nivel de discurso que las acusaciones de Marilyn, de que el comportamiento de Fabriola es de tipo criollo, tiene sentido. Desde la perspectiva de Marilyn, la preocupación de Fabriola por la reproducción de su grupo matri-conglomerado representa un involucramiento egoísta en los ciclos criollos de intercambio a corto plazo los cuales, según su punto de vista, cortocircuitan los ciclos de intercambio de largo plazo más inclusivos, verdaderamente miskitos, que reproducen la comunidad de manera adecuada.

El hogar

En el discurso de Kakabila, el hogar es, primero que todo, la unidad de producción y reproducción. Los miembros de esta unidad viven bajo un solo techo, comparten una cocina e idealmente comparten cualquier recurso extraído directamente desde la comuna, y es generalmente esperado que cada hogar pueda, como una unidad, mantenerse. Los hogares difieren de forma considerable en su composición. Idealmente consisten de esposo, esposa e hijos; pero a menudo incluyen yernos, nietos, abuelos mayores y enfermos, y otros parientes, en cuyo caso bien pueden convertirse en el grupo extendido de parientes arriba mencionados. Cualquiera que sea el caso, sin embargo, la expectativa de que el hogar debe ser económicamente auto reproductivo es ampliamente sostenida.

El espacio entre el hogar y el grupo extendido de parientes constituye tal vez la arena en la cual las moralidades afrontadas son más vigorosamente puestas a prueba unas contra otras²⁶. En otras palabras, es a este nivel de disyunción que los objetivos opuestos de los regímenes de transacción de largo y corto plazo entran frecuentemente en conflicto, a medida que los comunitarios luchan por decidir si deben guardar los recursos acumulados a partir de la cada vez más sobre explotada comuna dentro de sus hogares, arriesgándose a acusaciones que digan que se comportan como criollos, o hacer lo que muchos creen es lo correcto y verdaderamente miskito, proporcionando a parientes y parientes políticos, especialmente a los suegros, regalos a partir de estos bienes.



© KIMMO LEHTONEN

Vendedoras costeñas, 2005.

Cuando Dorla oyó que su hermana Lucy estaba salando el pescado que su esposo había capturado, para venderlo por dinero efectivo, llegó donde su hermana para pedirle un poco. Lucy le dijo que con todo gusto le hubiera regalado el pescado cuando éste estaba fresco, pero, no veía razón para dárselo salado ya que ella había invertido horas de trabajo para preparar el producto para el mercado. Por lo tanto, el mensaje de Lucy a Dorla consistía en que, si bien los bienes extraídos de la comuna bien pueden ser compartidos entre los miembros del grupo matri-conglomerado, al interior del régimen transaccional más inclusivo del grupo extendido de parientes, aquéllos que han sido preparados para la venta están legítimamente reubicados en un régimen de transacción más exclusivo que tiene que ver con la reproducción del hogar. La repuesta de Dorla ante este planteamiento fue que Lucy se estaba comportando más como criolla que como miskita. Parece que para Dorla “un verdadero” régimen de transacción miskita al servicio del grupo extendido de parientes al que ella y Lucy como hermanas pertenecían, tenía que tomar precedencia sobre los ciclos de intercambio a corto plazo, a la criolla, específicamente focalizados en reproducción del hogar de Lucy. En el contexto de una competencia de lealtades entre el hogar y el grupo amplio de parientes, Lucy se vio confrontada a una situación en que su comportamiento y actitudes fueron sujetas a una evaluación moral en el eje miskito-criollo.

El individuo

Las transacciones que tienen que ver con el individuo se realizan, en Kakabila, usualmente mediante dinero efectivo, el único sistema de moneda en la comunidad y en los alrededores del distrito que es confiablemente intercambiable por otros bienes y servicios; y en términos generales, el dinero efectivo sólo se consigue, por lo menos en cantidades considerables, a través de la pesca y extracción de camarones; ambas actividades en las que sólo participan hombres. Los hombres también cultivan la tierra, pero la agricultura sólo le proporciona comida a los comunitarios. Los productos hortícolas son prácticamente invendibles y los excedentes, especialmente de yuca, el producto del pueblo, son generalmente regalados. La pesca y la captura de camarones son entonces sinónimos de transacción monetaria; en cambio, la agricultura está asociada a la subsistencia.

