

Universidad de Granada  
Departamento de Antropología Social



UNIVERSIDAD DE GRANADA

**Las mujeres fulbe**  
**entre**  
**encrucijadas y cambios**  
**Pulaaku, agencia corporal,**  
**reproducción y sexualidad**

Tesis doctoral  
Almudena Marí Sáez

2012

Editor: Editorial de la Universidad de Granada  
Autor: Almudena Marí Sáez  
D.L.: GR 1856-2012  
ISBN: 978-84-9028-090-4







Universidad de Granada  
Departamento de Antropología Social

**Las mujeres fulbe  
entre  
encrucijadas y cambios  
Pulaaku, agencia corporal,  
reproducción y sexualidad**

Tesis doctoral  
Almudena Marí Sáez

Realizada bajo la dirección de

Dra. Mari Luz Esteban Galarza  
Universidad del País Vasco  
UPV/EHU

y

Dra. Soledad Vieitez Cerdeño  
Universidad de Granada

2012



## Agradecimientos

Esta tesis es el fruto de un devenir vital, intelectual que no hubiera sido posible sin la colaboración de muchas personas a las que estoy agradecida.

No he contado con ayudas oficiales ni de instituciones públicas o privadas para la consecución de esta investigación; el esfuerzo y generosidad de todo un tejido de familiares, amigas y amigos (españoles, franceses, holandeses, venezolanas, colombianas y benineses) han permitido mi alojamiento, manutención, transporte, la disponibilidad de material informático, cuidados durante las crisis de paludismo, en los tiempos de baja creación, en el momento de ansiar un final que no llega. A todas ellas y ellos les doy las gracias:

Gracias a Soledad Vieitez, quien aceptó entusiasta la dirección de este proyecto y al Departamento de Antropología Social de la Universidad de Granada por acogerlo.

Gracias a Mari Luz Esteban por su paciencia, su tesón y generosidad a lo largo de este trabajo.

Gracias a Maribel Blázquez, amiga y compañera. Sin su presencia serena y paciente el proceso final de la tesis hubiera sido más largo, tedioso y desesperante.

Gracias a Iván Moreno por acompañarme, por las conversaciones y paseos, por su conocimiento compartido.

Gracias a Cristina y Paco, Isidro Izquierdo, Antonio Caballos y Hervé Billaudel por sus lecturas y ánimos. A Bartolomé García por el apoyo técnico.

Gracias a Adolfo por respetar mi intimidad y mis ritmos, por sus consejos, por ayudarme a dar lo mejor de mí.

Para la escritura de la tesis me mudé a la casa de Sara y Pedro, ellos me albergaron generosamente, me han observado leer, escribir, mirar al cielo y la pantalla del ordenador, me han hecho reír y vivir este proceso de manera más llevadera. Gracias a los dos.

Comencé a estudiar y practicar antropología de manera autodidacta con un manual que me regaló Mercedes Jiménez, le agradezco no sólo la amistad, sino que viera en mí un prototipo de antropóloga. En el transcurso de la investigación he ido encontrándome con compañeras y compañeros a los que debo sus ánimos, diálogos y comentarios que me han servido para avanzar en todo momento. Gracias a los profesores Alicia Campos y Ramón Sarró que guiaron mis pasos en los inicios.

Soy la sexta hija de una familia numerosa, con mis hermanas y hermanos aprendí el valor de las cosas, a compartir los espacios, a estudiar y a crecer conjuntamente. A todas ellas y ellos les doy las gracias: Juan Luís, Víctor, Lorenzo, Samuel, Marta, Beatriz, Jordi, Mercè y Carlos, por su comprensión, ánimos y vida compartida. La familia fue extendiéndose, agradezco igualmente el cariño que mis cuñadas: Flori, Agus, Chusa y Fátima; y mis cuñados: Jorge y Daniel, me han brindado siempre. Mis sobrinas y sobrinos han sido una fuente de alegría,



les agradezco la paciencia y el aprendizaje de querer en las ausencias: Daniel, Ismael, Manuel, Javi, Irene y Paula. Gracias a mi padre, Juan, por su afecto.

