Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

LOS MISKITOS DE NICARAGUA: ACULTURACION Y CONSERVACION DE UNA COMUNIDAD ETNICA

Marcos Membreño Idiáquez*

INRODUCCION

Desde sus primeros contactos con los piratas ingleses que llegaron a la costa atlántica de Nicaragua en el siglo XVII, los miskitos aparecen como un pueblo sometido a un profundo y prolongado proceso de aculturación. Este proceso se manifestó de múltiples formas y a distintos niveles.

Los miskitos, por ejemplo, se vieron forzados a adoptar las lenguas de las culturas con las que entraron en relación. Aprendieron el inglés mientras prevaleció la hegemonía inglesa y estadounidense en la región. Posteriormente, muchos de ellos hicieron suyo el español para poder comunicarse con los criollos y los mestizos provenientes de la región del pacífico nicaragüense. Y en fecha más reciente todavía, en las décadas de 1960 y 1970, adoptaron la lengua creole para hacerse pasar por creoles, en una coyuntura en la que éstos habían adquirido cierta hegemonía política en la costa atlántica (1989:172).

---

* Marcos Membreño es sociólogo y miembro del personal académico de la Universidad Centroamericana, Managua, Nicaragua.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Por otra parte, desde antes de la llegada de los primeros europeos, siempre se mantuvieron abiertos a la posibilidad de contraer matrimonios con hombres y mujeres no miskitos. Entre los ascendientes del pueblo miskito figuran, por lo tanto, europeos, negros e individuos pertenecientes a otras comunidades indígenas que existieron en la región atlántica de Nicaragua[1] (1984:49). Esta profunda apertura hacia el mestizaje es lo que explica que entre ellos encontremos en la actualidad la coexistencia de diferentes fenotipos raciales (blanco, negro, etc.)(1987:142).

En lo relativo a las prácticas rituales, los miskitos pasaron a convertirse en feligreses de las distintas iglesias de origen europeo, en particular de la Iglesia Morava (Wilson 1975). En 1987 se estimaba que aproximadamente el 88% de la feligresía morava en la región atlántica era miskita, y que el 71% de los ministros moravos eran igualmente miskitos (García 1989:13). Las otras denominaciones religiosas a las que se adscribieron los miskitos fueron la Iglesia de Dios, la Iglesia Católica, etc.

Por último, en el plano económico los miskitos mostraron una gran capacidad de adaptación a la presencia de las estructuras mercantiles y capitalistas en la región, al punto de que Helms los concibe como una "sociedad compradora" (purchase society) (1971 XVII). Los miskitos no abandonaron sus tradicionales y milenarias actividades de subsistencia ligadas a la agricultura, la caza, la pesca y la recolección, pero se insertaron, desde su primer contacto con los europeos, en un sistema de intercambios mercantiles, con el propósito de obtener los productos aportados por los piratas ingleses. Más tarde con la llegada de los enclaves mineros, madereros y bananeros, una parte de ellos se convirtió en mano de obra asalariada ocasional o permanente (Vilas 1990).

Sería un grave error, sin embargo, olvidar las formas de resistencia que desarrolló el pueblo miskito en contra

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

de un proceso de aculturación que amenazaba con asimilarlo y disolverlo en estructuras socioculturales no miskitas. Nuestra hipótesis es que la matriz sociocultural que impidió esta asimilación total y que conservó lo que Helms denomina la "misquitidad" fue la organización étnica propia de este pueblo. En este artículo, intentaremos mostrar que existe efectivamente una "misquitidad" pero, a diferencia de Helms, no la concebiremos como una "esencia cultural estable" (1971 251), sino como el resultado de una estructura sociocultural bien particular, como una estructura étnica, susceptible de transformarse y de reproducirse a lo largo del tiempo. Con susceptible de transformarse se quiere decir, sujeta a los cambios inducidos por los procesos de aculturación y por las mismas modificaciones internas en la sociedad miskita. Susceptible de reproducirse, es decir, capaz de conservar en el tiempo una cierta estructura y una cierta lógica de articulación, a pesar de las transformaciones que haya podido experimentar.

Es necesario, sin embargo, precisar los conceptos. Para nosotros, una étnia no es más que una forma de integrar y de cohesionar socioculturalmente a un determinado conjunto de individuos. La étnia no es, evidentemente, la única forma de integración sociocultural posible, existen otras, como por ejemplo, la integración nacional. Pero, a diferencia de ésta, la integración étnica es el resultado de la acción conjunta y articulada de dos estructuras diferentes, una estructura de parentesco y una estructura ritual. Por esta razón puede decirse que una étnia es una estructura de integración rito-parental[2] (Membreño, s.f.).