Interesantemente, la gente de Kakabila, especialmente las mujeres y los hombres de mayor edad, consideran la agricultura como la actividad propia de los hombres de esa comunidad y la actividad singular que distingue a ese pueblo de otras comunidades parecidas. Aunque en otras comunidades los hombres cultivan yuca, arroz y otros cultivos que crecen típicamente en Kakabila, también se

dice que sólo pocos en estos pueblos, la así llamada “older race” (la vieja generación) cultiva, mientras que la “younger race” (la joven generación) es demasiado haragana para hacer este tipo de trabajo. Los hombres en las comunidades criollas vecinas, se dice, dependen demasiado de la pesca y de la venta de su captura por dinero en efectivo. Por su parte, todos los hombres de Kakabila tienen fincas donde cultivan los productos que consumen: yuca y otras verdaderas “comidas miskitas”. La agricultura, la actividad asociada con la producción de estos alimentos, es por ende considerada como una actividad propiamente miskita.

La mayor parte de los hombres de Kakabila, sin embargo, además de cultivar la tierra pescan, y como el pescado con escama y los camarones son vendibles por dinero, la pesca mediante redes y la extracción de camarones les permite participar en la economía monetaria del distrito.

Los hombres de Kakabila se presentan entonces, en el marco de ciertos contextos, como pescadores, particularmente frente a foráneos susceptibles de acordarles crédito. El dinero, sin embargo, les da oportunidad a los hombres de participar en ciclos de intercambios que solamente los benefician a ellos, y en su carácter de pescadores, los hombres de Kakabila son vistos por mujeres y ancianos como propensos a gastar sus ganancias en alcohol, ropas “notes” (a la moda), otras mujeres, cassettes de reggae, y así, en ciclos de intercambio a corto plazo que solamente a ellos benefician y penalizan (*punish munisa*) a sus mujeres e hijos²⁷.

Así que mientras la agricultura y la yuca son representadas como realmente reproductivas socialmente en términos del hogar y del grupo extendido de parientes, se considera que el dinero generado por la pesca y la captura de camarones produce demasiadas tentaciones en el camino de los hombres para asegurar que el hogar y el grupo extendido de parientes se reproduzca²⁸. Como dice la gente de Kakabila de los hombres cuando se confrontan a las tentaciones provenientes de la posesión de dinero: *waitna ba waitna* (los hombres son hombres) o *waitna ba setan* (los hombres son diablos). Sin embargo, aún cuando los hombres de Kakabila o sus esposas convierten sobriamente su dinero en alimentos (como hace generalmente la mayoría), es solo para comprar en las tiendas productos que circulan dentro, y raramente más allá, del hogar.

El dinero, por lo tanto, a lo sumo sirve a los intereses del hogar, y los alimentos adquiridos en las tiendas, tales como arroz comercial y frijoles en particular, son entonces identificado como alimentos criollos no disponibles (como Marlyn descubrió) para los requerimientos de que sean entregados fuera del hogar como regalos²⁹.

Conclusiones

Junto con Parry y Bloch (1989) y Kindblad (2001), he postulado dos regímenes transaccionales -de largo y de corto plazo- para el pueblo de Kakabila. Convenientemente para mis propósitos, éstos se reflejan en las identidades “étnicas” y los idiomas encontrados en la comunidad: miskito y criollo. Miskito es una abreviación local para las prácticas destinadas a reproducir regímenes de transacción a largo plazo contextualmente determinados, mientras que criollo se refiere a prácticas supuestamente características de lo que a nivel local se consideran esencialmente ciclos de intercambios a corto plazo³⁰.

Sin embargo, las atribuciones de identidades miskita o criolla a individuos, grupos y acciones son frecuentemente disputadas. Así, ciertos comportamientos identificados por algunos comunitarios como propiamente miskitos son identificados por otros como criollos. Esto, yo sugiero, no es necesariamente ocasionado por desacuerdos básicos sobre lo que constituye un comportamiento moralmente apropiado entre la gente de Kakabila. Los pobladores de Kakabila tienden a acordar entre sí, generalmente, por lo menos en teoría, respecto a lo que constituye “buena práctica” y lo que constituye “mala práctica. Mas bien, las contradicciones de este tipo surgen de las diferencias de expectativas focalizadas en diferentes niveles de estructura social en un momento particular.

