

Magia sexual y dinero: Las estrategias de las mujeres miskitas en la economía global

Laura Herlihy Hobson

Este artículo se basa en perspectivas feministas, enfocando la posicionalidad de las mujeres en la sociedad y las estrategias que usan cotidianamente para conseguir recursos y poder. La investigación de campo (1997-98, 2001) realizada entre los indígenas miskitos de la Reserva Biosférica del Río Plátano, en Honduras, combina la observación participante y entrevistas en hogar con la recolección de pociones mágicas. Los datos conseguidos muestran que existen relaciones de género y de poder contradictorias en Kuri, una comunidad miskita que está siendo incorporada rápidamente a la economía global. Mientras que los hombres mantienen su autoridad como sostenes de familia, las mujeres han logrado ocupar posiciones de poder en los grupos matrilocales y han desarrollado estrategias para controlar los sueldos de los hombres.

La “magia sexual” (pociones sobrenaturales a base de plantas) es una de las principales estrategias que las mujeres usan para controlar a los hombres y el dinero. Los miskitos, hombres y mujeres, han utilizado la magia sexual por razones sentimentales, como para conquistar el amor (Conzemius 1932:145; Helms 1971:86). Sin embargo, ésta es la primera vez en que se reporta el uso de pociones y conjuros mágicos para lograr control sobre los sueldos de los hombres. Nos preguntaremos si el uso de pociones y conjuros por las mujeres miskitas y la retórica que rodea la magia es una forma de resistencia contra la economía de la langosta dominada por los hombres. Exagerar cualquier aspecto cultural y transformarlo en una forma de resistencia es una problemática de la antropología actual (Brown 1996; Goldstein 2003). Sin embargo, el uso de magia sexual dentro de este paradigma no puede ser ignorados simplemente porque su análisis podría ser exagerado, especialmente cuando la resistencia representa una interpretación útil y enriquecedora de las voces de las mujeres miskitas.

Vectores de autoridad con contenido de género

La sociedad miskita se alinea con el discurso masculinizado del estado hondureño, de las religiones patriarcales occidentales y de las economías transnacionales, donde hay oportunidades de trabajo sólo para los hombres. Desde la época colonial, la sociedad miskita se ha involucrado en la economía de agricultura y de mercado. A lo largo de la costa caribe centroamericana, las multinacionales han utilizado a los indígenas para extraer los recursos locales –oro, plátano, tortugas de mar, y más recientemente camarones, conchas y langostas– en una serie de épocas de bonanzas económicas y de recesiones.

Los miskitos de la zona del Río Plátano trabajan como buzos en los barcos de pesca de langostas cuyos dueños son empresarios de las islas de las bahías hondureñas (Rotan, Guanaja y Utila). La cola de langosta se exporta a los EEUU para el consumo.

Los miskitos han trabajado como buzos pescadores de langosta durante los últimos cuarenta años. Como buzos contribuyen varios millones a la economía local (Herlihy 2002a, 2005; Dodds 1998). Dodds (1998:13) afirma que los miskitos prefieren trabajar como buzos pescadores de langosta porque ganan en doce días la plata que ganarían en un año de trabajo en el campo. Por lo tanto, las prácticas agrícolas en la zona miskita de la Reserva del Río Plátano han ido declinando y hoy en día los locales compran su comida diaria y bienes de consumo en tiendas. El buceo para pescar langosta es peligroso cuando los que lo practican no reciben la capacitación y el equipamiento adecuados, sin embargo, los hombres siguen arriesgando su vida para entregarles dinero a las mujeres.

El crecimiento de la economía de la langosta por un largo período ha permitido que se instale la sociedad capitalista en la costa (Herlihy 2005); una de las cosas que caracterizan esta sociedad capitalista es la idea que el « hombre patriarcal » es el sostén de la familia. Las ideologías de género coloniales y modernas en América Latina se basan en la idea que el « hombre patriarcal » mantiene un firme control socioeconómico sobre su hogar y los individuos que lo componen (Guttman 2003). En la sociedad miskita de Río Plátano, el modelo colonial del hombre patriarcal no se ha afianzado. La organización doméstica miskita es más parecida a la de las sociedades caribeñas; es matrilocal y matrifocal (Gonzalez 1988; Kerns 1997).

Datos socioeconómicos del pueblo de Kuri (pop. 175, 1997) ilustran cómo las mujeres mantienen un alto nivel de influencia. En Kuri dominan los arreglos residenciales matrilocales; geográficamente se dividen en cinco matrigrupos compuestos por miembros que tienen vínculos familiares femeninos. Estos cinco grupos representaban el 82% de la población en 1991 y el 89% (en 22/25 casas) en 1998. El vínculo más estrecho en Kuri se ha desarrollado entre mujeres con relaciones matrilineales. Madres, hijas y hermanas se quedan juntas durante toda su vida y han constituido la red de apoyo socioeconómico más duradera de las comunidades (ver también García 1996b; Helms 1971; Jamieson 2000; Peter 2002).

La fuerte solidaridad que existe entre los miembros de un grupo matrilocal también se manifiesta a través de la territorialidad que existe en cada grupo residencial. Cada territorio familiar conforma un barrio con nombre propio. Grupos residenciales en la Costa giran alrededor de la casa central y del patio de la *kuka*, el influyente personaje de la abuela, que es la anciana del pueblo, la dueña de las tierras y la líder del grupo. Las casas de sus hijas rodean la casa de la *kuka* cuyo poder influye temas de herencia y de estatus social. Por medio de los senderos que existen entre las casas, las mujeres de la comunidad se visitan a diario; los hogares individuales funcionan como si fuesen los cuartos de una casa grande, conectados por un pozo ubicado en el centro. El pozo sirve de punto de encuentro social, donde las mujeres y los niños se reúnen, chismean y bromean todo el día mientras lavan ropa, se bañan o recogen agua. (Herlihy 2005).

