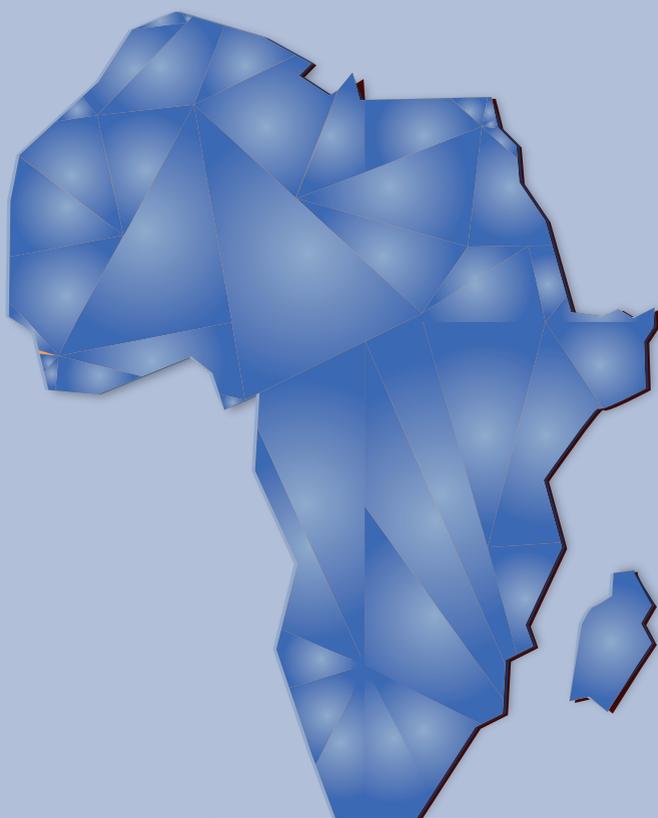


Economia, treball i apoderament de les dones a l'agenda 2030



VISIONS
DEL MÓN AFRICÀ



Universitat de Lleida
Oficina de Desenvolupament
i Cooperació



Universitat de Girona
Unitat de Compromís Social

COLLECCIÓ VISIONS D'UN MÓN DESIGUAL

1. Recursos naturals, riquesa o espoliació? Visions d'Amèrica Llatina
2. La força dels moviments socials. Visions d'Amèrica Llatina
3. El paper de la dona. Visions d'Amèrica Llatina
4. La sobirania dels pobles. Visions d'Amèrica Llatina
5. La cooperació al desenvolupament. Reptes de futur. Visions d'Amèrica Llatina
6. Economia i treball en l'agenda post 2015. Visions d'Amèrica Llatina
7. Producció i consum de responsabilitat. Visions d'un Món Desigual
8. Espoli dels recursos i resistències. Visions d'Àfrica
9. La cooperació al desenvolupament a l'Àfrica. Visions d'Àfrica
10. Economia, treball i apoderament de les dones a l'agenda 2030. Visions d'Àfrica

Economia, treball i apoderament de les dones a l'agenda 2030

Albert Roca, Soledad Vieitez, Clara Bastardes,
Armonia Pérez, Berta Mendiguren

Edició a càrrec d'Albert Roca

Universitat de Girona. Servei de Publicacions
Edicions i Publicacions de la Universitat de Lleida
Universitat Pompeu Fabra
Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili

Girona, Lleida, Barcelona, Tarragona, 2020

PUBLICACIONS DE LA UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

Av. Catalunya, 35 - 43002 Tarragona

Tel. 977 558 474 · publicacions@urv.cat

www.publicacions.urv.cat



1a edició: gener de 2020

ISBN URV (paper): 978-84-8424-742-5

ISBN URV (PDF): 978-84-8424-743-2

ISBN UPF (paper): 978-84-88042-86-6

ISBN UdL (paper): 978-84-9144-210-3

ISBN UdG (paper): 978-84-8458-567-1

DOI: 10.17345/9788484247425

Dipòsit legal: T 371-2019



**Agència Catalana
de Cooperació
al Desenvolupament**



Cita el llibre.



Consulta el llibre a la nostra web.



Llibre sota una llicència Creative Commons BY-NC-SA.



Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili és membre de la Unió de Editoriales Universitarias Españolas i de la Xarxa Vives d'Universitats, fet que garanteix la difusió i comercialització de les seves publicacions a l'Estat espanyol i arreu del món.

Índex

Introducción. Las mujeres africanas y el valor trabajo 7

Albert Roca

Cultura, economía y género: diversidad de estrategias y lógicas africanas 25

Soledad Vieitez Cerdeño

El empoderamiento de las mujeres en los proyectos para la nutrición y seguridad alimentaria en África occidental 49

Clara Bastardes Tort

Identitat de gènere i valor del treball femení a l'Àfrica: context rural (fuls de Kolda) i context urbà (Dakar) al Senegal per als programes (panacea) d'autoocupació i empenedoria 101

Armonia Pérez Crosas

Estrategias femeninas de autoempleo: factor migratorio, factor conflicto. Una comparacion entre Mali (región de Kayes) y RCA (región de Bossangoa) 131

Berta Mendiguren

Introducción. Las mujeres africanas y el valor trabajo

Albert Roca

Universitat de Barcelona/Universitat de Lleida

El presente libro es parte de un esfuerzo por introducir los aprendizajes derivados de los estudios de género de las mujeres africanas en el contexto hispanófono. Los impulsores de este esfuerzo son Albert Roca (Universidad de Lleida) y Soledad Vieitez (Universidad de Granada), arropados científicamente por sus respectivos grupos de investigación (Grupo de Estudios de las Sociedades Africanas, GESA, AfricaInEs) y beneficiándose de la capacidad de promoción y organización (en particular de los encuentros que desencadenan las publicaciones) de la Oficina de Desarrollo y Cooperación de la Universidad de Lleida; cuentan también con colaboración de diversas entidades entre las que destacan el Centre Dolors Piera de la Universidad de Lleida y el Instituto de Investigación de Estudios de las Mujeres y de Género de la Universidad de Granada. Se trata, pues, de un esfuerzo descentralizado (con la participación de diversas instituciones universitarias, promotoras y casas editoriales diversas), pero coherente y planificado en función de la evolución de la investigación en este campo. Arranca el año 2006 con la inauguración en Lleida de las Jornadas de Género y Desarrollo Rural, que ya han alcanzado su séptima edición; luego recorrerá también otros encuentros no específicos. Las primeras publicaciones, a modo de test, fueron sendos dossiers en la revista *Studia Africana*, en los años 2007 y

2009, y se dedicaron, respectivamente: 1) a una presentación panorámica crítica de las concepciones de género en relación con la sociabilidad africana (en particular el parentesco, con un abordaje particular de la matrilinealidad); y 2) al género en el ámbito de la salud al sur del Sahara. La materialización editorial, plasmada en dos líneas paralelas, ha tenido que esperar hasta 2017. Una primera línea —original, siguiendo la estela de los mencionados dosieres— se ha inaugurado con *Mujeres, mercados y desarrollo. Perspectivas africanas*, obra colectiva editada por Albert Roca en la editorial Icaria, que analiza el papel de las mujeres africanas en los mercados (sobre todo locales pero también nacionales e internacionales), así como ofrece un panorama de los estudios de género africanistas clásicos y de las principales políticas de género en África durante el inicio del siglo XXI. No se trata de una línea de divulgación, sino de análisis científico con visión de conjunto, que aborda temas articulados: la intención era y es constituir un foro que genere sinergias de investigación y, al mismo tiempo, se convierta en una referencia para cualquier aproximación aplicada al género en África, en particular con relación al desarrollo; y lo cierto es que las sinergias se han producido desde el primer momento. Para 2018, se prevén dos publicaciones más, una sobre género y trabajo, otra sobre mujeres y superación de la pobreza. En cuanto a la segunda línea, sobrevenida, pretende estimular la publicación de autoras clásicas de los feminismos africanos, con la intención de complementarse con otros esfuerzos editoriales que reman en una dirección parecida. En 2017 se abrió la línea con la publicación de *Hijas que son varones y esposos que son mujeres*, de Ifi Amadiume, con traducción de Teresa Camprodon y Albert Roca, que también cuida la edición científica e incluye un breve estudio introductorio. Se trata de un texto fundacional de los feminismos africanos (publicado originalmente en 1987) que cuestiona pilares del feminismo occidental como la subordinación universal de la mujer o la noción misma de género.

La obra que aquí se presenta arranca del curso-seminario internacional celebrado en las universidades de Girona, Lleida, Pompeu Fabra y Rovira i Virgili entre abril y mayo de 2016: «III Visiones del mundo africano. Economía, trabajo y empoderamiento de las mujeres en la Agenda 2030». El curso-seminario fue organizado conjuntamente por las oficinas de Cooperación de las cuatro universidades implicadas y

financiado por la Agencia Catalana de Cooperación para el Desarrollo. La coordinación científica, como la preparación de los textos y la edición científica del libro corrieron a cargo de Albert Roca (UB/UdL), con el apoyo de. Grupo de Estudios de las Sociedades Africanas (GESA), del cual es el investigador principal. Los capítulos del libro se originaron a partir de las correspondientes ponencias y las discusiones a las que dieron lugar; durante todo el proceso de confección se produjeron diversas revisiones cruzadas por parte de las propias autoras (expertas reconocidas), del editor y, ocasionalmente, de otros expertos.

Introducción

La relación de la mujer con el trabajo, como valor o como acción laboral, no ha resultado fácil de acotar ni de explicar, con lo cual, tampoco tiene sentido adoptar una actitud axiomática por lo que se refiere a su planificación, y menos cuando se piensa en una perspectiva planetaria. Esta, por poco empírica que sea, lejos de simplificar el dilema a partir de la figura de una «mujer global» (más o menos opuesta a un «hombre global», en un abanico cambiante y no excluyente de orientaciones sexuales), nos remite a una diversidad que retroalimenta y multiplica las dificultades para avalar linealidad alguna en la valorización de la mujer en el trabajo y viceversa. Sin embargo, la evolución de las doctrinas y de las políticas de desarrollo lleva décadas viendo crecer los protocolos de género, cada vez más sofisticados e interseccionales, pero asentados en el fondo en el convencimiento de que el mero aumento de protagonismo de las mujeres tendrá efectos automáticos, casi naturales, sobre el bienestar de las poblaciones afectadas. El valor trabajo de las mujeres (axiológico y económico) tiene un peso determinante en la cristalización de esta creencia (que no teoría). Y es esto lo que pretende abordar y problematizar este libro, sobre el marco de las sociedades subsaharianas, allí donde la mencionada diversidad es mayor y donde los estereotipos sobre el desarrollo y el género son tal vez más acusados.

El dilema clásico del trabajo femenino

La aparición de la teoría feminista (si así se la puede llamar, en singular) surgió en los países occidentales en un momento particularmente contradictorio, como fue el siglo XIX. La maduración de las democracias modernas se enlazó con la conformación de los movimientos sociales en pro de los derechos cívicos y económicos de todos los individuos, pero lo hizo sobre el paisaje de la optimización del imperialismo global de las nuevas naciones. El patrón más conspicuo de esta optimización (que no el único) fue el colonialismo tardío, como el que sufre África y que, pese a lo mucho que se ha discutido su eficiencia económica real, contribuyó sin duda a financiar la democratización del bienestar en Occidente, la que exigían socialistas, socialdemócratas o keynesianos (como también lo hizo antes el tráfico de esclavos).

En este contexto, racista, vergonzoso y vergonzante —al menos desde la perspectiva actual—, no hubo una conexión inmediata entre la primera oleada del feminismo y el más masivo de los movimientos sociales decimonónicos en los países occidentales, el movimiento obrero de inspiración marxista. Esta divergencia se refleja en la desorientación teórica sobre la relación entre mujer y trabajo. Se suele atribuir esta desconexión relativa al acusado carácter patriarcal de la época, que habría afectado hasta a las vanguardias revolucionarias, sin embargo, la realidad se revela más compleja: la división social era también palpable en las filas feministas.

Aun a riesgo de simplificar, se puede decir que la rama liberal del feminismo, que arranca de concepciones como la de Stuart Mill y su esposa, Harriet Taylor Mill¹, pondría el acento en la «intercambiabilidad» de los roles públicos entre hombres y mujeres, estando en el origen de la versión épica de la historia feminista, que se concentra en figuras pioneras: primeras universitarias, primeras profesionales liberales, primeras científicas, primeras artistas en el sentido moderno, dirigentes políticas pioneras... De acuerdo con esta visión individualista, la estrategia política feminista basculaba sobre los derechos cívicos, con el sufragio universal en primer plano. El enfoque liberal fue el primero en adoptar la etiqueta de feminismo, hasta el punto de dominar ampliamente

¹ Marianne Weber es otra cónyuge de científico famoso que se suele citar en el origen del feminismo liberal. Sin embargo, sus ensayos sobre el trabajo no incluyen contribuciones realmente novedosas.

la llamada «primera oleada del feminismo». Su influencia posterior ha sido probablemente hegemónica en el ámbito social y político, a pesar de haber perdido el favor académico. Las políticas de paridad son en gran medida herederas de este enfoque, como también las aplicaciones quizá más habituales de mecanismos como la conciliación laboral o el empoderamiento. Incluso el feminismo radical (años sesenta-ochenta...) puede ser entendido en gran medida como un *aggiornamento* de esta rama².

El acceso al trabajo era visto como un empeño sobre todo ideológico, es decir, normativo, jurídico, y cultural, que requería un cambio en el sexismo machista que presidía las leyes y el control social, sin precisar un cambio radical (revolucionario) de las estructuras de la sociedad. No hay que olvidar que las mujeres que impulsaron esta visión gozaban en general de una posición económica que, quizá incluso inconscientemente, excluía de su horizonte de expectativas no solo el trabajo manual, incluido el trabajo en el propio hogar, sino incluso la necesidad imperativa de trabajar para subsistir. Cuando pensaban en ocupación, pensaban en aquello a lo que se dedicaban las élites, incluido ese tejido social luego denominado «clase media», para el cual la autonomía laboral resultaba emblemática, como «profesionales liberales» o como «autónomos». El trabajo era, y es, entendido como un campo posible de realización personal, en una acepción significativamente coherente con la interpretación weberiana del binomio vocación/trabajo, en el aliento mismo del espíritu del capitalismo.

Otra gran rama del feminismo se asociaría más explícitamente al pensamiento socialista y al movimiento obrero, sobre todo desde los albores del siglo xx (Vogel), aunque sus pensadoras y activistas tardaron tanto en utilizar la etiqueta como en priorizar estratégicamente la lucha

2 La evolución del mismo tejido social que da lugar al feminismo liberal nutrirá las aproximaciones más idealistas al feminismo, ya desde el siglo xix, que englobo en el término «panfeminismo». Términos como feminismo cultural, ecofeminismo, feminismo New Age, matrística, matriarcalismo originario o muchos otros se pueden conectar y separar entre sí y con el feminismo liberal ortodoxo según la situación. La mayoría aboga por un individualismo, una mirada interior para (re)descubrir la esencia femenina, lo cual los conecta decisivamente con el feminismo liberal hegemónico y sus avatares. Ahora bien, al esencializar la naturaleza femenina, coinciden en su extremo con las aproximaciones biológicas al feminismo. Por otra parte, en tanto que aboguen por acciones colectivas, como muchos movimientos ecofeministas, pueden coincidir con feminismos socialistas, africanos o periféricos. En definitiva, las taxonomías, ramas o vías no pueden capturar y separar sino solo ayudar a explicar la versatilidad y capacidad de incidencia científica, social y política de la inquietud feminista.

contra la desigualdad femenina (compárense Luxemburg o Zeitkin con Kollontai, por ejemplo). Aunque esta línea nunca ha tenido la misma presencia que la anterior en la arena política de los países capitalistas (otra cosa es el dominio del socialismo real), su influencia académica ha sido muy notable, permeando en muchos aspectos al movimiento feminista en general. Sin duda, una de esas influencias ha sido la lucha por las condiciones de trabajo de mujeres obreras o campesinas, cuyas salidas laborales inmediatas, en lugar de ser una oportunidad de realización, constituían la principal causa de alienación, con el agravante que el esperable sesgo machista se percibía en términos directamente económicos, es decir, salarios más bajos por la misma faena, que ya se pagaba de manera misérrima a los hombres.

El feminismo socialista, con un gran influjo marxista, tuvo el mérito de desnudar la contradicción del trabajo de la mujer. Por una parte, dado que la alienación de las personas se derivaba fundamentalmente del robo—disfrazado en forma de «venta»— de su capacidad de trabajo, cualquier restitución de la libertad y de la autonomía individuales exigía una incorporación previa al mundo laboral. El modelo estratégico no reconocido vendría a ser una especie de *rights for work* (parafraseando el muy posterior *food for work* de las campañas asiáticas de lucha contra el hambre en los setenta): el famoso «la tierra para quien la trabaja» es un modelo paradigmático de este tipo de legitimación social, muy favorecida por las izquierdas clásicas. En consecuencia, por lo que respecta a las mujeres, la libertad también pasaba por la incorporación al mundo laboral con unas condiciones iguales que las de los hombres.

Ahora bien, enseguida se vio que esta igualdad era difícil de conseguir: más allá de la siempre estéril discusión sobre las capacidades presuntamente «típicas» de cada género, el papel de la mujer en el hogar y en la cría de la prole le atribuía una doble carga, con lo cual, la estrategia de conquista de nichos laborales no podía ser la misma que la de los hombres. Ese rol doméstico ha sido históricamente tan importante que el marxismo tuvo que ocuparse de la «reproducción» en paralelo a la centralidad que concedió a la producción (y sus modos). El problema era que el trabajo doméstico no se consideraba propiamente trabajo, ya que, en un principio, se consideró que no contribuía a la creación de valor, ni por tanto de plusvalía, con lo cual, ni era objeto de sustracción por par-

te de la clase explotadora ni tampoco se lo consideraba palanca alguna de liberación, pese a su importancia crucial para la «reproducción de la fuerza de trabajo» y, por ende, de la clase trabajadora (y revolucionaria).

No hay consenso sobre la solución a este dilema, ni siquiera con la introducción de la economía feminista, que ha cuantificado el trabajo doméstico como productor de valor (en la estela de estudios pioneros como el de Benston). En un principio, y hasta la actualidad, las opciones que suponían la supresión del rol doméstico de la mujer —casi inevitablemente colectivistas— han sido minoritarias y con escaso éxito: piénsese, por ejemplo, en el colectivismo reproductivo inicial de los *kibutz* y en su posterior repliegue (Bennett). Sin duda, una parte de esta evolución se explica por el sexismo existente en las propias filas socialistas y que ya fue denunciado por personajes tan polémicos como Wilhem Reich en las primeras décadas del siglo xx. Sin embargo, sería erróneo entender la comprensión feminista actual del rol doméstico de la mujer como resultado de una opresión.

Tras la segunda y tercera olas del feminismo, la reproducción ha sido reconocida como un ámbito más de realización de las mujeres (y de los hombres y de toda orientación sexual), que, sin ser obligado, sí resulta importante para muchas de ellas. Hasta el punto que, pese a que el hogar y la crianza ya no son considerados por la mayor parte de las teorías feministas como un ámbito exclusivamente femenino, lo continúan siendo estadísticamente. Así pues, la mujer continúa siendo la referencia fundamental en prácticamente todas las campañas por la conciliación de la vida laboral y pública, el mecanismo más habitual propuesto recientemente para solucionar el mencionado dilema del trabajo de la mujer: aunque las nuevas tecnologías reproductivas está empezando a quebrantarla, esa centralidad de la mujer en el «modo de reproducción» todavía se evidencia en los debates sobre el aborto, el divorcio o los vientres de alquiler. Queda claro también que, pese a que la reflexión y buena parte del combate social que llevan a tal mecanismo han tenido un fuerte componente socialista, la conciliación laboral en sí misma es un instrumento individualista perfectamente compatible con el enfoque liberal. El reformismo que implica no reclama un cambio estructural ni una acción colectiva propiamente dicha (aunque tampoco los excluye).

Una tercera vía del feminismo llegó con la sublevación ante la «tercera opresión», la de raza, por parte de los feminismos negros (Jabardo). Estos eclosionan en los últimos sesenta, en plena segunda ola feminista y junto con el feminismo radical, aunque arrancasen mucho antes (hay un hilo desde Sojourner True hasta Angela Davis o Kimberlé Crenshaw), y, desde los años ochenta, han introducido nociones tan recurridas como las de interseccionalidad. Esta línea de construcción de las teorías feministas no parece haber aportado una perspectiva realmente distinta sobre el valor trabajo, dado su frecuente entronque en el feminismo socialista, más comúnmente marxista. Sin embargo, sí ha contribuido a introducir dos factores que han acabado de poner en cuestión cualquier visión unitaria sobre la relación entre género y trabajo: la visibilización de la raza también comportó la focalización en el legado poscolonial, lo cual obligaría paulatinamente a contemplar las posibles continuidades de las visiones «ocultadas» por la parcialmente fallida misión colonizadora; la importancia de la memoria de la esclavitud exigía además tener en cuenta en el análisis formas de jerarquización social que desbordan la comprensión habitual de clase, derivada en el fondo de la experiencia occidental reciente.

El trabajo de las mujeres en África

Tal vez la mirada de las mujeres africanas³ ha desvelado la falta de homogeneidad del movimiento feminista más que cualquier otro colectivo femenino. A diferencia de los feminismos negros (básicamente procedentes de la diáspora africana antigua, asociada a la trata), no se han limitado a añadir otra(s) categoría(s) de opresión⁴. A diferencia del femi-

3 El uso de la etiqueta de «feminismo africano» o muchas otras denominaciones alternativas (*african womanism, motherism...*) es mucho más frecuente entre las africanas anglofonas, con un marcado sesgo nigeriano (*Amadiume, Oyerwumi, Ogundipe, Adichie...*), pero la importancia de la mirada de las mujeres en la comprensión y la construcción de África desde los ochenta tiene una dimensión continental (*Traoré, Sarr, Loforte...*). Este sesgo merece, en cualquier caso, al igual que los condicionantes de la esperable exuberancia teórica-terminológica de los muy diversos feminismos africanos en sentido amplio.

4 La multiplicación de las «opresiones», que correspondería a la concatenación de las vías feministas mencionadas, no hace sino confirmar el *statu quo* proclamado por el capitalismo global y coloca a las mujeres occidentales como modelo a alcanzar, como penúltimo escalón de la lucha; las opresiones múltiples conducen a discriminaciones positivas, estrategias compensatorias que garanticen la igualdad que la historia ha negado. La insistencia en dicha multiplicación de opresiones mundializadas cierra los ojos a la evidencia de que las sociedades que albergan alguna de ellas pueden también presentar ventajas comparativas en la empresa feminista. No es de extrañar que Ifi

nismo islámico, tampoco se ha contentado con reivindicar la validez de estrategias culturales propias para avanzar en la lucha feminista. A partir sobre todo de los años ochenta —tiempos paradójicamente de afrope-simismo—, los feminismos africanos (Cornwall, Arnfred, Roca, eds.) han puesto en evidencia la heterogeneidad del movimiento feminista: es perfectamente posible que colectivos de mujeres africanas no tengan las mismas metas de equidad —no digamos ya de «igualdad»— que otras mujeres de latitudes y culturas distintas porque partan de situaciones diferentes, sin el concepto de género (y no por ignorancia) o sin sentirse subordinadas (y no por mistificación). Este empirismo obliga a repensar profundamente las bases de las alianzas internacionales de las mujeres, que no dejan de ser legítimas, que no se pueden basar en mitos (Poewe hablaba de «ilusiones etnológicas»), mitos como el carácter primordial de la desigualdad de género, en cuanto que origen necesario de toda otra desigualdad, un *deux ex machina*, una naturalización de la acción unitaria feminista⁵.

Como es de esperar, si nos fijamos en el valor trabajo, esta singularidad esclarecedora (y preñada de oportunidades) también resulta perceptible, por poco que realmente miremos. La primera, y fundamental, ruptura con los límites de la ortodoxia de la «teoría» feminista es la falta de separación de los espacios público y doméstico, sobre todo desde la perspectiva de las propias mujeres y de su trabajo. Las formas y los grados en que se quiebra esta división son muy variables. Basta citar un par de ejemplos para percatarse del nivel de diversidad: mujeres musulmanas del norte de Nigeria que viven prácticamente en reclusión (situación excepcional en África subsahariana) están entre las personas más ricas de su entorno, gracias a sus hijos y parientes, que actúan como sus mensajeros

Amadiume no solo ignore la multiopresión, sino que niegue la capacidad de las feministas blancas de recurrir cabalmente a conceptos como *sisterhood*, y menos para unirse a mujeres de otras culturas y razas, en particular, africanas.

5 Uno se pregunta hasta qué punto esta visión primordialista de la desigualdad de género podría beber del mito, tan judeocristiano, de la «caída»: una humanidad multidimensional y pluricultural desde sus inicios tiene sentido en el mejor evolucionismo pero rompe el antropocentrismo (creacionismo incluido) que autores y autoras parecen exigir para dar sentido a sus construcciones. En cualquier caso, la evidencia etnográfica de la singularidad africana hace insoslayable interpelaciones anteriores a las bases de la unidad feminista, como la célebre desconfianza de algunas referentes del primer socialismo, como Rosa Luxemburg o Clara Zetkin: la división de clase no es la única que «amenaza» la unidad feminista, sino que se combina con diferencias culturales e históricas, por no hablar de la interpretación y de la vivencia del propio fenotipo como signo utilizable socialmente.

y representantes en el mercado; políticas senegalesas deciden entrar en un matrimonio polígamo como esposas no principales para asegurarse un medio familiar favorable a la crianza de su descendencia que les permita continuar su carrera pública (aunque implique una subordinación doméstica a otra mujer)...

Una segunda singularidad relativa del trabajo de las mujeres africanas se deriva de la autonomía económica que caracteriza a muchas de ellas. En contra de una imagen estereotipada (que probablemente deriva en buena medida de la generalización evolucionista unilineal de la situación europea hasta hace bien poco), las mujeres africanas suelen mantener una identidad económica propia a lo largo de su vida, asociada a sus grupos de adscripción (linaje, grupo de edad, grupos de esposas), pero incluyendo la posibilidad de acumulación e inversión personales. La explicación *emic* de esta autonomía suele remitir a una visión diferencialista de todo lo que existe, diferencias que son jerarquizables, pero que se encuentran inextricablemente unidas en cosmovisiones con fuerte componente holista. Este hecho condiciona crucialmente el valor concedido al trabajo en cada situación (que a menudo sorprende, si no decepciona al/a la observador/a externo/a): en consecuencia, la comprensión de las opciones laborales pasa por un riguroso análisis de todos los factores en acción, y no solamente de los indicadores sociológicos o económicos al uso.

El colectivismo (comunitarismo, dirían algunos) de las sociedades africanas es una tercera fuente de singularidad del trabajo de las mujeres africanas y contribuye a alejarlo de los dilemas clásicos planteados por el feminismo. La importancia de este comunitarismo no es simplemente emocional o psicológica, en el sentido de Fromm o Bauman, sino que crece sobre relaciones que tejen las creencias y albergan los conocimientos y las jerarquías. Considerar como anacrónico —y prescindible, si no objetable— este tejido de relaciones explicables en términos tradicionales ignora su elasticidad y su capacidad adaptativa, en el sentido de las ventajas que estas redes poseen para sus miembros (que, además, suelen integrarse en redes distintas y no acoplables, lo que evita los determinismos que el imaginario moderno ha puesto en las formas de solidaridad que Durkheim denominó malamente como «mecánicas»). La constatación empírica de la amplitud de las relaciones sociales de muchas mujeres africanas atenúa (cuando no anula) la necesidad de una inter-

vención estatal para garantizar la «conciliación laboral»; también pone en duda algunos de los presupuestos más «naturalistas» de los modelos MID o GAD (la presunta «filantropía» intrínseca de las mujeres, véase O’Laughlin, discutida por Bastardes en este mismo volumen), al tiempo que ofrece el marco adecuado en el que «probar» u «optimizar» el empoderamiento femenino.

Una guía de lectura

En este libro, he tenido la suerte de poder reunir a cuatro autoras que nos ofrecen un panorama ordenado y sugerente de semejante diversidad, abogando por la necesidad de investigación para entenderla en heterogeneidad y su plasticidad y, en consecuencia, poder explorar las grandes expectativas que plantea en la perspectiva del desarrollo: sin necesidad de *expertise*, las mujeres africanas ya conectan lo endógeno y lo exógeno.

Soledad Vieitez abre las contribuciones con una revisión, casi un metaanálisis, de las principales líneas de los estudios de proximidad dedicados al rol de las mujeres africanas en las economías subsaharianas, así como a la introducción del enfoque de género en su comprensión. Sin abordar específicamente el valor trabajo, sí revela la extraordinaria combinatoria que las sociedades africanas ofrecen que en este campo —como en otros—, constatación que constituye el marco ineludible para ponderar el desafío y la oportunidad que supone colocar a las mujeres bajo el foco del análisis socioeconómico. En este sentido, su capítulo permite situar respectivamente y en el contexto general las otras tres contribuciones. Aun no distinguiendo el trabajo como objeto de reflexión, dos de los factores clave adelantados en esta introducción se deducen también del rico acopio de información reunido por Vieitez, una colección, además, que no excluye ni desautoriza ninguna aproximación teórica, siempre que sea rigurosa y proporcione los indicadores que permitan contrastarla. El primero es la imposibilidad de distinguir la esfera doméstica y pública del trabajo de las mujeres en la mayoría de los contextos económicos africanos; un poco como factor derivado o corolario de este, poco profundizado pero reiteradamente apuntado, también se distingue la necesidad de incluir a hombres y mujeres (y uno podría generalizar, a toda la panoplia de identidades sexuales en África) en la aplicación del enfoque de género a los contextos africanos. El segundo es la muy frecuente ini-

ciativa económica (emprendimiento, dirían hoy) de las mujeres africanas en sociedades bien distintas, y con independencia de los estímulos externos existentes; es decir, no a consecuencia de modernizaciones de origen foráneo, sino como capacidad de adaptarse a los cambios existentes combinando bagajes propios —«tradicionales»— y exógenos.

Por todo lo dicho por la propia autora, cuesta seguirla cuando señala que las «economías alternativas» a las que se refiere son «africanas, pero sobre todo femeninas». Clara Bastardes también muestra la misma prudencia ante la ortodoxia feminista, y sus indiscutibles méritos, al considerarse incapaz de decidir sobre la universalidad de la subordinación femenina antes de sobrevolar una miríada de ejemplos que, como mínimo, cuestionan qué se entiende por subordinar.

Bastardes inicia su contribución con una esclarecedora revisión crítica de la progresiva introducción de la variable género en el mundo del desarrollo, tanto en los estudios como en los patrones de cooperación, con atención especial al África subsahariana. Esta crítica se complementa —y continúa, de hecho— con la de Soledad Vieitez para constituir una excelente guía crítica —y el adjetivo no es gratuito— de acercamiento al conocimiento sobre género y desarrollo en África. Sobre este encuadre, en el resto del capítulo, selecciona un sector de análisis: la focalización en las mujeres de los programas que combaten la malnutrición en África. Aunque el valor y la praxis del trabajo no están en el punto de mira expreso del estudio, sí laten en su corazón: la centralidad creciente otorgada a las mujeres en las políticas de desarrollo se asienta precisamente en que rompen con el esquema «dentro/fuera», pese al insidioso efecto del modelo colonial de familia, y de ciudadanía (no hay que olvidar que ambos van inextricablemente unidos en el legado de la colonia).

Las referencias comparadas de Bastardes a investigaciones empíricas, en Burkina Faso, la Casamance o Costa de Marfil, pese a su riqueza (o tal vez debido a ella), evocan más lo que ciencia y cooperación desconocen que lo que pueden demostrar, apelando en consecuencia a más y más complejas investigaciones. Por ejemplo, la coincidencia de diversos estudios sobre una mayor dedicación de trabajo de hombres y mujeres a los campos de los primeros no se puede traducir inmediatamente en términos de explotación masculina (o al menos no proporcionalmente a los porcentajes exhibidos) por varias razones, que Bastardes explora en

la comparación entre comunidades senufo y abron en Costa de Marfil: las explotaciones femeninas (y sus réditos) suelen ser gestionadas más exclusivamente por las mujeres, además de incluir cultivos que se venden en los mercados locales, con precios mucho más estables y una provisión anual que convierte su trabajo en clave para la alimentación familiar; por otra parte, los cultivos masculinos, a menudo más sujetos a mercados lejanos —cuando no internacionales— y ligados a préstamos (agricultura de contrato, contratistas locales...), pueden tener menos repercusión de lo que parece en el bienestar y el estatus, por no decir que, además, es necesario ver qué parte tienen las mujeres en la decisión sobre qué hacer con al menos una parte de los ingresos.

Otras pistas señaladas por Bastardes: la identificación estereotipada de las mujeres africanas con la agricultura, tan frecuente en el mundo de la cooperación (y crucial en la planificación alimentaria), debe ser bien reentendida en cada caso, ya que los datos actuales no nos permiten hablar con seguridad de una cuota agrícola femenina muy superior al 50%, con grandes variaciones locales; esta variabilidad puede dar lugar a lecturas distintas en términos de apoderamiento, pero, en cualquier caso, apunta una plasticidad ocupacional que desdibuja la imagen casi naturalizada de «mujer agricultora» derivada de la «mujer recolectora», una visión muy recurrida por un cierto feminismo esencialista. Más sugerencias sobre la necesidad de estudiar la complejidad de género africana: la comparación de las comunidades diola del norte de la Baja Casamance con las marfileñas senufo demuestra que no se puede hacer una lectura automática del rol de la religión, en relación con la integración al mercado y la productividad, por un lado, y con la pérdida de autonomía laboral femenina y de capacidad de toma de decisiones, por el otro. En cada caso el islam parece asumir un papel casi opuesto, lo cual obliga a entrar en mayor profundidad en las ya detalladas aproximaciones al parentesco, al culto ancestral y al tejido social de ambos contextos, abordando por qué el cristianismo se asocia más, en apariencia, a una modernización excluyente en Costa de Marfil que en Casamance...

El texto de Armonia Pérez analiza la cooperación del modelo GAD a partir de dos muestras bien diferenciadas de un país, Senegal: el contexto urbano de la capital, multiétnico aunque con una identificación desde fuera con el grupo más numeroso y extendido del país, el wolof; y

el contexto rural, a través de una muestra forzosamente específica, la región de Kolda, en la media Casamance, con predominio de la etnia peul o fula, con un imaginario pastoril y presentes en todo el Sahel.

La contribución de Pérez permite situar con claridad la cuestión del trabajo femenino en los contextos de cooperación para el desarrollo, incidiendo en uno de los tótems de los planificadores actuales, el autoempleo o emprendimiento, que también centrará la contribución de Berta Mendiguren. La polifuncionalidad del ser mujer, sin ser exclusiva de las sociedades africanas, sí adopta en esta formas particularmente adaptadas a los diseños desarrollistas debido a su habitual autonomía económica. Naturalmente, no en todas las sociedades esa polifuncionalidad se despliega de la misma manera: productoras múltiples, comerciantes locales y transnacionales, cuidadoras o reproductoras son etiquetas que pueden identificar de hecho actividades bien distintas. Pérez señala las diferencias existentes en contextos urbanos (donde, por ejemplo, el comercio transnacional de las *baol baol* es más fácil...) y rurales, pero advierte sobre el riesgo de que la cooperación fije las diferencias en estereotipos protocolizados que contradigan la versatilidad de las mujeres de cualquier ámbito y la continuidad de las relaciones entre campo y ciudad (sin saber qué hacer, por ejemplo, con la agricultura urbana o los oficios estacionales en la zona rural, por poner algunos ejemplos).

A partir de sondeos puntuales enmarcados en una larga experiencia en el país, la autora insiste en el dinamismo y la inclusividad de las categorías modernidad y tradición y abre caminos de investigación y de articulación de investigaciones. Las mujeres senegalesas presentan una especie de interseccionalidad inversa, en el sentido de que su capacidad adaptativa (su resiliencia) en campo de actividad afecta a otros campos y se ve afectada por ellos. El matrimonio y la crianza —incluso a veces la poligamia— suponen ventajas y no desventajas para la inserción en el mundo laboral: esto es algo que deberían tener en cuenta las políticas de promoción del autoempleo, y que no sigue los parámetros habituales de la conciliación laboral o los modelos preestablecidos de empoderamiento. Los proyectos de cooperación de carácter laboral, pese a cantar genéricamente los valores del conocimiento local y de la identidad de género autóctona, no tienen en cuenta toda la complejidad que sí aparece en las estructuras tradicionales (abiertas, no cerradas, no hay que olvidarlo, co-

lectivistas, diferencialista), con lo cual, a menudo malinterpretan no solo los diagnósticos, sino incluso la evaluación de resultados. No hay que olvidar que Pérez sugiere que, paradójicamente, el empoderamiento real de las mujeres africanas asentado en los procesos tradicionales de inversión de trabajo podría descender o perder flexibilidad si se los visibiliza institucionalmente sin más. El ponderado estudio de Pérez reclama la necesidad de contextualizar el tradicionalismo atribuido a las mujeres fulbé o de matizar la presunta aculturación urbana como muestra de una metodología participativa plural (los participantes lo hacen sobre legitimidades bien distintas) que ha sido a menudo trivializada por la acción experta de la cooperación, pero que puede revelarse imprescindible para poner en valor las aparentes coincidencias sobre el valor trabajo entre las coyunturas de la economía internacional y los conocimientos y praxis locales.

Finalmente, la contribución de Berta Mendiguren vuelve a poner de manifiesto la abrumadora diversidad del valor y la praxis trabajo entre las mujeres africanas, diversidad que rompe y enriquece a la vez el dilema laboral planteado por el feminismo *mainstream*. Mendiguren, sin dejar de seguir la directriz comparativa establecida previamente para facilitar el análisis conjunto de los cuatro textos, introduce un nuevo eje de reflexión crucial en la experiencia africana: las migraciones. Las dos regiones que compara se encuentran en el Sahel, en Kayes, en el oeste de Mali, con predominio étnico soninké, y en Ouham, en el oeste de la República Centrafricana, con una mayoría de población gbaya. Como en el trabajo de Pérez, la atención de Mendiguren a los programas de cooperación le hace colocar el acento en la autoocupación. Y también, paralelamente, siente la necesidad de describir mínimamente las sociedades comparadas, más allá de los indicadores directamente laborales. La primera sorpresa radica en el hecho de que no solo proyecta transnacionalmente el análisis local (exoespacio y endoespacio), sino que parte de la constatación de que la aplicación local de las estrategias de autoempleo es colectiva, enraizada casi siempre en una unidad doméstica de producción (UDP), una «concesión» (*ka*, entre los soninké, *fa*, entre los gbaya), que solo se puede formar con el acuerdo del entorno de linajes y clanes jerarquizados (y no solo por los directamente afectados). Esta percepción es profundamente perturbadora para los promotores expertos

internacionales de tales estrategias (en la órbita del BM, del FMI o de la cooperación bilateral), ya que trastoca diametralmente los principios de competitividad por los que se quiere ligar la dimensión de abastecimiento puramente doméstico del autoempleo femenino con una función más general de promoción del desarrollo.

Como en el estudio de Bastardes, Mendiguren pone en relieve la complejidad de la distribución de la renta agraria, pese a la muy mayoritaria titularidad masculina. En el caso soninké, el sistema patrilineal (que no forzosamente patriarcal) obliga a los hombre a socializar sus ganancias (en el hogar y también en el seno del clan), mientras que las mujeres («forasteras» en su concesión patrilocal) tienen más libertad para disponer de los réditos de sus huertos, con lo cual pueden invertir en parcelas periurbanas (un territorio sustraído por la fuerza del estado colonial y poscolonial a la lógica clásica), con intención especulativa. Semejantes inversiones se suman o potencian con los réditos de la migración lejana, propia o de familiares (remesas), con lo cual, las mujeres se pueden beneficiar (y beneficiar a su grupo) tanto del sistema tradicional como de las conexiones modernas. Mendiguren explora cómo esta combinación de conocimientos y lógicas relacionales se puede aplicar a innovaciones promovidas por la cooperación, como los huertos asociativos de mujeres. La autora examina cómo el éxito de estas iniciativas es negociado por las mujeres en un cálculo de costos y beneficios no únicamente monetarizables y que superan a la UDP e incluso a la etnia propia de las socias hortelanas. En cualquier caso, no solo desautoriza cualquier visión automática de la feminización del desarrollo, sino que reincide en la autonomía socioeconómica de las mujeres y en su fuerte vinculación con grupos definidos por la tradición.

El estudio de Mendiguren establece una comparación directa entre el Kayes, secularmente migratorio, y el Ouham, una población mucho más sedentaria, sobre todo por lo que se refiere a la migración lejana, dificultada por la falta de conexión de la RCA incluso en período colonial. Por otra parte, la región centroafricana se ve sometida a movimientos forzosos derivados de conflictos políticos estructurales (en ocasiones muy violentos y generalizados, en particular después de la caída de Bokassa). La comparación es muy rica. La mayor conflictividad centroafricana parece debilitar, al menos coyunturalmente, el influjo de las redes tradicionales, con lo cual, las mujeres aparecen como más desprotegidas.

De todas formas, los datos parecen apuntar que, incluso en este contexto, muchas mujeres pueden acumular bienes y prestigio, para orgullo propio y de sus «hombres» (maridos, hermanos...). Las pistas sobre el rol de las mujeres en la gestión de estos escenarios de conflicto, incluyendo su papel destacado en la interlocución con la cooperación (ONGD y agencias oficiales), indican un campo de investigación muy fructífero que desautoriza metodológicamente la calificación exclusiva de las mujeres como víctimas o población vulnerable en contextos conflictivos.

* * *

Precisamente la capacidad de las mujeres africanas en instrumentalizar en mayor o menor medida los factores, intervenciones, e incluso injerencias externas, es un punto común a todas las contribuciones, y que nos permite concluir con una nota de optimismo frente al justo criticismo que han merecido las estrategias de género en el desarrollo.

Indica Bastardes cómo Signe Arnfred, coincidiendo con muchas analistas reconocidas, consideraba que la introducción generalizada de los criterios de género en la maquinaria del desarrollo había tenido un efecto opuesto al que se declaraba, ya que había anulado la capacidad crítica de la mirada feminista respecto al mismo desarrollo y sus condiciones, había sido domesticada gracias en gran medida a la buena fe de miles o millones de activistas. Sin duda, el diagnóstico es certero, pero a mi modo de ver, a la luz de tanta y tanta información de terreno, incompleto. Es decir, es verdad, pero no la única verdad. La mistificación por adhesión de las corrientes «radicales» es una estrategia sistémica de las grandes agencias del desarrollo, con el BM a la cabeza. Y lo es al menos desde fines de los ochenta. Ahora bien, la rutinización de la teoría feminista del trabajo por parte de instituciones desarrollistas no es la única reacción posible a la proyección poscolonial de la segunda y tercera olas del feminismo (la cuarta es tan reciente que apenas puede ser objeto de análisis, ni siquiera de consenso sobre su misma existencia).

Aunque algunos de los caballos de batalla de estas dos olas (en particular la revolución sexual, la libertad de orientación sexual o el feminismo radical) hayan tenido poco agarre en el activismo de las mujeres en África (en gran medida porque a menudo son cuestiones ya integradas en las visiones tradicionales), sí han permitido visibilizar y potenciar a las feministas del continente, tanto las defensoras de los feminismos

africanos como las que están cercanas a la variante «ortodoxa», porque también las hay (Fatou Saw es un excelente y potente ejemplo, pero, en realidad, muchos africanos recurren al feminismo *mainstream* cuando lo creen conveniente.

El formalismo denunciado por el feminismo crítico ha tenido en todo caso efectos: ha obligado a la selección de mujeres en puestos clave, a través de políticas de discriminación positiva y paridad. Este formalismo ha facilitado el acceso a campos profesionales enteros a las mujeres africanas, más allá de los cargos políticos. No hay que olvidar que el carácter más reformista que formalista en el fondo de estos cambios está de acuerdo con la suma de concepciones que forman el *mainstream* feminista, muy dominado por el individualismo liberal. Ciertamente, esta perspectiva reformista solo afecta a una élite minoritaria, más o menos occidentalizada (o incluso aculturada), pero no se debe infravalorar su influencia.

Por otra parte, no es evidente que el ataque a las raíces del (sub) desarrollo al que aluden las críticas (habría que ver si mayoritariamente de buenas investigadoras no africanas) vaya en la dirección que pueda interesar globalmente a la mayoría de las mujeres africanas: ¿por qué iban a aceptar cambios estructurales, normativos, si, situacionalmente, pueden juzgar útil la poligamia, asunto propio la iniciación femenina o un principio de armonía cósmica las jerarquías sociales? Ahora bien, ¿qué ventaja tendrían esas masas de mujeres en la adopción de una nueva etiqueta de feminismo importado? Ya hemos dicho que los feminismos africanos desdibujan las estrategias feministas occidentales sobre el trabajo en África: no se trata tanto de la consecuencia de una respuesta intelectual como de la constatación empírica del comportamiento «no experto», con el trabajo en primer plano, de las africanas (y de los africanos). A pesar de ese mensaje feminista, la distancia entre líderes (o lideresas) y mujeres de a pie (*grassroots*) que denunció Amadiume en 1987 continúa vigente, pero también las posibilidades de alianzas a partir de las autonomías demostrables por cada facción. Y, en esta perspectiva, hay que reconocer que algunas cosas han cambiado y, de nuevo, las africanas nos pueden sorprender. La introducción de la jerga y la ideología internacional de género en la cooperación, hasta el punto que es conocida en muchos rincones «remotos» de África, puede constituirse en un inesperado catalizador de dichas alianzas entre mujeres africanas.

Cultura, economía y género: diversidad de estrategias y lógicas africanas

Soledad Vieitez Cerdeño

Universidad de Granada

Resumen

La desigualdad de género ha venido siendo relacionada con los lugares económicos de hombres y mujeres en distintas sociedades. Los casos africanos han proporcionado a menudo relevantes paradigmas que interrelacionan culturas, economías y géneros de un modo particular. En el África al sur del Sáhara, algunos sistemas de intercambio han dado pie a nuevas aproximaciones, no solo en cuanto a cómo interpretar y documentar las relaciones y los roles de género, sino también sobre el propio significado y/o potencial de transformación de tales economías. La clave sería ver hasta qué punto tales intercambios e instituciones económicas encajan y/o retan el sistema económico imperante, representan empoderamiento para mujeres y hombres o presentan nuevas alternativas y concepciones económicas al intercambio global (y ahora único) de mercado. No cabe duda de que conocer y documentar esas economías, frecuentemente denominadas «informales», sociales, populares, solidarias, étnicas, morales, domésticas e, incluso, economías de subsistencia y autoconsumo, es imprescindible para situar debates más actuales, respecto de las conexiones entre género, economía y cultura, bien sea para revisar los sistemas de género africanos, bien para documentar (incluso, proponer) formas alternativas de desarrollo a partir de instituciones y propuestas locales africanas. En este texto rescatamos algunas ideas y ejemplos en esa dirección desde la antropología económica.

Palabras clave

Géneros, división(es) del trabajo, economías alternativas, culturas, desarrollo.

A modo de presentación

La cuestión de la desigualdad en general —la de género, en particular— ha guiado de un modo u otro mi itinerario, centrado específicamente en el África al sur del Sáhara. Los datos africanos permiten unir claves de enorme importancia, tales como la desigualdad de género o la capacidad de acción (agencia) de africanos y africanas para la transformación social, quizá incluso para el «desarrollo», siendo optimistas. En ese contexto hallamos estrategias socioeconómicas de diverso cariz o reformas de entramados institucionales, donde políticas públicas y sistemas locales, nacionales, transnacionales, regionales o continentales, movimientos de mujeres y sociales u organizaciones y activismo local de todo tipo plantean nuevas formas de conocimiento sobre lo económico, afortunadamente. Situada en ese anclaje, cualquier avance en materia de igualdad (de género u otras), ya sea en África o en el mundo, debería resultar evidente. Como quiera, género, economía y desarrollo confluyen forjando ejes fundamentales e interesaría saber a dónde nos llevarán la observación y documentación de estos fenómenos... ¿Al tan mentado desarrollo? ¿Al conocimiento de «alternativas» productivas y de intercambio? ¿A posibilidades de igualdad real, más allá de la formal?...

Conviene aclarar desde el principio que entendemos las economías, yendo más allá de lo exclusivamente material y/o de lo únicamente considerado en clave «mercado» (en cuanto sistema global de mercado), para incluir trabajos y tareas (ni siquiera siempre en forma de empleo y/o tareas remuneradas) que mujeres y hombres llevan a cabo. Muchas de ellas han resultado aparentemente «invisibles» en el estudio y/o para el abordaje de lo económico. Los estudios económicos han estado a menudo demasiado focalizados en lo remunerado, en lo mercantil e industrial; casi en todo, menos en cualquier aspecto del ámbito del denominado sector «familiar», doméstico, «informal», étnico, economías sociales y solidarias y/o en actividades de «subsistencia» y autoconsumo (por citar únicamente algunas de esas numerosas acepciones y apelativos que recoge la bibliografía a tal efecto). Solo más recientemente, en especial desde finales de la década de los ochenta en adelante, al hilo de retos globales que nos estallaron con la reciente crisis, todas esas alternativas cobraron protagonismo; más que nada por comprender lo que había pasado (y no tanto por visibilizarlas en sí mismas).