De acuerdo a este supuesto, la "misquitidad" puede ser concebida como la integración de determinados individuos a una estructura étnica en particular, la étnia miskita. En la perspectiva teórica que aquí se propone, es "miskito" todo individuo que se encuentre integrado a las redes de parentesco y a las estructuras rituales de la comunidad miskita.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

LA INTEGRACION DE LOS INDIVIDUOS A LAS REDES DE PARENTESCO

Por lo general, cuando los antropólogos intentan definir la etnicidad, lo hacen recurriendo a la agregación o yuxtaposición de un abigarrado conjunto de elementos discretos entre los que figuran la raza, la lengua, la vestimenta, la religión, las técnicas de producción, etc. Al proceder de esta manera, olvidan, sin embargo, que la etnicidad de un individuo está ligada, en primer lugar, a un hecho relativamente simple, a la relación de filiación que une a ese individuo con algunos de los miembros de la comunidad. En el caso de los miskitos, esto significa que un individuo puede ser adscrito a la comunidad miskita si en la línea de sus ascendientes (padre, madre, abuelos, etc.) figura un miskito. La pertenencia de un individuo a la comunidad miskita se produce, por lo tanto, en primer lugar, por la vía del parentesco.

Entre los miskitos, un individuo, sea hombre o mujer, desde el momento mismo de su nacimiento se encuentra integrado a un linaje o **kyamka**, que incluye a "todos los descendientes vivos de un par identificado por el apellido del hombre" (Helms 1971:72). En principio, pues, un individuo pertenece al **kyamka** de su padre. Sin embargo, este principio no se aplica de manera rígida e inflexible, porque en ciertas situaciones los miskitos reconocen como válida la adscripción del individuo al **kyamka** de la madre. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando el individuo es hijo de una mujer miskita y de un hombre no miskito. En tales casos, el individuo adquiere su "misquitidad" en virtud de su pertenencia al **kyamka** de su madre. Así, gracias al reconocimiento del principio matrilineal, la comunidad miskita puede integrar en su seno a individuos que tendrían que ser considerados como no miskitos, si se aplicara solamente el primer principio, es decir,

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

la filiación patrilineal.

Ahora bien, entre los individuos pertenecientes a un mismo **kyamka** se establecen relaciones de cooperación y de solidaridad que actualizan constantemente la integración efectiva de cada individuo a la red de parentesco. Pero la forma y el contenido de estas relaciones de reciprocidad varían en función de la posición que los individuos tengan al interior de la red de parentesco. Así, por ejemplo, los individuos que no son de ascendencia miskita, pero que son parientes políticos (parentesco por afinidad) de individuos con ascendencia miskita, no tienen frente a estos últimos las mismas obligaciones que las que deben observar los miskitos que son parientes consanguíneos entre sí. Entre estos últimos, las relaciones de solidaridad son más estrechas, y el grado de integración entre ellos es, por lo tanto, mayor.

Estas relaciones de reciprocidad basadas en el parentescp son capaces de abrazar a centenares de individuos que pueden residir sea en un mismo poblado, sea en distintos poblados, separados geográficamente entre sí (1971:76). Estas redes se amplían todavía más gracias a los lazos matrimoniales, puesto que cuando contraen matrimonio dos miskitos pertenecientes cada uno a **kyamkas** ubicados en poblados distintos, el lazo matrimonial integra no solamente a los cónyuges, sino también a todos los miembros de ambos **kyamkas**, como lo demuestra la existencia de los lazos de reciprocidad y solidaridad que se establecen entre éstos a partir de la consumación del matrimonio.

Es importante señalar que la integración de un individuo a la comunidad miskita no está dada por la sola relación de filiación. En otras palabras, para ser miskito no basta con que el individuo tenga en su línea de filiación un ascendiente miskito. Además de ésto, es necesario que ese individuo sea socializado en el seno de la comunidad miskita, lo cual se lleva a cabo en el marco de la envoltura y el referente inmediato de dicho proceso.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

En este sentido hay que recordar el rol estratégico que juegan las madres y, en general, las mujeres, en el proceso de socialización de los niños miskitos. Debido a que la residencia ha solido ser matrilocal y a que los hombres suelen ausentarse del hogar durante ciertos períodos de tiempo para ocuparse, por ejemplo, de sus actividades económicas, un grupo de mujeres (madres, tías, hermanas, etc.) se ocupa de ir adecuando el comportamiento de los niños (tukta) a las distintas posiciones que les tocará ocupar a éstos a lo largo de su vida, dentro de las estructuras de parentesco (Comparar Helms, s.f.).

