



Parentesco y grupo doméstico de los miskitos: los casos de Ahiya Pini y Santa Martha

Melesio Peter Espinoza
Universidad Iberoamericana

Indígenas de la comunidad de Santa Marta, RAAN, 2006.

En el contexto de las investigaciones etnológicas realizadas en el continente latinoamericano, el área de América Central -con excepción de Guatemala- no ha recibido demasiada atención por parte de los antropólogos. A pesar de que durante los últimos años se han realizado algunos estudios sobre temáticas muy diversas, la investigación antropológica continúa siendo aún muy restringida. En este sentido, el presente artículo tiene como objetivo analizar y describir ciertos rasgos del grupo doméstico y de parentesco de los miskitos, poco estudiados hasta el momento desde el punto de vista de la antropología.

Uno de los escasos trabajos que han abordado este aspecto es la investigación pionera de Mary Helms (1971). A partir de una revisión bibliográfica de la Moskitia, la autora encuentra que los miskitos se caracterizan por una residencia postmarital uxorilocal (matrilocal). Toma el trabajo de varios autores misioneros y viajeros que reportaron este rasgo desde el siglo pasado- y, ante la ausencia de menciones anteriores, encuen-

traque posiblemente este sistema de organización social surgió en la época de los contactos con los ingleses (Helms, 1971:19). Sin embargo, en el terreno de las hipótesis, autores como Wilson (1975), Smutko (1985: 42-43), CIDCA (1992: 35), Jenkins (1986), LASA (1985) y otros, sostienen que los antepasados de los miskitos, sumos y ramas permanecieron en Nicaragua durante la lenta migración de los chibchas antiguos de origen sudamericano. Éstos compartirían además muchos elementos de la cultura material -incluyendo el sistema agrícola y la dieta- con grupos amazónicos, entre quienes también existe la residencia uxorilocal (Meggers, 1971).

No obstante, de acuerdo con el planteamiento de Helms, el sistema de residencia uxorilocal permitió una gran solidaridad del grupo, ya que los hombres miskitos salían, a veces por largos períodos del tiempo, en viajes comerciales, de pesca y de caza. Posteriormente eran contratados como asalariados en explotaciones mineras, bananeras y madereras, alejadas de sus comunidades de origen. En éstas, el grupo fuerte

era el de las esposas, madres y hermanas, lo que constituyó un factor fortalecedor de la identidad miskita; es decir, la lengua y los valores culturales se transmitían a través de estos grupos matrilineales.

En su estudio realizado en la comunidad de Asang -rio Coco arriba- a finales de la década de 1960, Mary Helms advierte un cambio de la uxorilocalidad a la virilocalidad. Partiendo de algunos datos sobre la edad de las personas señala que, cada vez con mayor frecuencia, las parejas iban a residir no uxorilocalmente sino en la casa del marido o en sus cercanías.

El problema de mi investigación consiste en determinar qué ha sucedido recientemente en lo que respecta a la conformación del grupo doméstico en las comunidades de Auhya Pihni y Santa Marta. Desconocemos si lo descrito por Helms representaba una tendencia entre los miskitos en general o constituía un fenómeno particular de la comunidad que ella analizó, pues -como acabo de señalar-, no existen estudios detallados sobre el tema. Ambas comunidades de estudio se encuentran situadas en el sector del Llano Norte del municipio de Puerto Cabezas, aproximadamente a doscientos kilómetros de la comunidad de Asang. Este análisis pretende ampliar el trabajo pionero de Helms y profundizar en nuestros conocimientos sobre la familia miskita y su dinámica, a la vez que contribuir a la discusión de los cambios en la organización familiar en general, que puede tener implicaciones teóricas útiles para el análisis de situaciones similares en otras regiones del mundo.

Con objeto de analizar el “grupo doméstico” me referiré brevemente a algunos autores que ofrecen estudios al respecto.