No hay palabras para expresar mi admiración y cariño por la persona que me dio la vida, que ha respetado mis decisiones y que siempre creyó en mí, gracias a mi madre, María.

Hago igualmente pública mi inmensa gratitud a la Sociedad de Misiones Africanas y en especial a los sacerdotes y seglares del Distrito de España que me acogieron en África, me enseñaron a introducirme en otro mundo y han apoyado este proyecto desde el principio. Gracias a todos con los que he convivido y con los que aprendí a buscar mi lugar: Saturnino, Rafael, Joaquín, Jesús, François, Lola, Piluki, Paco Bautista, Paco Moreno, Pepe, Isidro Muñoz, Ángel, Enrique, Guillermo, Marcos, Etienne, Paul y Dominique. Gracias a la SMA de Lyon por su acogida en París. A José Ramón por su fidelidad y cariño. Igualmente a los miembros de la SFSMA que han seguido de cerca mi trayectoria y que me han brindado su apoyo y su amistad. A Mariano y Josefa, a José y Mari por estar siempre cerca.

Estaré siempre agradecida a todas las mujeres, hombres, niños, niñas, jóvenes y adultos *fulbe*, *baatɔmbu*, *gannunkeebe* que me enseñaron sus lenguas, sus formas de ser y de estar en el mundo, me acogieron en sus casas, compartieron su tiempo e historia conmigo, a todas las mujeres *fulbe* que me han abierto sus chozas, sus vidas y trayectorias reproductivas, sin ellas y ellos esta tesis no hubiera sido posible.

Comparto con algunas de ellas y ellos la creencia en Dios. A él le agradezco las personas, acontecimientos y experiencias que ha puesto en mi vida. Alla Jabu!. Alla waadu saa'a!

## Résumé

La présente thèse s'appuie sur une étude ethnographique des expériences que des hommes et des femmes fulbe *makayraabe*, de la région de Nikki au Nord-Bénin, ont du pulaaku. Elle interroge la manière dont celui-ci intervient dans leurs modes d'identification, leurs subjectivités et leur réflexivité, ainsi que dans leurs modes d'être et de vivre dans le monde qu'ils habitent. Elle est basée sur deux objectifs: premièrement étudier la signification d'être fulbe et les processus qu'incorporent la personne dans une collectivité; comment ces expériences sont vécues et transmises à travers le corps et les émotions. Deuxièmement, analyser l'influence de ces pratiques et du pulaaku dans la reproduction, dans l'accès aux soins obstétricaux et les transformations que les femmes sont en train d'opérer sur ces événements.

À partir de ces expériences et discours sur les normes qui sous-tendent le comportement d'une femme fulbe qui accouche, émergent les pratiques qui perpétuent une façon de comprendre ces actes, mais il y a aussi des changements qui se produisent. Les modifications ont été étudiées à partir de trois analyses: premièrement les différents soins que les hommes et les femmes fulbe accordent à la grossesse, à l'accouchement et au post-accouchement à partir des quatre études des cas; deuxièmement les différentes politiques nationales et internationales introduites dans la région de Nikki pour aborder et trouver de solutions à la problématique de la mort maternelle; et troisièmement la construction de la sexualité des jeunes filles scolarisées. Limiter l'action des politiques sanitaires à la réduction de la mortalité et au contrôle de la sexualité des femmes, laisse de côté dans la plupart des cas aux hommes, et est en train de cacher d'autres réalités dont les femmes sont victimes, entre autres: l'accès aux ressources, l'accès aux arènes du pouvoir, l'accès à l'éducation et l'accès à l'amélioration de l'environnement dans lequel elles vivent.

