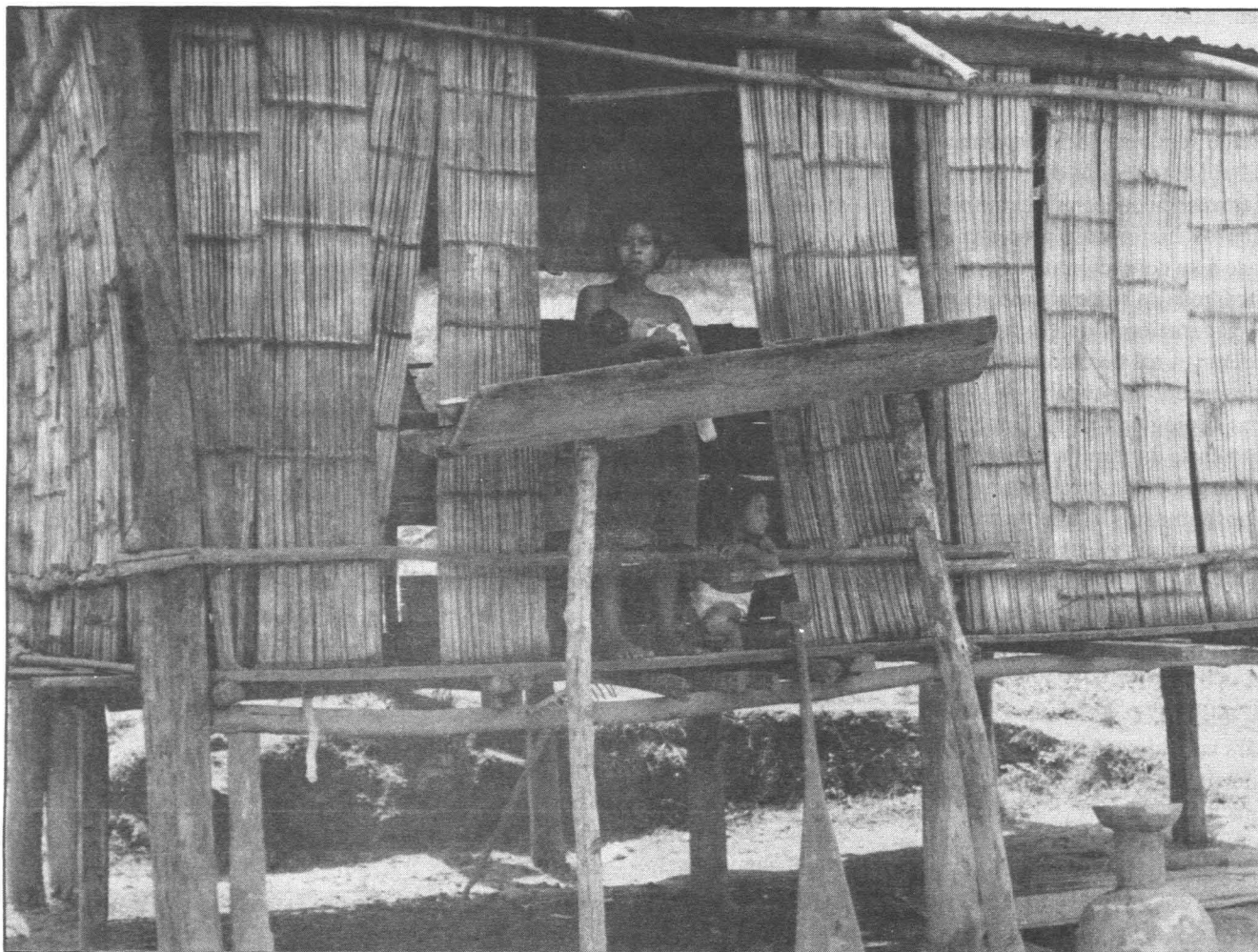


Foto: Mario Rizo



Asang.

Qué Implica Ser Mujer y Ser Madre en Asang, Río Coco¹

Por Claudia García

En este artículo quiero resaltar la importancia cultural del rol tradicional de la mujer miskita como reproductora y encargada de la socialización de los hijos. Creo que por ser más estable el rol de la mujer que el del hombre, el ámbito de

dominio femenino posee mayor importancia para la continuación cultural del grupo que el masculino. Además, por ser su rol más perdurable en el tiempo, a medida que avanzan en su ciclo vital poseen las mujeres un mayor grado de autonomía que los hombres.

Mi enfoque de género se opone al de aquellos autores que consideran al hombre como actor social central, re-

legando a la mujer al plano periférico de sujeto pasivo debido a su rol como reproductora. Rosaldo (1974), por ejemplo, adjudica la subordinación de la mujer al hombre —que considera un fenómeno universal— a su capacidad reproductora. El argumento de Rosaldo, con base biológica, plantea la relación hombre/cultura- mujer/naturaleza, oposición que corresponde a otra básica: hombre/público-mujer/domés-

¹ Este estudio ha sido apoyado por una generosa beca de investigación del *Swedish Council for Planning and Coordination of Research*.

tica. Entre otros, Strathern (1980) se opone a este enfoque determinista, negando su validez. Mi posición es similar a la de Strathern y por eso me propongo remarcar la importancia social del rol tradicional de las mujeres en ciertas sociedades y determinados momentos históricos, precisamente en base a su condición de reproductora y encargada de la socialización de la nueva generación. Con ese fin voy a considerar el rol de madre, no como una consecuencia inevitable de las diferencias biológicas entre hombre-mujer, sino en su dimensión social. Es éste un ámbito poco desarrollado por los estudios feministas. El intento mejor logrado es quizás el estudio de Collins (1994) sobre grupos afro-americanos. Collins considera el rol de madre como un fenómeno situacional y lo relaciona con la sobrevivencia de la identidad étnico-racial.