No existe, sin embargo, unidad o consenso general acerca del contenido del concepto. Por un lado existen diferentes características en cuanto a la unidad de producción familiar; por otro, la literatura muestra cómo cada sociedad estructura al grupo doméstico de acuerdo a su concreta realidad económica, política, social y cultural.

Silvia Junko Yanagisako (1979) realiza un análisis exhaustivo de la definición que ofrecen diversos autores sobre el concepto de grupo doméstico. Tomando como base el estudio de los aborígenes australianos realizado por Malinowski en 1913 concluyó que era necesaria una “investigación a fondo sobre las familias aborígenes puesto que presentaban características muy distintas a las de la sociedad occidental” (Yanagisako, 1979: 161). Para ello resulta pertinente tomar en cuenta algunas de las ideas de Yanagisako, quien define de manera independiente a la *familia* -referida a los lazos de sangre-, mientras el *hogar* es concebido como un espacio geográfico de residencia común (1979: 162). Al mismo tiempo retoma la definición que ofrece Bender de *familia* como unidad doméstica y coresidencia, así como el de *funciones domésticas* (1979: 164). Lo que quiere decir el autor es que los miembros de un hogar son, en general, parientes. No se hace ninguna distinción entre los distintos tipos de familia, ya sea ésta formada por consanguíneos, afines, políticos y espirituales; lo importante para él lo constituye la residencia común y las funciones específicas entre los miembros en el hogar. Según Robichaux (1997), la familia puede definirse como un grupo de residencia en el cual la descendencia de una persona puede formar o no un grupo residencial, o bien grupo de parientes. La definición del autor gira en torno a la familia como parientes que poseen una residencia o espacio físico común y son parte genealógica de una familia.

Los antropólogos anteriormente analizados definen el concepto de *grupo doméstico* como familias de características occidentales, pero no aterrizan en la especificidad de la matrilocidad o la virilocalidad. Sin embargo, autores como Egan (1950), Meggers (1971) y Kerns (1997) hacen notar en sus respectivos estudios esta característica de sociedad matrilocal. En ella, la mujer lleva la coordinación de la familia y de la comunidad y es el eje de la organización familiar; entre la familia miskita, sin embargo, a pesar de ser, según Helms -y otras fuentes-, una sociedad con residencia tradicionalmente uxorilocal, son los hombres quienes ejercen la autoridad. Tampoco se sabe mucho sobre este aspecto, aunque una investigación llevada a cabo por Claudia García (1996) en la misma comunidad que estudió Helms -donde supuestamente se daba un cambio de la residencia uxorilocal a la virilocal- plantea que el papel social de las mujeres miskitas es más importante de lo que tradicionalmente se ha pensado.



© KIMMO LEHTONEN

Santa Marta, 2006.

Grupo Doméstico de Auhya Pihni y Santa Marta

Basándose en fuentes etnohistóricas, Conzemius (1932) se refiere a un cambio de la casa multifamiliar¹ a la casa más familiar, pequeña, donde habita la familia nuclear: padres, hijos e hijas solteras. En consecuencia, hoy en día se puede observar que en toda la región la característica familiar es predominante en la vivienda; sin embargo resulta usual que viviendas de este tipo se ubiquen conjuntamente en un mismo solar, es decir, en el mismo terreno en que están construidas.

En Auhya Pihni y Santa Marta, los habitantes de las viviendas son los padres, hijos, hijas, así como la familia política - el yerno generalmente- y, en algunos casos excepcionales, también la nuera. Las hijas traen generalmente a sus esposos cuando se inicia la unión, pero posteriormente construyen una nueva vivienda en el mismo terreno de sus padres. En el caso de los hijos varones, como parte de la tradición matrilineal descrita por Mary Helms (1971), éstos generalmente van a vivir en el terreno de los padres de su pareja.

