



This is the **published version** of the article:

Malgosa Gasol, Estel; Marre, Diana. Maternidades tempranas en Nicaragua : dinámicas y políticas reproductivas en las comunidades rurales del municipio del Tuma y La Dalia. 2017. 67 p.

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/181875>

under the terms of the license

Maternidades tempranas en Nicaragua.

Dinámicas y políticas reproductivas en las comunidades rurales del municipio del Tuma y La Dalia.



Estel Malgosa Gasol
Máster en Antropología: Investigación Avanzada e
Intervención Social
Directora: Dra. Diana Marre (UAB)

Trabajo Final de Master
Julio, 2017

Con la colaboración de:

Agradecimientos

Este trabajo no hubiera sido posible sin la colaboración de las mujeres jóvenes entrevistadas de las comunidades rurales del Tuma y La Dalia, ellas han sido las protagonistas de esta investigación. Les agradezco las horas y los días que me han dedicado y la confianza brindada al explicarme partes tan íntimas de sus vidas como las relaciones de pareja, la sexualidad y la reproducción, y en aquellos casos que, aun siendo muy doloroso, me han compartido situaciones de violencia. Doy gracias también a todas las personas que han participado en los grupos de discusión, todas aquellas que he podido entrevistar o hablar de manera informal sobre las dinámicas reproductivas locales y nacionales y a todas las familias de las comunidades que me han hospedado en sus casas y en sus vidas. Asimismo, un agradecimiento especial a Exolina Aldana, presidenta de la Cooperativa Augusto Cesar Sandino, y a Margini García, promotora de género de la misma, por su gran implicación en mi investigación y por abrirme las puertas a las comunidades. Agradezco la colaboración y soporte logístico de la cooperativa catalana Alternativa3 implicada en los proyectos de desarrollo comunitario del Guapotal. También a Edurne Larracoechea, investigadora especializada en relaciones de género en Nicaragua y las mujeres de la Red de Mujeres de Matagalpa: Teresa, Doris, Geni y Teresa Castellblanco.

Agradezco a la doctora Diana Marre que me haya ofrecido la oportunidad de aprender a su lado, compartiendo su experiencia y sus consejos, por su gran apoyo en todo momento, a nivel académico y personal, y por el contagio de su fuerza que te hace seguir siempre adelante.

Por último, agradecer al Fons de Solidaritat de la UAB por otorgar la financiación a mi investigación, sin esta hubiera sido más difícil llevarla a cabo.

A Paolo, por estar siempre ahí.

Índice

1. Introducción.....	4
2. Maternidad, feminidad, reproducción y juventud. Consideraciones previas.	7
2.1- Ser mamá: La maternidad en Antropología	7
2.2- Ser mujer: discursos naturalistas y culturalistas sobre la feminidad	8
2.3- Decisiones reproductivas	11
2.4- ¿Qué es la maternidad temprana? Una aproximación desde la antropología de la juventud	13
2.5- Maternidades tempranas como campo de estudio	15
3. Nicaragua y el Guapotal.....	17
3.1- Nicaragua, tierra de café y sueños revolucionarios	18
3.2- Mamá y mujer en Nicaragua.....	19
3.3- Dinámicas y leyes en materia reproductiva.....	21
4. Metodología	23
5. La entrada al campo.....	26
5.1- El campo	26
5.2- El tiempo de silencio	27
5.3- Algunas de ellas...	29
6. Maternidades tempranas en las comunidades del Guapotal	33
6.1. La fuga de la novia	33
6.2. ¿Por qué se embarazan las mujeres jóvenes?	42
6.3. ¿Es la maternidad percibida como 'temprana' por las jóvenes mujeres?	46
7. Conclusiones	53
8. Referencias bibliográficas.....	55
9. Anexo: Fotografías.....	61

1. Introducción

Según estudios de organizaciones internacionales y locales, Nicaragua es el país con el mayor número de embarazos de mujeres menores de 18 años de Latinoamérica (Unicef y Plan Internacional, 2014; FUNIDES, 2016). La Fundación Nicaragüense de Desarrollo Económico y Social informa que en el año 2012 un 24,4% de mujeres entre 15 y 19 años eran madres o estaban embarazadas, con un porcentaje más alto en las zonas rurales (28,9%) que en las urbanas (21,1%) (FUNIDES, 2016:11). En 2006, el gobierno sandinista de Daniel Ortega penalizó el aborto terapéutico permitido desde hacía décadas y el Estado proporciona poco soporte a los programas de prevención de la maternidad juvenil (Lion, Stewart, & Prata, 2010). Por este motivo, los estudios sobre maternidades tempranas en Nicaragua generalmente los desarrollan organizaciones internacionales, ONGs y colectivos feministas. Éstas ven el fenómeno como un problema de género, una violación de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, un impedimento para la formación de las mujeres y su entrada al mundo laboral (Colectivo de Mujeres de Matagalpa, 2015; FUNIDES, 2015; Quintanilla, 2014). Sin embargo, ¿cuál es la visión de la maternidad temprana de las jóvenes madres y sus familias?

Mi investigación pretende realizar un acercamiento holístico al fenómeno de la maternidad de mujeres de 14 a 18 años de unas comunidades rurales del norte de Nicaragua. El primer objetivo es analizar las motivaciones que llevan a las jóvenes a ser mamá, ¿por qué se embarazan las jóvenes entre 14 a 18 años de la comunidad? Estudios realizados en contextos urbanos de escasez de oportunidades para las jóvenes señalan la existencia de una relación entre maternidad temprana y feminidad (Stern, 2007; Edin & Kefalas, 2007; Paván, 2001) que quiero examinar para el contexto rural de la comunidad nicaragüense escogida. Es decir, ¿los ideales vinculados a la feminidad influyen en la maternidad temprana en la comunidad? Mi enfoque conceptual de abordaje se basa en la antropología de la reproducción (Jordanova, 1995; Roberts, 2015) que, por un lado, da cuenta de las formas de organización social occidental a través del trabajo productivo -masculino- y reproductivo -femenino- a cuya continuidad y sostenimiento contribuyen los diversos actores y entidades

encargadas de las políticas y gobernanza reproductiva y, finalmente, pone atención en las prácticas e ideas entorno a la crianza de hijos e hijas, teniendo en cuenta cómo afectan los fenómenos globales a esas prácticas locales. Tanto la maternidad -las prácticas culturales de reproducción, crianza y enculturación- o el maternaje -el trabajo reproductivo-, como las ideas e imágenes ligadas a la feminidad y a la juventud, son categorías socioculturalmente construidas, históricas, y por lo tanto no son universales. Así, cada sociedad determina, según su contexto cultural, social, económico, político e histórico, cuáles son los comportamientos y prácticas esperables en las mujeres, en las jóvenes y en las madres.

Para profundizar más en las fronteras de las categorías culturales *joven* y *mujer* según la comunidad, realizo una aproximación a las dinámicas de generación de unidades familiares y reproductivas, así como a las prácticas que dan paso de la infancia hacia la adultez. Para llevarlo a cabo, uso el concepto de rito de paso descrito por Leach (1989) -como pasaje entre dos estatus sociales- y su propuesta de análisis del ritual en tres tiempos. Asimismo, emplearé las perspectivas estructuralistas de las etnografías de Frigolé (1984) y de Stolcke (1971, 1992, 2003) que explican el ritual y el control de la sexualidad femenina en términos de desigualdades sociales.

El segundo objetivo del estudio es examinar la percepción de la maternidad, considerada temprana por organismos internacionales y locales, de sus protagonistas y de sus familias ¿es la maternidad percibida como 'temprana' por las jóvenes madres? ¿constituye la maternidad temprana un problema para ellas como afirman algunos estudios? Por ello, esta investigación se basa, fundamentalmente, en la voz de las protagonistas. Para ello acudo a los marcos conceptuales de la antropología de la juventud, que analiza los mundos culturales de los y las jóvenes en sus propios términos (Burton, 1978). Asimismo, abordaré la participación de diversos actores (Gobierno, iglesia, estrategias nacionales de salud, ONG) en la construcción del imaginario colectivo sobre la maternidad desde el concepto de políticas reproductivas formulado por Ginsburg y Rapp (1991) y su reformulación para el caso de América Latina, como Gobernanza Reproductiva por Morgan y Roberts (2012). Ambos se refieren a los

mecanismos a través de los que diferentes configuraciones históricas de actores sociales apelan a aparatos legislativos, incentivos económicos y/o éticos, para dirigir u orientar las decisiones reproductivas de la población.

Para responder las preguntas planteadas he realizado una investigación etnográfica en una zona rural del norte de Nicaragua, contexto que detallaré más adelante. Mi vinculación a la comunidad se debe al trabajo que he realizado los últimos tres años en una cooperativa catalana que vende café de comercio justo. A través de ésta me involucré como coordinadora y evaluadora de proyectos de desarrollo comunitario en la Cooperativa nicaragüense Augusto Cesar Sandino, situada en la región del Guapotal. En mi primera visita a la comunidad me sorprendió la cantidad de mujeres jóvenes que eran mamás y cómo algunas personas las consideraban demasiado jóvenes para ser madres por lo que me fui de la comunidad con la pregunta, ¿es esta maternidad percibida como ‘temprana’ por las jóvenes madres?

2. Maternidad, feminidad, reproducción y juventud. Consideraciones previas.

2.1- Ser mamá: La maternidad en Antropología

El estudio de la maternidad en la antropología ha estado presente desde los inicios de la disciplina a través de los estudios del parentesco. No obstante, la antropología del siglo XIX e inicios del siglo XX ha mantenido un sesgo androcéntrico, descuidando el mundo de las mujeres (Walks & McPherson, 2011). Es a partir de los años 70 que, desde la antropología feminista, el estudio sobre maternidades se incrementa, analizando las experiencias reproductivas como fuentes de poder y subordinación (Ginsburg & Rapp, 1991). Será en la década de los 90 cuando se consolide el campo a través de la aparición de estudios sobre reproducción con una particular visión política, económica y post-estructuralista que examina las configuraciones de poder, el conocimiento y los sujetos (Roberts, 2015).

La antropología de la reproducción surge oficialmente en 1991 con la publicación de *The Politics of Reproduction* de Ginsburg y Rapp (Walks & McPherson, 2011). Este nuevo campo pone la atención en la reproducción, abarcando especialmente el ciclo de vida de las mujeres y las ideas y prácticas alrededor de la fertilidad, el nacimiento y los cuidados de los niños, incluyendo cómo estas figuras entienden la renovación social y cultural (Ginsburg & Rapp, 1991). Las autoras examinan los efectos que tienen los fenómenos de gran escala en las prácticas reproductivas de las comunidades locales. Así, engloban la perspectiva local y global para analizar los diferentes niveles de los que dependen las prácticas reproductivas.

Definir en qué consiste la maternidad es difícil, pues se trata de una construcción cultural que va más allá del proceso fisio-biológico del embarazo, parto y postparto. Cada sociedad construye una manera de ser madre, sus roles y comportamientos, la relación entre maternidad y la categoría mujer y la relación con la crianza de los hijos (Moore, 1991). En algunas culturas una mujer no es

reconocida como tal hasta que no tiene un hijo o un cierto número de hijos, en unas se destaca la madre biológica, en otras las figuras que participan en la crianza y el cuidado de los niños (Walks & McPherson, 2011). Además, el concepto de *maternidad* ha ido transformándose a lo largo de la historia, influenciado por diferentes aspectos históricos ligados a la visión de la mujer, la procreación y la crianza. De esta manera, la dificultad para explicar en qué consiste la *maternidad* se debe a la diversidad de formas de comprenderla y de que se compone de una parte biológica y otra social (Walks & McPherson, 2011) que cada cultura prioriza de forma diferente. Los actuales estudios sobre parentesco tratan de redefinir el concepto para englobar nuevas y viejas parentalidades, ofrecer definiciones transculturales e incluir los vínculos del cuidado y la crianza (Fonseca, 2004; Imaz, 2016; Valdés & Piella, 2016) en una conceptualización antropológica del parentesco tradicional que había sido enmarcada por la condición biológica (González Echevarría et al., 2010; Weber, 2013). En una recopilación reciente de Walks y McPherson (2011), las autoras proponen el nuevo concepto de Antropología del *maternaje* (*Anthropology of Mothering*), para denominar los comportamientos, prácticas y compromisos hacia la reproducción, crianza y enculturación de los hijos e hijas. La aportación de un nuevo término viene dada por el carácter polisémico del término *maternidad* en los estudios del pasado, pues la *maternidad* puede ser una institución y también una identidad (Walks & McPherson, 2011). El *maternaje* en cambio, es un concepto más abierto, entendido como las prácticas culturales que caracterizan el trabajo de las madres (Marre & López, 2013) y que puede llevarse a cabo por diversas personas, incorporando, en algunos casos, la labor de cuidados que realizan los hombres. Así, el estudio del *maternaje* no puede separarse de los estudios de género, parentesco y reproducción.

2.2- Ser mujer: discursos naturalistas y culturalistas sobre la feminidad

Las teorías feministas del siglo XX fueron pioneras y desafilaron el reduccionismo naturalista que había hasta entonces, cuestionando la relación entre naturaleza y cultura (Stolcke, 2003). En 1935 Margaret Mead, con su libro *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, ya había mostrado cómo las prácticas culturales -el temperamento- asociado a hombres y mujeres variaba

según el contexto sociocultural. En 1949, el mismo año en que Mead publicaba su libro *Masculino y Femenino*, Simone de Beauvoir en su libro *El Segundo Sexo* introdujo la idea de que “una mujer no nace, sino que se hace”. Sin embargo, las ideas de Mead y Beauvoir pasaron desapercibidas hasta la década de los 60 cuando el movimiento feminista internacional empezó a buscar en la antropología, entre otras ciencias sociales, evidencias de sociedades más igualitarias (Stolcke, 2003) y/o de las continuidades de las mismas desigualdades en distintas culturas (Ortner, 1974; Rosaldo, 1974). En los años 70's se consolidó el concepto de género, mencionado por M. Mead en sus primeras obras, definido como aquella construcción psicológica, social y cultural de lo que se atribuye a lo femenino y masculino; mientras que sexo se circunscribiría a la diferencia fisio-biológica entre hembras y machos que, posteriormente, también sería considerada una categoría histórica y culturalmente construida a partir de la obra de T. Laqueur ([1990] 1994). En 1975, Gayle Rubin definió el sistema sexo/género, para referirse a la manera en que la diferencia biológica del sexo se convierte en fuente de desigualdades entre hombres y mujeres.

La diferencia sexo/genero también fue desde muy temprano basada en la dicotomía naturaleza/cultura (Ortner 1974; Moncó, 2005; Stolcke, 2003). Según Moncó (2005), en antropología existen dos enfoques distintos sobre la esencia de lo femenino y lo masculino. La visión esencialista, basada en la sociobiología, otorga un origen *natural* al diferente comportamiento de mujeres y hombres, por lo que le concede un carácter universal, ahistórico y, además, añade la imposibilidad de cambio social. Al otro extremo, la visión culturalista o constructivista defiende los comportamientos femeninos y masculinos como una construcción social, dando lugar a la diversidad, la posibilidad de deconstrucción y de cambio social. “Tanto las mujeres como los hombres nos hacemos y, por tanto, podríamos elegir entre construirnos iguales o diferentes o mezclar elementos de uno u otro género” (Moncó, 2005, p. 103). Además, Moncó (2005) muestra a través de su etnografía cómo la feminidad y la masculinidad se construyen de diversa manera. La feminidad se construye de una manera *natural* y directa. Con la llegada de menstruación la niña deja de serlo y se convierte en

mujer, empezando a realizar las tareas que le son *naturales*. Así, la maternidad o, más bien, la potencialidad de ser madre es el elemento constitutivo de la feminidad. La masculinidad, por su parte, según la misma autora, se construye por la negación u oposición a la feminidad: el niño sabe lo que no tiene que hacer para ser hombre (no ser como su madre, dejar de ser niño, etc.). Según la autora, ser hombre se concibe como un proceso, a veces difícil, y aparece la necesidad de demostrar la masculinidad (rituales, competición, etc.). La identificación de la mujer con la *naturaleza* por su fisiología y papel reproductor, y del hombre con la *cultura*, fue formulada por primera vez por Sherry Ortner en 1974 y su afirmación “la naturaleza es a la cultura lo que la mujer al hombre” tuvo una gran repercusión en la disciplina a principio de la década de los 80's (Moore, 1991).

A pesar de que durante los años 70 y 80, una etapa culturalista, las mujeres soñaban en la igualdad con los hombres y querían liberarse de determinismos naturales, según Elisabeth Badinter (2010), las últimas tres décadas (1980-2010) han revolucionado nuestra concepción de la feminidad y ha resurgido una ideología olvidada: *el Naturalismo*. Aparecen nuevas corrientes feministas que vuelven a colocar la maternidad como elemento central de la feminidad anclada a las características biológicas de la mujer. Así, volvería un nuevo esencialismo, basado en la maternidad intensiva (Badinter, 2010; Faircloth, 2009) y en la reaparición del *instinto maternal*, como un amor innato (Badinter, 2010). Simone de Beauvoir en 1949 fue la primera en rechazar la existencia del *instinto materno* en tanto que, para ella la actitud de la madre hacia el hijo es muy variable y depende de la situación y de la forma en que la asume ([1949]1975).