Para considerar el rol de madre en su dimensión social es necesario no sólo relacionar la mujer con el hombre, sino también el hogar del cual forma parte. «Hogar» (household) no es lo mismo que familia y se define como la unidad social conformada en torno a una mujer, encargada del cuidado de los hijos. «Hogar» implica coresidencia y expresa connotaciones de intimidad que caracterizan y distinguen a las relaciones que se dan en su interior, de las demás relaciones sociales. La composición y organización del hogar tiene un impacto directo en la vida de las mujeres. Críticas al enfoque feminista del hogar confirman la necesidad de estudiar las relaciones externas del mismo, para no caer en el determinismo de privilegiar las relaciones maritales en desmedro de otro tipo de relaciones sociales (Harris, 1981). Los hogares se relacionan entre sí por medio de lazos de solidaridad femenina en lo que se denomina «redes domésticas» (Stack, 1974). El rol de estas redes domésticas es pro-

porcionar el apoyo material y moral necesario para el cuidado y la socialización de los miembros de la comunidad. Las actividades organizadas alrededor de esos grupos de madres e hijos (hogares) conforman el ámbito doméstico. Las instituciones, actividades y diferentes formas de asociación que unen, organizan y jerarquizan a los hogares que conforman el ámbito público. Al resaltar la importancia cultural del rol tradicional de la mujer miskita concedo a la actividad femenina desarrollada en el ámbito doméstico un considerable grado de poder.

El método

Durante mi estadía en Asang a finales de 1994 tuve oportunidad de censar las relaciones internas en cincuenta hogares. La cantidad de personas relacionadas con ese número de familias resultó ser de 307 (25% de la totalidad de los habitantes del poblado). La información obtenida en base a este censo facilitó la realización de un mapeo de las características que presenta la población actual de Asang y de la composición y fase de desarrollo de los diferentes hogares.

Estos datos se completaron con conversaciones informales, observaciones de campo, entrevistas parcialmente estructuradas con informantes (mujeres y hombres) y cinco estudios de casos con mujeres, elegidas en base a su representatividad.²

Composición de los hogares de Asang

Los hogares en Asang se conforman de manera muy diferente uno de otro. El tipo más común es el constituido por la pareja y un número de cuatro a diez hijos. La edad de los hijos puede variar, siendo comunes los casos en que

conviven con los padres tanto hijos adultos como con menores de diez años. Las familias extensas que incluyen la pareja con hijos adultos casados y nietos son también bastante numerosas, al igual que los hogares compuestos por abuelos, hijos ausentes y hasta ocho-diez nietos.

No es tan usual encontrar hogares con sólo un adulto jefe de familia. Fue posible registrar cinco tipos de familia subnucleares y en todos los casos se trataba de hogares que estaban a cargo de una mujer. Uno se componía de una viuda ya mayor, otro de su nuera divorciada con sus siete hijos y en los otros tres casos: mujeres mayores con algún hijo adulto y hasta doce nietos.

La diferencia de edad en la pareja puede variar mucho de un caso a otro. Es posible, sin embargo, hacer algunos comentarios al respecto. En la mitad de los hogares censados, la diferencia de edad entre hombre y mujer era menor a cinco años. Todos estos hogares se encontraban en diferentes etapas de desarrollo. Una observación respecto a esta categoría podría ser de que incluye cinco de las siete familias recién conformadas, en donde las mujeres tenían entre dieciséis y veinte años al contraer matrimonio.

En siete casos, la diferencia de edades entre el hombre y la mujer era de más de diez años. En la mayoría de estas parejas se trataba de mujeres de más de cuarenta años, para las cuales éste era su segundo matrimonio. En un solo caso, la mujer tenía setenta años, y se trataba de su primer y único matrimonio. En los dos casos restantes eran mujeres de poco más de veinticinco años. Las mujeres suelen tener entre ocho y diez partos (a veces más) durante su vida fértil. No todos los hijos sobrevivirán, y es común que los informantes se refieran a que uno, dos o más de sus hijos han fallecido como consecuencia de alguna enfermedad. Cuando se les pregunta a las mujeres de Asang cuán-

² En todos los casos en que cito el relato de una informante utilicé un seudónimo para proteger la identidad real de la entrevistada.

tos hijos piensan tener, casi todas responden sin dudar: « todos los que vengan ». No existen aquí diferencias por edad, aun las muchachas jóvenes suelen dar esta respuesta que bien puede deberse a la fuerte influencia que la iglesia morava ejerce sobre su congregación, pero que también podría explicarse de otra manera. En una sociedad tradicional como la miskita, en que el centro de la vida económica es el hogar, la reproducción de la fuerza laboral de la familia es esencial para los intereses cooperativos del mismo.

En el caso de los hombres, la cantidad de hijos es mucho mayor. Cuando se trata de averiguar cuántos hijos ha tenido un hombre sale a relucir que éste

tiene hijos de algún matrimonio anterior que no viven con la pareja (en dos casos, de los cincuenta censados, habían hombres con diez y once hijos de matrimonios anteriores); o bien una cantidad indeterminada de hijos ilegítimos que la mayoría de las mujeres dicen desconocer con exactitud.