¿Qué formas particulares adoptan los sistemas económicos histórica y localmente? ¿Cuáles son las motivaciones de la gente para producir, intercambiar o consumir? Son preguntas clave para caracterizar y entender las transformaciones de sistemas económicos respecto del trinomio «género, economía y cultura». La antropología económica ha abordado la institucionalización del comportamiento económico en diversos sistemas de obtención de alimentos (forrajeo, horticultura, pastoreo, campesinado, mercantilismo e industrialización), asociados con formas sociopolíticas de organización (bandas, tribus, jefaturas o estados) y principios básicos de intercambio (reciprocidad, redistribución y mercado) para responder a aquellas cuestiones mencionadas. La caracterización de los sistemas de género asociados a tales formaciones socioculturales y económicas que conectan claramente género y economía representará un punto de interés primordial en este sentido (*cf.* Aixelà, 2005a). Aspectos ligados a mercantilismo e industrialización completan la secuencia de estrategias económicas y contribuyen a esa historia de integración del continente africano en el sistema mundial, fundamentalmente para extracción de materias primas y reservas de trabajo, entre 1880 y 1960, como indicaban Samir Amin (2010; *cf.* 1994) y otros teóricos de la dependencia.

Sin entrar con mayor detalle sobre la evolución de los sistemas económicos en el tiempo hasta la actualidad, lo que nos llevaría ahora mismo a otro lugar, sí conviene advertir que la desigualdad de género se hace evidente con la domesticación de plantas y animales, esto es, a partir de sociedades de horticultura y agrícolas. En palabras de Laurel Bossen (1991), al referirse al género en relación con el cultivo, «los hombres se apoderan de los campos», especialmente cuanto más intensiva es la producción agrícola. En su texto «Las mujeres y las instituciones económicas», expone la incidencia del cambio de sistemas de obtención de alimentos y patrones económicos en relación con la aparición de la desigualdad de género hasta llegar a los patrones actuales de sociedades industriales con el desarrollo económico que llevan aparejadas. Bossen repasa factores relevantes sobre la división sexual del trabajo en relación con otras actividades económicas, debatiendo distintos posibles modelos que expliquen dichas diferencias, en cuanto que susceptibles de conducir a la jerarquización de género, basándose en cuestiones como la complementariedad, el riesgo, las secuencias de producción e intercambio o el asentamiento (Bossen, 1991: 439-448).

Otro ámbito de trabajo en esta línea que liga género y desigualdad como base de lo económico deviene de los intercambios en «economías de prestigio» hortícolas, como las de Papúa Nueva Guinea. Se trata de intercambios competitivos con una marcada polaridad de género, controlando los hombres formalmente el intercambio económico (denominado Moka), mientras que las mujeres estarían a cargo de la producción (doméstica). Si bien en tales intercambios las conchas de cauri son parte del proceso, por ejemplo, la decoración corporal de cada persona (se visten y decoran con ellas como parte de disfraces elaborados), dicho aspecto ha venido siendo considerado secundario, aún cuando resultan ser el símbolo más relevante de valor en procesos rituales y del propio sistema de intercambio (Strathern, 1988).

Numerosos casos etnográficos implican esa relación entre economía y género a partir de patrones productivos e intercambios y sus transformaciones en divisiones sexuales (y sociales) del trabajo. Básicamente, refieren a la restricción de las mujeres a entornos domésticos no mercantilizados, esto es, «fuera» de ámbitos comerciales o de mercado, (entendido este como sistema de intercambio a partir del siglo xvi en adelante). No obstante, un gran elenco de autoras y autores han criticado este extremo, proponiendo revisar las interrelaciones entre género, economía y cultura. Teniendo en cuenta que esta última es, casi siempre, considerada un obstáculo para el desarrollo (en cuanto que integración de las economías del continente en los mercados globales mundiales), muy frecuentemente tales conexiones se plantean en clave de «modernización» de sectores familiares, cultivadoras de subsistencia o campesinos, comerciantes, artesanas y empresarias domésticas.

En esa relación entre género, economía y desarrollo se han documentado y analizado las contribuciones a la subsistencia, los principios y las formas de organización económica, con los roles y las relaciones de género, por citar algún ejemplo, en sociedades forrajeras u hortícolas (Sanday, 1974; Draper, 1975). En lo referente a los sistemas de género en sociedades recolectoras es necesario destacar la relación entre las contribuciones a la subsistencia y la jerarquía de género. Peggy Reeves Sanday (1974; 1981), sin ir más lejos, concluirá que las contribuciones similares a la subsistencia (producción y/u obtención de alimentos) están relacionadas con una menor estratificación de género. Patricia Draper (1975) ha

documentado también la relación clave entre economía, roles de género y estratificación en su estudio comparativo de nómadas y sedentarios !Kung San del Kalahari. En sociedades forrajeras existe una menor diferenciación entre esferas (pública frente a privada o doméstica, en sus acepciones más típicas), una jerarquía de género menos marcada, mayor interdependencia y complementariedad de roles de género. En este sentido, cada género tendría áreas específicas de influencia, ligadas tanto a determinados derechos como a la diferenciación de tareas y actividades atribuidas a cada género. Dichos ámbitos de influencia se solapan, sin existir alguna área más significativamente influyente que la otra.

Sin embargo, tampoco deberíamos quizá asumir que no haya posibilidad de igualdad de género en ninguna de las sociedades agrícolas. El caso de los Betsileo de Madagascar (Kottak, 1999) pone de manifiesto la importancia de analizar en profundidad cuestiones de parentesco en relación con otros aspectos socioeconómicos. Sabemos que la estratificación de género suele ser menor en sociedades hortícolas matrilineales, uxori-locales y matrifocales (Martin y Voorhies, 1978), pero ¿todas las sociedades agrícolas actuales serían automáticamente desiguales en términos de género? Como señaló Aiwa Ong respecto del campesinado del sureste asiático, patrones bilaterales (y matrilineales) en contextos con economías de subsistencia y complementariedad de género en la producción y distribución de alimentos evidencian una estratificación de género más reducida (Ong, 1989). Este aspecto también se plantea en relación con los datos africanos al revisar la matrilinealidad en África (Aixelà, 2005b; Arnfred, 2006), así como el género en sistemas productivos femeninos de agricultura extensiva de cara al desarrollo (Boserup, 1993; *cf.* Cornwall, 2005).

Como quiera, algunos de los modelos mencionados no podrían generalizarse y serían susceptibles de cuestionamiento, como hacen algunas autoras africanas más recientemente, con respecto al comercio femenino de larga distancia en el África occidental (Oyèwúmí, 1997; Oyèwúmí, 2005). ¿Restringe realmente a las mujeres esa supuesta «domesticación» que trae consigo la agricultura? El tema de la agricultura extensiva (femenina mayormente) e intensiva (en su mayoría masculina) ha dado pie a numerosas interpretaciones que relacionan género, economía y desarrollo (Boserup, 1993). Oyèwúmí (2010) ha destacado especialmente

por la crítica a los fundamentos eurocéntricos de la epistemología del género. Por otro lado y con anterioridad, Amadiume ya había retomado concepciones de matriarcado y cultura para revisar planteamientos sobre los roles y las relaciones de género en África, en particular con respecto a esa conexión entre lo económico y lo social que ha inspirado y sigue inspirando buena parte de mi trabajo (Amadiume, 1987; 1998).

Mapa regional de «modelos femeninos»

Hay una gran variedad de estrategias socioeconómicas femeninas, así como de sistemas de género en África al sur del Sáhara. Existen también algunas ideas predominantes sobre los lugares de las mujeres africanas en sociedades y economías del continente a partir de los numerosos estudios e investigaciones realizadas. Ofrecen alguna suerte de mapa regional de «formulaciones» o «modelos femeninos», como me gusta denominarlo (*cf.* Cornwall, 2005).

En el África austral o la región sur del continente han predominado estudios sobre el impacto de las políticas de la reserva de trabajo colonial y el régimen del apartheid en los roles y las relaciones de género (destacan, por ejemplo, Colin Murray o Judith Gay), también sobre violencia, protestas populares, resistencias, relación de las mujeres con el Estado y sus políticas. La influencia neomarxista es bastante evidente en la región, a partir de autoras como Belinda Bozzoli y Cheryl Walker, que abordan la influencia del apartheid en la relación entre economía y género en este contexto. Población como la Basoto (Lesoto) está entre las más estudiadas; también en cuanto a los procesos de desarrollo y la institucionalización de la cooperación para el caso de Lesoto (Ferguson, 1994; 2002).

En África central y oriental, mucho se ha relatado sobre relaciones maritales y sexuales, domesticidad, opciones de subsistencia, asociacionismo femenino, luchas nacionalistas y «desarrollo» (Christine Obbo, Marjorie Mbilinyi, Louise White o Claire Robertson, por citar algunas insignes). En estos contextos, se acentúa la subordinación y la opresión femenina, aunque documentada también está la capacidad de acción femenina y el activismo de base de cara a la transformación política, sociocultural y económica. Destacan autoras como Claire Robertson y Christine Obbo. Importantes para el ámbito del desarrollo son, asimis-

mo, estudios sobre los usos cambiantes del dinero en contextos económicos (Hutchinson, 1996, o Shipton, 2002). Los grupos Nuer de África oriental (Sudán) están entre los más estudiados (Hutchinson, 1996; 1998) desde los estudios de E. E. Evans-Pritchard en la década de los años treinta del siglo pasado.

Las mujeres africanas de la región de África occidental parecen representar el paradigma del empoderamiento, siempre descritas con grandes dosis de poder y autonomía; destaca el trabajo de autoras como Bolarle Awe, Kamene Okonjo, y Ama Ata Aidoo. Muchas de las críticas a las visiones occidentales sobre las mujeres y las sociedades africanas provienen de esta región en las aportaciones de autoras como Ifi Amadiume, Oyèrónkẹ Oyèwúmí, Catherine Obianuju Acholou, 'Molara Ogundipe-Leslie, Obioma Nnamaeka y Ayesha Imam (Oozebap, 2013). Sobresale asimismo el enfoque dado a los hogares y a las unidades domésticas por parte de Simi Afonja, Jane Guyer, Eleanor Fapohunda, Felicia Ekeijuba o Ann Whitehead, y a los mercados locales (Gracia Clark). Predominan estudios clásicos de la región sobre Hausa y Yoruba (Nigeria), Baulé o Gouro (Costa de Marfil).

El caso de los marfileños Gouro ha dado pie a numerosas caracterizaciones a partir de la etnografía sobre este grupo y de la obra *Mujeres, graneros y capitales*, de Claude Meillassoux (1999; 1987), también muy criticadas a posteriori por las estudiosas del género y feministas (Mackintosh, 1984; 1989; cf. Moore, 1999). Meillassoux perfila en ambas un modelo de comunidad agrícola doméstica, compuesta de unidades domésticas rurales no capitalistas de subsistencia, patrilineales y con residencia virilocal, donde se observan marcadas diferencias (de edad y generación, en este caso) entre hombres jóvenes («explotados») y ancianos controladores («explotadores») de los principales medios de reproducción: mujeres, semillas y capital (Meillassoux, 1987). Este modo de organización doméstica africana se ha generalizado excesivamente, bien es verdad. Sin embargo, ha permitido plantear algo crucial: ¿existen una forma de producción típicamente africana?

Catherine Coquery-Vidrovitch, en su ensayo «Research on an African Mode of Production» (2002), aún quejándose del aislamiento en el que se ha realizado una mayoría de estudios antropológicos, insiste en la carencia de datos sobre los sistemas de subsistencia, en espe-

cial las cuestiones de poder y jerarquía que subyacen a la organización productiva. Ahí mismo revisa y critica estudios previos sobre sociedades igualitarias y estratificadas en un intento por definir el modo africano de producción, sobre la base de quiénes, cómo y por qué controlan los medios de producción en sistemas rurales africanos. Menciona (y alaba) el trabajo de Meillassoux, aunque destaca especialmente el control del comercio a larga distancia, mediante parentesco y otras agrupaciones por edad, género, posición económica, generación, etc., y no meramente el control político. El modo africano de producción quedaría definido en términos no de estratificación por clase social, sino en cuanto a control sobre recursos específicos: trabajo, ganadería o producción agrícola. Puesto que estas formas económicas se encuentran en su mayoría en África, le parece apropiado denominarlo específicamente modo africano de producción (Coquery-Vidrovitch, 2002).

Estudios de las economías domésticas, género y organización de la sexualidad centrarán buena parte del análisis desde las décadas de los setenta y, sobre todo, los ochenta, ligando los aspectos de organización social y económica de forma muy significativa. En los estudios africanos sobre hogares y unidades domésticas cabe señalar los trabajos de la antropóloga Jane I. Guyer. La década de los ochenta trajo consigo una reformulación de los conceptos «hogar» y «unidad doméstica», así como de las dificultades metodológicas que acarrea el análisis de los mismos sobre las realidades específicas. ¿Hasta dónde llevar los límites del análisis?, ¿dónde acababa el hogar y comenzaba el mercado? Guyer, entre sus muchas contribuciones y prolífico trabajo, resulta crucial para desmontar muchos de los prejuicios existentes en cuanto a la agricultura femenina en África, especialmente, lo reducido del análisis exclusivo de la división sexual de trabajo, sin llevarlo más allá. Guyer considera que tal enfoque no incluye, entre otros, los cambios que se producen, ni explica el valor o la intensidad del propio trabajo de hombres y mujeres en sistemas económicos concretos. Para ella es más relevante analizar la producción con perspectiva de género que hablar de la posición de las mujeres en los sistemas productivos (Guyer, 1982; 1984; 1988a; 1988b; 2005).

Obviamente, al hablar de desigualdad de género y de estrategias económicas femeninas hemos estado casi obligados y abocados a centrarnos en lo «doméstico», lo «informal» o lo local, aún cuando todos

estos términos han generado ríos de tinta, respecto de si son o no apropiados o de si, en realidad, caracterizan y/o permiten un buen análisis en este sentido. De alguna manera, el único itinerario posible hacia la eliminación de la desigualdad se ha situado casi exclusivamente en la generación de ingresos por parte de las mujeres, la (re)conquista de lo público, la incorporación al salario y al mercado de empleo (*cf.* Cornwall, 2007). Quizá este es el punto más extraordinario de estas investigaciones en materia de género: revisar la construcción de la desigualdad de género u otras sin el filtro occidental, reubicar las economías con respecto al sistema global de mercado, ahora entendido como único, explorar la diversidad cultural de comportamientos económicos...

En esta misma línea se suscitan numerosas interrogantes en cuanto al contenido del propio género como concepción, las epistemologías que lo sustentan, las propuestas (plurales, por definición) para la eliminación de la discriminación, etc. No obstante, también lo siguiente: ¿hablamos de lógicas económicas distintas (la del sistema de mercado y las restantes)?, ¿economías alternativas (más allá de si están «fuera» o «dentro» del aquel)? Claro debería estar ya que esas otras formas de organización cultural y socioeconómica (entendidas a menudo como preexistentes al sistema de mercado actual y, por ello, menos «desarrolladas») no han desaparecido con la globalización, sino que parecen haber crecido e, incluso, haberse fortalecido (seguro, aunque no solo, por la crisis económica actual) en las últimas décadas.

Estrategias y lógicas culturales: «formas alternativas»

Los hombres y las mujeres africanas han estado expuestos a enormes presiones locales y globales para reafirmar, mantener y/o reproducir dominios económicos. Las mujeres en particular saben (sabemos) bien de esto. Sin duda, cuesta aún ver el marco de la «cultura» en clave de acción (conocimientos y agencias particulares; activismos, por ejemplo, entre otros), esto es, ligada al potencial transformador con que cada cual contamos como personas, mujeres y hombres. Es verdad que comenzamos a vislumbrar «tradiciones» (actividades y saberes) femeninas, puestas en valor históricamente, pues las africanas han resistido de muy diversas formas, siendo las adscripciones religiosas y los movimientos proféticos, con énfasis en ritos de iniciación o cultos de posesión por espíritus, al-

gunos de los más estudiados (Ranger, 1997). En el sur de Mozambique, donde el cultivo se ha hiperfeminizado en los dos últimos siglos, sobre todo, aunque no solo, debido a la migración masculina hacia Sudáfrica u otros lugares en busca de trabajo, las mujeres han (re)inventado todo tipo de tradiciones en su afán por recuperar, mantener y/o recobrar espacios de poder. ¿Por qué no? Los hombres también lo hacen. A duras penas, el concepto cultura ha inundado terrenos económicos y desarrollistas durante las últimas décadas, si bien mantiene esa tara de «cultivarse» a la occidental, sin alcanzar esa incomodidad tan necesaria que ponga en jaque la «racionalidad individualizada del mercado» que advierta de otras posibilidades de producción, intercambio o consumo...

En el contexto africano se han desarrollado numerosas estrategias y alternativas que, a día de hoy, serían simultáneamente poscoloniales, modernas y tradicionales. Nada permanecería estático e invariable desde este punto de vista: se trata de personas reaccionando ante circunstancias socioeconómicas y relaciones de poder e influencia concretas. Hay numerosos y magníficos ejemplos de trasgresión en este sentido. En lo político viene a la cabeza el clásico artículo de Van Allen (1982) sobre el caso Igbo y cómo las mujeres «se sentaban sobre los hombres». En lo económico destacarían, apenas por citar algunos, trabajos como el de Clara Bastardes i Tort (2009) sobre las mujeres Diola para el control de los precios en Senegal. En lo religioso, por ejemplo, las «manipulaciones» de senegalesas musulmanas en su práctica confesional para ampliar rutas comerciales hasta alcanzar las Islas Canarias (Rosanders, 2009). Nakan-yike Musisi (1995) ya ilustra cómo vendedoras ambulantes de comida en mercados nocturnos de Kampala (Uganda) hallan prosperidad al involucrarse en nuevas formas de mercado, mientras de paso reformulan sus identidades y relaciones de género. Jane I. Guyer (1984; 2005), antes citada, demostró que, al caer el precio internacional del cacao —controlado por los hombres Beti—, aumenta la demanda de producción de comida —de la que están a cargo las mujeres— en los mercados locales, comenzando las mujeres Beti (Camerún) a ganar mucho más dinero que los varones. Todos estos ejemplos aluden a la flexibilidad y la resiliencia de los sistemas económicos africanos.

Quizá entre las estrategias más conocidas estén los sistemas de ahorro y crédito en las economías locales, tales como Tontines (África occidental francófona) o Stokvels en Sudáfrica. Estas formulaciones económicas populares e «informales» que combinan solidaridad y convivialidad son conocidas con diversos nombres por el continente africano: Likelemba (para los Lingala de República Democrática del Congo y Congo-Brazaville), Ndjanguí (para el grupo Basa de Camerún), Esuan o Alason (entre los Fang de Camerún, Gabón y Guinea Ecuatorial), Ndjengué (grupos Miene de Gabón y Ndowné de Guinea Ecuatorial), Meeting (en el centro de Nigeria), Mbotaye (área de Dakar, Senegal), Xitique (Mozambique), Susu, Moziki...

Hay numerosos trabajos en esta dirección, tales como el de Roser Manzanera Ruiz (2009) sobre la práctica del Kivaty en la región norte de Tanzania, realizado en el marco de su tesis doctoral sobre desarrollo, economía y género. Más recientemente, Teresa Cunha (2014) ha abordado el estudio de la práctica económica y financiera del Xitique, entre otras, como posible economía política poscapitalista. Así documenta «otras economías» y emprendimientos como acciones femeninas que desafían epistemologías hegemónicas, en su comparación de los casos de Gauteng y noreste de Sudáfrica, Maputo e Inhambane (Mozambique) y Rio Grande do Sul en Brasil (Cunha, 2015). Como leemos en su propio texto: «Women InPower Women quer significar ao longo deste livro que as coisas de mulheres, cientistas, vendedeiras, xitiqueiras, mães, curandeiras, madres e camponesas, ka ta pikininu, não são coisas pequenas, como se diz no crioulo da Guiné-Bissau»; lo que quiere decir: «Women InPower Women (Mujeres que dan poder a Mujeres) significa a lo largo de este libro que las cosas de mujeres, científicas, vendedoras, xiquiteiras, madres, curanderas y campesinas no son cosas menores o, como se dice en criollo de Guinea Bissau: “ka ta pikininu”» (Cunha, 2015: 165). Destaca del análisis de tales «otras economías» (Xitique mozambiqueño o Stokvel sudafricano) como tecnologías económicas, no necesariamente mercantiles, con objetivos socioeconómicos, que contribuyen a la reafirmación de identidades personales o comunitarias y al refuerzo de la cohesión, en el marco del mal denominado «sector informal» por parte de Teresa Cunha (2015).

Sobriedad, antiacumulación y aprendizajes/conocimientos compartidos

El título de este epígrafe está inspirado en el trabajo de Cunha que acabamos de mencionar (Cunha, 2015) y en los aprendizajes de la investigación de estos años. Desde luego, hay que ligar cultura y economía, además de género, en este contexto. Creemos haberlo hecho ya evidente a lo largo de las líneas previas. En antropología, autores como Stephen Gudeman (1986) y Nurit Bird-Davis (1992; 1997), entre otros, han destacado la importancia de referir a formas alternativas de intercambio, más allá de economías de regalos (atribuidas a sociedades igualitarias y «sin mercado»), frente a las economías de mercancías y con dineros modernos. Desde esta aproximación, estas últimas dejarían de tener valor en sí mismas para exhibir un gran mundo de significados y relaciones, según quienes sean las personas involucradas y en función de las relaciones que ellas tienen. No menos importante, desde este abordaje podríamos ver el actual sistema global de mercado simplemente como uno más; no la economía global de mercado capitalista con artículo determinado y la connotación de única.

En el ámbito más típicamente económico numerosos casos adquieren particular significación en el estudio de los aspectos sociales y culturales: las asociaciones de ayuda mutua y/o de financiación (Harambee, Kenia); las familiares o comunitarias (Ujamaa, Tanzania, o el Ubuntu, personas relacionadas que unen idiosincrasias y potencialidades); las asociaciones y las cooperativas para el consumo y la venta de productos (agrícolas, artesanías, pollos, etc.); las sociedades secretas, tales como las femeninas Sande (Sierra Leona y Liberia), cuyas lideresas controlan procesos de formación de matrimonios con sus respectivos intercambios en el caso de poblaciones Kpelle, Sherko y Mende, como las de las masculinas Poro, en su caso; los colectivos y las agrupaciones religiosas... Sociedades matrilineales Bemba (Zambia) también fueron conocidas por sistemas femeninos de ayuda mutua, control económico y social por parte de las mujeres y/o manipulación femenina de determinadas relaciones sociales, económicas o políticas que les permitieran una supervivencia digna, aún a pesar de la «pobreza estructural», siempre atribuida, o la carencia del «desarrollo» en que suelen inscribirse estas estrategias y acciones.

No es para nada, como en tantas otras instancias, tema nuevo en antropología. Ya Audrey I. Richards documentó y contextualizó el consumo con respecto a la producción alimentaria *Bemba* (Richards, 1939). Fue ella, de facto, pionera en la descripción de economías rurales, basadas en agricultura extensiva y con cambios crecientes y rápidos de éxodo rural, mediante un abordaje específico de relaciones sociales vinculadas con el intercambio de alimentos (prácticas alimentarias y relaciones que expresan y simbolizan). La transacción relativa de los alimentos es un buen indicador de las relaciones sociales para Richards, quien analiza el contexto psicológico y social donde se dan la producción, la preparación y el consumo de alimentos, considerado imprescindible para explicar y responder a problemas de índole nutricional.

Esas «respuestas» aplicadas a problemas como la desnutrición o el «subdesarrollo» de algunos colectivos africanos han inspirado numerosos estudios neoinstitucionales en antropología también. Desde ahí se exploran estas formas económicas singulares que sociedades en vías de desarrollo y sociedades desarrolladas (a falta de mejores denominaciones) adoptan con cambios económicos, sociales y políticos derivados de la «globalización». Se proponen la ampliación y la corrección del enfoque neoliberal, llegando a la conclusión de que los mercados «fallan» con bastante más frecuencia en su funcionamiento de lo que se proponía deductivamente por corrientes económicas más hegemónicas y comúnmente aceptadas antes del Consenso de Washington. Es ante esos «mercados imperfectos» que el comportamiento de personas, colectivos o grupos resulta crucial, ya que estos generarían todo tipo de instituciones alternativas para afrontar problemas de funcionamiento y operar económicamente.

El libro *Theory in Economic Anthropology*, editado por Jean Ensminger (2002a), constituye un buen ejemplo. La primera parte está dedicada al nuevo institucionalismo, con contribuciones etnográficas de Edwins Laban M. Gwako y James M. Acheson a la propia Jean Ensminger, que introduce y edita el texto. En la segunda parte de libro, autores como Timothy Earle, Robert C. Hunt y Duran Bell replantean cuestiones relativas a la riqueza, el intercambio y la evolución de las instituciones sociales. También inciden en la interacción de los pequeños productores en el sistema mundial o retoman críticamente la distinción

entre ámbitos formales e informales de la economía. Las contribuciones de Jane I. Guyer y Elena Obukhova son especialmente interesantes, ya que adoptan una perspectiva histórica para hablar de dinero y economías domésticas africanas (Guyer), así como del desarrollo de los mercados en China (Obukhova). No podríamos entrar en todos aquí y ahora, pero vamos a comentar las aportaciones de Edwins Laban M Gwako (2002) y Jean Ensminger (2002c) con cierto detalle.

Edwins L. M. Gwako documenta, describe y analiza los derechos de propiedad en relación con la reproducción, los roles y las relaciones de género en la región occidental de Kenia (en el distrito Vihiga), concretamente, con el grupo Maragolí, para explicar la importancia que ello tiene en la productividad y el desarrollo de Kenia en particular y de África en general. Gwako conecta estrechamente derechos de propiedad y desarrollo africano para criticar la ausencia de información etnográfica concreta sobre esta región del África oriental. Sostiene que, a pesar de la relación que establece el Banco Mundial entre derechos, seguridad en la propiedad y la productividad agrícola como indicativos del desarrollo, apenas contamos con datos que iluminen esas cuestiones.

Para el caso de Kenia, Gwako insiste en la importancia de analizar específicamente los tipos de propiedad y/o de acceso a la tierra en relación con muchos otros factores económicos. Las propuestas de desarrollo para los Maragolí, como para otros grupos de Kenia, consideran la propiedad y el cultivo masculino como principales elementos de medida. Sin embargo, las principales cultivadoras y trabajadoras del sector familiar agrícola son mujeres, como en tantas otras regiones africanas. Sin documentar ese sector doméstico y comprobar cómo las decisiones económicas se toman en realidad, incide Gwako, no podremos anticipar, entre otros, que muchas decisiones femeninas (relevantes para la productividad agrícola final) dependen, en realidad, de si las mujeres controlan o no las cosechas resultantes. Los usos de créditos y/o subvenciones agrícolas para la introducción de nuevos cultivos o innovaciones que propongan los planificadores del desarrollo están estrechamente relacionadas también con esos procesos y relaciones sociales.

En opinión de Gwako interesaría especialmente, pues, documentar, conocer y explicar las motivaciones individuales y las grupales en cuanto a la producción, así como el entramado institucional en el que se enmar-

can dichas motivaciones. El caso de estudio escogido por Gwako refleja que el control final sobre las cosechas es un buen predictor de los usos femeninos de extensión agraria, el uso de variedades mejoradas de semillas, etc.; en suma, es un buen indicador de la productividad agrícola en general. Todo lo que se prevea en cuanto a facilidad y predisposición a la innovación, recomendaciones de mejora y similares pasaría por conocer el modelo concreto de maximización, haciendo coherente la información *emic* y la *etic* (percepciones internas y externas, por decirlo de alguna forma, respectivamente), para las mujeres Maragolí.

Por otro lado, no menos importante, Jean Ensminger (2002b) estudia el caso de los pastores nómadas Orma (del noreste de Kenia). Para ello aborda el interés personal o el egoísmo frente al posible altruismo y la cooperación, en relación con las decisiones económicas y las normas sociales de ese grupo particular. La base del argumento institucional que maneja es la siguiente: las preferencias y las normas económicas, comparativamente en diversas culturas, según varios niveles de cooperación, interés individual y altruismo, podrían contemplarse para economías en vías de desarrollo o menos desarrolladas. A Ensminger le interesa en especial el papel de las instituciones y el «capital social» en la comprensión de economías frecuentemente denominadas «subdesarrolladas», más allá del típico argumento de que la cultura local supone un «retraso» o, a lo peor, un «obstáculo» para el desarrollo. Como plantea Jean Ensminger, quizá debiéramos hablar de «formas alternativas» de funcionar económicamente en contextos de sistema de mercado por parte de determinados grupos, con una racionalidad específica, más allá de las premisas típicas de la elección racional económica en el entorno del sistema de mercado capitalista.

Partiendo de las teorías del juego del bien común, Ensminger se centra en el Harambee, que en Kisuajili se traduciría como «juntar todo» o «generar un fondo común». El Harambee es un mecanismo que permite la obtención de fondos para un bien comunitario, tal como la construcción y la puesta en marcha de una escuela o el desarrollo de un proyecto de agua potable. Esta forma económica alternativa está extendida por toda Kenia y varía en su tipología desde las muy informales a las poco formales. Lo interesante del caso Orma, siguiendo a Ensminger (2002b), es que la inversión realizada por la comunidad es claramente mayor en todo lo relacionado con acciones comunitarias y colectivas, más que en otro tipo de instituciones socioeconómicas.

Epílogo

Lo más importante de lo expuesto tiene obviamente que ver con la existencia y el potencial (epistemológico, pero también real) de estas «economías alternativas» a partir de experiencias y contribuciones, en este caso, africanas, pero sobre todo femeninas. La temática no es para nada nueva, teniendo en cuenta que la primera referencia al término «economía informal», poco después adoptada paulatinamente por organismos internacionales, remite al trabajo del antropólogo Keith Hart (1973) sobre el ámbito urbano de Ghana. Abundante es también, desde luego, la terminología para referirse a estas economías. Ello se hace más evidente a medida que estas economías locales o domésticas, «no mercantilizadas», son feminizadas y ligadas exclusivamente a la pobreza estructural, desde la segunda mitad del pasado siglo en adelante.

A partir del apelativo «informal», antes aludido, identificamos innumerables denominaciones desde la década de los setenta hasta el presente, a saber: «morales» (Thompson, 1979); «no oficiales» (Archambault y Greffer, 1984); «sociales» (Gueslin, 1984), si bien ya Léon Walras aludía a ello en su obra *Etudes d'économie sociale. Théorie de la répartition de la richesse sociale* (1896); «populares» (De Miras, 1984), más recientemente, en el proyecto «Capitalist Enclaves and Popular Cultures» (Guyer, 2013; ver también Ndiaye, 2013; Meagher, 2013; Tchouassi, 2013). Los debates resultantes del seminario internacional «Economías populares africanas: ¿mito o alternativa?», coordinado por el antropólogo Albert Roca Álvarez en el CUIMPB, Centre Ernest Lluch (Barcelona), los días 15 y 16 de octubre de 2013, serán publicados en la revista *Studia Africana* próximamente. Arrojarán, sin duda, nuevas claves sobre el potencial que estas economías adquieren en contextos africanos específicos.

Como quiera, a los términos ya referidos podrían sumarse otros tantos: «economías tradicionales», «economías locales», «economías sociales y solidarias», «economías del bien común», «economías participativas»... Siempre aludiendo a una pluralidad de alternativas en cuanto a modos de producir, distribuir/intercambiar y consumir que, entendemos, son más relevantes que nunca, ya que la economía hegemónica tiene los años contados en cuanto a deterioro ecológico del planeta en apenas unas décadas, por no decir los patrones de explotación y especulación que la acompañan y que amenazan la supervivencia de millones de personas en el mundo.

Sobre la mesa contamos con numerosos retos para que las alternativas sean reales. Ya hemos reiterado la existencia de ellas y algunos de sus potenciales. No solo en África, sino en nuestro entorno. En el contexto andaluz encontramos desde monedas sociales, tales como la *Red de moneda social Puma* de Sevilla o *Justa*, de la red de mujeres del Zaidín (Granada), hasta mercados socioculturales (*Mercao Social y Cultural*, con sede en Granada, pero de ámbito nacional) y cooperativas de todo tipo. Hay alternativas en funcionamiento con gran potencial y en ambos «extremos» del desarrollo que dan fe de ello. La investigación y las propuestas epistemológicas o los valores renovados con que también contribuyen son especialmente significativos, más allá de las propias prácticas y las dinámicas sociopolíticas en torno a ellas.

El mayor reto es claramente trascender lo alternativo de cara a la auténtica transformación sociocultural, económica y política. ¿Cómo lo hacemos posible? ¿De qué forma conseguimos que se haga estructural más allá de incidencias localizadas u concretas? La amenaza de apropiación neocolonial de estas alternativas por el sistema dominante, ya sea mediante el «hágalo usted mismo», tan en boga, la incorporación de trabajadores/as «informales» con las empresas y/o el capitalismo social, resulta evidente en diversas regiones del mundo. Veremos hacia dónde nos lleva...

Mientras tanto combatimos la «despolitización» y la burocratización (*cf.* Ferguson, 1994) y la persistencia de los «mitos de género» en el ámbito de la cooperación (Jolly, 2004), pero sobre todo observamos estupefactos el saqueo de bienes públicos y la erosión de derechos fundamentales, sin que nos dejen implantar mecanismos de rendición de cuentas y responsabilidades más allá de votar por un partido político u otro. No tenemos legitimidad alguna para reclamar a otros pueblos que se «integren» a la economía global, ni que sigan nuestros pasos... Eso sin duda alguna.

Bibliografía

- AIXELÀ CABRÉ, Y. (2005a). *Género y antropología social*. Sevilla: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- AIXELÀ CABRÉ, Y. (2005b). «Parentesco y género en el África subsahariana. *La categorización sexual de los grupos matrilineales*». *Studia Africana*, 16: 80-103.
- AMADIUME, I. (1987). *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*. London: Zed Books.
- AMADIUME, I. (1998). *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*. London: Zed Books.
- AMIN, S. (1994). *El fracaso del desarrollo en África y en el Tercer Mundo: Un análisis político*. Madrid: IEPALA.
- AMIN, S. (2010). «África: Conflictos, oportunidades y desafíos de refundación». *Cuadernos de Pensamiento Crítico*, 6. Cuba: Ruth Casa Editorial y Editorial de Ciencias Sociales.
- ARCHAMBAULT, E. y X. GREFFE (1984). *Les économies non officielles. Paris: La Découverte*.
- ARNFRED, S. (2006). «Male Mythologies. An Inquiry into Assumptions of Feminism and Anthropology. The Case of Matriliney». *Studia Africana*, 17: 126-133.
- BASTARDES TORT, C. (2009). «“Kajakul, c'estcher!” Organización y lucha de las mujeres joolas para controlar los precios del mercado de Oussouye». En: E. MOLINA BAYÓN y N. SAN MIGUEL ABAD (eds.). *Universidad, género y desarrollo. Buenas prácticas en derechos humanos de las mujeres. África y América Latina* (pp. 151-176). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid Ediciones.
- BIRD-DAVID, N. (1992). «Beyond “The Original Affluent Society”: A Culturalist Reformulation». *Current Anthropology*, 33 (1): 25-47.
- BIRD-DAVID, N. (1997). «Las economías: Una perspectiva económico cultural». *Revista Internacional de las Ciencias Sociales (RICS)*, 154.
- BOSERUP, E. (1993). *La mujer y el desarrollo económico*. Madrid: Minerva.
- Bossen, Laurel (1991). «Las mujeres y las instituciones económicas». En: STUART PLATTNER (ed.). *Antropología económica* (pp. 432-475). C.N.C.A., México; Madrid: Alianza Editorial.
- COQUERY-VIDROVITCH, C. (2002). «Research on an African Mode of Production». En: R. R. GRINKER y C. B. STEINER (eds.). *Perspectives*

- on Africa. A Reader in Culture, History, and Representation* (pp. 129-141). Maiden: Blackwell Publishing.
- CORNWALL, A. (ed.) (2005). *Readings in Gender in Africa*. Oxford: James Currey.
- CORNWALL, A. (2007). «Myths to Live By? Female Solidarity and Female Autonomy Reconsidered». *Development and Change*, 38 (1): 146-168.
- CUNHA, T. (2014). «A arte de xiticar num mundo de circunstâncias não ideais. Feminismo e descolonização das teorias económicas contemporâneas». *IX Congresso Ibérico de Estudos Africanos (CIEA)*. Coimbra.
- CUNHA, T. (2015). *Women InPower Women: Outras economias geradas e lideradas por mulheres no Sul não-imperial*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- DE MIRAS, C. (1984). «De la formation du capital privé à l'économie populaire spontanée». *Politique Africaine*, 14: 92-109.
- DRAPER, P. (1975). «!Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts». En R. R. REITER (ed.). *Toward an Anthropology of Women* (pp. 77-109). New York: Monthly Review Press.
- ENSMINGER, J. (ed.) (2002a). *Theory in Economic Anthropology*. Walnut Creek: Altamira Press.
- ENSMINGER, J. (2002b). «Experimental Economics: A Powerful New Method Theory Testing in Anthropology». En: J. ENSMINGER (ed.). *Theory in Economic Anthropology* (pp. 59-78). Walnut Creek: Altamira Press.
- FERGUSON, J. (2002). «The Constitution of the Object of "Development": Lesotho as a "Less Developed Country"». En: S. SCHECH y J. HAGGIS (eds.). *Development: A Cultural Studies Reader* (pp. 93-102). Oxford: Blackwell Publishers.
- FERGUSON, J. (1994). *The Anti-Politics Machine: «Development», Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- GUDEMAN, S. (1986). *Economics as Cultures: Models and Metaphors of Livelihood*. London: Routledge & Kegan Paul.

- GUYER, J. I. (ed.) (1995). *Money Matters. Instability, Values and Social Payments in the Modern History of West African Communities*. London: Heinemann.
- GUYER, J. I. (1982). «Household and Community in African Studies». *African Studies Review*, 27: 37-157.
- GUYER, J. I. (1984). *Family and Farm in Southern Cameroon*. Boston: Boston University, African Studies Center.
- GUYER, J. I. (1988a). «Dynamic Approaches to Domestic Budgeting: Cases and Method from Africa». En D. DWYER y J. BRUCE (eds.). *A Home Divided: Women and Income in the Third World*. Stanford: Stanford University Press.
- GUYER, J. I. (1988b). «The Multiplication of Labor: Historical Methods in the Study of Gender and Agricultural Change in Modern Africa [Comments and Reply]. *Current Anthropology*, 29 (2): 247-272.
- GUYER, J. I. (2005). «Female Farming in Anthropology and African History». En: A. CORNWALL (ed.). *Readings in Gender in Africa* (pp. 103-110). Oxford: James Currey.
- GUYER, J. I. (2013). «“Niche economies”. Are African popular economies adaptive in the global market?». Seminario *Economías populares africanas: ¿mito o alternativa?* CUIMPB, Centre Ernest Lluch, 15 y 16 de octubre, Barcelona.
- GWAKO, E. L. M. (2002). «Property Rights and Incentives for Agricultural Growth: Women’s Farmers’ Crop Control and Their Agricultural Use of Agricultural Inputs». En J. ENSMINGER (ed.). *Theory in Economic Anthropology* (pp. 3-26). Walnut Creek: Altamira Press.
- HART, K. (1973). «Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana». *Journal of Modern African Studies*, 2: 61-89.
- HUTCHINSON, S. E. (1998). «El ganado del dinero y el ganado de las mujeres entre los Nuer, 1930-83». En: R. NEUFELD *et alii* (comps.). *Antropología Social y Política* (pp. 121-154). Buenos Aires: Eudeba y Editorial Universitaria.
- HUTCHINSON, S. E. (1996). *Nuer Dilemmas. Copying with Money, War, and the State*. Berkeley: University of California Press.
- JOLLY, S. (2004). *Mitos de género*. Boletín BRIDGE, edición especial. Sussex: Institute of Development Studies.

- KOTTAK, C. P. (1999). *Antropología Cultural. Espejo para la humanidad*. Madrid: McGraw-Hill.
- MACKINTOSH, M. M. (1977). «Reproduction and Patriarchy: A critique of Claude Meillassoux, *Femmes, Greniers et Capitaux*». *Capital and Class*, 2: 119-127.
- MACKINTOSH, M. M. (1984). «Gender and Economics: The Sexual Division of Labour and the Subordination of Women». En: K. YOUNG, C. WOLKOWITZ y R. McCULLAGH (eds.). *Of Marriage and the Market. Women's Subordination Internationally and its Lessons*. Londres: Routledge.
- MANZANERA RUIZ, R. (2009). *Mbinu wazitumiazo kina mama kujipatia mali: Género, economía y desarrollo en Tanzania, 1947-2007*. Tesis doctoral del Departamento de Antropología Social. Granada: Universidad de Granada.
- MARTIN, M. K. y B. VOORHIES (1978). *La mujer: un enfoque antropológico*. Barcelona: Anagrama.
- MEAGHER, K. (2013). «Seeing African Popular Economies: From Invisible Histories to Bottom Billion Capitalism». Seminario *Economías populares africanas: ¿mito o alternativa?* CUIMPB, Centre Ernest Lluch, 15 y 16 de octubre, Barcelona.
- MEILLASSOUX, C. (1999). *Anthropologie Économique des Goures de Côte-d'Ivoire De l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- MEILLASSOUX, C. (1987). *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid: Siglo XXI.
- MOORE, H. L. (1999). *Feminismo y antropología*. Valencia: Cátedra.
- MUSISI, N. B. (1995). «Baganda Women's Night Market Activities». En: A. CORNWALL (ed.). *Readings in Gender in Africa* (pp. 132-140). Oxford: James Currey.
- NDIAYE, A. (2013). «L'économie populaire solidaire: Entre bricolage social et marginalisation mystifiée? Réflexions à partir de la Danone community "La Laiterie du Berger au Sénégal"». Seminario *Economías populares africanas: ¿mito o alternativa?* CUIMPB, Centre Ernest Lluch, 15 y 16 de octubre, Barcelona.
- ONG, A. (1989). «Center, Periphery, and Hierarchy: Gender in Southeast Asia». En: S. MORGENTHAU (ed.). *Gender and Anthropology: Critical*

- Reviews for Research and Teaching* (pp. 294-312). Washington, D.C.: American Anthropological Association.
- OOZEBAP (2013). *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Colección Pescando Husmeos, 10. Barcelona: Oozebap.
- OYĒWÚMÍ, O. (ed.) (2005). *African gender studies. A reader*. New York: Palgrave MacMillan.
- OYĒWÚMÍ, O. (1997). *The Invention of women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- OYĒWÚMÍ, O. (2010). «Conceptualizando el género: Los fundamentos eurocéntricos de los planteamientos feministas y el reto de la epistemología africana». *Africaneando. Revista de actualidad y experiencias*, 4: 25-25.
- RANGER, T. O. (1997). «The Invention of Tradition in Colonial Africa». En: E. J. HOBBSAWM y T. O. RANGER (eds.). *The Invention of Tradition* (pp. 450-461). Cambridge: Canto Editions y Cambridge University Press.
- RICHARDS, A. I. (1932). *Hunger and Work in a Savage Tribe, a Functional Study of Nutrition among the Southern Bantu*. London: Routledge & Kegan Paul.
- RICHARDS, A. I. (1939). *Land, Labour, and Diet in Northern Rhodesia*. Oxford: Oxford University Press.
- ROSANDER, E. E. (2002). «El dinero, el matrimonio y la religión: las comerciantes senegalesas de Tenerife (España)». En: C. GREGORIO GIL y B. AGRELA ROMERO (eds.). *Mujeres de un solo mundo: Globalización y Multiculturalismo* (pp. 135-155). Granada: Feminae.
- SANDAY, P. R. (1974). «Female Status in the Public Domain». En: M. Z. ROSALDO y L. LAMPHERE (eds.). *Woman, Culture and Society* (pp. 189-206). Stanford, California: Stanford University Press.
- SANDAY, P. R. (1981). *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Gender Inequality*. New York: Cambridge University Press.
- SHIPTON, P. (2002). «Bitter Money: Forbidden Exchange in East Africa». En: R. R. GRINKER y C. B. STEINER (eds.). *Perspectives on Africa. A Reader in Culture, History, and Representation* (pp. 163-189). Maiden: Blackwell Publishing.

- STRATHERN, M. (1988). *The gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- TCHOUASSI, G. (2013). «Microfinance, économie sociale et solidaire et developpement local». Seminario *Economías populares africanas: ¿mito o alternativa?* CUIMPB, Centre Ernest Lluch, 15 y 16 de octubre, Barcelona.
- THOMPSON, E. P. (1971). *Costumbres en común. Estudios en la cultura popular tradicional*. Barcelona: Crítica.
- THOMPSON, E. P. (1979). *Economía moral de la multitud (motines de subsistencias, siglos xv-xx y xx)*. Barcelona: Crítica.
- VAN ALLEN, J. (1982) «“Sitting on a Man”: Colonialism and the Lost Political Institutions of Igbo Women». *Canadian Journal of African Studies*, 6 (2): 165-181.

Datos de la autora

SOLEDAD VIEITEZ CERDEÑO, profesora titular del Departamento de Antropología Social e investigadora del Instituto Universitario de Estudios de las Mujeres y de Género, ambos de la Universidad de Granada. Responsable y fundadora del grupo AFRICAInEs – Investigación y estudios aplicados al desarrollo (SEJ-491).

Dirección de correo electrónico: soledad@ugr.es

El empoderamiento de las mujeres en los proyectos para la nutrición y seguridad alimentaria en África occidental

Clara Bastardes Tort

International Center for Research on Women (ICRW)

Helen Keller International (HKI)

Resumen

En este artículo pretendemos, primero, situar el enfoque del empoderamiento de las mujeres en las agendas de desarrollo, para luego enmarcarlo en los proyectos de desarrollo en África occidental, concretamente en los proyectos de nutrición y seguridad alimentaria. Veremos cómo el nuevo enfoque gender transformative propone trabajar el empoderamiento de las mujeres, incluyendo a los hombres y buscando su compromiso como partes integrantes para el cambio. Intentaremos exponer los límites y/o las dificultades de medición cualitativa y cuantitativa, exponiendo los «posibles» indicadores de medición del empoderamiento de las mujeres que viven en sociedades culturalmente distintas.

Palabras clave

Empoderamiento, nutrición, seguridad alimentaria, mujeres, poder, indicadores, género, África del Oeste, Costa de Marfil.

1. El enfoque del empoderamiento de las mujeres en las agendas de desarrollo

El concepto de empoderamiento a menudo acompaña el concepto de género. Es por esta razón que queremos antes que nada aclarar brevemente: 1) la terminología; 2) cómo y cuándo se introduce el enfoque del empoderamiento de las mujeres en la agenda de desarrollo; 3) qué entendemos por empoderamiento.

1.1 El concepto de género «revisitado» desde África

Fatou Sarr (1995) resume las múltiples dimensiones del concepto de género como concepto operativo. La primera dimensión haría referencia al concepto sociológico, es decir, los valores y actitudes que una comunidad o sociedad juzga apropiados a un sexo u otro. El género como la construcción social de los sexos, a través de un proceso de socialización de hombres y mujeres que asigna roles diferentes a nivel de la reproducción, producción y de la distribución de responsabilidades. La segunda dimensión del concepto de género, como herramienta de análisis: esta dimensión ofrece una clave de lectura de las realidades sociales. El análisis de género nos aporta, por un lado, la demostración del carácter construido de las relaciones de género, en oposición al carácter «natural» de las categorías hombres/mujeres, y por otro lado, nos permite tener en cuenta las relaciones políticas, ya que muestra que la posición de subordinación de la mujer viene dada por relaciones de poder, de dominación social y cultural, no determinada biológicamente. La tercera dimensión del concepto de género sería la dimensión política: la perspectiva o enfoque de género permite reconsiderar los conceptos utilizados y generalmente marcados por juicios de valor favorables o desfavorables a uno de los sexos. La cuarta dimensión del concepto de género, siguiendo a Sarr, hace referencia al desafío del desarrollo: tener en cuenta las relaciones sociales de los sexos en el análisis de la realidad social nos ha permitido tener una lectura de las cuestiones de desarrollo más crítica con respecto a los enfoques dominantes. El análisis bajo el ángulo de las relaciones de género nos ha mostrado que la situación en los países menos industrializados está caracterizada por desigualdades entre hombres y mujeres, por el acceso a los recursos (educación, sanidad, tierras cultivables, nuevas

tecnologías, etc.). Estas desigualdades constituyen un gran obstáculo al desarrollo de las comunidades. Y es que para Fatou Sarr, la categoría «mujer» solo ha sido tomada en cuenta en sus aspectos demográficos o biológicos, para esta investigadora senegalesa la necesidad recae en la deconstrucción y reconstrucción de una realidad analizada desde una perspectiva androcéntrica.

A partir de estas definiciones parecería ser que el género solo puede pensarse de forma inequitativa, los ejemplos africanos nos permiten dudar de ello. No podemos a día de hoy pronunciarnos sobre si coincidimos con Poewe (1981) en que «la dominación masculina universal es una ilusión etnológica», pero sí creemos que los roles y las relaciones de género, y sus transformaciones históricas, encuentran en África una riqueza inagotable de formas sobre cómo se construyen simbólicamente y socialmente los géneros. Las relaciones de género en África difieren mucho de una zona a otra, de una sociedad a otra. Los diferentes modelos políticos, económicos y sociales, desde la colonización hasta ahora, actúan reestructurando, influenciando e interfiriendo en los distintos modelos y relaciones/sistemas. Como apuntaba Viéitez (2000), para estudiar y analizar las relaciones de género se deben realizar estudios en sus contextos etnográficos. Se deben analizar los sistemas precoloniales, la esclavitud femenina, y cómo han modificado las relaciones de género el capitalismo y colonialismo.