Así, por ejemplo; las transacciones enfocadas hacia la reproducción del hogar, por oposición al individuo, pueden ser entendidas por algunos como beneficiosas para el régimen a largo plazo y por ende ser típicamente miskitas, pero también pueden, cuando son evaluadas por otros en comparación con acciones alternativas que podrían haber servido al grupo amplio de parentesco, ser consideradas como de intercambio a corto plazo y consecuentemente identificadas como criollas.

La ubicación de los regímenes de transacción de corto y largo plazo, y por lo tanto, el sentir miskitud y la criollicidad, son relativas, negociables según la intención y el contexto³¹.

En comunidades como Kakabila donde tanto el miskito como el criollo son ampliamente hablados, el nivel de inclusividad moral proyectado a los varios niveles antes identificados por el uso de la lengua miskita, específicamente contrastándolo con el uso del criollo, es altamente valorado, y es esto, sin lugar a dudas, lo que permite la sobre vivencia tanto de la identidad como de la lengua miskita en una zona (la cuenca de Laguna de Perlas) y una parte de la región (Región Autónoma del Atlántico Sur de Nicaragua) donde la miskitud

es frecuentemente marginada por la relativamente numerosa e influyente población criolla. La miskitud, en el contexto mas intimo de la comunidad, es usada lingüísticamente como una idea para promover lo que se percibe como los regímenes de transacción a más largo plazo. Por lo tanto es comprendida dentro del marco de la comunidad como un modelo de buena práctica, por oposición a la criollicidad, la cual a pesar de su aparente asociación con riqueza y el ser avanzado, representa egoísmo y acumulación a costa de los otros³². Es tal vez esto lo que explica por qué aunque la gente de Kakabila es en su mayoría completamente bilingüe en miskito y criollo tienden a identificarse abrumadoramente como miskitos en vez de criollos³³.

Estoy completamente de acuerdo con Kindblad (2001) de que la distinción dual entre los regímenes de transacción de corto y largo plazo postulada por Parry y Bloch (1989), es extremadamente útil para interpretar la moral económica miskita. Sin embargo, quisiera sugerir que estos dos regímenes transaccionales necesitan ser entendidos no solamente en términos de experiencias culturales de economía, sino también en términos de la comprensión local sobre niveles variables de inclusión y exclusión social; tal vez, en otras palabras, como intuiciones locales sobre lo que los etnógrafos identifican como diferentes niveles de estructura social. En el contexto de Kakabila, esas intuiciones son ampliamente expresadas en términos de la dicotomía miskito-criollo, que codifica la distinción entre regímenes de transaccionales de corto y largo plazo en términos relacionales, permitiendo de esa forma a los pobladores emitir juicios sobre decisiones y acciones desde puntos de vista que están socialmente motivados de diversas maneras. El orden “social y cósmico” discutido por Parry y Bloch (1989:2) no existe, yo estimo, en ningún sentido significativo para el pueblo de Kakabila. En vez de eso existe un cierto número de “órdenes sociales” encastrados, cada uno de los cuales es capaz de ser reproducido por actos (transacciones) que subvierten a uno o más de los otros. La gente, al condenar o aprobar estos actos o transacciones como convenientemente inclusivos (correspondiendo a un régimen cualquiera de intercambio a largo plazo) o exclusivos (correspondiente a ciclos de intercambio a corto plazo) lo hace desde perspectivas interesadas. Es interesante que en Kakabila existan actualmente términos para grados de inclusión y exclusión relativos, en vez de absolutos - miskito y criollo- al igual que lenguas que potencialmente los señalan.

En el contexto intra-comunitario especialmente, donde estas etiquetas son usadas para describir acciones y comportamientos, los términos miskito y criollo son menos identidades “étnicas”, que evaluaciones específicas de acciones y comportamientos moralmente cargadas.

Notas.