Las mujeres de un grupo matriarcal comparten las tareas de criar a los niños. La terminología de los parentescos miskitos se explica mediante esta tradición. En la cultura miskita se refieren a los primos, los hermanos y las hermanas con los



© LAURA HERLIHY HOBSON

La poderosa abuela.

mismos nombres *muihki* (mismo sexo, misma generación) y *lakra* (sexo diferente, misma generación). Dado el hecho que los primos se crían juntos como hermanos, muchas personas juegan el papel de madre, incluyendo a la abuela, las tías maternas, las hermanas mayores y primas.

Pocos hombres están presentes en la vida cotidiana de los pueblos costeños; se desempeñan a la vez como trabajador migrante y trabajador en la economía de subsistencia. Durante la temporada de buceo (de agosto a marzo) se embarcan dos veces al mes por doce días; se quedan en Kuri sólo unos días antes de irse de nuevo. Cuando no es temporada de buceo (de abril a julio), los hombres remontan los ríos para dedicarse al trabajo agrícola y a la caza. Sólo cuatro de los 33 hombres mayores de trece años estaban presentes todos los días en Kuri. El ausentismo de los hombres incrementó la solidaridad entre las mujeres en una sociedad ya matricéntrica (ver también, Blackwood 2005; Lamphere 2005). Por ejemplo, las mujeres de Kuri son dueñas de sus casas, son sostenes de familia, líderes de grupos residenciales y de linaje... Podían



Novia alistándose para su boda, Mayo 1997.

heredar tierras ubicadas en el pueblo y en el bosque húmedo y prácticamente solas transmitían el idioma miskito (un idioma de origen sudamericano) e identidad a las generaciones futuras. Esta identidad incluía conocimientos autóctonos asociados a técnicas curativas naturales y sobrenaturales.

Magia sexual (*praidi saihka*)

Los eco-feministas y las feministas indígenas han hecho énfasis en el poder que las madres tienen como curanderas y especialistas de las plantas (Cunningham 2003). Es una característica de la sociedad miskita donde las mujeres tienen habilidades para preparar pociones sobrenaturales. Las abuelas influyentes, también conocidas como kukas, son respetadas y temidas en la sociedad por poseer los conocimientos que permiten manipular las emociones de los demás.ⁱ Las Kukas transmiten secretos de magia sexual bien guardados a sus hijas y nietas en el ámbito de la privacidad del matrigrupo. Los conjuros y las recetas pueden variar mucho. Estos conjuros y estas recetas se han vuelto un elemento central de la identidad cultural miskita y de la autoridad femenina en los pueblos de la Costa (Herlihy 1996).

Los miskitos de Río Plátano usan el término *praidi saihka* (la medicina del viernes) en su idioma para referirse a la magia amorosa y la magia sexual.ⁱⁱ El término *praidi saihka* significa que las pociones se preparan principalmente los viernes, el día sagrado y el mejor día para convocar al dueño o antepasado supernatural de la planta.ⁱⁱⁱ Los viernes a eso de las diez de la mañana, las mujeres extraen la parte de la planta necesaria para preparar la poción (la semilla, la flor, los pétalos, las hojas). En el campo, las lagunas o sabana cerca de sus casas, las mujeres cortan plantas con cuchillos de cocina en secreto y las esconden en prendas de ropa, bolsas plásticas o en el dobladillo de sus camisas. Cuando ya están en su casa, las mujeres preparan las pociones *praidi saihka* a solas, a menudo durante la noche, cuando los niños duermen y no hay visitas. Las mujeres maceran, cortan o dejan la planta entera y las vierten en perfumes, comidas, bebidas (té especialmente), agua para el baño y líquidos para dar masajes, o simplemente las dejan en un rincón de la casa. Las mujeres de Río Plátano normalmente recitan oraciones y cantan canciones especiales, bailan, y practican movimientos rítmicos (como por ejemplo exhalar aire de su boca rítmicamente) para que el poder sobrenatural pueda tener efectos.

El uso de las pociones *praidi saiha* es uno de los secretos mejor guardados de la cultura miskita. Los locales niegan usar pociones mágicas por las razones siguientes: las iglesias de la región –principalmente las iglesias morava, católica y pentecostal– dicen a sus feligreses que el uso de estas pociones es un sacrilegio. Otros miskitos afirman que son demasiado educados (modernizados) para creer en técnicas curativas mágicas. Phillip Dennis (2004) se topó con el mismo tipo de afirmaciones en la comunidad miskita de Awastara en Nicaragua. Pero la mayoría de los miskitos de Kuri niegan el uso de pociones porque el miedo a la «magia negra» es grande en la sociedad miskita. Los ancianos enseñan a sus niños a nunca admitir que usan pociones. Los ancianos explican que la persona que descubre que estás usando una poción puede pensar que estás usando la poción en su contra. La persona puede vengarse usando una poción para lastimarte o matarte. Los ancianos también afirman que si una persona se da cuenta que estás usando una poción en contra de ella, la poción se vuelve ineficiente. Por estas razones, la magia sexual se practica en secreto.

Tipos de *Praidi Saihka*

Esta sección del artículo presenta los diferentes tipos de pociones que las mujeres preparan para que las preparaciones se conviertan en remedios sobrenaturales. La descripción etnográfica esboza el contexto en que las mujeres usan cada tipo de poción.