Especialmente interesante nos parece el trabajo de análisis realizado por Aixelà (2004) sobre los estudios antropológicos de género en África subsahariana. Los análisis de la construcción de los sexos en el marco africano padecieron durante décadas de presupuestos universalistas que reducían la influencia social de las mujeres (Aixelà, 2004). Una de las cuestiones fundamentales en este camino de cuestionar el género en las sociedades africanas es justamente el abanico más extenso de roles políticos, económicos y sociales que detentaban las mujeres africanas en muchas sociedades antes de la colonización que pone en cuestión la separación de esferas y las dicotomías que conocemos. El modelo de sociedad occidental se ha basado en la lucha entre dicotomías. Patrones que se han propuesto para hombres y mujeres, que se han proyectado desde el colonialismo en África. Por ejemplo, la separación entre la esfera doméstico/público, dicotomía que asumió la modernización pero que no

se daba en África. Las críticas a la categoría de género occidental también se han basado sobre todo en la importancia del principio de edad y generación que existe en las sociedades africanas.

El pensamiento feminista africano ha sido radical en su crítica al pensamiento feminista occidental. Lo primero que ha sido criticado es el uso de la «mujer» como categoría social válida para todas las sociedades africanas. Amina Mama (1997) expresó la necesidad de estudiar todas estas cuestiones desde una perspectiva africanista:

La experiencia de las mujeres africanas a lo largo de la región indica que no podemos importar términos y conceptos que se han desarrollado en otro lugar, bajo diferentes condiciones sociales y políticas [...]. La tarea de las intelectuales africanas es desarrollar nuestras propias teorías, y coger nuestras propias realidades como punto de partida para articular perspectivas.

Oyèrónké Oyewùmí, en sus estudios sobre la sociedad Yoruba precolonial, demuestra cómo categorías como la de la «edad» y no la de «género» son las que estructuran la organización social. Ifi Amadiume (1987) muestra su disgusto ante la colonización sufrida en cuestiones de género por parte de los antropólogos británicos, primero, y posteriormente por las feministas occidentales. Es la razón que la lleva a reescribir su historia, especialmente desde el punto de vista de las mujeres. Así, estudia la sociedad Igbo, demostrando que muchas posiciones sociales pueden ser representadas tanto por hombres como por mujeres.

Por ejemplo, el término igbo para marido, no está «genderizado»; tanto hombre como mujer pueden ser marido [...]. Las Hijas pueden pasar a la posición hijos, y las mujeres pueden actuar como marido para otras mujeres. En los sistemas de género africanos hay una flexibilidad que permite una construcción neutral para hombres y mujeres para poder compartir roles y estatus.

Otra cuestión trabajada por Ifi Amadiume es la que se refiere a la maternidad en las sociedades africanas: la maternidad como valor, es decir, el poder de las mujeres africanas basado en la lógica de la maternidad, la maternidad como empoderamiento (Amadiume, 1997). La maternidad en África es vista como una cuestión social, no como una cuestión privada de la mujer, no se encierra en el ámbito privado ni encierra a la mujer en un espacio restringido. La maternidad es un hecho colectivo (femenino). Ser madre, en la mayoría de sociedades africanas, equivale a ser proveedora de alimentos de la unidad doméstica, y eso exactamente

es lo que da valor al ser madre, seguramente por encima del hecho de ser esposa. El espacio reproductivo físico es el núcleo central en muchas sociedades africanas, no es tan importante la madre física como la madre social.

El impacto del androcentrismo en la antropología desarrollada en las sociedades africanas ha sido ampliamente argumentado como uno de los mayores problemas metodológicos y analíticos. La ceguera androcéntrica 1) ha invisibilizado las actividades independientes de las mujeres en los estudios etnográficos (Burnham, 1987; Aixelà, 2004); 2) ha imposibilitado a muchos etnógrafos a mantener la neutralidad ante otras maneras de pensar los sexos distintas de las suyas (Paulme, 1960; Aixelà, 2004), y 3) la otredad ha sido mayoritariamente masculina y ha sido influida por la propia construcción de género de los investigadores (Ardener, 1975. Aixelà, 2004). Es decir:

No es sólo que el androcentrismo recuperara únicamente versiones masculinas de la realidad, es que se fundamentaba en un análisis desde parámetros erróneos ya que los antropólogos estaban trasladando a las comunidades estudiadas, la división de actividades según sexo (enunciados desde la complementariedad o desde la exclusión sexual que habían determinado esferas de poder en las sociedades europeas y anglosajonas (Aixelà, 2004).

1.2 La cuestión de las «mujeres» y el «género» en las agendas del desarrollo

A nivel práctico y político las mujeres han sido incorporadas en los procesos de desarrollo (basado en Moser, 1995, y adaptado por Oxfam, 1997) justamente como un intento de «corrección» de los enfoques de desarrollo «androcéntricos», como parte de este proceso, llegamos, en consecuencia, a la incorporación también del enfoque del empoderamiento en las agendas actuales de desarrollo. En el enfoque de bienestar (1950-1970) se concibe el desarrollo como crecimiento económico y modernización. Se entiende que las causas de los problemas son las altas tasas de natalidad de los países del Sur. Las mujeres son vistas como madres y esposas, se asume que las mujeres son receptoras pasivas de la ayuda y no agentes-sujetos de desarrollo. El objetivo sería satisfacer sus necesidades básicas y educarlas para el bien de la comunidad y país. El tipo de programas y servicios propuestos son los programas de ayuda alimentaria, planificación familiar y nutrición.

Uno de los hechos hegemónicos que representan un cambio en el paradigma en la concepción sobre las mujeres y su rol en el desarrollo fue la obra de la economista Ester Boserup (1970). La autora afirmaba que la imposición occidental de las relaciones de género en los países del Sur conllevó a un desempoderamiento de sus mujeres. Conllevó, entre otras consecuencias, relegar a las mujeres a un papel económicamente secundario, y la introducción de elementos propios de la división de los espacios público y privado de las sociedades modernas occidentales, donde las mujeres habían sido adscritas a su rol maternal y doméstico y los hombres, al productivo e instrumental. Esta visión de las relaciones de género marcó la perspectiva de la cooperación al desarrollo, y sigue marcando hoy en día la visión de algunos proyectos de cooperación al desarrollo en los que se prioriza el rol de madres al de productoras-agricultoras, como veremos más adelante. Boserup exigió el reconocimiento del rol económico de las mujeres, pero no llegó a analizar las raíces de la desigualdad de género.

En el enfoque mujer y desarrollo (MED) no se cuestionan las estructuras de desigualdad, el modelo de desarrollo ni tampoco los modelos de masculinidad/feminidad. Se fomentan las actividades tradicionalmente femeninas para las mujeres y se obvian las aportaciones económicas de las mujeres al margen del sector productivo de la economía formal. En 1975 se inaugura en México la Década de la Mujer con la I Conferencia de la Mujer de Naciones Unidas. La participación de los movimientos de mujeres en esta conferencia, pero sobre todo en la II Conferencia de la Mujer, realizada en Nairobi en 1985, introducen los conceptos y concepciones feministas. Se introduce el concepto de género en el mundo del desarrollo, y se empieza a hablar de «género y desarrollo» (GED). El enfoque GED define como la causa de los problemas: el patriarcado, la explotación, la subordinación y opresión de las mujeres por los hombres. El objetivo de este enfoque sería obtener la igualdad para las mujeres en el proceso de desarrollo. Las mujeres son vistas como participantes activas y agentes de desarrollo. Los programas propuestos hacen especial hincapié en la reforma de las estructuras para conseguir los intereses estratégicos de género en términos del triple rol de las mujeres. Los intereses estratégicos de género vienen dados por la posición de desventaja, son aquellos que hacen referencia a la posición subordinada de las mujeres.

Varían según los contextos particulares, están relacionados con las divisiones de trabajo por géneros, el poder y el control, y pueden incluir cuestiones como los derechos legales, la violencia doméstica, la igualdad de remuneración, y el control de la mujer sobre su propio cuerpo. Cubrirlos ayuda a la mujer a una mayor igualdad y a cambiar los roles existentes, y por esta razón desafía la posición subordinada de la mujer (Cruz, 1998).

Más adelante, en la Conferencia Mundial de Pekín (1995) surgen y se adoptan dos estrategias y enfoques que habían sido conceptualizados por las feministas una década antes: el *gender mainstreaming* y el empoderamiento. La institucionalización del enfoque de género (como se ha traducido, el *gender mainstreaming*) pretende que la dimensión de género pase a la agenda política principal, que las cuestiones de igualdad de género se sitúen en el centro de las decisiones políticas, de las estructuras institucionales y de los mecanismos de distribución de recursos (López, 2002).

1.3 El enfoque/estrategia del empoderamiento

El enfoque de empoderamiento introduce como causa de los problemas no solo la subordinación de las mujeres por los hombres sino también los efectos de la opresión colonial y poscolonial. Los objetivos serían dar poder a las mujeres a través de una mayor autosuficiencia y construir nuevas estructuras económicas, sociales y políticas para poder superar las estructuras de explotación. Los programas estarían dirigidos a satisfacer los intereses estratégicos de género, en términos del triple rol, a través de la movilización desde la base en relación con las necesidades prácticas de género. La transformación de las estructuras y del tipo de desarrollo a partir de las luchas de los movimientos de base y de los movimientos de mujeres politizados que luchan por un cambio estructural. Las organizaciones de mujeres del Sur, durante la década de los ochenta, acunan y conceptualizan el término empoderamiento, concretamente la organización DAWN (Development Alternatives with Women for a New Area)¹ fue su máxima impulsora (Bastardes y Franco, 2006).

¹ DAWN es la red de investigadoras, activistas y grupos feministas del Sur que presentaría en la III Conferencia Mundial de la Mujer (Nairobi, 1985) el documento con las principales tesis del enfoque del empoderamiento (recogidas en el libro *Desarrollo, Crisis y Visiones alternativas. Perspectivas de las mujeres del Tercer Mundo*. Gita Sen y Caren Grown fueron sus autoras (Murguialday, 2013).

Para Murguialday (2013) una noción de empoderamiento temprana, en los setenta, se escucha en el discurso del Movimiento por los Derechos Civiles para la población afroamericana en Estados Unidos. Y también Paulo Freire y el movimiento de educación popular acunan nociones tempranas de empoderamiento a partir de sus programas de educación de adultos destinados a dar voz a los pobres, fortalecer la autoconfianza, promover conciencia crítica que facilite procesos liberadores y movilizaciones políticas. Y es justamente a partir de esta interacción entre el feminismo y la educación popular de donde se teorizará sobre el empoderamiento de las mujeres, no sin antes denunciar la ceguera de género del modelo freiriano. Siguiendo a Murguialday (2013), el IV Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe (Taxco, 1987) y la discusión que se llevó a cabo sobre el mito «a las feministas no nos interesa el poder» representan otro momento clave para el nacimiento del concepto de empoderamiento. De ahí que «el poder pueda ser visto no solo como una fuente de opresión de las mujeres sino también como un recurso a utilizar para transformar su situación» (Murguialday, 2013).

Como ya alertábamos en otros trabajos (Bastardes, 2004), los Gobiernos y agencias de donantes, en el contexto actual de neoliberalismo político y económico, han integrado la terminología de género y sus distintos enfoques. Para Murguialday (2013), los usos superficiales e instrumentales del concepto de empoderamiento, especialmente en el campo del desarrollo y la cooperación, se deben en parte a «la falta de precisión en sus significados, la insuficiente investigación empírica sobre su aplicación y la carencia de instrumentos e indicadores para medir sus resultados». Tanto para O’Laughlin como para Murguialday, la asociación entre empoderamiento de las mujeres y logros económicos se establece claramente y se legitima a partir del momento en el que el Banco Mundial publica en 1999 el documento *Gender, Growth and Poverty Reduction*. Este es el pistoletazo de salida, a partir de entonces vemos cómo numerosas estrategias de reducción de la pobreza incluyen apartados sobre la necesidad de «empoderar a las mujeres» para mejorar la eficiencia económica, argumentos que afloran: si las mujeres tuviesen mayor control de los gastos del hogar el resultado sería mejores niveles de nutrición y salud (analizaremos este caso concretamente más adelante), o que a mayor nivel de educación de las mujeres, mejores posibilidades de

empleo y, en consecuencia, menores índices de fertilidad (O’Laughlin, 2007). Argumentos discutibles desde un punto de vista feminista pero también discutibles por fundamentarse excesivamente en los postulados de la economía neoclásica. Justamente O’Laughlin, en su denuncia a la creación del mito sobre la relación entre la desigualdad de género y la pobreza en África, alerta sobre la simplificación de las complejidades de las desigualdades de género y de la pobreza. Varias han sido también las críticas a la reducción del empoderamiento de las mujeres al empoderamiento económico —desde una visión que está ligada al énfasis en los valores individualistas predominantes en el capitalismo empresarial (Murguialday, 2013; Young, 1997)—.

El sistema ha integrado los conceptos rebajando su significado reivindicativo o neutralizándolo. La terminología de género (términos como género, empoderamiento, *mainstreaming*, equidad de género e igualdad de oportunidades) han sido introducidos en el debate y en las agendas del desarrollo sin cuestionar los procesos de desarrollo androcéntricos y capitalistas. Para Arnfred (2003), a pesar de las buenas intenciones, de las teóricas feministas y del movimiento de mujeres, ha sucedido lo opuesto a lo que se pretendía. Al incorporar la terminología de género que pretendía cuestionar los modelos en el mundo del desarrollo, vaciándola de contenido, se ha dado la paradoja de que no se realiza un análisis crítico del desarrollo en sí mismo, no hay críticas a la desigual relación de poder hombre-mujer, así como se despolitizan los términos. El empoderamiento proponía cambios institucionales, legales y culturales en las principales instituciones, como el mercado, la familia y el Estado, ya que se entendía que eran las principales responsables de la reproducción de las estructuras de desigualdad de género. Simultáneamente, también entendía que los cambios internos en las estructuras de pensamiento de la sociedad eran parte integrante del cambio. El elemento indispensable de la estrategia de empoderamiento debía ser la participación social, es decir, que las personas formaran parte en el proceso de toma de decisiones sobre las cuestiones trascendentales en sus vidas, decisiones políticas y económicas, en todos los niveles, familiar, comunitario, etc. (Bastardes y Franco, 2006).

Las investigadoras africanistas consideran que se deberían tener en cuenta los marcos teóricos utilizados para explicar aspectos de las

realidades africanas como el del marxismo estructural, la economía política y/o el género y desarrollo. Las relaciones de género se reproducen en sistemas (que generan instituciones) políticos, sociales, culturales y económicos locales (estructuras de parentesco, de producción, reproducción, etc.), pero también son influenciadas y modificadas por los sistemas mundiales de relaciones internacionales. Diversas autoras han adjetivado los paradigmas de desarrollo como masculinos y sexistas, ya que subestimaban el papel desempeñado por las mujeres en todos los aspectos y épocas de la historia, como si las mujeres estuvieran fuera de las dinámicas del desarrollo. Así pues, según ellas, las teorías de la modernización, de la dependencia o la del subdesarrollo (marxista o nacionalista), sus discursos políticos y sus prácticas, no cuestionaron la ideología de la domesticación de las mujeres construida durante el período colonial. Investigadoras feministas de la teoría de la dependencia, como June Nash, María Patricia Fernández-Kelly y Lourdes Benería, han cuestionado la supuesta mejora de todos los sectores de la sociedad, incluidas las mujeres, con el crecimiento económico capitalista. La crítica al sistema capitalista y al proceso de globalización económica capitalista, desde estos postulados, se basa en que hombres y mujeres de países pobres reciben salarios más bajos respondiendo a los patrones de la división internacional del trabajo. El sistema capitalista estaría perpetuando el patrón colonial de explotación.

Seguidamente veremos cómo, a pesar de no haber cuestionado los modelos de desarrollo (ni el androcentrismo ni la desigual redistribución de los beneficios del sistema económico capitalista) como tampoco las instituciones de desarrollo, el enfoque del empoderamiento ha sido introducido en las prácticas de los proyectos y programas de desarrollo. Veremos también las tendencias de aplicación y medición en la práctica cotidiana en contextos africanos. El enfoque de empoderamiento que pretendía ser transversal y transformador de todos los distintos niveles del sistema de cooperación y desarrollo ha sido restringido y limitado al mundo de los proyectos de cooperación «en el terreno» (irónicamente limitado a mujeres y hombres «beneficiarios», y en el mejor de los casos «participantes» de los proyectos en sociedades de los países del Sur). No pretendemos, con estas afirmaciones excesivamente generalistas, quizá, invisibilizar el trabajo cotidiano y las estrategias que muchas

organizaciones de mujeres y de base han estado realizando y realizan en pro del empoderamiento. Y es que el proceso de institucionalización de la perspectiva o enfoque de género (y del enfoque de empoderamiento como estrategia necesaria y complementaria) es un proceso complejo que depende de muchos factores y siempre corre peligro en palabras de la africana Sara Longwe (1995):

[...] para el movimiento de mujeres global, desenmascarar el patriarcal pot tiene implicaciones sin fin. Esto demuestra que no es suficiente asegurar la institucionalización de las políticas de género [...] las agencias son instituciones patriarcales, es decir, son parte del problema y obstáculo del cambio.

Por último, y siguiendo con la agenda de desarrollo establecida por las instituciones internacionales, los Objetivos de Desarrollo del Milenio 2015 (ODM 2015) tenían como tercer objetivo la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres, siempre sustentados por argumentos de eficiencia y retorno social. Quedaba claro que el empoderamiento de las mujeres era una prioridad, ya fuera de forma «instrumentalista» o no, recalca el rol de la igualdad de género en la reducción de la pobreza, el hambre, etc. Actualmente, en los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) Agenda 2030, la igualdad de género y el empoderamiento de todas las mujeres y niñas se relega al quinto objetivo. A pesar de que el empoderamiento de las mujeres se haya convertido en una estrategia eficiente —y no una mera cuestión de justicia y equidad social—, sigue siendo problemática su priorización.

1.4 ¿Qué entendemos por empoderamiento? El proceso de empoderamiento

Se entiende por empoderamiento el proceso por el cual gente sin poder llega a ser consciente de su propia situación y se organiza colectivamente para lograr mayor acceso a los servicios públicos o a los beneficios del desarrollo. Es una estrategia que propicia que las personas tomen el control de sus vidas: establezcan sus propias agendas, desarrollen habilidades, aumenten su confianza en sí mismas y resuelvan sus problemas (Murguialday y Vázquez, 2008).

Viene del inglés. 'Empowerment'. El término que acuñado en la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer (Beijing, 1995) para referirse al aumento de su participación en los procesos de toma de decisiones y acceso al poder. Actualmente esta expresión conlleva otra dimensión: la toma de conciencia de las mujeres, individual o colectivamente, sobre su poder y la recuperación de su

dignidad. Se refiere también al proceso mediante el cual las mujeres ganan poder y control sobre sus vidas. Implica aspectos como el aumento de la confianza en sí mismas, ampliación de oportunidades y un mayor acceso a los recursos y control de los mismos. El empoderamiento desafía las relaciones de poder de hombres y mujeres, conduce hacia la autonomía individual y estimula la resistencia, la organización colectiva y la protesta mediante la movilización (en: www.igualdadgenero.gob.ec/phocadownload/.../glosario-final.pdf).

El proceso de empoderamiento significa un logro-aumento en poder propio, poder colectivo y poder de acción. El empoderamiento requiere de un proceso de cambio, personal y colectivo. El empoderamiento no puede ser otorgado de una persona a otra. El empoderamiento es una cuestión relacional. El empoderamiento está intrínsecamente ligado al proceso. El empoderamiento cuestiona la concepción clásica del «poder sobre» y propone fomentar otras expresiones del poder como el poder propio, el poder con y el poder para. El poder «sobre» considerado como el poder de dominación sobre otros-otras, ejercicio de control externo sobre alguien o alguna cosa. En el proceso de empoderamiento el poder «propio» permite aumentar la confianza en una misma, la autoestima, y tomar conciencia de las propias necesidades e intereses. Esta expresión del poder «interior» (como también se le llama) está relacionada con el poder de las convicciones internas, la fe, la ideología o el sentimiento de tener una misión. El poder «colectivo», poder con, representa la organización colectiva y autónoma de un grupo de mujeres. El apoyo mutuo de solidaridad y de colaboración, el trabajo colectivo para un bien-objetivo común. La última expresión del poder es el poder «de acción», el poder «para» movilizarse, transformar las relaciones, estructuras e instituciones. El poder que proviene de la capacidad de llevar a cabo una acción (CARE, 2013).

Como vemos, el proceso de empoderamiento conllevaría transformaciones subjetivas en las mujeres, podríamos decir que el proceso de empoderamiento se asemeja al proceso terapéutico. Para Kabeer (1999), entender el empoderamiento de las mujeres es entender el proceso por el cual esas a quienes ha sido negada la habilidad de tomar decisiones estratégicas en sus vidas adquieren esta habilidad. Según Kabeer, una amplia brecha separa este proceso para entender el empoderamiento de las formas o entendimiento del empoderamiento más instrumentalista, que requieren de medición y cuantificaciones del empoderamiento. Como

hemos comentado anteriormente el trabajo de presión política *advocacy* realizado por las feministas permite poner en la agenda de desarrollo el empoderamiento de las mujeres como necesidad y factor clave para el desarrollo de los pueblos. Pero esta introducción se realiza en un contexto de recursos limitados y de limitado cuestionamiento a los modelos de desarrollo. Los responsables políticos «compran» el empoderamiento de las mujeres siempre y cuando signifique un juego de «suma-cero», es decir, la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres con efectos positivos multiplicadores, sobre todo en referencia al crecimiento económico y al ámbito familiar, sin poner en cuestión otras dimensiones de la sociedad y estructuras.

Kabeer (1999) argumenta las dificultades de medición de tal proceso de empoderamiento a pesar de las múltiples propuestas metodológicas actuales. Y es que

[...] la capacidad de ejercer elecciones incorpora tres dimensiones interrelacionadas: recursos (definidos de manera amplia, para que no incluyan sólo el acceso sino futuras demandas, tanto recursos materiales, humanos como sociales); agency o agencia (incluyendo los procesos de toma de decisiones, así como las manifestaciones menos medibles de la agencia como la negociación, el engaño y la manipulación); y logros (resultados del bienestar).

Veremos cómo a pesar de las dificultades metodológicas que se desprenden, algunas organizaciones y proyectos de desarrollo intentan trabajar y medir de forma cuantitativa y cualitativa el empoderamiento de las mujeres. Las nuevas tendencias de las organizaciones internacionales acunan un «nuevo» término y/o enfoque llamado *gender transformative* (transformativo o transformador de género), la ONGD CARE define el enfoque así:

El enfoque transformativo de género tiene como objetivo ir más allá de la auto-mejora individual entre las mujeres y hacia la transformación de las dinámicas de poder y las estructuras que sirven para reforzar las desigualdades de género. Según lo definido por el Programa de Investigación del CGIAR² sobre Sistemas Agrícolas Acuáticos (AAS), un enfoque transformador de género en el

² Consultative Group on International Agricultural Research o Grupo Consultivo para la Investigación Agrícola Internacional: es un consorcio de organizaciones internacionales (centros e institutos de investigación y organizaciones locales y regionales). Los objetivos del consorcio son aumentar la seguridad alimentaria, reducir la pobreza rural, mejorar la salud y la nutrición humana y asegurar un manejo sostenible de los recursos naturales.

desarrollo va más allá de los “síntomas” de la desigualdad de género para hacer frente a “las normas, actitudes, comportamientos y sistemas sociales que subyacen en ellas” (AAS 2012, 3). El cambio transformador se puede medir mediante el examen de tres grandes dimensiones del empoderamiento:

- *Agencia*: capacidades individuales y colectivas (conocimientos y habilidades), las actitudes, la reflexión crítica, activos, acciones, y acceso a los servicios;
- *Relaciones*: las expectativas y la dinámica de cooperación o de negociación enraizados en las relaciones entre las personas; En el hogar, el mercado, la comunidad y los grupos y organizaciones;
- *Estructuras*: las normas institucionales formales e informales que rigen las prácticas colectivas, individuales e institucionales, tales como el medio ambiente, las normas sociales, el reconocimiento y el estatuto.

Para los promotores de este nuevo enfoque, el *gender transformative* o transformativo de género, como CARE, «tener en cuenta estas tres dimensiones ayuda a replantear el discurso de la potenciación y la carga de cambio de un enfoque en la acción individual de las mujeres a la responsabilidad colectiva y el compromiso político y la acción.

2. El empoderamiento de las mujeres como factor clave en los proyectos de nutrición y seguridad alimentaria en África

La malnutrición por insuficiencia en cantidad y diversidad de alimentos se considera uno de los problemas más serios de la salud pública a nivel mundial. En los países en vías de desarrollo este tipo de malnutrición es la responsable del 45% de las muertes de criaturas de menos de 5 años. Esta malnutrición conlleva también riesgos de contraer enfermedades infecciosas y altera el desarrollo físico y mental. Concretamente, en África del Oeste y central se estima que la preponderancia en malnutrición crónica³ es particularmente elevada, igual o superior al 40% en 8 de los

3 «La malnutrición moderada se define como un peso para la edad entre 2 y 3 puntuaciones zeta por debajo de la mediana de los patrones de crecimiento infantil de la OMS. Puede deberse a un peso bajo para la talla (emaciación) o a un peso bajo para la edad (retraso del crecimiento) o a una combinación de ambos. La emaciación y el retraso del crecimiento moderados se definen igualmente como un peso para la talla o un peso para la edad entre -2 y -3 puntuaciones zeta. La malnutrición moderada afecta a muchos niños en los países pobres. Los niños con malnutrición moderada tienen mayor riesgo de muerte, y la malnutrición moderada se asocia a un gran número de muertes relacionadas con la nutrición. Si no reciben un apoyo adecuado, algunos de estos niños moderadamente malnutridos pueden progresar hacia la malnutrición grave (emaciación grave y/o edema) o el retraso grave del crecimiento (peso para la talla de más de -3 puntuaciones zeta), que son trastornos que pueden poner en peligro la vida. Por consiguiente, el tratamiento de la malnutrición moderada debe

países de la región. La malnutrición crónica muestra la imposibilidad de un individuo/criatura de desarrollar todo su potencial genético en términos de talla, y que una vez sufrida la malnutrición crónica es prácticamente imposible alcanzar la talla o atrapar el retraso de crecimiento. Si bien hay varias causas subyacentes de la malnutrición infantil, por lo general es debida a la inseguridad alimentaria de los hogares, a una salud materno-infantil inadecuada, y a una insuficiente presencia de los servicios de salud, según UNICEF. La inseguridad alimentaria, en particular, es una de las principales causas de la malnutrición en muchos países del África subsahariana, donde las familias no tienen acceso a una alimentación suficiente, ya sea en calidad o cantidad, sobre una base durante todo el año. La mayor parte de los ingresos del hogar a menudo se gasta en alimentos básicos, lo que resulta en un consumo insuficiente de alimentos vegetales y animales ricos en micronutrientes⁴. La sequía y otros factores estacionales también crean períodos de escasez de alimentos, lo que tiende a coincidir con épocas del año cuando las infecciones son más altas. Las prácticas de alimentación infantil inadecuadas agravan el problema.

Se llama ciclo intergeneracional de la malnutrición⁵ al ciclo que reproduce la malnutrición de una generación a otra, de madres a hijos/as, es decir, las mujeres que han sufrido malnutrición crónica o que sufren malnutrición en el momento previo o durante embarazo tienen más probabilidades de tener problemas de salud y de dar a luz a bebés malnutridos. Se llama «ventana de oportunidad» a los 1.000 días que abarcan desde el embarazo hasta los dos años del bebé, ya que durante este espacio de tiempo se puede romper el ciclo de la malnutrición.

ser una prioridad de la salud pública. Al contrario de lo que ocurre con la malnutrición grave, los programas de tratamiento de la malnutrición moderada apenas han sufrido cambios en los últimos 30 años, y parece haber llegado el momento de examinar las medidas para mejorar su eficacia y efectividad» (en: http://www.who.int/nutrition/topics/moderate_malnutrition/es/).

4 Las carencias en micronutrientes engloban las carencias en vitamina A, hierro, yodo, zinc y ácido fólico. Estas carencias pueden alterar la salud de la criatura y afectar a la supervivencia, el crecimiento y el desarrollo de la criatura. Casi todos los países de África del Oeste y central tienen una prevalencia de anemia superior o igual al 40% en las criaturas de menos de cinco años.

5 <http://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/EB130/B130_11-sp.pdf>

Actions Essentielles en Nutrition et Actions Essentielles en Hygiène: *Manuel de référence agents de santé et responsables des programmes de nutrition*. 2015. USAID.

2.1 Género y empoderamiento de las mujeres en los proyectos de nutrición y seguridad alimentaria⁶ en África

Queremos presentar ahora cómo la preocupación por el empoderamiento de las mujeres se concretiza actualmente en la realidad de los proyectos destinados a la mejora de la nutrición y seguridad alimentaria en África. Pero antes que nada: ¿cuál es la conexión, vinculación, entre género y seguridad alimentaria para la nutrición?, ¿por qué el empoderamiento de las mujeres ha llegado a ser un factor clave para la lucha contra la malnutrición?, ¿conlleva siempre el empoderamiento de las mujeres una mejora en el estatus nutricional de estas y sus familias?, ¿los indicadores o factores de empoderamiento de las mujeres dependen de contextos culturales específicos?

La desigualdad de género puede ser la causa y el efecto del hambre y la malnutrición (FAO, 2012). La FAO en 2010 alertaba de que la igualdad de género era indispensable para favorecer el desarrollo de la agricultura y para mejorar el estatus nutricional de las poblaciones. Las mujeres representan como mínimo el 50% del total de la población económicamente activa en el sector de la agricultura en África subsahariana, pero sus contribuciones son a menudo no remuneradas (FAO, 2010)⁷. Debemos matizar que las cifras varían mucho entre 1) los países africanos y 2) entre zonas dentro de un mismo país, por ejemplo, en Gambia podemos encontrar un 30% y en algunas zonas de Camerún llegar hasta el 60-80%⁸. Los bajos niveles de acceso y control de las mujeres a los recursos productivos como la tierra, los niveles inferiores de educación, el acceso limitado a los servicios financieros o a la capacitación agrícola, así como fuertes obligaciones y responsabilidades en las tareas domésticas (ir a buscar agua, el cuidado de niños y enfermos, cocinar, limpiar, etc.), contribuyen a la pérdida de poder económico y social de las mujeres. Según datos de la organización, disminuir las desigualdades de género supondría beneficios significativos para el sector agrícola, es decir, con igual acceso a recursos productivos y servicios como tierra, agua, capacitación

6 Entendemos por seguridad alimentaria: «Existe seguridad alimentaria cuando todas las personas tienen en todo momento acceso físico y económico a suficientes alimentos inocuos y nutritivos para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias en cuanto a los alimentos a fin de llevar una vida activa y sana» (FAO, 1996).

7 FAO (2010^a). *Roles of women in agriculture*. Preparado por el equipo SOFA y Cheryl Doss. Rome.

8 <<http://www.fao.org/docrep/013/i2050e/i2050e.pdf>>

y crédito, las mujeres agricultoras podrían aumentar el rendimiento de las tierras que explotan en un 20-30%, que significaría una reducción del hambre en el mundo de un 12-17%. Es decir, con este ejemplo solamente se estaría incidiendo en las desigualdades de género en el acceso a los recursos productivos y servicios. Entendemos que las causas básicas-estructurales del hambre tienen que ver con la estructura económica, la distribución de recursos (tecnología, medioambiente, población), con el marco político-ideológico y con las instituciones en un sistema-mundo globalizado (UNICEF, 1990).

Voces feministas especializadas en África se han levantado contra lo que consideran la creación de un mito (O'Laughlin, 2007):

El mito afirma que si la asignación de los recursos productivos no fuera desigual en detrimento de las mujeres, los hogares rurales de África serían capaces de trabajar de manera más eficiente y producir más. Es decir que si una mayor proporción de crédito, insumos, tierra y trabajo fueran controlados por las mujeres, la pobreza rural en África podría reducirse significativamente.

O'Laughlin denuncia la forma en que ciertos estudios se enmarcan analíticamente, rasgando/separando/apartando la desigualdad de género del desarrollo capitalista, fuera de su contexto histórico específico en el África colonial y poscolonial, que en su opinión conduce a la falta de reconocimiento de las causas de la pobreza. La autora pone en duda que alterando la posición de las mujeres en el mercado cambiando de un sistema de derechos colectivo desigual de los recursos productivos a un sistema individualista se reduzca la pobreza en la África rural. O'Laughlin considera que los cambios deseados dependerán de la reestructuración a largo plazo de los procesos profundamente desiguales de la integración en el mercado, no de una inserción más firme de las mujeres dentro de los patrones existentes de individualización y mercantilización de los recursos productivos. La cuestión fundamental para la investigadora de las sociedades rurales africanas no es entender los recursos productivos controlados por los hombres como recursos de propiedad individuales, olvidando las formas en que estos derechos sobre la propiedad colectiva se ven limitados por la costumbre-tradición y por la objeción. Para O'Laughlin:

El mandato feminista no negocia la opresión a través del aislamiento, proporcionando recursos a las mujeres para que puedan “apañárselas” por sí mismas, sino más bien corrigiendo la desigualdad en el ámbito de las relaciones de género co-operativas a través de la reconstrucción de la división del trabajo.

Los estudios en malnutrición también han situado las normas y prácticas de género específicas de cada contexto (en/dentro de los hogares y comunidades) como un factor clave a tener en cuenta en la lucha por acabar con la malnutrición en los países africanos. Estas normas y prácticas de género a menudo subyacen a la experiencia de las diferencias entre hombres y mujeres, incluso en la división del trabajo doméstico, el acceso y el control de los recursos productivos y en la medida en que hombres y mujeres controlan y se benefician de los rendimientos de sus trabajos. Como analizaremos a continuación, estas diferencias de género tienen incidencia significativa en la seguridad alimentaria y la nutrición. Y es que conceptualmente el género está intrínsecamente conectado-vinculado a las tres dimensiones de la seguridad alimentaria y de la nutrición: 1) producción de alimentos, 2) acceso y consumo de alimentos, y 3) comida/alimentación, salud y prácticas del cuidado. Las mujeres juegan un rol significativo en estas tres dimensiones.

En las comunidades rurales de buena parte de los países africanos, los hombres y las mujeres tienen roles diferenciados en asegurar el bienestar nutricional de sus hogares. Mientras que tanto los hombres como las mujeres son los principales contribuyentes a la producción agrícola de los hogares, a menudo las mujeres emergen como aquellas que son las principales responsables del cultivo de cosechas de alimentos para el autoconsumo y el cuidado del ganado. Ellas contribuyen también y significativamente a la cosecha de los cultivos comerciales (destinados a la venta), predominantemente cultivos de dominio «masculino». Estos cultivos representan la principal fuente de ingresos de los hogares. Dado que las poblaciones rurales pobres siguen siendo compradoras netas de alimentos, los ingresos del hogar permiten asegurar buena parte de la seguridad alimentaria y nutricional, particularmente, como evidencian algunos estudios, cuando las mujeres tienen mayor control sobre los ingresos y mayor peso en la toma de decisiones sobre el consumo (ICRW, 2015).

Concretizando, el peso de las mujeres como productoras de alimentos (ya sean cereales, hortalizas o tubérculos) se evidencia con datos sobre la dedicación en horas de trabajo en la agricultura de las pequeñas productoras africanas. La dedicación en horas y días de trabajo es superior, en muchos casos, a la de los hombres. Tomemos dos ejemplos de ello. En los distritos de Ukerewe y Sengerema (Tanzania), las mujeres en un año dedican 47 días de trabajo (por parcela) en las tierras gestionadas por sus maridos y 15 días de trabajo (por parcela) en las tierras gestionadas por ellas mismas, mientras que los hombres destinan 42 días de trabajo en sus propias tierras y 8 días de trabajo en las tierras gestionadas por sus mujeres⁹. Según esta encuesta de IFPRI para el proyecto CHANGE, el número de parcelas gestionado por mujeres era inferior ($0,36 \pm 0,67$) al número de parcelas gestionadas por los hombres ($1,15 \pm 0,88$). Igualmente, la superficie cultivada en las parcelas gestionadas por las mujeres ($4,10 \pm 66,26$ acres) que la superficie cultivada en las parcelas gestionadas por los hombres ($12,70 \pm 111,54$ acres). Debemos hacer hincapié y recalcar bien la cuestión de «principal gestor» de la parcela, que no hace referencia a la propiedad ni a la(s) persona(s) que trabaja[n] en la parcela. Este punto es especialmente importante y ejemplifica muy bien la complejidad en las sociedades de pequeños productores agrícolas africanos pertenecientes a una misma unidad doméstica de consumo y producción. Llamamos «principal gestor» a la persona (hombre o mujer) responsable de la parcela y que toma la mayoría de decisiones sobre los cultivos a producir, los recursos a destinar, así como muy a menudo toma las decisiones sobre los beneficios de la producción. Dada la variedad de casos, este punto es especialmente sensible a las relaciones de género y numerosos indicadores de empoderamiento de las mujeres se basan en este tipo de datos.

En la región de Fada N'Gourma, en Burkina Faso, las mujeres trabajan 30,6 días en los campos gestionados por sus maridos y 9,9 días en los campos gestionados por ellas mismas, los hombres, en cambio, dedican 21 días de trabajo en sus campos y 1,7 días en los campos de sus mu-

9 Datos extraídos de la encuesta de base: IFPRI, Tanzania Baseline for CHANGE, IFPRI (2015). CHANGE program in Tanzania: Baseline Report. IFPRI responde a las siglas: Instituto Internacional de Investigación sobre Políticas Alimentarias.

jeros¹⁰. En promedio, el número de parcelas gestionadas por mujeres es menor ($1,3 \pm 1,2$) que el promedio de parcelas gestionadas por los hombres ($2,0 \pm 1,2$), a pesar de que en promedio había más mujeres adultas en la unidad doméstica. Igualmente, la superficie cultivada es inferior en el caso de las mujeres ($0,4 \pm 1,0$ hectáreas) que en el caso de los hombres ($2,5 \pm 2,1$ hectáreas). Por otro lado, los datos revelaban que las mujeres cultivan sus parcelas durante las dos estaciones agrícolas (casi todo el año). Mientras que las parcelas de los hombres se cultivan únicamente durante la estación de lluvias. Este hecho está relacionado con el tipo de cultivos producidos y concretamente lo que viene llamándose «cultivos de dominio masculino» (o de renta) y «cultivos de dominio femenino» (generalmente verduras destinadas al autoconsumo y a la comercialización en los mercados locales). Boserup documentó ampliamente cómo la colonización instauró nuevos patrones en la división sexual del trabajo en el África subsahariana colonial, favoreciendo el sector agrícola masculino, orientándolo al mercado comercial y de exportación, en detrimento de la agricultura femenina. Los europeos trasladaron sus patrones agrícolas y de división sexual del trabajo a los territorios colonizados. Con ceguera extrema o siguiendo el estereotipo de que los hombres eran debían ser los cabezas de familia, favorecieron al sector masculino como interlocutor y actor al que dirigir los programas de desarrollo rural. Todo ello provocó cambios en los roles y relaciones de género que existían, lo que después tendrá influencia en los roles y relaciones de género actuales. Como veremos en nuestro caso de estudio (apartado 3), hay variaciones y especificidades según las regiones, las sociedades-etnias e incluso según el tipo de cultivo y las relaciones de género¹¹.

10 Datos extraídos de la encuesta de base: IFPRI, Burkina Faso Baseline for CHANGE, IFPRI (2015). CHANGE program in Burkina Faso: Baseline Report.

11 En nuestro estudio sobre la construcción de los géneros en la sociedad joola en Basse Casamance «Autonomía y agencia de las mujeres joolas de Oussouye (Basse Casamance): estudio de caso», pudimos analizar cuán diverso puede ser el resultado sobre los cultivos masculinos-femeninos y la división del trabajo en subgrupos (los joola kassa o los joola fonyé) que forman parte de una mismo grupo étnico. Así como las mujeres joolas de los pueblos al norte del río Casamance. Linares, en su obra-estudio *Power, Prayer and Production, The Jola of Casamance* (1992), describe y analiza las grandes diferencias de tres modelos de producción y de pensamiento distintos en tres zonas diferenciadas de la región de Zinguinchor-Casamance. De Bignona a Oussouye se encuentran importantes diferencias en cuanto a división sexual del trabajo (cultivos diferenciados y trabajos diferenciados para hombres o mujeres) y sistemas de creencias distintos (animismo e islam). Para la autora, la clave está en la conexión entre lo ideológico y lo productivo. Mientras que para las zonas islamizadas, «mandijizadas», con preponderancia del cultivo de exportación como es el cacahuete, las regiones

Otro dato significativo, muy utilizado para determinar el empoderamiento de las mujeres y su conexión con la nutrición, es el relativo a la ganadería, y es que las mujeres aparecen como las responsables, en tiempo de trabajo, de criar los pequeños animales destinados a la comercialización y al autoconsumo del hogar. En cambio, en términos de propiedad de los animales, las mujeres parecen tener menos cabezas de ganado que los hombres¹². Con estos dos ejemplos se evidencia cómo, a pesar de que las pequeñas productoras africanas dedican buena parte de su fuerza de trabajo a la producción de alimentos para la comercialización y el autoconsumo del hogar, tienen menor acceso y control de los recursos productivos, como tierra cultivable, tecnología para la irrigación, propiedad de animales, créditos y capacitación agrícola. Debemos añadir que a menudo los datos cuantitativos de algunos estudios no llegan a explicar la complejidad de algunos términos como «propiedad», que pueden tener significados distintos según la sociolingüística de las sociedades. Un buen ejemplo de ello es el estudio de Galiè y otros sobre la variabilidad de los significados «locales» (según cada sociedad-grupo étnico) de «propiedad». El estudio también demuestra la flexibilidad de los sistemas que regulan los derechos a los recursos (entre las comunidades estudiadas) y su impacto en la seguridad alimentaria. La conclusión es que, además de conocer «quién posee qué», los investigadores deben poder analizar también otros aspectos o dimensiones/dominios de propiedad como la capacidad de beneficiarse del ganado —venta de huevos o leche, por ejemplo—, la toma de decisiones sobre la venta del mismo, el origen del ganado, la gestión y el cuidado de los animales, etc.

del libro tienen una ideología del progreso que favorece el productivismo para el mercado, en el caso de los joolas de Oussouye, ni islamizados ni cristianizados del todo, donde predomina el sistema de creencias y rituales animistas, el cultivo del arroz tiene otras lógicas de significación. Así pues, a pesar de que el producto arroz se cultiva en todas las zonas, se hace evidente que se cultiva de forma distinta, bajo relaciones de producción distintas, y por consiguiente se observan opciones diversas sobre lo que significa cultivar arroz para cada sociedad: «The system is constituted not only by the forces and the relations of production, but also by a body of beliefs and ritual practises» (Linares, 1992). El cultivo y producción de arroz, en el caso de la sociedad joola de Oussouye, tiene una clara vinculación de género (graneros-poder, autonomía, fetiches femeninos, rituales-ceremonias). A partir de la realidad joola de Oussouye, Linares pone en evidencia otras formas de entender producción, trabajo y mercado, más allá, ampliando la limitada aproximación materialista capitalista de dichos términos y sus significados.

12 Tablas de datos referentes a la propiedad de animales: aves de corral, animales de tamaño medio (cabras-ovejas) y vacas, por unidad doméstica, desagregados por sexo.

2.2 Las mujeres y sus roles en la toma de decisiones sobre el acceso y consumo de alimentos

Si bien las mujeres producen alimentos, no siempre tienen un rol significativo en la toma de decisiones sobre los ingresos del hogar, sobre todo respecto a los ingresos que provienen de los cultivos de renta, generalmente gestionados por los hombres y generalmente superiores a los ingresos gestionados por las mujeres, que representan pequeñas cantidades (veremos este caso más detenidamente en nuestro caso de estudio en el apartado 3). La capacidad de negociación de las mujeres dentro del hogar se ha convertido en uno de los ejes clave de numerosas investigaciones que pretenden establecer conexiones entre los indicadores de empoderamiento de las mujeres con niveles de nutrición y salud de los miembros del hogar más satisfactorios. Los retos metodológicos y conceptuales son amplios, como también los intentos/análisis comparativos, con el objetivo de poder determinar variables transversales a todas las sociedades y contextos culturales. Siendo el poder un concepto multidimensional, se considera imprescindible tener en cuenta las dimensiones del poder y escoger las más relevantes según el contexto cultural. Estos estudios han utilizado distintas formas/metodologías cuantitativas y cualitativas de medición del poder dentro del hogar —bienes/recursos en el momento de contraer el matrimonio, ámbitos de la toma de decisiones, leyes de propiedad en el divorcio, y el estatus de las mujeres en el hogar y en la sociedad (Quisumbing, 2003)—.

Las mujeres como proveedoras de cuidados y transformadoras de alimentos es otra de las dimensiones fundamentales de la vinculación entre género y nutrición. Como en todas las sociedades, las mujeres emergen como las máximas responsables y gestoras de cuidados en salud, alimentación, salubridad e higiene. Actividades de cuidado, no remuneradas, cotidianas, que requieren de tiempo y mano de obra en estos contextos. Además, las mujeres en edad reproductiva, embarazadas y con criaturas en edad de amamantar requieren de una dieta alimentaria superior en calorías y diversificada (rica en minerales y vitaminas) para asegurar su buen estado de salud, el de sus bebés y de futuras criaturas.

Durante cierto tiempo se creyó que más alimentos y más ingresos en la producción agrícola conllevarían necesariamente mejores resultados en nutrición. Los estudios han evidenciado que tener acceso a los

alimentos no se traduce automáticamente en una mejora del estado nutricional. La utilización de los alimentos y la diversidad en la dieta son generalmente dominios femeninos, responsabilidades que las sociedades han otorgado a las mujeres, el estado nutricional está íntimamente ligado a la priorización de gastos, a los alimentos y a su diversidad. Una vez más, la capacidad de las mujeres para acceder a la información relacionada sobre las prácticas dietéticas y de cuidado es clave para que estas ejerzan la influencia necesaria en la toma de decisiones del hogar, ya que está relacionada con la mejora del estado nutricional de los hogares.

Especialmente problemático, en muchos estudios económicos, ha sido considerar la unidad doméstica (hogar) como un simple agente, asumiendo que los individuos compartían las mismas preferencias o que existe un cabeza de familia-hogar al que se le atribuye la decisión final. Este marco simplista ha causado numerosas incomprendiones y malentendidos (Quisumbing, 2003). Debemos recordar que los hogares, unidades domésticas de consumo y producción, no son entidades monolíticas que actúan con los mismos intereses. Los hogares están compuestos por diferentes personas, teniendo intereses y oportunidades diferentes, que pueden actuar distintamente en un medio/entorno cambiante.

¿CONLLEVA SIEMPRE EL EMPODERAMIENTO DE LAS MUJERES UNA MEJORA EN EL ESTATUS NUTRICIONAL DE ESTAS Y SUS FAMILIAS? ¿ES EL EMPODERAMIENTO DE LAS MUJERES REQUERIDO DE FORMA INSTRUMENTALISTA PARA LA MEJORA NUTRICIONAL DE SUS FAMILIAS? DISCUSIONES Y DEBATES EN TORNO A LA CUESTIÓN

Las investigaciones feministas ya habían mostrado convincentemente que una mejora en los ingresos no conllevaba/comportaba una mejora en el bienestar de todos los miembros de la unidad doméstica (O’Laughlin, 2007). Actualmente, el desafío de las intervenciones agrícolas que tienen como objetivo mejorar el estatus nutricional de las personas ha sido traducir las ganancias de productividad en resultados nutricionales positivos para los hogares de pequeños agricultores. El llamado «empoderamiento de las mujeres» se ha convertido, para buena parte de la comunidad de cooperación al desarrollo, en una de las soluciones a este desafío. La influencia de las normas y prácticas en materia de negociación dentro del hogar y la toma de decisiones según el género, en particular respecto a la

división del trabajo y la asignación y uso de los recursos dentro del hogar (por ejemplo, quién toma las decisiones relativas a la utilización del suelo, los gastos en insumos agrícolas, y la elección de cultivos), parece que tienen un impacto significativo no solo en la disponibilidad de alimentos en general sino también en alimentos de mayor valor nutricional en particular, pero también en si determinados cultivos producidos por el hogar se consumen o se venden, y en qué cantidades de alimentos se consumen y quiénes los consumen (Banco Mundial, 2008) (ICRW, 2016).

Numerosos estudios indican que, en los casos de mayor control por parte de las mujeres sobre los ingresos y las decisiones de gasto, se da un mayor gasto en alimentación y salud, que conlleva mejores resultados nutricionales, especialmente para las criaturas (Quisumbing, 1995; UNICEF, 2011; Smith, 2003). En consecuencia, el empoderamiento de las mujeres permitiría no solamente gozar de más bienestar a las propias mujeres, sino también a sus comunidades. A pesar de la creciente evidencia de que el empoderamiento de las mujeres, particularmente en términos de capacidad de las mujeres para negociar y tomar decisiones en el hogar sobre la producción alimentaria de los hogares y el gasto, puede ser fundamental para el aumento de los gastos en educación, salud y alimentación de los miembros del hogar (Banco Mundial, 2008; FAO, 2009 y 2011), los enfoques contrastados sobre cómo abordar el empoderamiento de las mujeres en la agricultura para la nutrición (y sus pasarelas con el empoderamiento) o en la agricultura para disminuir la malnutrición continúan siendo limitados o insuficientes. Mientras que la preocupación en intervenciones agrícolas destinadas a la mejora de la nutrición crece y aumenta en recursos, son pocas las intervenciones que incorporan enfoques innovadores que aborden las desigualdades de género en el ámbito doméstico como un medio para mejorar la producción agrícola y la seguridad alimentaria y la nutrición; un número aún menor se evalúa para generar la evidencia de lo que funciona (ICRW, 2016). Y todavía un número menor se evalúa desde una perspectiva africanista, antropológica y cualitativa, entendiendo que el empoderamiento de las mujeres es contexto específico y relativo a las relaciones de género que se dan en cada sociedad.

