

MELESIO PETER ESPINOZA*

PARENTESCO Y GRUPO DOMÉSTICO DE LOS MISKITOS: LOS CASOS DE AUHYA PIHNI Y SANTA MARTHA, NICARAGUA

INTRODUCCIÓN

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 trabajo tiene como objetivo analizar y describir ciertos rasgos del grupo doméstico y de parentesco de los miskitos, poco estudiados desde la antropología hasta el momento.

Uno de los escasos trabajos que ha 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 –como misioneros y viajeros que reportaron este rasgo desde el siglo pasado– y, ante la ausencia de menciones anteriores, encuentra que posiblemente este sistema de organización social

* Pasante del doctorado en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México DF.

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 (1982: 35), Jenkins M. (1986) y otros sostienen que los antepasados de los miskitos, sumus y ramas permanecieron en Nicaragua durante la lenta migración de los chibchas antiguos de origen sudamericano. Estos compartirían, además, muchos elementos de la cultura material –incluyendo el sistema agrícola y la dieta– con grupos amazónicos donde también se constata, entre algunos grupos, la residencia uxori-local (Meggers, 1976). De acuerdo con el planteamiento de Helms, el sistema de residencia uxori-local 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 caza. Posteriormente se contrataban como asalariados en explotaciones mineras, bananeras y madereras alejadas de sus comunidades de origen. Allí, 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 de Asang, en la región de Río Coco Arriba, realizado a fines de la década del sesenta, Mary Helms advierte un cambio de la uxori-localidad a la viri-localidad. Partiendo de algunos datos sobre la edad de las personas, señala que, cada vez con mayor frecuencia, las parejas iban a residir no uxori-localmente sino en la casa del marido o en sus cercanías (Helms, 1971).

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 Martha. 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. Las dos comunidades de mi estudio se encuentran situadas en el sector del llano norte del municipio de Puerto Cabezas, a aproximadamente 200 kilómetros de la comunidad de Asang. Este análisis pretende ampliar el trabajo pionero de Helms y profundizar 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 el objeto de analizar el *grupo doméstico*, me referiré brevemente a algunos autores que ofrecen estudios al respecto.

Silvia Junko Yanagisako (1979) realiza un análisis exhaustivo de la definición que brindan diversos autores del concepto de grupo doméstico. Tomando como base el estudio de los aborígenes australianos efectuado por Malinowski en 1913, concluyó que era necesaria una “investigación a fondo sobre las familias aborígenes, puesto que presentaban caracte-

rísticas muy distintas a las de la sociedad occidental” (Yanagisako, 1979: 161). Para ello, resulta pertinente tomar en cuenta algunas de las ideas de esta autora, quien define de manera independiente a la *familia* –referida a los lazos de sangre– y al *hogar*, concebido como un espacio geográfico de residencia común (Yanagisako, 1979: 162). Al mismo tiempo, retoma la definición que ofrece Bender de familia como unidad doméstica y de co-residencia, así como la de *funciones domésticas* (Yanagisako, 1979: 164). Lo que la autora quiere decir es que los miembros de un hogar son, generalmente, parientes. No se hace ninguna distinción entre los diferentes tipos de familia, ya sea que esté formada por consanguíneos, afines, políticos o espirituales; lo importante para ella 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 que 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.

En general, Yanagisako define el concepto de *grupo doméstico* como familias de características occidentales, es decir, familias nucleares; y, a diferencia de Robichaux (1997), que estudia una sociedad donde predomina la virilocalidad, no aterriza en formas específicas de familias extensas. Autores como Eggan (1950), Meggers (1976) y Kerns (1997) hacen notar en sus respectivos estudios las características de la sociedad matrilocal. En esta, es la mujer quien lleva la coordinación de la familia y de la comunidad, y es el eje de la organización familiar; la familia miskita, sin embargo, a pesar de tratarse de –según Helms y otras fuentes, incluida mi propia investigación– 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 García (1996) en la misma comunidad que estudió Helms –en la que 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.