El carácter procesual de la socialización revela, por otra parte, que la "misquitidad" o, lo que viene a ser lo mismo, la "etnicidad miskita", no es algo que el individuo adquiere en forma inmediata y automatica. Es, por el contrario, un status que va adquiriendo progresivamente, a medida que avanza en el proceso de socialización. En este sentido es perfectamente plausible que un individuo que es hijo de padre y madre miskitos, pueda llegar a perder su "misquitidad por afiliación", si no es socializado en una familia o, para ser más exactos, en una estructura de parentesco miskita. La socialización en un mundo no miskito puede llegar a hacer de él un no miskito.

Ahora bien, la socialización que se lleva a cabo en el seno de la comunidad miskita no se inscribe única y exclusivamente en el marco de las redes de parentesco. Ella se inscribe, al mismo tiempo, en el marco de una comunidad ritual. En la práctica, esto significa que la socialización supone la participación del individuo en un conjunto determinado de ritos. Ser miskito no es solamente encontrarse adscrito a una determinada estructura de parentesco, es también estar integrado a una determinada comunidad ritual.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

LA INTEGRACION DE LOS INDIVIDUOS EMPARENTADOS ENTRE SI A UNA MISMA COMUNIDAD RITUAL

La vida cotidiana individual y colectiva de los miskitos aparece envuelta en un conjunto de prácticas rituales. Desde que nace, hasta que muere, o para ser más exactos, desde antes de su nacimiento, hasta después de su muerte, los miskitos participan y se les hace participar en una innumerable cantidad de ritos. A primera vista, estos ritos aparecen a los ojos del observador como ceremonias separadas y aisladas entre sí, tanto temporal como especialmente, sin nada que las una, a no ser el simple hecho de que todas ellas son esquemas de acciones estereotipadas.

No obstante, todos estos ritos forman parte de prácticas inscritas en el seno de una comunidad ritual que las crea, las reproduce y las regula, asignándoles la posición que ellos ocupan en el tiempo y el espacio sociocultural de los miskitos. Esta comunidad ritual se deja percibir cuando conseguimos identificar a los agentes sociales que forman parte de ella, a saber, los oficiantes rituales, por un lado, y los feligreses (iniciados y no iniciados), por otro.

la ayuda de este criterio podemos constatar la p. encia activa de dos grandes comunidades rituales en el seno de la sociedad miskita. A la primera de estas comunidades la llamaremos "comunidad ritual chamanística". En cambio, a la segunda, la denominaremos "comunidad ritual morava". Ciertamente, estas dos comunidades rituales no son las únicas que podemos encontrar entre los miskitos, pero son, sin duda, las más importantes en razón del número de miskitos que se encuentran adscritos a las mismas.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

LA COMUNIDAD RITUAL CHAMANISTICA

Desde su llegada a la región atlántica de Nicaragua en 1849 hasta la fecha, la Iglesia Morava ha conseguido integrar y mantener integrado al pueblo miskito a la comunidad ritual morava, una comunidad ritual mucho más amplia y más poderosa que la comunidad chamanística. Sin embargo, a pesar de o en contra de la voluntad de sus más altos dirigentes, la Iglesia Morava no ha conseguido destruir o desarticular la estructura de relaciones rituales chamanísticas que se reproduce cotidianamente en el seno de la sociedad miskita[5].

La figura central de la comunidad chamanística es, sin lugar a dudas, el chamán (sika-lan). Este personaje no representa, sin embargo, a un sujeto individual, sino a un sujeto colectivo. Los chamanes constituyen, en efecto, un conjunto de individuos que ocupan una determinada posición y asumen una determinada función al interior de una comunidad ritual. Ellos son los que presiden las ceremonias rituales y fijan el contenido y la forma de las mismas.

Que los chamanes constituyen un sujeto colectivo lo prueba, además, la existencia de diversos tipos de chamanes. Cada uno de estos tipos se diferencia de los demás en virtud de las funciones distintas que le competen, aún cuando no se pueda negar que algunos de ellos comparten ciertas funciones comunes. Todo ello parece revelar la existencia de una especie de división social del trabajo ritual. Hay, en efecto, una verdadera

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

especialización del trabajo chamanístico y los mismos miskitos saben perfectamente a que especialista ritual deben acudir en determinado momento, cuan se ven aquejados por tal o cual enfermedad o problema en particular.