2.3 Indicadores de empoderamiento: ¿intentando medir el empoderamiento o simplificando el empoderamiento?

Desde que las grandes instituciones y donantes de la cooperación al desarrollo establecieron las sinergias entre el empoderamiento de las mujeres y las metas del desarrollo, entendido este último como mera eficiencia económica, la necesidad de poder medir y cuantificar el empoderamiento ha ido creciendo. Hoy en día disponemos de largos y complejos cuestionarios cuantitativos compuestos por módulos que intentan medir un gran abanico de dimensiones del empoderamiento de las mujeres: movilidad, autoestima, pertenencia a grupos sociales de apoyo, toma de decisiones, propiedades de bienes, acceso y control de los bienes e ingresos del hogar, usos del tiempo, etc. Asistimos también a la creación de índices que pretenden medir y cuantificar el empoderamiento, tomemos como ejemplo el índice de empoderamiento de mujeres agricultoras (IEMA o WEIA-Women's Empowerment in Agriculture Index): la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), el Instituto Internacional de Investigación sobre Políticas Alimentarias (IFPRI) y la Iniciativa Oxford para la Pobreza y el Desarrollo Humano (OPHI) trabajaron conjuntamente para crear un índice de empoderamiento de las mujeres en la agricultura. IEMA es una nueva encuesta-herramienta diseñada para medir el empoderamiento, la agencia e inclusión de las mujeres en la agricultura utilizando datos recogidos en entrevistas realizadas a hombres y mujeres de los mismos hogares. IEMA es un índice agregado que se compone de dos subíndices: los cinco ámbitos/dominios de empoderamiento y el índice de paridad de género (IPG). Los 5 ámbitos de empoderamiento incluyen: 1) la toma de decisiones (individual o conjunta) sobre la producción agrícola, 2) la propiedad, el acceso y el poder de decisión sobre los recursos productivos propios y del hogar, 3) el control sobre el uso de los ingresos, 4) roles de liderazgo en la comunidad, pertenencia a grupos sociales y comodidad/capacidad/facilidad de hablar en público, y 5) el uso del tiempo: tiempo de tareas domésticas, de producción agrícola y tiempo de ocio.

A pesar de los permanentes intentos de mejorar las encuestas para que puedan realizarse en contextos culturales distintos, añadir módulos, crear índices y discutir sobre los métodos estadísticos, los resultados frecuentemente desilusionan a investigadores y donantes. Parece ser

que no conseguimos encontrar correlaciones entre variables que puedan aplicarse a todas las sociedades del mundo, parece que nos cuesta poder explicar las evoluciones y representaciones de los datos cuantitativos, no siempre significativos entre la encuesta de base y la final. Cojamos las conclusiones de dos artículos relativamente recientes: uno pretendía investigar los nexos de relación/las conexiones entre el empoderamiento de las mujeres en la agricultura y los estatus nutricionales de mujeres y criaturas (Malapit y Quisumbing, 2014), y en el segundo artículo, entre el empoderamiento de las mujeres y la salud materno-infantil (Pratley, 2015). Malapit y Quisumbing (2014) declaran concluyendo sobre 1) la necesidad de ser sensibles a la cultura y al contexto a la hora de formular intervenciones y políticas adecuadas para la mejora de la nutrición materno-infantil, 2) el hecho de que no todos los ámbitos/dimensiones del IEMA son significativos en la mejora del estatus nutricional, es decir, que la mejora de la nutrición no es necesariamente correlativa al estar empoderada en todas las dimensiones del empoderamiento; o lo que es lo mismo, que el empoderamiento en distintas dimensiones del empoderamiento puede tener impactos distintos en la nutrición —ya que las normas de género son específicas a la cultura-contexto—, que 3) habrá que identificar áreas donde las brechas de empoderamiento sean mayores y examinar su correlación con los indicadores nutricionales materno-infantiles, con el objetivo de obtener evidencias empíricas y culturales. Pratley (2015) concluye su revisión de estudios declarando que 1) el problema mayor se encuentra en el hecho que la medición del empoderamiento varía tanto de un estudio a otro que la comparación entre estudios no es viable: 2) a pesar de que se pueden encontrar correlaciones positivas entre el empoderamiento económico de las mujeres y el empoderamiento en salud de las mujeres o entre la exposición/vulnerabilidad ante la violencia y el empoderamiento social de las mujeres, cuando intentamos analizar las asociaciones-correlaciones por indicador específico, dimensión del empoderamiento y resultado de salud las evidencias empíricas son irregulares, las asociaciones no son significativas y a veces incluso contradictorias, y 3) la importancia del contexto cultural para medir el empoderamiento. Para Pratley, a pesar de todo esto, los «responsables políticos y profesionales deben tener en cuenta el empode-

ramiento de la mujer como una estrategia viable no solo para mejorar la salud materno-infantil, sino también como un fin en sí mismo».

Como hemos ido comentando, las dificultades metodológicas y conceptuales para establecer tanto indicadores de empoderamiento de las mujeres *per se* como para conectarlos-considerarlos determinantes para la mejora en nutrición o salud son diversas y complejas. Los ejemplos africanos son especialmente ilustrativos. Parece que queda claro en la mayoría de estudios significativos que, a pesar de la evidencia que apoya la hipótesis de que las mujeres son más propensas a asignar recursos para la nutrición, la salud y el bienestar de las criaturas, los estudiosos también han expresado cautela sobre el uso de los modelos económicos que han llegado a estas conclusiones. La multidimensionalidad del concepto de empoderamiento, la variabilidad en la interpretación del empoderamiento de la mujer continúa siendo un reto en las formas en que se conceptualizan, se implementan y se miden las intervenciones, y también en los impactos que (intencionalmente o no) deben tener estas intervenciones (ICRW, 2016). Finalmente, no podemos obviar una de nuestras grandes preocupaciones a partir de nuestra experiencia y trabajo de campo en varias sociedades africanas: la fase de recogida de los datos, la realización de las encuestas, las traducciones de las preguntas a las lenguas locales, la sociolingüística a menudo demasiado olvidada. Somos conscientes de que es una de las fases delicadas, si no la más, donde la fiabilidad de nuestros datos está en juego. ¿A quién empleamos para esta fase? ¿Bajo qué condiciones se realiza tal trabajo? ¿Cuánto tiempo y recursos destinamos? ¿Hemos trabajado las traducciones y los significados?

3. Proyecto CHANGE, «Nurturing Connections» e impacto de género: un caso de estudio

El proyecto CHANGE («Creating Homestead Agriculture for Nutrition and Gender Equity») fue implementado por Helen Keller International¹³ (HKI) en cuatro países de África subsahariana (Burkina Faso, Costa de Marfil, Senegal y Tanzania) en 2013-2016. El objetivo de CHANGE era mejorar el estatus nutricional de mujeres en edad repro-

13 Fundada por la misma Helen Keller en 1915, Helen Keller International fue una de las primeras organizaciones no gubernamentales a nivel mundial dedicada a prevenir la ceguera y reducir la malnutrición.

ductiva y de niños menores de 5 años. Los grupos de la población más sensibles a la malnutrición, y a la vez fundamentales para romper el ciclo intergeneracional de la malnutrición. Helen Keller International lleva implementando su programa agrícola-nutricional, llamado «Producción de Alimentos para el Hogar» (HFP-Homestead Food Production), desde hace más de veinte años en Asia.

El programa HFP ha sido actualizado y adaptado a diferentes programas y regiones en África. En los cuatro países del proyecto CHANGE HKI se basó en su modelo y experiencia HFP, que incluye: 1) la creación de huertas familiares que producen frutas y verduras, durante todo el año ricas en micronutrientes, es decir, producción vegetal para la nutrición; 2) la producción animal para la nutrición (específicamente aves de corral) para la obtención de las proteínas animales necesarias, y 3) sensibilización y mejora de los conocimientos de las acciones esenciales en nutrición y saneamiento, agua e higiene. CHANGE tenía un enfoque explícito en la equidad de género y en el empoderamiento de las mujeres a distintos niveles: 1) aumentar los ingresos de las mujeres; 2) aumentar el control de los recursos productivos, y 3) reforzar las capacidades de las mujeres para tomar decisiones en torno a la agricultura, la nutrición y la salud. Más allá de estos tres objetivos de empoderamiento de las mujeres, y solo en los casos de Senegal y Costa de Marfil, el proyecto CHANGE implementó un programa «transformador de género», llamado «Nurturing Connections¹⁴», con el objetivo de incluir y motivar la implicación de los hombres, y su apropiación, en las actividades reproductivas y de cuidado. Este programa incluía también las personas clave de la comuni-

14 «Nurturing Connections» es un programa-currículo de capacitación de género que tiene como objetivo abordar ámbitos clave del empoderamiento de las mujeres y de la comunidad. Esto incluye las normas de género que actúan a nivel de los hogares, las relaciones de género y las prácticas de género que subyacen en las desigualdades en la división del trabajo y en la toma de decisiones en ámbitos clave como la salud, la agricultura, la nutrición y la educación. El programa «Nurturing Connections» fue inspirado por el enfoque Stepping Stones para hacer frente al VIH/sida y a otros problemas de la salud sexual en África. Enfoque que ha conseguido buenos resultados a nivel de las comunidades para que se pueda hablar y discutir de las relaciones de poder y de género, y de temas altamente sensibles (tales como las normas sexuales). Esta metodología fue adaptada por primera vez dentro del proyecto «Homestead Food Production» en Bangladés, donde el equipo de HKI diseñó e implementó «Nurturing Connections» para abordar las cuestiones de género que subyacen a la malnutrición. Como parte del proyecto CHANGE, «Nurturing Connections» fue adaptado al contexto de África occidental y convertido en «Cultivons les Relations», manteniendo su metodología participativa y su enfoque *gender transformative*.

dad, fueran hombres o mujeres, generalmente líderes y/o autoridades (a menudo ancianos/as).

Los datos utilizados a continuación pertenecen a la evaluación de impacto de género¹⁵ realizada por el International Center for Research on Women (ICRW), en *partenariado* con HKI, para el proyecto CHANGE, sobre el programa «Nurturing Connections» (versión inglesa para Bangladés) o «Cultivons les Relations» en su versión para África del Oeste. No queremos ni pretendemos en el espacio de este artículo analizar todos los datos relativos a este estudio de impacto, sino más bien reflexionar y exponer cómo ciertos indicadores de empoderamiento pueden ser específicos y relativos a una sociedad dada.

3.1 Diferencias socioculturales como condicionantes: los pueblos senoufo y abron-kulango de Costa de Marfil

Pretendemos seguir analizando la implicación del empoderamiento de las mujeres en los proyectos de agricultura para la nutrición exponiendo y analizando el mencionado estudio de caso. Concretamente veremos cómo cuestiones y/o indicadores relacionados con el empoderamiento de las mujeres son relativos a la cultura y a las relaciones de género que se dan en cada sociedad. Entendemos que tanto la cultura como las relaciones de género están en un permanente juego de cambio y permanencia, que no son estáticas, que dependen de factores económicos, políticos y que los actores las «reinventan» en situaciones de conflicto y cooperación. Brevemente, queremos exponer cómo con la misma intervención, concretamente la implementación del programa de género «Nurturing Connections», se han podido tener consecuencias diferentes en las mujeres y en los hombres de dos sociedades diferentes en un mismo país

15 ICRW lideró la adaptación de «Nurturing Connections» (NC) en África occidental, y supervisó y apoyó la implementación de NC en Costa de Marfil y Senegal. ICRW llevó a cabo la evaluación de impacto de género del programa-curriculum «Nurturing Connections».

«Nurturing Connections» consta de una serie de ejercicios participativos que pretenden 1) facilitar el entendimiento, el diálogo y la discusión sobre las normas de género y la igualdad en el hogar y la comunidad, y 2) mejorar la comunicación dentro del hogar y las prácticas de toma de decisiones en torno a la producción doméstica de alimentos, división del trabajo, la nutrición, y la asignación de los recursos. Al abordar estos ámbitos clave de las relaciones de género y empoderamiento de las mujeres en el hogar y la comunidad, «Nurturing Connections» también tenía como objetivo contribuir a los resultados últimos de mejora de la nutrición del proyecto CHANGE.

africano, Costa de Marfil. Nuestras reflexiones e hipótesis quieren llevar a la discusión de la especificidad del contexto.

El parentesco y la cosmovisión definen/determinan la división sexual del trabajo, las relaciones de género en las comunidades y los hogares. Las dinámicas de poder en los hogares o unidades domésticas no pueden ser vistas como las únicas variables de definición ni tampoco como las determinantes. En las aproximaciones clásicas en antropología el poder local o inmediato de las sociedades africanas es un poder básicamente de linaje, que estructura y determina la gestión de los recursos, el colectivismo y la seguridad de la tenencia tradicional, el clan como unidad político, económica y religiosa. En este campo, los dos criterios más citados son edad y género, pero estos criterios están interrelacionados y profundamente modificados por otros: genealogía, grupo de iniciación, riqueza (y modo de subsistencia: pastoreo, pesca, agricultura, comercio, guerra...), vinculaciones a los aparatos políticos y religiosos (como pueden ser estructuras locales, parentesco, sociedades secretas, cofradías, logias, parentesco de broma...). Autóctonos versus extranjeros es otro criterio significativo, extranjeros como el opuesto a autóctonos está decisivamente conectado al parentesco, a la residencia y a la estructura de linajes-familias, y muy a menudo depende del linaje fundador del pueblo (y en consecuencia, de la lógica de gestión de recursos y de un cierto tipo de ecologismo tradicional). Otra lógica crucial para entender muchas sociedades en África occidental es la de las mujeres como productoras de alimentos y madres (la maternidad social vista desde una concepción amplia). Estos criterios y lógicas pueden sufrir cambios, ser adaptados o modificados, o pueden, en cambio, continuar siendo factores definitorios de la cultura. Las relaciones de género son construidas y se ven afectadas por las estructuras sociales y económicas, así como por las cosmovisiones de la sociedad.

Las poblaciones de nuestro caso de estudio pertenecen a dos grupos étnicos: en el departamento de Korhogo, los senufo; y en el departamento de Bondoukou, los abron-kulango. Estos dos grandes grupos étnicos tienen subgrupos con diferencias importantes entre ellos, pero básicamente son matrilineales en lo que a descendencia se refiere, pero respecto a la residencia, en el caso de los senufo, encontramos varias reglas. Sociedades iniciáticas, fuertemente basadas en la religión tradicional

africana o culto a los antepasados, los senufo han abrazado mayoritariamente el islam y los abron-kulango, el cristianismo. Generalmente viven en pueblos rurales compuestos por varias familias conectadas por lazos de parentesco, debido al tipo de residencia encontramos segmentos de linajes diferentes en un mismo pueblo en el caso de los senufo. La figura del tío materno sigue siendo importante, buena parte de las personas de nuestro caso de estudio dicen vivir en el pueblo de su tío materno. La familia extensa vive en grandes concesiones (compuestas por varios núcleos familiares) en el caso de los senufo mientras que los abron-kulango optan por vivir en familias nucleares, más pequeñas, compuestas por la pareja y sus descendientes. La familia, o unidad doméstica de consumo y producción, es a menudo una familia extensa con descendientes de un mismo ancestro, cada familia extensa está compuesta por diferentes «hogares»-«familias nucleares». En el caso de los senufo, nos encontramos con familias de hasta 20 personas (la mitad de ellas menores de 18 años, y la mayoría, menores de 5 años). En cambio, en el caso de los abron-kulango, la media por familia es de 6 a 7 miembros. La poligamia es más común entre los senufo, con un 62,79% de hombres y mujeres. En cambio, entre los abron-kulango, encontramos 17,16% de hombres y 14,6% de mujeres viviendo en poligamia.

Profundizando un poco más en las opciones de residencia del gran grupo étnico de los senufo, hombres-maridos podrían residir: 1) en la casa del tío materno de la mujer (opción minoritaria y en regresión), 2) en casa de su padre (residencia patrilocal), o 3) en la casa del tío materno. Para las mujeres-esposas: 1) virilocal (la casa del marido) o 2) la casa del tío materno (minoría y en regresión). Debido a esta diversidad en la residencia, los linajes matrilineales se fragmentan por varios pueblos que cohabitan en un área geográfica restringida. Área restringida que permite a las personas moverse fácilmente de un pueblo al otro y atender las obligaciones de sus pueblos paternos o maternos. El linaje materno es un lugar privilegiado de ayuda mutua y solidaridad (Kientz, 1974). Al igual que en la mayoría de las sociedades de África occidental, los hombres y las mujeres están vinculados a sus pueblos de origen a través de rituales, asociaciones «tradicionales» y grupos de ayuda al trabajo agrícola. Así, los pueblos y las personas se encuentran vinculados a su vez por el parentesco y las estrategias de matrimonio.

Siguiendo a Kientz, debido a la residencia virilocal casi sistemática de las mujeres y patrilocal frecuente para los hombres, las personas viven integradas en una unidad de residencia, de producción y de consumo bajo la autoridad de un miembro de otro linaje (a pesar de que esta unidad constituye el lugar y espacio de solidaridad diaria, lo cierto es que uno pertenece prioritariamente al linaje materno). Algunas prácticas de vez en cuando recuerdan esta pertenencia prioritaria. Entre el subgrupo de senúfo Nafara, se da una práctica matrimonial en la cual cada cónyuge permanece en su familia de origen, que es entonces la unidad doméstica de producción real. Marido y mujer no residen juntos. Los maridos visitan a sus esposas en su pueblo y casa materna durante la noche y vuelven a su pueblo al alba. Las criaturas viven con su madre (y tío materno). La institución es conocida como la *kékourougo* («marido visitador»).

A pesar de haberse convertido al islam o al cristianismo, la cosmovisión y ciertos principios del «animismo» o religión tradicional africana persisten y perviven en las vidas cotidianas de estas personas, interconectados por rituales-ceremonias, relaciones de parentesco y autoridades autóctonas locales. Un claro ejemplo sería el «Poró» en el caso de los senúfo, ritual de iniciación masculina que continúa siendo una clave de identificación. En las sociedades abron-kulango, encontramos alusiones a los «altares tradicionales» y a sus responsables (hombres y mujeres). La mayoría de jefes políticos del pueblo pertenece a un linaje autóctono por vía materna, «el sobrino». Los jefes/responsables de la tierra serían sacerdotes que tienen un rol intermedio entre las personas y los ancestros. En algunos de los pueblos poblados por los abron-kulango encontramos la figura de la reina madre, llamada localmente «Himia», una autoridad femenina que protege el pueblo y máxima consejera del jefe del pueblo. Los ancianos, hombres y mujeres, son considerados consejeros.

3.2 Trabajo, ingresos y toma de decisiones¹⁶

Pueblos agricultores, tanto los senufo como los abron-kulango producen cultivos de renta (como algodón, anacardo y café), cultivos de cereales o tubérculos y horticultura. Casi todos los hombres de los pueblos abron-kulango y un 76% de los hombres senufo obtienen los ingresos a partir de los cultivos de renta. En el caso de las mujeres, un 92% de las mujeres senufo obtiene ingresos a partir de la producción de cultivos de alimentos. En cambio, las mujeres abron-kulango tienen varias fuentes de ingresos, hay cierta diversificación entre los cultivos de renta, de alimentos y el pequeño comercio. Las mujeres abron-kulango pueden heredar la tierra y, por tanto, algunas tienen cultivos perenes de renta.

Si miramos con detalle los ingresos anuales por género y región o grupo étnico vemos cómo los ingresos de las mujeres de ambas regiones son más estables a lo largo del año, con poca variación en la cantidad, mientras que los ingresos de los hombres sufren más altos y bajos, especialmente los de los senufo, que en el período de noviembre-febrero venden el algodón. Los hombres abron-kulango ganan tres veces más que sus mujeres, y los hombres senufo, hasta cinco veces más (Kouassi, 2016).

La desigual repartición de tareas y usos del tiempo entre hombres y mujeres se hace evidente ya que las mujeres trabajan una media de cinco horas más al día que los hombres (Kouassi, 2016). Observando los datos cuantitativos del uso del tiempo vemos que hay grandes diferencias en la distribución del tiempo entre hombres y mujeres: los hombres destinan más tiempo a dormir, al trabajo asalariado, a la obtención de servicios, al acceso a los medios de información, al ejercicio, a actividades religiosas y a socializarse. Contrariamente, las mujeres destinan más tiempo a cocinar, a tejer y a tareas domésticas y de cuidado. No hay diferencias significativas en el cuidado personal, en tiempo destinado a comer, al empleo o a la agricultura, ganadería, o a los viajes. Entre cada género, se observan también diferencias en los dos grupos étnicos: ambos géneros abron-kulango destinan más tiempo a dormir, al cuidado personal, a cocinar, al ejercicio y a las actividades religiosas. Mientras que los hombres

16 Los datos utilizados pertenecen a tres estudios distintos: el estudio de impacto de género cuantitativo, el cualitativo y el caso de estudio «Impact de l'augmentation du revenu des femmes sur les dépenses, la prise de décision et le pouvoir au sein du ménage à Boudy et à Koni». Los tres estudios han sido realizados en las mismas comunidades y pueblos del proyecto CHANGE, en el que trabajamos de 2014 a 2016.

abron-kulango destinan más tiempo a comer, a la obtención de servicios y a la socialización que sus mujeres, estas últimas destinan más tiempo al empleo, a tejer, a tareas domésticas y de cuidado, y a acceder a los medios de información. Los senufo, tanto hombres como mujeres, destinan más tiempo al trabajo asalariado y a la agricultura/ganadería. Parece también que los hombres senufo destinan más tiempo a tareas domésticas y de cuidado que los abron-kulango.

Analizando tareas vemos que las mujeres senufo trabajan en los campos-cultivos de renta gestionados por sus maridos, en las parcelas que sus maridos les han prestado para cultivar cacahuete, y cereales como el maíz o el sorgo, en la pequeña parcela donde cultivan verduras, algunas incluso cultivan arroz en las zonas inundables durante la estación de lluvias. Durante el período más seco y caluroso, las mujeres senufo producen carbón y manteca de karité para vender. Algunas también trabajan como jornaleras en el anacardo. Los hombres senufo cultivan los campos de algodón (de renta), el maíz y el anacardo, y trabajan como asalariados a temporadas. Los hombres y mujeres abron-kulango cultivan en la misma parcela el alimento de base, que es el tubérculo llamado ñame (igname), es una responsabilidad compartida. Las mujeres abron-kulango consiguen ingresos con la venta del anacardo, el artesanado (muchas hacen cerámica) y el pequeño comercio. Ellas también cultivan la mandioca, la banana, patata dulce y verduras en las pequeñas huertas. Los cultivos de renta de los hombres abron-kulango son básicamente el anacardo y el café.

Los datos cuantitativos respecto a la toma de decisiones muestran diferencias significativas entre las dos regiones o grupos étnicos. La tendencia principal indica que la toma de decisiones conjunta (maridos y esposas) se da más en los senufo, estando las mujeres (comparativamente a las abron-kulango) más implicadas en los gastos agrícolas, gastos en general y decisiones en temas de salud, y los hombres senufo, en decisiones sobre la nutrición y el cuidado de las criaturas. La excepción se da en las decisiones respecto a la ganadería (aunque la ganadería tenga un peso menor en los abron-kulango) y en cómo se gastan los ingresos propios de cada uno. Examinando en detalle según las temáticas a decidir, vemos que para las decisiones sobre nutrición y sobre las criaturas, incluyendo el cuidado de las criaturas (entre hombres y mujeres), los tiempos y

prácticas alimentarias y de destete de las criaturas (hombres y mujeres), los menús cotidianos (hombres y mujeres), y las cantidades cotidianas de alimentos (hombres y mujeres), así como la utilización del jabón (hombres), hay mayor decisión conjunta en los senufo, con mayor implicación de los hombres senufo comparándolos con los abron-kulango. También se verifica mayor rol de los hombres senufo en las decisiones sobre la división de responsabilidades en la unidad doméstica. Debemos subrayar que en los dos grupos étnicos las mujeres declararon estar altamente implicadas en este tipo de toma de decisiones, con un 74% de mujeres abron-kulango reivindicando el rol de tener la última palabra o decisión final.

Respecto a las decisiones agrícolas también se da más implicación conjunta en los senufo. Esto significa mayor implicación de las mujeres senufo comparada con las abron-kulango para las cuestiones siguientes: decisión sobre los cultivos a plantar (en la propia parcela) (hombres y mujeres), decisión sobre los cultivos a plantar (parcela de cónyuge) (hombres y mujeres), venta de los cultivos (solo mujeres), uso de los ingresos de cultivos no de renta de la propia parcela (solo mujeres), uso de los ingresos de cultivos no de renta de la parcela del cónyuge (solo mujeres). Sobre los cultivos de renta en la propia parcela, se da mayor decisión conjunta con menor implicación comparativamente de las mujeres sobre sus propias parcelas (mujeres solas). Respecto a la parcela del cónyuge para cultivos de renta, en los senufo se observa mayor implicación de ambos en las decisiones sobre la parcela del cónyuge (hombres y mujeres). Por el contrario, para las decisiones sobre el ganado de cría (mujeres solamente), en el uso de los ingresos del ganado (solo mujeres), y en el uso de los ingresos de aves de corral (solo mujeres), se observa un mayor rol en la toma de decisiones de las mujeres abron-kulango que en las senufo. Sin embargo, las explotaciones ganaderas de los abron-kulango son mucho menores y menos importantes económicamente.

Sobre las decisiones en salud también se da mayor decisión conjunta en los senufo, con menor rol de las mujeres abron-kulango comparativamente (respecto a las decisiones sobre su propia salud y la de sus criaturas). Esto sería aplicable a decisiones sobre la propia salud (hombres y mujeres), decisiones sobre la salud de las criaturas (hombres y mujeres) y visitas médicas en caso de embarazo (mujeres) —de hecho, el 32,3%

de las mujeres abron-kulango dice no participar en tal decisión—. Sobre la posibilidad de tener otra criatura (hombres y mujeres), la diferencia depende de quién sea consultado: para los hombres abron-kulango la decisión se toma conjuntamente, mientras que sus mujeres declaran que el hombre tiene mayor rol en tal decisión. Respecto a las decisiones sobre la educación de las criaturas (hombres y mujeres), también parecen tomarse de forma conjunta en los senufo en comparación con el mayor rol de los hombres abron-kulango.

Respecto al gasto en alimentos (solo mujeres), ropa (hombres y mujeres) y grandes compras (mujeres), se da otra vez mayor toma de decisión conjunta en los senufo comparativamente con un rol menor de las mujeres abron-kulango. Respecto al gasto de los ingresos propios (hombres y mujeres), también se verifica la toma de decisión conjunta en el caso de los senufo, pero en cambio se da un mayor rol de las mujeres abron-kulango sobre cómo gastar sus ingresos. Sucede exactamente lo mismo sobre la decisión de trabajar asalariadamente fuera de la unidad doméstica, las mujeres abron-kulango tienen un mayor rol en tal decisión. De hecho, la movilidad de las mujeres abron-kulango tiene una experiencia de trabajo «remunerado» desde la edad adolescente en grandes ciudades como Abijan, a donde acostumbraban a ir a trabajar como «domésticas» durante unos años antes de casarse. El fenómeno de escolarización de las adolescentes hace que esta constante esté cambiando y que un menor número de chicas abron-kulango opte por esta experiencia laboral.

Así pues, según los datos cualitativos, los hombres tienen más poder de decisión que las mujeres en todas las temáticas excepto en la nutrición; en general, las mujeres senufo tienen un papel más importante en la toma de decisiones en general pero las abron-kulango tienen un papel más importante sobre los aspectos relativos a la nutrición. La toma de decisión conjunta es más común en los senufo (de acuerdo con hombres y mujeres).

Analizando las responsabilidades financieras de hombres y mujeres vemos que no hay grandes diferencias entre los grupos étnicos. Los hombres serían los responsables de los gastos en salud, alimentos de base (cereales básicamente), escolarización, construcción y reparación de la casa y gastos de ciertos rituales. Las mujeres, en cambio, serían las responsables de los condimentos y salsas de cada comida cotidiana, así

como de los gastos de las cotizaciones de sus asociaciones y de los gastos de ciertos rituales. Si esta distribución de gastos sería la ideal enunciada por las personas consultadas, la realidad de los casos nos muestra que las fronteras sobre lo que aporta cada uno no son tan rígidas y que depende de muchos otros factores como hemos comentado (las dinámicas de poder de los hogares, las capacidades de negociación, la comunicación dentro del hogar, situaciones de crisis económica, precios de los productos de renta, ciclo de los cultivos, ciclo de los ingresos y ciclo de los gastos). En todo caso, la mayoría de hombres reconoce la contribución de sus mujeres sobre todo cuando las mujeres saben que ellos han agotado su presupuesto.

La comunicación y la negociación en la toma de decisiones sobre los ingresos y los gastos dentro del hogar es uno de los quebraderos de cabeza de numerosas investigaciones que pretenden medir el empoderamiento de las mujeres. Verificamos que en estos dos casos las economías de maridos y mujeres son separadas, que el marido y su(s) mujer(es) no acostumbran a informar o comunicar al otro sobre sus ganancias (hecho habitual en muchas sociedades africanas que en nuestra opinión permite cierto empoderamiento femenino). A pesar de ello, constatamos diferencias entre los dos grupos étnicos. También hemos constatado que la toma de decisiones sobre los gastos es diferente en función del tipo de gasto y la persona que lo efectúa. Hay gastos consultados y acordados en común-conjuntamente. Hay gastos de los que se informa antes o después de efectuarlos. Una mayoría de mujeres afirma que no habla de sus ingresos para evitar que sus maridos dejen de sentirse obligados-responsables de ciertos gastos, o peor, que les quiten sus ingresos alegando ser los cabezas de familia.

Parece ser que la comunicación y toma de decisión sobre los ingresos y gastos dentro del hogar también es un tema clave para los especialistas en nutrición. Verificamos la riqueza y complejidad en el proceso de toma de decisiones, el peso y el momento de la negociación, proceso difícil de analizar con datos cuantitativos a partir de encuestas. Además, con este ejemplo queremos añadir otro factor que pensamos que es interesante: la tipología de cultivos y el trabajo en los mismos campos. En el caso de los senufo, las mujeres entrevistadas¹⁷ hablaban positivamente del cambio

¹⁷ Después de haber participado en el programa de género «Nurturing Connections-Cultivons les Relations».

respecto a la comunicación de ingresos y la necesidad de toma de decisiones conjunta sobre los gastos: «No se trata de coger el dinero ganado a partir del cultivo del algodón y liquidarlos..., si hay ingresos deberemos sentarnos y discutir cómo gastarlos. Lo que no hay que hacer es gastarse el dinero en ausencia del otro» (mujer senufo). En efecto, las mujeres senufo trabajan en los campos de algodón gestionados por sus maridos, tienen hasta cinco veces menos ingresos que sus maridos y viven en su mayoría en matrimonios polígamos:

La mujer trabaja para el hombre porque es en sus campos que tú trabajas, y es su campo el que es más grande, y es de ese campo de donde provienen los recursos financieros. Y si el trabajo en el campo de tu marido no se ha acabado, no puedes ir a trabajar en el tuyo... Y cuando tú tienes un problema financiero es a tu marido a quien vas a explicárselo. Aunque la mujer tenga dinero, es cuando el hombre acaba su dinero, en este caso es cuando utilizarás tu dinero (mujer senufo).

Los hombres senufo entrevistados y también participantes del programa de género y nutrición reconocían la necesidad de cambiar e incluir a sus mujeres en la toma de decisiones sobre los gastos:

Respecto al trabajo en el campo del hombre, un hombre no puede trabajar solo. Respecto a la familia, si tienes una preocupación, hablas con tu mujer. En lo que a los campos de algodón se refiere, cuando vendes el algodón, debes volver al hogar, presentar el dinero ganado y preguntar «¿cómo repartiremos este dinero?». Una persona tiene una idea, varias personas tienen varias ideas. Das la palabra a los demás y decidís conjuntamente, si tú solo decides cómo gastarte el dinero y que el dinero se acaba, al año siguiente, cuando tengáis que ir a trabajar al campo, serás tú solo quien va a ir, ¿quién irá contigo? (hombre senufo).

En cambio, las mujeres abron-kulango parecían querer mantener la estrategia del secretismo para mantener su autonomía y reconocimiento: «El hombre puede venir a pedirte dinero y yo puedo dárselo, pero siempre tienes que guardar una cantidad, si mañana necesitas dinero y no tienes nada, ¿qué vas a hacer? Una criatura puede ponerse enferma y que tu marido no esté en casa, yo puedo guardar el dinero para mí» (mujer abron-kulango). Los hombres entrevistados corroboran este secretismo: «Si la mujer tiene dinero no te lo dirá nunca, tú puedes pedirselo muchas veces [...] entonces yo tampoco se lo digo porque si tengo 10.000 francos, mañana cuando haya alguna cosa-necesidad ella me pedirá los

10.000 francos» (hombre abron-kulango). ¿Por qué la defensa del secretismo en este caso? ¿Tiene que ver con aspectos iniciáticos de las mujeres ligados a las prácticas de la religión tradicional africana? ¿Será porque en algunos casos las mujeres cultivan culturas de renta? ¿Y/o porque el cultivo de base, el ñame, lo cultivan marido y mujer conjuntamente en el mismo campo? ¿Y por qué lo hacen? ¿Por cuestiones ecológicas? ¿Será por las posibilidades de diversificación de actividades como el comercio?

Las dinámicas de género son fundamentales para entender las formas en que los miembros de la unidad doméstica (hombres y mujeres) ganan ingresos, controlan, y asignan los recursos (Kiewisch, 2016). Los roles y relaciones de género influyen en las actividades productivas que un individuo puede llevar a cabo, su acceso a los recursos necesarios para la actividad, y la libertad para gestionar los ingresos procedentes de las actividades de subsistencia. Los hombres y las mujeres contribuyen al sustento de su hogar en diferentes formas, y tienen diferentes obligaciones de género que cumplir. El proceso de negociación que determina las contribuciones de ingresos dentro de la casa está a su vez influenciado por el género, definido en el contexto social más amplio. El proceso de negociación contiene elementos tanto de cooperación como de competencia (Sen, 1987). Según Kiewisch (2016), mientras que algunos acuerdos podrían beneficiar a toda la familia, otros pueden causar que un miembro del hogar pierda mientras que otro gane. Nos preguntamos cuántas veces conocemos suficientemente ese contexto social más amplio del que habla Kiewisch.

Nuestro caso de estudio es un buen ejemplo de las cuestiones que hemos ido exponiendo, también lo es de los interrogantes sobre el empoderamiento de las mujeres y su relación con la nutrición o salud, y de las complejidades que se derivan, metodológicas y conceptuales, en las sociedades africanas. Y finalmente nos muestra los límites de ciertas investigaciones de impacto de género, que obtienen gran número de datos pero que no consiguen ponerlos en relación con las estrategias femeninas de mantenimiento de ciertos espacios de poder y margen de maniobra. Sin poder llegar a conclusiones, queremos reflexionar sobre algunos puntos.

Las mujeres senufo obtienen menos ingresos comparativamente que las abron-kulango, pero según nuestros datos cuantitativos, gozan de mayor rol en la toma de decisiones, a pesar de que las abron-kulango

tienen mayor peso en cuestiones de nutrición y toman más decisiones solas. Parece un poco contradictorio, ¿o no?

El tema de la toma de decisiones conjunta o individual complica la medición y la interpretación. Algunos estudios razonan que las mujeres solo están empoderadas cuando deciden conjuntamente con sus cónyuges, mientras que para otros solo cuando deciden solas, individualmente (Pratley, 2015). Creemos que esta cuestión es extremadamente importante y que efectivamente conlleva grandes problemas que vienen no solo de la medición e interpretación (a pesar de que los cuestionarios cada vez son más complejos e incluyen más posibilidades en la toma de decisión), sino también del deseo «modernizador» basado en las relaciones de pareja occidentales «que deseamos». ¿Qué no nos explican los datos? ¿Se han realizado las correlaciones necesarias entre las múltiples variables?

Las variantes dialectales de la lengua abron-kulango son considerables. A menudo los estudiantes universitarios que realizan las encuestas en los pueblos encuentran dificultades de traducción. Volvemos a cuestionarnos la fiabilidad de ciertos datos desde una perspectiva etnográfica y sociolingüística.

4. Límites y desafíos del empoderamiento de las mujeres en las sociedades africanas en el marco de la cooperación internacional

4.1 A partir de nuestro caso de estudio, vemos cómo la medición del empoderamiento es tema de debate creciente y que su investigación es financiada por los donantes, sobre todo en los países en vías de desarrollo. Hemos demostrado, y casi todas las investigaciones sobre indicadores de empoderamiento e índices de medición lo avalan, que el empoderamiento de las mujeres es contexto-específico. Es decir, aun si pudiéramos establecer variables y factores de empoderamiento transversales a todas las sociedades, su importancia y peso son relativos a la cultura y al contexto. Casi todos los estudios nombrados o consultados sobre el empoderamiento de las mujeres para la mejora de la nutrición han necesitado de investigaciones cualitativas (generalmente *focus groups* y entrevistas individuales) para poder determinar y afinar los factores de empoderamiento claves, y por consiguiente, dar valor y entender los datos cuantitativos. A pesar de esta constatación, asistimos a grandes bailes de datos, medianas y promedios estatales queriendo representar varias sociedades en una.

Se hace evidente entonces la revisión bibliográfica en la búsqueda de literatura etnográfica cuando trabajamos desde una lógica de empoderamiento de las mujeres en una sociedad africana concreta. Esta tarea no es siempre fácil, el acceso, o la disponibilidad de estudios etnográficos, no nos parece un trabajo cotidiano fácil. Quizá deberíamos preguntarnos si existe tal cantidad y calidad de trabajos, y si se está promocionando este tipo de investigaciones.

Debemos también recordar las dificultades de tales análisis, y es que para entender la complejidad de los sistemas de género en una sociedad dada será imprescindible tener en cuenta un análisis histórico, paso que supone varias dificultades en el caso africano. África subsahariana es un continente diverso del cual nunca conoceremos de forma detallada su historia precolonial y cultural. Gordon (1990) recoge bien la inquietud que genera este hecho. La precisión de los estudios precoloniales debe ser cuestionada, ya que en buena medida está filtrada por prejuicios culturales y percepciones de hombres europeos durante los períodos de esclavitud o del colonialismo. En todo caso, es una pista obligada para poder ponderar la enorme importancia de los factores endógenos en la adaptación actual de los sistemas de género, y los propios africanos y africanas nos muestran un camino: la irrupción de la afrocentricidad, con toda su polémica. El propio Cheikh Anta Diop no dudó en introducir fuertes componentes de género en su análisis al fundar prácticamente el particular uso africano del concepto de «matriarcado», que luego desarrollarán personas como Ifi Amadiume¹⁸.

También para Gordon (1990), a pesar del problema de la fiabilidad de los datos, podríamos considerar que antes de la penetración europea existían relevantes patrones de relaciones de género, sin ser generalizables a todas las sociedades africanas. Nos encontramos ante una gran diversidad, desde sociedades donde las mujeres estaban altamente subordinadas a sociedades donde las mujeres ocupaban puestos de «jefas» (por ejemplo, el caso de las «reinas madres» en muchas sociedades del África occidental). Punto clave en otro de nuestros trabajos son las formas de organización femeninas, su autonomía y agencia desde conceptos locales de poder y margen de acción (Bastardes, 2009). Gordon (1990) considera esta cuestión como clave en el estudio de la mujer en el África pre-

18 Comunicación personal de Albert Roca, traductor de Diop y de Amadiume.

lonial. A pesar de todo ello, y en esto también es estándar, para Gordon siempre hubo un grado de dominación masculina, es decir, para la mayoría de mujeres el poder venía (y viene todavía) ejercido indirectamente e informalmente como hermanas, madres y esposas dentro de la familia extensa e íntimamente relacionado con el poder económico de la mujer. Además, la posición de la mujer viene dada por la división sexual del trabajo en la unidad doméstica. A diferencia de Gordon, pensamos que, en muchas sociedades africanas, la centralidad de la mujer africana como productora de bienes y como reproductora juega un papel importantísimo en su estatus. Gordon, como tantos y tantas analistas, debería escuchar no solo los llamados feminismos africanos, sino las conclusiones fuertemente perturbadoras de tantas etnografías, por sexistas que puedan ser muchas de ellas. Esa escucha nos permitirá recuperar de manera operativa los estudios que analizan la pérdida de autonomía de las mujeres africanas como resultado y legado de la colonización que ha sido trabajada y documentada en algunas sociedades africanas. Estamos de acuerdo con Ifi Amadiume sobre la maternidad como valor, el empoderamiento basado en la lógica de la maternidad forma parte intrínseca de muchas sociedades africanas y del ser mujer. Aconsejamos en esta línea la obra *Mujeres, mercados y desarrollo*, con las aproximaciones de Aixelà, Viéitez y Roca. Queremos recordar a Juliano: «Cuando se realizan investigaciones consultando a los hombres de una sociedad cualquiera, estos tienden a desplegar un discurso que subraya sus privilegios de género como una manera de afianzar su propia posición social» (en Aixelà, 2004), hecho que hemos corroborado en nuestras investigaciones.

4.2 ¿Qué ha pasado en los últimos diez años? Estamos de acuerdo con Bryceson (1995) al afirmar que en dos décadas y media la documentación sobre el trabajo en las vidas de las mujeres rurales africanas aumentó significativamente. Pero a pesar de la consciencia, de los intentos, de algunos esfuerzos y los presupuestos destinados al empoderamiento de las mujeres, los donantes y los que elaboran políticas para el desarrollo no han conseguido los resultados esperados. Los programas y proyectos destinados a la mejora de las condiciones de vida de las mujeres han seguido aumentando, algunos de ellos introducen elementos de empoderamiento, intentan promover análisis-diagnósticos de género para conocer

mejor la realidad y el contexto donde se está trabajando o se pretende intervenir, la mayoría dice querer trabajar desde una perspectiva de género, una minoría cada vez mayor comenta la necesidad de tomar en cuenta a las mujeres y sus opiniones como base para diseñar el plan de acción de los proyectos, intentado cambiar el concepto de beneficiaria por el de participante, e incluso hay algunos proyectos que incluyen a los hombres (*involving men-engaging men*) como participantes y actores cruciales en los proyectos de género (lo que hemos descrito como enfoque *gender transformative*). Si un elemento indispensable de la estrategia de empoderamiento es la participación social, pocos estudios reflexionan sobre dicha participación social como criterio clave en la mayoría de las sociedades africanas, sociedades holistas, es decir, diferencialistas y jerárquicas —que no forzosamente explotadoras—.

A pesar de algunos avances y algunas «buenas prácticas», los problemas de fondo siguen siendo los mismos, seguramente son inherentes al sistema internacional de cooperación al desarrollo y al mercado globalizado. Aun cuando las intenciones son claras, existe coherencia y conocimiento, y lo más importante, existe voluntad política, las reglas de juego y los medios a disposición no permiten actuar adecuadamente para conseguir los resultados deseados. En estos últimos tres años los donantes exigen mejores resultados en menor tiempo (programas y proyectos que duran de dos a tres años), y con más complejidad (más componentes en el proyecto). Sumas de dinero, a gastar en menos tiempo, con un nivel de complejidad en los enfoques y, por lo tanto, en las actividades mucho mayor. Tomando en cuenta las nuevas exigencias, se producen situaciones altamente contradictorias. Existen proyectos donde hay financiación para estudios de género, desde una lógica participativa, pero sin tiempo para el proceso necesario a nivel de terreno (con los hombres y las mujeres), a nivel de los equipos encargados de implementar los proyectos y con los socios imprescindibles, como son las estructuras del Estado descentralizadas (un ejemplo, los técnicos agrícolas de los ministerios de Agricultura). Las intervenciones acaban siendo ilógicas, a medias, sin la implicación-participación, y por tanto, sin la apropiación necesaria de las personas e instituciones. Otra de las consecuencias es la gran cantidad de datos cuantitativos y cualitativos pendientes de analizar que se han recogido utilizando tiempo de los beneficiarios y sumas importantes de fondos.

A partir de estos análisis necesariamente debería surgirnos una pregunta: ¿cuál es la posición de las élites africanas y de los africanos que planifican, y/o son los agentes de implementación de los programas al desarrollo? Cuestión fundamental que requiere de un análisis sobre el período de posindependencia. Estaríamos bastante de acuerdo con las reflexiones de Gordon (1990), la dominación masculina ha sido realzada, ya que la mayoría de las élites africanas actualmente occidentalizadas, hombres y mujeres, ha cogido de ejemplo, y por lo tanto ha modelado sus propias relaciones de género, a sus «tutores» occidentales. A pesar de que esta afirmación requiere de un análisis más complejo, hemos podido verificar en el terreno, trabajando con dichas élites, que en la mayoría de casos, al menos cuando se hace referencia a las «otras africanas», aquellas rurales, dichas élites aplican patrones occidentalizados de género simplistas y que coinciden poco con las realidades (Gordon, 1990), la dificultad es doble o triple, fácilmente verificable en terreno. Estas cuestiones fueron tratadas en nuestros anteriores trabajos en Mozambique¹⁹.

Quizás el nuevo enfoque *gender transformative* (que implica a los hombres y a otras personas de las comunidades, como autoridades y ancianos), teniendo como elemento clave el empoderamiento de las mujeres, puede ser una estrategia válida a adoptar en los proyectos para superar los límites y desafíos expuestos. Pero solamente si las condiciones de implementación cambian, es decir, tiempo para los procesos participativos y la apropiación de todos y todas (incluidas las instituciones y organizaciones promotoras de los proyectos). Si entendemos el empoderamiento como un proceso, el tiempo y el cómo son elementos cruciales. A pesar de seguir trabajando desde la perspectiva del proyecto y localmente

19 Por otro lado, tenemos a las académicas, jugando un triple rol, con demandas específicas a menudo conflictivas. Me centro en ellas porque es un claro ejemplo de lo que sucede en Mozambique, donde las profesoras universitarias y académicas han sido y son a su vez feministas de base-activistas del movimiento de mujeres, y actualmente están siendo las consultoras de género para los donantes. Las temáticas de investigación que desean realizar las académicas no siempre coinciden con las necesidades-intereses de los donantes. Habrá que ver hasta qué punto lo que hoy parece una pérdida de autonomía académica y/o reivindicativa no puede transformarse en una semilla de cambio para el futuro, por ejemplo, que de esta relación se creen fisuras en el modelo de desarrollo actual y de sus premisas. No voy a olvidarme de las personas que trabajan en los organismos oficiales para el desarrollo, ellas también juegan un papel fundamental en esta encrucijada. El contacto y el trabajo conjunto con la realidad africana y con los movimientos de mujeres pueden acrecentar su sensibilidad y conocimiento crítico del género en el desarrollo (<<http://www.universitatdelapau.org/files>>).

no debemos olvidar que los marcos jurídicos, los mercados y las políticas de género del Estado promueven o dificultan el empoderamiento de las mujeres, así como los servicios públicos.

4.3. Al empezar planteábamos las contradicciones y retos de las agendas del desarrollo respecto a la perspectiva de género y el empoderamiento de las mujeres. La perspectiva de género y el empoderamiento, en general, desafían a las instituciones internacionales, ya que en su concepción más radical y estructural proponen un cambio de paradigma. Kabeer (2005) criticaba el discurso del desarrollo dominante (en la forma que había tomado en los Objetivos de Desarrollo del Milenio) por haber reducido el marco del proceso de empoderamiento a una «serie de objetivos técnicos a aplicar principalmente por los mismos actores e instituciones que han bloqueado su realización en el pasado». Sería interesante analizar si el empoderamiento de las mujeres tiene el mismo peso (o peso equivalente) en los presupuestos de los proyectos y programas que en las declaraciones y discursos. Nuestra hipótesis va en la línea de que es muy inferior su peso en los presupuestos. También lamentamos la necesidad de cuantificar económicamente los perjuicios del *desempoderamiento* de las mujeres (cuantificar los costes de la mortalidad materno-infantil, de la violencia de género, del acceso limitado a los mercados por parte de las mujeres, etc.), cuantificaciones que han acabado siendo necesarias para abogar por los derechos sexuales y reproductivos, para luchar contra la violencia de género, para justificar la necesidad del empoderamiento de las mujeres.