1. El tratamiento contenido en Jackson (1974, 1983), de las identidades étnicas como clases de matrimonio entre los indios tukanoa del Noreste de la Amazonia, es interesante a este respecto.
2. Ver también Kopytoff (1986) para una idea similar.
3. Esta representación, según la cual la vida social se beneficia de las acciones de individuos egoístas, se parece a las que se encuentran en la *Fable of the bees* (Fábula de las abejas) de Mandeville y en las obras de Adam Smith, las cuales son discutidas en el trabajo de Parry y Bloch (1989:3).
4. Algunas personas en el Distrito complementan estas actividades con la ganadería, la siembra de arroz, la caza y/o la recolección.
5. Kindblad está particularmente interesado en contrastar la relación cambiante entre estos dos ciclos de intercambio durante el periodo de enclave (1860-1960) y el periodo comercial (de 1960 al presente), así como también con la interrupción sandinista de once años (1979-1990) durante el periodo comercial.
6. Ver Helms (1971:139-141) en este punto sobre arroz y frijoles en la comunidad miskita de Asang en el río Coco.
7. La mayoría de criollos y miskitos hablan un poco de español pero pocas veces lo usan al interior de su comunidad.
8. Ver Jamieson (1998,1999).
9. Ver Kindblad (2001:70) para una descripción de la situación lingüística en Tasbapauni.
10. Las relaciones sexuales y maritales entre indígenas y hablantes del inglés de ascendencia africana (los antecedentes culturales de los criollos de hoy en día) han estado ocurriendo rutinariamente en las comunidades de la cuenca de Laguna de Perlas por lo menos desde el siglo XVIII, como se indica en los escritos del contrabandista anglo-jamaicano Orlando Roberts (1965:108-111) publicado por primera vez en 1827. Consecuentemente, las nociones populares occidentales de fenotipos ("indio" o "negro"), nos dan relativamente pocas pistas para saber si ciertos individuos particulares se identifican, o son identificados, como "indios" o "criollos" (ver también Helms 1977, Von Oertzen n.d. y Gordon 1998:262-264).
11. Barrett (1992:143), trabajando en Kakabila en 1990 encontró que el 78% de los hogares en Kakabila resultaron como mono-étnicos miskitos, en la encuesta que realizó. El resto presuntamente era mono-étnicos criollos o bi-étnicos criollo y miskito. Kindblad (2001:14) nota que las cifras del CIDCA (Centro de Investigación y Documentación de la Costa Atlántica) tomadas en 1990 indicaban que el 69% de la población de Tasbapauni se identifica como miskita, 12% como criolla y 13% como "mixta" criollo y miskita. En 1996, sin embargo, él encontró que el 41.8% de la población de Tasbapauni se identificaba como miskita, 31% como criolla, 24.4% como "mixta" criolla y miskita, y 2.4% como mestiza. Aunque creo que Kindblad está sin duda en lo correcto, que ha habido una variación hacia la auto-identificación como criollos durante estos seis años de intervalo, también sospecho que sus propias cifras para 1996, basadas en trabajo de campo, en la medida en que éstas son confiables, están más cerca de la realidad de 1990 que las del CIDCA.
12. Estos "códigos de acción" no deben ser concebidos como sistemáticos en ningún sentido, aunque en las comunidades ciertamente se piensa que lo son.
13. Helms (1971:72-85) manifiesta que en Asang la tendencia hacia el matriarcado estaba disminuyendo durante el tercer cuarto del Siglo XX. Ver Helms (1971), Nietsman (1973), Macdonald (1988), Haward (1993), y Jamieson (2000b) para más información sobre otros aspectos de la estructura social y la economía moral entre los miskitos.
14. Ver Wilson (1971), Lefever (1992), Palmer (1993) y Gordon (1998), para informes descriptivos y análisis sobre la economía moral de las comunidades criollas de Nicaragua, Costa Rica y la cercana isla de Providencia.
15. Ver Gonzáles (1969) [Nota del traductor -Esta referencia falta en la bibliografía -es posiblemente la que aparece con el nombre Solien Gonzalez, Nancy -pero en la bibliografía hace falta el año de publicación] para una discusión detallada de esto en comunidades anglófonas y de habla garífuna en el Caribe.
16. Un reclamo común contra los criollos de parte de los miskitos es que ellos no respetan a sus parientes políticos. Véase Hale (1994:158) por ejemplo.
17. Por ejemplo, los pescadores que no disponen de un motor están imposibilitados de participar en el lucrativo negocio de capturar y vender langostas.
18. Al respecto ver Helms (1971:153-154).
19. Ver Hale (1994:121-124) para más información sobre la percepción que tienen los miskitos de los criollos.
20. Helms (1971: 57-59) tiene un mito de origen similar para Asang. Véase Jamieson (1996:140-141) para más sobre este tema en relación a Kakabila.
21. Por ejemplo, Helms (1971:98-100, 1976), Jamieson (1996, 1998, 2001) y Kindblad (2001:103-128).