Yamni Kankan y *Ailihkan* (poción de amor):

Las mujeres miskitas en Kuri usan una poción amorosa llamada “*yamni kaikian*” para provocar el amor. Al preparar la poción, las mujeres cantan conjuros que expresan la habilidad de la poción para seducir a los hombres, las mujeres, los ancianos, niños y hasta perros. A menudo, en los pueblos costeros, las mujeres usan la poción amorosa para encantar a los buzos pescadores de langosta y conseguir coca cola, cerveza, galletas, papas fritas o prendas de vestir.

Ai lihkan es muy similar al *yamni kaikan* en sus poderes pero se usa solamente con los hombres. Las mujeres usan *ai lihkan* para seducir a un hombre en particular y conseguir sus recursos. Otra poción amorosa llamada *stand-bai* tiene el poder de obligar a un hombre a atender todas las necesidades de una mujer. Esta medicina se debe usar con precaución según los expertos locales, porque el hombre se siente tan atraído hacia la mujer que no la deja estar fuera de su alcance, ¡ni siquiera para ir al baño! Las mujeres no aprecian este tipo de actitud y prefieren tener tiempo libre lejos de su esposo

para *kirbaia* (o sea para pasear o reunirse con amigas y familiares).

Kupia Ikaia (poción contra los celos):

Kupia Ikaia, literalmente: matar al corazón, es una poción amorosa miskita que evita que los hombres sientan celos de su esposa. La poción hasta induce a los hombres a hacer tareas domésticas y ocuparse de los niños mientras sus esposas tienen relaciones con otros hombres y aceptan su dinero. Por lo tanto *kupia ikaia* le permite a una mujer tenerlo todo –un esposo, un novio y acceso a los bienes de ambos.

Kaiura Ikaia (poción contra la virilidad):

Kaiura ikaia significa matar la yuca. La yuca es una metáfora para representar el pene masculino. Esta poción amorosa le quita al hombre su virilidad. Las mujeres la usan para impedir que su esposo le sea infiel. El hombre puede tener relaciones con su esposa pero la poción le impide tener relaciones sexuales con otra mujer y por lo tanto hacerle regalos (dinero). A pesar de sentirse atraído por una mujer hermosa, cuando llegue el momento de la relaciones sexuales no podrá tener una erección. Los conocimientos para preparar las pociones *kupia* y *kaiura ikaia* son bien guardados por las mujeres miskitas. Las que controlan este conocimiento son consideradas como amenazantes y traicioneras.

Misbara (poción del odio):

Misbara es una poción de odio que induce a un hombre o a una mujer a abandonar su casa. Cuando una mujer desea vivir con un hombre ya casado, por ejemplo puede usar *misbara* para robarlo a su esposa. El conjuro acompañando la poción



© LAURA HERLIHY HOBSON

Nietos de Kuka Denecela.



© LAURA HERLIHY HOBSON

Joven madre regresando de la tienda, Noviembre 2002.

hará que el hombre desprecie su hogar y entorno físico hasta abandonarlos. Los miskitos tienden a asociar el odio con el mal olor.

Se sabe que algunas mujeres usan la poción amorosa *yamni kaikan* para atraer a un hombre durante la temporada de pesca de la langosta y la poción del odio *misbara* durante la época de veda (un periodo de cuatro meses, impuesto por el gobierno hondureño, durante el cual se prohíbe la pesca de la langosta). *Misdina* y *Benli* tenían dos hijos y habían tenido una relación con *altibajos* durante ocho años pues *Benli* se casó con ella cuando era una joven adolescente. *Misdina* usaba la poción amorosa para seducir a *Benli* durante la época de pesca de la langosta cuando él tenía dinero. Usaba la poción del odio durante la época de veda cuando no tenía dinero. Cada año, esta costumbre se repetía. Los habitantes del pueblo evitaban reírse cuando veían a *Benli* con sus maletas llenas de ropa dirigirse hacia la casa de la joven y bella *Misdina* a quien

entregaba dinero de los adelantos que él recibía al iniciarse la temporada de pesca.

***Amia Tikaia* (poción del olvido):**

Amia tikaia es una poción que elimina el recuerdo de pasadas relaciones amorosas. Las mujeres la combinan con una poción del odio para quitar un hombre a la esposa y la familia. Mientras la poción del odio permite que el hombre deje a la esposa y a sus hijos, el *amia tikaia* elimina los recuerdos de los mismos. Muchos hombres que nacieron y se criaron en otros lugares llegan a la Costa para trabajar y se casan. Su esposa miskita en Kuri les pueden dar *amia tikaia* para que se olviden de su familia del interior y así no manden dinero a sus familias consanguíneas. Una vez *kuka* Denecela explicó “no se acordará ni de su propia madre”. Para una esposa que vive en la Costa, el *amia tikaia* le asegura la presencia permanente del esposo y aun más importante su trabajo y los recursos que éste genera para mantener al grupo matrilocal.

***Waowisa* (poción del regreso):**

Waowisa (se manda por aire) es una poción que permite hacer regresar a una persona de un lugar lejano. Si el viento sopla en la dirección correcta, la persona designada será tocada en la mejilla por algo en el aire. Esto es el *Waowisa* que lo hace regresar directamente hacia el hombre o la mujer quien lo ha enviado. *Waowisa* es particularmente cómodo para las mujeres cuando los hombres se desplazan para trabajar. Algunas ancianas en los pueblos costeños afirman haber usado esta poción en el pasado cuando los hombres miskitos trabajaban en Belice para las empresas de corte de madera y de cultivo de frutas. Las mujeres usaban *waowisa* para obligar al hombre a regresar a la casa antes de gastar todo su sueldo o enamorarse de otra mujer.