Bibliografia

- AIXELÀ, Y. (2004). «Los estudios de género en el África Subsahariana». Ponencia plenaria 3. *Congreso África Camina*, Barcelona, del 12 al 15 de enero de 2004.
- AMANDIUME, I. *Male Daughters, Female Husbands*. Zed Books.
- ARNFRED, S. (2003). «Questions of power: women's Movements, Feminist Theory and Development Aid». *Discussing Women's Empowerment-Theory and Practice. SIDA Studies*, 3. Stockholm.
- ARNFRED, S. (2003). «Images of "motherhood"- African and Nordic Perspectives». *Jenda*.
- BASSETT, T. J. (2002). «Women's cotton and the spaces of gender politics in northern Côte d'Ivoire». *Gender, Place and Culture: A Journal of Feminist Geography*, 9 (4): 351-370.
- BASTARDES TORT, C. (2009). «¡Kajakul, c'est cher!! Caso de Estudio: iniciativa, organización, y lucha de las mujeres diolas para controlar los precios del mercado de Oussouye (Senegal)». En: E. MOLINA y N. SAN MIGUEL (coords.). *Buenas prácticas en Derechos Humanos de las Mujeres*. Universidad Autónoma de Madrid y Dirección General de Planificación y Evaluación de Políticas para el Desarrollo (DGEPOLDE).
- BASTARDES y FRANCO (2006). *Estudio-Diagnóstico sobre la incorporación de la perspectiva de género en el trabajo de las ONGD catalanas*. Barcelona: Federación Catalana de ONGs para el Desarrollo (FCONGD). Disponible en: <<http://www.pangea.org/fcongnd/NOVETATS/Diagnosticat.pdf>>.
- BASTARDES, C. (2004). «La lucha por la equidad de género en Mozambique». *Universitat Internacional de la Pau*, 19. *África: Camins per la Pau*. Sant Cugat del Vallès. Disponible en: <http://www.universitatdelapau.org/buscar_seminari.php>.
- BASTARDES, TOMÀS y FRANCO (2005). *Herramientas para trabajar género en la cooperación al desarrollo*. Cruz Roja Española.
- BRIDGE (2014). *Gender and Food Security: Towards Gender-Just food and nutrition security*.
- BRYCESON, D. (1995). «Wishful Thinking: Theory and Practice of Western Donor Efforts to Raise Women's Status in Rural Africa». En: BRYCESON (ed.) (1995). *Women wielding the hoe lessons from*

- Rural Africa for Feminist Theory and Development Practice*. Oxford; London: Berg Publishers.
- CARE. «Gender Equity and diversity: Engaging men and boys for gender equality». En francés : «Impliquer les hommes et les garçons pour l'égalité des genres».
- CRUZ, C. (1998). *Guía metodológica para integrar la perspectiva de género en proyectos y programas de desarrollo*. Vitoria-Gasteiz: Emakunde y Secretaría General de Acción Exterior-Gobierno Vasco.
- DAVISON, J. (1995). «Must women work together? Development Agency Assumptions versus Changing Relations of Production in Southern Malawi Household». En: BRYCESON (ed). *Women wielding the hoe lessons from Rural Africa for Feminist Theory and Development Practice* (pp. 181-222).
- FAO (2011). *The State of Food and Agriculture 2010–2011. Women in Agriculture: Closing the Gender Gap for Development, Food and Agriculture Organization of the United Nations*. Rome.
- FAO (2013). *La situation mondiale de l'alimentation et de l'agriculture*.
- FAO, (2014). *L'état de l'insécurité alimentaire dans le monde*.
- GALIÈ et alii (2015). *Exploring gender perceptions of resource ownership and their implications for food security among rural livestock owners in Tanzania, Ethiopia, and Nicaragua*. Disponible en: <<http://agricultureandfoodsecurity.biomedcentral.com/articles/10.1186/s40066-015-0021-9>>.
- GORDON, A. (1990). «Women and Development». En: April A. GORDON y Donald L. GORDON (eds.). *Understanding Contemporary Africa*. London: Lynne Rienner, Inc.
- HILLENBRAND, E.; MOHANRAJ, P.; KARIM, N. y WU, D. (2015). *Measuring gender-transformative change*. CARE USA. Disponible en: <<http://www.care.org/our-work/womens-empowerment/what-about-men-boys/cares-research-why-masculinities-matter/measuring>>. <http://www.uam.es/otros/uamsolidaria/investig/cuadernos_solidarios_4.pdf>
- INTERNATIONAL FOOD POLICY RESEARCH INSTITUTE-IFPRI (2015). *CHANGE program in Tanzania and Burkina Faso: Baseline Report*.
- KABEER, N. (1998). Realidades trastocadas. *Las jerarquías de género en el pensamiento de desarrollo*. México, DF, y Barcelona: Paidós, Géne-

- ro y Sociedad, Universidad Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- KABEER, N. (1999). «Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment». *Development and Change*, vol. 30.
- KABEER, N. (2005). «Gender equality and women's empowerment: A critical analysis of the third Millennium Development Goal 1». *Gender and Development*, 13 (1): 13-24.
- KIENTZ, A. (1974). «Approches de parentés Sénoufo, première partie». *Journal des africanistes*, 1979, tomo 49, fascículo 1.
- KIEWISCH, E. (2015). «Looking within the household: a study on gender, food security, and resilience in cocoa-growing communities».
- KOUASSI KOUAMAN, B. (1983). *Le chant et la musique dans la culture et la vie sociale des Abbron-Koulango*. L'auteur. Paris.
- KOUASSI, S. (2016). «Impact de l'augmentation du revenu des femmes sur les dépenses, la prise de décision et le pouvoir au sein du ménage à Boudy et à Koni». Helen Keller International Côte d'Ivoire.
- LONGWE, S. (1995). «The evaporation of policies for Women's advancement». *A Commitment to the World's Women. Perspectives on development for Beijing and Beyond*. New York: UNIFEM.
- LÓPEZ, I. (2002). «Mainstreaming de género e implicaciones para la práctica de las organizaciones». En el 2.º Seminario de Género en el *Desarrollo*, FCONGD, Barcelona.
- MALAPIT y QUISUMBING (2014). «What dimensions of women's empowerment in agriculture matter for nutrition in Ghana?». *Social Science & Medicine*. IFPRI.
- MAMA, A. (1997). «Defining Terms and Concepts for Ourselves». En: Charmaine PEREIRA (ed.). *Concepts and Methods for Gender and Women's Studies in Nigeria. Report of the Network for Women's Studies in Nigeria*, n.º 2, Tamaza Publishing Co.Zaria.
- MOORE, H. L. (1996). *Antropología y Feminismo*. Madrid: Cátedra.
- MOSER, C. (1995). *Planificación de Género y Desarrollo. Teoría, práctica y capacitación*. Lima: Ediciones Flora Tristán y Entre Mujeres.
- MOSER, C. (1998). «Las mujeres en la planificación del desarrollo: necesidades prácticas y estratégicas de género». En: VV. AA. *Políticas de*

- cooperación al desarrollo y participación de las mujeres*. Bilbao: Centro de documentación e investigaciones sobre países en desarrollo.
- MURGUIALDAY, C.; VÁZQUEZ, N. y GONZÁLEZ, L. (2008). *Evaluation de l'impact du genre*. Cooperacció.
- MURUIALDAY, C. (2013). *Reflexiones feministas sobre el empoderamiento de las mujeres*. Barcelona: Cooperacció.
- O'LAUGHLIN, B. (2007). «A bigger piece of a very small pie: intrahousehold resource allocation and poverty reduction in Africa». *Development and Change*, 38 (1): 21-44.
- PRATLEY, P. (2015). «Associations between quantitative measures of women's empowerment and access to care and health status for mothers and their children: a systematic review of evidence from developing world». *Social Science & Medicine*. Dept. of Global Health, Miken Institute of Public Health, George Washington University.
- QUISUMBING, A. R.; BROWN, L. R.; FELDSTEIN, H. S.; HADDAD, L. y PENA, C. (1995). *Women: The Key to Food Security*. *Food Policy Report*. Washington, DC: International Food Policy Research Institute.
- QUISUMBING, A. R. (ed.) (2003). *Household Decisions, Gender, and Development. A Synthesis of Recent Research*. Washington, DC: International Food Policy Research Institute. Disponible en: <www.ifpri.org/sites/default/files/publications/genderbook.pdf>.
- RAZAVI, S. y MILLER C. (1995). *From WID to GAD. Conceptual shifts in the women and development discourse*. Occasional Paper. Geneva: UNRISD.
- SARR, F. (1995). *Le genre dans la recherche scientifique*. La découverte.
- SMITH, L. C. (ed.) (2003). *The importance of women's status for child nutrition in developing countries*. IFPRI, Research Report, 131. Washington, DC: International Food Policy Research Institute.
- TERRAY, E. (1991). «Lignage, Etat et politique dans le royaume Abron du Gyaman. Mondes akan». En: *Identité et pouvoir en Afrique occidentale* (pp. 273-288). Paris: L'Harmattan.
- UNICEF STATE OF THE WORLD'S CHILDREN (2007); Kabeer (2009); Buvinic, Furst-Nichols y Pryor (2013).
- USAID (2015). *Actions Essentielles en Nutrition et Actions Essentielles en Hygiène: Manuel de référence agents de santé et responsables des programmes de nutrition*.

- VAN DEN BOLD, M.; QUISUMBING, A. y GILLESPIE, S. (2013). «Women's Empowerment and Nutrition, an evidence review». The International Food Policy Research Institute (IFPRI), Discussion Paper, 01294. Disponible en: <<http://www.fsnnetwork.org/sites/default/files/ifpridp01294.pdf>>.
- VAZQUEZ, N.; MURGUIALDAY, C. (2001). *Guía para alfabetizarse en género y desarrollo*. Bilbao: Grupo de Género (Coordinadora de ONGD de la Comunidad Autónoma Vasca).
- WORLD BANK (2001). *Engendering Development. Through Gender Equality in Rights, Resources, and Voice*. World Bank Policy Research Report, 21776. Washington, DC.
- WORLD BANK, FAO e IFAD (2008). *Gender in Agriculture Sourcebook*. Washington DC: World Bank.
- WORLD BANK, FAO e IFAD (2008). *From Agriculture to Nutrition. Pathways, Synergies and Outcomes*.
- WORLD BANK, FAO e IFAD (2009). *Investing in Women as Drivers of Agricultural Growth*.
- WORLD BANK, FAO e IFAD (2011). *World Development Report 2012: Gender Equality and Development*. Washington, DC: The International Bank for Reconstruction and Development/World Bank.

Datos de l'autora

CLARA BASTARDES TORT es consultora para el International Center for Research on Women (ICRW) y Helen Keller International (HKI), basada en Dakar, trabaja sobre todo en los países de África occidental. Recientemente ha trabajado como especialista de género en el programa «Creating Homestead Agriculture for Nutrition and Gender Equity» (CHANGE), financiado por la Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional (CIDA). Previamente trabajó como especialista de género y responsable de seguimiento-evaluación en la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura en Senegal (FAO). Tiene quince años de experiencia como experta de género en proyectos de cooperación al desarrollo, y en investigación sobre el empoderamiento de las mujeres y la equidad de género. Ha trabajado también en distintas ONGD en Barcelona y es miembro del Centro de Estudios Africanos de esta ciudad. Licenciada en Ciencias Políticas, máster en Sociedades Africanas y Desarrollo (CUDA- Universitat Rovira i Virgili) y máster en Género y Desarrollo (Instituto Complutense de Estudios Internacionales, ICEI, y el Instituto de la Mujer, Madrid).

Identitat de gènere i valor del treball femení a l'Àfrica: context rural (fuls¹ de Kolda) i context urbà (Dakar) al Senegal per als programes (panacea) d'autoocupació i emprenedoria

Armonia Pérez Crosas

Universitat de Barcelona

Resum

La incorporació de la perspectiva de gènere als programes de desenvolupament i cooperació internacional que es desenvolupen al Senegal s'ha convertit en un element clau en l'agenda dels donants. De la mateixa manera, la independència econòmica de les dones i la promoció de l'emprenedoria femenina constitueixen una de les qüestions claus per a l'equitat entre homes i dones. Tanmateix, en regions com Kolda (Alta Casamance, sud del Senegal), les alarmants xifres de desocupació i el baix percentatge de dones que disposen d'un treball assalariat semblen ser lluny dels objectius dels plans a assolir. En el context urbà d'una gran capital com Dakar el panorama pot semblar diferent, a causa d'un volum més elevat de monetarització i la diversitat de la producció; però també hi persisteixen, tot i que amb canvis, molts models relacionats amb l'economia de subsistència i de l'empresa familiar.

1 Hi ha diferents apel·latius per anomenar el poble ful: *peul* (utilitzat pels francesos), *fula* o *fulani* (utilitzat pels malinke i els anglesos, i possiblement d'origen haussa), *fulfude*, *futa-jalon*, etc. Ells mateixos s'autoanomenen *pullo* (singular) o *fulbe* (plural) (Ki-Zerbo, 1972: 84).

Debatem sobre com el mateix paradigma del desenvolupament invisibilitza certes dinàmiques socials, com ara l'autonomia econòmica entre esposos (i coesposes), o com a l'Àfrica la majoria de les persones no treballen per un salari, sinó per generar economia a l'anomenada "economia popular". Aquest model econòmic genera un espai on les dones es mouen amb més llibertat per a la presa de decisions, precisament perquè no està tan reglamentat, tot i que existeix una infravaloració (així com una desinformació) de tot allò relacionat amb aquest model. Hi ha una voluntat, gairebé obsessiva, en els programes de desenvolupament per dur a terme activitats generadores d'ingressos per a les dones, com si d'alguna manera es considerés que no en generen. Sí que en generen, i constantment, però no des de l'òptica del mercat, i a més en les zones rurals ho fan des de l'àmbit de l'empresa familiar agrícola. El problema és que l'actual model desenvolupista pretén que ho facin fora de casa, ja que considera que l'autonomia econòmica tan sols s'aconsegueix des del mercat laboral.

Parlarem també dels canvis lents, però visibles, en els rols productius i de parentiu de la societat ful (ètnia majoritària de Kolda) a causa de diversos factors, com ara la introducció del treball remunerat i l'escolarització, que estan reorganitzant les unitats domèstiques i les tasques. A més a més, la sedentarització d'aquest grup (tradicionalment pastor), la urbanització i la introducció de cultius de renda comercials (cacauet, cotó i blat de moro), lligats a la monetarització de les transaccions, han obligat a reorganitzar el treball d'homes i dones i a fer que aquestes participin (encara que no sempre al mateix nivell) en l'agricultura comercial i d'exportació.

Paraules clau

Senegal, Kolda, Dakar, urbà/rural, perspectiva de gènere, autonomització, economia, treball, desenvolupament, dones, tradició/modernitat

1. Introducció

Aquest article s'emmarca en l'àmbit dels estudis de gènere en el desenvolupament i en els estudis africans. Hi volem exposar com el paradigma del desenvolupament invisibilitza certes dinàmiques socials relacionades amb l'autonomia econòmica de les dones africanes, i com a l'Àfrica la majoria de les persones no treballen per un salari, sinó per generar economia. Parlarem també dels canvis lents, però visibles, de la societat ful (ètnia majoritària de Kolda) i sobre alguns models d'empresa femenina que sorgeixen en el context urbà d'una gran capital com és Dakar.

El nostre procés metodològic no s'inscriu necessàriament en una lògica acadèmica clàssica sobre la investigació, sinó més aviat en la mateixa lògica d'aprenentatge basada en l'experiència quotidiana sobre el terreny i les fonts primàries (entrevistes i focus-grup a la població i a funcionaris públics) i secundàries (programes públics, arxius nacionals, documents d'organitzacions privades, com ONGD, fundacions, etc.). Hem privilegiat una perspectiva qualitativa i interpretativa de les dades obtingudes: qualitativa perquè el gènere és un concepte que no es pot mesurar quantitativament, i interpretativa perquè moltes de les nostres conclusions provenen de l'observació i de les converses del dia a dia, que de fet contrasten força amb els discursos de la mateixa població i de les institucions.

2. Les xifres i la invisibilització de les realitats

Abans d'entrar en matèria, cal fer una ràpida anàlisi macro a partir dels principals indicadors en clau de gènere sobre el país. Hi ha múltiples fonts a les quals ens podem referir; algunes mostren més informacions que d'altres i comparen i creuen més paràmetres i dades, però totes invisibilitzen una bona part de la realitat (no tan sols de les dones) i resulten poc creïbles, ja que "són el resultat de l'univers artificial del costat occidentalitzat de l'Àfrica" (Latouche, 2007: 14).

Agafem com a exemple les dades aportades per l'índex de desenvolupament humà² (IDH) que cada any elabora el PNUD (Programa

2 Índex de desenvolupament humà (IDH): índex compost que mesura la mitjana dels avanços en tres dimensions bàsiques del desenvolupament humà: una vida llarga i saludable, coneixements i un nivell de vida digne.

de les Nacions Unides per al Desenvolupament).³ Aquesta és una de les fonts obligatòries, entre d'altres, a les quals cal referir-se si es treballa en l'àmbit del desenvolupament.

El quadre 1 mostra l'índex de desenvolupament de gènere, que mesura les disparitats entre homes i dones en matèria de desenvolupament humà la salut, l'educació i el nivell de vida de les persones.

Quadre 1: índex de desenvolupament de gènere (IDG)

Classificació segons l'IDH	Índex de desenvolupament de gènere		Índex de desenvolupament humà		Esperança de vida en néixer (anys) ¹		Durada mitjana de l'educació (anys)		Durada esperada de l'educació (anys)		Ingrés nacional brut estimat per càpita (\$)	
	Valor	Grup										
2014	2014		2014		2014		2014		2014		2014	
170 Senegal	0,883	5*	0,436	0,494	68,3	64,4	1,8	3,2	7,8	8,1	1.657	2.739

*Països amb un baix nivell d'igualtat amb relació als assoliments de l'IDH entre dones i homes, i una desviació absoluta de la paritat de gènere superior al 10%.

¹ Si tenim en compte les dades de la CIA World Factbook del 2016, l'esperança de vida en néixer és de 63,8 anys per a les dones i de 59,7 anys per als homes; existeixen, doncs, diferències importants segons la font utilitzada. <<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sg.html>>.

Font: IDH, PNUD, 2015.

Veiem, doncs, que el 2014 el Senegal ocupava la posició 170 (sobre un total de 188 països) pel que fa a l'IDH (Espanya, per exemple, era a la posició 26). Quant a l'IDG, el Senegal formava part del grup núm. 5, el grup amb uns indicadors de gènere més baixos (Espanya era dins el grup núm. 1). Amb relació al component de salut, l'esperança de vida per a les dones era de 68,3 anys (a Catalunya, al mateix any era de 85,94 anys). Pel que fa a l'educació, la durada mitjana d'educació de les nenes/noies era d'1,8 anys contra els 7,8 d'anys esperats. Finalment, sobre l'estimació de l'ingrés nacional brut, el càlcul s'obté mitjançant la relació de salaris de dones i homes, el percentatge de dones i homes a la població econòmicament activa i l'INB (ingrés nacional brut), en termes de paritat adquisitiva. De totes maneres, no és un mesurament adequat del benestar, de la distribució de la riquesa ni de l'accés a aquesta o al capital, ja que no mostra la realitat perquè no té en compte l'anomenada economia popular o economia informal, un model econòmic molt importat a l'Àfrica i del

³ <<http://hdr.undp.org/en/2015-report/download>>.

qual parlarem tot seguit. En tot cas, aquests tres components emmasquen l'autonomia relativa de les dones africanes, la qual cosa no significa que no tinguin necessitats i problemes específics.

D'altra banda, el quadre 2 mostra l'índex de desigualtat de gènere (IDG). Aquest índex mesura indicadors com la salut reproductiva, l'autonomització i la participació en el mercat de treball. Cal remarcar que les dones tenen més esperança de vida, tot i la deficient salut maternoinfantil.

Quadre 2: índex de desigualtat de gènere (IDG)

Classificació segons l'IDH	Índex de desigualtat de gènere		Taxa de mortalitat materna (defuncions per cada 100.000 naixements vius)	Taxa de fecunditat adolescent (naixements per cada 1.000 dones d'entre 15 i 19 anys)	Proporció d'escons al Parlament (% de dones)	Població amb almenys un nivell d'educació secundària (% de 25 anys o més)		Taxa de participació a la força de treball (% de 15 anys o més)	
	Classificació	Valor							
2014	2014		2013	2010-2015	2014	2005-2014		2013	
170 Senegal	118	0,528	320	94,4	42,7	7,2	15,4	66	88

Font: IDH, PNUD, 2015.

Pel que fa a l'IDG, el 2014 el Senegal ocupava la posició 118 (Espanya, la 16). Quant a la participació política, després de les darreres eleccions legislatives de juny del 2012, i d'acord amb la Llei de paritat (aprovada al maig de 2010), les dones ocupen el 42,7% d'escons al Parlament. De fet, el Senegal ocupa la tercera posició a l'Àfrica després de Ruanda i les Seychelles, i la sisena posició a tot el món en representació de dones al Parlament.

Finalment, respecte a la participació a la força de treball (proporció de població en edat de treballar —15 anys o més— que participa en el mercat laboral, ja sigui treballant o buscant feina), aquest mesurament tampoc ens explica la realitat, ja que els termes *ocupació* o *desocupació* tenen diferents significats segons el context i el model econòmic. Dir que el 66% de les dones senegaleses participa en la força de treball no és vàlid, perquè per exemple el treball domèstic i de suport vital, realitzat fonamentalment per les dones, passa a l'esfera de la invisibilitat econòmica i del model productiu perquè no està monetaritzat. Tot i que nosaltres no estem d'acord amb aquest tipus de qualitat de les dades (sistema de reco-

llida i utilitat), és cert que de manera general el nivell d'informalització és jutjat habitualment com una dada negativa.

Ara bé, malgrat aquesta inadequació dels indicadors més consensuats internacionalment, sí que hi ha dades que, tot i la seva relativa fiabilitat, són prou representatives i rellevants per fer un apropament estadístic més realista al Senegal. N'indico algunes que després utilitzaré en la meua argumentació:⁴

- La majoria de la població és rural (55%) i les dones constitueixen el 75% d'aquesta població rural. Això és degut a la immigració fortament masculina interna cap a les ciutats i cap a altres llocs del món.
- La població es majoritàriament jove (el 50% és menor de 20 anys).
- De manera general, les dones rurals són les responsables de pràcticament el 80% de treball productiu (producció d'aliments que permet mantenir la unitat familiar), tot i que només reben el 20% dels beneficis de la producció d'aliments per al consum i venda directa. També participen en l'agricultura comercial/exportadora (tot i que encara de manera escassa, fet crucial per entendre la desigualtat), així com en l'extracció de recursos naturals com la biomassa (fusta) i l'aigua, que no acostuma a valoritzar-se ni en temps dedicat ni en equivalent econòmic
- De totes maneres, l'indicador anterior queda matisat amb el fet que el lloc de la dona dins la comunitat és estratègic i guanya terreny amb l'edat. L'edat a l'Àfrica és un indicador que marca més les jerarquies que no pas el gènere.
- La població és majoritàriament musulmana (94%) i practica l'islam sufi, organitzat en diferents confraries (majoritàriament muridisme, qadiriyya, tijàniyya i layenne).
- Les dones (però també els homes) tenen un paper important dins l'economia informal/popular (petit comerç, horticultura, ramaderia, transformació de productes, etc.).

⁴ Fonts: <www.ansd.sn>.

- L'any 2015 s'elaborà la primera Enquesta nacional sobre l'ocupació.⁵ Les conclusions parlen d'una desocupació concentrada en les dones, els joves i els centres urbans.

En el context africà, durant els últims anys s'ha avançat força en la institucionalització de la perspectiva de gènere, especialment en el sector públic, a través d'una abundant varietat d'organismes (internacionals, nacionals i locals) amb funcions específiques per tal de promoure l'equitat entre els homes i les dones. Al Senegal s'han aprovat lleis de protecció davant la violència masclista contra les dones i lleis de paritat, i existeixen ministeris i serveis encarregats dels assumptes de la dona. Els importants compromisos constitucionals, les ratificacions i disposicions adoptades pel Govern faciliten teòricament l'equitat de gènere, però cal tenir en compte que el concepte de paritat és diferent entre les dones de Kolda, Dakar i Catalunya, per exemple. A l'Àfrica, homes i dones es complementen, formen part d'un sistema jeràrquic que es diferencia dels sistemes igualitaris occidentals.⁶ A l'Àfrica, la feminitat es construeix diferentment que a Occident, ja que les construccions de poder inclouen tant allò femení com allò masculí, sense oblidar que l'equivalència no implica renunciar a la diferència. Per aquesta complementarietat, els rols, les activitats i els espais d'homes i dones acostumen a estar molt definits, des de l'àmbit de les tasques productives fins a aspectes relacionats amb la religió o la bruixeria.

3. L'economia popular

A l'Àfrica, tant en zones rurals com en zones urbanes, el percentatge de dones que disposa d'un treball assalariat és força baix; la resta es troba activament a l'anomenada economia popular (ens estimem més aquest apel·latiu que el d'economia informal), ja que la majoria de transaccions no registrades, que són tant o més importants que les formals, són realitzades per elles, sobretot a partir del comerç. Es calcula que l'economia popular representa entre el 30% i el 75% del PIB dels països africans (OIT), una xifra, doncs, molt elevada i prou significativa per atribu-

5 <http://www.ansd.sn/ressources/publications/Resume_Resultats_ENES-2015.pdf>.

6 Durant una entrevista feta a la comunitat rural de Koulinto, una dona ens va aportar una bonica expressió en llengua pulaar per definir la paritat: "Kala do gorkodari, tawadebbo di darii" ("on l'home està dret, que la dona també ho estigui").

ir-li tan sols un qualificatiu econòmic a un factor social i històric, ja que d'aquesta manera es tergiversa el seu caràcter original de reacció social, creativa i innovadora davant del fracàs de les polítiques de l'estat i el desenvolupament (Serge Latouche, 2007). La lògica africana de solidaritat familiar i/o ètnica fa que l'economia informal perduri. La lògica de reproducció del grup social és prioritària davant del creixement de l'empresa o d'una maximització del benefici. La lògica familiar resisteix fortament la lògica d'acumulació capitalista (Coquery-Vidrovitch, 1991). La diferència entre el sector formal i l'informal no és una diferència de legalitat, sinó una diferència cultural. El sector formal senegalès és modern i occidental, mentre que el sector informal és tradicional i africà (Niang, 1992). De totes maneres, cal anar amb compte amb les qualificacions genèriques; molts economistes polítics critiquen molt fortament la visió de l'economia informal, la qualifiquen de popular i identitària —per exemple Carlos Oya— i la consideren un fre per al benestar social.

A l'Àfrica, la majoria de persones no treballen per un salari, sinó que s'insereixen en aquesta economia popular, que ve a ser “la síntesi entre la tradició perduda i la modernitat inaccessible” (Latouche, 2007: 30). “L'economia popular és el resultat d'una hibridació entre la lògica recíproca i la comercial, així com la cultura del món popular és una cultura mestissa, barreja entre la modernitat occidental i les arrels tradicionals” (Latouche: 2007: 34).

A la zona rural de Kolda, el percentatge d'homes amb un treball assalariat és força més baix que en un entorn urbà com Dakar. La majoria de la població (homes i dones) practica l'agricultura pluvial o la ramaderia de bòvids. Els homes s'ocupen de les cures, de les castracions, del transport i de l'intercanvi, però no de la llet ni de l'elaboració dels seus derivats, ja que aquestes són tasques femenines.

Aquest fet és un reflex de l'economia africana en general i de la senegalesa en particular. L'economia popular s'articula al costat de la formal sense gaires problemes i mobilitza grans sumes de diners, involucrant-hi quasi tota la població. Està composta de petites empreses, en general familiars, però també vinculades a moviments religiosos (per exemple, els muridites), grups ètnics, generacions d'edat, etc. que generen ingressos per fer front a les conjuntures econòmiques i que conserven una organització del treball tradicional basada en els llaços de coneixença

i de solidaritat, és a dir, “en la relació de persona a persona no influïda per l'estat o el mercat” (Latouche, 2007: 31).

La diversificació de les fonts d'ingressos extres agrícoles en una zona com la de Kolda constitueix una de les característiques de les llars rurals motivada per la pobresa i els riscos lligats a les condicions climàtiques, ja que l'agricultura extensiva depèn exclusivament de la pluja. Les dones hi juguen un rol molt important a escala local, regional, nacional i transfronterer. De manera individual o col·lectiva, estan presents en tots els mercats. No hem d'oblidar que, històricament, a l'Àfrica negra l'Islam està associat a l'èxit comercial.

Aquest model d'economia informal genera un espai on les dones es mouen amb més llibertat per a la presa de decisions, precisament pel fet de no estar tan reglamentat, tot i que existeix una infravaloració (així com una desinformació) de tot allò “informal”. Hi ha una voluntat, gairebé obsessiva en els programes de desenvolupament per dur a terme activitats generadores d'ingressos per a les dones, com si d'alguna manera es considerés que no en generen. I sí que en generen, constantment, però no des de l'òptica del mercat internacional o local; a més a més, a les zones rurals ho fan des de l'àmbit de l'empresa familiar agrícola. El problema és que gran part del model desenvolupista pretén que ho facin fora de casa, ja que considera que l'autonomia econòmica tan sols s'aconsegueix des del mercat laboral. Tot i així, altres grans agències com el BM i els seus emèrits fan una valorització de l'economia familiar, si més no des de l'informe de 2008.⁷

Cal dir que una característica freqüent de l'Àfrica és l'autonomia econòmica entre marits i esposes (i coesposes). Mentre que el discurs tradicional⁸ diu que l'home ha de sostenir la família, la dona té la llibertat

7 <<http://data.worldbank.org>>.

8 L'origen de la paraula prové del llatí *tradere*, que significa transmetre. La tradició és la transmissió de tot allò que és realment important en una societat concreta i abasta tots els aspectes claus d'un poble. És el coneixement fonamental, bàsic, del que és l'existència, l'univers i les pautes centrals de la política i de l'ètica. Existeixen tants pensaments tradicionals com cultures; així, les formes tradicionals són molt variades i permeten ser agrupades en grans famílies culturals, però totes apunten cap al mateix objectiu: restablir reiteradament la unió entre la humanitat i la seva matriu còsmica. Moltes de les definicions que s'han utilitzat del terme el cataloguen d'immòbil, però no hi estem d'acord perquè la tradició canvia i s'adapta constantment. Autors com Roca i Iniesta (2007) la defineixen no com una forma d'innovar, sinó de transmetre amb innovació significativa o sense.

de no fer-ho. D'altra banda, les societats oblatives⁹ com les presents, és a dir, que practiquen constantment les donacions, els bescanvis, els regals, les ofrenes, etc., són titllades d'improductives perquè no afavoreixen la cerca d'una ocupació remunerada i és relativament fàcil viure-hi molt de temps gràcies a la solidaritat, de vegades imposada, d'amics i familiars. Sota aquests paràmetres, les dones poden tenir una posició de gran respecte i estatus dins la societat perquè, pel fet d'estar fortament implicades en el comerç, realitzen moltes donacions.

4. KOLDA: el Fuladu,¹⁰ la terra dels fuls, o els fuls fulakunda¹¹

Aquest capítol el volem emmarcar a Kolda, una regió fortament rural del sud del Senegal, habitada majoritàriament per fuls, històricament pastors amb una economia de subsistència que es complementa amb una economia de mercat/renda. En aquest territori hi trobem múltiples grups de promoció femenina i d'interès econòmic; l'autoocupació i l'emprenedoria en els projectes de cooperació s'hi desenvolupa la majoria de les vegades a través de les activitats generadores d'ingressos (AGI).

4.1 *Qui són els fuls?*

Els fuls són un poble pastor, tradicionalment nòmada, molt lligat a la natura i en harmonia amb l'entorn. El seu origen ha estat, i és, font de debats. Se'ls ha volgut atorgar un origen camita i extern que de vegades ells mateixos han compartit i justificat pel fet de ser avui en dia quasi totalment musulmans. L'origen egipci, àrab, iemenita, palestí, hebreu o fins i tot hindú o polinesi, a causa de la seva pell relativament clara i uns llavis fins, ha alimentat el mite oriental, tot i que actualment la major part d'historiadors africans els atorguen un origen purament africà. Segons aquesta visió compartida amb la major part de pobles del Sahel i recollida per autors com Cheikh Anta Diop i Ahmadou Hampaté Bâ, els fuls provindrien del nord-est del continent, però cal tenir en compte també que la seva llengua pertany, segons el lingüista Greenberg, a la gran família nigercongokardofaniana (Pérez Crosas, A.; Solé Arraràs,

⁹ Societats on la pràctica de les donacions, els intercanvis, els regals, les ofrenes, etc. està fortament institucionalitzada.

¹⁰ Vocable d'origen malinke: *dula* designa pullo, i *du* és la contracció de *dugu*, territori.

¹¹ Els qui habiten el Fuladu.

A., 2016), la qual cosa evoca un origen a l'Àfrica de l'oest. En tot cas, en molts territoris de la regió occidental els fuls no són considerats autòctons (fet que té fortes conseqüències en la seva relació amb el territori). També, però, es poden distingir zones d'assentament antic, associades a la població ful. Per exemple, d'entre diversos corrents migratoris molt antics, alguns devien arribar fins al Fuuta Toro, a l'actual nord del Senegal, des d'on molt més tard podrien haver tornat a emigrar cap a l'est fins a arribar a Adamawa (Nigèria, cor del califat de Sokoto), entre altres llocs.

De fet, són omnipresents en tot el corredor sahel·là i a la zona nord sudanesa, entre els paral·lels 13è i el 18è. Fins a l'actualitat, les pluges, la vegetació, l'aigua i les patologies han determinat les migracions i els moviments en el temps i l'espai de la vida pastoral tradicional, sense gaire intervenció externa ni gran tecnologia.

Durant l'època dels grans imperis de la sabana, els fuls eren un grup més, especialitzat en els intercanvis amb els agricultors. Entre el segle XVIII i el XIX, després que els estats de tràfic d'esclaus substituïssin els imperis, els fuls de l'Àfrica occidental s'islamitzaren, es convertiren en competidors de grups i jugaren un paper important dins les anomenades revolucions islàmiques com a elit aristocràtica (amb un primer nucli de difusió al Futa Djalón, pel que fa a la regió senegalesa).

Els fuls, com altres societats de la sabana, són societats de castes (corporacions hereditàries). Les castes de la sabana africana estan jerarquitzades, estratificades segons l'ofici, i acostumen a ser endogàmiques, tot i que no totalment perquè sempre ha existit una certa mobilitat social. Homes i dones hi exerceixen diferents rols. Tenen un important paper social, i fins i tot religiós. Per exemple, els artesans i *jalis* (terme d'origen malinke que significa griot), que posseeixen certs poders ocults, tenen diverses vies iniciàtiques específiques. En cap cas podrien ser reduïts a l'esclavitud (*maccube*) i els nobles (*rimbe*, fuls d'origen pastor) havien de mantenir-los.

Actualment practiquen l'agricultura, factor que impedeix les migracions estacionals, i estan quasi totalment islamitzats.

4.1.1 ELS FULS FULAKUNDA

Els fuls els trobem pràcticament en totes les regions del Senegal i països fronterers convivint amb altres grups: a la vall del riu Senegal, a la conca del cacauet, a la regió dels Ñaay, als boscos del Fuladu, a les muntanyes del Futa Djalon (a Guinea Conakry) i a l'alta Gàmbia. El Senegal ocupa una posició important dins els moviments migratoris i de població que es produïren i es produeixen a l'Àfrica occidental. En molts casos, constitueix el darrer impacte de les migracions que provenien de l'est cap el sud.

Els fuls sobre els quals volem tractar habiten a l'alta Casamance, al Senegal. Alguns hi són presents des que els malinkes s'hi establiren al segle XII, però molts provenen d'altres indrets com Macina, a Mali. Des d'aquí, tot passant pel Ferlo, el Bundu i més tard el Futa Toro, arribaren a l'alta Casamance, on s'instal·laren cap al segle XVI amb les tropes de Koli Tenguella, segons la tradició malinke. Tot i que eren considerats com a estrangers per part dels malinke, hi visqueren durant tres segles seguint una certa submissió.

A partir del segle XIX es podia distingir entre els fuls jaawaringa, o guerrers; els fuls fulakunda, que reclamen una certa autonomia perquè es consideren els primers ocupants fuls del territori;¹² els fuls gaabunke, provinents de la Guinea portuguesa i caracteritzats per haver reforçat la pràctica de l'islam i els cultius de renda com el cacauet i el cotó; els tuculor, i, finalment, els fuls futa, originaris del Futa Djalon. Molts muridites i imams establerts a la zona provenen d'aquest últim grup.

Després de revoltar-se contra els malinke, els fuls *jyaabe* (antics esclaus alliberats) fundaren l'any 1867 el Fuladu, un territori doncs comandat per antics esclaus, i iniciaren un moviment de reestructuració econòmica que seguia amb el criteri de desenvolupament que havia pres el cacauet des del 1840. Però aquest gran moviment havia d'anar acompanyat d'una reestructuració política i social, i l'islam serví de catalitzador (Pérez Crosas, A.; Solé Arraràs, A., 2016).

¹² El concepte de primer ocupant o ancestre fundador és una de les diferents fonts de poder legítimes que podem trobar a l'Àfrica negra. Està relacionat amb una autoctonia profunda pel fet de ser descendent del primer ocupant humà d'un territori delimitat i té funcions rituals i sacrificials respecte a la terra amb la finalitat de la societat amb la natura. És important senyalar que entre els nous ocupants no sempre hi trobem submissió.

4.2 Sistemes econòmics i divisió sexual del treball

4.2.1 PASTORALISME, AGRICULTURA I ECONOMIA DE SUBSISTÈNCIA

Tradicionalment, els fuls es caracteritzen per ser conductors de grans ramats de bòvids, amb els quals mantenen una relació molt estreta (la raça més comuna al Fuladu és l'anomenada *n'daama*). Al voltant de la vaca i el bou existeix una mística, una relació de culte i quasi de parentiu, ja que han constituït la base de les relacions econòmiques (capital i riquesa material), de poder (reialesa i força), espirituals (sacrificis religiosos i farmacopea) i socials (parentiu, llaços d'ajuda, intercanvis en les aliances matrimonials i consum en les cerimònies, sobretot en els funerals; en molts casos, el consum més elevat de proteïna animal es produeix durant les cerimònies i no tant en la dieta quotidiana). Com digué Amadou Hampâté Bâ, “un ful sense ramat és un príncep sense corona” (Bâ, 1991: 12). Normalment, les vaques i els bous no han estat utilitzats per la gran part de grups de pastors africans com a producte comercial, sinó més aviat com a bé de consum (llet, carn, pell i banyes). Els seus ramats no són operatius econòmicament, sinó que s'acumulen.

Els economistes i els agents de desenvolupament han tingut i tenen problemes per entendre l'anomenada “mística bovina” i consideren com un retard per al desenvolupament el sistema en què es basa/va la tradició com els llaços de parentiu, la circulació interna de béns, etc. Els fuls, com altres grups de pastors, en moltes ocasions no converteixen el capital en quelcom productiu per al futur. L'intercanvi es feia i es fa encara a causa de les persistències culturals, prioritzant les relacions socials (Pérez Cro-sas, A.; Solé Arraràs, A., 2016).

Els fuls *fulakunda* es van sedenteritzar ràpidament i adoptaren l'agricultura a través del contacte amb els malinke entre finals del segle XVI i durant el segle XVII. Els motius foren diversos, però majoritàriament polítics, de control, d'islamització, de centralització i uniformització, de reglamentació, per manca de pastures, etc.; i més recentment, a causa de l'agricultura intensiva del cotó i del cacauet, per l'èxode rural, per qüestions climàtiques com les relacionades amb les fortes sequeres que es produïren durant els anys setanta, per l'escolarització dels nens i nenes, etc.

Tradicionalment, i en la majoria dels casos, tant les famílies/individus que practiquen l'agricultura com les que practiquen la ramaderia o les que combinen les dues pràctiques (la gran majoria) es caracteritzen perquè són dins de l'anomenada economia de subsistència. Aquesta economia podria definir-se com “aquella basada en l'agricultura i/o la ramaderia amb explotacions, generalment familiars, habitualment destinada a l'autoconsum (alimentació i esdeveniments socials) i en la qual no es produeixen pràcticament excedents que permetin el comerç”. Tot i així, aquest model econòmic no ha estat adoptat de la mateixa manera entre tots els grups fuls. Aquesta és una economia redistributiva on els rols de gènere estan molt diferenciats, definits i establerts, tot i que no són immòbils i van evolucionant, no tant per un inevitable procés de modernització, sinó més aviat per qüestions d'utilitat.¹³ La complementarietat de rols tradicionals, en un context tan jeràrquic com l'africà, marca amb molta claredat quines són les tasques d'homes i de dones. Veurem més endavant com avui en dia, i des dels anys seixanta, els fuls *fulakunda* han anat adoptant de mica en mica l'economia de renda, que els ha permès accedir al sistema monetari.

En aquest procés de sedentarització dels fuls, sobretot en un context rural, la família, establerta en l'espai físic de la concessió, és la base de la unitat de producció on homes i dones tenen diferents rols i funcions econòmiques (segons si el marc econòmic es la subsistència o la renda/comercial). La concessió, anomenada *gallé* en llengua ful, és la unitat domèstica socioeconòmica (una empresa ****OJO**) formada per diverses famílies extenses o *llinatge* (tot i que una mateixa família extensa pot viure en diferents concessions) [*******com es delimita una concessió? Que signifi-

13 Anomenat *principi d'autonomia*, aquest és un concepte bàsic per entendre el passat i el present de les societats negroafricanes i té a veure amb la manera com aquestes han aplicat les seves innovacions i com, a la vegada, han tingut la capacitat de triar, decidir, controlar i modificar els elements externs arribats al continent, tot aplicant el seu ritme de canvi. Moltes de les innovacions que han arribat de fora han estat acceptades racionalment i no per una incapacitat de presa de decisions, com s'acostuma a pensar. Les societats africanes desenvolupen unes formes de funcionament que ja no deriven del seu lloc d'origen, sinó de la seva pròpia història. Aquest principi té els orígens en el condicionant geogràfic del continent, que a partir d'aquí generarà sistemes polítics, socials i de pensament diversos. El filtre del Sàhara i de l'oceà Atlàntic i Índic ha suposat l'oportunitat d'estils de vida que perduren fins avui. En aquest procés d'integració, els africans adapten els elements aliens a la seva pròpia dinàmica. En definitiva, africanitzen allò que ve de fora. La idea d'autonomia topa amb la idea de dependència que es té del continent, però hem de tenir en compte que aquesta dependència és tecnoeconòmica i és molt recent, ja que data del període colonial (Roca & Iniesta 2006).

ca en el dret consuetudinari? En quin sentit són “unitats”? com se prenen les decisions? Relació amb altres conceptes com veïnatge, aldea...]. Els seus lligams són consanguinis i comporten obligacions, privilegis i/o reconeixements, tant per als homes com per a les dones.

Els fuls són patrilineals, és a dir, que el parentiu o la filiació, així com la transmissió i tinença dels béns, s'estableixen per via masculina. També són patrilocal, és a dir, que l'esposa, una vegada ha contret matrimoni, s'instal·la a la casa, concessió o al poble de la família del marit, tot i que a les zones urbanes cada vegada les modalitats són més àmplies. Les terres que explota, una part dels animals que posseeix, etc. no pertanyen tan sols al marit, sinó a tota la seva família, llevat de la dot i la seva descendència, de la qual parlarem més endavant.

En aquest context, els fills i filles també formen part del sistema de producció del grup, motiu pel qual existeix fins avui en dia una fecunditat molt elevada entre els fuls del Fuladu (la taxa mitjana entre les dones de Kolda és de deu fills o filles).

4.2.2 TRANSICIÓ I MODERNITAT

Som del parer que a l'Àfrica, tot i que la tradició i la modernitat estan en fort conflicte en certs sectors, com ara el tecnòcrata o el polític, també viuen conjuntament i constitueixen avui en dia models inseparables. Cal anar amb compte, però, de no caure en prejudicis basats en la idea que la tradició va del cantó de la immobilitat i de la paràlisi social, econòmica i política, i la modernitat del cantó del progrés.

Per modernitat entenem una certa occidentalització caracteritzada per:

- la urbanització, acompanyada d'un desinterès per part de les noves generacions per tot el que fa referència als treballs agrícoles i ramaders
- la implantació de cultures comercials liberals que han modificat les antigues estructures productives (bàsicament el cacauet, el cotó i el blat de moro), la qual està relacionada amb la monetarització de l'economia i crea noves necessitats

4.2.3 KOSAM, LLET DE VACA I IDENTITAT FUL

Entre els fuls, el consum de llet de vaca marca la unió entre els individus que pertanyen a un mateix grup social i simbolitza el grau d'afecció existent entre els parents. Kosam, significa en llengua ful, “llet fresca” i “parentiu uterí”,¹⁴ és a dir, parentiu per via materna, fet que remarca la importància del valor identitari que té la llet entre les dones ful.

La vaca i la llet de vaca constitueixen la identitat ful, ja que representen un mode de vida a través d'una especialització econòmica; els fuls són tradicionalment bevedors de llet, que s'oposen als *menjadors* de cereals. La llet integra una divisió sexual de les tasques, ja que en la majoria dels casos els homes s'ocupen del ramat i les dones de la venda de la llet i de la seva repartició, utilització i transformació (en *dannam*, llet quallada, i *nebam*, mantega), fet que particularitza el seu estatus social.

La venda de llet crea la influència econòmica i social de la dona ful. El lligam entre l'estatus femení i la llet pren forma a partir sobretot del matrimoni, ja que la núvia adquireix de la seva família els estris (normalment carabasses) que serviran per guardar i vendre la llet. Sigui quin sigui el seu estatus social, la dona rebrà aquests utensilis perquè tots els fuls són consumidors de llet (Guilhem, 2006).

4.2.4 TREBALL FEMENÍ EN ELS CULTIUS AGRÍCOLES

Els cultius tradicionals dels fuls *fulakunda*, i de tradició *malinke*, són principalment tres cereals: la melca (el més antic), l'arròs i el mill. Tots tres es destinaven (i es destinen avui en dia en menor grau) a l'alimentació de la família, sobretot el mill.

En canvi, els cultius moderns destinats a la renda i a la comercialització són el cotó (destinat a la venda), el cacauet (destinat a la venda i al consum) i el blat de moro (destinat més aviat al consum), així com els productes de l'horta (destinats al consum i a la venda).

Cultius destinats al consum alimentari

- Pel que fa a les tasques de les dones amb relació al mill (*garwri* en ful) i la melca (*samme*), aquestes s'encarreguen de desbrossar

14 Al Senegal són els fuls del nord els qui utilitzen el terme *kosam* per denominar el parent uterí. En ful *fulakunda*, el terme utilitzat seria *enndu* (pit). Contràriament, el mot utilitzat al Fuladu per anomenar el parentiu patrilíneal és *dufol* (cinturó).

els camps, cremar els arbres per a més tard tallar-los, tallar els arbustos amb el matxet, cremar les males herbes (*feu de brousse*), juntament amb els homes, llaurar i sembrar amb l'arribada de les primeres pluges, i fer la collita cap al mes d'octubre.

- Pel què fa a l'arròs (*maaro* en ful), els arrossars al Fuladu poden ser de terres humides o de terres seques. Les dones han tingut sempre una lleugera preferència per les terres humides,¹⁵ amb les principals tasques de desbrossar, remoure la terra amb la *bara* (eina agrícola), sembrar, repicar i transportar l'arròs fins a la concessió familiar. En canvi, als arrossars de terres seques, s'encarreguen de desbrossar, llaurar, sembrar, fer la collita i, des de l'aparició del carretó, de vegades també transporten l'arròs fins a les concessions, juntament amb els homes.

Cultius de renda

- El cotó (*hottolohi*) fou introduït pel govern cap als anys seixanta del segle passat. Aquest conreu aportà l'arada (una eina immediatament incorporada en tots els cultius de secà, és a dir, els cultius més aviat conreats pels homes). Normalment, tant els homes com les dones fuls fulakunda disposen d'un camp de cotó, fet que a partir d'un cert moment les introdueix directament dins d'un nou sistema monetari. L'interessant és analitzar què fan les dones amb aquesta diners (en què els gasten) i saber si, finalment, aquesta situació augmenta directament el benestar del nucli familiar o no, fet, per exemple, que l'home es pugui desentendre de certes responsabilitats tradicionalment lligades a ell.

La producció de la dona ful fulakunda indica el seu contracte (podríem pensar que és una estratègia per aconseguir un camp més gran del seu marit?). Aquest és un fet remarcable

¹⁵ Els cultius de terres seques (mill, fònio, arròs, etc.) són per essència els propis dels homes. Oposadament, els cultius de terres humides (cultiu de l'arròs per inundació) són per excel·lència els de les dones. L'energia masculina i femenina són un efecte d'aquests sòls marcats per la sequera i la humitat. Es podria pensar que aquest tipus de treball i les aptituds físiques requerides exigeixen aquesta repartició sexual de les tasques. Es podria relacionar aquestes realitats materials amb els simbolismes implícits. L'home, amb el seu poder fertilitzant, s'alia útilment amb els sòls àrids, i de manera anàloga, la dona, a partir de les seves disposicions fertilitzants, s'acorda als sòls humits. L'equilibri uranocònic és establert (Reveyrand-Coulon, 1980).

si tenim en compte que ens trobem davant d'una societat que promou la cultura de l'ostentació.

- El blat de moro (*kaaba*) es cultiva de la mateixa manera que el mill, la melca i l'arròs, amb l'ajuda de l'arada.
- El cacauet (*tiga*) es cultiva de la mateixa manera que el mill, la melca i l'arròs, amb l'ajuda de l'arada, però la dona té la tasca característica d'enterrar cacauet al sòl amb el peu. Moltes vegades, i de la mateixa manera que passa amb el cotó, homes i dones poden disposar disposen d'un camp de cacauet.
- L'horta (*kamañan*) és una activitat pròpia, tot i que no exclusiva, de les dones. A diferència del cultiu dels cereals i d'altres productes que depenen exclusivament o en gran nivell de la temporada de pluges, les hortes poden produir durant tot l'any i es converteixen en una font d'ingressos continuada. Les hortes són per excel·lència el tipus d'activitat productiva (activitat generadora d'ingressos, AGI) per a les dones en els projectes i programes de cooperació al desenvolupament.

Com a conclusió, voldríem remarcar que les dones fuls fulakunda estan més limitades en els desplaçaments espacials que altres ètnies de la Casamance (les jooles, per exemple), ja que de manera general treballen els cultius que queden més a prop dels pobles i de les concessions familiars.

Bàsicament treballen soles (de manera individual) o en petits grups. Per exemple, les dones que conviuen en una mateixa concessió o *gallé* (coesposes i membres de la família extensa) associen els seus esforços (totes participen en els treballs agrícoles dels camps de la família dels seus marits, és a dir, és un model d'empresa familiar), tot i que aquest tipus de treball no acostuma a ser remunerat amb diners. Tot i així, de vegades també poden treballar en grans grups per a tercers, de manera «subcontractada», a canvi de remuneració.