Il existe une tradition d'études anthropologiques du pulaaku et des Peuls qui se sont intéressées principalement à leurs modes de vie, la construction de leur identité, à l'utilisation du pulaaku comme un mécanisme pour accéder aux arènes du pouvoir politique et économique. Bien que ces débats soient encore vifs aujourd'hui d'autres chercheurs se sont penchés sur l'importance et la place du corps dans la construction de la personne fulbe contemporaine. Cette thèse intègre cette nouvelle vague d'études de la corporalité et des émotions, ouvre des perspectives qui nous ont permis une analyse dynamique des théories du pulaaku. Tant l'anthropologie du corps et des émotions que l'anthropologie féministe nous ont permis d'apprendre non seulement des interprétations que des hommes et des femmes font du pulaaku et sa propre expérience de cet code de conduite mais aussi constater la capacité d'agir des femmes pour revendiquer une façon d'être, pour essayer d'autres formes d'être peul, mais aussi pour résister aux forces exogènes. Approfondir l'étude du pulaaku a fait émerger la centralité de cette pratique dans la reproduction et la sexualité des femmes.

**Mots clés:** pulaaku, peul (fulbe), femmes, identité, personne, Afrique occidentale, santé reproductive, sexualité.



# ÍNDICE

Résumé.....	9
Introducción.....	23
CAPÍTULO 1. EL PULAAKU Y LA REINVENCIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA ETNICIDAD FULBE.....	37
1.1 Saïd: “Nací en el pulaaku, crecí en el pulaaku, no conozco otra cosa que el pulaaku”.....	37
1.2 Estudios antropológicos sobre los Fulbe.....	42
1.2.1 Autoras/es pioneras/os entre los fulbe.....	44
1.2.2 Identificación: ser/ hacerse fulbe.....	47
1.2.3 El pulaaku ¿una invención de la antropología?.....	48
1.2.4 Aclaraciones sobre el uso del pulaaku en antropología.....	52
1.2.5 Controversias beninesas: el Seminario Fulfulde.....	54
1.3 Aproximaciones a los fulbe del Borgou.....	59
1.4 Nuevos temas: la emergencia del cuerpo y el género.....	62
CAPÍTULO 2. ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS: EL VALOR DE LA DISCRECIÓN ENTRE LOS FULBE MAKAYRAABE.....	67
2.1 Abduläi: “Hay cosas que el fulbe guarda para sí, que no va a decir”.....	67
2.2 Herencia nómada, adaptación a la vida sedentaria.....	73
2.2.1 Nomadismo en la época colonial.....	75
2.2.2 Sedentarismo en la etapa postcolonial.....	77
2.2.3 La emergencia de la economía femenina.....	78
2.3 La vida con las y los fulbe makayraabe.....	80
2.3.1 Aprendiz de antropóloga.....	81
2.3.2 Gandigi: un nombre de princesa.....	82
2.3.3 Acceso a los campamentos: carrera de obstáculos.....	84
2.3.4 El arte de la negociación: participar además de observar.....	85
2.3.5 Otras artes: parecerse a las fulbe.....	87
2.3.6 Encontrar un lugar en el barrio de Gaa Maro.....	89
2.3.7 Otros lugares de observación: las maternidades y el hospital.....	90
2.4 Recursos metodológicos y técnicas en la investigación.....	92
2.4.1 Observadora observada.....	92
2.4.2 El diario de campo.....	93
2.4.3 De las conversaciones cotidianas a fijar una cita para hacer preguntas.....	94
2.4.4 Implicaciones metodológicas del pulaaku.....	96
2.4.5 Relatos de vida.....	98
2.4.6 Hacer fotografías, tener retratos para el recuerdo.....	98
2.4.7 La investigadora en la investigación: reflexividad y escritura.....	99
CAPÍTULO 3. PULAAKU ORDEN SOCIAL A TRAVÉS DEL CONTROL DEL CUERPO Y DE LAS EMOCIONES.....	103
3.1 Kadidja: “El ideal de vida para los fulbe es tener vacas, tener vergüenza, respetar a los mayores, ser fiel a la tradición, estar atento a todo lo que se hace y no agitarse”.....	103