Cuando los hijos crecen y llega el momento de casarse es posible que esas nuevas parejas habiten hasta que la familia se consolide (luego del nacimiento de sus propios hijos) en casa de los padres de uno u otro. Sin embargo pareciera existir una tendencia reciente a preferir construir casa propia. En estos casos, y como la propiedad de la tierra es comunal, las parejas suelen obtener

una parcela en los límites fronterizos del poblado o en la cercanía de la vivienda de sus padres, para levantar su casa allí.

El carácter de la comunidad

Es inevitable adjudicar a las relaciones exógamas de los miskitos el acentuado crecimiento poblacional del grupo durante los siglos XVIII y XIX. Considerando el desarrollo de Asang desde una perspectiva etnohistórica puede verse reflejada claramente esta situación. El poblado de Asang fue fundado en las primeras décadas del siglo XX por una familia de apellido Bobb, que incluía cinco hijas y dos hijos con sus respec-

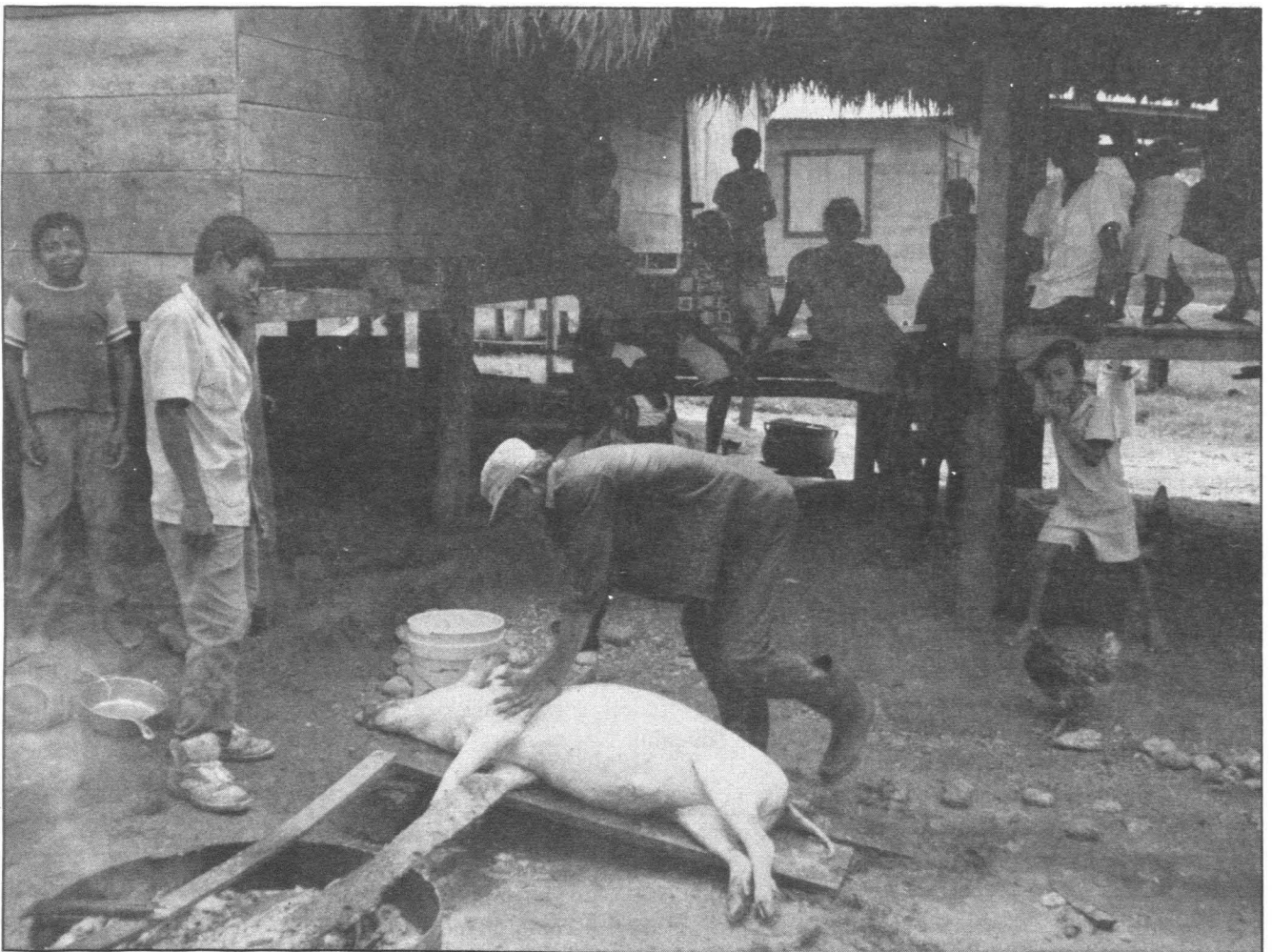


Foto. Claudia García. Archivo CIDCA

tivos cónyugues.³ Dos de las hijas de Bobb se casaron con hombres miskitos (de nombres Jorge y José); una tercera se casó con un inglés llamado Coleman y, a la muerte de éste, con Díaz (un mestizo nicaragüense del pacífico). La cuarta hermana se casó con un hondureño de habla hispana (Escobar). La hija de la otra hermana se casó con Mercado, un comerciante de habla española de origen judío. Uno de los dos hermanos se casó con la hija que había tenido Coleman, el marido inglés de su hermana con otra de sus esposas miskitas, mientras que el otro hermano se casó con la hija de un americano negro de Ohio (Sanders) que llegó a radicarse en Asang. Este hombre, Sanders, tenía por su parte dos esposas miskitas, una de las cuales se apellidaba Herrera y tenía varias hermanas que llegaron con sus esposos a residir en Asang.