4.3 Prototip de projectes i programes de cooperació al desenvolupament per l'ocupació i les AGI de les dones de Kolda (o rurals)

De manera general, el tipus de projectes i programes que es duen a terme a la regió de Kolda en l'àmbit de la generació d'ingressos són:

1. Augment de la capacitat de producció i l'accés estable als productes agrícoles (destinats als homes) i hortícoles (destinats a les dones).
2. Reforç de l'organització dels productors/es (constitució dels grups d'interès econòmic (GIE), estatus, estudis de mercat, etc.).
3. Millora de la nutrició i la capacitat de conservació-transformació dels aliments (dirigits a les dones, reforçant d'aquesta manera el seu rol com a cuidadores de la família).

5. Dakar, paradigma d'urbanització i modernitat

En contrast amb l'apartat dedicat a Kolda, una zona rural i perifèrica, aquest el volem emmarcar a Dakar, capital del Senegal i gran ciutat urbana, habitada per una barreja d'ètnies i d'altres nacionalitats i considerada el paradigma de la urbanització i la modernitat al país. En aquest context, el panorama pot semblar diferent al de les zones rurals: un volum més elevat de monetarització, major diversitat de la producció i més percentatge de treball assalariat. Tot i que amb canvis, també hi persisteixen molts models relacionats amb l'economia de subsistència i de l'empresa familiar, per bé que sota altres formats i no de caràcter agrícola.

I, com en altres zones del país, també hi trobem multitud de grups de promoció femenina (GPF) i de grups d'interès econòmic (GIE) (categories formals associades de vegades als projectes de cooperació, però també a altres iniciatives privades i públiques) integrats per dones que comparteixen interessos a l'hora de crear treball i activitat econòmica. Però Dakar es diferencia de les zones rurals per ser la seu de les organitzacions de dones intel·lectuals i dels moviments femenins i/o feministes amb més impacte del país, molts d'ells vinculats a reivindicacions polítiques.

5.1 Treball formal i informal

El treball formal és aquell que compta amb una reglamentació i sistemes de protecció i seguretat social. Pot ser:

- assalariat privat
- assalariat públic (al Senegal hi ha 127.130 funcionaris, dels quals el 23% són dones)

Al Senegal, aquestes dues modalitats es troben regides pel Codi del treball (article 42) o l'estatut de la funció pública (modalitat de prestació/subordinació/remuneració).

Tot i que no és exclusiu de la zones urbanes, és en aquest context, i sobretot a Dakar, on el salari té un caràcter social i exerceix una sol·licitud i una pressió sobre un/a mateix/a i la seva família (extensa), i més encara si és dins del sector públic. De totes maneres, aquesta “pressió” es transfereix des de la ciutat al camp a través de contraprestacions com el clientelisme, el prestigi, la influència, etc. Hem de tenir en compte que a l'Àfrica és molt comú l'existència d'un model de redistribució econòmica “obligada” sobre la família i la comunitat en general.

Per la seva banda, el treball informal no està reglamentat i no compta amb cap sistema de protecció i seguretat social. Segons l'OIT, el treball informal representa el 51,5% del PIB del Senegal. El treball informal pot ser assalariat o no assalariat.

De manera general, dins d'aquest sector les dones acostumen a treballar dins del petit i mitjà comerç, en alguns oficis (perruqueria, sastreteria...), a l'agricultura periurbana, a la restauració, com a bugaderes, al servei domèstic (*bonnes*¹⁶), etc.

16 Les treballadores domèstiques, anomenades *bonnes* al Senegal, són molt nombroses, sobretot a les zones més urbanes. Es tracta d'adolescents o dones adultes que treballen sense cap tipus de prestació social i moltes vegades pateixen explotacions de les mateixes mestresses de la llar, que en certs casos reproduïxen les relacions de poder desiguals entre homes i dones. Les *bonnes* s'encarreguen de netejar la llar, rentar la roba, preparar el menjar, anar a comprar, anar a buscar l'aigua (a les zones rurals), ocupar-se de les criatures, etc. En zones urbanes, en alguns casos, poden ser membres de la família que s'hi traslladen des de les zones rurals; en aquest cas, habiten a temps complet a la casa on treballen i de vegades pot ser que no rebin un sou monetaritzat. En medi rural, si la dona necessita ajuda, normalment s'envia una noia de la família. En tots els casos, si la dona té recursos, és ella la que s'ocupa de pagar la *bonne*.

5.2 Exemples d'ocupació i/o d'autoocupació de les dones de Dakar

Sigui quin sigui el tipus d'ocupació, el denominador comú és que tots aquests treballs estan basats en xarxes i relacions de confiança entre les persones implicades.

Exemples:

- Xarxes de venda de productes de bellesa com Forever Living Products (productes estètics i dietètics d'aloè vera) dins d'una estructura piramidal, l'objectiu de la qual és que el treballador hi integri nous membres. Aquest tipus d'ocupació té un caràcter formal de cara a l'empresa proveïdora, però es informal de cara a l'Estat. Les treballadores són agents independents, amb contractes tan sols per a la venda i amb remuneracions condicionades a la quantitat de vendes realitzades.
- Les *baol-baol*¹⁷ són dones que es dediquen a la importació-exportació de productes a França, Turquia, Dubai, EUA, etc. a través de capital propi o de crèdits (bancaris, de les tontines,¹⁸ de les CAF —*communautés d'autogestion financière*—, etc.).

Com a exemple, volem resumir l'entrevista anònima realitzada a una *baol-baol*. L'A. Dia, de quaranta-dos anys, és nascuda a Thiès. Viu a la *banlieue* (rodralia) de Dakar des de fa més de vint anys i ha realitzat tot tipus de feines, sempre dins de l'economia informal. Durant més de dotze anys ha estat treballadora domèstica en una casa benestant d'un barri residencial de Dakar, on va aprendre a parlar francès.

Fa uns tres anys, i tot combinant-s'ho amb la feina domèstica, es va introduir en xarxes de dones i diverses tontines i va començar a vendre

17 L'origen del nom ve de l'antic regne de Baol, o Bawol, situat al centre de l'actual Senegal i sorgit de la crisi de l'imperi Jolof cap a mitjans del segle XVI. Tradicionalment, els *baol-baol* s'oposaven als negociants libanesos, que durant molt de temps van monopolitzar el sector del comerç al Senegal. A l'imaginari col·lectiu, el terme *baol-baol* designa un actor econòmic, molt sovint nascut al món rural, muridita i determinat a tenir èxit en el món dels negocis i amb un mode de gestió informal. Tot i així, amb el temps el terme *baol-baol* ha passat a fer referència a tots els comerciants del sector informal, més enllà de la seva confraria o de l'origen geogràfic dins del país.

18 Les tontines són associacions informals que funcionen com a sistema d'estalvi a través de la rotació de fons que cada membre aporta. No hi ha interessos, ni comissions ni despeses de funcionament. Les dones (de la mateixa religió, confraria, ètnia, família, barri, generació d'edat, etc.) es reuneixen cada setmana, cada quinze dies, cada mes..., i la quantitat recollida s'utilitza per a l'activitat que cada una tria (comerç, cerimònies, malalties, inversions, etc.). La garantia i l'èxit són les relacions personals i la confiança, ja que totes les membres es coneixen.

productes d'estètica com els anomenats més amunt, fet que li va permetre d'ampliar encara més les xarxes i apoderar-se en un món exterior més enllà dels seus circuits habituals.

Des de fa poc menys d'un any, l'A. Dia va entrar en contacte amb un grup de dones que es dedicaven a la importació-exportació de productes comercials de tota mena, bàsicament entre el Senegal i França, però també entre el Senegal i Turquia. La idea de convertir-se en una gran comerciant, lligada al prestigi social que adquireixen les *baol-baol* —entre d'altres raons pel fet que viatjant amplien extraordinàriament les seves xarxes—, va fer que en poc temps adquirís a l'ambaixada de França un visat de comerç per poder viatjar (primerament d'un mes, després de tres mesos i actualment d'un any). Amb aquest document i un carnet d'*import-export* expedit per l'APIX (Agence de la Promotion de l'Investissement et des Grands Travaux) va poder fer el primer viatge. El negoci que actualment realitza és informal, ja que no està estructurat i no paga impostos.

El negoci consisteix a aprofitar els viatges d'anada i tornada per poder portar el màxim de paquets i maletes de persones individuals tant en una direcció com en l'altra. Com més viatges es realitzin, més guanys hi ha. Per exemple, l'A. Dia té dret a dur fins a tres embalums de 23 kg cada un (69 kg en total) entre el Senegal i França. En aquest trajecte, l'A. Dia porta tot tipus de productes senegalesos, majoritàriament alimentaris (mangos, peix sec/fumat, cargols de mar, oli de palma, etc.). Els seus clients li paguen 6 € per cada quilogram que ella transporta (fet que li reporta uns 390 € [només li havien costat 20 euros?]). Una vegada a França, aquests productes es posen a la venda en uns locals/magatzems freqüentats majoritàriament per africans i/o senegalesos que viuen a París (de moment només concentra el negoci a la capital francesa).

L'A. Dia intenta fer les estades a París tan curtes com pot, de quatre dies màxim, per tal de no tenir gaires despeses addicionals d'allotjament. De fet, els dies que s'hi queda són els estrictament necessaris per comprar articles que vol transportar al Senegal (roba, sabates, bosses, etc., molts d'ells fabricats a Xina). Així doncs, per al trajecte França-Senegal, l'A. Dia porta una quantitat d'aquests productes que ella mateixa ha adquirit a París, més una sèrie de productes que els senegalesos que viuen a París volen fer arribar a les seves famílies d'origen. Una vegada més, l'A.

Dia té dret a dur tres embalums de 23 kg cada un (69 kg en total), però aquest cop els clients li paguen 8 € per cada quilogram que transporta (fet que li reporta uns 520 €) [només li costen 32 euros??].

A través dels dos trajectes, l'A. Dia ha guanyat uns 910 €, als quals cal descomptar el preu del bitllet d'avió (uns 610 €) i l'estada a París (uns 25 €/dia). El guany és, doncs, d'uns 200 € nets per viatge; tenint en compte que fa uns tres o quatre viatges cada mes, els beneficis són d'entre uns 600 € i uns 800 € per mes, una xifra molt més elevada del que es pot guanyar sent, per exemple, treballadora domèstica.

L'A. Dia acaba just de començar aquesta empresa, i espera que en menys d'un any els guanys puguin augmentar de manera considerable. De la mateixa manera, ja ha realitzat tres viatges entre el Senegal i Turquia seguint la mateixa modalitat. El seu somni és obrir un magatzem a Dakar i dur contenidors en vaixell amb productes de tota mena en les dues direccions. En aquest cas, el seu negoci passaria a ser formal, ja que pagaria els impostos corresponents i estaria declarat.

De totes maneres, és important analitzar que els beneficis d'una *baol-baol*, com pot ser el cas de l'A. Dia, no són ni de bon tros simplement econòmics. Les dones i els homes també treballen per altres motius, com ara el prestigi, l'estatus social, les relacions que reporten, l'apoderament, la coneixença de nous entorns allunyats del cercle familiar/comunitari, etc.

Tot i que no podem dir que aquest tipus de comerç internacional amb Europa (Las Palmas de Gran Canaria, França, Itàlia, Alemanya, Turquia), sigui un exemple de feina representativa de les dones de Dakar (moltes vegades per manca de capital inicial, però bàsicament per problemes administratius —visats— per poder fer els viatges), sí que marca una tendència i un model de dona wòlof¹⁹ relacionat amb l'èxit. Moltes d'aquestes dones han començat fent un comerç dins el territori senegalès (adquirint productes en zones de frontera (frontera amb Mauritània — Rosso—, Gàmbia, Guinea Conakry, Mali) per continuar més tard amb altres països de l'Àfrica Occidental (Costa d'Ivori, Ghana) i d'Orient Mitjà (Dubai).

¹⁹ Parlant de dona wòlof ens referim a un model de dona urbana. Aquest comerç internacional no és específic d'una ètnia, i més si tenim en compte que la zona de Dakar està habitada per totes les ètnies del Senegal, tot i que moltes vegades es generalitza com una zona wòlof (sobretot per part de la població del sud).

5.3 PROTOTIP/EXEMPLES DE PROJECTES I PROGRAMES DE COOPERACIÓ AL DESENVOLUPAMENT PER A DONES EMPRENEDORES DE DAKAR (O URBANES)

1. Augment de les capacitats productives de les dones en els sectors de la saboneria, el tèxtil, la restauració-dietètica i la bugaderia.
2. Reforç de les capacitats tècniques i d'emprenedoria social (creació d'estatuts, legalitzacions, registres de comerç, etc.) de les seves organitzacions.
3. Augment de la mobilització social i la capacitat d'incidència davant dels electes locals (*plaidoyer*).
4. Assegurança de la implicació i participació dels equips tècnics en el projecte/programa (tenint en compte que aquests estan molt masculinitzats).

6. Conclusions

Hem de tenir en compte que hi ha factors macro, com ara la colonització, els plans d'ajustament estructural (PAE) o el model de desenvolupament, que han tingut conseqüències força negatives en el model de relacions entre els homes i les dones africanes, i en el valor del seu treball concretament.

En gairebé tots els cultius alimentaris tradicionals (mill, melca i ar-ròs) o moderns (blat de moro, hortes, mandioca, patata dolça, mongetes *ñebbe*), les tasques establertes (divisió sexual del treball) estan repartides entre homes i dones: cadascú té una tasca, i l'objectiu és la subsistència del grup. En canvi, en els cultius comercials/renda es conjuga una col·laboració entre sexes inexistent fins aleshores. L'objectiu ja no és tan sols la subsistència de la unitat domèstica, sinó que també hi entra en joc l'interès personal, un profit individual.

La colonització va suposar un retrocés en el prestigi social de les dones. També és a partir d'aquest moment que l'ètnia ful se sendentaritza definitivament i la ramaderia, com a pràctica cultural, perd prestigi i importància com a activitat econòmica. D'alguna manera se'ls "imposa" l'agricultura (homes) i l'horticultura (dones), que van molt lligades a l'accés a la terra i a la disminució del temps lliure.

El model desenvolupista, des del seu vessant modern, fracassa moltes vegades precisament perquè no té en compte (en la majoria de casos per desconeixement) els espais tradicionals i més invisibilitzats on els homes i les dones interactuen, on estableixen per tant relacions de poder i on els estereotips que els discursos oficials ofereixen sobre la masculinitat i la feminitat queden en molts casos tergiversats. Invisibilitza els recursos de les dones per utilitzar les seves dinàmiques històriques per reduir les desigualtats, com ara:

- El matrimoni és un factor de canvi social i de canvi d'estatus per a la dona.
- Les dones mares casades tenen més poder de decisió tant a dins com fora de la llar.
- La primera esposa normalment té drets i privilegis pel fet de tenir més edat que la resta, gaudeix d'una posició estratègica
- Les dones generen constantment ingressos, però no des de la lògica del mercat.
- La importància i l'augment d'organitzacions femenines/feministes, tot i que no sempre hi ha una presa de consciència feminista, és a dir, no teoritzen sobre els seus actes i èxits quotidians; les seves estratègies i reivindicacions són implícites.
- De vegades, la clau de l'eficàcia de la negociació de les dones amb els homes es troba precisament en la manca de visibilitat, ja que l'ordre patriarcal els permet certs poders si aquests estan disfressats de submissió (reforçats per la tradició i l'Íslam).

De totes maneres, hem de ser conscients que tant els homes com les dones africanes no s'oposen ni a la modernitat ni a la tradició, en la majoria dels casos, sinó que fan un ús selectiu de cada un dels dos models i negocien amb els espais i límits que els ofereixen.

Bibliografía

- AMADIUME, I. (1987) *Male Daughters, Female Husbands: Gender and sex in African society*. Londres: Zed Books.
- AGENCE REGIONALE DE DEVELOPPEMENT DE KOLDA (ARD/K). (2008-2010) «Programme de Développement Rural Intégré de la Région de Kolda (PDRIK)». Kolda.
- BA, A. H.; DIETERLENG, G. (1961) *Koumen, texte initiatique des Pasteurs Peul*. París: Cahiers de l'homme.
- BA, A. H.; Kesteloot, L. (1969) *Kaïdara, récit initiatique peul*. París: Armand Colin.
- BA, A. H. (1991) *Amkul·lel, el nen ful*. Andorra: Límits.
- BA, C. (1986). *Les Peul du Sénégal. Étude Géographique*, Dakar-Abidjan-Lomé: Nouvelles Editions africaines
- BADIANE, Ch. (1994) «Réseaux et accès à la décision : l'exemple des Groupements Féminins au Sénégal». Dakar: Ministère de la Femme, de l'Enfant et de la Famille, Rapport national sur les femmes. Lutte pour l'égalité, le développement et la paix. Senegal.
- BADIO, L.; BASTARDES, C.; CHABY, N.; PARRA, B.; POLLAROLO, M. (2010) «Recherche action sur genre et santé sexuelle et reproductive à Vélingara (Kolda, Sénégal)»; Médicos del Mundo.
- BARRY, B. (1988) *La Sénégambie du XVE au XIXe siècle. Traite négrière, Islam, conquête colonial*. París: Cahiers d'études africaines
- BROOKS, G. E. Jr. (1976) «The Signares of Saint-Louis and Gorée: Women Entrepreneurs in Eighteen Century Senegal». A HAFKIN, Nancy; Edna BAY (eds.). Stanford: Stanford University Press.
- CONSEIL REGIONAL DE KOLDA (2010) «Actes du forum pour le développement de la région de Kolda». Kolda.
- COQUERY-VIDROVITCH, C. (1991) *Tiers-monde: l'informel en question?* París: L'Harmattan.
- DJIBO, H. (2001) *La participation des femmes africaines à la vie politique. Les exemples du Sénégal et du Niger*. París: L'Harmattan.
- ELLIS, S.; TER HAAR, G. (2005) *Mundos de poder. Pensamiento religioso y práctica política en África*. Barcelona: Bellaterra.

- GUILHEM, D. (2006) «Le lait de vache dans les sociétés peules. Pratiques alimentaires et symbolisme d'un critère identitaire » En línia: <http://www.lemangeur-ocha.com/wp-content/uploads/2012/05/Doroth_e_GUILHEM_Texte_Caf__G_o1.pdf>.
- GROUPE D'ETUDES ET DE RECHERCHE GENRE ET SOCIETES (GESTES) (2009) "Droits des femmes et accès au foncier: une citoyenneté à conquérir" Saint-Louis: Universitat Gaston Berger de Saint-Louis.
- INIESTA, F. (2000) *Kuma. Historia del Àfrica negra*. Barcelona: Bellaterra.
- IMAM, A.; MAMA, A.; SOW, F. (2004) Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales africaines, Dakar - París: Codesria – Khartala.
- JULIANO, D. (1998) *Las que saben... Subculturas de mujeres*. Madrid: Cuadernos inacabados.
- KAPLAN, A.; TORÁ, P.; MORENO, J.; BEDOYA, H., BERMÚDEZ, K.; BOLÍVAR, B. (2008) «Conocer y actuar: un proyecto interdisciplinar de prevención de las mutilaciones genitales femeninas en Gambia y España». Barcelona: *Estudia Africana*, 19.
- KI-ZERBO, J.; (2011) *Historia del Àfrica negra. De los orígenes al siglo XIX*. Barcelona: Bellaterra,
- LATOUCHE, S. (2007) *La otra Àfrica. Autogestión y apaño frente al mercado global*. Barcelona: Oozebap.
- MINISTERE DE LA FAMILLE, DU DEVELOPPEMENT SOCIAL ET DE LA SOLIDARITE NATIONALE (1972) *Code de la Famille Sénégalais*. Senegal.
- NIANG, A. (1992) « Le secteur informel: définitions et facteurs de son expansion en milieu urbain au Sénégal », Dakar: *Revue sénégalaise de sociologie*, 2.
- NDONGO, S. M. (1977) « La création culturelle dans le Fantang (texte épique et mythique peul) ». Dakar: Universitat Cheikh Anta Diop de Dakar.
- NDOUR, B. (2008) «Violences faites aux filles en milieu scolaire», DEMSG/USAID/PAEM et Ministère de l'Éducation. Senegal.
- N'GAÏDE, A. (1998) «Le royaume peul du Fuladu de 1867 à 1939 (l'esclave, le colon et le marabout)», Dakar: Universitat Cheikh Anta Diop de Dakar.

- NIANG, I.; DIEYE, A. ; GUEYE, M. ; NDOYE, M. ; BARRY, S. ; COLY, L. (2008) «Situation des violences basées sur le genre au Sénégal (Régions de Dakar, Matam, Kolda, Tambacounda et Ziguinchor)», Dakar: Universitat Cheikh Anta Diop de Dakar.
- NIANG, I. (1994) *The Dimba of Senegal: A support Group for women in Reproductive Health Matters*. Dakar.
- OCHOA, M. D. (2010) «Políticas públicas en materia de equidad de género: Mali y Senegal». Lisboa: Congrés Ibèric d'Estudis Africans.
- PIGA, A. (2002) *Dakar et les ordres soufis. Processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*. París: L'Harmattan.
- PÉREZ CROSAS, A.; SOLÉ ARRARÀS, A. (2016) "La cara oculta del transnacionalismo. Migraciones, desarrollo y relaciones de género entre Kolda (Senegal) y Cataluña". A LÁZARO GUILLAMÓN, C.; CRESPO UBERO, R.; LÓPEZ FERNÁNDEZ, L. (eds). *Migraciones africanas y desarrollo*. Castelló: Publicacions de la Universitat Jaume I. 245-274.
- ROCA, A.; INIESTA, F. (eds.) (2007) *La frontera ambigua: tradición y democracia en África*. Barcelona: Bellaterra.
- REVEYRAND-COULON, O. (1980) «Tradition, modernité et tendances culturelles des femmes de Casamance (Sénégal). Étude effectuée en milieu Peul, Manding et Diolla», Universitat de Lió.
- SARR, F.; LABORATOIRE GENRE ET RECHERCHE SCIENTIFIQUE DE L'IFAN/UCAD (2010) «Talaatay Nder. La véritable histoire de Nder raconté aux enfants». Dakar.
- SIEVEKING, N. (2007) «We don't want equality; we want to be given our rights»: Muslim women negotiating global development concepts in Senegal». Hamburg: Afrika Spectrum, 42.
- SOLÉ, A. (2008) «L'últim retorn. Islam, ritual i mort entre els senegalesos de Lleida». Barcelona: Universitat de Barcelona.
- SOW, F.; LABORATOIRE GENRE ET RECHERCHE SCIENTIFIQUE DE L'IFAN/UCAD (2010) «Talaatay Nder. La véritable histoire de Nder raconté aux enfants». Dakar.
- SOW, F. (1999) *L'entreprenariat féminin au Sénégal. La transformation des rapports de pouvoirs*. París: L'Harmattan.

- Sow (2008) «Mécanismes nationaux pour l'égalité de genre en Afrique : Quels moyens ? Quelles contraintes ? Quelles stratégies ? Quelles innovations ?». Dakar.
- Sow (1992) «Femmes et tenue foncière au Sénégal». Dakar: Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
- SYLLA, S. (2001) «Femmes et politiques au Sénégal : Contribution à la réflexion sur la participation des femmes sénégalaises à la vie politique de 1945 à 2001». Paris: Université de Paris-I.
- TOMÀS, S.; FRANCO, L.; BASTARDES, C. (2005) «Herramientas para trabajar género en la cooperación para el desarrollo». España: Cruz Roja Española.
- UNFPA i MINISTÈRE DE LA FAMILLE, DU DÉVELOPPEMENT SOCIAL ET DE LA SOLIDARITÉ NATIONAL (2003) «Argumentaire religieux musulman sur l'équité de genre» Senegal. En línia: <<http://www.unfpa.sn/droits.htm>>.
- UNIFEM (1999) «Campagne Africaine contre les violences faites aux femmes» Dakar: *Bulletin d'Informations de l'UNIFEM*. Bureau Régional pour l'Afrique francophone et le Maghreb.

Dades de l'autora

ARMONIA PÉREZ CROSAS és llicenciada en Història per la Universitat de Barcelona i ha realitzat el màster en Ciències Socials del Desenvolupament: Cultura i Desenvolupament a l'Àfrica (CUDA) a la Universitat Rovira i Virgili. És membre del GESA (Grup d'Estudi de les Societats Africanes) de la Universitat de Barcelona i treballa al Senegal des de 2009 com a tècnica de projectes/programes de desenvolupament per a diverses organitzacions.

Estrategias femeninas de autoempleo: factor migratorio, factor conflicto. Una comparacion entre Mali (región de Kayes) y RCA (región de Bossangoa)

Berta Mendiguren

GEA-ARDA

Resumen

En el presente artículo compararemos estrategias de autoempleo femenino de dos realidades subsaharianas con gran peso de la economía informal: las de las mujeres soninké de Mali y la de las gbaya de República Centroafricana.

Dos realidades en las que el sistema social modela el económico y en las que las mujeres tratan de manejar estratégicamente, a través de su trabajo y de modo colectivo, las (de)limitadas posibilidades de empoderamiento que tradición e ideología de género les posibilitan, aunque no siempre con igual éxito.

Dos situaciones que, aunque diferentes, nos permiten cuestionar los objetivos, ventajas y límites de las estrategias en estudio (unidades domésticas de producción, huertos asociativos y comercio de base asociativa), así como reflexionar sobre el impacto que factores históricos y sociales, como las migraciones y los conflictos, han jugado y juegan sobre las mismas, incluidas las posibilidades abiertas en el primer caso por las remesas y el codesarrollo o por los proyectos de ayuda humanitaria y/o cooperación en el segundo.

Palabras clave

Mali, República Centroafricana, etnia soninké, etnia gbaya, migraciones, conflicto, unidades domésticas de producción, huertos asociativos, comercios asociativos, codesarrollo, ayuda humanitaria y de desarrollo.

A. Introducción

Hablar de mujeres, estrategias de autoempleo y empoderamiento en África subsahariana precisa fijar nuestra atención en uno de los ámbitos económicos que, junto con la economía del cuidado, más olvidado ha estado del análisis científico: el de la economía informal. Un ámbito clave al sur del Sáhara, pues más allá de hablarnos de producción, asignación de recursos, distribución y consumo de bienes y servicios, constituye el quehacer fundamental de la mayoría de la población, en especial de las mujeres.

Un ámbito que es reflejo de su sistema social (en línea con autores como Meillassoux, 1975), de tal modo que, para su correcta comprensión, nos es preciso contextualizar previamente la realidad de las mujeres en estudio, así como abandonar presupuestos reducidos al estudio de lógicas femeninas individuales de beneficio monetario, adentrándonos en lógicas colectivas en las que el logro y/o movilización de capital social es clave.

Unas mujeres, como veremos, con gran dinamismo emprendedor, que, respetando la tradición, tratan de reinventar continuamente los límites impuestos por la ideología de género, encontrando desde dentro de su sistema social (y más recientemente con apoyo externo) estrategias de empoderamiento, en nuestro caso a través del trabajo.

Nos servirá en primer lugar de guía el caso maliense, adentrándonos en la realidad de las mujeres soninké de la región de Kayes. Una elección basada en el hecho de que se trata de una etnia y región en las que el impacto de las migraciones es paradigmático. De un lado, la comunidad científica estima que esta etnia es la que en Europa simboliza «más fuertemente las migraciones de mano de obra provenientes del sur del Sahara» (Barou, 1990: 9). De otro, Kayes es calificada como la región migratoria maliense por excelencia donde:

Dos hogares sobre tres tienen miembros en migración internacional, sabiendo que más de la mitad de los movimientos se realizan fuera de África del Oeste. Es así que para esta región la migración se hace principalmente hacia Francia en donde la casi totalidad de los migrantes malienses son de la región (Caderkaf, 2013: 12).

El segundo contexto a analizar, el de las mujeres gbaya de la región del Ouham en República centroafricana, nos permitirá adentrarnos comparativamente en el impacto de una situación de conflicto recurrente

sobre las estrategias de autoempleo femenino. Una elección motivada por el hecho de que esta zona ha sido «siempre el teatro de las crisis político militares que desde hace tres décadas vive el país. Numerosos proyectos de desarrollo han sido realizados, estando esta región más avanzada en términos de inversión rural» (SFCG, 2015: 30).

Dos países, en todo caso, situados entre los de menor desarrollo humano (tabla I):

Tabla I: Datos generales		MALI	RCA
Superficie		1.240.192 km ²	622.984 km ²
Población (2015) ⁽¹⁾		17.086.022 hab. (2014)	4.500.000 hab. 50,2% muj.-49,8% hom.
Densidad (2015) ⁽¹⁾		14 hab./km ²	7,22 hab./km ²
Media de edad (2015) ⁽¹⁾		16,2 años	20 años
Población de 15 a 64 años ⁽¹⁾		7,8 millones (49%)	2,7 millones (60%)
Población rural (2014) ⁽¹⁾		63,1%	60,2%
Población urbana (2014) ⁽¹⁾		36,9%	39,8%
Índice de desarrollo humano-IDH (2015) ⁽¹⁾		179 de 188 países	187/188
Acceso electricidad ⁽¹⁾		25,6%	10,8%
Acceso elect. medio rural ⁽¹⁾		11,9%	8,2%
Posesión de móviles (2014) ⁽¹⁾		149%	31,4%
Usuarios Internet (2014) ⁽¹⁾		7%	4 %
Religiones ⁽²⁾	Islam	94,4%	8,5%
	Cristianismo no católico	0,8%	53,46%
	Cristianismo católico	1,6%	36,04%
	Tradicionales	3,2%	2%

Fuente: (1) PNUD (2016); (2) AIN (2014).

Dos contextos caracterizados por el bajo nivel educacional y la vulnerabilidad del empleo, en especial de las mujeres. Y en los que paradójicamente la población apreciaría su quehacer cotidiano (tabla II):

Tabla II (PNUD, 2015)	MALI (Muj./Hom.)	RCA (Muj./Hom.)
Tasa alfabetización (2005-2013)	39,0%/56,3%	27,0% /48,9%
Tasa empleo (2013)	60,6%	78,7%
Empleo en sector agrícola (2013)	66%	SD
Empleo sector servicios (2013)	28,3%	SD
Empleo vulnerable (2013)	82,9%	SD
Dicen tener el empleo ideal (2013)	62%	62%
Trabajo doméstico (% /empleo total) (2013)	8,7%/1,4%	SD
Participación fuerza laboral (% mayores de 15 años) (2013)	50,8%/81,4%	72,6 %/85,1%
Índice renta per cápita (2011) (PPP\$)	961/2.195	476/689

Aunque la pobreza y las desigualdades tienen sobre todo rostro femenino (tabla III):

Tabla III (PNUD, 2015)	MALI (Muj./Hom.)	RCA (Muj./Hom.)
Esperanza vida al nacer (2014)	57,8 años/58,2 años	52,6 años/48,8 años
Índice desarrollo género-IDG	0,776	0,773
Índice de desigualdad de género	150/188 países 0,677	147/188 países 0,655
Tasa fertilidad	6,85	4,4
Años escolaridad	1,5-2,7 años	5,9/8,6 años
Tasa escolaridad niñas	56,4%	55,2%
Tasa alfabetización (2010)	44,34%	65,24%
Trabajadores que viven con menos de 2 \$ a diario	78,14%	83,94%
Representación mujeres en Parlamento	9,5%	12,5%

Comencemos nuestro viaje...

B.I Contextualizando la realidad de las mujeres soninké

El hecho de ceñirnos a una etnia (la soninké) y una región (la de Kayes) en particular no debe hacernos olvidar la diversidad existente en Mali. Una diversidad que ha de ser tenida en cuenta en todo análisis, ya que en este país conviven más de 60 etnias que se distribuyen por su inmenso territorio ocupado por una población joven, rural y musulmana (tabla I).

La región de Kayes se sitúa al extremo oeste del país (entre el 12° y 17° latitud norte), frontera con Senegal y Mauritania. Su población asciende a 2.444.999 hab. (14,3% del total) (Caderkaf, 2013: 12), ocupando 120.760 km² (9,74% del territorio) de esta zona árida que se compone de 7 provincias, entre ellas la que lleva el mismo nombre y a la que pertenece su capital, Kayes. Las provincias más al norte de la región (Diema, Nioro, y Yelimané) albergan mayoritariamente población soninké. En el sur (Kita y Kenieba), la etnia dominante es la mandinga, junto con bámbaras y peul. El centro de la región (provincias de Kayes y Bafoulabé) está habitado a partes iguales por kasonkés y soninkés.

Al oeste de la misma se encuentra el municipio de Kemene Tambo, en el que llevamos investigando desde 1996 y de cuya experiencia hemos en gran parte nutrido este artículo. Este municipio contaba en 2015 con 20.794 habitantes distribuidos entre 15 poblados (PR y RM, 2006). La capital administrativa se encuentra en Ambidedi, la política, en Makhana (capital del legendario Reino de Gadiaga), y la religiosa, en Dramané, epicentro de nuestro trabajo. Este municipio está habitado mayoritariamente por soninkés junto con una minoría peul y bozo-somono.

En Dramané, como en cada poblado de esta región, la mayoría de la población pertenece al clan fundador del mismo (Dramé Kandjé en nuestro caso), al que han venido a unirse posteriormente clanes extranjeros. Los clanes identificados por su apellido (*dyamu*) se dividen en linajes, y estos, al aumentar sus miembros, en segmentos denominados «puertas» (*kundas*).

Cada puerta se subdivide en varias concesiones (*ka*), que resultan ser la forma básica de organización soninké social y económica. Cada concesión (*ka*) constituye una unidad de residencia, producción, consumo y reproducción, en la cual cohabitan los miembros de una familia extensa patrilineal que puede abarcar hasta trescientas personas: «Somos de la misma familia, cultivamos el mismo campo, tenemos la misma

fuelle para comer, trabajamos todos para el mismo granero». Las mujeres, en caso de no estar casadas en el interior del *ka* (fenómeno no raro), lo abandonan yendo a vivir al del marido (que puede pertenecer a otro segmento de linaje o a un clan del mismo poblado o del área de influencia de este) fruto de un manejo estratégico de las alianzas matrimoniales por parte de cada concesión (Mendiguren, 2006).

El Reino de Gadiaga emerge de la dislocación hacia finales del siglo VIII del Reino de Wagadu o Ghana (primera entidad política de la Región del Alto Senegal-Níger fundada hacia el año 300 d. C por los soninké) (Monteil, 1915; Bathily, 1989). Es entre los descendientes de Alikassa Semperé (que cambiaron su nombre por el de Bathily), que se transmite el poder hasta la actualidad (Delafosse 1912: 358). La capital de dicho reino se trasladó a mediados del siglo XIII a Makhana. Posteriormente llegó a la zona el clan de marabúes Dramé Kandjí, pidiendo ser el marabú oficial de la dinastía Bathily. Este clan se instaló en los terrenos ofrecidos por el clan Bathily al este de su capital y que actualmente constituyen el poblado de Dramané. Según Bathily (1989: 115): «Basándonos en la historia general del Gadiaga, la emergencia de Dramané se sitúa entre finales del s. XIII y principios del s. XIV».

Una concesión que, regida por el principio de solidaridad, actúa en todo caso como principal institución económica y asistencial (Mendiguren, 2006). Cada *ka* tiene adjudicado un lote de tierra ancestral de uso indefinido y transgeneracional (siempre y cuando respeten las normas del grupo). El propietario de la tierra sigue siendo el grupo de ancestralidad del primer clan instalado en cada poblado, de tal forma que la tierra es indivisible (salvo en concesiones) e inalienable.

Una etnia que se dedica a la agricultura, el comercio y la migración. Una agricultura extensiva, no mecanizada y de secano. Su explotación, como veremos, se organiza colectivamente desde cada concesión (*ka*), que constituye una unidad doméstica de producción, informal desde las categorías económicas, pero extremadamente «formal» desde la lógica social. Un trabajo agrícola no remunerado buscando la concesión del dinero líquido necesario para su supervivencia gracias al comercio informal (en especial femenino) o a las remesas (mayoritariamente masculinas). Aclarar que frente a contextos muy cercanos, como el senegalés (claro ejemplo del África de la economía comercial colonial), en el que

seguimos encontrando cultivos de renta (en los que trabajan también mujeres), en esta región se trata de agricultura de subsistencia aunque ello no quita para que se llegue a producir un excedente. Las posibilidades de almacenamiento y conservación son nulas al tratarse de poblados sin acceso a la electricidad. Y su distribución, más allá del mercado local, casi imposible visto el estado de las carreteras y los escasos medios de comunicación (Quiminal, 2001).

Un comercio informal en el que, mientras los hombres se ocupan de las cooperativas, son sastres a su cuenta o llevan pequeñas tiendas de ultramarinos, las mujeres comercian verduras, frutas, buñuelos... Se asiste al comercio floreciente, por parte de ambos sexos, de productos provenientes de la Meca (bubus, rosarios, fulares, alfombras), favorecido por los migrantes que asumen los gastos de peregrinación de sus parientes en origen.

Un fenómeno, el de las migraciones (tanto subregionales como internacionales), que en la región de Kayes y entre los soninké se ha convertido en secular y estructural afectando como veremos al sistema económico a diversos niveles, incluidas las mujeres. Un fenómeno que supone no solo una estrategia de la concesión de búsqueda de empleo para la obtención de numerario complementario (funcionando como una «sucursal deslocalizada» de la misma), sino también de empoderamiento, así como un rito de paso a la edad adulta y un medio de obtener prestigio.

Estrategia económica en un rudo contexto ecológico, el sabeliano, que se caracteriza por ciclos de sequía y escasa pluviometría (400-800 mm/año). Es así que la lengua soninké distingue entre «años de hambre» (*dullu siinu*) y de «gran hambre» (*dullu xooro nsiif*) como fueran las sequías de 1968 y 1973 que acentuaron las migraciones (Caderkaf, 2013).

Estrategia de empoderamiento de los jóvenes de cada concesión hacia los ancianos, y como veremos, de las mujeres hacia los hombres (Mendiguren, 2011). Ahora bien, a nivel de la concesión, sigue siendo el *kagume* quien recibe gran parte de los salarios de sus miembros masculinos en migración (nacional o internacional). Y como bien señala Quiminal (2006), son justamente estos envíos los que vienen a afianzar su autoridad en el seno de la UDP. Al tratarse las migraciones soninké coloniales y poscoloniales de un fenómeno ya casi secular, se asiste de

modo gradual a un reequilibrio diferido de la autoridad, pues los que en su día fueron jóvenes migrantes, sujetos sobre todo de obligaciones, pasan a ser ellos mismos ancianos (migrantes o retornados) y por ende *kagumes*, detentores de autoridad y derechos, esta vez sobre las nuevas generaciones.

Fenómeno antiguo el de las migraciones entre los soninké, pues ya desde el Reino de Wagadu (siglo VIII) son conocidos por ser grandes viajeros. Autores como Bathily (1989) señalan cómo el comercio transahariano concierne esencialmente a esta etnia, en especial en la zona del Alto Senegal (actual región de Kayes). Otra época que vivió un gran éxodo soninké fue el siglo XVIII debido a la crisis agrícola provocada en parte por la sangría demográfica derivada de la trata negrera iniciada en esta región desde el siglo XVI (Ba, 1996). Y que la colonización francesa acentuó con la necesidad de mano de obra en los cultivos de renta (como el de cacahuetes) de Senegambia, siendo los soninké los primeros en desplazarse (se les denominó navetanes) sobre todo a partir de 1920 y hasta vísperas de la independencia. Igualmente, la mayoría de los soldados del ejército francés conocidos como *tirailleurs* son soninké (y wolof), quienes tras ser desmovilizados se instalaron como comerciantes en zonas diamantíferas de Congo, Camerún o RCA.

Es en la década de los treinta cuando comienzan a llegar a Francia los primeros soninké como mecánicos de la marina de guerra, acentuándose el éxodo tras la II Guerra Mundial. Y es justamente a partir de las citadas sequías de 1968 y 1973 que se acelera la migración masculina hacia este país, primer destino internacional. Otros destinos por orden de importancia son África del Oeste, Magreb, África central, España e Italia y América del Norte. Migración hacia Francia en un primer momento temporal hasta el cierre de fronteras que provocó la crisis del petróleo de 1974 y que conllevó la instalación definitiva. Es a partir de dicha fecha que asistimos a la primera oleada migratoria de mujeres soninké vía reagrupación familiar. Según el último censo (2008) habría residiendo legalmente en dicho país 58.380 malienses, un 37,36% son mujeres (INSEE, 2016).

Aunque no contamos con datos específicos por etnia, la reagrupación familiar aparece como principal vía y razón migratoria entre las mujeres de Kayes y en especial entre las jóvenes de 25-29 años, habiendo

migrado por motivos económicos explícitos únicamente un 8,3% de las mismas (Konate, 2010). Sin embargo, aunque la decisión de la reagrupación es tomada en el seno de la concesión familiar, esto no excluye para que las mujeres vean en la posibilidad de migrar por esta vía una manera de lograr prestigio y en especial de poner en marcha, como veremos, proyectos económicos tanto de carácter individual como colectivo.

Un país en el que de todos modos todas las etnias se ven afectadas por la migración como bien expresaba Keita (exministro de los Malien-ses del Exterior):

A pie, a caballo, en piragua o en burro, el maliense va tras la fortuna o la ciencia o por el simple placer de ver un país, ya que se da una gran consideración a aquel que ha viajado mucho, y por ende al que sabe otra cosa que lo que el común ve en los límites geográficos de su poblado o de su provincia. Acaso ¿no dice un refrán bámbara que si un hombre se pone a atravesar el mundo, si no logra fortuna al menos habrá adquirido el conocimiento? Y esto para decir que existe todo un sistema de representaciones que se ha construido a través de los siglos en torno a las migraciones (Caderkaf, 2013: 91).

Y ello independientemente del conflicto reciente que ha llevado a desplazamientos forzados pero que no ha afectado a la región de Kayes.

Es en este contexto específico de la etnia soninké de la Región de Kayes que se sitúa nuestro análisis de las estrategias femeninas de autoempleo y empoderamiento a través de dos ejemplos clave: Unidades Domésticas de Producción (UDP) y Huertos Asociativos Femeninos (HAF).

B.II La estrategia de las unidades domésticas de producción (UDP) soninké

En esta sociedad, cada concesión es un microcosmos de su sistema económico en la que la división del trabajo, incluida la sexual, es fruto de la articulación entre el sistema productivo y la estructura familiar. La unidad de producción soninké (UDP), cuyos límites coinciden con los del *ka*, ha sido y es el espacio económico local primordial en el que mujeres (y hombres) producen bienes, generan ingresos y excedentes.

Hablamos de espacio económico local en complemento del exoespacio que suponen los miembros del *ka* en migración, principal fuente de ingresos de muchas de las concesiones.

Hablamos de autoempleo, con carácter colectivo, pues el promotor es la concesión en sí y no un individuo concreto, hombre o mujer, como es propio de la ideología soninké. Si un miembro, mujer u hombre, intenta crear su propia UDP individualmente, se le impedirá: ¿cómo? No poniendo a su disposición la tierra necesaria, propiedad, recordemos, del clan fundador. En Dramané, tentativas no han faltado de la parte de miembros de la clase social de los esclavos, pero han sido abortadas. Como nos recuerda Mendiguren (2006: 50):

En esta sociedad el individualismo es raro. El ser humano no tiene sentido más que a través de su pertenencia a redes sociales múltiples: clan, linaje, familia, clase social, grupo de edad, poblado, barrio, asociación, una misma religión. Dichas pertenencias determinan su identidad, su posición social, sus derechos y sus obligaciones, a menudo en conformidad a las creencias religiosas, incluido su posición y posibilidades en el seno del sistema económico.

Aun cuando el *ka* no retribuya con dinero, cada miembro obtiene un beneficio, incluidas las mujeres, y ello más allá, como veremos, de la toma a cargo colectiva de las necesidades básicas.

Pero ¿cómo se organiza la división del trabajo en el seno de esta «unidad de producción doméstica» y cómo afecta a las mujeres? Pues bien, se hace no solo bajo criterios de máximo rendimiento económico, sino en especial bajo los propios de la lógica social soninké, basada en un claro principio de separación-jerarquización. Un principio que al interior de cada *ka* contribuye «a su organización en términos de poder y preeminencia» (Pollet y Winter, 1971: 206) y determina los márgenes de agencia de sus miembros y, de modo específico, de las mujeres. Veamos cuáles son dichos criterios y los márgenes en los que las mujeres desarrollan estrategias.

División del trabajo en función de la etnia

La casi totalidad de las UDP de la zona en estudio pertenecen a concesiones soninké, pues existe una clara especialización por etnias. Mientras, los peul se dedican al pastoreo (sin haberse sedentarizado como ocurre en Senegal) y los bozo-somono, a la pesca.

A este respecto, decir que en el período precolonial regía en el interior de la etnia soninké un criterio complementario de división del trabajo en función del estatus social. Es así que ciertas categorías sociales no cultivaban, ni siquiera las mujeres. Se trataba de las familias nobles dirigentes (dedicadas a la guerra y a los asuntos políticos) y las familias marabúticas (dedicadas a los asuntos religiosos y al comercio). La colonización trajo consigo la obligación, para todos, del pago de impuestos y con ello la necesidad de migrar hacia cultivos de renta. Criterio este que sin embargo sigue operativo en la actualidad, en ámbitos como las alianzas (existiendo prohibiciones, así como alianzas preferentes) o a la hora de distribuir los cargos al interior de los huertos asociativos.

División del trabajo en función de la edad

El principio de senioridad, estudiado por autoras como Oyewumi (1997), enmarca la división del trabajo. Dentro de cada *ka*, es el más anciano del grupo de edad precedente en el esquema genealógico, el *kagume*, quien detenta el poder (y las consiguientes responsabilidades y fiscalización), controlando la actividad agrícola y estando a menudo dispensado de trabajar. Mientras, jóvenes y mujeres están obligados a trabajar en los campos y los migrantes, a enviar remesas, no sin, como veremos, obtener su propia parte de beneficio.

En el caso de las mujeres, este principio cobra su verdadera fuerza en edad ya avanzada: tras la menopausia. En la mayoría de los casos se las exime de trabajar al llegar a dicha condición, siendo preeminente el criterio edad frente al de género como factor de jerarquización.

De hecho, existe entre mujeres una jerarquía tipo anciano/cadete, en la que las casadas tienen mayor poder de decisión, al igual que la primera esposa respecto a las siguientes o las mujeres casadas en el interior de la concesión respecto de las nueras procedentes de otros *ka*, que están siempre sujetas a la amenaza de ser reenviadas a su concesión de origen. Como bien expone Feldman (2011), esta posición de extranjera en casa de su marido tiene consecuencias sobre la oportunidad de acceso al numerario así como sobre la carga de trabajo asumida.

División del trabajo en función del sexo

Mención aparte merece el análisis de cómo la ideología de género afecta a la división del trabajo en el seno de las UDP soninké. Esta se manifiesta en diferentes niveles:

Según el nivel de la propiedad y acceso a la tierra

Como ya se ha dicho, la propiedad de la tierra es colectiva y está en manos del clan fundador de cada poblado. Es el hombre más anciano de este (nunca una mujer) quien distribuye las tierras entre los diferentes *ka*, que a cambio le dan un tributo en cereales. En el interior de cada concesión el acceso a las mismas es regido por el *kagume*.

Paradójicamente, y en comparación con otras regiones de Mali, según AFD (2014), es en la de Kayes en la que hay un mayor número de mujeres propietarias: un 30% del, en todo caso marginal, número de parcelas registradas oficialmente (frente a regiones como Gao o Segou, en el que menos del 5% está en manos femeninas), tratándose en su mayoría de terrenos de menos de 1 ha. Ahora bien, se trataría de tierras situadas en zonas periurbanas de la capital regional en las que los derechos ancestrales sobre la propiedad han quedado difuminados por la modernización y en las que el mercado inmobiliario va cobrando fuerza. Nuestra experiencia nos muestra que es justamente la migración y el numerario ganado en ella la que ha permitido a las mujeres de esta región reinvertir sus beneficios en dicho sector. Eso sí, fuera de su localidad de origen y en medio urbano: Kayes, Bamako o Dakar. Con fines especulativos y no de autoinstalación, respetando la regla de la virilocalidad e intentando maximizar el beneficio. Un beneficio de nuevo destinado a la compra de bienes de prestigio, el comercio y/o viajes a La Meca y/o la solidaridad con otros miembros femeninos del *ka* de origen.

Según el nivel del acceso a los medios de producción

En cuanto a las herramientas empleadas, en este contexto no mecanizado, son los hombres de la clase social de los herreros quienes fabrican el material agrícola, así como carretas y aperos. Cada concesión adquirirá los medios (incluidas semillas e intrantes) con el numerario de la caja común del *ka*. Según AFD (2014), en Mali, en el medio rural, un 90%

de los hombres poseen animales de arrastre, carretas y pequeño equipamiento, frente a solo un 10% de mujeres. Las mujeres soninké no pueden acceder a la tecnología más que a través de su marido (o padre, es decir, del hombre del que dependan) salvo, como veremos, de modo colectivo en el seno de los huertos asociativos.

En lo que se refiere a las fuentes de energía, son ellas las encargadas de traer el agua (tanto para la concesión como para labores agrícolas) y la leña que pueden vender.

Según los tipos de cultivo

En el caso de las explotaciones de cereales, mayoritarias en esta zona, los hombres cultivan para el *ka* maíz y mijo (pequeño y grande). Las mujeres (en general, las nueras), cacahuets destinados a las salsas. Pueden sembrar maíz pero para su libre disposición.

En lo que se refiere a la horticultura: los hombres cultivan para la familia y las mujeres, para beneficio propio sobre tierras atribuidas por el *kagume*. Las mujeres solteras trabajan en los campos maternos.

La incipiente arboricultura (mangos, plátanos) es un ámbito masculino. Se trata de explotaciones puestas en marcha gracias a las remesas.