La conformación de la pareja en la cultura miskita era distinta en el pasado, según Conzemius (1932). Los padres acordaban el compromiso de sus hijos mientras éstos eran pequeños (aún de cinco o seis años). El muchacho ayudaba a sus suegros y les llevaba regalos; al cumplir los diez años se juntaba con su pareja como esposo. Hoy en día, sin embargo, ha variado considerablemente esta forma de relacionarse; es decir, los mismos jóvenes se conocen, se enamoran y comienzan el periodo del noviazgo (*kutmuya*). Cuando los miembros de la pareja pertenecen a la misma comunidad, la muchacha avisa a sus padres acerca de su relación con el joven y ellos piden conocerlo para saber a qué familia pertenece: de tradición trabajadora, cristiana, etcétera. Si el joven pertenece a una comunidad distinta, entonces tienen que garantizar a su familia la conducta del novio. Una vez aceptado, los padres les dan su consentimiento para mantener su noviazgo. Al formalizar éste se inicia un cierto rito por parte de ambos: el joven ayuda a la familia de la novia a limpiar la plantación, les lleva leña y otros productos; la muchacha, por su parte visita a la madre de su novio y le ayuda a planchar, lavar la ropa y limpiar la casa cuando son de la misma comunidad. En caso de los novios que proceden de fuera, si se trata de una comunidad vecina resulta más común que el novio ayude partiendo leña y realizando otras actividades. Según el dama (*abuelo*) Dudley, de 83 años aproximadamente, de Auhya Pih-



© CENTRO HUMBOLDT

Jóvenes indígenas costeños.

ni, esta característica de cooperación social del pre-cónyuge era antes más consistente en las comunidades; hoy en día, sin embargo, los jóvenes sólo quieren la hija de uno y no quieren comprometerse.

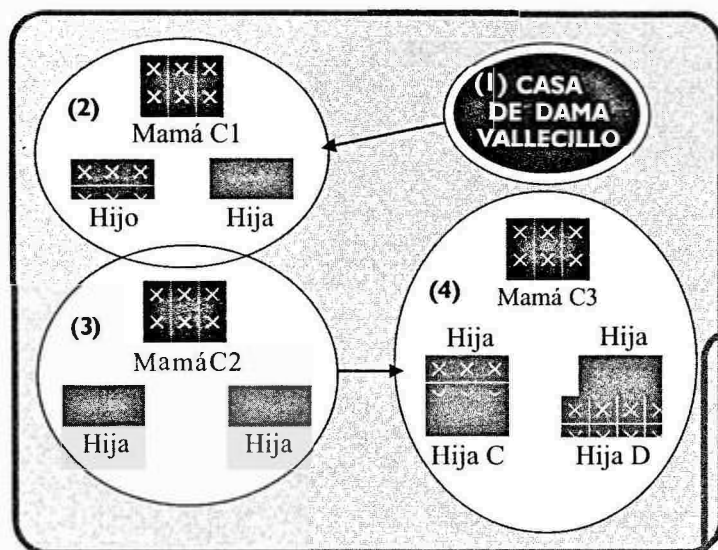
Una vez que se juntan o se casan, al varón le corresponde irse a vivir a la casa de los padres de la muchacha. Expongo aquí el resultado del censo que realicé, con la cooperación de un ayudante, en ambas comunidades durante el año 2000. En el censo hice las siguientes preguntas: 1. Dónde se dio la residencia inicial al juntarse con su pareja; 2. cuánto tiempo vivió allí; 3. quién lleva la dirección de la familia; 4. de qué comunidad es tu esposo; 5. dónde se conocieron. Pude entrevistarme personalmente con un número importante de parejas. En Auhya Pihni, de un total de 106 casas entrevisté a 45 jefes de familia (42 % del total de la población), lo cual arrojó como resultado que el 100% tuvieron su residencia inicial en la casa de la familia de la mujer. Mientras que, en Santa Martha, de un total de 91 casas entrevisté a 40 jefes de familias (el 44% del total de la población), de las cuales igualmente el 100% tuvo su residencia inicial en la casa de la

1. Sandy Bay, la más importante villa en aquella época (1699), consistía en doce casas dispersas donde se acomodaban 400 habitantes.

familia de la esposa. El resultado del censo arrojó datos sobre la característica familiar predominante en la comunidad. Auhya Pihni cuenta con un 33% de familias extensas y un 67% de familias nucleares; Santa Martha con un 24% de familias extensas y un 76% de familias nucleares. No obstante es muy probable que un censo realizado en la actualidad muestre alguna variación ya que muchos de sus habitantes habrán construido ya sus propias casas.