Prácticamente todos los chamanes poseen un profundo conocimiento sobre el valor medicinal y terapéutico de una gran variedad de plantas y de hierbas[6], el cual utilizan para curar o sanar a sus pacientes. Desde este punto de vista, los chamanes pueden ser considerados como "curanderos". Pero sería un error limitarse a concebirlos como curanderos sin más, porque son en realidad "curanderos rituales". ¿Qué significa esto? Simple y sencillamente que las curaciones que ellos llevan a cabo se inscriben sistemáticamente al interior de ceremonias rituales. Al interior de estos ritos, las hierbas y plantas no aparecen como simples medicamentos -esta sería la visión de la medicina occidental moderna-, sino como dispositivos rituales que el chamán manipula ritualmente junto a otros dispositivos rituales, como pueden ser el tabaco, la biblia, oraciones, etc. Por esta razón, nos parece más exacto concebir a los chamanes en términos de oficiantes rituales, cuya capacidad de curación, según ellos mismos y según los mismos miskitos, no depende tanto de las hierbas medicinales en sí mismas, cuanto de la manipulación ritual que de ellas hacen los chamanes.

Todos los chamanes cobran por los servicios rituales presentados. Helms relata que recibían pagos en especie (1971:199) y García afirma que, en la actualidad, un chamán puede llegar a exigir hasta cincuenta o cien dolares por un servicio ritual (1989:81). Por otra parte, es importante anotar que el chamanismo constituye entre los miskitos un campo abierto y perfectamente accesible a las mujeres. Estas dos características -cobro por los servicios rituales y accesibilidad de las mujeres al chamanismo- asemejan a los chamanes miskitos con aquellos existentes en otras latitudes.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

El tipo de chamán más antiguo y que aún existe en la sociedad miskita, aunque parece que cada vez menos, es el **sukya**, que representa una variedad de chamanismo extático[7]. Hasta hace unos 30-40 años, casi todo poblado miskito relativamente grande tenía su propio **sukya**. Actualmente, los pocos **sukyas** que existen suelen proceder de regiones remotas y relativamente aisladas geográficamente, poco afectadas por el influjo de las iglesias y del Estado. Por otra parte, a pesar de que desde el inicio de su obra misionera los moravos trataron de desligitimarlos sistemáticamente, acusándolos de realizar prácticas demoníacas, los **sukyas** continúan gozando hoy en día de cierto prestigio ritual entre el pueblo miskito en general y, aunque a veces esto se niegue públicamente, entre no pocos pastores moravos.

Esto ha dado lugar en muchas ocasiones a una cierta connivencia ritual entre los **sukyas**, por un lado, y algunos pastores moravos, por otro. Por ejemplo, durante los enfrentamientos militares que opusieron a miskitos y a fuerzas regulares del gobierno sandinista, los milicianos miskitos participaban en ciertas ceremonias rituales antes de partir al combate. El pastor celebraba el ritual moravo, mientras que el **sukya** celebraba su propio ritual chamanístico, el **darh kiwa**, cuyo propósito era el de volver invisibles a los combatientes miskitos ante los ojos de las tropas sandinistas[8]. Asimismo, es frecuente que el **sukya** llegue a celebrar el **isingni sakaia**, para conducir el espíritu del muerto al cielo, después de que el pastor ha concluído el rito funerario moravo, que se lleva a cabo nueve días después de la muerte de una persona (García 1989:135). Es probable que este acercamiento entre los **sukyas** y ciertos pastores moravos miskitos haya sido posibilitado por el enfrentamiento de ambos contra algo que aparecía ante sus ojos como un adversario común, el gobierno sandinista. Normalmente separados por el hecho de pertenecer a estructuras rituales distintas, los **sukyas** y algunos pastores moravos hicieron

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

causa común contra un gobierno que para ellos atentaba contra los recursos materiales, las tradiciones culturales y la vida misma del pueblo miskito.

Debido al asedio constante al que fueron sometidos los antiguos chamanes (**okuli y sukya**) por parte de la de la Iglesia Morava, el chamanismo miskito se vió obligado a adoptar nuevas formas, como condición necesaria para seguir existiendo. Simplificando las cosas, podríamos decir que su estrategia consistió en "cristianizarse" un poco, es decir, en adoptar ciertos elementos rituales cristianos, tales como la biblia, ciertas oraciones y cánticos del himnario moravo o la referencia a los ángeles del cielo, etc. De esta manera, las prácticas chamanísticas llegaron a ser mejor toleradas por la Iglesia Morava. El comienzo de este fenómeno se sitúa en la década de los años 80 del siglo pasado, cuando se produjo entre los miskitos un movimiento de profunda renovación religiosa, cuyo resultado más visible y estable fue precisamente la aparición de nuevos tipos de chamanes que han tendido a reemplazar a los antiguos sukyas.