Según el ciclo y tareas agrícolas

El ciclo agrícola refleja igualmente la división sexual del trabajo, existiendo funciones claramente sexuadas y otras no. Exclusivamente los hombres preparan la tierra (salvo en el caso del arroz) o cortan el mijo. Por su parte, las mujeres participan en la siembra, en la recolección o cortando los pies de los cacahuets, pero son las únicas que tamizan. Ahora bien, mientras que los hombres colaboran en los campos de las mujeres si quieren, las mujeres están obligadas a colaborar con los hombres si estos se lo piden.

Señalar que la pérdida de mano de obra debida a la migración ha producido una reorganización del trabajo con una clara sobrecarga para hombres jóvenes y mujeres, en especial, de las nueras, que por ende tienen menos tiempo para sus cultivos personales u otras actividades (Feldman, 2011). Aunque en gran parte de los *ka* se opta por contratar (con las remesas) jornaleros provenientes de otras regiones.

Las investigaciones muestran que son justamente las concesiones con miembros en el exterior las menos rentables, sin que ello sea debido a una menor calidad del suelo o de las técnicas de cultivo, sino más bien a una elección del *ka* de reducción del tiempo de trabajo (Gubert, 2009). En Dramané son efectivamente las concesiones con miembros en el extranjero las menos rentables, pues los residentes en el poblado (incluidas las mujeres) han optado por reducir el número de horas dedicadas a los campos del *ka*, ya que saben que, de todos modos y a su petición, los migrantes enviarán dinero para completar el granero y, en su caso, poder comerciar.

De todos modos, las mujeres pueden trabajar sobre sus parcelas si han acabado antes el conjunto de obligaciones que se les hayan atribuido en el seno de la concesión, así como a nivel de la economía de cuidados. Aun cuando no contamos con datos específicos para esta etnia y región, a nivel nacional la tabla IV nos muestra el empleo del tiempo según sexos.

Tabla IV (PNUD 2015)	Contexto	Mujeres/Hombres
Trabajo minutos/día remunerado	Rural	262/322
	Urbano	138/282
Trabajo minutos/día no remunerado	Rural	245/218
	Urbano	235/27
Aprendizaje	Rural	40/57
	Urbano	71/104
Vida social	Rural	112/178
	Urbano	249/330
Cuidado personal y mantenimiento	Rural	718/713
	Urbano	729/658

Según el nivel de almacenaje y distribución

En lo que se refiere a la producción de cada concesión, distinguir entre el granero común del *ka*, dirigido por el *kagume* y alimentado por todos sus miembros, y los graneros individuales de las nueras, en donde estas guardan lo producido para su propio beneficio. Expresión de su no adscripción definitiva a su familia por alianza y de la jerarquización existente entre las propias mujeres en función de su pertenencia al *ka* por filiación o por alianza.

La venta de los excedentes se hará al borde de las calles o en los mercados que de modo creciente se construyen en la zona (Quiminal, 2001).

Del destino de los bienes producidos y de los beneficios obtenidos

Merece atención específica el análisis de la propiedad y afectación de bienes y beneficios de la unidad de producción doméstica, paradigma de la ideología capitalista, que en nuestro caso no queda ajeno a la ideología de género y que resulta paradójicamente beneficioso para las mujeres soninké.

Decimos que las mujeres se benefician de los ingresos, bienes y servicios producidos en el seno del *ka*, pues no son solo meras productoras y reproductoras de su concesión sino que buscan, respetando la tradición, y de modo explícito, la obtención de un beneficio propio más allá de su supervivencia y la de su familia y/o concesión.

En esta sociedad, la ideología de género y el principio rector de solidaridad (ver la ley coránica y clánica) establecen que sus miembros masculinos están obligados (y por ello controlados, y en caso de falta, sancionados) a que sus ingresos (procedentes de la economía formal o informal) sean socializados. Los hombres deben tomar a cargo a esposa(s) e hijo(s) (educación, salud, alimentación, vestido). Cada mes el marido da a cada esposa la «ración» y cada día, «el dinero de bolsillo». Los beneficios masculinos deben ir al granero y/o caja familiar de la concesión, controlados por el *kagume*. Asimismo, deben contribuir a gastos diversos del linaje (impuestos, dotes, entierros...) y del poblado (construcción de mezquita, pozos, cooperativa, maternidad, escuela), es decir, de sus múltiples redes de pertenencia.

En el caso femenino, la falta de concesión «propia» les posibilita en contrapartida libertad inversora y comercial, que es estratégicamente utilizada por las mujeres. Estas toman a cargo los gastos corrientes de la concesión (jabón, sal y condimentos). En caso de haber obtenido un beneficio de la venta de los productos cultivados pueden disponer a su gusto: revertirlo en la familia (generalmente la materna, facilitando por ejemplo la creación de empleo para otros miembros femeninos que no tengan un hombre que los tome a cargo, como las viudas...), ahorrar (de modo individual o bajo la forma de tontines, en dinero, joyas o bienes

inmobiliarios) o consumir bienes de prestigio (telas, cacerolas, alfombras, etc.) con los que rivalizar con otras mujeres, en especial las coesposas (Mendiguren, 2010a).

Se aplica la misma lógica para toda posesión femenina de numerario y bienes, tanto obtenidos en actividades informales (venta de buñuelos delante de la cooperativa, de excedentes...) como formales como con base en el sistema de don y contradon que atraviesa la dinámica social soninké (a la ocasión de dotes, bautizos...). En ningún caso, estos flujos monetarios capitalizados y/o redistribuidos son puestos en común con el esposo. Y la sociedad castiga al marido «desviado» a que no asuma sus responsabilidades, pudiendo llegar a su «muerte social», es decir, a la prohibición de participar en los actos sociales: él y su familia.

Este principio puede ser flexible con base en un acuerdo común, aunque raro entre cónyuges soninké. Guber (1999: 171-172) señala, refiriéndose a sociedades que presentan una acentuada división de las actividades femeninas y masculinas como la aquí en estudio, que «la especialización de responsabilidades presupuestarias no es nunca total oscilando en función de las capacidades de cada sexo a hacer frente a su propia esfera y a tocar la otra esfera e intercambiar responsabilidades». El problema, o la solución, es que en el caso de las mujeres soninké la experiencia nos muestra que estas prefieren que la tradición se respete y gracias a dicha desigualdad poder seguir controlando y disfrutando de su dinero.

Y ¿en caso de migración femenina sigue rigiendo este principio?

Pregunta especialmente pertinente, puesto que, como ya hemos dicho, en la lógica soninké los beneficios obtenidos en migración por sus miembros de sexo masculino son considerados parte del granero común. Pues bien, este principio de libre disposición femenina se mantiene en migración, no estando en ningún caso las migrantes soninké obligadas a contribuir a los gastos de su hogar ni al mantenimiento de las concesiones en origen.

Principio especialmente ventajoso en migración, ya que las posibilidades de obtener beneficios se incrementan, ya sea vía empleo (formal o informal), subsidios familiares o por el sistema de don y contradon. En el caso francés, cada vez es mayor el número de mujeres que se incor-

pora al mercado de trabajo. Los sectores preferidos son la restauración (en residencias de migrantes y/o restaurantes), el comercio de alimentos y/o bienes de prestigio procedentes de Mali, Senegal (wax y superwax) y La Meca (boubous, fulares, rosarios...). Crece el número de mujeres que crean su propia empresa en el sector de la limpieza. En las segundas generaciones, las jóvenes acceden a empleos más cualificados, precisando un estudio específico que no ha lugar en este artículo.

Estrategias de autoempleo posibilitadas en parte, como en origen, por el citado sistema de tontines, y ello a pesar del mayor acceso a instituciones de crédito formales. Unas tontines que son reinventadas en exilio y que permiten a las mujeres ampliar su red de relaciones más allá del poblado, ver de su nacionalidad, y que al mismo tiempo suponen una estrategia de acomodación a la sociedad de acogida (Faist, 2005).

Autores como Semin (2007) exponen que, según el testimonio de las protagonistas de su investigación, únicamente un 2% de las mujeres malienses residentes en Francia participarían en los gastos del hogar, aun cuando a menudo tengan una actividad económica fuera del mismo: «Lo ganado, ganado está». En nuestro caso, interrogadas las mujeres de Kemene Tambo residentes en París, estas se niegan categóricamente a participar en los gastos de alquiler, alimentación, agua, electricidad, ni en los de escolarización de los hijos en destino: «Eso le toca a los hombres. Nosotras podemos hacer lo que queramos con nuestro dinero. Eso, ni tocar». Unos beneficios individuales para los que de nuevo eligen destino: ser solidarias con otras mujeres y dependientes de la familia (generalmente la materna), ahorrar, invertir en el sector inmobiliario, consumir (en bienes de prestigio) o crear empleo informal para sus parientas en origen. Según Konate (2010), el 55% de las mujeres migrantes de la región de Kayes participantes en su investigación habrían de todos modos enviado remesas.

Eso sí, el factor «país de destino de la migración» introduce una nueva jerarquización entre mujeres, pues juega un rol clave en sus posibilidades de emancipación y acceso a empleo y autoempleo remunerado, tanto formal como informal. La posición más ventajosa la ocupan las que van a Francia (y otros destinos europeos), aunque en este caso las posibilidades de acceso a un trabajo en destino disminuyen con la edad, aunque a nivel de lógicas internas (autoridad, sistemas de don y contradon...) se

mantenga el principio de senioridad. Las menos, las que han migrado a otro país africano, a menudo quedan relegadas al hogar sin ni siquiera tener que realizar las labores domésticas, pues el marido pone a su disposición un «boy» (Konate, 2010). Las residentes en Kayes o Bamako han aumentado sus posibilidades de empoderamiento, aunque en menor grado que las primeras, al poder realizar actividades comerciales (de nuevo para beneficio propio). Mientras, las que se han quedado en el poblado han encontrado nuevas vías de empoderamiento en los proyectos de (co) desarrollo para los que son contactadas por sus parientes migrantes y/o ONG locales e internacionales, como son las huertas asociativas que a continuación analizaremos.

B.III Los huertos asociativos femeninos soninké como estrategia de autoempleo

La segunda estrategia de autoempleo femenino aquí presentada nace posibilitada, y de nuevo «modelada», por las migraciones femeninas, así como «marcada» por la lógica social y la ideología de género soninké.

Desde la década de los ochenta, se asiste en la región de Kayes a una implosión de iniciativas de perímetros irrigados, de entre 20 y 50 ha, en su mayoría femeninos (GBAD, 2011a). Una serie de factores y actores los han facilitado. De un lado, la existencia de una demanda creciente de verduras y frutas, en especial de la parte de los migrantes a su paso por los poblados. Incluso se han producido cambios en la dieta en origen, reclamando las familias dichos alimentos, fuente de prestigio. Bienes escasos en una región de débil pluviometría, bienes de precio elevado para cuya adquisición se precisa de una liquidez que las remesas han venido a facilitar. Como bien señala Gubert (2009: 40): «En el seno de la región de Kayes, los ingresos en procedencia del extranjero se traducen en especial en una demanda creciente de frutas y verduras o bienes inmobiliarios. Esta demanda ha incitado a aquellas familias que no reciben remesas a dedicarse a estas actividades».

Pero no solo dichas familias han encontrado una estrategia de autoempleo, sino que diversos actores han decidido apostar por la agricultura irrigada en complemento de la tradicional de secano: el Estado, las ONG y, en especial, el caso que aquí nos ocupa: las mujeres soninké de la región

de Kayes en alianza con otras mujeres de la concesión en migración, sobre todo las instaladas en Francia.

Las mujeres migrantes soninké, instaladas en dicho país especialmente a partir de 1974, comenzaron a organizarse como asociaciones ley 1901 en los noventa. Llevadas por el principio soninké (musulmán y clánico) de solidaridad, y desde la libertad posibilitada por la regla de libre albedrío sobre sus bienes, decidieron dedicar una parte de ellos a apoyar a sus hermanas en origen. Misma estrategia que la de los hombres un par de décadas antes (la más antigua asociación soninké legalizada en Francia data de 1973, aunque de modo informal existían ya desde la década de los sesenta). Solo que los hombres, por obligación y en ámbitos en su mayoría no productivos: construcción de mezquitas, de cooperativas de cereales, escuelas, centros de salud, maternidades, aducciones de agua... Un fenómeno ampliamente estudiado desde los noventa por autores como Daum (1993; 1995), Dembele (1993) o Diarra (1998).

Es así que las mujeres deciden intervenir en el sector en el que tradicionalmente tenían mayores posibilidades de obtener un beneficio de libre disposición: el agrícola, pero respecto a cultivos considerados como marginales y que sin embargo el impacto de la migración habría convertido en una oportunidad de mercado. Es la versión femenina de lo que ha venido en denominarse codesarrollo, pudiendo afirmar, como Caderkaf (2013: 11), que «la diáspora maliense de Francia es la precursora en África del Oeste en materia de actividades de cooperación para el desarrollo. Kayes puede considerarse paradigmático en políticas y prácticas de codesarrollo». A su vez fue necesario que en origen las mujeres se constituyeran en asociación con el fin de poder funcionar como «contrapartes» locales (Feldman, 2005; Quiminal, 1999).

En todo caso, estas huertas asociativas femeninas actúan como pequeñas empresas semiinformales, colectivas, de iniciativa y gestión femenina, pero en las que se puede solo participar en cuanto que esposa de un hombre de una u otra concesión de un poblado dado, y no de modo individual.

Semiinformales, pues si bien no constan en el registro de actividades económicas, se apoyan en estructuras asociativas formales (en origen y destino) y se rigen por lógicas bien definidas.

Emprendeduría colectiva facilitada por el hecho de que, como ya explicamos, en el seno de la ideología soninké, el individuo no tiene sentido en cuanto perteneciente a múltiples redes sociales. Una dinámica asociativa tampoco extraña a las mujeres, pues tradicionalmente estas se han organizado en grupos de carácter informal como las ya citadas tontines o los grupos de edad.

Empresas que de nuevo se rigen por el citado principio de separación/jerarquización y en las que los criterios de división del trabajo señalados para las unidades domésticas de producción impactan de modo específico.

División del trabajo por etnia y edad

Se trata de huertas en las que solo pueden participar las mujeres pertenecientes por alianza a concesiones soninké (la mujer puede ser de otra etnia o de otro poblado, lo que cuenta son la etnia y ka del marido). Se paga una cotización de mantenimiento, existiendo parcelas por concesión y parcelas de uso individual. Las parcelas por concesión son explotadas por las mujeres jóvenes de un mismo ka. La talla de cada parcela está en función del tamaño de la concesión. Las parcelas individuales son cultivadas por las mujeres de la concesión que tiene adjudicada la parcela, y ello de modo voluntario, individual y para beneficio propio.

División del trabajo por clase social y edad

Al tratarse de huertos en los que participan la casi totalidad de concesiones de un poblado (o en su caso, de un barrio), la repartición de puestos de responsabilidad, tanto en origen como en destino, se realiza no en función de las capacidades de cada mujer sino de la pertenencia del marido a una u otra clase social, a uno u otro linaje. Por ejemplo, la dirección corresponderá siempre a la mujer cuyo marido sea el más anciano del clan fundador del poblado.

División sexual del trabajo

La propiedad de la tierra sigue en manos del clan fundador, realizándose la decisión de atribución de emplazamiento por sorteo, tras elección de las primeras parcelas (en general, las mejores) por parte de aquel.

Los medios de producción, como las motopompas o los intrantes, son comprados con el dinero enviado por las asociaciones de mujeres migrantes, y la propiedad es femenina, pero colectiva.

Si bien se trata de explotaciones reservadas a las mujeres, los hombres contribuyen en las tareas agrícolas consideradas tradicionalmente como masculinas. Asimismo, en las asociaciones de referencia al menos un hombre, generalmente del clan fundador, participa de modo «no formalizado».

La lógica de libre disposición del beneficio se mantiene, siendo las mujeres las beneficiarias tanto de la producción como del beneficio. En el caso de la parcela colectiva de cada *ka*, se venderá la mayoría de la producción con el fin de obtener un numerario que dedicar a actividades que conciernen al conjunto de mujeres del mismo *ka* (por ejemplo, la compra de vestimenta idéntica para bodas). En el caso de las parcelas individuales, cada mujer es libre de disponer como quiera.

«Empresas femeninas globalizadas» para cuya puesta en marcha y mantenimiento no ha bastado con los recursos inyectados por las parientes en migración, sino que, visto el coste de los medios de producción (semillas, intrantes, bombas de agua, vallado) y de las infraestructuras de apoyo (mercados, puentes...), ha sido preciso recurrir al apoyo de agentes externos (y por tanto, regidos por otras lógicas): ONG (locales e internacionales), alianzas público-privadas y Estado maliense. Un apoyo externo no solo financiero sino también formativo, pues se capacita a las mujeres en técnicas de cultivo y diversificación de variedades (por ejemplo, para la introducción de gombo de invernadero), en técnicas de gestión y explotación de equipamientos, de desarrollo de estudios de mercado o en técnicas comerciales.

¿Y dónde queda la lógica capitalista de maximizar el beneficio? Pues bien, la realidad nos muestra que la rentabilidad económica no es muy elevada. Codevelopment Mali (2010) estima la rentabilidad anual en 2009 por mujer en unos 150.000 CFA (229 euros). Y ello a pesar de que las mujeres tienen el control de los resultados de su producción.

De hecho, son múltiples las dificultades a las que hacen frente y que en esta región han llevado a más de la mitad de los huertos al fracaso (Codevelopment Mali, 2010). Entre otras: la pobreza de la tierra, lo penoso del trabajo, la falta de mantenimiento, los limitados conocimientos

sobre técnicas y variedades, el precio de semillas e intranses, el difícil almacenamiento, el acceso a los mercados o la mala gestión. Unos factores confirmados por autores como Gubert (2009).

Asimismo, tampoco han salido adelante iniciativas de autoempleo femenino promovidas por el Estado maliense que, por ejemplo, hayan tratado de cambiar los tipos de cultivo introduciendo sectores de ciclo largo como el arroz, el sésamo o la goma arábica. En ocasiones, ha sido la tradicional rivalidad de la etnia soninké del Reino de Gadiaga con el Estado central maliense lo que les ha llevado a oponerse, casi sistemáticamente, a toda proposición de este último (Mendiguren, 2011).

Entre dichas dificultades, que comprometen la viabilidad de este tipo de estrategias de autoempleo femenino, hay tres factores clave que dependen más de lógica social que de la del mercado: la escasa disponibilidad de tiempo de las mujeres (por sobrecarga en los campos del *ka* derivada de la inmigración y las sequías), las dificultades de gestión (debido a la actualización de las múltiples rivalidades que atraviesan la sociedad soninké entre familias, linajes, barrios, mujeres y hombres, inmigrantes y locales, etc.), así como la diversidad de actores y objetivos. Es paradigmático el caso del huerto asociativo femenino de Dramané.

Dramané cuenta con un huerto asociativo femenino, como los restantes 14 poblados que, recordemos, componen el municipio de Kemene Tambo, en el que la dinámica asociativa está muy presente, como lo demuestra el hecho de que en 2006 había ya 15 asociaciones de poblado e interpoblados, así como 20 asociaciones de mujeres y 3 cooperativas (CSA-PROMISAN-USAID, 2006).

En febrero de 1999 pudimos asistir in situ a la puesta en marcha del huerto asociativo femenino, en donde cultivar, entre otros: lechugas, tomates, cebollas, gombo, pepino... Un huerto que nace a iniciativa de las mujeres del poblado (reunidas en la asociación *O na xaran na safa*), que decidieron enviar una K-7 con dicha petición a sus parientes en Francia.

Estas, tras muchas discusiones, dieron una respuesta positiva y paralelamente decidieron formalizar las dos tontines femeninas preexistentes en París a las que cotizaban (una por barrio del poblado), y ello bajo la forma asociativa ley 1901: nace así la asociación de mujeres de Dramané en Francia (MDMFDDF). Una asociación que no consigue su reconocimiento por el Estado francés hasta el 7 de febrero de 2001. Una

idea, la de la huerta femenina, que ya había ya sido discutida veinte años antes entre hombres migrantes en el seno de la Asociación de Originarios de Dramané: disensiones internas llevaron a emplear los fondos para la creación de una cooperativa (banco de cereales) en la que dar empleo a varios hombres del linaje fundador.

Ambas asociaciones femeninas (O na xaran na safa y MDMFDDF) constituyen el pilar formal de la huerta de Dramané y su estructura reproduce las citadas desigualdades que atraviesan la sociedad soninké: por sexo, clan de pertenencia, edad. Es así que por ejemplo la presidencia en París corresponde a la mujer del más anciano del clan fundador del poblado (Dramé) instalado en Francia: ídem en Dramané. Al ser una mujer muy mayor, son dos de sus hijos quienes ejercen dicha función «desde la sombra». Un total de 111 de mujeres cotizaban en la asociación en 2004, 157 en abril de 2016.

Solidaridad femenina individual y colectiva que, organizada a través de asociaciones y dedicada al sector productivo, ha creado un espacio decisorio propio y autónomo, en el que, sin embargo, las mujeres han optado e incluso reclamado la presencia masculina, aunque con poder de decisión limitado, pues 17 de los 19 puestos directivos están en manos femeninas (MDMFDDF, 2004).

Es así que las mujeres en Francia, a través de la asociación, financiaron a partir de 1999 semillas, intrantes, la motopompa, un molino, la verja de protección o el local para depositar el material. Paralelamente, contrataron a una de las pocas mujeres alfabetizadas del poblado para enseñar a leer y escribir en soninké a sus hermanas, así como algunas nociones de contabilidad.

Posteriormente la ONG maliense Stop Sahel vino en su ayuda mediante la facilitación de microcréditos Kondo-PRP-PASECA y la constitución en Dramané de dos cajas de ahorro (CSA-PROMISAN-USAID, 2006).

Cinco años después, en 2004, el huerto asociativo fue abandonado por mala gestión y falta de mantenimiento del material, así como por la imposibilidad de llegar a acuerdos ni entre las mujeres del poblado ni entre las de Francia, ni entre ambas asociaciones. De hecho, como ya ocurriera entre los hombres en el caso de otros proyectos (p. ej., el centro de salud por ellos financiado), la huerta es empleada como terreno de afrontamiento y actualización de rivalidades ancestrales: entre los dos

barrios del poblado, entre clanes y linajes, hombres y mujeres, jóvenes y ancianas, migrantes y residentes en el poblado. Unas rivalidades que dilatan las tomas de decisiones paralizándolo las realizaciones a pesar de contar con los fondos necesarios. Solo algunas mujeres a título individual continuaron cultivando (Mendiguren, 2006).

En 2005, un actor externo triestatal, la organización de puesta en valor del río Senegal, propuso apoyar la reactivación del huerto en alianza con las mujeres migrantes (OMVFS, 2006). No es hasta 2008 cuando las mujeres en Francia logran ponerse de acuerdo y pagar una motopompa nueva en París, así como la instalación de una verja nueva y el reacondicionamiento de las acequias. Posteriormente, otros actores han contactado con las mujeres para prestar su apoyo, tratándose tanto de ONG malienses (Stop Sahel, URCAKK o Codéveloppement Mali) como internacionales (Courant des femmes, USAID, FAO, PNUD) o estructuras del Estado (incluidas las descentralizadas). Sin embargo, en 2010 el huerto de Dramané fue de nuevo abandonado. Los motivos dados por las mujeres: falta de mantenimiento, corrupción y dificultades de entendimiento vistas las rivalidades.

El dinero de la parcela colectiva no está siendo bien utilizado por las mujeres [...], está siendo comido por una u otra familia, sobre todo las de un barrio, ya sabes. La bomba extractora se ha roto de nuevo, pues nadie sabe cómo ocuparse. Cheikné ha enviado una mujer a Bamako para comprar una nueva con el dinero que nosotras enviamos. Y ¿sabes qué ha hecho esa mujer? Ha comprado una vieja, y ha guardado parte del dinero y se ha comprado un montón de boubous y joyas (Mendiguren, 2011: 346).

En octubre de 2015, gracias a las aportaciones (70 millones de CFA/106.715 euros) de los migrantes instalados en Francia, del Estado maliense y de la UE, vio luz el puente Moussa Yatabare (nombre de uno de los migrantes) con el objetivo de desenclavar el poblado durante la época de lluvias y facilitar la circulación de bienes y personas, incluidas las mercancías comercializadas por las mujeres. Tras ello, las mujeres están intentando relanzar de nuevo el proyecto, pero no se ponen de acuerdo. Señalar que en 2015 un nuevo actor quiso ir en ayuda de las mujeres en el poblado, pero sin coordinarse con las mujeres de París: se trata de la Asociación de Jóvenes de Dramané, compuesta de la segunda y tercera generación instalada en Francia, en clara rivalidad con los adultos, tan-

to hombres como mujeres. Desconocemos cómo y quién relanzará por tercera vez el proyecto. Mientras, algunas mujeres siguen explotando su parcela individual y obteniendo un excedente que, gracias al citado puente, pueden comercializar más fácilmente en mercados más importantes, como Ambidedi e incluso Kayes.

En realidad, se asiste a la actualización de rivalidades ancestrales en las que las mujeres (como lo hacen los hombres por su parte y los jóvenes frente a los adultos) se recrean, pues «forma parte de nuestra vida social, cada una debe defender cuál es su lugar y el de su familia en nuestro poblado», así como a un choque de lógicas e intereses entre los diferentes actores implicados. Rivalidades, lógicas e intereses que solo un estudio desde dentro permite de sacar a la luz (Mendiguren, 2011).

Preguntadas las mujeres de Dramané, estas exponen que propusieron la puesta en marcha del huerto con el objetivo de contribuir a la subsistencia de cada concesión, mejorar la alimentación y en especial obtener un beneficio monetario con el que poder acceder a bienes de prestigio con los que rivalizar con las coesposas y otras mujeres. Pero ellas mismas reconocen que se sirven de las reuniones para «saldar cuentas» con otros miembros femeninos de la concesión (coesposas, suegras) o bien de otros barrios y linajes. Asimismo, ven de «mal ojo» que las mujeres de Francia o los hombres de París o Dramané «vengan a decirles lo que tienen que hacer».

Mientras, las mujeres residentes en Francia con su solidaridad dicen tratar de contribuir no solo a la subsistencia de sus familias sino también a cumplir con un principio base de su sociedad (la solidaridad) y poder seguir así «unidas» con el poblado: «Lo hacemos porque queremos ser solidarias como se debe entre nosotras soninké, debemos seguir unidas». Al mismo tiempo buscan una estrategia de empoderamiento frente a sus maridos y de relación con la sociedad de acogida a través del apoyo al montaje de proyectos (Mendiguren, 2010b).

Objetivos que divergen en parte de los de los agentes externos que han venido en su apoyo (Estado y ONG), que se expresan en términos de «mejora nutricional y seguridad alimentaria», de «contribución al desarrollo socioeconómico del poblado» y «empoderamiento de las mujeres gracias a su autonomización económica». Objetivos de desarrollo socioeconómico que muchas veces «ignoran» las lógicas e intereses internos de estas sociedades, incluidos los de las mujeres.

Una capacidad de manejo estratégico por parte de las mujeres de las posibilidades socioeconómicas y condicionantes históricos que en todo caso no es nueva en esta sociedad, ya que en el pasado el grupo de mujeres que ocupaban las posiciones más subalternas, las de la clase social de los esclavos, supo aprovechar la colonización en su favor. Como bien estudia Rodet (2009), el establecimiento por parte de la metrópoli (Francia) de las primeras medidas de abolición de la esclavitud en 1905 (aunque el proceso emancipación real fuera más largo) permitió a los miembros de las familias de la clase social de los esclavos huir y crear nuevas comunidades libres e independientes en la primera mitad del siglo xx. Entre 1905 y el momento de la independencia (1960), muchas mujeres de origen esclavo optaron por migrar hacia destinos varios, ya sea trabajando por su cuenta o por cuenta de un tercero. Unas, a Kayes (capital del Sudán francés entre 1892 y 1899), dedicándose a cultivar viveres y a trabajar como teñidoras. Otras, a las plantaciones de cacahuetes y ciudades de Senegambia, como mano de obra para un tercero o como griots. Hubo mujeres que trabajaron al servicio de la obra pública colonial como cocineras y planchadoras (hay quien llega a trabajar en la refección de carreteras). O bien en la explotación artesanal del oro en la zona de Bambuhu, en especial en la década de los treinta. Era, asimismo, práctica corriente el formar parte de circuitos femeninos de crédito (las citadas tontines), en donde a su vez poder reinvertir su beneficio.

En todo caso, el margen estratégico que, como venimos de ver, posibilita en la actualidad la sociedad soninké a sus miembros de sexo femenino no puede ser extrapolado sin un análisis ad hoc al resto de etnias y regiones del país, aun menos del continente. Un ejemplo lo tenemos en las mujeres malienses de otras etnias (como las bámbara) que han migrado desde otras regiones (p. ej., Segou) a Bamako acompañando a sus maridos y que ante la incapacidad (o el desentendimiento) de estos para hacerse cargo de la subsistencia familiar se ven abocadas al comercio informal sin margen de empleo libre del beneficio obtenido. Fenómeno estudiado por autores como Vaa, Diallo y Findley (1998).

Mientras, a miles de kilómetros, las mujeres gbaya de República Centroafricana tratan igualmente de, a través del trabajo, manejar estratégicamente las posibilidades que su sistema social les ofrece, pero esta vez en un contexto de conflicto recurrente.

C.1 Contextualizando la realidad de las mujeres gbaya

La República Centroafricana, como Mali, se caracteriza por su gran diversidad cultural: más de 90 etnias ocupan un país joven, rural y mayoritariamente cristiano (ver tabla I).

Administrativamente se divide en 7 regiones y 16 prefecturas, centrandó nuestra investigación en la del Ouham (Región 3) situada en el centro-oeste del país, frontera con Camerún. Su población asciende en 2013 a 369.000 habitantes (8,2% del total nacional), ocupando 53.450 km² (8,7% de la superficie de la RCA) (CRS, 2014).

Esta provincia está habitada principalmente por la etnia gbaya, que, proveniente del Adamaoua camerunés, vino a instalarse a partir de 1830 (huyendo de la gran *djihad* fula lanzada por Ousman Dan Fodio sobre las ciudades-Estado hausa). En su desplazamiento ocuparon territorios del Alto Sangha y de la Alta Lobaye (al norte de los ocupados por las poblaciones autóctonas centroafricanas, que son los pigmeos Aka). Territorios disputados al mismo tiempo por poblaciones mboum y banda, llegados en la misma época huyendo, como los gbayas, de la esclavitud (frente a la historia esclavista de los soninké, los gbaya han tenido que luchar y, en su caso, huir de las razias con el fin de no acabar siendo esclavos). Finalmente los mboum se instalan en territorios más al norte en torno a Bocaranga y los banda, al este hacia Bambari (Kalck, 1992). La capital de la provincia del Ouham, capital histórica de los gbaya en territorio centroafricano, es la población de Bossangoa, creada en 1936 por el clan gbaya Gboro. En 2003, fecha del último censo, contaba con 36.400 habitantes (Namyousse, 2007: 82).

Una etnia, la gbaya, cuyos miembros se dedican tradicionalmente a la agricultura y, en complemento, al comercio (ambos informales), en el seno de un país dedicado al sector primario: un 74% de la población. Un sector con gran potencial de futuro al cultivarse únicamente el 3% de las tierras (OIM, 2014: 5).

Una agricultura extensiva «informal» que en el Ouham se organiza en pequeñas explotaciones familiares que constituyen unidades domésticas de producción (UDP) a nivel de cada concesión y que, como en Mali, cohabita de modo conflictual con el pastoreo nómada de la etnia peul, en su mayoría mbororo (12% del PIB nacional en 2008 según GBAD, 2011b: 17). Pastores mbororo que llegan a territorio centroafricano a

partir de 1910, y ello facilitado por los colonos (tanto franceses como alemanes) en razón de la importancia de la actividad económica que generan (Mendiguren y UNICEF, 2012). A diferencia de Kayes, en el Ouham (como en el resto de la RCA), encontramos explotaciones de renta, herencia de su pasado colonial, dedicadas a algodón, tabaco y café. Algunos hombres se dedican, en complemento de la unidad doméstica de producción, a trabajar como sastres o al sector del transporte, las mujeres, como veremos, a comerciar con el excedente agrícola producido.

La situación de la mujer en la prefectura del Ouham no queda lejana de la del resto del país en el que el 57% de estas trabajan en el sector informal (un 26% en el informal urbano), viviendo en la pobreza (menos de 2 dólares al día) un 81% de las mismas frente a un 69% de los hombres (GBAD, 2011*b*). Y cuyo nivel formativo se ha ido degradando desde los ochenta (en paralelo al sistema educativo) a pesar de que a nivel político no han dejado de tener una participación destacable: la RCA fue el primer país africano en tener una mujer primera ministra, Elizabeth Domitien (1975-1976) sin olvidar que entre enero de 2014 y febrero de 2016 la presidenta de transición fue Catherine Samba-Panza. En el medio rural gbaya, no se invierte en la escolarización de las niñas, puesto que es considerada una pérdida, en gran parte debido al principio de virilocalidad. Esto no quita para que en otras etnias, como la yakoma, se le dé gran importancia, e incluso aparezca como criterio de jerarquización entre mujeres.

En todo caso, las unidades domésticas de producción gbaya no han optado, como las soninké, por «deslocalizarse» enviando miembros al extranjero (ni a la subregión ni fuera del continente). De hecho, las migraciones no constituyen ni una estrategia económica ni de empoderamiento ni un rito de paso o un medio de obtener prestigio. No existe ninguna tradición de migrar, e incluso interrogada la población, esta responde: «¿Cómo alguien puede dejar su tierra? ¡Hay que estar loco!». Y eso que ya antes del último golpe de Estado de 2013 era uno de los países más pobres del mundo (tabla I) y el peor país para hacer negocios (Banco Mundial, 2013: 3). Esto no quita para que de modo individual existan casos, en especial de estudiantes (incluidas mujeres), que marchan al extranjero, sobre todo Francia. Según el último censo (2008), en dicho país habría 11.141 centroafricanos residiendo legalmente, de ellos, un

52,63% de mujeres (INSEE, 2016). Una presencia femenina mayoritaria que no responde a procesos de reagrupación familiar como en el caso soninké, sino que en su mayoría se trata de estrategias individuales de la parte de mujeres estudiantes y/o comerciantes (Mendiguren y UNICEF, 2012). En todo caso se precisaría de un estudio *ad hoc* con el fin de llegar a comprender los porqués del escaso impacto de las migraciones intra y exocontinentales entre las poblaciones centroafricanas contemporáneas, incluidas las gbaya, y ello desde una perspectiva de género.

Respecto al éxodo rural, este fenómeno es también limitado y dirigido hacia la capital, Bangui, instalándose en uno u otro barrio en función de la etnia y región de procedencia. En el caso de los gbaya, estos se han asentado en el barrio de Gbafio-BoyRabe, creado por uno de los primeros gbaya, llegado a la capital en 1946. Un barrio igualmente llamado Ouham. Como en los poblados, los barrios (*kodro*) toman el nombre de su jefe (Adrien-Rongier, 2003). E incluso desde finales de los noventa se asiste al fenómeno inverso, es decir, al retorno hacia los poblados vista la tasa de paro (15,2% en 2003 en los centros urbanos frente a un 4,2% en las zonas rurales) (OIM, 2014: 2). Entre 1998 y 2003, dos veces y media más de personas habrían migrado de las ciudades a los pueblos que viceversa (Ceriana y Lejar, 2013: 15). Cabe señalar desplazamientos temporales de mano de obra, incluida femenina, hacia zonas mineras (oro, diamante, uranio). Es así que en torno a la explotación del diamante las mujeres, además de dedicarse a la restauración y al trabajo del sexo, cavan (42,0%), buscan agua (32,8%), crean diques (29,8%), transportan materiales (15,4%) o se dedican a la supervisión (9,8%) (GBAD, 2011b: 45).

Ahora bien, esto no quiere decir que no haya movimientos de población, que sí los hay, pero masivos, forzados y recurrentes, fruto de la violencia, de la situación de recurrente conflicto e inestabilidad política que vive este país desde la independencia (múltiples motines y seis golpes de Estado, el último en marzo de 2013). Tres años después, se calcula que había aún 421.000 desplazados internos en RCA, de ellos, 66.000 en su capital. Y 468.000 siguen refugiados en otros países: Chad, Camerún, RDC y Congo (UNHCR-ECHO-EDRIS, 2016). Diferencia clave respecto a los soninké.

Bossangoa, las poblaciones gbaya y la región del Ouham son, y han sido, uno de los escenarios y protagonistas clave en cada brote de violen-

cia. Y ello tanto durante la época colonial (el Ouham y los gbaya fueron el epicentro de la rebelión antifrancesa de Kongo-Wara de 1928 a 1932) como tras la independencia. El recién derrocado presidente Bozize (que llegó en 2003 al poder por golpe de Estado) es un gbaya originario de Bossangoa a quien se acusaba de prácticas de corrupción, nepotismo y olvido del resto de etnias, en especial del norte del país. Aunque las causas y los intereses del conflicto son múltiples y merecen un estudio *ad hoc* como el realizado por Torrescalles y Mendiguren (2016).

Una etnia, la gbaya, conocida por ser no solo grandes agricultores, sino también por su espíritu de grupo y su violencia. De hecho, los gbaya del Ouham son denominados *gbea*, ya que desde el pasado su grito de guerra ha sido *gbea*: «matémoslos» (Bissaoue, 1993). Una etnia actualmente mayoritaria en el país (junto con los banda), y que en cada brote de conflicto reactiva discursos de base étnica, reclamando una supuesta «mayor centroafricaneidad» que otras poblaciones como las ngbandi (al sur) o los sara, runga y gula (al norte). Etnias, estas últimas, que, según autores como Kalck (1992), estarían sin embargo presentes sobre territorio centroafricano siglos antes que los gbaya (Mendiguren y UNICEF, 2012).

Una violencia, la actual, protagonizada por jóvenes sin trabajo, perdidos a su suerte, que en vez de migrar al extranjero, como en Mali, son manipulados y encuentran en la guerra un modo de sobrevivir, así como una identidad. La OIM (2014: 9) estima que será muy difícil el «llevarlos hacia otros medios de subsistencia o retornar a la agricultura de subsistencia». Una opinión en la línea de lo preconizado en 2012 por Mendiguren y UNICEF (2012; 2013) visto el nivel de desestructuración social ya existente antes del último brote de violencia fruto de décadas de conflicto así como del impacto de años de escolarización perturbada.

En todo caso, desde hace tres décadas, tras cada motín, tras cada golpe de Estado, la población huye hacia el bosque o hacia países limítrofes. Y en exilio tratan de reconstruir, incluso en el interior de los campamentos del HCR, su estructura social y división social del trabajo (Torrescalles, 2014). Como en todo conflicto, son las mujeres las más afectadas, expresando las de Bossangoa que «nunca antes habían vivido tantas atrocidades como durante este último episodio» (CRS, 2014: 6).

Un sistema económico, el centroafricano, cuyo PIB ha descendido desde dicho golpe de Estado un 19,3% respecto de las previsiones de 2013.

En la actualidad, las recetas fiscales representan menos del 10% del PIB, alimentándose el presupuesto público en más de un 80% de financiación exterior (UE, 2015: 2), frente al año 2007, en el que las recetas cubrían un 7,8% y la ayuda pública al desarrollo, un 4,7% (GBAD, 2011b: 18).

Una situación de conflicto recurrente que, por su carácter cíclico, acaba siendo, como las migraciones en Kayes, un factor estructurante del sistema social y económico, no pudiéndose entender los límites y ventajas de las estrategias de autoempleo femeninas gbayá más que en su seno. Y para ejemplificarlo, analizaremos, como entre las mujeres soninké, las unidades domésticas de producción, así como las iniciativas asociativas de comercios informales posibilitadas por la guerra.

C.2 La unidad doméstica de producción (UDP) gbayá como estrategia femenina de autoempleo

Como en Mali, entre los gbayá, cada concesión es un microcosmos de su sistema económico en el que la división del trabajo, incluida la sexual, es fruto de la articulación entre el sistema productivo y la estructura familiar. Ahora bien, si en ambas sociedades las explotaciones agrícolas familiares pueden ser consideradas como estrategias de autoempleo, incluidas las femeninas, existen diferencias notorias. Diferencias condicionadas al menos por tres elementos clave: el contexto ecológico, la disponibilidad de mano de obra y la situación de conflicto recurrente.

De un lado, un contexto ecológico, el del Ouham, ya no saheliano como en Kayes y de sequía (propio de las llamadas culturas de granero), sino tropical sudano-guineano con una estación lluviosa de siete a ocho meses y una media de pluviometría de 1.400 mm (Namyouse, 2007). Un contexto ecológico fértil que hace que Bossangoa y su región sean considerados el granero y la huerta de la capital, Bangui, situada a 305 km. Una tierra «generosa» que no exige tanto esfuerzo ni cultura de previsión.

De otro, un contexto humano en el que las concesiones (*fa*), si bien son las promotoras de este tipo de autoempleo de carácter colec-

tivo, constituyendo una unidad de reproducción, producción y consumo, están compuestas por un número mucho menor de miembros que los *ka* soninké. Aquellas, recordemos, podían llegar a varias centenas de miembros. Aquí hablamos de concesiones de una veintena de miembros, estando formados en su interior cada hogar (marido, esposa e hijos) por una media de 7,49 miembros en 2015 (ACF y PNUD, 2015: 84). Hecho que limita enormemente la disponibilidad de mano de obra, aunque es compensado por un menor número de dependientes. Recordar (tabla I) que, a pesar de la extensión del país, este está escasamente poblado, con una densidad de 7,22 hab./km². Un hecho ligado a factores diversos, como su enclave, dicho clima tropical, que favorece la proliferación de enfermedades, el pasado de razias que vaciaron el territorio centroafricano, el impacto de la colonización que permitió al sistema de concesiones la política de trabajos forzados, diezmando la ya escasa población de este territorio (Kalck, 1992), o el impacto demográfico de dicha situación de conflicto recurrente.

Las parcelas son pequeñas: una de cada dos tiene menos de 1 ha (GBAD, 2011b: 34). La gran familia, es decir, los miembros del mismo linaje, son movilizados para trabajos agrícolas en ocasiones puntuales y bien delimitadas. Como vimos para el caso soninké, cada concesión gбая constituye una subdivisión de un segmento de linaje (que es a su vez una subdivisión de un clan). Son raros los linajes formados por tal número de miembros que son obligados a escindirse constituyendo un escalón intermedio (la puerta o *kunda*) como entre los soninké.

Sigue rigiendo el principio patrilineal y virilocal, siendo el jefe de la concesión quien decide de la distribución de lo producido. Aunque en RCA el 21,8% (GBAD, 2011b) de concesiones son monoparentales y en la mayoría de los casos están encabezadas por una mujer que por ende está a la cabeza de la unidad doméstica de producción (cosa impensable en medio soninké). Hecho que es fruto no de migraciones (como en el caso soninké), sino de la guerra que dreña sobre todo elementos masculinos.

Unas concesiones en las que tampoco se remunera con dinero a sus miembros pero en la que cada uno intenta encontrar su beneficio tratando de cubrir las necesidades básicas. Cada *fá* trata de complementar su subsistencia gestionando en complemento pequeñas actividades de ga-

nadería, pesca, caza y recolección, jugando un rol específico las mujeres. Estas pueden obtener un beneficio propio mediante la comercialización del excedente. Los hombres, trabajando en cultivos de renta, como es el caso de Bossangoa y la empresa china de algodón SDIC.

De nuevo a nivel de la división del trabajo, la concesión gbaya está influenciada por los principios de la lógica social, regida por un principio de jerarquización, eso sí, menos rígido que en la sociedad soninké. Veamos sus principales criterios y de qué modo la situación de conflicto recurrente ha afectado a las estrategias femeninas.

División del trabajo en función de la etnia

En RCA, cualquier etnia puede hacer cualquier trabajo salvo el pastoreo, reservado a los peul (y la venta de leche y sus derivados a sus mujeres). Eso sí, tradicionalmente la pesca ha sido el espacio de los ngbandi (de sus mujeres, el acondicionamiento y venta) y la agricultura, de los gbaya, mandja o ngbaka (de sus mujeres, la transformación y venta).

División del trabajo en función de la edad

En la sociedad gbaya, si bien hay una jerarquización entre ancianos y cadetes, los primeros no están eximidos de los trabajos agrícolas como en el medio soninké. Es más, en esta región, como en gran parte de Centroáfrica, se asiste a un fenómeno creciente de marginación de las personas mayores, en especial de las mujeres, aún más a partir de la menopausia. Se les abandona y deja a la cabeza de sus propias EAF, como bien recogían Mendiguren y UNICEF (2013) en boca de los miembros de la Asociación de Personas Mayores de Bossangoa, que incluso acusaban a los jóvenes de ir a robarles en sus campos. Asimismo, se asiste a la marginalización creciente de mujeres mayores (y niños) acusados de brujería, llegándose a la expulsión de la concesión, del poblado o incluso al linchamiento, llegando a peligrar su vida.

División del trabajo en función del sexo

Como en toda sociedad se expresa a diferentes niveles.

Según la propiedad y acceso a la tierra

En el Ouham, la propiedad es colectiva, siendo el jefe de cada linaje quien la distribuye, el denominado «jefe de la tierra», que en ningún caso puede ser una mujer. Un linaje que da generalmente nombre al poblado (o barrio *kodro*) y que tiene atribuido un conjunto de lotes de tierra que los hombres adultos de mayor edad distribuyen según un sistema de delegación de poder. Dentro de cada hogar, el marido realiza la distribución de los campos de algodón entre su(s) esposa(s). Las mujeres que detentan la autoridad familiar femenina (madres, tías o hermanas mayores para las solteras, cuñadas y suegras para las casadas) reparten entre estas las tierras dedicadas a viveres. Cada esposa mantiene una parcela, aunque se suelen dar las peores tierras a las nueras exteriores al linaje, nueva muestra de la jerarquización existente entre las mujeres, como ocurriera en el medio soninké.

En caso de viudedad, se suele expulsar a la(s) mujer(es) del *fa* del marido, perdiendo su «trabajo» dentro de la UDP (situación impensable en el medio soninké, en el que se recurrirá al levirato). Además, si el marido no pagó en vida la dote (reconocida por el art. 208 del Código de la Familia), sus hijos no llevarán su apellido y no recibirán su parte de herencia, incluida la posibilidad de continuar trabajando en la concesión. Viudas que, junto con las ancianas acusadas de brujería, son la capa social más vulnerable, habiendo aumentado su número con cada conflicto.

Como entre las soninké, algunas mujeres gbaya (en general funcionarias o implicadas en la política) han conseguido obtener beneficios suficientes como para invertir en el sector inmobiliario. Casas que les pertenecen y que ponen a alquilar para maximizar el beneficio y que encuentran una mayor demanda con la presencia creciente de expatriados gracias al conflicto. Estrategia que de todos modos les permite seguir viviendo en el *fa* del marido, como quiere la tradición.

Según el acceso a los medios de producción

Como entre los soninké, el acceso y propiedad de la tecnología son reservados tradicionalmente a los hombres. Y aunque entre los gbaya no existe como en África del Oeste una especialización por castas, podemos encontrar herreros que fabrican carretas y aperos. De igual modo son las

mujeres de la clase social de las alfareras quienes fabrican cazuelas y ánforas. En casi todas las concesiones se fabrica algo de artesanía y cestería frente a la estricta división soninké por clase social.

Tras cada crisis muchas concesiones han obtenido semillas mejoradas gracias al apoyo internacional (FIDA, FAO, Mercy Corps...), que ha distribuido igualmente útiles agrícolas (bueyes con aperos) a unas UDP escasamente mecanizadas y en las que las mujeres son las menos beneficiadas.

El acceso a los insumos agrícolas (semillas, fertilizantes, pesticidas, material vegetal o animal mejorado) entre las mujeres es muy limitado física (los cuatro puntos de venta existentes están concentrados en Bangui) y financieramente (situación de casi monopolio). Un ejemplo: mientras que en Mali el uso de intrantes (cantidad total respecto a la superficie arable) es de 8 kg/ha, en RCA es de 0,6 kg/ha (IPC, 2014).

Las mujeres son las responsables de traer el agua y la leña. Una carga de trabajo que les lleva tiempo, pues en RCA solo un 55% de la población tiene acceso a agua potable (un 86% en medio urbano) (PNUD, 2015). Una situación agravada por el conflicto, habiéndose usado en Bossangoa el envenenamiento de pozos como arma de guerra.

De todos modos, para poder (re)invertir en la concesión, ya sea en medios de producción o en la cadena de comercialización, las mujeres precisan de liquidez. Una liquidez que, al no poder obtenerla ni de sus maridos, ni, como los soninké, de parientes en migración, la buscan a través de instituciones formales de crédito o de sistemas tradicionales.

Instituciones de crédito formales que no son ajenas al conflicto. En Bossangoa, Credit Mutuel y Ecobank cerraron tras el saqueo sufrido durante el golpe de Estado de 2003. La única institución hoy presente es Sofia Credit, que, abierta en 2009 y desvalijada en 2013, ha reabierto a finales de 2015. Institución de microcréditos y envío de fondos que apoya en especial a las mujeres, prestando a corto plazo por períodos de 3 a 6 meses con un interés mensual del 2% (ACF y PNUD, 2015: 41). Es justamente el difícil acceso a los créditos (solo un 1% de la población beneficiaba en 2010) (GBAD, 2011b: 33) uno de los principales frenos a la creación de empresas femeninas. Y ello a pesar de la campaña de sensibilización que llevó a cabo el Gobierno en 2008.