Vemos cómo la mayoría de los discursos naturalistas y biólogos vinculan la feminidad con la naturaleza, situando a la maternidad como elemento clave que constituye la mujer. A través de este enfoque, la mujer estaría incompleta sin un hijo, vacía hasta el momento del embarazo (Imaz, 2001). Sin embargo, el antropólogo Philip Descola afirmó que nuestra visión del mundo dualista - naturaleza/cultura- es un orden construido socialmente, por lo que la *naturaleza*

es una construcción social del *naturalismo*, un orden social que nace con las cosmologías de Platón y Aristóteles e impregna toda nuestra ideología y práctica científica (Descola, 2004). Asimismo, las feministas de la década de los noventa se opusieron al discurso científico según el cual el sexo es un hecho *natural* (Stolcke, 2007), mientras que Laqueur ([1990]1994) negó la existencia del sexo alegando que el dimorfismo sexual, tal y como lo entendemos ahora, es una categorización cultural propia de la cosmología occidental, inventada a finales del siglo XVIII y legitimada por los avances científicos de la época. De esta manera, el *ser mujer* se mueve, al igual que la maternidad, entre un componente biológico y otro social. Los enfoques culturalistas, que configuran el marco de referencia de este estudio, dan una prevalencia al factor cultural, social, histórico, político y económico. Por lo tanto, cada cultura construirá los roles, comportamientos, imágenes y prácticas asociadas a la feminidad según sus patrones culturales particulares y las influencias globales.

2.3- Decisiones reproductivas

Los procesos reproductivos se suelen considerar un tema privado e individual, separado de la vida política y económica. No obstante, se pueden analizar tanto desde los estudios de parentesco y género como desde los políticos y económicos (Roberts, 2015). Siguiendo el enfoque político de *politics of reproduction*, cuando analizamos la reproducción se deben tener en cuenta los intereses de instituciones diversas como estados, multinacionales, agencias de desarrollo internacional, grupos religiosos, la medicina occidental, etc. debido a que estas construyen los contextos donde se desarrollan las relaciones reproductivas (Ginsburg & Rapp, 1991).

En la misma línea, el concepto de *reproductive governance* de Morgan y Roberts (2012) se presenta como una herramienta útil para analizar las racionalidades políticas sobre reproducción en tanto se basa en “the mechanisms through which different historical configurations of actors –such as state, religious, and international financial institutions, NGOs, and social movements– use legislative controls, economic inducements, moral injunctions, direct coercion, and ethical

incitements to produce, monitor, and control reproductive behaviours and practices" (2012, p. 243). Este concepto reconoce sus antecedentes en la teoría de Foucault, quien diferenciaba entre la gobernanza del poder soberano o explícito y la gobernanza a través del *biopoder*, por la que las personas se gobiernan a sí mismos en la intimidad de su cuerpo (Morgan & Roberts, 2012). Mediante el término *biopoder* Foucault explicaba cómo la medicina científica, considerada apolítica, se convirtió en una herramienta de gobernanza en la Europa posterior a la Ilustración, a través de la categorización del sexo y la raza como algo natural (Roberts, 2015).

Reproductive governance nos ayuda a analizar, por ejemplo, los procesos y cambios legislativos en materia de género, reproducción y derechos sexuales que se están dando en América Latina: mientras las reivindicaciones sociales han presionado para que los gobiernos introduzcan cambios legislativos a favor de la anticoncepción, la esterilización, el apoyo a la diversidad sexual, las nuevas tecnologías reproductivas y el aborto, varios gobiernos han penalizado totalmente el aborto basándose en los *derechos de los no nacidos*, como Nicaragua en 2006, El Salvador en 1998 y República Dominicana en 2009 (Morgan & Roberts, 2012). Estos nuevos procesos generan nuevos actores sociales, nuevos posicionamientos y nuevas normas morales y juicios éticos que Morgan y Roberts consideran regímenes morales (2012) que, como el *biopoder* de Foucault, conforman acciones e ideologías que gobiernan las decisiones reproductivas.

La dura penalización del aborto en Nicaragua parece contradictoria, a ojos euroamericanos, con las políticas socialistas del gobierno Sandinista (Morgan & Roberts, 2012), que fomenta el pluralismo, la democracia, y cuenta con medidas legislativas que fomentan la equidad de género (Molyneux, 1998). La mujer se convirtió en un pilar fundamental en la revolución sandinista (Morgan & Roberts, 2012), el gobierno revolucionario promovió la participación de ésta en la esfera política y mejoró sus derechos laborales y familiares (Molyneux, 1998). Algunos autores atribuyen tales contradicciones al poder de la iglesia católica, quien dio

soporte a la revolución. Sin embargo, otros temas prohibidos por la iglesia católica como la contracepción son legales y promovidos por el mismo gobierno (Morgan & Roberts, 2012). Otros autores las atribuyen a las desigualdades de poder entre géneros y a los imaginarios culturales que identifican fuertemente a la mujer con la maternidad o al *machismo* y la hombría con tener muchos hijos (Molyneux, 1998). Lo que plantea el concepto de *reproductive governance*, en este caso, es que no se pueden explicar estas tendencias sólo con motivaciones culturales como el género y la religión, sin tener en cuenta las transformaciones económicas y políticas, globales y locales, y sus efectos en las decisiones y prácticas reproductivas locales. Por ejemplo, teniendo en cuenta cómo la retórica de los derechos humanos, que se usa en las ONGs y los movimientos feministas para reclamar los *derechos sexuales y reproductivos* y los derechos de las mujeres, se acomoda en otras ideologías para defender el *derecho a la vida* de los no nacidos¹ (Morgan & Roberts, 2012).

2.4- ¿Qué es la maternidad temprana? Una aproximación desde la antropología de la juventud

Definir en qué consiste la maternidad temprana sin contextualizarla culturalmente es una tarea difícil. Según el primer artículo de la Convención Internacional sobre los derechos del niño y la niña de Naciones Unidas de 1989 “se entiende por niño todo ser humano menor de dieciocho años de edad, salvo, que, en virtud de la ley que le sea aplicable, haya alcanzado antes la mayoría de edad” (Unicef, [1989] 2004, p. 10). Los organismos internacionales declaran como maternidades tempranas aquellas que transcurren durante la adolescencia, un periodo que definen de transición entre la niñez y la adultez (Unicef & Plan Internacional, 2014). A pesar de que ponen de relieve la dificultad de acotar una franja etaria para esa categoría debido a la diversidad cultural existente, la Organización Mundial de la Salud describe la adolescencia como la etapa entre los 10 y los 19 años (WHO, 2002), por lo que la mayoría de programas de investigación y prevención de la maternidad adolescente de las

¹ En varios estados latinoamericanos como El Salvador, Nicaragua, Ecuador, Argentina, Chile, Guatemala, Costa Rica y República Dominicana se adoptó el 25 de marzo como el día de los “no nacidos” (Morgan & Roberts, 2012).

organizaciones internacionales son enfocados a mujeres entre los 15 y 19 años (CEPAL, 2004; FUNIDES, 2016; Unicef & Plan Internacional, 2014).

Desde el campo de la antropología también se ha intentado definir en qué consiste la adolescencia y la juventud y, a pesar de que el origen del término *adolescencia* implica una transición², muchas investigaciones no ofrecen una definición cerrada del concepto, pues en algunas sociedades la juventud puede estar basada en una franja etaria y en otras en una posición cultural (Bucholtz, 2002). Algunos, definen la juventud en términos de dependencia, eso es, personas que según las situaciones culturales son política, biológica o económicamente dependientes de otras por diversas razones y, cuando estas devienen socialmente independientes, entonces su comportamiento se establece según patrones culturales adultos (Burton, 1978). Otros, definen la juventud como una identidad flexible y cambiante (Bucholtz, 2002). En el punto en el que hay más consenso es que la juventud es una categoría social cuyos límites etarios y/o sociales varían según el contexto social, cultural, histórico, político y económico (Bucholtz, 2002; Lesko, 1996).

Los primeros estudios antropológicos sobre la juventud datan de los años '20 con las etnografías de M. Mead y B. Malinowski que, con un enfoque centrado en la perspectiva adulta, analizaban la adolescencia como una etapa de desarrollo biológico y psicológico (Bucholtz, 2002). Más adelante, la sociología de la juventud se centró en temas como la desviación de los jóvenes o las identidades de los jóvenes trabajadores. En antropología en cambio, se estudió la adolescencia como una fase entre la niñez y la adultez marcada sobre todo por rituales de pasaje y ceremonias de iniciación. Sin embargo, según Bucholtz (2002), gran parte de los rituales analizados eran organizados por adultos y servían para definir socialmente esta etapa en términos adultos. Finalmente, la antropología de la juventud propone analizar las maneras de socialización de los jóvenes y sus patrones culturales, poniendo atención en la agencia de estas

² En latín el pasado participio de *adultum* es *adolescere*, por lo que el término adolescencia implica una transición mientras que un adulto estaría ya completo (Bucholtz, 2002).

personas. Es decir, como propone Bucholtz (2002), el estudio de la adolescencia se centra en cómo el cuerpo y la mente se preparan para el mundo adulto, mientras que el de la juventud pone énfasis en la experiencia de los jóvenes.

2.5- Maternidades tempranas como campo de estudio

Durante la década de los 60 y 70 las investigaciones sobre maternidades juveniles que se llevaban a cabo en diferentes países se realizaban desde las ciencias de la salud y tenían como objetivo entender el fenómeno para orientar políticas y programas de prevención (Adaszko, 2005). Su visión era patologizadora y los autores defendían la idea de que el embarazo temprano era peligroso, tanto a nivel de salud (complicaciones en el parto...), como a nivel del bienestar social de la madre y el bebé (trabajo de bajo estatus social, viviendas inadecuadas, pobreza), tal y como argumentan Barrios y Ramos (1993). Además, las causas eran atribuidas al bajo nivel educativo de la familia, la promiscuidad de las jóvenes, las malas compañías y el abuso de los padres (Barrios y Ramos, 1993). Estas aproximaciones que veían la maternidad temprana como un *problema social* extendieron la categoría occidental *adolescente* a otras sociedades (Ginsburg & Rapp, 1991) y, por tanto, excluyeron la mirada de las propias jóvenes, centrándose en un enfoque adultocéntrico que caracteriza al joven como un sujeto inmaduro, inestable e incompleto (Adaszko, 2005). Esta tendencia es descrita por Flasher (1987) como *adultismo*, la creencia según la cual los adultos están en una posición superior que los niños/as y jóvenes.

En las últimas décadas, aparecen estudios desde la antropología de la juventud que analizan las prácticas culturales de los jóvenes desde su propia perspectiva, además de que incorporan las desigualdades de género y las variables estructurales del contexto socioeconómico (Adaszko, 2005). Este es el caso de un estudio en Argentina, que incluye tanto variables estructurales como la voz de los adolescentes. El estudio cuestiona que el embarazo sea la causa de la pobreza -y no la consecuencia- e introduce la no universalidad de las categorías adolescencia y juventud (Adaszko, 2005). Otros estudios, añaden también la

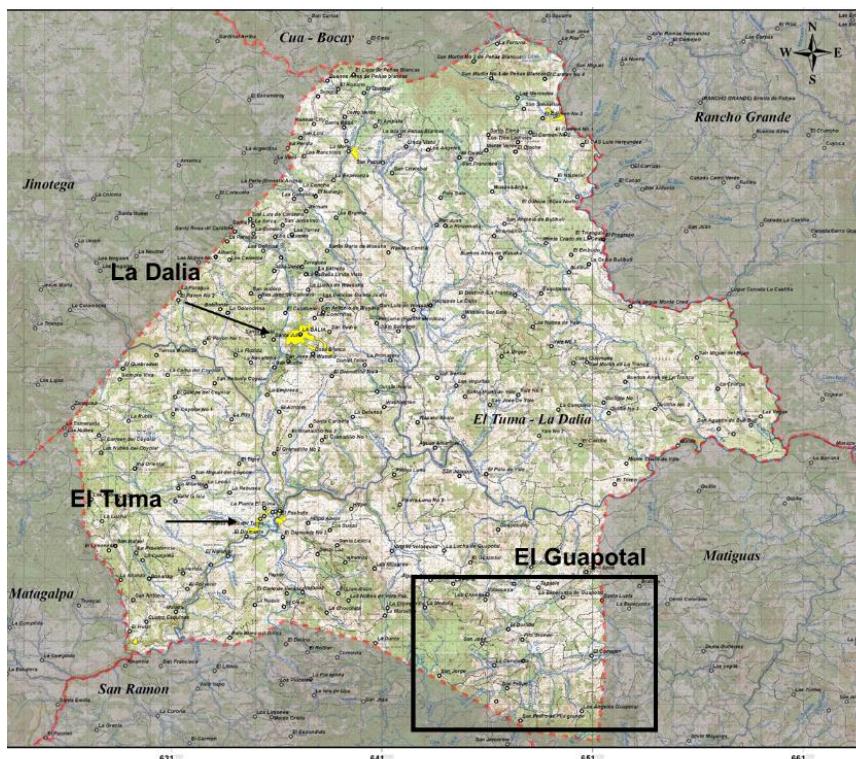
dimensión política del fenómeno, eso es, la manera como cada cultura política ha respondido a las cuestiones de pobreza, sexualidad y género, así como la influencia que ejercen sobre estas, ciertas organizaciones y actores sociales (Furstenberg, 2003; Ginsburg & Rapp, 1991). Así, un análisis holístico de la maternidad temprana, por un lado, debería incorporar la dimensión política para entender las prácticas culturales y sexuales de los jóvenes y, por el otro, debería tener en cuenta la capacidad de agencia de estos ya que, en muchos contextos el embarazo a temprana edad no es simplemente accidental sino un acto estratégico de identidad (Bucholtz, 2002).

Algunas investigaciones antropológicas realizadas en las últimas décadas en zonas urbanas marginales (Edin & Kefalas, 2007; Paván, 2001; Stern, 2007) vinculan la maternidad y paternidad juvenil con los estereotipos e ideales de feminidad y masculinidad existentes en cada comunidad. Stern explica cómo en un barrio periférico de una ciudad mexicana, en un contexto de marginalidad, la maternidad es una forma rápida de obtener reconocimiento y garantizarse un status social en la comunidad (Stern, 2007). De la misma manera, Paván, en un estudio realizado en una ciudad venezolana en un contexto de escasez de oportunidades para los jóvenes, argumenta cómo el embarazo juvenil no rompe los planes de vida de las chicas, sino que contribuye a la autoafirmación como mujer y al prestigio, pues la maternidad es una condición indispensable para la mujer (Paván, 2001). Edin y Kefalas (2007) con una investigación en la periferia de California exponen que, a pesar de que muchos de los embarazos tempranos son un accidente, la maternidad aparece como uno de los roles más importantes de la vida de las chicas y el hijo constituye una esperanza en sus vidas. Aguilar (2015) con su estudio en una ciudad mexicana argumenta cómo el embarazo temprano se configura como una práctica social para pasar de la infancia a la adultez que da lugar a la emancipación de las chicas.

3. Nicaragua y el Guapotal

Nicaragua es un país centroamericano situado entre Costa Rica, El Salvador y Honduras, con una extensión de 130.373 quilómetros cuadrados y acceso al mar Caribe y al océano Pacífico. Según datos del Banco Mundial (Banco Mundial, 2015) cuenta con aproximadamente 6,1 millones de habitantes y un 41% de la población es rural. La región de Matagalpa se sitúa en la zona Central-Norte del país y es el departamento donde se ubica El Tuma La Dalia, municipio compuesto por dos pueblos -El Tuma y La Dalia- y once ámbitos territoriales rurales que, a su vez, agrupan diversas comunidades. El Guapotal es el territorio seleccionado para mi análisis. Consiste en una expansión de terreno montañoso situado al sur este del municipio que comprende siete pequeñas comunidades y un total de 3.702 habitantes³. La actividad productiva principal en la zona es el café, que se combina con cultivos de cacao, maíz y granos básicos, así como con la ganadería -principalmente para la producción de leche-.

Mapa: Municipalidad del Tuma La Dalia



Fuente: Alcaldía del Tuma y La Dalia

³ Datos cedidos por la Alcaldía del Tuma y la Dalia, censo de 2015.

3.1- Nicaragua, tierra de café y sueños revolucionarios

Nicaragua fue colonia española y el proceso de independencia, lograda al 1821, se llevó a cabo por parte de oligarquías agrícolas, quienes veían en la independencia una mejor salida al mercado internacional de sus productos (Dore, 1994). La propiedad privada se incluye en las primeras constituciones nicaragüenses (1826-1838) y la primera mitad del siglo XIX se caracteriza por una expropiación sistemática de tierras indígenas y campesinas, así como unas relaciones de trabajo basadas en la servidumbre y el trabajo forzado a través de estrategias de endeudamiento, dinámicas que daban continuidad a la estructura social colonial de dominación de las clases rurales por parte de las élites (Dore, 1994). De esta manera, se mantiene una sociedad fragmentada con grandes desigualdades entre clases. Sin embargo, la expansión del cultivo del café en la región Central-Norte durante la primera mitad del siglo XX, donde los grandes terratenientes tenían un menor peso y hubo resistencia campesina e indígena a la expropiación, permite el surgimiento de pequeños y medianos productores. Por otro lado, en 1979 el triunfo del Frente Sandinista de Liberación Nacional - FSLN- sobre la dinastía Somoza, una dictadura de más de cuatro décadas, instaura una década de reformas que beneficiaran a la clase campesina. La campaña de alfabetización rural de 1980 redujo la tasa de analfabetismo del 50,3% al 12,9% (González Arana, 2009; Kruijt, 2011), y la reforma agraria distribuyó tierras somocistas y de sus aliados fomentando el surgimiento de cooperativas agrícolas (Kruijt, 2011), aunque la redistribución no incluyó a todo latifundista -como había proclamado el FSLN antes del triunfo- (Ortega, 1986). Este contexto sociohistórico nos permite comprender por qué en la región agrícola del Guapotál existen haciendas de grandes terratenientes -empresas con capital nacional y extranjero que llevan a cabo toda la cadena productiva del café-; fincas de pequeños y medianos productores, a menudo organizados en cooperativas, con terrenos que no superan las 100 manzanas -70 hectáreas- y con una gran variedad de estrados sociales diversos; y jornaleros sin terreno que trabajan en las grandes haciendas o en las fincas de pequeños y medianos productores.