Como lo demuestran los datos precedentes, las pociones mágicas de las mujeres hechizan a los hombres para que se enamoren de ellas, les regalen efectivo y objetos y eliminen de su memoria recuerdos de pasadas mujeres y familias. Por culpa de esto, los hombres temen ser manipulados por las pociones mágicas de las mujeres. Los hombres a menudo compran pociones para contrarrestar los efectos de estas pociones.^{iv} Algunos hombres toman pociones regularmente como una profilaxis sólo en caso de que una mujer astuta intente influenciarlos en un futuro cercano.^v Los hombres miskitos temen los poderes sobrenaturales de las mujeres, como lo indica el uso de pociones para contrarrestar los

efectos de las pociones femeninas, quedando demostrado que las pociones femeninas son prácticas eficientes y un importante elemento de la autoridad femenina en la Costa miskita.

Magia sexual como estrategia

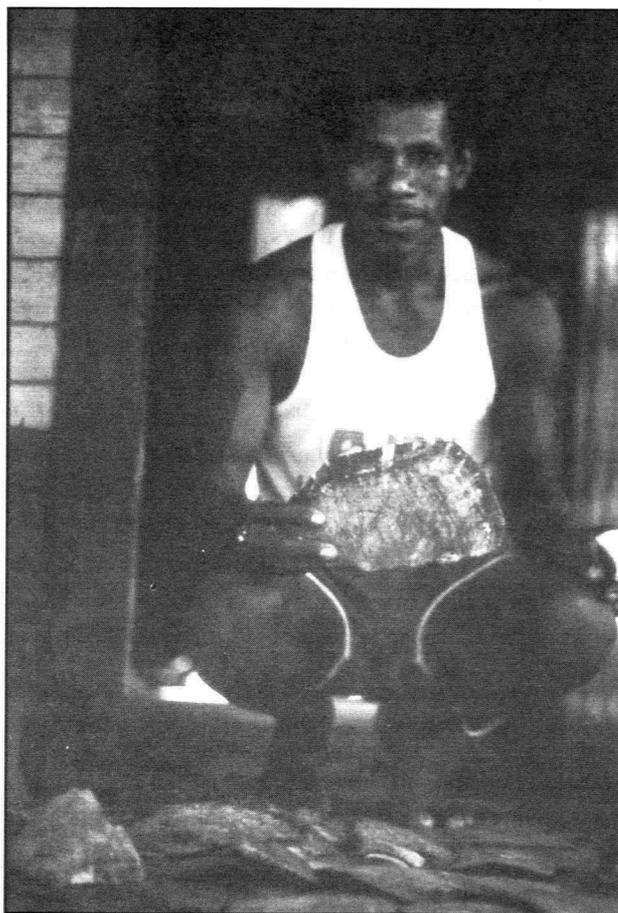
Las familias monoparentales con niños pequeños y sin la presencia permanente de hombres tienen que luchar para sobrevivir en la Costa Miskita donde el nivel de vida depende del efectivo que uno pueda adquirir. Muchas madres que trabajaban en la agricultura vendieron su propiedad. Estas mujeres prefieren vivir en la costa, sobreviviendo con el efectivo que pueden obtener de sus novios, hijos y hermanos que ganan sueldos en la industria pesquera. La mayoría de las mujeres además piden efectivo a sus novios a cambio de relaciones sexuales. Habitualmente, los hombres pagan a las mujeres el *mairin mana* (literalmente significa el pago o sueldo de las mujeres), un monto estándar de diez dólares después de tener relaciones sexuales, pero los hombres pueden pagar más si la mujer logra hechizarlos con una poción mágica.

Las mujeres de Kuri (1998), por lo general dicen que los pescadores de langosta les dan entre 50 y 200 dólares al mes.^{vi} La mayoría de los hogares (con un promedio de siete personas) necesitan entre 150 dólares para sobrevivir todos los meses. Más de la mitad (14/32) de todas las mujeres adultas de Kuri son madres solteras, con aparentemente ningún acceso a la cantidad de efectivo que necesitan para sobrevivir. Las mujeres y los hombres creen firmemente que los regalos y el efectivo que obtienen son productos del uso de las pociones mágicas. Por consecuencia, las mujeres están convencidas de que las pociones sobrenaturales les permiten alcanzar sus objetivos económicos y no sólo sirven como prácticas rituales para aliviar sus frustraciones.

Esta investigación ubica a las mujeres miskitas de la zona del Río Plátano como actores-agentes que han articulado prácticas estratégicas para empoderarse en la economía global. Usan la magia sexual estratégicamente para sobrevivir en una economía que progresivamente se monetariza. Por lo tanto, las mujeres miskitas no han perdido poder y control sobre los recursos al integrarse a la economía de mercado, sino que han encontrado una solución culturalmente coherente para sus problemas sociales y económicos. En este contexto, este estudio comparte la misma línea que la emergente teoría