22. He observado a lo largo del tiempo evidencia clara de segmentación de los matri-conglomerados, cuando una hermana mayor fallece o en un caso particular se salió del grupo, se producen segmentos similares, aunque más pequeños, encabezados por sus hijas. Este proceso de segmentación puede concebiblemente ser rastreado hasta los tiempos de Cristóbal Vega y sus hijas, siendo que ellas mismas eran las abuelas de las matriarcas más ancianas de hoy en día. A través del desarrollo distorsionante de la historia, la comunidad originalmente compuesta por un solo matri-conglomerado actualmente está segmentada en más o menos una docena de grupos similarmente constituidos.

23. En Kakabila, muchos hombres jóvenes encuentran esa transición difícil, estando en una etapa de sus vida cuando aún no se han insinuado, dentro de ningún matri-conglomerado, como parientes políticos (Jamieson 2000a). Como Merong (hombre joven no-socializado) se mantienen, como los moran Maasai (Llewelyn-Davis 1981), fuera del ámbito de lo propiamente social. Interesantemente muchos se consideran, a sí mismos, más como criollos que miskitos.

24. Esta observación, presumiblemente concuerda con mucho de lo que se ha escrito en torno a “la familia caribeña” en Centro América (e.g. Solien González 1969, Wilson 1971, Kerns 1983).

25. La mayoría de las comunidades cercanas a Kakabila son criollas, por esa razón no hay viviendo en Kakabila mujeres casadas provenientes de comunidades miskitas.

26. Ver Kindblad (2001:103-128).

27. Se puede defender, y yo he argumentado a favor de esto en otro lugar en términos bastante diferentes, que la compra recíproca de botellas de ron permite a los hombres de Kakabila involucrarse en un orden transaccional de intercambio a largo plazo de capital simbólico. Sin embargo, este orden transaccional reproduce solamente una sociedad de hombres, una “república de cuñados” homo-social. (Jamieson 2000 a). Véase también Toren (1989) para un análisis similar de consumo masculino en Fiji.

28. Por supuesto no hay ninguna razón teórica por la cual el dinero y los productos listos para entrar al mercado no puedan circular en órdenes de transacción a más largo plazo, siendo entregados por unos miembros de un grupo matri-conglomerado a otros miembros del mismo grupo, por ejemplo. Sin embargo, salvo en raras ocasiones, éste no parece ser el caso. Yo sospecho que esto es consecuencia de la aparición histórica del dinero como el precio del poder laboral para individuos que trabajan en los campamentos de extracción de madera y de cultivo de bananos que existieron en la región hasta los años 50. En este contexto, el dinero se convirtió en un medio de intercambio para un conjunto de ciclos de intercambio a corto plazo, lo que permitió en ese entonces a los individuos, mediante la compra

de herramientas y vestuario, participar en el ciclo de intercambio a más largo plazo ocasionado posteriormente por el matrimonio (Kindblad 2001:237-244).

29. En Kakabila, el arroz comprado en las pulperías muchas veces es llamado arroz criollo; mientras que el arroz producido en las plantaciones de la comunidad se denomina arroz miskito.

30. Concordando con mi punto de que, en Kakabila, miskito y criollo son estilos de comportamiento percibidos, una mujer me dijo que además de las diferencias en cuanto a la comida y las ideas en torno a dar y vender antes discutidos, las chozas de paja y los kriki (plataformas para dormir) son miskitos, mientras que las casas de madera y las camas compradas en el comercio son criollas. Actualmente, casi todas las casas en Kakabila son de madera (lo cual representa un considerable gasto en efectivo), aunque hasta mediados de los 80 la mayoría estaban hechas con hojas de paja (a partir de los recursos disponibles en el monte). Esa mujer, que orgullosamente se declara miskita, era una de las pocas que disponía de una cama en su casa.

31. La negociación y manipulación de las identidades miskita y criolla entre los hablantes bilingües miskito-criollo de la cuenca de Laguna de Perlas han sido mencionadas repetidamente en la literatura etnográfica de la región. Ver, por ejemplo, Jamieson (1998), Gordon (1998:262-263) y Kindblad (2001: 70-225).