Entre estos nuevos tipos de chamanes podríamos mencionar, sin la pretensión de ser exhaustivos, a las **spirit-upplika** (espiritista), ancianas muy respetadas por la comunidad, que curan por medio de infusiones y de oraciones a los espíritus; los **prapit** (profetas), quienes son la contrapartida masculina de las **spirit** y que vaticinan tanto el futuro individual como también, aunque ahora mucho menos, el futuro de la comunidad miskita; los **sika-upplika**, que curan con hierbas y oraciones, pero que gozan de un mayor prestigio que las **spirit-upplika**; los **kanwaikira**, cuya función es la de contrarrestar los maleficios provocados por los brujos, los **poisinkira**[9].

La comunidad ritual compuesta por los chamanes y por los feligreses que damandan sus servicios, es

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

una comunidad constituida mayoritariamente por individuos que pertenecen a cualquiera de los **kyamkas** existentes localmente. Tanto los chamanes, como la casi totalidad de sus feligreses, son, en efecto, desciendentes de miskitos y, en tanto que tales, se encuentran integrados y cohesionados entre sí en virtud de las relaciones de parentesco (parentesco consanguíneo y por afinidad) existentes entre ellos. Ahora bien, cuando estos individuos participan en los ritos de la comunidad chamanística de sus respectivos poblados o localidades, la integración que existe entre ellos en razón de su parentesco, viene a verse "redoblada" por la integración y cohesión que produce entre ellos el hecho de participar en las mismas prácticas rituales. En otras palabras, la integración familiar es reforzada por la integración ritual y viceversa. Nuestra hipótesis es que la etnicidad miskita reside aquí, en esta doble integración de los individuos a una misma red de parentesco y a una misma comunidad ritual.

LA COMUNIDAD RITUAL MORAVA

Como lo dijimos antes, la Iglesia Morava es una comunidad ritual mucho más poderosa que la comunidad chamanística con la que le ha tocado competir por alcanzar la hegemonía sociocultural en el seno de la sociedad miskita. Su extraordinario poder representó desde el comienzo un formidable atractivo para los miskitos.

Los miskitos encontraron muchas ventajas para convertirse al moravianismo -con la posibilidad de ingeniárselas para continuar adscritos a la comunidad chamanística. Entre estas ventajas estaban la oportunidad de tener acceso a los recursos materiales y financieros de la Iglesia Morava, los cuales se cristalizaban en obras

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

de desarrollo social (comisariatos, etc.) o de ayuda individual. Asimismo, los miskitos que se hacían moravos podían acceder a las estructuras de poder de la institución eclesial, lo que les otorgaba importantes cuotas de poder al interior de la misma sociedad miskita, como ocurría en el caso de los que llegaban a ser pastores. Por otra parte, gracias a la mediación de los servicios sociales (alfabetización, etc.) y personales (contactos con funcionarios, etc.) que podían prestarles los misioneros y pastores, no pocos miskitos tuvieron la posibilidad de acceder a ciertos cargos y empleos dentro del Estado nicaragüense y de las empresas que trabajaban en la región atlántica.

Los moravos supieron adecuar sus prácticas pastorales, sus estructuras eclesiales y sus propios rituales a los miskitos, con el propósito de hacerse más fácil y más profundamente aceptados por la población. Aprendieron su lengua para evangelizarlos en miskito, a veces, en contra de la voluntad de los mismos miskitos, que querían que los pastores les enseñaran el inglés primero y el español después; adecuaron su calendario ritual al de las fiestas miskitas e implementaron una dirección colegiada de la comunidad ritual morava, lo que, por otra parte, estaba en correspondencia con la propia tradición eclesial morava y con la de los miskitos.

En cada poblado miskito, la estructura de poder de la comunidad morava era, por lo general, la misma. Presidiendo la comunidad ritual, se encontraba el pastor, el cual, según las reglas dictadas por la institución eclesial, no podía provenir de la misma localidad en la cual ejercía su cargo, a fin de evitar que los lazos con los miembros de su kyamka, alimentasen favoritismos personales que pudiesen entorpecer su trabajo pastoral (Helms 1971: 181). Esta reglamentación hacía del pastor una especie de desarraigado de su comunidad de origen y le daba una cierta desventaja en relación a sus competidores

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

rituales, los chamanes, quienes, por lo general, operaban en sus respectivas localidades de origen, ahí donde residían los miembros de su propio **kyamka**.