De acuerdo a la descripción que antecede, la composición original de Asang pareciera ser multiétnica, sin embargo, Asang se reconoce como un poblado étnicamente miskito. Esto se debe a que tradicionalmente el grupo ha incorporado por medio del matrimonio a elementos no miskitos, asimilándose a la cultura del grupo. En la actualidad, los matrimonios con individuos no miskitos no son tan frecuentes. Encontré sólo cuatro hogares conformados por mujeres de Asang y hombres no miskitos. Se evidencia además una clara tendencia a preferir el matrimonio con gente de la propia comunidad.

Treinta y ocho hogares estaban formados por parejas en las cuales tanto los hombres como las mujeres eran de Asang. En el caso de los hogares en que la pareja incluía un individuo que no era de Asang se trataba siempre de individuos miskitos de las comunidades

vecinas. Tres hogares de este tipo eran formados por hombres de Asang y mujeres que no lo eran, mientras que nueve incluían la relación inversa (mujeres Asang con hombres no Asang).

Casi todos los hogares de esta comunidad se encuentran relacionados por lazos de parentesco, ya sea por parte de madre, de padre o a veces por ambos. El centro de cada hogar es el núcleo mujer-hijos. Estos núcleos relacionan entre sí a los diferentes hogares por medio de lazos de parentesco. Se trata de una organización comunal compuesta por «redes domésticas», de acuerdo a la terminología de Stack (op. cit.).

Del Asang de Mary Helms al Asang dividido

El núcleo original de Asang fue creciendo con la llegada de otras familias nucleares emparentados con los ya residentes en la comunidad. En la actualidad, el poblado tiene 1,250 habitantes y se compone de 155 casas/habitación, un pequeño dispensario, una escuela primaria y dos iglesias: la morava y la de Dios.

La historia de Asang, desde sus orígenes y hasta los años '60, se relaciona con las inversiones norteamericanas en el área, que crearon oportunidades para el trabajo asalariado de los hombres de la comunidad. Las continuas migraciones laborales del sector masculino dejaron las actividades de subsistencia y de socialización de los niños en manos de las mujeres, contribuyendo de esa manera a fortalecer los lazos de solidaridad femenina.

La antropóloga norteamericana Mary Helms, que realizara un trabajo de campo en Asang a fines de la década del '60, señaló al núcleo de mujeres emparentadas entre sí como el foco organizador de la sociedad miskita. Debido a que las mujeres mantenían

poco contacto con el mundo no-miskito eran para Helms (1971) el elemento conservador de las pautas culturales tradicionales. Las actividades del sector femenino permitían la adaptación permanente de las innovaciones introducidas en la sociedad miskita por las actividades masculinas, realizadas en mayor contacto con el mundo no-miskito.

Con algunos altibajos, la vida de Asang continuó desarrollándose de esta manera hasta el período de gobierno sandinista, iniciado a fines de la década de los '70. Asang, igual que las demás comunidades del río Coco, fue afectada por ataques de grupos contrarrevolucionarios provenientes de Honduras que se proponían derrocar al gobierno sandinista. Para evitar la agresión armada, el gobierno optó por trasladar la población miskita del río Coco a reasentamientos ubicados en el interior del país. La gente recuerda que se la llamó a reunirse en la iglesia desde donde se les hizo marchar en fila hacia la comunidad de San Carlos, mientras que los militares iban quemando las casas, la iglesia, la escuela, el dispensario, las ventas y el ganado. Quienes pudieron eludir el control de los militares sandinistas cruzaron el río buscando refugio en Honduras.

En 1985, el gobierno autorizó el regreso de las comunidades a sus lugares de origen en el río Coco. La gente de Asang que regresaba fue obligada a trasladarse a Honduras, esta vez por los propios miskitos alzados en armas contra el sandinismo. En Honduras fueron ubicados en el campamento de Mokorón, pero paulatinamente comenzó a formarse un nuevo asentamiento en la margen hondureña del río, frente a donde se localizara Asang. A este poblado se le llamó «Washington» y allí permanecieron los miskitos de Asang obligados a quedar en Honduras. Algunos, más decididos que otros y haciendo caso omiso de las amena-

³ La historia de Asang fue recopilada por Mary Helms. Para mayores detalles ver Helms (1971).

zas de los grupos armados miskitos, decidieron regresar a Nicaragua y comenzaron la reconstrucción de la comunidad. Durante este período, Asang recibió el nombre de Moscow, resaltando la imaginación popular las diferencias que, dividiendo a la sociedad nicaragüense, se reflejaban en la vida de la comunidad. Pese a la desaparición del

poblado hondureño, la gente de Asang aún se identifica entre sí como parte de los Asang-Washington o de los Asang-Moscow.

Es evidente que el retorno a Asang no estaría falto de consecuencias serias, luego de una ausencia de más de diez años. La historia de la co-

munidad, tal y como es recordada por sus habitantes -memorias concordantes, por otra parte, con las observaciones de Mary Helms en su estudio, nos muestra un Asang con una vida religiosa sancionada. En la actualidad, muchos de los problemas que afectan al hogar miskito se deben a la ebriedad de los hombres. La participación de la gente de Asang en la vida de la iglesia es menos activa que antes. Según muchos cuentan, esto parece deberse a que la mayoría de los miskitos no aprueban actitudes personales de los pastores que catalogan de «autoritarias y prepotentes». Los mecanismos tradicionales de control social de la comunidad y la autoridad de los ancianos se encuentran debilitados. La falta de oportunidades laborales fuera del poblado se reflejan en escasez de dinero y en descontento social. Muchos de estos fenómenos inciden directamente en las relaciones de género.