Este estudio se lleva a cabo con la población campesina -pequeños y medianos productores y jornaleros- que habita en la región.

3.2- Mamá y mujer en Nicaragua

Durante la colonización, las mujeres cumplían el papel de reproducir la *fuerza de trabajo*, servir como personal doméstico y trabajar en latifundios (Montenegro, 2000). Los colonos españoles mantenían relaciones sexuales con mujeres indígenas -existía el derecho de pernada, violaciones de soldados y concubinatos con el patrón- por lo que en la familia tradicional campesina ha tenido cabida la maternidad en soltería, así como la hipergamia femenina -varias parejas sucesivas en el tiempo- (Fernández Poncela, 2012). El honor de las mujeres se demostraba con la castidad antes del matrimonio y, posteriormente, la fidelidad al esposo, mientras que el hombre gozaba de libertad sexual (Montenegro, 2000). A día de hoy la masculinidad no está ligada a la paternidad, sino a la fecundidad y a tener relaciones sexuales con muchas mujeres, mientras que la feminidad se sigue asociando con la castidad, fidelidad y maternidad (Hagene, 2010).

Hagene (2008, 2010), a partir de su investigación sobre la reproducción de asimetrías de género a través de relaciones amorosas de mujeres cooperativistas de una pequeña ciudad nicaragüense, expone que los ideales de género y los patrones familiares propios de esa región habían dado lugar a un orden de género que ella llama “patriarcado ausente”. La antropóloga, define el concepto como una composición familiar donde la mujer e hijos viven de manera permanente en la casa y el hombre circula alrededor de ella -entre esa y otras casas-. Con el desarrollo del capitalismo agroexportador, los hombres mestizos se convirtieron en trabajadores estacionarios, lo que para Montenegro (2000) favoreció la irresponsabilidad paterna e impidió la cristalización de la familia nuclear. Los hombres establecían otros núcleos familiares según se iban desplazando. Hagene (2008) también defiende que el modelo de producción agrícola estacional, sobre todo del café, promueve las relaciones políginicas, una tendencia reforzada por la migración durante la guerra y la revolución sandinista. Como explica la misma autora, a diferencia del patriarcado clásico donde los hombres obtienen servicios y estatus de sus relaciones con mujeres y estas obtienen protección y manutención, en el “patriarcado ausente” el intercambio es desigual, puesto que son las mujeres quienes proveen a la familia y tienen las

responsabilidades domésticas, mientras el hombre no tiene ninguna obligación en particular. Para Hagene (2010), el ausentismo del padre durante períodos prolongados, implicando relaciones con otras mujeres, es una forma de ejercer el poder masculino no a través de la dependencia económica de la mujer sino a través de la dependencia emocional. Una vez más, la imagen de los hombres como irresponsables y *mujeriegos* se atribuye a la “naturaleza masculina” (Hagene, 2008), por lo que se legitima la desigualdad a través de elementos naturales, imposibilitando el cambio del orden social. A pesar de que este es el caso de una región en particular, algunos autores sugieren que al menos una cuarta parte de los hogares nicaragüenses están encabezados por una mujer sin compañero, en la que recaen todas las obligaciones económicas y domésticas (Fernández Poncela, 2012; Hagene, 2010; Montenegro, 2000).

La madre es la figura central de la imagen de Nicaragua y constituye un símbolo de autosacrificio (Fernández Poncela, 2012; Hagene, 2010; Romero, 2016). La madre armada y revolucionaria fue una de las principales imágenes en los emblemas de la revolución sandinista (Azuaje, 2010). La madre asume en muchos casos el rol de proveedora, de responsable y la fuerza para seguir adelante (Fernández Poncela, 2012), figura que se debe sacrificar por el bien de los hijos (Hagene, 2008). Las prácticas de socialización que se dan a las mujeres las llevan a construir su identidad en función del cuidado de otros y a ver la maternidad como un hecho inherente a su condición de mujer (Romero, 2016). De esta manera, lo femenino se asocia al ámbito doméstico y a la maternidad, y el estatus que una mujer tiene en la sociedad pasa por la influencia que ejerce en el hogar y su poder sobre sus hijos e hijas (Fuller, 1995).

Algunos autores exponen que la imagen de la Virgen María constituye un modelo de buena madre, sacrificada y entregada a sus hijos (Romero, 2016). En 1977, Evelyn Stevens acuñó el concepto de *Marianismo* para calificar la superioridad espiritual femenina (Fuller, 1995). Es decir, las restricciones impuestas a las mujeres en algunas sociedades han dado lugar a que estas reclamen su moralidad superior a través de discursos mariánistas (Ginsburg & Rapp, 1991). El concepto de *Marianismo* de Stevens ha sido criticado por varios autores, por no considerar la desigualdad de las relaciones de género y por no ofrecer un

aporte etnográfico (Hagene, 2006). A pesar de sus puntos débiles, algunos autores reconocen el mérito del concepto en el desafío de la visión economicista de la sumisión de la mujer, ofreciendo explicaciones basadas en el imaginario de feminidades y masculinidades, e incluyendo la capacidad de agencia de la mujer, es decir, la capacidad de las mujeres de manipular su situación para ganar control e influencia (Hagene, 2006).

3.3- Dinámicas y leyes en materia reproductiva

El aborto terapéutico era legal en el país desde 1893⁴, sin embargo, el año 2006 fue revocado con la entrada al poder del gobierno Sandinista y el 2008 sancionado con un nuevo código penal -ley 641- junto a las lesiones físicas y psíquicas provocadas al ‘no nacido’ (Fuentes, 2013). Al mismo tiempo, el gobierno ha aprobado varias leyes a favor de la equidad de género y de los derechos de las mujeres en materia de reproducción. El 2008 se aprueba la Ley 648 de *Igualdad y derechos de oportunidades* que fomenta la participación de las mujeres; el 2007 la Ley 623 de *responsabilidad paterna y materna*, que posibilita el reconocimiento y la manutención paterna, y se refuerza con la Ley 870 de *código de Familia* de 2014; y el año 2012 la Ley 779 *integral contra la violencia hacia las mujeres* (Asamblea Nacional Nicaragua, 2007, 2008, 2012, 2014). Asimismo, el Ministerio de Salud está llevando a cabo estrategias de planificación familiar y de reducción de la mortalidad materno-infantil a través de un seguimiento exhaustivo a los embarazos que consideran de riesgo -mujeres menores de 19 años y mayores de 35- así como la instauración de casas maternas (Dirección superior del Ministerio de Salud, 2012).

El embarazo de mujeres menores de 18 años es una dinámica reproductiva generalizada en Nicaragua. Como he mencionado en la introducción, diversas organizaciones señalan que Nicaragua es el país con el mayor número de embarazos de mujeres jóvenes menores de 18 años de Latinoamérica (FUNIDES, 2016; Unicef & Plan Internacional, 2014). Como podemos ver en la *Tabla 1*, según datos ofrecidos por el departamento de enfermería del hospital

⁴ La reforma del Código Penal 165 de 1893 legalizó el aborto terapéutico (Amnistía Internacional, 2009), siempre y cuando tres médicos considerasen que el embarazo ponía en peligro la vida de la mujer.

de La Dalia, el 39% de los embarazos detectados por los Centros de Salud de las comunidades analizadas son de mujeres menores de 19 años, así como el 37% de los embarazos del Centro de Salud del pueblo del Tuma. Además, según conversaciones con los miembros de los centros sanitarios, El Tuma La Dalia es el municipio del departamento de Matagalpa con un mayor número de embarazos de mujeres menores de 19 años.

Tabla 1- Embarazos detectados en los Centros de Salud (enero 2017 - 6 de mayo 2017)

Centro de Salud	Embarazos totales	Embarazos adolescentes*	% embarazo adolescente* del total
El Tuma (pueblo)	49	18	37%
Total Pueblo	49	18	37%
El Guapotal	78	35	45%
Los Chimbos	23	4	17%
Total Comunidades	101	39	39%

*adolescentes= mujeres>19

Cobertura 90-94%

Fuente: Departamento de enfermería hospital de La Dalia

De esta manera, las comunidades Guapotal ofrecen un interesante contexto, tanto a nivel de dinámicas locales como por la influencia de leyes y estrategias nacionales, para el análisis de la maternidad de las mujeres menores de 18 años, sus decisiones reproductivas y la percepción de estas sobre la maternidad temprana.

4. Metodología

Para alcanzar mis objetivos, he realizado una investigación etnográfica en las comunidades rurales seleccionadas. Se trata de un trabajo de campo de cinco semanas de duración, conviviendo en casa de distintas familias y donde la observación participante ha sido fundamental en la obtención de información. Para ello, he contado con la financiación del Fons de Solidaritat de la UAB, así como con la colaboración de la Cooperativa Multisectorial Augusto Cesar Sandino, ubicada en la región, vinculada a la cooperativa catalana Alternativa3 y con proyectos financiados por el Ayuntamiento de Terrassa. Las personas de la cooperativa me han brindado acceso a la comunidad presentándome a las diferentes familias con las que he convivido. Además, al ser mi segunda estancia en la comunidad varias familias ya me conocían.

He llevado a cabo un total de nueve entrevistas (des)estructuradas a mujeres de la comunidad que han sido madres antes de los 18 años. En estas he enfatizado la recopilación de relatos de vida en cuanto a su relación con el padre de su hijo/a, sus decisiones reproductivas y la experiencia de la maternidad. He efectuado una entrevista más a una mujer menor de edad sin hijos que vive con su compañero y a dos madres de las jóvenes entrevistadas -por su papel de continuidad de prácticas sociales y su opinión sobre la maternidad temprana-. Todas las personas entrevistadas las he seleccionado a través del método bola de nieve. Éste ha sido el núcleo central de la información analizada en la investigación.

Para incorporar la diversidad de opiniones he realizado dos grupos focales en la zona rural, uno con mujeres adultas -15 mujeres entre 25 y 62 años- que asisten a los talleres de género de la cooperativa, y otro con mujeres y hombres jóvenes -16 personas entre 14 y 23 años-. Además, he elaborado un tercer grupo focal con jóvenes del pueblo, todos ellos estudiantes del último curso de secundaria en el instituto del Tuma -3 mujeres y 3 hombres entre 16 y 22 años-. Para asegurar la máxima participación de las personas asistentes, he llevado a cabo las sesiones a través de metodologías participativas basadas en la Investigación Acción Participativa -IAP- que, a su vez, fomenta la reflexión crítica.

Por último, he efectuado pequeñas entrevistas y conversaciones informales con dos médicas materno-infantiles -una de la casa materna del hospital de la Dalia y otra que interviene en distintas comunidades rurales-, a una mujer *brigadista* en salud de las comunidades -perteneciente a una organización de la sociedad civil que colabora con los centros de salud-, a un profesor de una escuela rural y a una mujer de una ONG que trabaja a favor de los derechos de las mujeres. Esta información me ha ayudado a hacer un mapeo de actores con diferentes discursos sobre la reproducción en las comunidades. En este mapeo de actores me ha faltado la entrevista con el párroco del municipio y, aunque me brindó la posibilidad, no tuve tiempo de realizarla.

Una de las dificultades que se me ha presentado a lo largo de todo el trabajo de campo ha sido la timidez de algunas las mujeres jóvenes. Por lo general en el campo las personas suelen ser más reservadas que las del pueblo⁵. Por ese motivo antes de la entrevista he realizado una fase de acercamiento para obtener su confianza. Asimismo, he tenido más afinidad con mujeres que en el momento actual tenían más de 17 años -algunas de 20 a 30-, aunque se hubieran embarazado a los 14, pues me ha dado la sensación que la vergüenza para hablar de ciertos temas era menor cuando las mujeres tenían un poco más de edad y el embarazo no era tan reciente. La sexualidad es un tema tabú en la comunidad y, debido a la escasez de tiempo, me he centrado más en la parte reproductiva de la sexualidad. Debo agregar que los casos de violencia familiar y abuso sexual a menudo son silenciados, por lo que se dificulta el acceso a la totalidad de la información. También, mencionar que se trata de una cultura lejana a la mía por lo que hay aspectos que con poco tiempo no he podido plasmar -vocabulario *nica*, expresiones, comportamientos, etc--.

Finalmente, indicar que a pesar de la lejanía cultural existen elementos que, a primera vista, parecen semejantes a mi contexto sociocultural, sobre todo en cuanto a inequidades de género, por lo que durante las primeras semanas proyectaba mis sentimientos y rationalidades a estas dinámicas.

⁵ Un vecino de 60 años de edad me explicaba que en el campo los niños y jóvenes son *bien penosos* -vergonzosos- “En la ciudad son más despiertos porque miran muchas cosas... aquí solo miramos montañas”.

Posteriormente, y fruto del gran aprendizaje adquirido durante el trabajo de campo, me di cuenta de que estos elementos eran totalmente diversos, cosa que me permitió un acercamiento más profundo y comprender mejor las relaciones de género. Así, este trabajo reúne las reflexiones que he hecho a lo largo de cinco semanas en un ejercicio autocrítico.

5. La entrada al campo

5.1- El campo

El Guapotal es un área llena de colinas suaves y verdes que se ordenan una al lado de otra formando hermosos valles de fértiles praderas, combinados con pendientes selváticas y montañas frondosas. Aquí es donde se sitúan las comunidades analizadas: grupitos de casas dispersos por la accidentada geografía, por las quebradas espesas y por los cerros boscosos. Desde un punto alto puedo ver toda la región y reseguir con mis ojos los numerosos cerros. Verde es lo único que se vislumbra, pero si uno se fija, se contemplan un sinfín de tonalidades verdes: desde el verde oscuro de los bosques tropicales hasta el verde claro de los cerros pelados.

Cada mañana a las 7h sale el bus del pueblo del Tuma para las comunidades del Guapotal, en el que suben profesores, pobladores de las comunidades y una blanca y alta estudiante de antropología que no pasa desapercibida a las miradas de los habitantes de la región. El autobús arranca y rápidamente enfila una carretera sin asfaltar con mucha pendiente. El resto de camino, de una hora de duración, el autobús llevará a cabo una interminable coreografía de fuertes subidas y bajadas que trae a la mente la pregunta acerca de cuál será el estado de los frenos del vehículo. Al cabo de poco rato, empieza a verse un paisaje común en toda la zona: el café. El café de haciendas de grandes terratenientes se cultiva en monocultivos de cafetales ordenados y se siembran bajo sol. En cambio, en las fincas de los pequeños productores se siembra el café bajo sombra porque no necesita ser fumigado y el paisaje es boscoso, donde se combina el café con árboles como el cacao, el mango, la palmera, los aguacates y otros muchos más que le ofrecen su sombra.

Bajo del autobús en la misma carretera principal cuando llega al punto más cercano de la comunidad que deseo visitar. En algunas como el Consuelo, la Conquista y los Chimbos, la carretera cruza muy cerca de la comunidad, pero para llegar a otras como San José, el Socorro y Tapasle, desde la carretera hay una hora a pie por pequeños senderos. Algunos grupos de casas están juntos o sobre el mismo camino, otras veces para ir a visitar a los vecinos hay que tomar

un pequeño sendero montañoso y recorrer 15 o 20 minutos. Es verano y hay poco lodo. Después de los tres meses de verano dónde casi no llueve, empieza el invierno lluvioso y el campo se llena de un lodo pegajoso que exige práctica para andar sin resbalar. Por suerte, estamos en verano y los desplazamientos a pie (y en vehículo) son más cómodos, aunque muy calurosos. Hoy me toca andar lejos, por empinados caminos sombríos llenos de café. De repente, me doy cuenta que el café ha florecido, un suave perfume a jazmín con matices cítricos llena el ambiente húmedo, se pega a la ropa y me embriaga la vista con la pequeña y blanca flor que tiñe el cafetal. Al día siguiente todo vuelve a la normalidad y la flor se marchita dando a lugar a un fruto verde.

A este momento le llaman *el tiempo del silencio*, mientras él café crece, florece y el fruto empieza a engordar. Son meses de poco trabajo en el campo, de poco movimiento de personas, de poco dinero... Todos hablan del *tiempo de corte*, cuando las montañas se llenan de personas que vienen de fuera para trabajar en el corte, del ir y venir de los vehículos, de las largas jornadas de trabajo, de lluvias incesantes, de la fiesta de cuando terminan, de dinero... y los cafetales se llenan de esas cerezas rojas que llamamos café.