Además de ser el oficiante ritual de la comunidad morava, el pastor hacía las veces de maestro de escuela (enseñaba a leer y escribir, etc.), de jefe político (convocaba y coordinaba trabajos comunales, etc.) y de juez que arbitraba los conflictos entre sus feligreses. Estos roles tendía a perderlos, en mayor o menor medida, cuando en la localidad habían maestros o funcionarios (jefe político, jefe de policía, etc.) pagados por el estado nicaragüense.

Después del pastor, estaban las personas que componían el Comité de la Iglesia, las cuales eran miembros de la localidad, hombres y mujeres, escogidos por la misma comunidad. En realidad, era en esta instancia de dirección colegiada, y no en la persona del pastor donde residía el verdadero centro de decisión de la comunidad ritual morava en cada localidad. los miembros de este comité gozaban de un gran prestigio y, al lado del pastor, participaban como árbitros en los conflictos que oponían a los feligreses. A cada uno de ellos le era confiada la atención sistemática de un determinado grupo de familias, a las que él visitaba frecuentemente para orientarlas y ayudarlas en la superación de sus problemas[10]. Por otra parte, los integrantes del Comité de la Iglesia podían reemplazar al pastor cuando éste se encontraba ausente, incluso, podían solicitar la remoción del mismo ante las instancias superiores de la institución eclesial.

Después del Comité de la Iglesia, la estructura organizativa de la comunidad morava en cada localidad la componían los **Auxiliares**, hombres y mujeres, que se

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

encargaban de abastecer de leña y de alimentos al pastor, así como de darle mantenimiento al edificio del templo (Helms:1971 219). Debemos mencionar, además, a los y a las **alguaciles de la puerta**, quienes eran los responsables de arreglar el templo y mantener el orden en las ceremonias rituales (Helms 1971:221). Finalmente, habría que mencionar a la **feligresia** morava, compuesta por los **iniciados**, es decir, los que habían sido bautizados y/o confirmados en el rito moravo, así como los **no iniciados**, los individuos que aún no habían pasado por estos ritos.

Tal como lo afirmamos al comenzar este trabajo, la gran mayoría de la comunidad morava está compuesta por individuos pertenecientes a algún **kyamka**. Esto hace que, a nivel local, en cada comunidad se produzca un fenómeno semejante al que se daba en el seno de la comunidad ritual chamanística. La cohesión que las redes de parentesco producen entre esos individuos resulta redoblada por la cohesión que los ritos moravos producen, igualmente, entre esos mismos individuos. En otras palabras, a las relaciones de reciprocidad basadas en el parentesco, vienen a añadirse los lazos de reciprocidad ritual, que se expresan en los principios de ayudar a los "hermanos" y a las "hermanas". En esta articulación de los lazos de reciprocidad familiar y ritual, se encuentra el fundamento último de la etnicidad miskita. Es esta articulación la que produce y reproduce constantemente la integración o la cohesión de los miskitos en una sola y misma étnia.

LA ARTICULACION INTERCOMUNITARIA

Al interior de la sociedad miskita, la comunidad morava y la comunidad chamanística han coexistido y continúan coexistiendo en la actualidad. Aunque a determinados niveles pareciera que ambas comunidades son entidades paralelas,

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

sin ningún punto de contacto entre sí, lo cierto es que a muchos niveles se produce una verdadera articulación entre ellas, como lo muestra el hecho que los miembros de una comunidad son prácticamente los mismos de la otra. A este fenómeno, sumamente frecuente en el terreno de los fenómenos socioculturales, podemos designarlo con el término de "articulación intercomunitaria". Esta se manifiesta en el hecho que los mismos individuos se encuentran integrados, simultáneamente, a dos o más comunidades socioculturales distintas[11].

Una de las preguntas que viene inmediatamente al espíritu cuando se constata la existencia de esta múltiple integración comunitaria, es si ella debilita internamente a la comunidad étnica miskita. En términos generales, pensamos que se da, efectivamente, un debilitamiento en la medida en que la sola presencia de la Iglesia Morava produce la división entre miskitos moravos, por un lado, y miskitos no moravos, por otro. Por otra parte, a nivel local, como ocurre por ejemplo en la ciudad de Managua, los miskitos pasan a ser miembros de una comunidad ritual en la que también participan individuos no miskitos.