3.2 Políticas en la experiencia del pulaaku.....	108
3.2.1 Los cuerpos políticos.....	113
3.2.2 Las políticas corporales.....	114
3.2.3 Mirada encarnada.....	118
3.3 La persona fulbe: una integración compleja.....	119
3.3.1 La importancia de la gestación.....	120
3.3.2 Formar parte de la comunidad fulbe.....	122
3.3.3 La importancia de lo material y lo espiritual.....	124
3.3.4 El bñu y las fuerzas invisibles.....	128
3.4 Caleidoscopio de emociones fulbe: miedo, coraje, vergüenza, deseo.....	133
CAPÍTULO 4. CONTROL Y RESISTENCIAS	
MUJERES, GÉNERO Y PULAAKU.....	141
4.1 Yawo: “El senteene, la vergüenza, empieza con la nata de la leche de la vaca que se le pone al bebé en la frente (el día del lawru)”.....	141
4.2 Ser fulbe makayraabe: modos de identificación y corporalidad.....	145
4.2.1 Ceremonia del lawru: unción de pulaaku y senteene.....	147
4.2.2 Don del nombre.....	147
4.2.3 El rasurado del cabello.....	148
4.3 La libertad en la infancia y el inicio de la maternidad.....	152
4.3.1 Infancia: aprendizaje, libertad de movimiento y escolarización.....	152
4.3.2 Juventud: tránsito a los controles de la edad adulta.....	157
4.3.3 Refuerzo del pulaaku en la primípara: el saangol.....	160
4.4 Subordinación y Resistencia.....	163
4.4.1 Casarse con un hombre fulbe.....	164
4.4.2 Ser trabajadora: la lucha contra la “pereza”.....	166
4.4.3 Ser capaz de gestionar sus responsabilidades económicas.....	170
4.4.4 El cultivo de la paciencia y la sobriedad.....	176
CAPÍTULO 5. CUIDADOS DURANTE EL EMBARAZO Y EL PARTO	
ENTRE LAS MUJERES FULBE.....	179
5.1 Amina: “Entre las fulbe no tenemos matronas, la mujer fulbe no va a permitir ser asistida en el parto, no va a dejarse ver desnuda”.....	179
5.2 Atención al embarazo, al parto y en el postparto: diferencias entre los discursos y las prácticas.....	184
5.2.1 Experiencia de estar embarazada.....	188
5.2.2 El parto: momento culmen del pulaaku.....	192
5.2.3 Comportamientos adecuados en el postparto.....	195
5.3 Transformaciones en los ideales y los comportamientos.....	196
5.3.1 Campamento de Wenra.....	197
5.3.2 Campamento de Yaa Senrou.....	204
5.3.3 Campamento de Gaa Kpandu.....	208
5.3.4 Barrio de Gaa Maro.....	211

CAPÍTULO 6. POLÍTICAS REPRODUCTIVAS: LOS LÍMITES DE LOS ANÁLISIS Y LOS PROTOCOLOS.....	215
6.1 Asia: “No he dado a luz a ninguno de mis hijos en la maternidad, no me daba tiempo a llegar”.....	215
6.2 Estrategias para la reducción de la mortalidad materna en la Zona Sanitaria de Nikki-Kalalé-Péréré.....	219
6.3 Los comités de auditorías de la muerte materna.....	223
6.4 Las acciones propuestas: sesgos y problemas.....	231
6.4.1 Análisis de los talleres de formación en obstetricia y ginecología.....	234
6.4.2 Las consultas prenatales en las maternidades.....	242
6.4.3 Una nueva estrategia: la cesárea gratuita.....	247
CAPÍTULO 7. LA SEXUALIDAD COMO LENGUAJE: TENSIONES RESPECTO A LOS CAMBIOS.....	251
7.1 Salamatou: “No me puedo imaginar como hubiera sido mi vida sin ir al colegio, desde que comencé no he querido hacer otra cosa”.....	251
7.2 Modificaciones corporales, transformaciones identitarias.....	255
7.2.1 Formas diversas de ser joven.....	257
7.2.2 La escolarización: desafío y alternativa.....	261
7.2.3 La belleza disciplinada.....	266
7.3 Control de la vida de las mujeres.....	268
7.3.1 La sexualidad es política: revisión de estudios africanos.....	272
7.3.2 Políticas sexuales globales y locales.....	277
Conclusiones.....	281
Bibliografía.....	297
Anexos.....	311