El tiempo de residencia es variado: puede comprender desde un mes hasta cuatro años, y algunas veces es indefinido. Esta característica obedece a diversas razones, y, con objeto de comprenderla, elaboré dos casos específicos de residencia, uno de cada comunidad. Los esposos proceden generalmente de otras comunidades: de las 45 familias entrevistadas en Auhya Pihni, 36 hombres casados vienen de otros lugares; en el caso de Santa Martha, de las 40 familias entrevistadas 30 jefes de familia procedían de comunidades como Auhya Pihni, Leymus, Prinsawala, Twara, Yulu, etcétera.

Modelo 1. Residencia matrilocal de la familia Vallecillo en Auhya Pihni

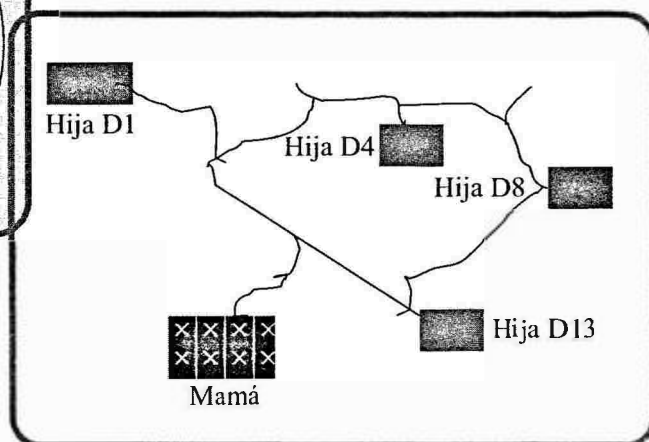


La residencia 1 constituye la herencia de *dama* Vallecillo. Procrearon ocho hijos, de los cuales tres murieron y cinco viven: dos hombres y tres mujeres. Al fallecer los *damas*, las tres hijas -la C1, C2 y C3- se quedaron con sus respectivos esposos como responsables de la herencia, y los hijos varones se fueron al lado de la familia de sus esposas. Los esposos de las tres hijas de *dama* Vallecillo proceden de comunidades diferentes: El esposo de C1 y el esposo de C2 son hermanos originarios de Sangnilaya, a unos diez kilómetros de la comunidad de la mujer, y el esposo de C3, que trabajaba

como jornalero en las compañías maderas cercanas de Auhya Pihni, es de Wasla, río Coco, a unos ochenta kilómetros de distancia. Éste último conoció a C3 cuando ella era separada; desde entonces ha radicado en Auhya Pihni y no visita su tierra desde que se murió su madre; tiene una hermana que vive en Bilwi y de vez en cuando la visita. Al referirse a su residencia inicial, dicen «*pas muliapti watlara dimi karniki briri mai wal 6 moth bako aikuki kapri*» (*primero viví seis meses en la casa de mis suegros y así agarré fuerza*). Él cuenta que siempre le ha gustado trabajar en la agricultura; sin embargo, como procedía de otra comunidad no tenía tierra al llegar a la de su esposa. Por ser hija del *dama*, ésta tenía el derecho de escoger una parte de la tierra que el *dama* había trabajado (INSLA PRATA); considerándola como suya aunque sin títulos de propiedad, en ella ha trabajado toda su vida.