Pero la mayoría de las mujeres recurren al sistema informal de *tontines* que en el contexto gbaya se denominan *kelemba*. Es así que, por ejemplo, antes de 2013, las mujeres de la asociación Wali Wala de Bossangoa cotizaban vía *kelemba* 20.000 CFA (30,5 euros) por semana. En 2015 no llegaban a 2.000 CFA (3,5 euros) (CRS, 2015: 11). Un montante que es redistribuido de modo rotatorio. Unas *kelemba* que en su mayoría no tienen un objetivo lucrativo (frente a las puestas en marcha por las organizaciones internacionales), pues el dinero es empleado para la compra de bienes de primera necesidad o rehabilitación de casas... Aunque se da el caso de que algunas mujeres empleen la cantidad atribuida a la compra de productos alimenticios en mercados secundarios para revenderlos en Bossangoa y aumentar el margen de beneficio.

Existe en los poblados gbaya un sistema de trueque entre mujeres de productos alimentarios contra bienes o servicios: mandioca contra pescado, caza o trabajo a cambio de semillas.

Según los tipos de cultivo

La base de la alimentación es la mandioca cultivada en explotaciones de una superficie media de 0,9 a 2,5 ha. Otros cultivos son el maíz, el cacahuete, el arroz, las calabazas, las judías o el sésamo. No existe, como entre los soninké, distinción entre cultivos masculinos y femeninos. Aunque sí tabúes en torno a determinados cultivos como el sorgo, que en el momento de la siembra debe acompañarse de ceremonias, y durante cuya recogida los hombres no pueden tener relaciones con sus mujeres (CRS, 2015: 7).

El estado de inseguridad permanente ha llevado al abandono de los campos o a la no presencia en el momento adecuado del ciclo agrícola. Se calcula que en Bossangoa la producción de cereales ha sido en 2014 un 58% inferior al período 2008-2012. El pastoreo habría disminuido un 77% por robos y razias y la pesca, un 40% (IPC, 2015: 2).

Lo que sí se mantiene como panacea femenina es la comercialización de los excedentes de los cultivos no de renta, una vez cubierta la autosuficiencia. Unas concesiones más rentables que las soninké, con hasta 3 cosechas; sus excedentes alcanzaban en 2012 el 60,13% de la producción. Hecho que en principio es beneficioso para estas, pues la lógica gbaya, como la soninké, quiere que el excedente quede en manos

femeninas, ya que de nuevo la falta de concesión «propia» les posibilita en contrapartida libertad inversora y comercial. La producción más excedentaria y bajo su control es la mandioca, que es vendida sin transformar o como buñuelos o alcohol. También es femenina la fabricación y venta de alcohol a partir del mijo, de la miel o del sorgo. En 2015, en el 28% de hogares de Bossangoa las mujeres transformaban alimentos (ACF y PNUD, 2015: 42).

Señalar que el peso de la mandioca en la alimentación ha ido creciendo sobre todo entre las familias que han migrado de Bossangoa a la ciudad o entre las que han huido. Hecho que incrementa el trabajo femenino y reduce los excedentes, disminuyendo las posibilidades de comerciar. Ahora bien, como en la capital los productos agrícolas son raros, su precio aumenta y las mujeres pueden compensar la menor oferta con un mayor beneficio. Este hecho provoca a menudo la envidia de los hombres, que intentan romper la regla y hacerse con los beneficios de los excedentes, sin que por ello haya sanción alguna por parte del resto de hombres del *fa*. En caso de tener varias esposas crean rivalidades para aumentar la producción femenina y reducir el tiempo por ellos dedicado.

Según el ciclo y las tareas agrícolas

El trabajo de preparación de los campos, que empieza a finales de marzo con las primeras lluvias, sigue siendo exclusivamente masculino, incluso en los lotes de tierra de las mujeres.

Al tratarse de explotaciones con un número muy limitado de mano de obra (en especial las encabezadas por mujeres), y ante la falta de numerario para poder contratar obreros agrícolas externos al *fa*, se suele realizar un llamamiento en el poblado invitando a los hombres que voluntariamente quieran a participar en la roturación, la quema y la tala de árboles. A cambio se les da comida y bebida. Este tipo de colaboración se denomina *Ndef*. En otros casos se trata de un mismo grupo de diez hombres que de modo rotativo ayuda en cada concesión: es la *Gbessa*.

Mientras, mujeres y niños siembran y se encargan de desherbar y quitar los esquejes. Trabajan en la tierra de la concesión y en la suya. Existen agrupaciones de mujeres de un mismo linaje o profesión que a *tour de rol* pasan al campo de cada miembro para laborar, desmalezar e incluso recolectar. Son las *tontines* o *Kelemba* de trabajo.

Como las soninké, las mujeres gbya no pueden trabajar en sus campos si no han acabado con las labores de la economía del cuidado y las que el campo familiar precise. Está igualmente prohibido que trabajen en la tierra durante su menstruación.

Unas tareas agrícolas que, como las labores del hogar, son aprendidas desde niñas gracias a la educación no formal impartida en el seno de los *fa* (ídem en el medio soninké), reforzada de modo grupal en los ritos de iniciación, en los que se transmite la ideología de género y la división sexual del trabajo. Una educación claramente sexuada: son los padres, tíos y abuelos los que educan a los niños a partir de la edad de siete años. Madres, tías y abuelas, a las niñas. Es así que estas aprenden a ocuparse del acceso a las fuentes de energía, a cocinar, a ocuparse de los hijos, a llevar una casa y, en especial, cómo desarrollar su trabajo en el seno del *fa*: recolección, fabricación de alcohol y aceite, cómo distinguir los champiñones venenosos o las técnicas de pesca menor.

Respecto a las labores complementarias de ganadería, recolección y caza, las mujeres se encargan de los animales pequeños (cabras, cerdos, aves...). La caza es masculina, individual durante la época de lluvias, colectiva durante la estación seca. La pesca es realizada por los dos sexos, de modo individual durante la época de lluvias, colectiva durante la seca. Mientras, la venta de la miel es reservada a las mujeres y la de la cera, a los hombres.

Según el nivel de almacenaje y distribución

Como era de esperar, el conflicto ha afectado los niveles de stock almacenados en graneros y ánforas (calificados de críticos al haber disminuido entre un 40% y 50% (FAO y PAM, 2014: 5). En 2015, las mujeres afirmaban contar con reservas para uno o dos meses, siendo en Bossangoa las más abundantes las de mandioca, sésamo, sorgo y maíz (CRS, 2014: 8). De todos modos, no es común, como entre los soninké, la existencia de un granero común del linaje o del poblado al que los hombres (ni las mujeres) tengan que contribuir, aunque sí hay cooperativas en algunos poblados.

La guerra ha impactado en las redes de distribución al limitar, cuando no anular, los flujos comerciales. En 2015 quedaban en el Ouham 12 mercados activos (diarios, semanales y/o quincenales) más los

sitos en Bossangoa (aunque algunos han sido destruidos como el mercado musulmán boro). Otro freno es la inseguridad de las pistas y el mal estado de estas. Ya antes del último conflicto, en 2010, había únicamente 25.000 km de pistas en todo el país, estando asfaltados menos de 700 km. Y eso que por Bossangoa pasa el principal eje de comunicación del país, que comunica Bangui con su salida natural al mar, situada a 1.410 km: Douala, en Camerún.

En dicho contexto, las mujeres gbaya siguen tratando de buscar soluciones ingeniosas que les permitan rentabilizar al máximo la distribución con el coste mínimo, y para ello se asocian con el fin de comercializar los excedentes más allá del mercado local, incluso en Bangui. Es el caso de la citada asociación de mujeres Wali Wala, que continúa agrupándose para pagar conjuntamente (y así abaratar) el transporte entre el noroeste y la capital. Sin embargo, antes del actual conflicto, a mayor «formalización» del comercio, este estaba en manos de hombres, en especial de las grandes redes internacionales de comerciantes musulmanes: libaneses, chadianos, hausa. Hoy muchos han huido o muerto.

Si bien no se ha desarrollado en RCA un comercio de artículos relacionados con la religión (como ocurre en Mali), estaría emergiendo en Bossangoa un tipo de comercio que, vía Bangui, concierne especialmente a las mujeres: la venta de productos de aloe vera de la multinacional estadounidense ForEverLiving. Comercio de estructura piramidal, encabezado en RCA por una antigua ministra, y que realiza la distribución con base en las redes de relaciones de sus miembros. Para su *marketing* se sirve de discursos próximos a las predicaciones de pastores evangélicos con «alabanzas públicas de las vendedoras» e «invocaciones a Dios». Fenómeno que precisaría de un análisis específico que aquí no ha lugar.

Del destino de los bienes producidos y de los beneficios obtenidos

Como en la sociedad soninké, la lógica social quiere que el excedente agrícola sea controlado por las mujeres, dedicándolo estas, como hemos visto, a su comercialización, con el fin de obtener dinero líquido. Ahora bien, en esta sociedad, si bien la tradición y la ley (artículo 254 del Código de la Familia) quieren que sea el hombre quien se haga cargo de su(s) mujer(es) e hijo(s) (alimentación, techo, vestido, salud, educación), no existen, como entre los soninké, sanciones para quien no cumple. Re-

sultado: una buena parte de los hombres gbaya se desentiende de sus responsabilidades (o al menos de gran parte de ellas). Como denuncian Mendiguren y UNICEF (2012), el alcohol juega un rol importante en ello. Esta desresponsabilización lleva a que en muchas concesiones sean las mujeres quienes se hagan cargo de la familia, incluido el marido. Peor porvenir tienen las concesiones en las que ellas mismas beben y se desresponsabilizan. Una regla, y su violación creciente, que el conflicto habría acentuado.

En ocasiones, la mujer gbaya acaba asumiendo dicha responsabilidad no por desresponsabilización del marido, sino porque este (se trata en especial de hombres con empleo formal en medio urbano) entrega a su hermano mayor su salario, quien lo gestiona y distribuye entre los miembros masculinos adultos del mismo *fá*. Un salario que puede servir para, como entre las mujeres, comprar mandioca en el poblado que será revendida por otro hermano en Bangui. El funcionario, su esposa e hijos vivirán de lo ganado por la mujer (Adrien-Rongier, 2003).

Además, la mujer ve reducidas sus posibilidades de obtener un excedente propio y revenderlo, pues sus cargas de trabajo han aumentado. Tras la guerra, en cada período de reconstrucción, muchos hombres abandonan la concesión para emplearse como mano de obra de un tercero (incluidas ONG), por ejemplo, en trabajos de rehabilitación (en 2015, un 16% de los hogares de Bossangoa) (ACF y PNUD, 2015: 42). Además, la guerra ha mutilado, herido o matado a numerosos hombres. Todo ello supone mano de obra de menos en el *fá* en un contexto de menor rendimiento de la tierra por el cambio climático. Tampoco cabe la posibilidad, como entre los soninké, de emplear remesas (al ser raros los hombres en migración) para emplear jornaleros o para adquirir directamente, sin necesidad de cultivar, los productos necesarios para la supervivencia del *fá*.

En todo caso no existe, como en la sociedad soninké, la presión de socializar el beneficio más allá de las necesidades de la concesión y como mucho del linaje. Tampoco son habituales dinámicas de solidaridad con el poblado o barrio de origen ni acciones de codesarrollo de la parte de los pocos expatriados instalados en Francia, Canadá o EE. UU., cuyo reducido número no permite la reconstrucción del clan y sus dinámicas, como entre los soninké. Según Mendiguren y UNICEF (2012), el im-

pacto del conflicto y de la pobreza tendría una de sus expresiones en la citada desintegración social, incluido el contexto gbaya, ejemplificada en este caso a través del citado debilitamiento del sistema interno de sanciones sociales, incluidas aquellas que conciernen a los hombres que no cumplen con sus obligaciones familiares.

Y a pesar de dicho contexto limitante, así como de la violación de las reglas tradicionales, los hombres en Bossangoa no dejan de alabar la elasticidad de las mujeres gbaya, diciéndose orgullosos de «la capacidad de los poblados para sobrevivir, de cómo las mujeres han reconstruido las casas, retomado los cultivos y la venta de los excedentes» (CRS, 2015: 7). Ellas son las verdaderas protagonistas de la supervivencia y de la reconstrucción, habiendo sabido incluso obtener, de modo recurrente, un beneficio del conflicto, como veremos a continuación.

C.3 El comercio informal de base asociativa femenina en medio gbaya

Mientras que en la sociedad soninké es la migración la que ha favorecido el desarrollo de iniciativas de autoempleo femenino (como los huertos asociativos), entre los gbaya, y en la RCA en general, ha sido el conflicto, al romper estas cadenas de intercambio intra y extracomunitarias y limitar la capacidad de autosubsistencia de los grupos. Cada vez que un golpe de estado ha provocado la destrucción del tejido económico y social, las mujeres han tratado de aprovechar la oportunidad de la presencia de agentes externos de la ayuda (humanitaria y/o de desarrollo) para ser apoyadas y crear pequeñas empresas informales de base asociativa.

Probablemente el contexto que ejemplifica mejor dicha estrategia es el aquí en estudio, el gbaya de Bossangoa, tanto por el impacto del conflicto como porque se trata de la zona con mayor presencia internacional (aparte de la capital). En 2009 (seis años después del anterior golpe de Estado) el Ouham era la región con mayor número de proyectos humanitarios: el 21,67% del total. En 2015, un 54% de las concesiones de Bossangoa recibían ayuda humanitaria (ACF y PNUD, 2015: 46) gracias a la presencia de actores como FAO, OIM, CRS, IMC, DRC o Mentor Initiative (USAID, 2016).

Un interés, el de la arquitectura y viabilidad de las iniciativas de autoempleo femenino en un contexto de conflicto recurrente, acrecentado por el hecho de que el actual episodio de violencia ha movilizado más de mil millones de dólares entre 2014 y 2015. El primer *partenaire* es la Unión Europea, que, a través del Fondo Bekou, dedica 64 millones de euros. Unos *partenaires* que de nuevo toman como población prioritaria a las mujeres, formulando proyectos en términos de apoyo a «la participación en la vida económica social y política» o a «la mejora de su situación económica y social» (2 y 1,5 millones, respectivamente, del Fondo Bekou). Otros organismos, como la FAO y ONU Mujeres, dan un apoyo especial a las víctimas de violencia de género mediante el refuerzo de sus capacidades de producción y acceso a los mercados para así mejorar «la seguridad alimenticia» (UE, 2015).

Pero ¿en qué sectores se traduce esta ayuda al (auto)emprendizaje femenino? Se trata, como en pasadas ocasiones, sobre todo de apoyo a la creación o reforzamiento de microempresas informales dedicadas a actividades productivas ajenas al quehacer cotidiano de estas mujeres en la concesión: costura, molino y panadería (ámbitos tradicionalmente masculinos), fabricación y venta de jabón, de aceite de karité o de aceite de palma.

Una ayuda de nuevo colectiva, ya que se apoya, como ocurriera en zona soninké, a las mujeres en cuanto que miembros de una asociación a la que se entra a formar parte de modo voluntario y según criterios que, como veremos, son una mezcla entre la lógica social gbaya y elementos más propios de contextos asociativos occidentales. Como en Mali, es la demanda de los agentes externos de «contrapartes locales formales» la que lleva a muchas de las agrupaciones femeninas tradicionales a constituirse formalmente. Una formalización que de todos modos se ha visto facilitada por la dinámica tradicional gbaya de organizarse en grupos como las ya citadas *kelemba*. De hecho, antes del último conflicto, el Ouham era la región centroafricana en la que los grupos estaban más organizados, por ejemplo, en torno a servicios básicos como puntos de agua, asociaciones de padres de alumnos, de agricultores, de pastores. Lo mismo ocurre entre los instalados en Bangui, pues el barrio gbaya de Boy-Rabe presentaba en 2005 una de las mayores tasas de asociacionismo de la capital: un 65% (Moukadas-Noure, 2005).

En el caso de las mujeres, la pertenencia a estas asociaciones ya no es en función del poblado de origen del marido, de la concesión o linaje de pertenencia (como entre los soninké), sino del tipo de actividad económica desarrollada o de la problemática social compartida. Además, la adscripción no es colectiva (el conjunto de mujeres de un *fà*) sino individual. Es así que en diciembre de 2012 encontramos en Bossangoa asociaciones como la de «vendedoras de verduras», la de «productoras y comerciantes de miel», la «asociación de mujeres víctimas de violencia-MONA», la «asociación de mujeres con VIH» o la «asociación de mujeres libres» (Mendiguren y UNICEF, 2013).

Un apoyo que ha facilitado la emergencia de microempresas femeninas colectivas que, como los huertos asociativos soninké, son semiinformales, pues no constan en el registro de actividades económicas pero se apoyan en dichas estructuras asociativas en su mayoría «formalizadas». «Microempresas» en las que el principio *gbaya* de separación/jerarquización está aún más diluido que en las unidades domésticas de producción.

No existe ni una división del trabajo por etnia o por clase social, ni siquiera por edad. No por ser mayor se tiene una posición preeminente en la asociación, aunque sí con base en la antigüedad de pertenencia al grupo, así como en el nivel educativo. Lo que sí existe es una *división sexual del trabajo por sexo*.

Se trata de microempresas asociativas formadas solamente por mujeres. Aunque ambos sexos trabajan juntos cuando se trata de la tercera edad: es el caso de la «asociación de personas mayores de Bossangoa». Eso sí, la presidencia queda en manos de un hombre, el más formado.

La mayoría de los proyectos centra su apoyo en el emprendizaje femenino, como en el medio soninké, en torno al acceso a los medios de producción y la formación. Algunos vía donación, otros otorgando créditos. Se dan así casos de entrega de máquinas de coser a las asociaciones. El objetivo: que el beneficio obtenido sea reinvertido bajo forma de *kelemba* afín de que a *tour de rol* cada mujer pueda adquirir una de las máquinas. La realidad, las mujeres prefieren reinvertir el beneficio en «capital social» (bodas, dotes, bautizos, funerales) o simplemente en subsistir (alimentación, escolarización, gastos sanitarios) y que la propiedad de los medios de producción continúe siendo colectiva.

Los proyectos que tienen como objetivo la mejora de la producción de la concesión donan semillas e insumos agrarios (es el caso de la FAO o el PAM), ganado caprino y/o productos veterinarios (como ha hecho en el Ouham DFAO), u otorgan préstamos para la adquisición de bueyes y carretas. Apoyo no desdeñable, pues antes de la guerra un par de bueyes costaba 70.000 CFA (106,7 euros) y una carreta, 54.000 CFA (82,32 euros) (CRS, 2014: 20).

Otros han sostenido directamente los citados establecimientos formales de crédito: la realidad es que, si bien el público prioritario sobre el papel son las mujeres, en 2010 solo constituían un 36% de los clientes. Mientras, en Bossangoa, un 38% de los hogares participa en al menos una *tontine* compuesta de una media de 10 personas, ahorrando semanalmente una media de 1.800 CFA (2,75 euros) (ACF y PNUD, 2015: 29).

Las formaciones ofertadas (como en Kayes) giran en torno a la formación profesional (técnicas de tejido, panadería, pastelería, fabricación de jabón...) y la alfabetización, así como la gestión contable y financiera. Se da el caso de que una misma asociación sea apoyada en cada oleada de conflicto por actores diferentes sobre las mismas cuestiones. Paradójicamente, de las 132 organizaciones presentes en Bossangoa en 2014, solo dos de ellas, y ello a pesar de los apoyos y formaciones recurrentes recibidos, estarían en la actualidad con la capacidad de movilizar fondos y asegurar su gestión, lo cual cuestiona la eficacia y sostenibilidad de las intervenciones exteriores (SFCG, 2015: 39).

En todo caso, la lógica de libre disposición del beneficio se mantiene, siendo las mujeres las beneficiarias tanto de la producción como del beneficio obtenido por su venta. Eso sí, con los límites y desviaciones ya expuestos, que al final dejan en muchos casos en papel mojado dicha regla beneficiosa para las mujeres.

Y ¿dónde queda la lógica capitalista de maximizar el beneficio entre las mujeres? La realidad nos muestra que, como en Kayes, los beneficios en numerario son bien limitados, lo que nos permite cuestionar la eficacia, al menos económica, de las numerosas iniciativas que en África proliferan de la mano de ONG e instituciones diversas. En diciembre de 2012, el beneficio semanal de las mujeres de la asociación de vendedoras de verduras era de entre 2.450 CFA (3,7 euros) y 4.900 CFA (7,47 euros). A modo comparativo, los descargadores de camiones obtenían

entre 2.100 CFA (3,2 euros) y 5.600 CFA (8,53 euros) (Mendiguren y UNICEF, 2013). Únicamente las asociaciones de mujeres que se dedican al comercio con la capital, las citadas Wali Wala, tienen un margen mayor, aunque fuertemente reducido tras el conflicto, como hemos señalado anteriormente.

Además, más allá de su limitada rentabilidad y de la desresponsabilización de muchos de los maridos, son múltiples las dificultades a las que hacen frente estas iniciativas femeninas, llevándolas a menudo al fracaso. La primera: la propia situación de conflicto recurrente que destruye tanto las iniciativas como las estructuras de apoyo. Es el caso del centro de promoción femenina de Bossangoa, en donde Caritas RCA, con fondos internacionales, ha formado a numerosas mujeres. Durante el golpe de Estado de 2003, sus instalaciones fueron destruidas y reconstruidas. En 2013 fue de nuevo saqueado, llevándose hasta las puertas y las ventanas.

Otro factor es el limitado poder adquisitivo de los clientes: la media de ingresos mensuales de las familias en Bossangoa está entre 7.800 CFA (12 euros) y 9.800 CFA (15 euros), estando endeudadas un 58% de concesiones por una media de 54.500 CFA (83,2 euros) (ACF y PNUD, 2015: 28).

Asimismo, son limitantes las dificultades de almacenamiento y conservación (al no tener acceso a la electricidad ni a depósitos frigoríficos) y el difícil acceso a otros mercados (visto el mal estado de las carreteras y el coste elevado del transporte).

Especialmente preocupante resulta el impacto de las prácticas de corrupción. En 2012, el Banco Mundial señalaba que, en el Ouham, si bien cuando son las mujeres quienes reciben las ayudas se notan sus efectos benéficos sobre la colectividad, no siempre está asegurada la buena gestión. Es así que en Bossangoa la mujeres gestoras de las ayudas recibidas tras el penúltimo golpe de Estado (2003) habrían recibido todo tipo de presiones para desviar parte de los recursos, particularmente de parte de ciertos hombres que habrían abusado de su posición de autoridad (Banco Mundial, 2012).

Otras veces son las instituciones y autoridades locales las que protagonizan el desfalco. Aunque no se vislumbra, como en el caso soninké, el que existan rivalidades ancestrales entre la etnia en estudio y las autoridades, en 2012 la comunidad musulmana de Bossangoa (de mayoría

peul) acusaba al Gobierno central y local (de mayoría gbaya) de quedarse con parte de la ayuda internacional (Mendiguren y UNICEF, 2012). En 2015, algunas mujeres siguen desconfiando de este tipo de proyectos, pues en el pasado habrían sido víctimas de relaciones de clientelismo a la hora de «designar quién asiste a un taller o habla con los donantes» (SFCG, 2015: 10). A pesar de todo, las mujeres insisten en seguir adelante, como es el caso de la asociación de mujeres violadas de Bossangoa.

Los blancos han traído semillas para nuestras asociaciones, había suficiente para cada grupo. Pero cuando llegamos aquí las autoridades habían repartido las semillas entre 5 o 6. Nos dijeron que no sabían quién había robado, que han sido los hipopótamos, se ríen de nosotras [...]. Pero no hemos bajado los brazos (Mendiguren y UNICEF, 2013: 47).

Tampoco se asiste a fenómenos de transformación de las empresas y/o estructuras asociativas femeninas en terreno de actualización de rivalidades entre etnias, concesiones o linajes como entre los soninké, pero sí entre coesposas o entre mujeres que «comparten el mismo hombre». Al contrario, antes del actual conflicto las microempresas y asociaciones de mujeres de Bossangoa eran un ejemplo de convivencia étnica y religiosa que el conflicto vino a poner en peligro. Lo prueba la diversidad existente en su interior: mujeres gbaya, peul o yakoma, musulmanas y cristianas, mayores y jóvenes trabajaban juntas, distribuyéndose los puestos de responsabilidad interna en general en función del nivel educativo y/o liderazgo propio.

Lo que sí ha puesto en peligro la viabilidad de estas empresas es, como entre las iniciativas de las mujeres soninké, la escasa disponibilidad de tiempo de las mujeres (por sobrecarga en la concesión y sequías), su desesperación frente al comportamiento de los maridos y la ausencia de control (y castigo) social sobre los mismos, así como la multiplicidad de actores con objetivos e intereses divergentes.

Unas mujeres que, como hemos visto, ante la cada vez menor presencia e irresponsabilidad de los hombres tienen menos tiempo para realizar otras actividades. Es aún más complicada la gestión del tiempo cuando las microempresas puestas en marcha están fuera de la concesión (aunque esta distancia les permita al mismo tiempo ganar autonomía). Mientras, las mujeres gbaya piden ayuda, más que para iniciar actividades en nuevos ámbitos como proponen los agentes externos, para reforzar las

que tradicionalmente desempeñan con el fin de aumentar el comercio de sus excedentes (Mendiguren y UNICEF, 2013) o para nichos de mercado relacionados, pero aún no explotados, como la agricultura de contra estación al borde de los ríos o el secado de pescado para comercialización (CRS, 2014).

En ocasiones, el fracaso ha venido, como en el medio soninké, del hecho de que ONG y mujeres no buscan el mismo objetivo. Por ejemplo, las mujeres, en vez de emplear los microcréditos para el objeto previsto (su reinversión en la empresa o para facilitar su autonomía económica), lo han dedicado, como se hace tradicionalmente en las *tontines*, a dar respuesta a necesidades básicas y compromisos de su vida social, es decir, a movilizar y «poner a producir» un capital aún más importante que el económico: el capital social (en torno a bautizos, bodas, funerales...). Dos lógicas que de nuevo avanzan por caminos diferentes.

Dificultades que cuestionan el protagonismo dado a la escucha de las necesidades de las mujeres y el conocimiento que las ONG internacionales presentes sobre el terreno tienen del contexto en el que trabajan. La realidad nos muestra que mientras que en diciembre de 2012 apenas una docena de ONG trabajaba en la RCA (entre ellas, COOPI, CORDAID, Mercy Corps, Save the Children, CRS, ACF, MSF o ACTED), tres años después (julio de 2016), 117 organizaciones de ayuda humanitaria estaban presentes. En Bossangoa, en 2015 trabajaban 6 agencias de NN. UU., la MINUSCA y nueve ONG (OCHA, 2016). Unas ONG que a partir de 2013 han llegado masivamente en respuesta a la situación de urgencia (y vista la disponibilidad de fondos) y que probablemente desaparezcan si los fondos dispuestos por los grandes donantes se reducen, como ya ocurriera en ocasiones anteriores (UE, 2015). Una sobrepresencia, la actual, que además puede provocar, como en el pasado, nuevos fenómenos de dependencia, ya no de los migrantes como entre los soninké, sino de la ayuda exterior.

Además, en cada episodio se moviliza sobre todo ayuda humanitaria a corto plazo. Cabe cuestionar su sostenibilidad cuando por ejemplo en 2010 (siete años después del último episodio de violencia) el 62,18% de las intervenciones en este país continuaban siendo de tipo humanitario y solo un 32,82% de desarrollo (RC y NU, 2010). Un conocimiento y presencia limitados, reciente, con carácter urgente y perenne, que sin

embargo pueden llegar a poner en riesgo el éxito de las actividades propuestas.

Entretanto, dicha presencia sigue siendo aprovechada por algunas mujeres para, de modo independiente (y como en el caso de las propietarias de bienes inmuebles), o con base asociativa, montar un pequeño comercio informal de, por ejemplo, alimentación o limpieza. Además, dicha presencia internacional crea en cada episodio un pequeño tejido de empleo formal local (limpiadoras, chóferes, etc.). En 2015, se habrían creado en Bossangoa unos 400 empleos formales. Una presencia que, si bien inyecta a la economía local mensualmente unos 170.000 euros (111.350.000 CFA), genera un alza de los precios de los productos de primera necesidad, impactando sobre todo en la capacidad de compra femenina (ACF y PNUD, 2015: 60).

Un caso paradigmático de cómo las mujeres han sabido aprovechar la presencia internacional para encontrar estrategias de auto-empleo y empoderamiento es el de la Asociación de Mujeres Libres de Bossangoa-AFLB.

Se trata de una asociación de mujeres dedicadas a la prostitución. Tienen en común el haberse quedado viudas al haber matado los ban-yamulengue de J. P. Bemba a sus maridos durante el anterior golpe de Estado de 2002-2003. Muchas de ellas fueron violadas y contrajeron el VIH. Sus casas fueron destruidas, sus campos, quemados, y las familias de sus maridos las expulsaron de la familia y de la concesión con sus hijos. Como bien nos dijera una de las miembros:

Antes, los niños iban al cole, el marido nos tomaba a cargo. Pero con la guerra la familia africana no puede ocuparse de los huérfanos. Eres tú, mujer, quien tiene que ver cómo salir adelante. Además te quitan los bienes a causa de la viudedad. Así que no nos ha quedado otro remedio que hacer este trabajo: vender nuestro cuerpo, la única mercancía que nos queda (Mendiguren y UNICEF, 2013: 10).

Estas mujeres comienzan a reunirse en 2005 y no es hasta 2007 que se constituyen como asociación. Deciden formalizar su situación visto que los *partenaires* sobre el terreno les exigían «tener unos estatutos y además así las cosas están más claras». En diciembre de 2012 formaban parte 58 mujeres de toda etnia y confesión: la presidenta era musulmana y la mayoría de miembros, cristianas (Mendiguren y UNICEF, 2013). Señalar que un 12% de los *fa* de Bossangoa declaran en 2015 realizar «actividades

no recomendables como estrategia de supervivencia», entendiéndose por ello prostitución, delincuencia... (ACF y PNUD, 2015: 46).

Su objetivo primero es el entreyudarse en caso de infortunio, por ejemplo, si se ponen enfermas y no pueden trabajar. Y a la larga, conseguir abandonar el actual trabajo. ¿Cómo? Mediante la puesta en marcha de microempresas individuales pero de base asociativa.

Para ello, poseen un fondo común *kelemba* al que cotizan cada semana 200 CFA (0,30 euros) y que movilizan que en caso de enfermedad o muerte. Asimismo, han constituido otra *kelemba* que alimentan con los fondos que obtienen de los *partenaires*.

Cada mujer, cuando le toca su turno de recibir el fondo común, reinvierte el dinero obtenido en reforzar las actividades complementarias que realiza y así ir aumentando su beneficio. Por ejemplo, para comprar harina la que vende buñuelos o hilo la que cose.

Unos *partenaires* que colaboran con formaciones que les sirven de nueva fuente de ingresos. Antes de diciembre de 2012, UNICEF las había apoyado en varias ocasiones, formándolas sobre temas de salud con el fin de convertirlas a su vez en formadoras dedicadas a la sensibilización, casa por casa, de los jóvenes de Bossangoa. Por ejemplo, sobre VIH/SIDA. Igualmente, habían realizado un teatro itinerante para revertir sobre la comunidad la formación recibida sobre cuidados prenatales. Unas actividades por las que reciben un *per diem*, que no un salario. Asimismo, recibían de manera periódica donaciones de preservativos para uso laboral o bien para la venta en el quiosco que han montado con el fin de alimentar la *kelemba*.

Unas mujeres que de nuevo exponían la limitada rentabilidad de sus actividades como prostitutas, entre 2.100 CFA (3,2 euros) y 4.900 CFA (7,47 euros) semanales, así como de las diferentes actividades paralelas que realizan: entre 2.100 CFA (3,2 euros) y 5.000 CFA (7,62 euros). Y que necesitaban de más fondos externos con los que alimentar sus microempresas, incluida la posibilidad de cultivar un campo para su subsistencia, una huerta asociativa, con la que poder obtener beneficios que «ningún hombre podría acaparar» al tratarse de hogares monoparentales femeninos.

Necesitamos ayuda para tener un campo, puesto que las familias no nos dejan. Un campo y dinero para comprar arados. Si tuviésemos dinero podríamos cultivar juntas hectáreas y hectáreas para alimentar a nuestros hijos. Queremos dedicarnos a la agricultura mecanizada, y así nuestro rendimiento aumentará y con ello, los excedentes. Podríamos llegar a ser autosuficientes y dejar el otro trabajo (Mendiguren y UNICEF, 2013: 40).

Estas mujeres denunciaban igualmente la no accesibilidad a instituciones formales de crédito «vista su actividad». A dicha discriminación se añadía el aislamiento familiar o el maltrato que viven de parte de los clientes. Asimismo, desvelaban prácticas de corrupción de algunos *partenaires*, incluidos los agentes estatales que mediaban las ayudas y les donaban, por ejemplo, preservativos caducados.

Esta era la situación de estas mujeres de Bossangoa antes del último golpe de Estado. El mismo día en que las tropas rebeldes comenzaban su avance hacia la capital (18/12/12), una de las mujeres de la asociación nos decía: «Espero que la guerra no se repita más. Cuando en 2002 estalló el conflicto tuve que huir y andar hacia el interior más de 150 o 200 km [...], mataron a mi marido, quemaron la casa, el campo, me violaron [...]. Que no se repita más, por favor. Ya no tengo fuerzas» (Mendiguren y UNICEF, 2013: 46).

Unas horas después, la guerra había estallado, y aprovechando la oscuridad de la noche, su *partenaire* principal, UNICEF, dejaba Bossangoa. Tardaría más de un año en volver y lo haría, vista la situación de emergencia, para ocuparse en primer lugar de urgencias humanitarias y no de proyectos de desarrollo como el de apoyo a la formación y emprendimiento de asociaciones de mujeres.

C. Concluyendo...

Economías informales, migraciones, conflictos recurrentes..., y en el seno de ello, unas mujeres dinámicas y emprendedoras, las aquí estudiadas, soninké y gbaya. Y que a pesar del peso de múltiples condicionantes internos y externos tratan sin cesar de manejar estratégicamente, a través de su trabajo, las (de)limitadas posibilidades de empleo y empoderamiento que tradición e ideología de género les posibilitan, aunque no siempre con igual éxito.

Unas mujeres que, junto con los hombres, y como primer nicho de autoempleo, dan continuidad a las unidades domésticas de producción de las que forman parte por alianza, produciendo y distribuyendo bienes y servicios, deslocalizándose (en el extranjero) o diversificándose con actividades complementarias según sea necesario y posible. Y ello, según una doble lógica: la económica de búsqueda del máximo beneficio y acumulación de bienes, la cultural de movilización de capital social con el límite que impone la solidaridad en el caso soninké, la subsistencia y la situación de conflicto en el gbaya.

Un dinamismo y capacidad de manejo estratégico, que si bien encuentra múltiples frenos, nos muestra a unas mujeres con gran capacidad para adaptarse y readaptarse, y que tratan de manejar estratégicamente y en beneficio propio las reglas tradicionales del sistema social y económico. Un manejo en el que un mismo principio (libre disposición femenina de las ganancias versus obligación masculina de hacerse cargo de la familia) ha resistido diferentemente: manteniéndose, aunque no sin dificultades, entre los soninké, desmoronándose entre los gbaya. Un principio que en el primer caso ha resultado adaptativo y ha sido posibilitado, entre otros factores, por el compromiso societal con el sistema de sanciones interno, en el segundo, no. Y ello a pesar de que ambos contextos se ven afectados por factores exógenos de gran fuerza desestabilizadora, como son las migraciones o los conflictos.

Unas mujeres que, en todo caso, de la necesidad hacen virtud, y a pesar de la falta de mano de obra que para la concesión provocan en un caso las migraciones, en otro, la guerra, tratan de aprovechar las oportunidades abiertas, sea por la solidaridad individual y colectiva de sus parientes en el extranjero (vía remesas y codesarrollo), sea por la solidaridad interna tradicional de las *tontines* o de la globalizada de los actores humanitarios y de desarrollo. Fruto de ello son las huertas asociativas femeninas soninké o el comercio de carácter asociativo gbaya aquí presentados. Eso sí, con una rentabilidad económica muy limitada en ambos casos a pesar de los discursos y prácticas de los actores de la solidaridad internacional mostrándonos cómo los efectos de la cooperación son, en todo caso, limitados (afectan a poca población) y extradimensionados. Además, ¿qué viabilidad de dichos proyectos si la ayuda al desarrollo continúa disminuyendo a nivel internacional a pesar de los compromisos

readquiridos en la última Asamblea General de NN. UU. de septiembre de 2015? ¿Dónde queda el compromiso de alianzas globales para entre otros lograr la igualdad de género? (NU-AG, 2015).

Asimismo, cabe preguntarse sobre el futuro de dichas estrategias de autoempleo y empoderamiento femeninas, ya no solo vistas las fragilidades internas, el compromiso limitado o los intereses encontrados de los diferentes actores implicados, sino en especial el impacto de los dos factores desde los cuales realizábamos su relectura: migraciones y conflictos.

De un lado, ya no tanto las migraciones, sino el freno de las mismas por parte de las políticas europeas en un contexto global de crisis económica (que afecta en especial a los migrantes) y de cambio climático (al que ni Mali ni RCA son ajenos). En el momento de cerrar estas líneas hay incluso candidatos a las presidenciales francesas que hablan de acabar con la reagrupación familiar: si los migrantes no pueden entrar en Francia y la situación económica de los residentes se vuelve más precaria: ¿quién va a poder seguir siendo solidario?, ¿quién va a alimentar con las remesas a las concesiones?, ¿quién va a apoyar los huertos asociativos femeninos?, ¿cuál será la siguiente estrategia? Sin embargo, no hemos de olvidar que la migración intrafricana continúa siendo mayor que la extrafricana, y que probablemente, como en el pasado, el fenómeno migratorio se redireccione, modulándose sin desaparecer, y las redes de base tradicional «aguanten de nuevo» mostrando su capacidad de adaptarse y reinventarse.

De otro, los conflictos, que nos muestran como sin paz no hay desarrollo y los sistemas sociales se desmoronan de forma progresiva (fragilizando sus lógicas, estrategias, reglas o sistema de sanciones). Y como sin sistemas sociales estructurados ni desarrollo, el conflicto encuentra un caldo de cultivo propicio a su resurgimiento: ¿hasta cuándo? Pero incluso frente a dicha situación la población subsahariana, y en especial las mujeres, muestra su capacidad de resiliencia.

Mientras, mujeres soninké y gbaya seguirán buscando estrategias, incluso a través del empleo, para, sin romper con la tradición ni con los hombres, empoderarse «individual y colectivamente» en el seno de economías y contextos locales y al mismo tiempo globalizados.

Bibliografía

- ACF-PNUD (2015). *Redressement économique rapide ou résurgence du conflit: Etude sur le relèvement économique dans la région de Bossangoa en République Centrafricaine*. Bangui: PNUD.
- ADRIEN-RONGIER, M-F. (2003). «Les kodro de Bangui: un espace urbain oublié». *Cahiers d'études africaines*, 21 (81-83): 93-110.
- AFD (2014). *Profil genre République Centrafricaine*. Bangui:DAT/AES.
- AIN (2014). *Anuario Estadístico de la Iglesia 2013. Informe de libertad religiosa*. Roma: Vatican Press.
- AZOULAY, M. y QUIMINAL, C.(2006). «Reconstruction des rapports de genre en situation migratoire. Femmes réveillées, hommes menacés en milieu Soninké». *Enjeux Rapports de sexe, rapports de genre, domination et émancipation*, 128: 87-102.
- BA, C. O. (1996). *Dynamiques migratoires et changements sociaux au sein des relations de genre et des rapports jeunes, vieux des originaires de la moyenne vallée du fleuve Sénégal*. Thèse de doctorat de 3 e cycle d'anthropologie. Dakar: Université Cheikh Anta Diop.
- BANCO MUNDIAL (2013). *Doing Business 2013*. Washington: BIRF-BM.
- BANCO MUNDIAL-RCA (2012). *Etude diagnostique sur la situation du genre en République Centrafricaine*. Bangui: BM.
- BAROU, J. (1990). «Les soninké d'hier à demain». *Hommes et Migrations*, 1.131: 9-12.
- BATHILY (1989). *Les portes de l'or: le royaume de Galam (Sénégal) de l'ère musulmane au temps des négriers (VIIIe-XVIIIe siècles)*. Paris: L'Harmattan.
- BISSAOUE, E. (1993). *La vie rural et son développement dans l'Ouham*. Thèse de doctorat de l'Université de Bordeaux III. Bordeaux: Centre d'Etudes de Géographie tropicale.
- CADERKAF (2013). *Répertoire des associations de la région de Kayes en France*. Bamako: Caderkaf.
- CERIANA, A. y LEJARD, L. (2013). *Les enfants de la rue à Bangui (Centrafrique): enfance, abandon, sorcellerie*. Bangui: Triangle-DRC.

- CODEVELOPPEMENT MALI (2010). *Les projets productifs au Mali et le rôle des associations de migrants en France*. Bamako: CDV.
- CRS (2014). *Enquête Appréciative sur la Sécurité Alimentaire et les moyens de vie agricoles dans la Sous-préfecture de Bossangoa*. Bangui: CRS.
- CSA-PROMISAN-USAID (2006). *Plan de sécurité alimentaire Commune Rurale de Kemene Tambo 2007- 2011*. Kayes: USAID.
- DAUM, C. (1993). «Quand les immigrés construisent leur pays». *Hommes et Migrations*, 1.165: 13-17.
- DAUM, C. (1995). *Contribution des immigrés au développement de leur pays: le cas des Maliens de France*. Paris: OCDE.
- DAUM, C. (1998). *Les associations de Maliens en France. Migration, développement et citoyenneté*. Paris: Ed. Karthala.
- DELAFOSSÉ, M. (1912). *Haut-Sénégal-Niger: Le pays, les peuples, les langues*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- DEMBELE, Y. (1993). «Un an après où en sommes -nous?». *Hommes et Migrations*, 1.165: 37-38.
- DIARRA, H. (1998). «Associations d'immigrés et développement: le point sur deux décennies d'intervention». *Hommes et Migrations*, 1.214: 74-84.
- FAIST, T. (2005). *The Migration-Security Nexus*. Bielefeld: COMCAD.
- FAO-PAM (2014). *Rapport Spécial Mission FAO/PAM d'évaluation de la sécurité alimentaire en République centrafricaine*. Roma: FAO.
- FELDMAN, N. (2011). «Relations familiales et rapports sociaux de sexe». *Journal des anthropologues: Les rapports de sexe sont-ils solubles dans le genre?*, 124-125: 199-220.
- FELDMAN, N. (2005). «L'ethnisation des rapports de genre: les fonctions ambivalentes des femmes dans une association d'immigrés maliens». *Migrations Société*, vol. 17, n.° 99-100, mai-août, 2005: 107-118.
- GBAD (2011a). *Mali. Profil du Genre*. Tunis: BAD.
- GBAD (2011b). *Profil Genre de la République centrafricaine*. Tunis:BAD.

- GUBERT, F. (2009). «La migration facteur de développement: la région de Kayes». *Rev Accueillir*, 252: 39-42.
- GUBERT, F. (1999). «La participation des maliens de France au développement de la région de Kayes». En: P. BOCQUIER y T. DIARRA (eds.). *Population et Société au Mali* (pp. 103-120). Paris: L'Harmattan.
- INSEE (2016). *Tableau CD-MF2-Immigrés selon le sexe, la catégorie de population et le pays de naissance détaillé. Recensement de la population 2008, exploitation principale*. Paris: INSEE.
- IPC (2014). *RCA: Analyse de la situation de l'insécurité alimentaire-novembre 2014 à mars 2015*. Bangui: FAO.
- KALCK, P. (1992). *Histoire Centrafricaine*. Paris: L'Harmattan.
- KONATE, K. O. (2010). «La migration féminine dans la ville de Kayes au Mali». *Hommes et Migrations*, 1.286-1287.
- LAVIGNE, P. (1991). *La rizière et la valise*. Paris: Syros Alternative.
- MDFMDDF (2004). *Présentation du village de Dramané et de l'Association des Femmes de Dramané*. Paris: documento interno.
- MEILLASSOUX, C. (1975). *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Maspero.
- MENDIGUREN-UNICEF (2013). *L'agenda Post ODM 2015: la RCA que nous voulons*. Bangui: UNICEF.
- MENDIGUREN-UNICEF (2012). *Etude anthropologique de l'organisation sociale et politique des communautés en RCA et des OSC comme une stratégie de réduction des iniquités dans l'accès et utilisation des services sociaux par les femmes et enfants des enfants*. Bangui: UNICEF.
- MENDIGUREN, B. (2011). *Inmigración, medicalización y cambio social entre los Soninké (Mali): Ser migrante, ser joven, ayudar. Ser anciano, ser mujer, acoger, enfermar*. Madrid: Editorial Académica Española.
- MENDIGUREN, B. (2010a). «¿Has visto mi nuevo juego de cacerolas?». En: COMELLES *et alii* (eds.). *Migraciones y Salud* (pp. 265-283). Taragona: Publicaciones URV.
- MENDIGUREN, B. (2010b). «Migración, parentesco y solidaridad entre los soninké o donde el espejismo de la unión familiar contribuye al codesarrollo». En: M. SORONELLAS (coord.). *Familias en migración* (pp. 57-96). Barcelona: CCDR-Ed Icarías.

- MENDIGUREN, B. (2006). *La institucionalización de la biomedicina y las jerarquías locales entre los soninké de Malí*. Tesis doctoral. Tarragona: URV.
- MONTEIL, C. (1915). *Les khassonke: monographie d'une peuplade du Soudan français*. Paris: Larose.
- MOUKADAS-NOURE (2005). *Histoire des élites musulmanes oubanguiennes: pour une relecture de l'histoire des musulmans de l'Oubangui-Chari de 1800 à 1960*. Paris: Edilivre-paris.
- NAMYOUSSE, J. M. (2007). *Le Système éducatif et les abandons scolaires en Centrafrique: Cas de la Région de l'Oubam*. Lille: Université des sciences et technologies.
- NU-AG (2015). *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. New York: NN. UU.
- OCHA (2016). *Humanitarian reponse in Bossangoa*. Disponible en: <<https://www.humanitarianresponse.info/en/operations/central-african-republic>>. Ultima visita 30/08/2016.
- OIM (2014). *Les dimensions migratoires de la crise centrafricain*. Geneve: OIM.
- OMVFS (2006). *Plan d'action pour la mise en œuvre d'un Programme de développement des unites inter-villageoises de développement durable dans le bassin du fleuve Senegal. Rapport de la Phase 2: PDA*. Bamako: GEDUR.
- OYEWUMI, O. (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- PNUD (2015). *Rapport mondial sur le développement humain 2015: Le travail au service du développement humain*. New York: NN. UU.
- POLLET, E. y WINTER, G. (1971). *La société Soninké (Dyahunu, Malí)*. Bruxelles: Université Libre.
- PR-RM (2007). *Plan de sécurité alimentaire. Commune Rurale de Kemene Tambo: 2007- 2011*. Bamako: USAID.
- QUIMINAL, C. (2006). «Décentralisation, démocratie et migrations dans la région de Kayes». En: C. FAY; Y. F. KONE y C. QUIMINAL (eds.). *Décentralisation et pouvoirs en Afrique: en contrepoint, modèles territoriaux français* (pp. 239-262). Paris: EHESS.

- QUIMINAL, C. (2001). «Tradition, migration et innovation: la construction d'un marché dans la région de Kayes (Mali)». *Journal des anthropologues*, 84: 51-76.
- QUIMINAL, C. (1999). «Le mouvement associatif des migrants et des migrantes de l'Afrique subsaharienne en France: nomades contrariés et diasporas». *Diasporas noires: traces et présences de l'Afrique aux Amériques et en Europe, de l'esclavage à l'immigration*, Université de Liège, décembre.
- RC-BM (2012). *Etude diagnostique sur la situation du gender en RCA. Rapport General*. Bangui: BM.
- RC-NU (2010). *Rapport de suivi des ODM. République centrafricaines*. Bangui: NN. UU.
- RODET, M. (2009). *Les migrantes ignorées du Haut-Sénégal: 1900-1946*. Paris: Karthala.
- SEMIN, J. (2007). «L'argent, la famille, les amies: ethnographie contemporaine des tontines africaines en contexte migratoire». *Civilisations*, 56: 183-190.
- SFCG (2015). *Etude de la cartographie des Organisations de la Société Civile (OSC) de Bangui, Bossangoa et Bangassou*. Bangui: SFCG.
- TORRESALLES, A. (2014). *RCA, retour à nulle part*. Donostia: Fascina Producciones.
- TORRESALLES, A. y MENDIGUREN, B. (2016). *Los párpados cerrados de Centroáfrica*. Donostia: Fascina Producciones.
- UNHCR-ECHO-EDRIS (2016). *Central African Republic-Complex Emergency*. Bangui: USAID.
- UE (2015). «République centrafricaine: les défis de la reconstruction». *Compte Rendu des débats*. Bruxelles: documento interno.
- USAID (2016). *CAR Complex emergency. March 25, 2016*. Bangui: USAID.
- VAA, M.; DIALLO, A. y FINDLEY, S. (1988). «The Gift Economy: A study of women migrants' survival strategies in a low-income Bamako neighbourhood». Conferencia IUSSP *Women's Position and Demographic Change in the Course of Development*. Asker: Labour.

Datos de la autora

BERTA MENDIGUREN es Dra. en Antropología de la Salud y máster de Cooperación. Investiga y reside desde 1996 entre Mali y Francia, y a partir de 2010, en República Centroafricana. Ejerce como consultora para diversos organismos internacionales. Sus áreas de interés: migraciones, desarrollo humano, género, itinerarios terapéuticos y conflictos.



La col·lecció Visions d'un Món Desigual ofereix de manera compartida un coneixement crític, real i formatiu, i té la voluntat de sensibilitzar a les dones i els homes del futur més pròxim en el sentit que l'obtenció i l'administració dels recursos de la terra ha de respectar els valors humans i mediambientals reconeguts en els protocols internacionals, valors que garanteixen que els éssers humans i tots els éssers vius podran continuar habitant aquesta terra.

VISIONS
D'UN MÓN DESIGUAL