## Lista de imágenes y mapas

- Imagen 1. Listado de Jefes fulbe y posición de Saïd en el patrilineaje
- Imagen 2. Encuentro con Saïd en Tervuren
- Imagen 3. Patio de un campamento fulbe
- Imagen 4. Patio de la casa del barrio de Gaa Maro
- Imagen 5. Hospital de la zona sanitaria
- Imagen 6. Joven fulbe con los *olonayi*
- Imagen 7. Iniciadas al culto *bukakari*
- Imagen 8. Ceremonia del don del nombre y rasurado del cabello: Lawru
- Imagen 9. Jóvenes y bellas
- Imagen 10. Trenzado del *saangol*
- Imagen 11. Conjunto de calabazas que componen la dote de la novia
- Imagen 12. Mujer embarazada
- Imagen 13. Recién nacida
- Imagen 14. Grupo de trabajo de los SONU comunitarios
- Imagen 15. Campaña publicitaria “Todas las niñas al colegio”
- Imagen 16. Campaña publicitaria “Todos los niños al colegio”
- Imagen 17. Belleza disciplinada
- Mapa 1. Situación de Benín
- Mapa 2. División territorial en Provincias y Municipios de Benín en 2010
- Mapa 3. Migraciones de la familia Djaouga
- Mapa 4. Estudios realizados por regiones

## Lista de tablas

- Tabla 1. Estudios antropológicos que definen el *pulaaku*
- Tabla 2. Términos propuestos por Cooper y Brubaker
- Tabla 3. Evolución histórica de los procesos de construcción de grupo étnico
- Tabla 4. Críticas al concepto de *pulaaku*
- Tabla 5. Evolución histórica de la condición política de los fulbe en el Borgou
- Tabla 6. Posturas corporales de generización de los Djeneri
- Tabla 7. Precio de los productos agrícolas (2010)
- Tabla 8. Precio de los animales (2010)
- Tabla 9. Gastos semanales de las mujeres para una familia de 6 miembros (2010)
- Tabla 10. Principales gastos de las mujeres en joyas y ceremonias (2010)
- Tabla 11. Casos registrados por los Comités de Auditorías
- Tabla 12. Indicadores de mortalidad materna. Evolución en el período 2007-2009
- Tabla 13. Costes de las consultas prenatales (2010)
- Tabla 14. Actividad del servicio de ginecología del Hospital. Período 2005-2009
- Tabla 15. Índice de escolarización de niños y niñas en Benín (2005-2009)

## Lista de Abreviaturas

BAC: Baccalauréat

BEST-SD: Bureau d'Études et de Soutien aux nouvelles Technologies en Santé et Développement

CDLS: Club de lutte contre la déperdition scolaire

Ceaf: Centre d'études africaines

COGEC: Comité de Gestion des Centre de Santé

CRAMS: Chargé des Recherches et d'Appui à la Mobilisation Sociale

EHESS: École des Hautes Études en Sciences Sociales

GARE: Grosses à Risque Élevée

GATPA: Gestion Active du Troisième Période de l'Accouchement

UDD: Union Démocratique du Dahomey

PRA: Parti Progressiste Africaine

SPAPR: Service Provincial de l'Alphabétisation et de la Presse Rurale

LASDEL: Laboratoire d'études et recherches sur les dynamiques sociales et le développement local

LARES: Laboratoire d'analyse régionale et d'expertise sociale

LGBTQ: Lesbianas Gays Bisexual Transexual Queer

OMS : Organización Mundial de la Salud

UCOPER: Union Communal des Organisations Professionnels des Éleveurs des Ruminants

SNV: Service de Volontaires Hollandais

SONU: Soins obstétricaux et néonatales d'urgence

NKP: Nikki-Kalalé-Péré

ZS: Zone Sanitaire



## Glosario *Fulfulde*

*Annasaaraajo*: persona occidental, blanco.

*Arumwaasiiru*: chico joven.

*Bangal*: boda.

*Boofogal*: acto de encubar. Se da este nombre al hecho de que las chicas regresen a casa durante sus primeros embarazos para dar a luz en casa de su padre.

*Boyri*: papilla hecha a base de harina de maíz y mijo que se mezcla con leche.

*Cukeel*: bebé.

*Dimaaku*: dignidad.

*Dimo*: digno, noble, que sigue el código del honor.