5.2- El tiempo de silencio

Son las cuatro y media de la mañana, el gallo canta desde hace horas, aún es noche y en la cocina empieza un nuevo día. La mujer de la casa empieza moliendo el maíz con un pequeño molino que tienen sujetado a la mesa. El maíz lo habían desgranado y cocido el día anterior. Moler maíz requiere fuerza y práctica, la mano izquierda pone granos de maíz en el embudo superior y la derecha rueda la manilla fuertemente, empezando un baile al que acompaña todo el cuerpo. A veces es una tarea que hacen las niñas antes de irse a la escuela, otras las hijas mayores, las nueras o la madre de la familia. Después se repasa la masa resultante para que sea más fina y luego empieza la música de *palmear tortilla*. Hacen pequeñas pelotas de maíz y las palmean encima de la mesa de madera para que queden redondas y finas, un círculo perfecto que acuradamente trazan con la palma de las manos haciendo girar la tortilla. Ella lo hace concienzudamente, moviéndose con rapidez, con la cara de sueño fija en la tortilla, la camiseta manchada de cocinar, el pelo recogido en un moño y

sudada por el esfuerzo. Mientras, se cuecen los frijoles y se empieza a freír el arroz. Lo tienen que tener preparado a las seis cuando los hombres de la casa desayunan, antes de ir a trabajar al campo. Explican que en *tiempo de corte* esta actividad empieza antes, a las dos o las tres de la madrugada debido a que deben cocinar para todos los *mozos* que contratan y, además, la jornada de campo empieza a las cinco. Luego de las tareas de casa ellas también van al campo a cortar, cosa que les suele gustar, volviendo a casa antes para preparar la cena. El *tiempo de silencio* tanto para las mujeres como para los hombres es menos duro, más relajado.

La cocina es la parte de la casa con más vida, más gente y animales y más humo. Suele estar separada del dormitorio y la habitación principal de la casa. Es una estancia también hecha de madera o una combinación de madera y cemento como el resto del habitáculo. En una punta el fogón de leña hecho con piedra o arcilla, un hueco debajo para poner la leña y encima unos barrotes de hierro que sujetan las cazuelas encima de la llama. El fuego está encendido todo el día. La cocina atrae a todos los animales de la casa: las gallinas, polluelos, perros, gatos y *chanchos*, que se dedican a comerse cualquier migaja de comida que se caiga, limpiando el suelo. Una vez puesta en marcha la cocina y el desayuno servido, ellas preparan a los niños y niñas para ir a la escuela. Los bañan en el baño de fuera de la cocina donde hay un balde lleno de agua. Les visten, dan el desayuno y se van todos juntos para la escuela. Los menores de cuatro o cinco años se quedan en casa y los bañarán al mediodía, cuando el sol sea caliente. Siguen las tareas de lavar la ropa y la casa. En las casas donde hay varias mujeres el trabajo se comparte y se combina el trabajo con descansos sentadas en la cocina donde hablan, ríen y toman café.

Las visitas a casa de los vecinos son frecuentes. A la tarde, cuando el sol deja de quemar y baja un poquito el calor, a menudo acompaña a las chicas a casa de las vecinas. Llegamos y nos sentamos en el cobertizo o en la habitación principal de la casa. Ahí la anfitriona nos trae una silla de plástico que suelen tener amontonadas en la misma estancia. Nos sentamos en silencio y poco a poco empiezan a hablar a un ritmo lento y pausado. Cuentan de su salud, de cómo ha ido el día, historias de sus familiares y vecinos, de sus hijos, del culto

de la iglesia, de sus esposos... La vecina está tumbada en la hamaca amamantando su hijo más pequeño. En una mano un pequeño trapo con el que va apartando las moscas que se quieren acercar al bebé. El calor sigue siendo sofocante. Al cabo de poco llega una niña que nos trae un vasito de café. Siempre se ofrece café a los visitantes y suele ser una niña pequeña, una chica joven o, en su ausencia, la madre de familia quien lo trae.

De vuelta a la casa nos sentamos en la cocina. Los chicos han ido al *cuadro* a jugar a fútbol. Hervimos café y hablamos mientras las últimas luces del día se apagan rápidamente. Son las seis, llegó la noche. Se vuelve a freír arroz y se cocinan los frijoles para la cena. Se prepara el maíz para que se cueza durante la noche. Luego nos preparamos para ir a la cama. En las casas suelen haber una o dos habitaciones en las que duermen todas las personas del hogar. Las camas son grandes y duras, de madera con un fino colchón. Las mamás, sobrinas, tíos y abuelas duermen con los niños y con sus compañeros, si tienen. Son las ocho vamos a dormir.

5.3- 5 ^ T i b U q ^ X^Y ^ Y ^ ^ U g Å

Erika

Erika es espontánea, alegre y juguetona. Cara redonda, cejas despeinadas y espesas, piel fina color chocolate y una larga cabellera marrón claro que recoge en un moño alto. De estatura media-baja según los parámetros de la comunidad, viste vaqueros ajustados y camiseta de tirantes. Tiene 17 años y una hija de 14 meses. Cuando tenía 14 años se escapó con su compañero de 25 y vive en casa de su suegra, con sus cuñadas mayores que ella. Está lejos de su familia, en otra comunidad. Me explica que tenía problemas en casa con su padre, discutían y él la pegaba. Ahora se ocupa de la cocina y la casa mientras su suegra trabaja en la *venta*⁷. Mientras cocina, la niña anda por la casa. De vez en cuando ella la coge en brazos, la abraza, la besa fuertemente y la vuelve a dejar en el suelo. Entre todas las mujeres de la casa vigilan a la niña, las cuñadas no le quitan el ojo de encima. Dice que regaña a la niña porque es *necia* y *atrevida* y se tiene

⁶ A continuación, presentaré a cinco de las nueve entrevistadas. He seleccionado estos casos porque son las mujeres que mejor conozco y con las que he compartido más tiempo.

⁷ Algunas casas tienen una estancia que usan como tienda donde venden víveres.

que educar desde pequeña. A Erika le gusta cocinar, se mueve rápidamente por la cocina y los fogones, con ropa cómoda y manchada por el graso de la cocina mientras habla con sus cuñadas y se ríe. Cuando termina de cocinar se baña y canta en voz alta. Los sábados, para ir a la Iglesia, se pinta los ojos con tonos suaves, se pone zapatos de tacón alto y una falda corta. A la noche, al llegar su esposo desaparece de mí vista, le lleva la cena, le plancha la ropa y está con él.

Doris

Doris tiene treinta años, cara redonda, ojos despiertos de color miel, piel bronceada, labios carnosos, cabello negro rizado recogido en un moño y piernas gruesas. Su dentadura alineada combina dientes dorados con otros blancos. Parece tímida y callada cuando hay más gente, pero a solas, su risa alegre acompaña sus historias amorosas. Tiene cinco hijos, es madre soltera y los ha criado en casa de sus padres. El primero lo tuvo a los catorce años, el segundo a los quince, el tercero a los 16 y a los 21 era mamá de cinco. Explica que ha trabajado duro desde que fue madre, cuidando mozos, a sus hermanos e hijos y llevando la casa. Ella es la primera en levantarse, cocina y alimenta a toda la casa. Siempre tiene a su sobrina de tres años entre sus brazos acariciándola y jugando. Se ha ido de casa ahora a los treinta años por un romance con un hombre y me cuenta que echa de menos a sus hijos. Hoy tiene la sonrisa pegada en la cara y los ojos iluminados: viene a verla su novio. Llega el novio y ella entra a la cocina y se pone a hacer la cena mientras él mira la tele. Cuando toda la casa ha cenado los veo hablando a oscuras en el jardín. Ella, sentada en sus rodillas, se ríe pícara y dulcemente.

Eloenia

La primera vez que vi a Eloenia me pareció muy hermosa. Era de noche, yo estaba en casa de una mujer en el pueblo y llegaba mucha gente de las comunidades para asistir a la vigilia⁸ del patrón del municipio. La casa se había llenado de mujeres que cenaban mientras se peinaban, vestían y maquillaban. Eloenia tiene 18 años y es más delgada que la mayoría de mujeres. Llevaba una

⁸ La vigilia consiste en una fiesta de la Iglesia Católica en la que se canta y reza toda la noche hasta la mañana siguiente. Había un escenario al lado de la iglesia, muchas paradas de comida y refrescos ambulante y gente de todas las comunidades del municipio.

larga melena negra recogida en una preciosa trenza que le caía por el lado hasta la cintura. Cara alargada, piel color tostado y expresión dulce, acompañada de unos ojos brillantes y pestañas largas. Iba pintada discretamente. Llevaba en brazos a su bebé de 8 meses, una niña muy gordita comparada con otros bebés, cara cuadrada y piel blanca. Me asombró que Eloenia la llevara en brazos durante toda la noche en la celebración religiosa. El papá de la niña la dejó estando embarazada y vive con su mamá, su hermanita y sus abuelos en una pequeña finca dónde cultivan café. Se mueve con soltura por los cafetales y la maleza, con un machete en la mano me enseña cómo se corta la caña de azúcar. Bajo el sol caluroso, empapada, corta la caña y con destreza la descorteza y hace pequeños trocitos que al masticarlos dejan un agradable jugo dulce en la boca. Al volver a la casa damos los trocitos de caña dulce a varios *chigüines*⁹ que están en la casa principal mirando la tele.

Seneida

Seneida acaba de cumplir 18 años y vive con su compañero en una pequeña casita de madera a 5 minutos de casa de sus padres. Es una casa pequeñita y cuadrada que construyó su compañero. Una habitación donde hay la cama, otra donde recibe visitas y, un poco separada, la cocina. La casa está envuelta por un bosque de cafetales. Seneida llevaba tiempo *jaland*¹⁰ con su novio cuando decidió escaparse con él. Ella tenía 16 años. Es media mañana y está tendiendo la ropa recién lavada. Veo que lleva su vestido mojado, así como su larga cabellera recogida en un moño, sale de bañarse. Es más delgada que la mayoría de mujeres, de piel oscura y brillante, ojos despiertos, sonrisa blanca y dientes bien ordenados. Viste mallas ceñidas y camiseta corta de la que le sale una grande barriga redonda. Está de siete meses y será su primer hijo. Le gusta estar en su casa y hacer las labores del hogar cuando a ella le apetezca, aprovechando los descansos para tumbarse en la cama. A la tarde se viste de falda corta y blusa y va a la iglesia con su compañero. Los veo irse a lo lejos, andando despacio y cogidos de la mano.

⁹ *Chigüin/chigüina* es la palabra que usan para decir niño/a. Viene de la antigua lengua Nahua y significa gente menuda (Urtecho, 1966).

¹⁰ *Jalar* es el verbo que utilizan para referirse al noviazgo. Cuando se *jala* la pareja se está conociendo, por lo que socialmente no se permite que tengan relaciones sexuales.

Melisa

Melisa vive con sus abuelos, pero pasa el día en la casa de enfrente donde vive doña María con su esposo y sus hijas jóvenes. Allí Melisa ayuda en la cocina, lava, come y pasa las horas como una más del hogar. De cara redonda y llena, pelo encrespado recogido en un moño, ojos marrones y tímidos. Viste falda de tubo por encima la rodilla y camisetas anchas. Tiene 17 años y su hija Anita va a cumplir tres. Con las hijas de la casa se ríen, hablan, miran la tele y en la habitación se prueban ropa. Ese día hace calor y vamos todas a bañarnos al río, Melisa, las tres hermanas, el marido de una, doña María y otras vecinas y niños. Juegan todos en la pequeña poza que, poco a poco, se va volviendo más lodosa, se ríen y salpican el agua. Melisa no nada muy bien, está aprendiendo. Juega, pero un poco al margen mientras se agarra a unas rocas. De vuelta se la ve preocupada, había dejado la niña en casa y dice que no le gusta. Otro día me contará que en la casa vive un señor que abusó de ella cuando era pequeña y le de miedo dejar a su hija cuando ella no está. A la noche en la cocina Anita llama *mamita*¹¹ a doña María. La mujer parece sorprendida, mira con dulzura a la niña y le da un caramelo.

¹¹ *Mamita* es un diminutivo de *mamá* y es como suelen llamar los niños a sus abuelas. Otras veces les llaman solamente *mamá* y en algunas familias *abuela*.

6. Maternidades tempranas en las comunidades del Guapotá

6.1. La fuga de la novia

Escaparse como una práctica social de clase

En las comunidades rurales del Guapotá existen dos maneras mediante las cuales un hombre y una mujer son reconocidos socialmente como una pareja: por un lado, el matrimonio, que se puede realizar a través de la iglesia católica o evangélica y/o las instituciones civiles y, por el otro, *escaparse*, también llamada la *fuga* o *el robo de la novia*, donde la chica se escapa de casa de sus padres con su enamorado. El matrimonio constituye una práctica cultural que cuenta con el apoyo y consentimiento de la familia y se realiza a través de un acto público. A pesar de que es el proceso ideal que muchos padres y madres desean para sus hijas, en las comunidades no se suele llevar a cabo, al menos durante el periodo de juventud, pues algunas parejas deciden casarse cuando llevan muchos años viviendo juntos y formando un hogar. Algunos autores relacionan el hecho de no casarse con la posición económica de las familias de los jóvenes. Así Frigolé (1984) en su etnografía de las comunidades campesinas de Murcia y Andalucía a mediados de siglo XX, apunta que *llevarse a la novia* es una estrategia matrimonial de clase, llevada a cabo por las clases sociales más bajas y con poca o ninguna propiedad de los recursos productivos, como los campesinos y, más a menudo, los jornaleros. También Stolcke (1992) en su estudio sobre sexualidad en la Cuba colonial describe el *rapto* como una práctica de los estratos más llanos debido a su precaria situación financiera y añade que, para que el matrimonio tenga el significado social, exige un ritual público cosa que implica mucho gasto. En las comunidades analizadas la situación económica de las familias y los jóvenes también es una razón para no casarse mientras que, según conversaciones informales, en la ciudad -donde hay clases sociales más altas- suele ser una práctica más habitual.

Siempre se escapan, sea con dinero o sin dinero... La que no se escapa es la que se casa con velo y corona. [...] Casarse es mucho gasto... es raro la que se casa... casi no se oye a decir casamiento, solo se van... Del Socorro [mi comunidad] solo recuerdo una que se casó.

Ž õ á Á ŒÁ { ð Á } [casarme] • á Á & Ÿ Á • æ/ ^ Á à á ^ } Á ^ (Dofis, mujer de 30] | á & æå [0 años, madre soltera de cinco hijos).

Sin embargo, la mayoría de las jóvenes entrevistadas no lo atribuye al coste de la celebración, sino a la mayor dificultad para romper una pareja casada. Para ellas el divorcio es un trámite costoso y solo se realiza en el municipio principal, cosa que les dificulta el acceso. A pesar de que la religión envuelve su día a día, casarse por la iglesia es aún menos probable debido a que la pareja adquiere un compromiso con Dios, aún más difícil de romper.

[¿Usted se quiere casar?] P [È Á æ @[/ ã c æ Á } [È Á Ú æ / æ Á & æ• æ/ • ^ õ Á , ^ } Á ^ ~ ... Á
con alguien? Entonces para qué uno se va a estar casado si nunca está seguro, entonces
^ • Á ã * ~ æ/ Á ^ • c æ/ Á & æ• æå [Á ^ Á } [Á ^ • c æ/ õ Á • ð Á] [/ ~ ^ Á ^ • Á ã *
• [/ [Á] [/ Á ^ } Á] æ] ^ | È Á ^ } Á] æ] ^ | Á } [/ { æ/ È Á Ú ^ Á æ/ * ~ } æ• Á
marido ya lo tengo más s^ * ~ / [+ È Á W} Á @[{ à / ^ Á } ^ } & æ Á ^ • c / Á • ^ * ~ / [Á & [
] [/ Á } ~~Alba, mujer de 17 años, se escapó a los 14, vive con su esposo y su hija).~~

*Si yo hubiera decidido casarme tal vez me hubiera amarrado muy temprano porque casarse es algo que uno tiene que decidir de una sola vez. Porque escaparse, el día de mañana no te gusta lo que hace tu marido, el día de mañana al marido no le gusta lo que hace la { ~ b ^ / õ È Á Ò } c [} & ^ • Á @æ ^ Á ^ } æ Á • ^] æ/ æ& ã 5 } È Á Ù ^] æ/ æ/ • ^ Á } [
algo caro, ~ ^ Á c ã ^ } ^ Á ^ ~ ^ Á ã / Á æ Á à [/ / æ/ Á ^ • ^ Á } [{ à / ^ Á ^ } Á ^ } õ æ
~ ^ Á c ^ } ... • Á ^ ~ ^ Á] ^ } • æ/ Á à ã ^ } È Á] [/ ~ ^ Á ^ } Á & æ• æ{ ã ^ } c [Á ^
(Alba, mujer de 21 años, se escapó a los 16, vive con su compañero y su hija).*

De esta manera, las motivaciones para no casarse son económicas, así como la dificultad de acceso a los recursos legales del municipio y la complejidad de estos trámites para personas del campo (no conocen las leyes, algunos no saben escribir, no conocen abogados, se les piden testimonios, etc.). En su razonamiento queda patente la posible estacionalidad de la relación con sus parejas, tema del cual hablaré más adelante. Por último, sin matrimonio las propiedades heredadas¹² de la mujer y del hombre no serán compartidas y en situación de ruptura, ambos mantienen el legado de su familia -si lo hay- y pueden tener recursos para sobrevivir.