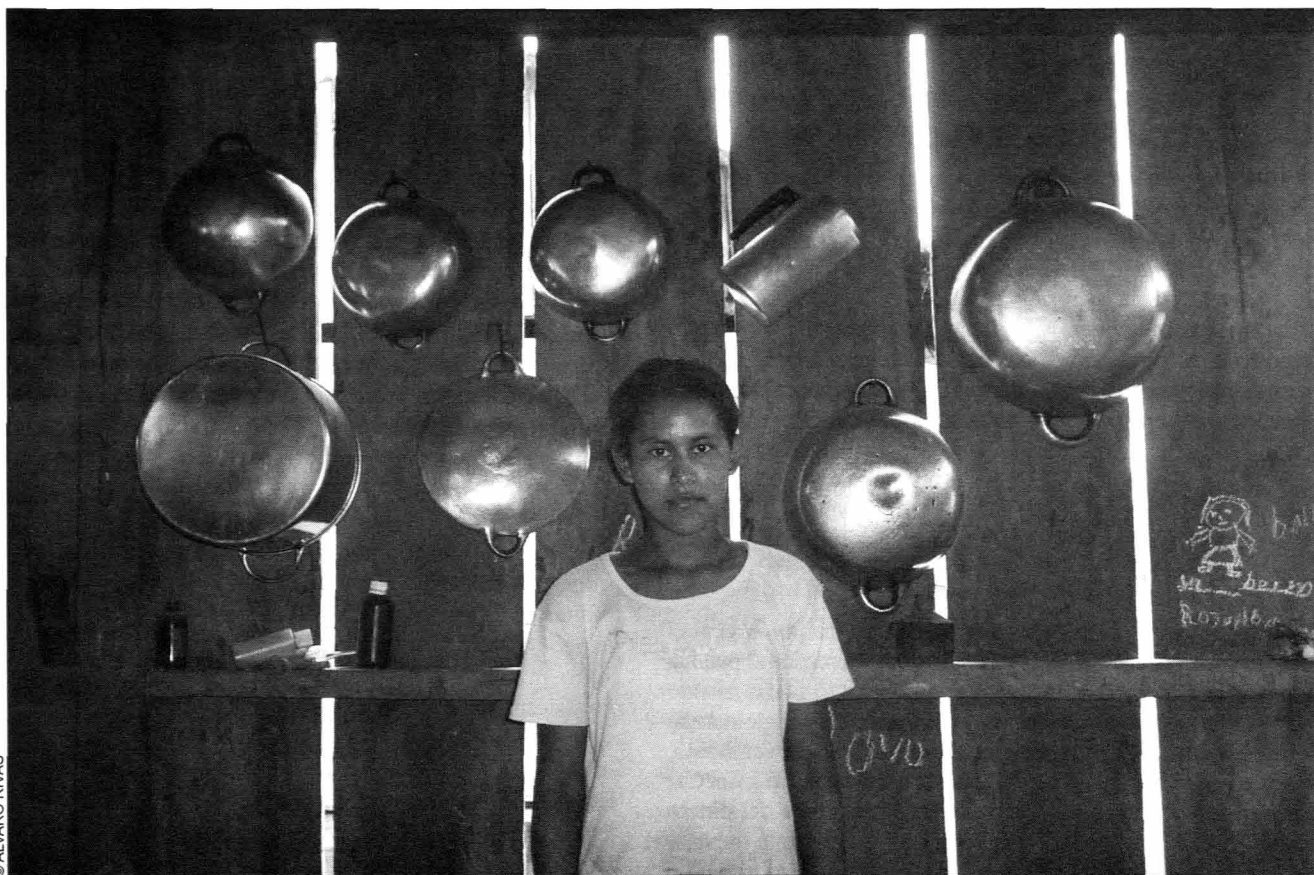
32. La noción, en Kakabila, de que la riqueza se genera a expensas de otro es explorada en Jamieson (próximamente). Otro factor es que los pobladores de Kakabila rehúyan presentarse a sí mismos delante de los otros comunitarios como criollos, por temor a ser percibidos como pretenciosos y posteriormente excluidos. Tal como lo señaló uno de los informantes de Nietschmann “los indios son como los monos, si uno se cae de la rama no puede reintegrarse al grupo. Si se imaginan que alguien ya se apropió de las reglas criollas dentro de él: no se le permite entrar de nuevo” Nietschman (1973:59).