Comentario etnohistórico acerca de las relaciones de género

Tradicionalmente, el hombre miskito ha permanecido ausente del hogar por períodos prolongados, dejando las actividades de subsistencia y el cuidado de los hijos a cargo de la mujer. Al ocuparse ininterrumpidamente de las actividades de subsistencia, las mujeres facilitaban la reintegración de los hombres a la vida de la comunidad, sin mayores desequilibrios. Los ingresos monetarios de los hombres fueron siempre temporales y producían inestabilidad al escasear. Las actividades de las mujeres, no dependientes de los vaivenes de la sociedad global fueron siempre estables y, aunque a veces insuficientes, permitían asegurar el abastecimiento (por medio del intercambio) básico de comida y de otros productos necesarios para el bienestar de la familia. Las actividades económicas de



Foto. Steve Cagan

Barrio Cocal, Pto. Cabezas. Las mujeres suelen tener entre ocho y diez partos durante su vida fértil.



Foto: Claudia García

Asang, mujeres lavando trastes en el río. La actividad femenina garantiza la continuidad cultural de la comunidad.

los hombres fuera de la comunidad proporcionaban gran prestigio al ámbito de dominio masculino; mientras que las actividades correspondientes al ámbito de dominio femenino eran carentes de prestigio social. A esto se refería seguramente Helms, al señalar que el mayor contacto con el mundo exterior otorgaba a los hombres de Asang una ventaja psicológica respecto de las mujeres.

Lo cierto es que la actividad femenina garantizaba la continuidad cultural de la vida de la comunidad. Esta situación puede apreciarse más claramente en otro ejemplo: el retorno de la población desde Honduras y la reconstrucción de la comunidad. Sin entrar en ma-

yores detalles puede decirse que los hombres monopolizaron aún más las posiciones del ámbito público al integrarse a la lucha armada contra los sandinistas. La actividad de esos hombres miskitos se hizo sentir a diferentes niveles en la sociedad regional, trascendiendo los límites de la comunidad y revistiendo al ámbito de dominio masculino de poder. Sin embargo, la misma lucha armada que otorgaba poder y autoridad a un amplio sector de hombres miskitos contribuyó a desequilibrar el ámbito doméstico, paralizando por un largo período las actividades económicas de subsistencia. El período de lucha armada condujo también a que una gran parte de la población masculina perdiera su autoridad

tradicional. Me refiero en especial a aquellos hombres que no se integraron a la lucha armada y que se vieron obligados a permanecer casi inactivos en los reasentamientos o en los campamentos de refugiados hondureños, ocupando las posiciones más bajas de la escala social nacional. La inactividad laboral llevó a muchos de esos hombres a caer en el abuso de bebidas alcohólicas, derivando en problemas conyugales y desorden social a nivel de grupo.

El poder masculino adquirido por medio de la actividad militar no fue más que un fenómeno transitorio. Al finalizar la guerra, los hombres debieron retornar a la vida tradicional de la comunidad y reintegrarse a una situación de

predominio de lo doméstico, donde los ámbitos masculino/femenino son complementarios. Las mujeres vivieron esta situación de manera diferente, ya que el cuidado de la familia, una de sus responsabilidades básicas, no se vio interrumpido por la situación de guerra. La relación madre-hijos, si bien se vio afectada, continuó siendo estable y desarrollándose en forma similar independientemente del lugar en que la familia estuviese residiendo.

Es evidente que las actividades económicas tradicionales continúan organizándose en base a un esquema de género complementario, permitiendo al hogar miskito satisfacer sus necesidades básicas de comida, sin solicitar la colaboración de los otros hogares más que en determinadas ocasiones, como la época de cosecha. En estos casos es usual el «pana-pana», es decir, el intercambio de ayuda entre los diferentes hogares. La división sexual del trabajo entre los miembros del hogar miskito resulta satisfactoria en la mayoría de los casos, y deriva en que muchas mujeres acepten a su lado a un hombre al que dicen no amar (que puede incluso tener actitudes autoritarias

y machistas) especialmente durante el período en que los hijos son menores.

Algunas de las entrevistadas se quejaban del trato que recibían de su marido, y aseguraban que si sus hijos fuesen mayores no les importaría separarse. Esto se debe a que en aquellos casos en que el hombre se encuentra ausente del hogar, la presencia de hijos adultos o nietos substituye fácilmente su trabajo.

Existen otros ámbitos de interacción masculino-femenino que quiero mencionar brevemente, donde la apariencia formal hará aparecer las esferas de influencia de hombres y mujeres, como polarizadas. La primera impresión que se tiene al llegar a Asang es que los hombres asumen la representación del poblado hacia afuera, mientras que las mujeres se mantienen apegadas a las tareas domésticas. Fue un grupo de hombres el que salió a recibirme y el que me condujo a la casa en donde me alojaría. Hombres fueron también los que llegaron a interesarse por los motivos de mi visita y los que se ofrecieron para hablar con las mujeres y pedirles que colaborasen conmigo en este

estudio. El pastor de la iglesia morava fue quien anunció a la congregación de mi llegada, solicitando al sector femenino que me ayudasen en todo lo posible, ya que yo venía para hacer un estudio en Asang, como la hermana Mary⁴.