*Escaparse constituye para las mujeres jóvenes una alternativa socialmente aceptada para formar una nueva unidad familiar. En la mayoría de casos, esta práctica empieza con un noviazgo en el que los jóvenes *jalan*, es decir, se*

¹² El sistema de herencia más común en la zona consiste en que los padres reparten sus terrenos en partes iguales para sus hijos e hijas, menos la casa y el terreno circundante -más grande que los otros- que se lo queda el/la *cumiche*, el/la menor de los hermanos, quien se queda con mayor parte y con el cuidado de los padres. Si hay suficientes propiedades (hectáreas de terreno), el reparto puede empezarse al momento en que los hijos e hijas se van de casa, para que puedan construirse una casa y/o trabajar la tierra.

conocen. Este noviazgo puede ser consentido por los padres de la chica, cuando el novio pide permiso a la familia de ella para poder *jalar* y éstos lo aprueban, o a escondidas, cuando los jóvenes se ven sin el permiso de los padres. En la región existe un fuerte control de la sexualidad femenina por parte del grupo familiar, por lo que, una vez que el cuerpo de la niña adquiere las características femeninas adultas la familia la va a *cuidar*¹³ para que no se escape o no se *embarace*. Este control hace que las libertades entre los hijos varones y las hijas hembras sean muy diferentes, pues la virginidad de la mujer es algo que hay que salvaguardar.

*Una chica de 15 años ya tienes qu^ Á æ} å æ/ | æÁ & ^ á å æ} å [È Á ^ ^ ^ Á } [Á • ^ Á ç æ ç æ ^ æÁ] æ/ æÁ æ/ | / õ Á å ^ à ^ Á ^ • c æ/ Á ^ } Á & æ• æö
(Mujer de 50 años, grupo de discusión mujeres cooperativa de café).*

La virginidad es el honor de la chavala, la honra que le da a los padres. Si una chavala tiene relaciones mejor que se vaya con el chico, porque si no uno se piensa que tiene una virgen, le compra lo bonito y ella le engaña, la gente habla cuando uno no tiene una virgen ^ } Á & æ• æÈ Á Ž õ á Á Ô[{ [Á] æå / ^ Á ^ • Á à [} å c [Á ç ^ / Á æá ^ } æÁ @ã b æ { å / æÁ ^ Á / æÁ ^ ^ å ^ !(Dñá Jullaria/ mujer de 40 años madre de cinco hijos).

Š [• Á @[{ à / ^ • Á / [Á ^ ^ ^ Á à ^ • & æ} Á ^ • Á ^ ^ Á • ^ æ} Á • ^ fi [/ å c æ• ö ^ Porque hay un dicho que acostumbran a decir bastante los varones y allí es donde se ve el machismo, que dice que el varón se puede revolcar varias veces y siempre cae parado [de pie] { å ^ } c / æ• Á ^ ^ Á / æÁ { ^ b ^ / Á • ^ Á / ^ ç ^ ^ / & æÁ ^ Á ^ ^ ^ å ^ æÁ æ& [(Nidia, mujer de 22 años soltera, grupo de discusión estudiantes del pueblo del Tuma).

A pesar de que el grupo familiar es el agente responsable del control de la sexualidad femenina, ese control también es ejercido a través de la comunidad mediante posibles habladurías, así como por la preferencia de los varones por mujeres que son *señoritas*¹⁴. Según Frigolé (1984) el control de la sexualidad femenina es común en sociedades donde la herencia es bilateral -heredan tanto varones como mujeres- y donde existe una variedad de estrados sociales como es el caso del campesinado. Stolcke (1992, 2003) vincula el control de la sexualidad con los procesos de reproducción de la desigualdad social y argumenta cómo el valor de la virginidad femenina, respaldado por la moral cristiana, puede ser un mecanismo para asegurar la continuidad de un sistema

¹³ *Cuidar* es el término que usan para llevar a cabo el control de la sexualidad femenina y se refiere a mantener la castidad.

¹⁴ *Señorita* es el término con el que llaman a las mujeres vírgenes, desde el momento que su cuerpo adquiere la forma de un cuerpo femenino adulto.

social. De esta manera, la *fuga* es una estrategia eficaz para vencer la desigualdad social que obstaculiza el matrimonio sólo cuando la distancia social no excede ciertos límites (Stolcke, 1971).

La fuga como rito de paso a la adultez

Parto de la hipótesis de que la *fuga* consiste en un rito de paso donde la hembra, considerada socialmente como niña, se convierte en mujer. Leach (1989) describe los rituales de paso como ceremonias que producen movimientos a través de los límites sociales, pasando así de un estatus social a otro. El ritual se estructura en tres fases: una primera fase donde la persona tiene un estatus inicial que se rompe a través de un rito de separación. A partir de ahí hay un espacio fuera del tiempo o en condición anormal y una tercera fase que empieza con el rito de reincorporación y da lugar a un nuevo estatus.

Después de *jalar* un tiempo -meses o años- los jóvenes deciden escaparse juntos. Esta decisión suele venir dada por la propuesta del hombre y la aceptación o postergación de la mujer, que puede ser más reticente.

R æ| / à æ{ [• Á æ] ^ } æÁ c / ^ • Á { ^ • ^ • È Á ^ [Á ã à æÁ æÁ ^ • c ^ å ã æ/ Á ^ A
él me dijo que me viniera con él. Yo le decía que no porque a mí me daba miedo y me
j [å ð æ} Á / ^ * æfi æ/ È Á ^ Á { ã Á { æ{ / Á { ^ Á å ^ & ð æÁ ^ ^ 21Á.^ [Á ^ • c æà æ
Pero después mi papá no quería que jalara con él y me iba a mandar para San Ramón
[municipio lejano]. Entonces él para que no me mandaran entonces me trajo, me dijo que
{ ^ Á ç ã ç ã ^ / æÁ & [} Á .../ õ Ý Á .../ Á c æ} c [Á å ^ & ð / { ^ | [tå { ^ Á æ} ã { 5
parte... (Llasmin, mujer de 16 años, se escapó a los 14)

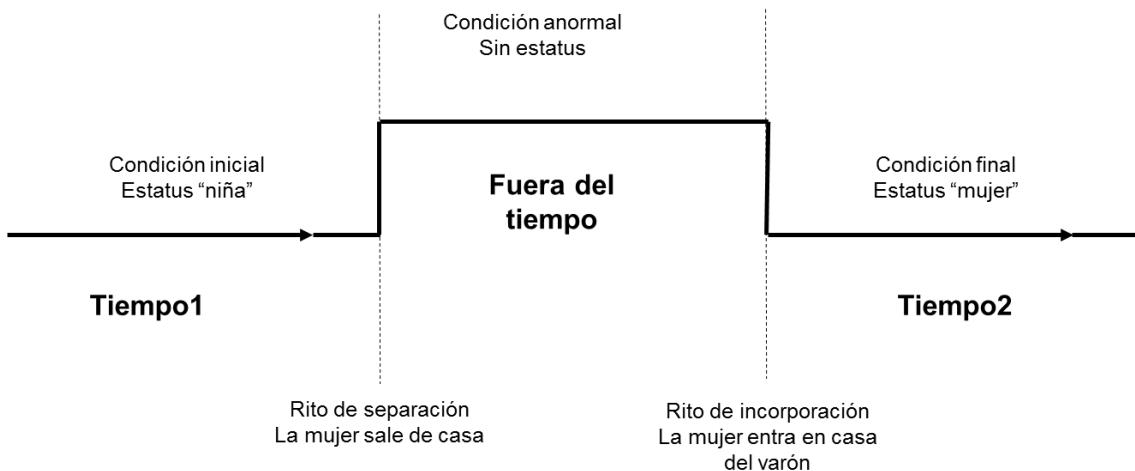
En la primera fase del ritual la mujer es considerada socialmente una niña, o como dicen ellas *hija de dominio*¹⁵. Esta fase se rompe por un rito de separación, cuando la niña sale de su casa para escaparse, como podemos ver en la figura 1. Ésta sale por primera vez sin el permiso de sus padres, elemento que da lugar a una situación anómala. Además, la mayor parte de las mujeres entrevistadas se van de noche. Según Frigolé (1984), que la fuga tenga lugar durante la noche no es para pasar desapercibido, para la cual cosa sería más conveniente usar el ajetreo del día o aprovechar algún *mandado*,¹⁶ como hacen algunas

¹⁵ *Hija de dominio* es como se denomina a una mujer cuando es soltera y *señorita* y vive bajo la tutela de sus padres.

¹⁶ Los padres mandan a sus hijos e hijas a hacer *mandados*, que puede ser ir a comprar, a casa de algún familiar a traer o llevar alguna cosa, etc.

entrevistadas, sino que el motivo de la nocturnidad se debe a la visibilidad. Que sea de noche y que falte la ropa de ella serán señales para que los padres sepan que se ha ido. A partir de ahí empieza una fase fuera del tiempo, en la que la mujer deja su estatus inicial. Esta fase transcurre de noche por las montañas, donde ambos jóvenes corren hacia la casa de él y está marcada por el miedo, pues la familia de ella puede estar persiguiéndolos.

Figura 1. Rito de paso.



Fuente: Estel Malgosa, propuesta de análisis ritual de paso (Leach, 1989)

Se vino para el monte y se escondió 5 ó Á ^ Á & [{ [Á æÁ | æ• Á i Á { ^ Á ^ • c æà æÁ • æ|
 ^ ^ Á { á ^ á [Á { ^ Á á æà æö Á Ó• [separación] Áy gá apjovéchá q sáardca^ | ^ Á
 i [] æö Á Ÿ Á á ^ •] ^ ...• Á & æ^ 5 Á | æÁ | | ^ c á æÁ ^ Á ...| Á ^ • & [] á á á [Á ^
 c ^ | ...~ [] [Á %o^ æÁ ç [^ Á æÁ • ^ Á / Ááá / +| È[Á' Ÿ Á| á Á^á Áá^b ^ c Á 5 ^ { ^ Á ^ Á' ^ Á ^ Á
 ~ ^ / æö Á á ^ •] ^ ...• É Á ^ • c æà æ} Á á ^ •] á ^ ; c [• É Á ^ Á { ^ Á • æ| ð Á & [
 ^ } & [] c / ... Á æÁ ...| È È È Á (La storia, Ámber de 16 años, se separó & los 14).

*Mi papi, ese día que habíamos quedado estaba enfermo y para que no se diera cuenta a mí me tocó darle una pastilla para dormirlo. Como él estaba enfermo yo le dije que le iba a dar una pastilla para la calentura y entonces le di la pastilla y se durmió. Y en eso mi hermanito andaba haciendo un mandado y ya se había tardado mucho, entonces me
 á á & ^ Á { á Á { æ{ i Á %oç æ{ [• Á æÁ à ^ • & æ/ | [+ É Á ^ Á | ^ Á á á * [Á ^ [Á %o
 que ella se fue yo aproveché a sacar las cosas y a llevarlas donde me estaba esperando [el hombre]. Él me estaba esperando así en el bordito de la casa, en la camioneta andaba. Ya cuando llegó mi mamá, despertó a mi papá y yo ya no estaba. Entonces,
 • ^] á ^ ; [] Á ^ ^ Á { ^ Á @æà ð æÁ á á [Á] [! ^ ^ Á } [Á @æà ð æÁ / [] æÁ }
 æÁ ^ ^ Á c ^ Á [se la agarra báh] ñome piquia à æ} ó ^ Á ^ • Á] [• á à | ^ Á ^ ^ É Á & [{ [Á
 á ^ Á ^ á æå É Á / [Á] ^ ^ á ^ } Á ^ & (Zalca Á) años, se separó a los 14 años à á ...} ó Á
 su compañero de 25).*

La entrada en la casa de él pone fin a la fuga y al miedo y la chica ya entra como una mujer. A la mañana siguiente será presentada a su nueva familia como la mujer de él y, desde ese momento, realizará las labores que se le asignan a una

mujer. Gran parte de las mujeres entrevistadas, en casa de sus padres ayudaban en las tareas de su hogar, pero no tenían responsabilidades. Una vez se convierten socialmente en mujeres adquieren la responsabilidad de llevar la casa, cocinarle al esposo, planchar, lavar, etc. Algunas de las entrevistadas narran cómo, una vez adquirido el nuevo estatus, se sentían raras, tristes o avergonzadas.

Y Á å ^ •] ^ ... • Á æ ^ ^ ð Á { ^ Á • ^ } c ð æ Á / æ / æ ð Á å ~ ^ / ^ } c ^ ð Á { ^ Á • ^ } [Á { ^ Á @^ à å ^ / æ Á ç ^ } å å [õ] [/ ^ ^ Á ^ æ Á { ^ Á • ^ } c ð æ Á ~ ^ [õ Á å å { æ { / È Á { å Á } ~~de~~ siguiente] Me levanté como a las 3 de la mañana, aquí se levantan oscuro porque tienen mozos que cortan, me levanté así a ayudarles a & [& å } æ / õ Ò } Á { å Á & æ • æ Á ^ [Á { ^ Á | ^ ç æ } c æ à æ Á æ Á / æ • Á í Á ^ Á } [Á ^ ^ Á ^ & @æ } È Á & [{ [Á G € õ Á Š [• Á c / ^ • Á c å ^ { } [• Á @æ à ð æ Á ^ ^ Á { } (Llasmin, mujer de 16 años, se escapó a los 14).

El pasaje a la adultez mediante el ritual de la fuga lo describen las jóvenes cuando les pregunto a qué edad una niña se convierte en mujer.

Š æ Á } å fi æ Á ^ } Á & æ • æ Á å ^ Á / [• Á] æ å / ^ • Á / æ Á / ~~inac~~ æ } Á b [ç ^ } õ Á • marido ya es una mujer vieja (Gloria, 20 años, se escapó a los 16).

De la edad que ella decida formalizarse una relación aparte, ahí ya se convierte en { ^ b ^ / õ Á ^ } æ Á] ^ ^ å ^ Á ^ • c æ / Á ^ æ Á { æ ^ [/ Á å ^ Á ^ å æ å Á å ^ Á F i Á] ^ de sus padres todavía sigue siendo señorita, hasta que no salga del poder de sus padres. Pero ya saliendo del poder de sus padres ya se convierte en mujer de hecho y å ^ / ^ & (~~ot~~iká 14 años, se escapó a los 14 con su compañero de 25)

Si no se va, es niña, pero si se casæ Á ^ æ Á } [Á ^ • Á } å fi æ õ Á Ô ^ æ } å [Á ^ • c / Á & [] ^ } æ Á } å fi æ È Á] ^ / [Á & ^ æ } å [Seneida Á 18 ~~an~~os } æ Á } [Á ^ • Á } å fi æ õ

Algunas describen ese pasaje como que el hombre y la mujer se convierten en madre y padre uno del otro. De esa manera, la mujer hace para el hombre los trabajos que antes le hacía su madre y el hombre le ofrece protección y los recursos para sobrevivir -dinero y alimento-.

El ritual termina cuando, al cabo de días o incluso meses, la joven vuelve a casa de su familia con su compañero y ellos los reciben y saludan como una nueva pareja. En ese momento, el enfado que al inicio tenían los padres desaparece y aceptan la nueva unidad. La aceptación y la publicación en sociedad de la *fuga* señalan la irreversibilidad del ritual. Por un lado, los padres al momento de la fuga están enfadados, los persiguen para que no se lleve a cabo, pero una vez

la mujer llega a la casa de su compañero, pierde simbólicamente la virginidad y deja de ser *hija de dominio*.

[Cuando volví a casa] *Ellos me regañaron, pero no me p^ * æ! [} õ Á ^ æÁ } [Á { ^ Á] [á ð æ pegar...* (Alba, mujer de 21 años, se escapó a los 16).

Por otro lado, toda la comunidad sabrá que la mujer se ha escapado y por lo tanto ya no es una señorita. En el caso de que la pareja no funcione y los jóvenes se dejen, probablemente los padres acojan a la hija -muchas veces con hijos- en su casa, pero la comunidad y los otros hombres le pueden perder el *respeto*¹⁷.

Los hombres no pierden nada [con la fuga], / æ• Á { ^ b ^ / ^ • Á • ð È Á œ• ð Á á ã & ^ Á { ã Á œ pero los hombres no, en cualquier momento hallamos una como sea, bonita, fea o como ^ • c ...È Á] ^ / [Á | æÁ @æ | / æ(E)oenie, Á8 años, se escapó a los 14, vive + a casa embarazada).

Los motivos que tienen las jóvenes para *escaparse* son muy diversos: algunas señalan que no lo pensaron mucho, otras porque querían formar un hogar con el compañero o porque querían irse de casa de sus padres, sea por falta de autonomía o por abusos sexuales o malos tratos. El elemento común en todas las entrevistadas es el deseo de hacer algo que en su casa no podían: tener un hombre, tener su propio hogar o tener más independencia, pues en su casa las trataban como niñas y ellas querían ser adultas, aunque una vez lo son sientan nostalgia de la infancia.