*Debbo*: mujer / esposa. Plural *rewbe*.

*Dotijoo*: hombre mayor.

*Fanire*: leche fermentada.

*Fulfulde*: lengua hablada por los fulbe.

*Gannunkeejo*: persona con origen servil a la que los franceses llamaron gando. Plural *gannunkebe*.

*Gatol*: chica joven. Plural *gati*.

*Gorko*: hombre / marido.

*Jom Wuro*: jefe del campamento. Plural *Jom Wurobe*.

*Kaado*: toda persona que no es fulbe. Plural *haabe*.

*Lawru*: ceremonia del don del nombre.

*Moddibbo*: musulmán que conoce el Corán.

*Munya*: esfuerzo, paciencia.

*Olonayi*: moños de quita y pon fabricados con el pelo natural y que se colocan en la coronilla sobre el trenzado.

*Pettorde*: diadema a la que se le adjuntan unas trenzas laterales, todo en plástico, y que las mujeres se ponen tras haber dado a luz a varios hijos e hijas.

*Pulaaker*: capacidad de ser fulbe.

*Pullo*: persona peul, en plural fulbe. Peul es el nombre que los franceses acordaron a los fulbe.

*Senteene*: vergüenza.

*Suka*: niño, niña.

*Tawaŋal*: tradición.

## Glosario *baatɔnum*

*Alfa*: estudioso del Corán que dirige la oración, da el nombre a los niños y realiza tratamientos terapéuticos.

*Baatɔnu*: persona de la tierra del Borgou que los franceses llamaron Baribas, plural *Baatɔmbu*.

*Baatɔnm*: lengua hablada por los *baatɔnu*.

*Bubu*: conjunto de camisa y pantalón de la misma tela que visten los hombres.

*Bũu*: espíritu mediador entre Gusunɔ y los hombres. Habita en la cabeza de las personas.

*Bũugibu*: personas que han seguido la iniciación al culto del espíritu.

*Bũu Sunɔ*: jefe del culto de los espíritus reconocido por su conocimiento y poder de mediación con la deidad.

*Gusunɔ*: Dios.

*Wasangari*: noble de la corte real de Nikki.

## NOTA DE TRANSCRIPCIÓN

La transcripción de las palabras en fulfulde está basada en la ortografía del fulfulde del Borgou: fulfulde barguure.

Las letras **ɓ**, **y**, **ɗ**, y **ɲ** corresponden a la pronunciación glotal.

La transcripción de las palabras en baatonum sigue las normas ortográficas propuestas por la Subcomisión Lingüística de Baatonum recogidas en el Léxico Baatonum-Francés editado por el Ministerio de la Juventud, de la Cultura y de los Deportes en 1977.

Las consonantes **gb** y **kp**.