GRUPO DOMÉSTICO DE AUHYA PIHNI Y SANTA MARTHA

Basándose en fuentes etnohistóricas, Conzemius (1984) se refiere al cambio de la casa multifamiliar a la casa más pequeña, con un número menor de habitantes. La gran mayoría de las viviendas alberga a una sola familia nuclear. Actualmente, pueden observarse en toda la región viviendas con estas características; sin embargo, resulta usual que varias viviendas de este tipo se ubiquen conjuntamente en un mismo solar, es decir, en el mismo terreno en el que están construidas.

En Auhya Pihni y Santa Martha, los habitantes de las viviendas son los padres, hijos y, en algunos casos, una hija casada con su marido; y, de manera excepcional, un hijo casado con su esposa. Las hijas suelen traer a sus esposos cuando inician la unión, pero, posteriormente, construyen una nueva vivienda en el mismo solar de sus padres. Así, en toda la región miskita, tanto en Nicaragua como en Honduras, se observan solares con varias viviendas habitadas por madres e hijas y sus respectivos maridos. En el caso de los hijos varones, como parte de la tradición matrilocal descrita por Mary Helms (1971), generalmente estos van a vivir en el terreno de los padres de su pareja.

En el pasado, la conformación de la pareja en la cultura miskita era distinta. De acuerdo con Conzemius (1984), los padres acordaban el compromiso de sus hijos mientras estos que eran pequeños (aun de 5 o 6 años). El muchacho ayudaba a sus suegros y les llevaba regalos; al cumplir los 10 años, se juntaba con su pareja como esposos. Hoy en día, sin embargo, ha variado considerablemente esta forma de relacionarse: los mismos jóvenes se conocen, se enamoran y comienzan el período del noviazgo (*kutmuya*). Cuando los miembros de la pareja son de la misma comunidad, la muchacha informa a sus padres de su relación con el joven y ellos piden conocerlo para saber a qué familia pertenece. Si el joven es miembro de una comunidad distinta, entonces ellas deben garantizarle a su familia la conducta de su novio. Una vez aceptado, los padres dan su consentimiento para mantener el noviazgo. Al formalizarlo, el joven comienza a ayudar 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 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 Aúlla Pihni, de 83 años aproximadamente, esta característica de cooperación social del precónyuge era antes más consistente en las comunidades; en sus palabras: “hoy en día, sin embargo, los jóvenes sólo quieren la hija de uno y no quieren comprometerse”. Una vez que la pareja se junta o se casa, 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. Las preguntas efectuadas fueron las siguientes: ¿Dónde fue la residencia inicial al juntarse con su pareja? ¿Cuánto tiempo vivió allí? ¿Quién lleva la dirección de la familia? ¿De qué comunidad es su esposo? ¿Dónde se conocieron?

He podido 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% tuvo su residencia inicial en la casa de la familia de la mujer.

En tanto, en Santa Martha, de un total de 91 casas, entrevisté a 40 jefes de familia (44% del total de la población), de los cuales el 100% tuvo su residencia inicial en la casa de la familia de la esposa. El resultado del censo proporcionó 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 mostrara alguna variación, pues muchos de los jóvenes ya habrán construido sus propias casas; aunque, asimismo, otras parejas se habrán unido.

El tiempo de residencia es variable: puede comprender desde un mes hasta cuatro años, y algunas veces es indefinido. Esta característica obedece a diversas razones y, con objeto de comprenderla, he elaborado dos casos específicos de residencia, uno de cada comunidad. Generalmente, los maridos proceden 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 provenían de comunidades como Auhya Pihni, Laymus, Prinsawala, Twara, Yulu y otras.

La residencia¹ constituye la herencia del *dama* Vallecillo. La pareja procreó 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 junto a la familia de sus esposas. Los esposos de las tres hijas del *dama* Vallecillo proceden de comunidades diferentes: el esposo de C1 y el esposo de C2 son hermanos originarios de Sangnilaya, a unos 10 km de la comunidad de las mujeres; y el esposo de C3, que trabajaba como jornalero en las compañías madereras cercanas de Auhya Pihni, es de Wasla Río Coco, a unos 80 km de distancia. Este último conoció a C3 cuando ella era separada; desde entonces se ha radicado en Auhya Pihni y no visita su tierra desde que falleció su madre; tiene una hermana que vive en Puerto Cabeza y de vez en cuando la visita. Al referirse a su residencia inicial, dice: “*pas muliapti watlara dimi karniki briri mai wal 6 moth bako aikuki kapri*” (“primero viví 6 meses en la casa de mis suegros y así agarré fuerza”). Cuenta que siempre le ha gustado trabajar en la agricultura; sin embargo, como procedía de otra comunidad, no tenía tierra propia al llegar a la de su esposa. Por ser hija del *dama*, esta tenía el derecho de escoger una parte de la tierra que el