[¿Por qué se escapó?] *Porque queríamos q ã ç ã / Á b ^ } c [• È Á ~ [/ { æ! Á ^ } æÁ ~ æ{ (Seneida, 18 años, se escapó a los 16, vive con su esposo, está embarazada).*

[¿Por qué me escapé?] { { { õ Á] / ã { ^ / æ{ ^ } c ^ Á] [/ Á | [Á ^ ^ ^ Á @æ ^ Á ^ } Á • ^ fi ^ ^ ^ Á æÁ | [• Á ï Á æfi [• Á { ^ õ Á æà ^ • 5cÁ@) ^ ð Á æ Á Á Á] ^ ^ Á ï • õ õ Á Á Q } Á c @æ & ð ^ æ Á Á & ^ | Á • ^ fi [/ Á æ @ð Á ^ • c / Á c [å æç ð æ õ Á Ý Á ^ } c [} & ^ • È Á ^ [Á å ^ & ã å ð Á å ^ • c æ! Á Melisa, 17 años, se escapó a los 14, volvió embarazada).

Le dije [a mi papá] que iba a ir con unas amigas a hacer un trabajo de la escuela, y entonces ... | Á { ^ Á å ã b [Á ^ ^ Á ^ [Á | [Á ^ ^ Á ^ ^ | ð æ Á ^ / æ Á å / Á æ Á / ^ ç [/ & æ! contesté mal y él agarró un hacha, éstas de la leña, que me iba a dar con el hacha, y me å ã & ^ Á %œ @ [/ æ Á c ^ Á ç [^ Á æ Á { næthi- se Á nñefi ño ja Á lefender Á nñe. Dicí allí q ñr È Á Ý Á { ã æ / | / õ Á ^ [Á æ Á / [¶E Á k ñ, En Á jér d e e d 7 Á ñ ñ ñ s Á esca ñ o Á los 14).

¹⁷ Una entrevistada explica que *el respeto es que venga un hombre que siente allá y platicamos tranquilamente. Y cuando no hay respeto, vienen y te hacen cosquillas, ya vienen jugando, jugando ^ Á ^ æ Á } [Á @æ (Alba, mujer de 21 años, se escapó a los 16),*

¿La fuga o el robo? Un debate entre la agencia y la sumisión

El control de la sexualidad de las mujeres jóvenes por parte de los miembros del grupo familiar a través de la vigilancia y la reducción de autonomía de éstas, así como el poder que tiene el esposo al otorgar o no permiso a su mujer para salir o para ir a la escuela, dan a entender un cierto grado de sumisión de las mujeres. Me parece interesante ilustrar brevemente algunas relaciones de género entre mujeres y hombres que generan conductas diversas de dependencia y agencia. El término usado para designar el ritual de la fuga es un ejemplo, pues los hombres y algunas mujeres se refieren a él como *el robo, me robé una chavala, me la traje, me llevó con él, me raptó*; mientras que las mujeres en sus relatos de vida suelen usar el término *me escapé*. En estos me explican cómo tomaron esa decisión y cómo salieron de sus casas, escondidas, con miedo y aceptando dejar de ser niñas. Entonces, ¿son los hombres que *roban* las mujeres o son las mujeres que se *escapan* por su propia decisión? En este trabajo llamo al ritual *la fuga* para enfatizar la agencia de la mujer que comporta dicha práctica.

El concepto de *machismo* es utilizado de manera recurrente por mujeres y hombres de la zona. Ellos describen el machismo como una conducta masculina a través de la cual el hombre tiene autoridad sobre la mujer -*no la deja salir, la trata mal, le exige tener un hijo-*, se convierte en un ser irresponsable -*no se hace responsable de sus hijos, bebe, no trabaja-* y no puede controlar sus impulsos sexuales. Estas conductas se asocian a la naturaleza masculina (Fuller, 1995; Hagene, 2008).

Lo que pasa que hay hombres que practican el machismo, que son machistas y entonces

Según Hagene (2008) el orden genérico del *machismo* presenta a las mujeres como víctimas, sufridoras y maltratadas, y no da a lugar a la agencia. La misma autora señala cómo las mujeres viven en tensión entre la subordinación y la autonomía, a veces poniendo más énfasis en su experiencia de subordinación, otras en la agencia (2010). De esta manera, las mujeres de la comunidad se sienten a veces subordinadas a la autoridad del hombre, pero tienen sus espacios de decisión y de agencia, dentro de un sistema de género desigual. Antes he mencionado que uno de los motivos que resaltan las mujeres para no

casarse es la complejidad para deshacer ese vínculo. Además, tener los hijos temprano es bueno para que sean grandes en el momento en que la pareja se rompe –si lo hace-, pues en un trabajo¹⁸ pueden aceptar que la mujer lleve un hijo, solo si éste ya es *grande y no molesta*. En el discurso de las mujeres aparece mucho la idea de la fragilidad de la unión y la estacionalidad de las parejas. Ellas piensan cómo sobrevivir con sus hijos en caso de que se *dejen* con su compañero, quién se encargará de las labores productivas y de la obtención de recursos para sobrevivir -dinero y alimentos del campo-. Actualmente, las parejas duran poco tiempo, dicen y, según las mujeres, eso se debe a que tanto mujeres como hombres cortan la relación si algo va mal. Esa posibilidad parece un elemento de agencia de las mujeres, así como la preferencia de algunas por ser madre soltera (siempre y cuando tengan redes de apoyo).

P [Á å ^ / æ} Á | æ• Á] æ! ^ b æ• È È È ^ [Á & / ^ [Á ^ ^ ^ Á • [} õ Á | [• Á { [å [• | æÁ { ^ b ^ / õ È Á Ź õ á Á Ö ä & Á { i Á • Á æ Á] æ} Á d æ Á m Á / æ Á ^ ^ Á { / • Á å ^ / a porque mire, una mujer que no le anda aguantando a nadie no va a estar aguantando * / [• ^ / ð æ• õ Á } [Á å ^ / æ Á } æ á æ õ È Á Ò } Á & æ{ à ã [È Á ^ } æ Á ^ ^ Á æ* ^] ^ * ^ ^ } È Á ^ ^ Á / ^ Á @æ* æ Á * / [è ! æ ñ æ { õ Á Ò Á æ* Á ç ð Á Á & ð • Á ^ { aguantan con sus parejas (Vilma, 22 años, se escapó y embarazó a los 16, madre soltera).

Ú æ! æ Á { ð Á ^ • Á { ^ b [/ Á • ^ / Á { æ å / ^ Á • [/ c ^ / æ õ] ^ ^ • Á • å Á c å ^ } ^ A el hombre, con la comida, lavándole la ropa, que el @ [{ à / ^ Á • ^ Á ç æ Á æ Á ç æ* æ! õ ^ æ Á ^ }] ^ } • æ} å [Á & [• æ• õ Á T å ^ } c / æ• Á ^ ^ Á æ• ð Á • [/ [D á r i s , [Á] å ^ } • æ• B 30 años, madre soltera de 5 hijos).

A pesar de que algunas de las entrevistadas aceptan las imposiciones del hombre o aguantan actos de violencia física o verbal, un elemento para comprender esa tolerancia parece tener relación con la edad de la chica y la diferencia de edad entre la pareja, que genera una mayor dependencia emocional¹⁹ al hombre. Las mujeres en cuestión suelen ser muy jovencitas y a menudo con una diferencia de edad de unos diez años con su compañero. Así, la edad constituye otro componente de jerarquía, al igual que el género y la clase.

¹⁸ El trabajo al cual se refieren suele ser de doméstica en una casa del pueblo o la ciudad. En este tipo de trabajos suelen aceptar que la mujer lleve consigo a un hijo a partir de que éste tenga siete u ocho años.

¹⁹ T. Hagene (2008, 2010) argumenta en su etnografía en una cooperativa nicaragüense que la dependencia de las mujeres de los hombres no solo es económica, pues las mujeres que ella analiza son económicamente independientes, sino emocional. Esta perspectiva da visibilidad a las tensiones emocionales que ese sistema de género en particular representa para las mujeres.

P [• Á] ^ | ^ æ{ [• È Á { ^ Á ã à æÁ ã / Á] æ/ æÁ { ã Á & æ• æÁ ^ Á { ^ Á] ^ * 5 Á c /
a | | [/ æ/ õ Á } [Á { ^ Á ~ ^ ã õ ^ • c æà æÁ & @ã ^ ^ ã c æÈ Á Ž õ á Á Ý Á [c / [Á å
& ^ | æà æÁ & [} Á ^ | Á] / [~ ^ • [/ Á ^ ^ Á { ^ Á å æà æÁ ã } * | ...• È Á] [/ ^
] ã ^ } • [Á ^ Á { [} c (Vilma, 22 años, en el momento que relata tenía 16 años).

El trabajo asociado al género femenino es de carácter reproductivo, mientras que al masculino se le asigna el trabajo productivo. Jordanova (1995) explora las fronteras entre ambos trabajos y desafía la dicotomía con una comparación histórica según la cual la reproducción era considerada un trabajo productivo y los niños una forma de capital. Como veremos más adelante, en las comunidades nicaragüenses analizadas, los hijos se valoran también como una forma de inversión, ya que ellos llevarán a cabo el sustento de los padres. Desde esta perspectiva, el trabajo de la madre también es productivo y los hijos constituyen una seguridad para la madre en el momento de dejar la relación de pareja. En su conclusión Stolcke (1971) apunta que el *machismo*, la agresividad sexual masculina y el aprecio de la virginidad femenina, son resultados derivados del sistema de valores de una sociedad jerárquica donde el honor de las mujeres es una herramienta para lograr la endogamia de clase.

6.2. ¿Por qué se embarazan las mujeres jóvenes?

Mamá, un nuevo estatus

Las motivaciones que llevan a las chicas a embarazarse son variadas: deseo de ser madre, ganas de dar y recibir amor, sellar una relación amorosa o, simplemente ocurrió, por ignorancia, *descuido* -ausencia de anticonceptivos- o porque el método de planificación *falló*²⁰. Algunas jóvenes después de escaparse, una vez consideradas socialmente mujeres adultas, viven con su compañero y llevan a cabo las labores asignadas al género femenino. Durante la enculturación, las relaciones que se establecen con las niñas -a través de juegos, objetos, tareas- giran en torno a la crianza y el cuidado, por lo que el trabajo que se espera de ellas, una vez adultas, se sitúa en el ámbito de la

²⁰ Varias mujeres entrevistadas y con las que he mantenido conversaciones informales aseguran que estaban usando un método anticonceptivo cuando se quedaron embarazadas. Unas cuentan que quizás no respetaron los plazos del anticonceptivo -inyectarse el día que toca o tomar la pastilla cada día-. Sin embargo, otras afirman que los centros de salud las dan caducadas.

reproducción (Oviedo & García, 2011). Además, el papel de la madre en Nicaragua es muy importante, las mujeres las definen como *supermamás*, por el sacrificio y la responsabilidad que implica la maternidad, elementos que se vinculan al imaginario femenino y se contraponen a las conductas a menudo atribuidas al hombre. Además, el gobierno y las instituciones eclesiásticas glorifican este modelo de maternidad sacrificada (Fuentes, 2013). De esta manera, tal y como sucede en otras sociedades (Edin & Kefalas, 2007; Paván, 2001), la maternidad se convierte en uno de los roles más importantes de la vida de una mujer, como algo *natural* en el ciclo vital femenino.

Y æ Á • æ à ð æ Á ^ [Á ^ ^ ^ Á c æ / å ^ Á [Á c ^ { } / æ } [Á c ^ } å / ð æ Á ^ ^ ^ Á • ^ ^ [È Á ç æ Á æ Á • ^ / Á à [} ã c [õ Á ^ ^ ã : i • Á ^ • Á ^ } æ Á j t o (El oñorá & [} Á ^ / Á] 18 años).

La figura de ‘buena madre’, como una madre luchadora y sacrificada se plasma en la aceptación de la irresponsabilidad paterna. A pesar de que el Código de Familia (Asamblea Nacional Nicaragua, 2014) pone a disposición de las madres la reclamación de la pensión alimenticia al padre, gran parte de las madres solteras crían sus hijos sin ninguna ayuda paterna. Uno de los principales motivos para las mujeres campesinas es la dificultad de acceso a los servicios legales. Sin embargo, otras razones que explican son *para no buscarse enemistades con la familia* -y aquí algunas aluden al miedo a sufrir violencia²¹ o a perjudicar a su hijo al enemistarse con su familia- y para no *humillarse*. Me parece especialmente interesante cómo solicitar el apoyo paterno en la crianza resulta una *humillación* como madre, pues el ideal de ‘buena madre’ es aquella que se sacrifica y se esfuerza para sacar adelante sus hijos, aunque sea sola.

En el portal Janicsa y Elisabeth [mujeres de 25 y 28 años] me cuentan que el 30 de mayo es el día de la madre, es feriado y se celebra mucho, se reúne toda la familia en casa de la madre y se hace una torta, se celebra como un cumpleaños. Me dicen que las mamás en Nicaragua son supermamás porque tiran adelante cuatro o cinco hijos solas. En cambio, el día del padre no es tan importante. El de la madre sí, pues muchas madres hacen la función de mamá y papá a la vez (Fragmento de mi diario de campo).

²¹ Varias personas a través de conversaciones informales me cuentan que la aparición de las leyes que favorecen los derechos de la mujer (derecho a pensión paterna, posibilidad de denunciar a un hombre mayor de edad con una mujer menor de edad) han dado lugar a un aumento del femicidio y la violencia de los hombres para evitar que las mujeres emprendan medidas legales.

Cada vez más mujeres jóvenes de las comunidades analizadas dan importancia a los estudios. En algunos casos las chicas postergan la maternidad para terminar sus estudios. Sin embargo, con ausencia de otros planes de vida o de realización personal -como continuar su formación-, la maternidad se presenta como una forma de obtener reconocimiento y un estatus en la comunidad (Edin & Kefalas, 2007; Paván, 2001; Stern, 2007). En estos casos, la maternidad también constituye un signo de adultez y de autonomía (Aguilar, 2015; Oviedo & García, 2011), momento a partir del cual la mujer asume unas nuevas responsabilidades, que se añaden a aquellas del hogar.

[Con la maternidad] & æ{ à ã æÁ c [å [õ Á } [Á] ^ ^ å ^ Á • æ| ã / Á] [/ ^ ^ ^ Á æ} å
ã } & 5 { [å [õ Á { ^ ^ õ Á • [~ [& æ} c ^ É Á ^ • c / ^ • æ} c ^ É Á] ^ ^ • Á ^ ^ ^ Á ^
eso, que quieren lo otro, y entonces ya no es igual como cuando uno anda solo que le da
] æ| æÁ å [} å ^ Á ^ } [Á ^ ^ å ^ ; ^ É Á } [Á ç æÁ & [} Á] ^ (Enkao17a ^ } c [• Á å ^
años, su hija tiene 14 meses).

Ý æÁ & [} Á ^ } Á à ^ à ...Á ^ æÁ } [Á ^ • Á | [Á { ã • { [Á ^ ^ Á ^ • ic æ| Á • [| [c
salgo y dejo a la niña ya no tengo que ir con esa misma paciencia y esa misma tranquilidad,
tengo que ir rápido y regresar nuevamente rápido, porque sé que está cuidando mi mamá
| æÁ å ^ à ...É A] ^ / [Á ^ • Á { ã Á / ^ (Elbefnà, 18años, su hija tiene 8meses).å ^ Á ^ | / æö

En cambio, las mujeres que postergan la maternidad para estudiar se preparan para la adultez y la autonomía a través de la profesionalización, el ascenso social y la inserción laboral (Oviedo & García, 2011). Sin embargo, estudiar no se da solo antes de la maternidad, sino que para muchas mujeres ser madre es precisamente aquello que las impulsa a terminar su formación y a prepararse para el mundo laboral (Adaszko, 2005; Edin & Kefalas, 2007; Oviedo & García, 2011).

Ž õ á Á { ã Á @ã b þ Á ^ Á å Á Á { ã Á & þ ã æÉ Á ^ | Á æ{ [/ Á å ^ Á { ã Á ç å å æö Á ...|
] æ| æÁ @æ& ^ / Á c [å [Á | [Á ^ ^ Á @æ* [É Á] æ| æÁ c / æà æb æ| É Á] æ| æA
æå ^ / æXVdmñap22 años, su hijo tiene 6)

Así, la importancia simbólica que tiene la maternidad para la comunidad, la vinculación de ésta con la feminidad y la adultez, la motivación de la madre para afrontar las dificultades y el nuevo estatus que proporciona, se insertan en la subjetividad femenina e imbrican las decisiones reproductivas de las mujeres jóvenes.

El valor de los hijos

En muchos casos la decisión de tener un hijo no se tomó de manera consciente, sino que la mayoría de mujeres entrevistadas y con las que he mantenido una conversación informal se embarazaron por *descuido*²², porque falló el método anticonceptivo, sin haberlo pensado o por ignorancia²³. Algunas de estas no deseaban ser madres, no obstante, reaccionan diciendo “] æ• 5 en tanto %} ã Á { [å [É Á æ Á No hâber tomado la decisión de ser madre y ese “ni modo” tan usado denota una aceptación de la maternidad, pues esta se percibe como algo positivo. El hijo es representado en el imaginario de la comunidad como algo bonito, dan amor, compañía, alegría y, además, son “} æ Á à ^ } å å & å 5 } A å ^ A Ö å

Ú[i ^ v ^ Á ^ } [Á & [} Á ^ } Á @ã b þÁ } æÁ } Á Á • ã Á p ã Á } þ Á @æþ | t õ Á] ^ !
pues le da amor a uno y se siente pues con aquel cariño y pasa uno los problemas, no los
• ã ^ } c ^ õ Á & [} Á ^ | Á @æþ | Elbenfia (18 año) | c ã å æÁ c [å [

Š [• Á } ã fi [• Á• [} Á à [} ã c [• õ @æ^ Á& [} Á^ ~ ã @yéðels cùando! È Á& [} Á~ ~ ^ } [Ác ã^ } ^ ÁæÁ~ • Á @ã b [• Á | ^ Á* ~ • c æÁb ~ * æ! Á& [} Á• ~ • Á @ã b [cuando yo me iba a trabajar con ellos los fines de semana, a limpiar café, a veces b ~ * i à æ{ [• È ÁæÁç ^ & ^ • Á& [! ! ð æ{ [• õ Á} uñolopasá ñivento! [• ÁæÁb ~ * a (Doris, 30 años, 5 hijos).