Al principio resultó bastante difícil el contacto con las mujeres, quienes en ningún momento se acercaron a mi casa sino que se hicieron presentes por medio de sus hijos, enviando comida y agua varias veces por día. Los hombres, por el contrario llegaban en grupos, sentándose en la baranda para platicar. Comencé a realizar el censo de los hogares visitando casa por casa, pero pronto comprendí que para poder entrevistar a las mujeres con mayor tranquilidad era necesario alejarlas de las tareas domésticas. Pese a que los hombres seguían asegurando que ellos hablarían con las mujeres para que viniesen a verme, ninguna llegaba a la casa. Finalmente hablé con una de mis vecinas y le dije que sería bueno reunirnos en casa con todas las mujeres que pudiesen venir, para hablar de cómo era su vida en Asang. La respuesta fue positiva y un gran número de mujeres estuvieron entrando y saliendo de la casa por varios días, ininterrumpidamente. Si bien la apariencia formal de la relación hombre-mujer hacía suponer, en un principio, que los hombres poseían el poder movilizador de las mujeres, lo cierto fue que la situación derivó en el caso contrario.

La participación en la vida religiosa de hombres y mujeres conforma otro ámbito de acción diferenciada al que es necesario referirse. Está claro que el culto religioso institucional es liderado por hombres.⁵ Y como contrapartida a



Foto. Steve Cagan

Cuatro generaciones en Asang, Río Coco.

⁴ La hermana Mary (o la María) es la forma en que la antropóloga Mary Helms es recordada en Asang.

⁵ En años recientes se ha ordenado a una miskita como primera pastora de la Iglesia Morava.

este predominio masculino en el ámbito religioso he señalado en un trabajo anterior el surgimiento de las *spirit* (García, 1996), la división sexual del espacio interior de la iglesia, así como también la participación en los funerales separa a hombres, por un lado, y mujeres con niños por otro. La posibilidad de influencia en la vida de la iglesia está limitada a los grupos de mujeres —si dejamos a un lado a las ancianas, quienes por estar en una fase avanzada de su ciclo vital tienen un status similar al de los hombres—. Es interesante señalar que en Asang no ha sido posible formar el grupo de mujeres, y según cuentan muchas de las informantes, esto se debe a que ellas no aprueban que de esta tarea se encargue la esposa del pastor y no a las propias mujeres. Los dos ejemplos que acabo de mencionar pueden ser considerados dentro de lo que teóricamente se conoce como «resistencia pasiva» y constituye una estrategia femenina para hacer sentir la influencia de las mujeres en el ámbito público.

Relatos de mujeres de Asang

María es una anciana que dice tener más de setenta años, aunque no sabe con exactitud su edad. Es esposa de un pastor laico de la iglesia morava y una de las nueve parteras empíricas de la comunidad. Recuerda que a su marido lo conocía de vista, pero nunca se habían hablado y que ella no imaginaba siquiera que él la amaba, hasta que un día (viernes por la noche) los *helpers* de la iglesia llamaron a reunión a sus hermanos para discutir su casamiento. El domingo siguiente fue el día de su compromiso. El lunes, por la mañana temprano, los llevaron a ambos a San Carlos y allí se casaron por la ley, y dos semanas después lo hicieron en Asang por la iglesia. Ella no sabe cuántos años tenía por ese entonces, pero dice que era bien joven ya que sólo había tenido la menstruación una vez.

María tuvo nueve hijos con su esposo y dice que llegaron a amarse mucho y que nunca hubo peleas ni disgustos entre ellos, y que así siguen.

Cuatro de sus hijos se ausentaron de Asang para trabajar, pero los demás viven con ellos. Todos son solteros. Sus hijas han procreado hijos (ocho en total) con diferentes hombres de la comunidad y María se queja de que éstos no colaboran para mantenerlos y ni siquiera los reconocen como suyos. El cuidado de esos ocho nietos y las tareas domésticas son responsabilidad de María, quien dice estar muy vieja ya para trabajar en la plantación. Los hijos adultos cultivan la parcela familiar e intercambian parte del producto en las ventas hondureñas, para satisfacer las necesidades del hogar. Puede apreciarse claramente cómo tres generaciones conforman una unidad de producción, socialización y reproducción. Las relaciones internas del hogar se caracterizan por la cooperación y solidaridad entre sus miembros. Las mujeres solas con hijos dependen de la solidaridad femenina de sus parientes por línea materna para poder trabajar en las plantaciones o para ausentarse de la comunidad por motivos laborales, situación que no es ya tan inusual en las mujeres miskitas de Asang. Quiero señalar que no es sólo la madre quien asume el cuidado y socialización de los hijos de sus hijas, sino que también puede hacerlo alguna de las hermanas de la madre u otro pariente cercano. Otro caso que ejemplifica esta situación es el de Clara, quien vive con una hija adulta y doce nietos de hijas ausentes. El hecho de que Clara y su hija hayan asumido la responsabilidad de esos doce niños, permite a esas otras mujeres ausentarse de la comunidad para trabajar.

Como consecuencia de la guerra, algunas mujeres quedaron solas, separadas de sus maridos, ya que fuese porque parte de la familia estuvo reubicada en

los reasentamientos en territorio nicaragüense y parte en los campamentos de refugiados en Honduras, o porque los hombres se incorporaron a la lucha armada. Muchas de esas mujeres volvieron a formar pareja en ausencia de los maridos y tuvieron otros hijos. Cuando las familias volvieron a tener oportunidad de reunificarse al reconstruirse Asang, los hombres regresaron a sus casas y volvieron a vivir con sus familias, pero no siempre aceptaron a esos nuevos hijos de la mujer. Dorotea dice que durante muchos años creyó que su marido había muerto en la guerra, pero de repente el hombre regresó y allí ella se enteró de que había estado en Honduras. Creyéndose viuda se había juntado con otro hombre con quien tenía un hijo. Pero su marido quiso volver con la familia y ella entonces se separó. El hombre no quería a ese nuevo hijo de ella y se lo entregó a su madre para que lo criara. Este relato nos permite referirnos a un fenómeno que suele darse entre los miskitos con cierta regularidad, y es que en muchas ocasiones las mujeres mayores asumen también el cuidado de los niños no deseados, aunque no tengan con estos lazos de sangre.