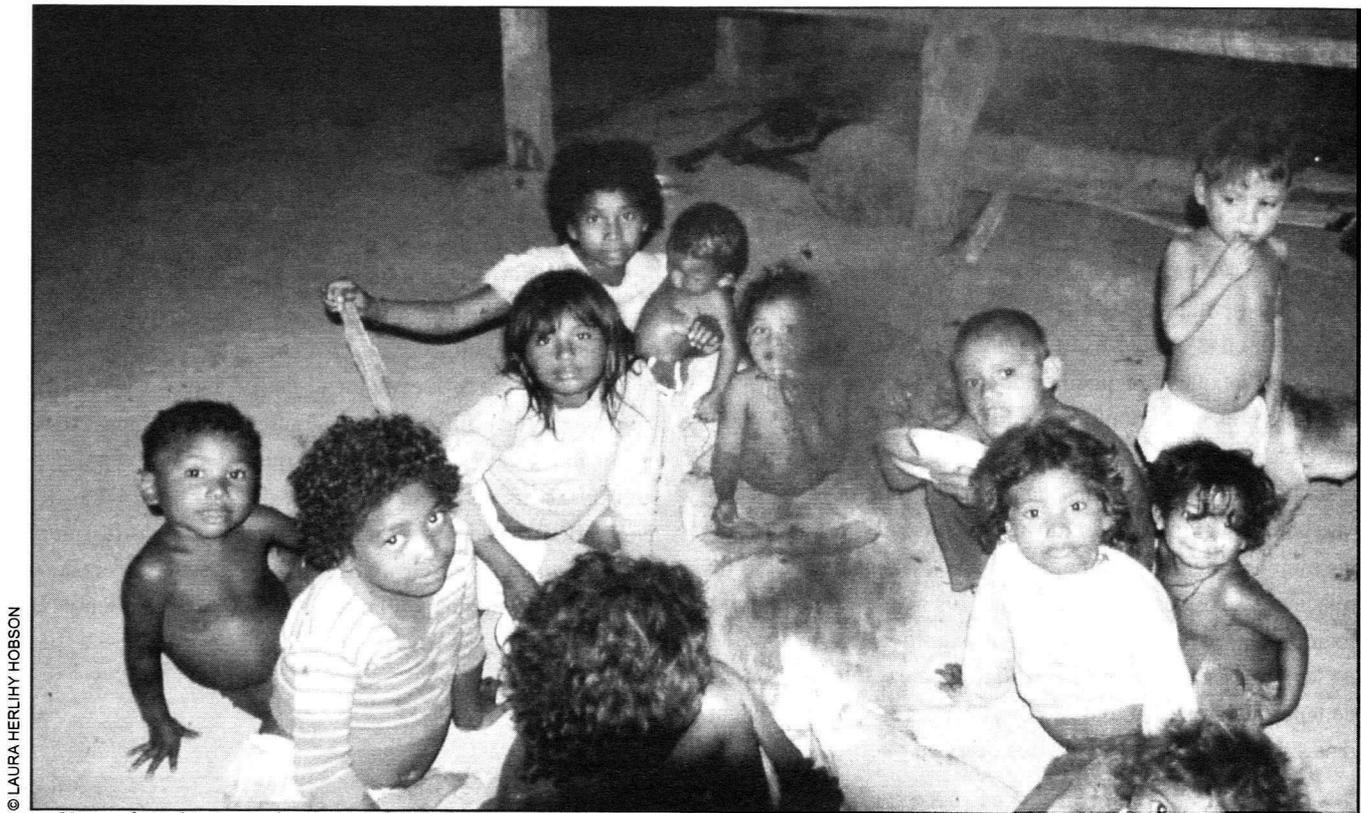
feminista post-moderna de WID (Mujeres En Desarrollo) al examinar las formas en que las mujeres indígenas han reaccionado tácticamente y con sus propios modelos culturales al desarrollo y los principios capitalistas (Bhavanani 2003; Mohanty 2003).

En los estudios que han documentado cómo las mujeres indígenas de América Latina obtienen beneficios y recursos en efectivo en la economía global, los académicos se han enfocado esencialmente en los papeles que las mujeres desempeñan como vendedoras en el mercado, tejedoras y artesanas (Herlihy 2002b; Stephen 2005). Este artículo privilegia la autoridad y ventajas que las mujeres indígenas controlan a través de su capacidad de ser agentes dentro de los grupos matrilocales. La investigación muestra que las mujeres miskitas viven matrilocalmente y aprenden de sus madres, tías y abuelas técnicas curativas basadas en el uso de las plantas.



© LAURA HERLIHY HOBSON

Buceador de langostas, Marzo 1997



© LAURA HERLIHY HOBSON

Nietos de Kuka Denecela, Grupo Matrilocal, Marzo 1991.

¿La magia sexual como una forma de resistencia?

Interpretar las religiones indígenas y afro-caribeñas como una forma de resistencia no es nuevo. Las investigaciones sobre la hechicería en América Latina y la “obeah”, la santería y el vudú en el Caribe han interpretado la magia y la hechicería como una forma de resistencia a las estructuras racistas y sexistas de la sociedad colonial. Behar (1987) y Rosenbaum (1996) han asemejado el uso de la magia sexual por las mujeres de la etnia Nahuatl a una forma de contestación y subversión contra la ideología patriarcal impuesta por los españoles en Mesoamérica. Rosenbaum (1996:330) explica que la Iglesia, el Estado y la ideología machista española en general intentaban mantener a las mujeres nahuatl sumisas, por lo que practicaban la hechicería en aras de ganar control y poder sobre su vida.

Noemi Quezada (1984) ha enfatizado las necesidades prácticas de las mujeres nahuatl que usaban magia amorosa en México. Quezada explica que al sentirse inseguras en sus relaciones las mujeres contaban con la magia amorosa para salvar su matrimonio y recobrar seguridad económica. Por

consiguiente concluye que la magia sexual permite superar la discordia en las comunidades nahuatl. Como lo demuestra Quezada, la magia sexual es parte de esta noción indígena de sanar; esta noción tiene que ver con mantener el equilibrio en el universo, aun cuando el desequilibrio tiene un origen económico.