1 Sandy Bay, la más importante villa en aquella época (1699), consistía en doce casas dispersas donde se acomodaban 400 habitantes, es decir, un promedio de más de 23 individuos por vivienda.

dama había trabajado; considerándola como suya, aunque sin títulos de propiedad, ha trabajado en esta durante toda su vida.

C3 procreó siete hijos, tres con su primera pareja y cuatro con el esposo actual. Los dos primeros fueron varones; luego, al casarse, estos se fueron a vivir a la comunidad de su mujer. Las cuatro hijas que aparecen dentro de la residencia se unieron a esposos de diferentes comunidades: Sangnilaya, Sisin, Pahra y Wasla. Se conocieron en diversos lugares, como Puerto Cabezas, 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 Sisin, que no es bien aceptado por la familia y regresa a su comunidad natal a trabajar.

La familia Conoxin es originaria de Kruta, Honduras. A raíz del traslado ocurrido en 1960, vinieron a vivir a Santa Martha, en Nicaragua, al terreno que ocupa hasta la fecha la hija mayor de los Conoxin junto con sus cuatro hijas. La señora Conoxin procreó seis hijos: dos varones y cuatro mujeres. Uno de los varones emigró a Honduras a causa de la guerra, y allí 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 Auhya 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 ayudarles en sus plantaciones.

En cuanto a las hijas, todas ellas y sus esposos viven en el terreno de los padres de estas. 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 esta 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 proviene de Bilwaskarma y el otro de Saupuka Río Coco.

El grupo de residencia basado en el principio matrilocal puede ser denominado una *matrilínea limitada localizada*. Esta forma de organización familiar abarca varios grupos demográficos entre los que existen diferentes formas de cooperación, y obedece al hecho de que, para la cultura miskita, los hijos –y en especial las hijas– son criados con la consigna de cuidar y proteger a sus padres. Resulta fundamental en esta cultura la cercanía con los hijos; el tener a la familia unida físicamente da sentido a la vida. Desde el origen –casi genéticamente– puede afirmarse 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: “*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, aun 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 armoniosa. Es decir, si el hombre es aceptado, se acomoda en la familia de su esposa y visita de vez en cuando a la suya. Si no es aceptado, el hombre busca más a su propia familia, pero ello 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 las dos comunidades es la uxorilocalidad. Sin embargo, en ambas se observa residencia virilocal: el 8% en Auhya Pihni y el 6% en Santa Martha. En estos pocos casos, existen diversas razones para que la mujer haya decidido vivir en la comunidad del esposo. En Auhya Pihni, encontramos 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 con un curandero para curarse, y allí conoció a su esposo, con quien vive hasta hoy. Yo llegué un día a visitar y nos conocimos con mi esposo y me quedé aquí; una vez al año visito a otras tías y tíos en Wasla y cuando no puedo les escribo una cartita y 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 tornando paulatinamente más distante. Las señoras sostienen que iban más a su pueblo natal cuando vivían sus padres, para visitarlos; una vez que estos han fallecido, y aunque conservan allí a otros familiares, ya no se sienten tan obligadas a viajar.

En Santa Martha 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, desde 1967-1980 en la zona]; él trabajaba en la planta como celador y yo trabajaba como doméstica en una casa; un día fui al comisariado [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 (*company watlara*). Radicamos aproximadamente tres años en la 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 Martha, porque su madre era viuda y que necesitaba su apoyo (hacer plantación, traer leña, etc.). Por esta razón acepté venir a la comunidad de mi esposo.