Sin embargo, en las localidades miskitas, el debilitamiento de las estructuras étnicas es casi inexistente, porque ahí, tanto los pastores como los feligreses son totalmente o mayoritariamente miskitos. Por otra parte, en la costa atlántica, la Iglesia Morava tendió a respetar la frontera miskito/no miskito, por ejemplo, realizando sus ceremonias rituales en lenguna miskito para los miskitos y en inglés para los creoles (García 1989:39), lo cual contrarrestaba, de alguna manera, las divisiones intra-miskito que la misma institución eclesial producía y reproducía por otro lado.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

CONCLUSIONES

En este trabajo hemos tratado de mostrar que la cohesión de los miskitos entre sí, esto es, su etnicidad miskita, debe ser buscada en la articulación que se produce entre las redes de parentesco y una o varias comunidades rituales.

Esta articulación entre estructuras de parentesco y estructuras rituales no debe ser concebida, sin embargo, como una simple yuxtaposición o como la coexistencia entre dos sistemas paralelos, que llegan a interpenetrarse. Esta interpenetración puede constatarse cuando se observa como la participación de los miskitos en ciertos ritos crea entre ellos tales lazos de reciprocidad que éstos pueden llegar a convertirse en lazos de parentesco. Por ejemplo, el rito de cortar el cordón umbilical del niño recien nacido, convertía al hombre o a la mujer que había sido escogido(a) para hacerlo en un **lapia** del niño, esto es, en su padrino. "Las mismas obligaciones de respeto, deberes y privilegios que se tienen por consanguinidad y afinidad en el parentesco, se extienden a este familiar ritual, incluyendo la prohibición de matrimonio con individuos que están en relación mutua de **lapia**, o con sus hijos" (Helms 1971:98). Aunque probablemente con menos fuerza, los lazos de reciprocidad que crea entre dos **kyamkas** la ceremonia por la cual dos niños o adolescentes que se parecen físicamente entre sí, son declarados **libra** uno del otro. En virtud de esta ceremonia, los miembros de ambos **kyamkas** se consideran entre sí como parientes rituales.[12]

Otro de los hechos que muestra que lo que se produce entre la estructura de parentesco y la estructura ritual es una verdadera articulación, y no una mera yuxtaposición o paralelismo, es la forma en que un miskito o una miskita pueden llegar a ser chamanes. Entre los **sukyas**, por

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

ejemplo, "el cargo era generalmente hereditario, pero con frecuencia le sucedía(n) su sobrino o su yerno" (Conzemius 1984:279). Y, por lo que sabemos, en la actualidad la práctica predominante sigue siendo la misma entre los otros tipos de chamanes.

Este fenómeno revela que en la persona de los chamanes converge y se anuda una determinada relación de parentesco (ser hijo, sobrino o yerno de una chamán) y una relación ritual (ser el oficiante ritual de una comunidad chamanística). Y por esta razón, los chamanes pueden ser considerados como agentes especializados en la integración étnica.

Lo mismo tendríamos que decir con respecto a los pastores moravos miskitos. Todos ellos son agentes sociales especializados en la integración étnica, porque en todos ellos se lleva a cabo y todos llevan a cabo en el seno de su pueblo la cohesión étnica. Ellos tejen y entretejen continuamente estos dos hilos que son el parentesco, por un lado, y los ritos, por otro lado, para crear ese tejido sociocultural tan particular que es la comunidad étnica miskita.

AGRADECIMIENTOS

El autor agradece al compañero miskito, Jorge Matamoros, investigador del CIDCA, sus comentarios a este artículo. Todas las ideas expuestas en este trabajo son sin embargo, responsabilidad exclusiva de su autor.

NOTAS

1 Conzemius relata como los sumus, a diferencia de los miskitos, no permitían "casamientos con alguien de otra tribu" (1984:290)

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

2 El lector encontrará esta conceptualización de la estructura étnica en Membreño, s.f.

3 En su obra, ya citada, Mary Helms emplea erróneamente el término miskito **kiamp**, que significa "campamento", para referirse al concepto de "linaje". En lengua miskita, sin embargo, "linaje" se dice **kyamka**.

4 El Ayamka forma parte de una red de parentesco más amplia y laxa, el **taya**, que constituye un grupo de referencia menos fuerte para los miskitos. El taya "incluye a todos los parientes vivos a una distancia de primo tercero del ego", es decir, "a todos los descendientes vivos de los padres del padre del ego y de sus hermanos y medio hermanos, de los padres de la madre del ego y de sus hermanos y medio hermanos, y de los bisabuelos del ego, tanto paternos como maternos (que generalmente han muerto)".