La historia de Marta es también testimonio de una situación similar. El hogar de Marta está compuesto por cuatro generaciones: Marta y su esposo, el padre de Marta, los hijos menores y una hija adulta que hace poco se ha casado y que cría al hijo recién nacido que ha tenido su esposo con otra mujer. Marta asume la responsabilidad del cuidado de este niño y comparte esa tarea con otras mujeres de la comunidad, quienes se lamentan de que la madre del niño lo haya abandonado al nacer, ausentándose de Asang. Pude observar cómo, las mujeres que han dado a luz recientemente amamantan al niño junto con sus propios hijos, demostrando de esta manera su solidaridad femenina. Este es el único caso que me fue posible registrar de un pa-

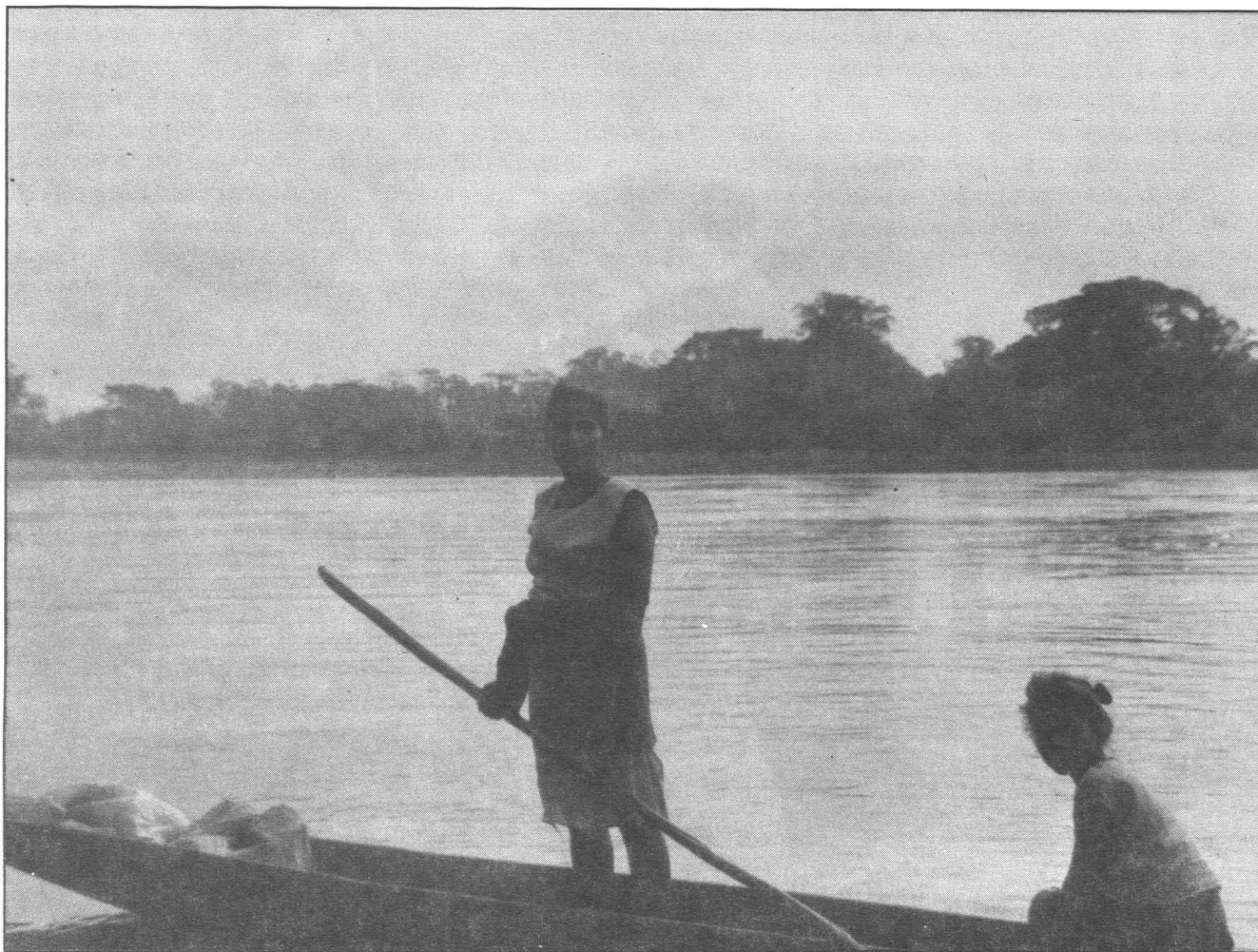


Foto: Mario Rizo

Mujeres de Asang sobre el Río Coco

dre que tenga a su cuidado uno de sus hijos extra-conyugales, ya que por lo general éstos quedan al cuidado de las madres o parientes por línea materna.