La crianza y el cuidado de los hijos se lleva a cabo de forma comunitaria, con amplias redes de apoyo social. Esta visión de maternidad como algo positivo se da también gracias a la combinación de familias extensas y redes comunitarias que participan en la crianza (Ginsburg & Rapp, 1991), a la vez que usuales dinámicas de maternidad compartida entre otros miembros del grupo familiar y/o de la comunidad, así como ceremonias religiosas -bautizos- que sellan nuevos lazos entre *comadres* para compartir las responsabilidades y derechos sobre el niño (Fonseca, 2004). Esta maternidad comunitaria se manifiesta en la frase “*uno [hijo] } { Á ^ • Á } qūjē ūsān} lás* +mujeres de la comunidad, refiriéndose que criar a solo un hijo es fácil con las redes de apoyo existentes, mientras que si son más ya resulta más complicado.

[¿es más duro ser mamá soltera?] Ú ã õ Á] ^ / [Á & [} Á ^ | Á æ] [^ [Á å ^ Á | æ Á ~ æ{ ã | æ Á { ð Á { ^ Á @æ] Á æ ^ - å æ å [Á { ã Á c ð [É Á { ã Á n a e p e r s o n a d u e t e s t e á Á { æ{ | õ Á]

²² Me parece muy interesante el uso del término *descuido* por su parte, en vez de la palabra *accidente* que denota más gravedad al asunto.

²³ Algunas mujeres indican que no sabían que se podían quedar embarazadas. Estos casos son de chicas que el último curso estudiado no superaba el tercer año de primaria, por lo que en la escuela no les habían explicado nada sobre reproducción en la asignatura de ciencias naturales. En casa, el tema de sexualidad y reproducción no suele tratarse.

solo a ella el cuidado y la responsabilidad y que no tenga ni quien le cuide su bebé y así, con su familia uno se siente más seguro de lo que está haciendo (Eloenia, 18 años).

Por último, el sistema económico y de supervivencia familiar que existe en estas comunidades campesinas hace que los hijos tengan un elevado valor material. A partir de los siete u ocho años a los hijos se les enseña y asigna tareas: los varones empiezan a ayudar en el campo, las hembras en las labores del hogar, y ambos pueden realizar mandados. Además, una vez los padres sean ancianos los hijos van a ser el sustento de éstos a través de ayudas materiales y del sistema de herencia: el *cumiche*.

*Ù[} Á ã {] [/ c æ} c ^ • Á | [• Á @ã b [• Á ^ } Á | æÁ çdñiánæd ðígs, l y ã { ^ / æ{ ^ } c ^ } Á ^ } æÁ • á c ^ æ& ã 5 } õ Á ^ } [Á ^ ^ Á } [Á c ^ } * æÁ @ã b [• È Á } [Á @æà æ{] æ/ æõ Á • [} Á | [• Á @ã b [• È Á Ù[} Á ã {] [/ c æ} c ^ • Á | [• Á @ã b [• æÁ & ^ æ/ ^ ^ ã(Melisa, 27 añøs)*

Mi mama dice que mi hijo ma^ [/ Á | ^ Á æ^ ^ å æÁ { ^ & @[õ Á ^ Á | æ• Á } å fi æ• È Á @^ { à / ã c æ• Á ^ Á | ^ (Dáris, 20 añøs, 5 hijos). å æ/ õ

Desde este punto de vista, los hijos e hijas son una inversión en capital y, volviendo a la idea de Jordanova (1995), el trabajo reproductivo tiene también un carácter productivo. Así, el sistema económico y las prácticas de sustento material tienen un gran peso en las decisiones reproductivas.

* " " " " ¼ 9 g " ` U " a U h Y f b] X U X " d Y f W] V] X U " W c a c " ï h Y a d

La maternidad temprana como estrategia económica y social

Según las leyes nicaragüenses una persona cumple la mayoría de edad a los 18 años. Así mismo el Código de Familia de 2014 (Asamblea Nacional Nicaragua, 2014) prohíbe las uniones entre una persona mayor de edad y otra menor de 16 años -uniones muy frecuentes en las comunidades, por ejemplo, entre hombres mayores de 25 y mujeres de 15 o 16 años. El MINSA -Ministerio de Salud- hace especial hincapié en los embarazos de mujeres menores de 19 años - considerados embarazo de riesgo- y les realiza un seguimiento exhaustivo²⁴.

²⁴ En el departamento de enfermería del hospital del municipio me explican que llevan el recuento de los embarazos de riesgo, los de mujeres menores de 19 años y mayores de 35. A estas

Pero ¿es la maternidad antes de la mayoría de edad percibida como ‘temprana’ por las jóvenes mujeres?

La mayor parte de entrevistadas y de las mujeres y hombres jóvenes de los grupos de discusión coinciden en que los 20 años es la edad ‘ideal’ para empezar a tener hijos. Sin embargo, muchos de estos informantes no consideran que ser mamá antes de la mayoría de edad sea temprano. Una de las razones que dan es que es mejor tenerlos temprano, de manera que cuando la madre aun esté joven ellos ya serán grandes y podrán ayudar. Otro motivo que explican es el mantenimiento del cuerpo de la mujer: si se tienen de *vieja* -a los 30 años- el *cuerpo se maltrata*, en cambio si se tienen de joven cuando la mujer es mayor su cuerpo va estar bien.

V^ } ^ / | [• Á æÁ | [• Á F Í Á ^ [Á å ã * [Á] [; Á ^ } æÁ] æ! c ^ Á ^ • c / Á à ã ^
^ } [Á ^ ^ á æÁ b [ç ^ } õ Á] [; ^ ^ Á ^ • c æ! | [• Á] æ! ã ^ } á [Á ^ } [Á ç a
pariéndolos joven queda joven uno, aunque tenga 40 años está joven. Cuando uno está
ç ã ^ b [Á ^ | | [• Á ^ æÁ ^ • c / } Á * / æ} á ^ • Á ^ Á & ^ á å æ} Á æÁ ^ } [õ Á Š [• A
] [; ^ ^ Á ^ | | æ• Á & [& ã } æ} Á ^ Á ^ æÁ | ^ Á æ^ ^ å æ} Á æÁ ^ } [õ Á T ^ b [
(Llasmin, 16 años, vive con su compañero y sin hijos).

Esta razón de la preferencia por el embarazo joven se legitima por la parte biológica y ‘natural’ del cuerpo de la mujer, aprovechando sus años más fértiles y reduciendo la brecha entre la llegada de la menstruación y la edad adulta social, brecha que estudios transculturales consideran anómala en sociedades euroamericanas (Ginsburg & Rapp, 1991). Además, algunas madres de las jóvenes entrevistadas afirman que aconsejaron a sus hijas tener los hijos temprano porque existe la creencia de que los métodos anticonceptivos no son buenos para el cuerpo de la mujer. Así, es preferible usar estos métodos una vez ya has tenido el primer hijo.

Yo le aconsejé planificar durante un tiempo que vean que se entienden como pareja. Pero
å ^ •] ^ ... • Á ^ ^ Á ^ æÁ c ^ } * æ} Á ^ } Á @á b@] æE Á@] ↑ æÁ / Á æ{ Á Á } æ! æ& æ!
envenenan la sangre y los niños salen enfermosos. Mejor primero tener un hijo y después
planificar (Dña Juliana, 40 años, tiene una hija de 18 embarazada).

mujeres les realizan un seguimiento exhaustivo y, en caso de no asistir a las visitas, las van a buscar a su domicilio.

Preguntando a varias mujeres entre 40 y 50 años me doy cuenta que la maternidad a temprana edad no es algo nuevo en la comunidad. Así, tal y como afirma Fernández Poncela (2012) en una investigación en otra comunidad nicaragüense, la maternidad temprana es una estrategia material y cultural, en la que se pretende obtener beneficios materiales a corto plazo a través del compañero, a largo plazo mediante los hijos, y obtener un reconocimiento social lo antes posible.

A U h Y f b] X U X · Í h Y a d f U b U D . · d f Y g] O E b · Y b h f Y · j U ` c f Y y globales

Sin embargo, algunas de las mujeres jóvenes entrevistadas sí consideran temprano ser madre antes de la mayoría de edad. El primer argumento que dan suele basarse en una visión biomédica que enfatiza que cuando la mujer es muy joven -de 14 a 16- el cuerpo aún no está preparado, motivo por el cual la pueden cesarear -cosa que las mujeres temen. En segundo lugar, hay mujeres que explican que la maternidad temprana obstaculiza las metas para el futuro debido a que no terminan sus estudios, pierden la autonomía muy joven, ya que el hijo es una gran responsabilidad, y pierden oportunidades de profesionalización y ascenso social. Por último, algunas mujeres hablan de la madurez vinculada a la edad, describiendo a las mujeres jóvenes como inmaduras e incompletas siguiendo las perspectivas *adultocéntricas* de la maternidad temprana descritas por Adaszko (2005).

Mejor más tarde porque ya uno está más preparado, ya uno está más maduro, por ejemplo, una chavala de 15-16 años no sabe lo que es ser mamá, bueno por decirlo así no sabe ni ponerle el pañal. Ya de 20-G F Á æfi [• Á ^ æÁ ^ • Á ^ } Á] [& [Á { i • Á { æå ^ / [Á ^ æö Á ^ æÁ • æà ^ Á { i • Á æÁ / (Erika, 17 años, fue mamá a los 16).

*W} [• Á G € Á æfi [• È Á æ} c ^ • Á å ã * [Á ^ [Á ^ ^ ^ Á } [Á] [/ ^ ^ ^ Á } [Á c å ^ } bien las cosas y no puede hacerlas. Ya una mujer de 20 años ya está...ya tiene una { æå ^ / ^ : Á & [{ } / ^ c æö Á ^ ^ ^ Á] å ^ } • æÁ å ã ~ ^ / ^ } c ^ Á ^ ^ ^ Á & @æç a (Melisa, 17 años, fue mamá a los 14).*

Como he mencionado anteriormente, la importancia de los estudios es uno de los cambios sociales más relevantes. Mientras varias mujeres de entre 40-50 no saben leer, muchos jóvenes actualmente alcanzan los estudios de secundaria y hay varios jóvenes universitarios en las comunidades analizadas. Los centros

educativos, así como los programas educativos de las organizaciones internacionales promocionan la educación y la preparación para el mundo laboral. Varias jóvenes entrevistadas hablan de los estudios como la única forma de ascenso social y única alternativa al trabajo de empleada doméstica. No obstante, en la comunidad hay poca oferta de trabajos cualificados -solo en proyectos de organizaciones o como técnicos agropecuarios para las haciendas- por lo que la profesionalización incluye la migración del campo a la ciudad.

En el campo no se tienen definidas sus metas. La ambición de los varones es cortar café luego no tienen capacidad de mantener a los hijos, los abuelos los mantienen mientras la chavala se va a trabajar de doméstica o en el café (Carlos, 35 años, vive en el pueblo y profesor de una escuela rural).

... de estudiar, uno puede seguir adelante y triunfar (Eloenia, 18 años).

Otras mujeres explican que tener los hijos a temprana edad puede comportar tener un mayor número de hijos.

... porque después de que uno se haya llenado de hijos, aunque se arrepienta las cosas ya ^ • c i } Á @^ & @æ• õ Á } ã Á (Dosis 30 años se Á hios, fues mámá a los 14).

Sin embargo, la dinámica actual de las mujeres jóvenes es tener menos cantidad de hijos que sus madres²⁵. Éstas me explican que prefieren espaciar más a sus hijos para poder atenderlos bien y tener el segundo hijo cuando el primero tenga siete u ocho años, o más, y pueda ayudar.

Tener uno que esté grande y uno chineado²⁶ no cuesta... porque la grande chinea al pequeño... Mejor que sean espaciados... (Teresa, 24 años, fue mamá a los 16, tiene un hijo de 8 años y una de seis meses).

En este argumento se incorpora la visión de la maternidad intensiva y sacrificada promocionada por la iglesia, la visión material con la que el hijo mayor aporta

²⁵ A través de conversaciones informales me cuentan algunas mujeres jóvenes de la comunidad que sus abuelas habían tenido aproximadamente entre ocho y doce hijos, sus mamás entre cuatro y ocho, y ahora ellas quieren tener entre uno y tres.

²⁶ Chinear es el verbo que usan para decir llevar a los bebés en brazos.

recursos -cuidados- a la unidad familiar, y el impacto de las nuevas políticas nacionales e internacionales de planificación familiar. El año 2009 el MINSA puso en marcha el protocolo de planificación familiar (Dirección superior del Ministerio de Salud, 2009) como aspecto prioritario en el marco de la salud sexual y reproductiva, mediante una mejora del acceso y la información a la contracepción. La estrategia de promoción y difusión se lleva a cabo en los centros de salud e incorpora las organizaciones de la sociedad civil local que, a través de técnicas grupales, visitas domiciliarias y entrevistas personales, informan de los servicios de salud reproductiva y planificación familiar ofrecidos por el gobierno. De esta manera, las mujeres reciben su método anticonceptivo de forma gratuita en el centro de salud de la comunidad. En una entrevista a una mujer brigadista -voluntaria de una organización comunitaria que difunde los servicios de salud reproductiva- explica cómo el MINSA les *regaña* por cada mujer embarazada antes de la mayoría de edad y su visión de la maternidad temprana enfatiza el riesgo físico y las complicaciones en el parto. A pesar de que el protocolo de planificación familiar se centra en la difusión y mejora del acceso a la contracepción y afirma respetar las decisiones individuales respecto a los ideales reproductivos de las mujeres, según conversaciones con dos médicas materno-infantiles, ninguna mujer sale del hospital después del parto sin un método anticonceptivo puesto -normalmente la inyección de uno o tres meses- y una cita en su centro de salud para la renovación. Esta visión biomédica de las instituciones de salud promueve la reducción del número de hijos por mujer, sobre todo de aquellas mujeres que según los médicos *no los pueden mantener*. Así, a una mujer que ya tenga muchos hijos y sea considerada que no tiene los recursos para mantenerlos intentaran persuadirla para que se esterilice. Este elemento ilustra un claro ejemplo de cómo se generan desigualdades en el plano de la reproducción (Ginsburg & Rapp, 1995) y el uso por parte de las instituciones gubernamentales de regímenes morales, tal y como describen Morgan y Roberts (2012), es decir, mientras la alta natalidad de las clases sociales más bajas se asocia a la pobreza se legitima el uso de planificación familiar y la esterilización, a pesar de la posición contraria de otros agentes de poder como la iglesia.

Hablo con la ~~madre~~ en la casa materna del hospital. Dice que por suerte hay mujeres que solo quieren tener dos hijos ~~que~~ como pueden mantener ~~as~~ny se operan. Pero hay muchas mujeres que tienen un elevado ~~valor~~ de hijos y no los pueden mantener con la difícil situación que hay ahora(Fragmento de mi diario de campo).

Por otro lado, tal y como he comentado anteriormente, desde 2012 el MINSA está llevando a cabo la estrategia nacional de casas maternas con el objetivo de reducir la mortalidad materno-infantil (Dirección superior del Ministerio de Salud, 2012). Con ésta, se han desarrollado en los hospitales, alojamientos para mujeres de las comunidades que están próximas al momento del parto. De esta manera, se obliga a todas las embarazadas de las comunidades rurales a desplazarse a la casa materna unas semanas antes del parto. El gobierno ha involucrado a miembros de la propia comunidad, así como a personas con cargos religiosos para convencer a aquellas mujeres que no quieran ir. Algunas jóvenes me explican referente a esa obligatoriedad *que antes las mujeres eran más fuertes porque parían en las casas*, en cambio ahora no podían hacerlo porque era muy arriesgado. Así, vemos cómo se instala en el imaginario el riesgo del parto en casa, se desplazan las comadronas y el parto hospitalario se ve como algo necesario y apropiado, identificándose con el progreso de la sociedad tal y como afirman estudios en otros contextos (Fraser, 1995).

La visión biomédica y las instituciones gubernamentales de salud tienen un efecto en las dinámicas reproductivas de las mujeres de la comunidad, cambiando las prácticas de espaciamiento entre hijos, los hábitos tradicionales de parto e infundiéndo la creencia de que el embarazo a temprana edad tiene mayores riesgos en el parto. Cabrá ver las consecuencias de estos cambios reproductivos en el área material y del sustento, es decir, ¿cómo se sustentarán esas mujeres que tienen pocos hijos cuando sean ancianas? ¿podrá la familia sobrevivir de la producción agrícola sin un número elevado de hijos? O ¿los cambios que se desarrollan en el sistema económico y en la profesionalización de los jóvenes serán capaces de amortiguar las consecuencias materiales y sociales de los cambios reproductivos?