5 En un comienzo, los misioneros moravos, particularmente los no miskitos, combatieron en vano a los chamanes y a sus prácticas rituales tradicionales. Posteriormente, llegaron á tolerarlos al comprobar que era inútil oponerse a ellos. En la actualidad, aunque pública y oficialmente la Iglesia Morava desautoriza a los chamanes y a los ritos chamanísticos, en la realidad de la vida cotidiana, ciertos pastores moravos miskitos no sólo toleran sino que, ademas, creen personalmente en muchos de los rituales chamanísticos.

6 Por lo general, la mayoría de los adultos y de los ancianos miskitos poseen un gran conocimiento práctico del poder medicinal de ciertas plantas y hierbas. Sin embargo, los chamanes poseen un mayor conocimiento que el miskito común y corriente, debido a que se han especializado y han sido iniciados en ello por otros chamanes.

7 Conzemius nos relata que, hasta el siglo pasado, el tipo de chamán prestigioso e importante no era el **sukya**, sino el **okuli**, el cual podía eventualmente

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

asumir las funciones de jefe político de la comunidad 1984:283-286). El lector puede consultar también Grossmann (1988:54-64).

8 Esta especie de convivencia ritual entre sukyas y pastores moravos miskitos parece haberse dado, generalmente, en regiones geográficas muy alejadas de los centros urbanos. Ella se llevaba a cabo no solamente en territorio nicaragüense, sino también en suelo hondureño, donde las tropas miskitas nicaragüenses acampaban y obtenían sus pertechos antes de cruzar la frontera para combatir contra las fuerzas sandinistas (García 1989:145).

9 Cada uno de los términos con los que los miskitos designan a estos chamanes, recubren, en realidad, a varios subtipos distintos de chamanes. Ello revela, una vez más, que estos oficiantes rituales constituyen un verdadero sujeto colectivo (García 1989:169-171).

10 En su obra, Mary Helms parece haber confundido las funciones que les correspondían a los miembros del **Comité de la Iglesia**, con aquellas que eran competencia de los **Auxiliares** (1971:220).

11 Esta articulación puede implicar a dos o más comunidades socioculturales, y puede producirse ocasionalmente o en forma relativamente estable. Los miskitos, por ejemplo, pertenecen de manera estable a la comunidad chamanística y a la comunidad morava, pero se adscriben ocasionalmente a la Iglesio de Dios o a la comunidad ritual católica, cuando no hay oficiantes moravos (Helms 1971:208).

12 "El término libra se conserva desde antes del cristianismo, época en que se aplicaba a un tipo de relación ficticia de parentesco, creada entre dos gentes del mismo sexo que eran amigos, pero no familiares" (Helms 1971:98).

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

CONZEMIUS, EDUARD
1984 Estudio Etnográfico sobre los Indios Miskitos. Asociación Libre. San José.

GARCIA, CLAUDIA
1989 Lo Sagrado como Exposición de lo Cotidiano. Un Estudio sobre los Miskitos. Universidad de Upsala. Documento mimeografiado.

GORDON, EDMUND
1987 History, Identity, Consciousness and Revolution. En: CIDCA-Development Study Unit, Ethnic Groups and the Nation State. University of Stockholn.

GROSSMANN, GUIDO
1988 La Costa Atlántica de Nicaragua. Editorial La Ocarina. Managua.

HELMS, MARY
1971 Asang Adaptaciones al Contacto Cultural en una Sociedad Misquito. Instituto Indigenista Interamericano.México.

s.f. Matrilocality and the Maintenance of Ethnic Identity The Miskito of Eastern Nicaragua and Honduras. Verhanlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanisten Kongress. Sttuttgart-München.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

MEMBREÑO, MARCOS
s.f. La Etnia: Comunidad Ritual de Parentesco. En prensa.

VILAS, CARLOS
1989 Transición desde el Subdesarrollo. Editorial Nueva Sociedad. Caracas.

1990 Del Colonialismo a la Autonomía: Modernización Capitalista y Revolución Social en la Costa Atlántica. Editorial Nueva Nicaragua, Managua.

WILSON, JOHN
1975 Obra Morava en Nicaragua. Trasfondo y Breve Historia. Seminario Bíblico Latinoamericano. San José.

Derechos Reservados IHAH