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, aprovechan para enviar sus recados, pues no existe servicio de correo. Cuando el esposo se separa, ellas regresan con su familia (principalmente con sus padres; si estos ya murieron, con algunas de las tías, usualmente la hermana de la madre). El motivo por el que no visitan con frecuencia a su familia es la responsabilidad de su casa; ellas la cuidan, lavan, preparan la comida a su familia, etc. En ocasiones, la razón puede ser de tipo económico (falta de dinero suficiente para el pasaje, etc.) o porque la familia del esposo las trata bien y ellas se sienten parte del grupo. Entre las mujeres fuereñas es común compartir, en especial si provienen de comunidades cercanas; generalmente van juntas a lavar ropa al río y cortar leña; hacen visitas en la tarde, se sientan en el corredor y conversan acerca de las relaciones con sus hijos, hijas, esposos, suegras, cuñados, etcétera.

CONCLUSIONES

La cultura miskita se caracteriza por estar en permanente cambio: de la casa multifamiliar que señalara Conzemius (1984), al predominio de las familias nucleares –con algunas extensas– de la actualidad, que se constituyen en matrilineas 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 (Carrasco Rivas, 1997; Robichaux, 2002), donde la residencia es virilocal, esta 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 he estudiado. Más bien se observa que es la mujer 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.

BIBLIOGRAFÍA

- Carrasco Rivas, Guillermo 1997 "La circulación de mujeres alfareras en el norte de Nicaragua". Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- CIDCA 1982 *Estudio de seis grupos étnicos de la Costa Atlántica: mestizo, miskito, criollo, caribe, suma y rama* (Managua: CIDCA).
- Conzemius, Eduardo 1984 (1932) *Estudio etnográfico sobre los indios: miskitos y lemus* (San José/México DF: Asociación Libro Libre).
- Diskin, Martin; Bossert, Thomas; Nahmad, Salomón y Varese, Stefano 1986 "Peace and autonomy on the Atlantic Coast of Nicaragua", LASA Forum XVI.
- Eggan, Fred 1950 *Organización social de los indios pueblo del este* (México DF: Instituto Indigenista Interamericana).
- García, Claudia 1996 "The making of the Miskitu people of Nicaragua, the social construction of ethnic identity" en *Acta Universitatis Upsaliensis* (Uppsala: Studia Sociologica Upsaliense).
- Geoffroy Rivas, Pedro 1968 *Límites entre Honduras y Nicaragua* (Managua: Ediciones Tipográficas).
- Helms, Mary 1971 *Asang: adaptación al contacto cultural en una sociedad miskita* (México DF: Instituto Indigenista Interamericano).
- Jenkins M., Jorge 1986 *Desafío indígena en Nicaragua: caso de miskitos* (Managua: Vanguardia).
- Kerns, Virginia 1997 *Woman and the ancestors* (Chicago: University of Illinois Press).
- Marx, Elizabeth 1949 *Misión evangélica Morava de la Costa Atlántica: 1849-1949* (Costa Atlántica: Comité Pro-Centenario).
- Meggers, Betty J. 1976 *Amazonía. Hombre y cultura en un paraíso ilusorio* (México DF: Siglo XXI).
- Rivas, Ramón D. 1933 *Pueblos indígenas y garífonas de Honduras* (Tegucigalpa: Guaymunas).
- Robichaux, David 1997 "Residence rules and ultimogeniture in Tlaxcala and Mesoamerica" en *Ethnology* (Pittsburgh) Vol. 36, N° 2.
- Robichaux, David 2002 "La formación de la pareja entre la población indígena de México después de la época colonial: ¿tratos nupciales o uniones consuetudinarias?" en Celton, D.; Miró, C. y Sánchez Albornoz, N. (comps.) *Cambios demográficos en América Latina: la experiencia de cinco siglos* (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba/IUSSP).
- Smutko, Gregorio 1985 *La Mosquita: historia y cultura de la Costa Atlántica* (Managua: Ocarina).
- Vilas, Carlos 1990 *Del colonialismo a la autonomía: modernización capitalista y revolución social en la Costa Atlántica de Nicaragua* (Managua: Nueva Nicaragua).

Wilson, John F. 1975 *Obra morava en Nicaragua* (San José: Seminario Bíblico Latinoamericano).

Yanagisako, Sylvia Junko 1979 "Family and household: the analysis of domestic groups" en *Annual Review of Anthropology* (Stanford: Stanford University Press).