Las diversas visiones de las mujeres jóvenes de la comunidad se mueven a través de una tensión entre, por una parte, el elevado valor que la comunidad

confiere a la maternidad y a los hijos y, por otra parte, la presión por terminar sus estudios -como acontece en otros lugares (Ginsburg & Rapp, 1991)- así como la idea del riesgo físico en el embarazo temprano y la imagen de la juventud como un sujeto inacabado. Estos últimos tres aspectos, a mi parecer, están influenciados por los discursos biomédicos de las instituciones de salud y sus políticas, la importancia de los estudios que se transmite a través de la escuela y el mercado laboral de las ciudades y la prolongación de la categoría euroamericana de juventud (Ginsburg & Rapp, 1991) que llega a la comunidad a través de los programas de las organizaciones no gubernamentales, la inmigración del campo a la ciudad y los medios de comunicación globalizados.

7. Conclusiones

Para entender por qué se embarazan las mujeres jóvenes de las comunidades del Guapotal debemos considerar las dinámicas de noviazgo y de creación de nuevas unidades familiares. Las mujeres jóvenes deciden escaparse de sus casas por diversos motivos que tienen en común la adquisición del estatus de mujer y convertirse en adultas. Una vez se han escapado son consideradas mujeres adultas y realizan las actividades que se les asigna socialmente (Fernández Poncela, 2012), sobre todo en el ámbito del trabajo reproductivo. A través de la enculturación de las niñas, la reproducción y la crianza se instala en la subjetividad femenina y ser madres es lo que se espera de ellas. Asimismo, el estatus de madre tiene una gran importancia en las comunidades y se valora el rol de la madre sacrificada, aquella que tira adelante a sus hijos, aunque sea sin el apoyo paterno.

Con ausencia de otros planes para obtener un estatus y reconocimiento social, la maternidad a temprana edad se presenta como una estrategia para obtenerlo (Edin & Kefalas, 2007; Paván, 2001; Stern, 2007), así como un signo de adulz y autonomía (Aguilar, 2015; Oviedo & García, 2011). De esta manera el valor social de la maternidad vincula a la feminidad y a la adulz, y la fuerza que se adquiere a través de ella para afrontar los problemas, así como el estatus proporcionado tiene un efecto en las decisiones reproductivas de las jóvenes.

Los hijos son percibidos como algo positivo, ofrecen compañía y alegría y se consideran *bendiciones de Dios*. Además, el modelo de producción local y de sustento material de las familias brinda un elevado valor a los hijos como elemento para supervivencia de los progenitores, desafiando la dicotomía de trabajo productivo y reproductivo (Jordanova, 1995). Las estrategias de planificación gubernamentales crean nuevas dinámicas reproductivas a la comunidad, cambiando las prácticas de espaciamiento y número de hijos, y los regímenes morales reproductivos (Morgan & Roberts, 2012) legitiman las desigualdades en el ámbito reproductivo. ¿Podrán esas nuevas dinámicas hacer frente al sustento material de las familias de la comunidad?

La creciente importancia de los estudios como única forma de ascenso social comporta la postergación de la maternidad para algunas jóvenes de la comunidad. De este modo, las mujeres jóvenes viven una tensión entre el elevado valor y estatus que la comunidad otorga a la maternidad y aspectos como la importancia de los estudios, la visión biomédica del embarazo joven como un riesgo físico y la idea de la juventud como un sujeto inacabado, influenciados por las políticas públicas nacionales, la escuela, el modelo productivo de las ciudades y las organizaciones internacionales.

De esta manera, existe un entramado complejo de discursos alrededor de la reproducción. Las organizaciones no gubernamentales que actúan en la zona enfatizan los derechos sexuales y reproductivos de la mujer para poder tomar sus propias decisiones reproductivas -derecho a decidir-. Éstas y los centros educativos ponen énfasis en la importancia de finalizar los estudios para las niñas y mujeres. Por otro lado, los programas de planificación familiar y las estrategias gubernamentales de salud problematizan la maternidad temprana en un sentido biológico e incitan a una reducción de los hijos por familia. En cambio, las instituciones eclesiásticas elogian la figura de la madre sacrificada e intensiva, el valor de los hijos como *regalos de Dios*, la prohibición de los anticonceptivos, el derecho de los 'no nacidos' y el alto valor a la *castidad*. Por último, el contexto histórico de relaciones familiares sitúa la poliginia masculina, la hipergamia femenina y la maternidad en soltería como prácticas socialmente aceptadas (Fernández Poncela, 2012) y el *machismo* y el control de la sexualidad femenina como consecuencias de un orden social jerárquico (Stolcke, 1971). Y, todo ello, en una comunidad con un modelo productivo basado en la agricultura, dónde la maternidad joven es una estrategia de supervivencia y adquisición de estatus social.

8. Referencias bibliográficas

- Adaszko, A. (2005). Embarazo y maternidad en la adolescencia. Estereotipos, evidencias y propuestas para políticas públicas. In M. Gogna (Ed.), *Embarazo y maternidad en la adolescencia. Estereotipos, evidencias y propuestas para políticas públicas* (pp. 33–66). Buenos Aires: CEDES.
- Aguilar, G. (2015). Representacions socials de l'embaràs a l'adolescència. *AFIN*, 70, 2–11.
- Amnistía Internacional. (2009). *La prohibición total del aborto en Nicaragua. La vida y la salud de las mujeres en peligro, los profesionales de la medicina criminalizados*. Madrid.
- Asamblea Nacional Nicaragua. (2007). Ley 623 de 17 de Mayo de 2007: Ley de responsabilidad paterna y materna. *Gaceta*, 120.
- Asamblea Nacional Nicaragua. (2008). Ley 648 de 12 de Marzo de 2008. Ley de igualdad y derechos de oportunidades. *Gaceta*, 51.
- Asamblea Nacional Nicaragua. (2012). Ley 779 de 30 de enero de 2012. Ley integral contra la violencia hacia las mujeres. *La Gaceta*, 19.
- Asamblea Nacional Nicaragua. (2014). Ley 870 de 8 de Octubre de 2014. Código de Familia. *La Gaceta*, 190.
- Azuaje, P. (2010). Madre armada y niño. Representación de la mujer nueva en los murales de la revolución sandinista en Nicaragua. *Apuntes*, 23(1), 8–19.
- Badinter, E. (2010). *La mujer y la madre. Un libro polémico sobre la maternidad como nueva forma de esclavitud*. Madrid: La esfera.
- Banco Mundial. (2015). Datos Nicaragua. Retrieved June 22, 2017, from <http://datos.bancomundial.org/pais/nicaragua>
- Barrios, J., & Ramos, A. (1993). Adolescencia y embarazo: aspectos perinatales y socioeconómicos. Hospital de Maternidad Rafael Calvo C. Cartagena Colombia. *Revista Colombiana de Obstetricia Y Ginecología*, 44, 101–106.

- Beauvoir, S. de. ([1949]1975). *El segundo sexo. Volumen II. La experiencia vivida*. Madrid: Ediciones Cátedra SA.
- Bucholtz, M. (2002). Youth and cultural practice. *Annual Review of Anthropology*, 31, 525–552.
- Burton, A. (1978). Anthropology of the young. *Anthropology & Education Quarterly*, 9(1), 54–70.
- CEPAL. (2004). *Aspectos sociales del embarazo y la fecundidad adolescente en América Latina*. Santiago: Naciones Unidas.
- Colectivo de Mujeres de Matagalpa. (2015). *La salud sexual y reproductiva en las mujeres de Matagalpa. Análisis de los expedientes de la atención en salud del colectivo de Mujeres de Matagalpa- 2010-2014*. Matagalpa.
- Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonía. In A. Surrallés & P. García Hierro (Eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 25–35). Copenhague: IWGIA.
- Dirección superior del Ministerio de Salud. (2009). *Norma y protocolo de planificación familiar*. Managua: Ministerio de Salud.
- Dirección superior del Ministerio de Salud. (2012). *Estrategia nacional de casas maternas. Por la reducción de la muerte materna y perinatal*. Managua: Ministerio de Salud.
- Dore, E. (1994). La producción cafetalera nicaragüense, 1860-1960. Transformaciones estructurales. In H. Pérez & M. Samper (Eds.), *Tierra, café y sociedad* (pp. 377–436). San José: Universidad Nacional de Costa Rica.
- Edin, K., & Kefalas, M. (2007). *Promises I can keep. Why poor women put motherhood before marriage*. London: University of California Press.
- Faircloth, C. (2009). Mothering as identity-work. Long-term breastfeeding and intensive motherhood. *Anthropology News*, 50(2), 15–17.
- Fernández Poncela, A. M. (2012). Arreglos y desarreglos familiares. Centroamérica y Nicaragua. *Revista Chilena de Antropología*, 15, 131–144.
- Flasher, J. (1978). Adultism. *Adolescence*, 51, 517–523.

- Fonseca, C. (2004). Pautas de la maternidad compartida en grupos populares de Brasil. In D. Marre & J. Bestard (Eds.), *La adopción y el acogimiento: presente y perspectivas* (pp. 91–116). Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Fraser, G. (1995). Modern bodies, modern minds: midwifery and reproductive change in an african american community. In F. Ginsburg & R. Rapp (Eds.), *Conceiving the new world order. The global polítics of reproducción*. (pp. 42–58). Berkeley: University of California Press.
- Frigolé, J. (1984). *Llevarse a la novia: matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*. Bellaterra: Universitat Atónoma de Barcelona.
- Fuentes, L. (2013). Afirmar la autonomía reproductiva en la disidencia religiosa. *Resvista de Ciencias Sociales*, 45, 59–74.
- Fuller, N. (1995). Acerca de la polaridad marianismo machismo. In G. Arango, M. León, & V. Mara (Eds.), *Lo femenino y lo masculino; Estudios sociales sobre las identidades de género en América Latina* (pp. 1–17). Bogotá: Third world.
- FUNIDES. (2016). *Embarazo adolescente en Nicaragua. Causas y consecuencias económicas y sociales del embarazo adolescente en Nicaragua*. Managua.
- Furstenberg, F. (2003). Teenage childbearing as a public issue and private concern. *Annual Review of Sociology*, 29(2003), 23–39.
- Ginsburg, F., & Rapp, R. (1991). The politics of reproduction. *Annual Review of Anthropology*, 20, 311–343.
- Ginsburg, F., & Rapp, R. eds. (1995). *Conceiving the new world order. The global polítics of reproduction*. Berkeley: University of California Press.
- González Arana, R. (2009). Nicaragua. Dictadura y revolución. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología Desde El Caribe*2, 10, 231–264.
- González Echevarría, A., et. al. (2010). Sobre la definición de los dominios transculturales: la antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación. *Alteridades*, 20(39), 93–106.

- Hagene, T. (2006). La mona, la virgen y el sufrimiento en los estudios de género en América Latina. *Nueva Antropología*, 20(66), 157–169.
- Hagene, T. (2008). *Negotiating love in post-revolutionary Nicaragua: the role of love in the reproduction of gender asymmetry*. Bern: Peter Lang.
- Hagene, T. (2010). The Role of Love in the Reproduction of Gender Asymmetries: A Case from Post-Revolutionary Nicaragua. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, (89), 27–45.
- Imaz, E. (2001). Mujeres gestantes, madres en gestación. Metáforas de un cuerpo fronterizo. *Política y Sociedad*, 36, 97–111.
- Imaz, E. (2016). “Igualmente madres”. Sentidos atribuidos a lo biológico, lo jurídico y lo cotidiano en las maternidades lesbianas. *Català*, 21(2), 76–87.
- Jordanova, L. (1995). Interrogating the concept of Reproduction in the Eighteenth Century. In F. Ginsburg & R. Rapp (Eds.), *Conceiving the new world order. The global politics of reproduction* (pp. 369–386). Berkeley: University of California Press.
- Kruijt, D. (2011). Revolución y contrarrevolución: el gobierno sandinista y la guerra de la Contra en Nicaragua, 1980-1990. *Desafíos*, 23(2), 53–81.
- Laqueur, T. ([1990]1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Ediciones Cátedra SA.
- Leach, E. (1989). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. (4th ed.). Madrid: Siglo XXI.
- Lesko, N. (1996). Denaturalizing adolescence. The politics of contemporary representations. *Youth & Society*, 2, 139–161.
- Lion, K. C., Stewart, C., & Prata, N. (2010). La maternidad en adolescentes de Nicaragua: una evaluación cuantitativa de factores asociados. *Perspectivas Internacionales en salud sexual y reproductiva*, 16–21.

- Marre, D., & López, C. (2013). Epílogo. Aporte para una antropología del maternaje. In C. López, D. Marre, & J. Bestard (Eds.), *Maternidades, procreación y crianza en transformación* (pp. 265–276). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Molyneux, M. (1998). The politics of abortion in Nicaragua: revolutionary pragmatism -or feminism in the realm of necessity ? *Feminist Review*, 29, 114–132.
- Moncó, B. (2005). ¿En qué, por qué y para qué somos diferentes varones y mujeres? Hombres, mujeres, igualdades y diferencias: Una dialéctica entre modelos culturales. *Thémata*, 35, 101–112.
- Montenegro, S. (2000). *La cultura sexual en Nicaragua*. Managua: Centro de Investigaciones de la Comunicación, CINCO.
- Moore, H. L. (1991). *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra SA.
- Morgan, L. M., & Roberts, E. F. S. (2012). Reproductive governance in Latin America. *Anthropology & Medicine*, 19(2), 241–254.
- Ortner, S. (1974). Is female to male as nature is to culture? In M. Rosaldo & L. Lamphere (Eds.), *Woman, Culture and Society* (pp. 5–31). Standford: Standford University Press.
- Oviedo, M., & García, M. C. (2011). El embarazo en situación de adolescencia: una impostura en la subjetividad femenina. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 2, 929–943.
- Paván, G. (2001). *La maternidad adolescente desde la perspectiva de sus protagonistas: estudio exploratorio*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Quintanilla, M. (2014). Más allá de las adolescentes - otras dimensiones del embarazo adolescente en Nicaragua. *Informe: Por Ser Niña*, (811), 1–10.
- Roberts, E. (2015). *Reproduction and cultural anthropology*. *International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences* (Second Edition, Vol. 20). Elsevier.
- Romero, M. (2016). Maternidades feministas. Experiencias y reflexiones en construcción. In A. V. Portocarrero & E. Larracoechea (Eds.), *Las resistencias nuestras de cada día* (pp. 54–89). Managua: UCA Public.

- Rosaldo, M. (1974). Woman, culture, and society: A theoretical overview. In M. Rosaldo & L. Lamphere (Eds.), *Women, Culture and Society* (pp. 17–42). Standford: Standford University Press.

Stern, C. (2007). Estereotipos de género, relaciones sexuales y embarazo adolescente en las vidas de jóvenes de diferentes contextos socioculturales en México. *Estudios Sociológicos*, 25(73), 105–129. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/40421074>

Stolcke, V. (1971). El honor de la mujer en Cuba en el siglo XIX. *Revista de La Biblioteca Nacional José Martí*, XIII(2), 29–61.

Stolcke, V. (1992). *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza Editorial.

Stolcke, V. (2003). La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Quaderns de* / q Q} • c ã c ^ c Á Ôæç 10/60-45å q Ø} c / [] [| [* ã æ

UNICEF. ([1989]2004). *Convención internacional sobre los derechos del niño y de la niña*. Asunción.

UNICEF, & Plan Internacional. (2014). *Vivencias y relatos sobre el embarazo en adolescentes*. Panamá. Retrieved from http://www.unicef.org/lac/UNICEF_PLAN_embarazo_adolescente_2015.pdf

Urtecho, R. (1966). Raíces nahuatl en el idioma nicaraguense. *Revista Conservadora*, 66, 60–72.

Valdés, M., & Piella, A. (2016). La parentalidad desde el parentesco. Un concepto antropológico e interdisciplinario. *Ú ^ æå ^ / } • Á å ^ Á / q Q} • c ã c ,^ c Á Ôæç æ 21(2), 4–20.*

Walks, M., & McPherson, N. (2011). *An anthropology of mothering*. Bradford: Demeter Press.

Weber, F. (2013). *Ú ^ } • ^ / Á / æÁ] æ' ^ } c ...Á æ^ b [^ / Pajis@^ ã È Á Š æÁ* Éditions Rue d’Ulm.

WHO. (2002). *Adolescent friendly health services. An agenda for change*. Geneva. <https://doi.org/10.4274/tpa.46.20>

9.Anexo: Fotografías

Fuente: Todas las fotografías son del archivo personal de Estel Malgosa.



Vista de la región del Guapotal.



Llegando a casa una familia después de una subida de cuarenta minutos.
Comunidad Los Chimbos, Guapotal.



Casa en la comunidad de la Conquista, Guapotal.



La cocina de casa una familia. Comunidad del Consuelo, Guapotal.



Una mujer de 19 años cocinando en su casa.



Bullicio en la misma cocina.



Algunas de ellas....



Mujer con su hija y su madre.



Las niñas de la casa me llevan a casa unos vecinos. Comunidad del Socorro, Guapotal.



Grupo Focal con mujeres, el Consuelo.



Grupo Focal jóvenes del Consuelo, Guapotal.



Grupo Focal jóvenes del pueblo del Tuma.



Bosques de café.



La flor del café.