33. Curiosamente, los habitantes de Tasbapauni y Halouver, la primera comunidad perdiendo rápidamente el idioma miskito a favor del monolingüismo criollo, y la segunda habiéndolo ya perdido, también se identifican en números sorprendentes como miskitos. Ver Kindblad (2001:145-148) para una discusión sobre la relación entre el creciente significado del mercado y el incremento de la auto-identificación criolla en Tasbapauni. Kakabila es mucho más pequeña que Tasbapauni. Tiene una historia más corta de involucramiento en la economía de efectivo por recursos marítimos, y esto, junto con el hecho de que Kakabila es mucho más pequeña que Tasbapauni y por consiguiente con grupos extendidos de parientes más influyentes, pudo haber resultado en una mayor atención hacia el régimen de transacción a largo plazo en Kakabila, y en la mayor preservación de la lengua miskita.

Reconocimientos.

Este artículo está basado principalmente en materiales recogidos durante dieciocho meses de residencia en Nicaragua en 1992 y 1993, quince de los cuales en la comunidad de Kakabila en la cuenca de Laguna de Perlas. El trabajo fue conducido como estudiante de postgrado en el departamento de Antropología de la London School of Economics, y como investigador asociado del CIDCA (Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica). Le estoy muy agradecido a estas dos instituciones por su considerable asistencia. Este trabajo fue también hecho posible por becas para trabajo de campo otorgadas por la Fundación Wenner Gren para la investigación antropológica y el Emslie Horniman Trust, y quisiera agradecer a los miembros deliberantes de estas dos instituciones por su confianza en mi habilidad para

llevar a cabo esta investigación. También llevé a cabo investigaciones de campo por períodos más cortos en la región, la mayor parte del tiempo en Kakabila en 1997, 1998, 1999-2000 y dos veces en el 2002, por cortesía de fondos facilitados por la London School of Economics y la Universidad de Manchester. Quisiera reconocer una importante deuda con Christopher Kindblad por su lúcida y pionera discusión sobre la relevancia de las ideas de Jonathan Parry y Maurice Bloch, para la economía moral de los miskitos costeros. Pido adelantadamente disculpas por cualquier mala interpretación de mi parte de su interesante trabajo entre la gente de Tasabapauni. También quiero agradecer a Mister John y Miss Chavela Schwartz, a mi comadre Lorna Schwartz, Mister Rafael Bonilla, Miss Beulah Theodore y Annette Theodore, todos de Kakabila, por su amistad y por sus pacientes explicaciones.



Jóven indígena luciendo sus utensilios de cocina.

Bibliografía.

Astuti, Rita. 1995. *People of the sea: identity and descent among the Vezo of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barrett, Bruce. 1992. The syringe and the rooster: medical anthropology on Nicaragua's Atlantic Coast. Doctoral dissertation, University of Wisconsin, Madison.

Barth, Frederik. 1969. "Introduction." In *Ethnic groups and boundaries*, (ed.) Frederik Barth. Oslo: Universitetsforlaget.

Bohannon, Paul. 1955. "Some principles of exchange and investment among the Tiv." in *American Anthropologist*, 57: 60-69.

_____. 1959. "The impact of money on an African subsistence economy." in *Journal of Economic History*, 19 (4): 491-503.

Carsten, Janet. 1989. "cooking money: gender and the symbolic transformation of means of exchange in a Malay fishing community." In *Money and the morality of exchange* (eds.) J. Parry and M. Bloch. Cambridge: Cambridge University Press.

Drummond, Lee. 1980. "The cultural continuum: a theory of intersystems." In *Man* 15:352-74.

Gordon, Edmund T. 1998. *Disparate diasporas: identity and politics in an African-Nicaraguan community*. Austin: University of Texas Press.

Hale, Charles R. 1994. *Resistance and contradiction: Miskito Indians and the Nicaraguan state, 1894-1987*. Stanford, California: Stanford University Press.

Helms, Mary W. 1970a. "Matrilocality and the maintenance of ethnic identity: the Miskito of eastern Nicaragua and Honduras." In *Proceedings of the XXXVIII Congress of Americanists, Munich*

_____. 1970b. "Matrilocality, social solidarity, and culture contact: three case histories." In *Southwestern Journal of Anthropology* 26:197-212.