Behar (1987) insiste en el hecho que fue el doble estándar sexual de la ideología machista española lo que propició el uso de la hechicería por las mujeres indígenas en el centro de México, conjurando a sus esposos para que terminen sus relaciones extra-matrimoniales. Nota que estas mujeres controlan a su esposo al derramar remedios hechizos en su comida. La etnográfica feminista y post moderna de Behar (1993) «Translated Woman» (“Mujer Traducida”) cuenta la vida de Esperanza una mujer mestiza de Mexquitic (región del centro norte de México) que usa hechicería para cegar a su esposo como una forma de venganza porque éste la ha golpeado durante años. Behar describe con muchos detalles el recorrido de Esperanza: de la rabia a la redención. Sin embargo, el lector se queda con la duda: ¿Más violencia (cegar a un hombre) es la única solución que puede redimir a una mujer?

Al sur, en Belice, Irma McClaurin (1996:121) explica que las mujeres garífunas y creoles usan magia amorosa para oponerse a la ideología machista de su sociedad. Los hombres garífunas y creoles, como los pescadores de langosta miskitos, ejercen su poder económico sobre las mujeres al mantener varias novias y esposas. Las mujeres se rebelan usando magia amorosa para controlar a los hombres, conjurando a su esposo para que se vuelvan a enamorar de ellas. Kerns (1997:91) ha observado que las mujeres de Belice atraen o “amarran” a los hombres vertiendo en su comida agua que han usado para lavar sus partes genitales y la sangre de sus menstruaciones. McClaurin dice (1996:68): «Se cree que un hombre que parece demasiado pendiente de una mujer está bajo la influencia de un “obeah”, el término creole para hechicería o magia».

Otros tipos de magia amorosa conjuran a las parejas para que se vuelvan impotentes con otras mujeres (ver el uso miskito de *kupia ikaia* en la próxima sección de este artículo). Kenyon Bullard (1974:261, en McClaurin 1996:68) explica:

Ante todo, las operaciones de magia permiten a muchas mujeres dar libre curso al resentimiento y la hostilidad que sienten hacia los hombres. Lo más probable es que no estén lastimando a los hombres, sin embargo logran una gran satisfacción al usar tácticas secretas para degradarlos.

Las mujeres de Belice consideran que el uso de “obeah” se justifica por las comunes infidelidades de los hombres. Para las mujeres miskitas, el uso de la magia sexual es menos motivado por la actitud de los hombres que por la necesidad de obtener acceso a sus sueldos.

La mayoría de los miskitos de la zona del Río Plátano creen que la magia sexual controla las emociones y acciones de los demás, hasta influir con quienes se casan, divorcian y tienen hijos. Además creen que las pociones afectan el nivel de vida del hogar. Dentro de una perspectiva comparativa, Dianne Bell (1993) en etnografía feminista *Daughters of the Dreaming* (“Hijas del Soñar”) nota que las mujeres aborígenes australianas usan pociones mágicas para controlar la selección de la pareja, la permanencia de los matrimonios y hasta la herencia de la tierra.

Las interpretaciones de Lila Abu-Lughod’s (1990) del discurso como una práctica social es útil para entender lo que expresan las mujeres miskitas a través de la magia sexual. El uso de magia sexual ponen de realce los aspectos de la sociedad que

las mujeres miskitas quieren cambiar: la ideología patriarcal impuesta por las condiciones históricas y hoy en día por fuerzas económicas globales tales como el trabajo asalariado. Como sólo los hombres tienen la oportunidad de ganarse la vida como pescadores de langosta, las mujeres utilizan la magia sexual para obtener recursos que de lo contrario no serían disponibles para ellas.

Dado que las mujeres miskitas usan pociones mágicas para empoderarse económicamente frente a los hombres, nos preguntaremos si el uso estratégico de pociones mágicas es una forma real de resistencia social. La investigación, sin embargo, muestra que las mujeres no utilizan magia sexual para invertir el orden social; sus conjuros no intentan obtener trabajos asalariados para las mujeres. En vez de esto, las mujeres buscan manipular a los hombres que tienen trabajos y ganan dinero. Sus conjuros fortalecen la dominación masculina al evitar el problema en vez de enfrentarse directamente con él. Por consiguiente, las mujeres simultáneamente combaten y fortalecen la ideología de género dominante.

El libro de Lila Abu-Lughod *Veiled Sentiment* (Sentimiento encubierto) (1986) describe cómo los discursos en contra funcionan como una anti-estructura a la ideología dominante. Abu-Lughod demuestra que los discursos en contra paradójicamente co-existen con los discursos dominantes. Esto parece ser el caso del discurso sobre las pociones mágicas en la costa de Honduras. El uso de las pociones por las mujeres miskitas a cierto nivel funciona como una crítica al orden social capitalista y a la idea que el hombre es el sostén de la familia. Sin embargo, al mismo tiempo los conjuros de las mujeres apoyan la ideología de género hegemónica porque no solicitan una asistencia sobrenatural para encontrar empleos. Por consecuencia, la forma en que las mujeres manipulan las pociones mágicas representa a la vez una resistencia y un arreglo con la ideología de género patriarcal.

Conclusiones: los discursos influenciados por el género y la globalización

La investigación indaga cómo la existencia de la economía de la langosta ayudó a las mujeres miskitas a ubicarse en la sociedad y cómo las ayudó a articular las estrategias que usan para controlar recursos. Datos socioeconómicos recolectados en Kuri, ante todo muestran que los hombres, siendo los principales sostenedores de familia en términos de sueldos, mantienen su papel de árbitros de la autoridad. Los

hombres participan en la economía de la langosta y siguen teniendo acceso privilegiado a recursos tales como fuentes de empleo, viajes y educación a los cuales por lo general las mujeres no tienen acceso. Sin embargo, el análisis de estos datos muestra que las mujeres miskitas también han desarrollado un alto nivel de autoridad femenina en los grupos matrilocales, siendo cabeza de hogares, viviendo de forma matrilocal y transmitiendo el idioma y una identidad colectiva a los niños. Por consiguiente, ideologías de género y de poder contradictorias se han desarrollado en los pueblos miskitos de la Costa.