C3 procreó siete hijos, tres con su primera pareja y cuatro con el esposo actual. Los dos primeros fueron varones; después, al casarse, éstos se fueron a vivir a la comunidad de su mujer. Las cuatro hijas que aparecen dentro de la residencia 4 se unieron a esposos de diferentes comunidades: Sangnilaya, Sisín, Pahra y Wasla. Se conocieron en diversos lugares, como Bilwi, en encuentros religiosos o deportivos de los distintos pueblos. Tuvieron su primera residencia en casa de sus padres y poco a poco construyeron sus propias casas nucleares. Sus esposos trabajan generalmente en el huerto del suegro, excepto el de Sisín, que no es bien aceptado por la familia y regresa a su comunidad natal a trabajar.

Modelo 2. Residencia matrilocal de la familia Conoxin en Santa Marta



La familia Conoxin es originaria de Kruta, Honduras. A raíz del traslado, en 1960, vinieron a vivir a Santa Martha en el terreno que ocupa, hasta la fecha, la hija mayor de los Conoxin con sus cuatro hijas. La señora Conoxin procreó seis



© ARCHIVO CIDCA

Entre la familia miskita los grupos de parentesco se basan generalmente en el principio matrilocal.

hijos: dos varones y cuatro hijas. Uno de los varones emigró a Honduras a causa de la guerra y allá se unió con una mujer de Kruta hasta que ella murió. Regresó entonces a Santa Martha y se unió a otra joven de la comunidad, con quien se fue a vivir al terreno de su familia. El otro varón se unió a una muchacha de Auhyá Pihni y vive también en el terreno de la familia de su esposa. Ambos visitan a su familia materna cada vez que les resulta posible y aprovechan para ayudarlos en sus plantaciones.

En cuanto a las hijas, todas ellas, así como sus esposos, viven en el terreno de los padres de éstas. La hija mayor emigró a Honduras durante la guerra, aunque al inicio de su vida de casada tuvo su residencia en el mismo terreno de su madre y la casa sigue en pie bajo el cuidado de ésta y sus hermanas. De las tres hijas que viven en Santa Martha, una es separada y tiene su casa en el terreno de su madre; duerme

bajo su propio techo y a veces con su madre y siempre cocinan juntas. Las otras dos hijas viven con sus esposos, ambos de distintas comunidades: uno es de Bilwaskarma y el otro de Saupuka, río Coco.

El grupo de residencia basado en el principio matrilocal puede ser denominado una *matrilinea limitada localizada*. Esta forma de organización familiar abarca varios grupos demográficos entre los que existen diferentes formas de cooperación. Esto obedece al hecho de que, para la cultura miskita, los hijos --y sobre todo las hijas-- son criados con la consigna de cuidar y proteger a sus padres. Aunque también es fundamental en esta cultura la cercanía con los hijos, el tener la familia unida físicamente da sentido a la vida. Desde el origen --casi genéticamente--, puede decirse que el miskito es familiar y comunitario. La vida tiene sentido cuando la familia está cerca y unida, y los grupos localizados de parentesco se basan en el principio matrilocal.

Un dicho popular reza que: *Luhpa waitna lika mairin albaya saur* (los hijos varones son esclavos de las mujeres), lo que significa que los varones van a vivir con la familia y en la tierra de su mujer; a tal grado ha influido esta tradición que aún después de formar su propia familia viven muy cerca de ellos.

Esta versión tiene mucho de cierta en la residencia miskita si el hombre es aceptado. La aceptación del hombre por parte de la familia de la mujer es necesaria para una relación armónica. Es decir, si el hombre es aceptado se acomoda en la familia de su esposa y visita de vez en cuando la suya. Al contrario, el hombre busca más a su propia familia, pero esto depende también de la distancia del pueblo; si se encuentra cerca, las visitas son más constantes.