_____. 1971. *Asang: adaptations to culture contact in a Miskito community*. Gainesville: University of Florida Press.

_____. 1976. "Domestic organization in eastern Central America: the San Blas Cuna, Miskito, and Black Carib compared." In *The Western Canadian Journal of Anthropology* VI:133-163.

_____. 1977. "Negro or Indian?: the changing identity of a frontier population." In *Old roots in new lands*, (ed.) Ann Pescatello. Greenwood, CT: Greenwood Press.

Howard, Sarah May. 1993. "Ethnicity, autonomy, land and development: the Miskito of Nicaragua's Atlantic Coast. Doctoral dissertation, University of Oxford.

Jackson, Jean. 1974. "Language identity of the Colombian Vaupés Indians." In *Explorations of the ethnography of speaking*. (eds) Richard Bauman and Joel Sherzer. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1983. *The fish people: linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwestern Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jamieson, Mark. 1996. "Kinship and gender as political processes among the Miskito of eastern Nicaragua." Doctoral dissertation, London School of Economics.

_____. 1998. "Linguistic innovation and relationship terminology in the Pearl Lagoon basin of Nicaragua." In *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4: 713-730.

- _____. 1999. *El inglés y la variedad de miskito en la cuenca de Pearl Lagoon*. In Wani No. 24: 24-32.
- _____. 2000a. "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.
- _____. 2000b. "Compassion, anger and broken hearts: ontology and the role of language in the Miskitu lament." In *The anthropology of love and anger* (eds.) J. Overing and A. Passes. London: Routledge
- _____. 2001. "Masks and madness: ritual expressions of the transition to adulthood among Miskitu adolescents." In *Social Anthropology* 9: 253-268.
- _____. (forthcoming) "Ownership of the means of sea shrimp production and perceptions of economic opportunity in a Nicaraguan Miskitu village." To appear in *Ethnology*.
- Kerns, Virginia. 1983. *Women and the ancestors: Black Carib kinship and ritual*. Urbana, Chicago and London: University of Illinois Press.
- 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.
- Kopytoff, Igor. 1986. "The cultural biography of things: commoditization as process." In *The social life of things: commodities in cultural perspective*, (ed.) Arjun Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lefever, Harry G. 1992. *Turtle Bogue: Afro-Caribbean life and culture in a Costa Rican village*. London and Toronto: Susquehanna University Press.
- Linnekin, Jocelyn and Lin Poyer. 1990. "Introduction." In *Cultural identity and ethnicity in the Pacific*, (eds.) J. Linnekin and L. Poyer. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Llewellyn-Davies, Melissa. 1981. "Women, warrior, and patriarchs." In *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*, (eds.) S. Ortner and H. Whitehead. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macdonald, Theodore. 1988. "The moral economy of the Miskito Indians: local roots of a geopolitical conflict." In *Ethnicities and nations: processes of inter-ethnic relations in Latin America, South-East Asia and the Pacific*. Austin: University of Texas Press.
- Nietschmann, Bernard. 1973. *Between land and water: the subsistence ecology of the Miskito Indians, Eastern Nicaragua*. New York: Academic Press.
- Palmer, Paula. 1993. *What happen: a folk history of Costa Rica's Talamanca Coast*. San José, Costa Rica: Publications in English S.A.
- 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.
- Roberts, Orlando W. 1965. *Narrative of voyages and excursions on the east coast and in the interior of Central America*. Gainesville: University of Florida Press. First published in 1827.
- Solien Gonzalez, Nancie. 1969 *Black Carib social structure. a study of migration and modernization*. Seattle and London: University of Washington Press.
- Toren, Christina. 1989. "Drinking cash: the purification of money through ceremonial exchange in Fiji." In *Money and the morality of exchange* (eds.) J. Parry and M. Bloch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Von Oertzen, Elenore. n.d. "'Zambos Mosquitoes' and 'pure Indians': the history of ethnic definitions on the Atlantic Coast of Nicaragua." Unpublished manuscript.
- Wilson, Peter J. 1973. *Crab antics: the social anthropology of English-speaking Negro societies of the Caribbean*. New Haven and London: Yale University Press.