El análisis sugiere que el uso de las pociones por las mujeres miskitas no revierte la ideología de género dominada por los hombres, que es una consecuencia de la economía de la langosta. Más significativo es el hecho que las mujeres no utilizan magia sexual para intentar obtener trabajos asalariados, pero las negociaciones cotidianas de las identidades de género juegan un papel en las comunidades miskitas, donde la voz de las mujeres en el ámbito privado compite con el ejercicio público del poder por los hombres. Las miskitas de la Costa suelen decir en público, «los hombres saben mejor», y también, «Dios primero, después los hombres y de último las mujeres y los niños». Estas afirmaciones son parte del

discurso de género dominado por los hombres que rodea la economía de la langosta. Los dos sexos aceptan públicamente este discurso de la autoridad masculina. Los hombres y las mujeres lo usan en las tiendas, las discotecas y en la plaza de los pueblos, mientras que el discurso subordinado en torno a las pociones mágicas se usa en el ámbito privado del hogar.

Helen Safa en su libro *The Myth of the Male Breadwinner* (1995) (“El mito del sostén de familia masculino”) evidenció que las mujeres en Puerto Rico y República Dominicana son el sostén de la familia y las principales encargadas de satisfacer las necesidades del hogar. No obstante, las mujeres siguen fortaleciendo la ideología dominante según la cual los hombres son el sostén de la familia en la sociedad. Las mujeres repiten expresiones que afirman que los hombres son el sostén de la familia mientras que en lo cotidiano demuestran lo contrario. De la misma manera, las mujeres miskitas afirman que los hombres son la principal fuente de recursos y sostén de familia. Estas expresiones culturales son una demostración pública de la participación de las mujeres en el discurso hegemónico sobre temas como género, poder y parentesco; son parte del guión formal y público que ocultan la autonomía de las mujeres en grupos matrilocales y la manipulación de los hombres mediante el uso de pociones mágicas.

ⁱ La investigación de Jamieson (2000) demuestra que las ancianas (con hijas adolescentes o en edad de casarse) controlan la sexualidad de sus hijas y a sus pretendientes al determinar quién será la pareja adecuada para sus hijas. A menudo, las mujeres controlan a los hombres jóvenes al bromear en público sobre su sexualidad. Mi investigación se basa en la de Jamieson para ilustrar que las mujeres además controlan a los hombres jóvenes y sus hijas en secreto con la ayuda de pociones. Las mujeres en Kuri usan pociones mágicas para formar parejas o para alejar un pretendiente que no les cae bien.

ⁱⁱ Los miskitos de la zona del Río Plátano usan la palabra “*sika*” (*saihka* es la forma posesiva) para referirse a las medicinas que usan para curar enfermedades psicológicas, espirituales o físicas (Barrett 1992, Fagoth 1998, García 1996a). Se puede definir Sika como un sistema de control bajo la superficie, que permite resolver discordias y curar enfermedades, en la sociedad miskita, usando plantas, materiales naturales caseros y otras técnicas (Dennis 1988, House y Sánchez 1997).

La magia sexual es una subcategoría de la medicina de la tierra (*tasbaya saihka*). Mientras que *tasbaya saihka* ha sido documentado por algunos investigadores, *praidi saihka* representa una parte importante, pero poco documentada, de la cultura miskita, especialmente de la cultura femenina. Existen tres categorías de *praidi saihka*: 1) *aisi sakaia*, que implica un pago en dinero a la planta, extraer y cortar la planta y decir un conjuro; 2) *yakabaia*, que requiere un elemento adicional, soplar en forma ritual; y 3) *yumuh*, el más poderoso, más complicado en términos de ingredientes, procedimiento y que requiere el uso de rezos u oraciones. Los locales prefieren *yumuh*, el más etéreo, porque no puede ser acompañado de una poción con efecto contrario.

ⁱⁱⁱ Las mujeres también usan el término *winsdi saihka* (medicina del miércoles), porque el miércoles es otro día ritualizado cuando se preparan estas pociones. Además usan el término *waikna saihka* (la medicina del hombre), que se refiere al destinatario más frecuente.

iv Una poción contraria es el *klakaika* o *kangbaia* o “contra” en español. *Tup* (encanto o amuleto) tiene el mismo efecto contrario. Algunos buzos toman medicinas para protegerse a sí mismos de otros hombres –medicinas que fortalecen sus capacidades para pelear y su fuerza física. Se cree que estas medicinas (*sikas*) le permiten al buzo evitar morir durante sus frecuentes peleas en tierra firme. Se toman dos *sikas* al mismo tiempo: *aiklabaia*, que le permite a hombre pelear mejor, y *suapaihka*, que le quita fuerza al enemigo.

v Los hombres también usan pociones para seducir a las mujeres y manipular sus emociones, pero el uso de las pociones es más tradicional –se trata de conquistar el amor. Los hombres no usan las pociones para obtener dinero.

iv Chris Kindbald (2001) describe la existencia de dos economías separadas en la comunidad de Tasbapauni (Nicaragua), la economía tradicional basada en la reciprocidad y el compartir y la nueva economía monetarizada. Explica que los miembros de la comunidad no comparten los recursos en efectivo. La investigación de esta autora en Kuri sugiere un modelo diferente donde el efectivo se incorpora a la economía en base a la reciprocidad. En efecto, los hombres comparten su sueldo con sus novias y los miembros del matrigupo en el cual se criaron.