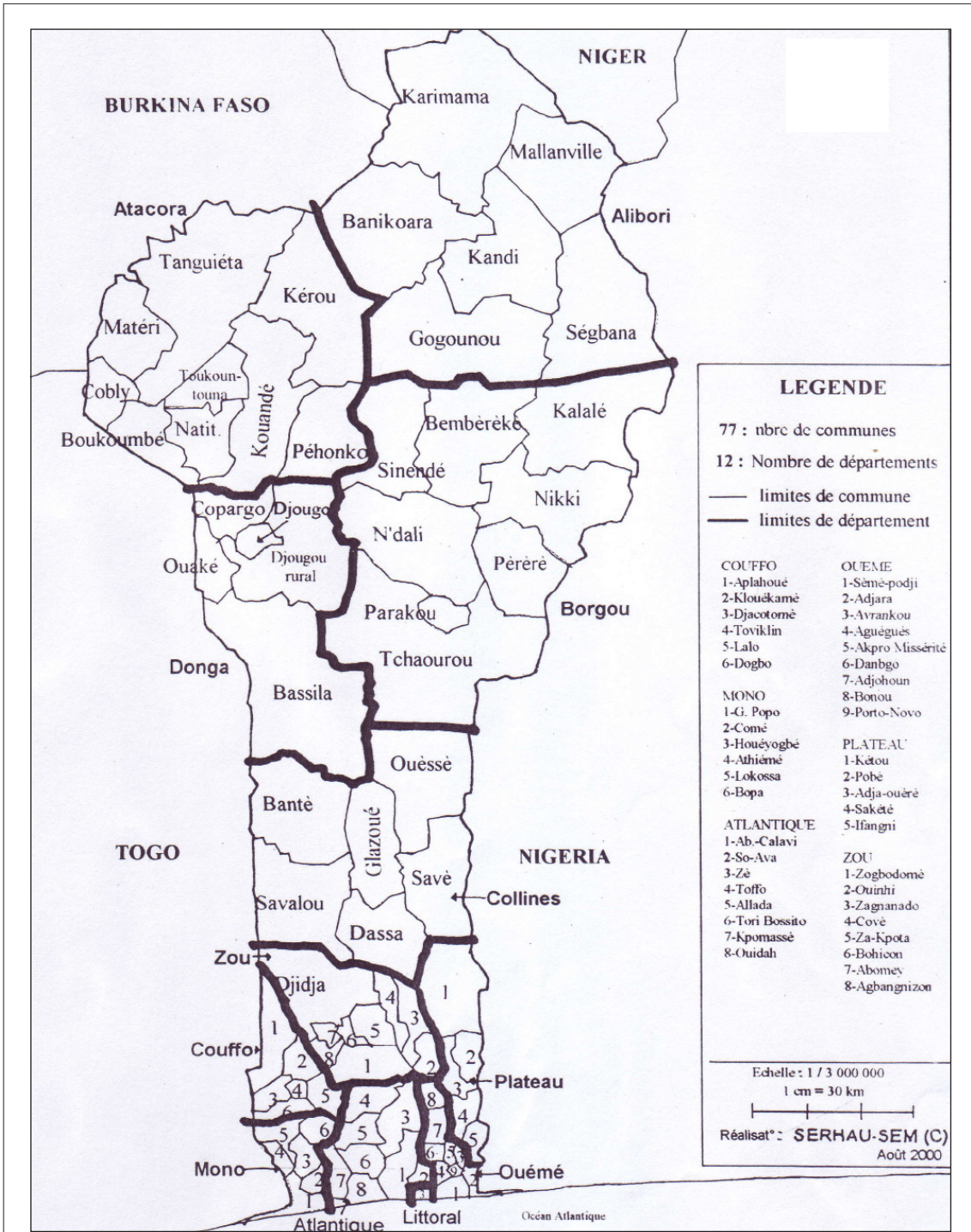
Vocales orales, las propias del alfabeto latino a las que se añaden: **ɔ** y **ɛ**

Vocales nasales **ã**, **ẽ**, **ĩ**, **õ**, **ũ**.



Mapa 1. Situación de Benín

Fuente: [www.ikuska.com/Africa/Paises/benin.htm](http://www.ikuska.com/Africa/Paises/benin.htm)