Residencia virilocal

El censo de población muestra que la característica dominante del grupo doméstico en ambas comunidades es la uxori-localidad. Sin embargo, en ambas se observa residencia virilocal: un 8% en Auhya Pihni y un 6% en Santa Marta. En estos pocos casos existen diversas razones para que la mujer haya decidido vivir en la comunidad del esposo. En Auhya Pihni tenemos el testimonio de la Señora Odilia, originaria de Wasla, río Coco:

Yo era huérfana, mi madre se murió cuando era chica y me crié con mi hermana mayor; ella era soltera, luego se enfermó y se vino a Auhya Pihni en busca de un curandero para curarse y allí conocí a su esposo con quien vivo hasta hoy. Yo llegué un día de visita y nos conocimos con mi esposo y me quedé aquí, una vez al año visito a otras tía y tíos en Wasla y cuando no puedo les escribo una cartita y la mando con personas que van para allá.

Estas personas procuran estar en contacto continuo con sus familias de origen. Las visitas disminuyen al morir los padres y la relación se va haciendo paulatinamente más distante. Las señoras sostienen que iban más a su pueblo natal cuando vivían sus padres, para visitarlos; una vez que han fallecido y aunque conservan allí a otros familiares ya no se sienten tan obligados a visitarlos.

En Santa Marta recogí el testimonio de la señora Susana, originaria de Laguntara, río Coco:

Conocí a mi esposo en la Tronquera (empresa exportadora de resina de pino en la zona en el periodo 1967-1980); él trabajaba en la planta como celador y yo trabajaba como doméstica en una casa; un día fui al co-

misariato (dependencia comercial de la Tronquera) a comprar un poco de granos básicos para enviar a mi mamá y él también andaba haciendo compras. Así comenzamos a tener amistad, con el tiempo nos hicimos novios y luego nos juntamos. Vivimos en la casa de la empresa, por ser él trabajador le daban casa (campany watlara). Radicamos aproximadamente tres años en Tronquera, luego llegó la guerra y por miedo nos fuimos a Honduras. Regresamos en 1990 cuando terminó el conflicto. Mi esposo me dijo que fuéramos a vivir en su comunidad, Santa Marta, porque su madre era viuda y que necesitaba su apoyo (hacer plantación, traer leña, etcétera). Por esta razón acepté venir a la comunidad de mi esposo.



© CARLOS FLORES

Casa de Asang, río Coco, 2006.

Estas mujeres visitan esporádicamente a sus familiares, normalmente una vez al año. La comunicación se da por carta, es decir, cuando alguien viaja a la comunidad aprovecha para enviar sus recados, pues no existe servicio de correo. Cuando el esposo se separa, éstas regresan con su familia (principalmente con sus padres; si éstos ya murieron, con algunas de las tías, generalmente la hermana de la madre de la muchacha). El motivo por el cual no visitan con frecuencia a su familia es la responsabilidad de su casa. Ellas la cuidan, lavan, cocinan para su familia, etcétera. A veces, por razones económicas (no hay suficiente dinero para el pasaje, etcétera) y por el hecho que la familia la trata bien y ella se siente parte de ellos. Entre las mujeres fuereñas se da el compartir, sobre todo si son de comunidades cercanas; generalmente se van juntas a lavar ropa al río y a cortar leña; hacen visitas en la tarde, se sientan en el corredor y platican acerca de sus relaciones con sus hijos, hijas, esposos, sus suegras, cuñados, cuñadas, etcétera.

El resultado del censo arrojó datos sobre la característica familiar predominante en las comunidades: Auhya Pihni tiene un 33% de familias extensas y un 67% de familias nucleares, Santa Martha cuenta con un 24% de familias extensas y un 76% de familias nucleares.