No es usual tampoco que los hombres acepten a los hijos anteriores de la mujer. Adela tiene unos sesenta años. Es de Asang pero se casó con un hombre que no era de allí y por eso vivió casi toda su vida en otra comunidad del río. Cuando era muy joven quedó viuda, y siendo su hijo aún muy niño volvió a casarse. Dice que su nuevo marido nunca aceptó al hijo y que lo «odiaba» y que por eso se separó. La situación de Susana es similar. Se separó de su primer marido y está casada por segunda vez. Ha tenido ocho hijos,

de los cuáles sólo viven tres, uno de su primer matrimonio. Susana adjudica el malestar y los problemas del hogar a que ella tiene ese hijo de su matrimonio anterior. Dice que cuando uno convive con un hombre que no es el padre de todos sus hijos nunca puede estar plenamente feliz, porque los hombres sólo aceptan a aquellos hijos que son suyos.

Me he referido a que muchas mujeres se casan motivadas por el deseo de reforzar la capacidad laboral del hogar y poder así satisfacer sus necesidades básicas. En esos casos podría decirse que el matrimonio constituye una estrategia económica de la mujer, la única posible para quienes no quieren o

no pueden optar por ausentarse de Asang para buscar trabajo asalariado. Para que las mujeres solas con hijos puedan optar por esta alternativa —sin enfrentar las dificultades que implica imponer los hijos anteriores al nuevo marido— o por ausentarse para buscar trabajo, suelen quedarse otros parientes femeninos encargados de esos hijos. Es así como funciona la red de solidaridad femenina que une a los diferentes hogares emparentados entre sí, y cuya base lo constituyen las mujeres que se encuentran en una fase avanzada de su ciclo vital. Esta red femenina es la que asegura a la vez la continuidad cultural del grupo, por medio de la socialización de los niños en el idioma miskito.



Foto: Mario Rizo, CIDCA

Comentarios finales

Quiero señalar que los datos empíricos parecen confirmar que la continuidad cultural de la sociedad miskita radica en la existencia de lazos de solidaridad femenina, centrados en el rol de madre. La mujer miskita, como madre, cumple una función social que no puede sólo ser considerada como propia del ámbito doméstico. Esta conclusión se basa en las siguientes apreciaciones. En primer lugar es indudable que la base estable de la comunidad la constituyen los diferentes hogares emparentados entre sí. Esta red de hogares que une a diferentes mujeres, por lazos de parentesco y solidaridad permite que la vida de la comunidad

continúe desarrollándose sin mayores altibajos, pese a las ausencias periódicas de los hombres.

Segundo: la mujer miskita asume su condición de madre tanto para sus propios hijos como para los hijos de otras mujeres, tengan o no una relación consanguínea con ella. Esta situación tiene dos consecuencias importantes. Por una parte permite la migración laboral periódica de algunas mujeres jóvenes, liberándolas de las cargas de los hijos. Por otra, la nueva generación puede continuar siendo socializada en la comunidad en una situación tradicional. En aquellos otros casos en que algún pariente femenino asume el cuidado de los hijos de

una mujer sola para facilitarle a ésta un nuevo matrimonio no-conflictivo, el rol de madre adquiere un carácter económico-social, ya que contribuye a que ese otro hogar puede autoabastecerse económicamente en forma satisfactoria, con la incorporación de la fuerza laboral masculina.

La solidaridad femenina en la sociedad miskita es fuerte y perdurable. Y cuando esto sucede, cuando los lazos solidarios entre mujeres tienden a ser fuertes, la autoridad real de los hombres no es significativa. Sin embargo, la apariencia formal de las relaciones hombre-mujer en Asang hará aparecer a los hombres como dominantes y a las mujeres como dominadas. Los hom-

bres parecieran controlar todos los sectores de la vida de la comunidad debido a que la actividad masculina es predominante en el ámbito público. Pero esta situación permite a las mujeres controlar con cierta autonomía aquellos ámbitos que realmente deben ser controlados para la continuación cultural del grupo: la socialización de los niños miskitos en el ámbito de la comunidad, y la transmisión de las pautas culturales tradicionales a la nueva generación.



BIBLIOGRAFIA

- Collins, Patricia. 1994. «Shifting the Center: Race, class and Feminist Theroizing about Motherhood» en representations of motherhood. Bassin, D. et al (eds.) New Haven: Yale University Press.
- Rosaldo, Michelle Z. 1974. «Women, culture and society: a theroretical overview.» En M. Rosaldo and L. Lamphere (eds.) Women, culture and society. Standfors: Stanford University Press.
- García, Claudia. 1996. The making of the mikitu people of Nicaragua. The Social Construction of Ethnic Identity. Acta Universitatis Uppsa-liensis, 41.
- Stack, Carol. 1974. All Our Kin: Strategies for survival in a Black Community. New York: Harper & Row.
- Harris, Olivia. 1981. «Households as natural units» en K. Young et al. (eds.) of marriage and the market. London: CSE books.
- Strathern, Marilyn. 1980. «No nature, no culture: the hagen case». En C. Maccormack and M. strathern (eds.) Nature, Culture and Gender. Cambridge: Cambridge University Press.
- Helms Mary, 1971. Asang: adaptaciones al Contrato Cultural en una Comunidad miskita. Instituto Indigenista Interamericano.



OFICINA DE DESARROLLO DE LA AUTONOMIA DE LA COSTA ATLANTICA DE NICARAGUA

ODACAN es la representación oficial en Managua de los Consejos Regionales Autónomos y de los Gobiernos Regionales Autónomos.

ODACAN ofrece al público información sobre las regiones autónomas por escrito, oralmente y por video. El boletín oficial "El Atlántico" se distribuye gratuitamente a interesados. ODACAN publica además una serie de documentos.

Dirección : Del Busto José Martí, 1c. arriba, 10 vrs. al Lago. Managua.