BIBLIOGRAFIA

Abu-Lughod, Lila. 1985. “Honor and the Sentiments of Loss in a Bedouin Society.” *American Ethnologist* 12(2):245-261.

_____. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.

_____. 1990. “Shifting Politics in Bedouin Love Poetry.” In *Language and the Politics of Emotion*, ed. C. Lutz and L. Abu-Lughod, 24-25. Cambridge: Cambridge University Press.

Barrett, Bruce P. 1992. “The Syringe and the Rooster Dance: Medical Anthropology on Nicaragua’s Atlantic Coast.” Ph.D. dissertation, University of Wisconsin, Madison. Ann Arbor: University Microfilms International.

Behar, Ruth. 1987. “Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico.” *American Ethnologist* 14 (1987):35-55.

_____. 1993. *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza’s Story*. Boston: Beacon Press.

Bell, Dianne. 1993. *Daughters of the dreaming*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Bhavanani, Kum-Kum, John Foran and Priya Kurian.

_____. 2003. *Feminist futures: Re-imagining women, culture and development*. London: Zed Books.

Blackwood, Evelyn. 2005. “Wedding bell blues: Marriage, Missing Men, and Matrifocal Follies”. *American Ethnologist* 32(1):

Brown, Michael F. 1996. “On Resisting Resistance,” *American Anthropologist* 98(4): 729-749

Bush, Barbara. 1990. *Slave Women in Caribbean Society, 1650-1838*. Indiana University Press.

Conzemius, Eduard. 1932. *Ethnographic Survey of the Miskitu and Sumu/indians of Honduras and Nicaragua*. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 106. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

Cunningham, Myrna Kain. 2003. *Indigenous women and international law. MADRE: An International Women’s Human Rights Organization*. <http://www.madre.org/>

Dennis, Phillip. 1988. “Herbal Medicine among the Miskito of Eastern Nicaragua”. *Economic Botany*. 42(1): 16-28

_____. 2004. *The Miskitu People of Awastara*. Austin: University of Texas Press.

Dodds, David. 1998. “Lobster in the Rain Forest: The Political Ecology of Miskitu Wage Labor and Agricultural Deforestation.” *Journal of Political Ecology* 5:83-108.

- Fagoth, Ana Rosa, Fulivio Gionetta, y Adán Silva. 1998. *Wan kaina kulkaia; Armonizando con nuestro entorno*. Managua: Imprimatur. Artes Gráficas.
- García, Claudia. 1996a. "The Making of the Miskitu People of Nicaragua; The Social Construction of Ethnic Identity". *Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Sociologica Upsaliensia*, 41.
- _____. 1996b. "Qué Implica Ser Madre en Asang, Río Coco." *Wani, Revista del Caribe Nicaragüense*. Junio/Septiembre, pp.13-23.
- Golstein, Donna M. 2003. *Laughter Out of Place: Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown*. University of California Press.
- González, Nancie. 1988. *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna*. University of Illinois Press. Urbana
- Gutmann, Matthew C. 1996. *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. Berkeley: University of California Press.
- Helms, Mary W. 1971. *Asang; Adaptation to Culture Contact in a Miskitu Community*. Gainesville: University Press.
- Herlihy, Laura Hobson. 1996. "Empowering native women in Central America". *Abya Yala News, The Journal of the South and Meso American Indian Rights Center (SAIIC)* 10(1):14-15.
- _____. 2002a. "The Mermaid and the Lobster Diver; Ethnic and Gender Identities among the Río Plátano Miskito Peoples." Ph.D. dissertation. University of Kansas, Lawrence.
- _____. 2002b. "El reinvento del material cultural entre las mujeres tawahka sumu". *Yaxkin (Revista del Instituto Hondureño de Antropología e Historia)* XX(2001), pp. 5-17
- _____. 2005. *Performing Indigenous Masculinities in the Global Economy*. Special Issue of *The Southern Anthropologist*. House, Paul and Indalesio Sánchez.
- House, Paul and Indalecio Sánchez. 1997. *Mayangna panan basni/Plantas medicinales del pueblo Tawahka*. The Natural History Museum, London.
- Jamieson, Mark. 2000. "It's Shame that makes Men and Women Enemies: The Politics of Intimacy among the Miskitu of Kakabila." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6(2):311-324.
- Kerns, Virginia. 1997. *Women and the Ancestors: Black Carib Kinship and Ritual*. Chicago: University of Illinois Press.
- Kindblad, Christopher. 2001. "Gift and Exchange in the Reciprocal Regime of the Miskito on the Atlantic Coast of Nicaragua, Twentieth Century". *Dissertations in Sociology*, 44. Lund, Sweden: Lund University.
- Lamphere, Louise. 2005. "Replacing Heteronormative Views of Kinship and Marriage". *American Ethnologist* 32(1):34-36.
- McClaurin, Irma. 1996. *Women of Belize: Gender and Change in Central America*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Peter Espinoza, Melesio. 2002. *Parentesco y grupo doméstico de los miskitus: Los casos de Auhya Pihni y Santa Marta*. Paper presented at the meetings of the American Anthropological Association, New Orleans, La. November 20-24.
- Quezada, Noemi. 1984. *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rosenbaum, Brenda. 1996. "Women and Gender in Mesoamerica," in *The Legacy of Mesoamerica; History and Culture of Native American Civilization*. R. Carmack, J. Gasco, and G. Gossen, eds. Pp. 321-352. New Jersey: Prentice Hall.
- Safa, Helen. 1995. *The Myth of the Male Breadwinner: Women and Industrialization in the Caribbean*. Boulder, CO: Westview Press.
- Stephen, Lynn. 2005. *Zapotec Women: Gender, Class, and Ethnicity in Globalized Oaxaca*. Durham: Duke University Press.