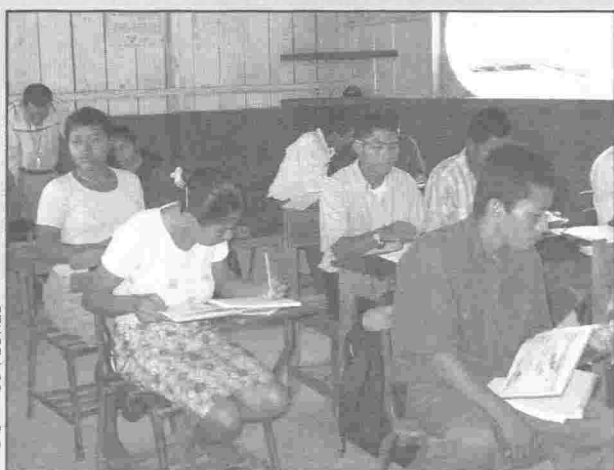
CONCLUSION

La cultura miskita se caracteriza por estar en permanente cambio: de la casa multifamiliar, como señaló Conzemius (1932), al predominio de las familias nucleares -con algunas extensas- de la actualidad, las cuales se constituyen en matrilineales limitadas localizadas en un mismo terreno donde existe

una intensa interacción entre los grupos domésticos. De acuerdo con los pocos estudios sobre el tema, en la Nicaragua mestiza del Pacífico (ver Carrasco 2001 y Robichaux 2002), la residencia es virilocal; esto constituye otro rasgo que distingue a los miskitos de los demás nicaragüenses.

Con respecto al cambio hacia la virilocalidad señalado por Mary Helms, esta transformación no se presenta en las comunidades que yo estudié. Más bien se observa que la mujer es quien da continuidad a la familia miskita y que la supervivencia de los varones extranjeros depende de su comportamiento en la comunidad que los adoptó.

BIBLIOGRAFIA



© CARLOS FLORES

CIDCA. (1982). Estudios de seis grupos étnicos de la Costa Atlántica: Mestizo, Miskito, Criollo, Caribe, Sumu y Rama. Ed. CIDCA, Managua.

Conzemins, Eduardo. (1984). *Estudio etnográfico sobre los indios: Miskitos y Semus*. San José: Asociación Libro libre.

Helms, Mary. (1971). *Asang: Adaptación al contacto cultural en una sociedad miskita*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Jenkins, M, Jorge. (1986). *Desafío indígena en Nicaragua: el caso de los miskitos*, Vanguardia.

Kerns, Virginia. (1977). *Woman and the Ancestors*, University of Illinois Press, 1977.

Kirchoff, P. (1966). *Mesoamerica, It's geographic Limits and Ethnic Composition*.

Laslet, Peter. (1972). *La historia de la familia*. Londres.

Marx, Elizabeth. (1949). *Misión Evangelica Morava de la Costa Atlántica: 1849-1949*. Ed. Comité Pro-Centenario, Costa Atlántica.

Meggess, J. Betty. (1976). *Amazonia un paraíso ilusorio*, Siglo XXI, España.

Ministerio de Fomento. Dirección General de Cartografía Geodésico Interamericano. E.U. Ed. (SN). Managua. 1963.

Palerm Angel y Wolf Eric. (1980). *Agricultura y civilización en Mesoamerica*, Edición SEP.

Rivas, Pedro Geogroy. (1968). *Limites entre Honduras y Nicaragua*. Ed. Tip Nicaragua.

Rivas D., Ramón. (1993). *Pueblos Indígenas y Garifonas de Honduras*. Tegucigalpa, Honduras. Ed. Guaymunas.

Robichaux, David. (2002). *La formación de la pareja entre la población indígena en México después de la época colonial: ¿Tratos nupciales o uniones consuetudinarias?* Córdoba, Argentina.

Romero Vargas, Germán. (1996). *Historia de la Costa Atlántica*, CIDA-UCA, Managua 1996.

Vilas, Carlos. (1990). *Del Colonialismo a la autonomía: modernización capitalista y revolución social en la Costa Atlántica de Nicaragua*. Nueva Nicaragua.

Smutko, Gregorio. (1990). *La Mosquitia*, URACCAN.

Yanagisako, Silvia. (1979). "The history of family". In Laslet y Wall: *Househol and Family in Past time*. Cambridge: Cambridge University Press.