Mapa 2. División territorial en Provincias y Municipios de Benín en 2010

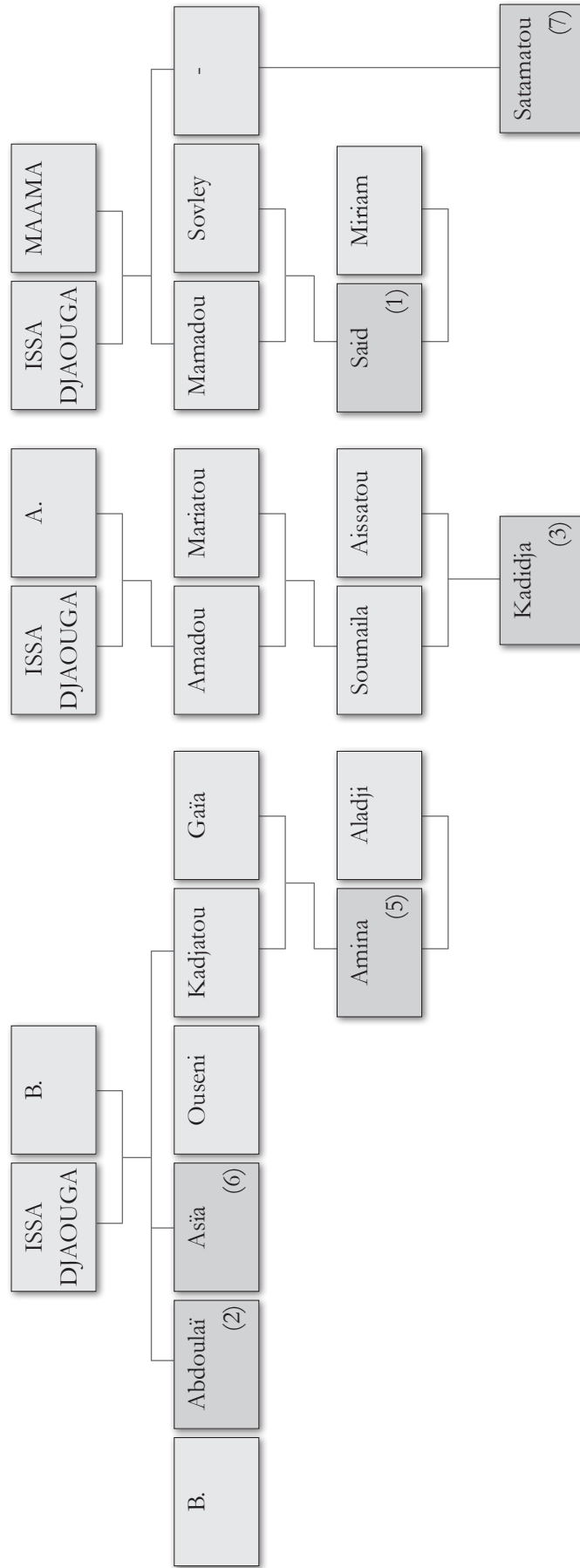
Fuente:R.G.P.H. 1992-INSAE (BENIN)



Mapa 3. Migraciones de la familia Djaouga.

Fuente: Bartolomé García.

## ESQUEMA DE PARENTESCO



\* El nº indica el capítulo que introduce el relato de vida de la persona.

\* Yawo (4) no pertenece a la familia Djaouga.



## Introducción

### I

Esta tesis es una etnografía sobre las experiencias que las mujeres y los hombres *fulbe*<sup>1</sup> *makayraabe*<sup>2</sup> tienen del pulaaku<sup>3</sup> en ámbitos y aspectos fundamentales de su existencia. Desde los modos de identificación, subjetividad y reflexividad respecto a sus formas de ser y estar en el mundo, hasta los rituales y prácticas que hacen de ellos personas fulbe. Dos de estas ceremonias tienen una importancia predominante en la constitución de la persona en tanto en cuanto que fulbe. La primera es el *lawru*, cuando se da el nombre al bebé y se le unta la frente con la nata de la leche de la vaca, significando la unión con el ganado, con la familia, con el medio. Con este acto se le desea que actúe como una /un fulbe, que se muestre con honor y orgullo por ser capaz de controlar sus necesidades y sus emociones. Este conjunto de normas, actitudes y formas de presentarse en público se conoce como pulaaku. La segunda ceremonia es el trenzado del *saangol*, que se les hace a las mujeres en el primer embarazo; persigue prepararla a vivir el parto con pulaaku y sin dificultades; para ello se vuelve a utilizar la nata de la leche de una vaca que haya parido y cuyos terneros hayan sobrevivido.

Un ámbito de la experiencia central entre las y los fulbe (y también en esta tesis), es todo lo relativo a los cuidados establecidos socioculturalmente para que el embarazo y el parto acontezcan dentro de los cánones del pulaaku. A través de la etnografía y del análisis del contexto social, económico, político y sanitario en el que se desarrollan el embarazo y el parto, la reproducción emergió como un proceso central en esta sociedad, al igual que ocurre en muchas otras, como ya han señalado otras autoras: Felicity Edholm, Olivia Harris y Kate Young (1977; en Comas, 1998:78). Para ellas, cuando se habla de reproducción no se trata solo de la reproducción biológica, sino que ésta engloba diferentes ámbitos de la vida y

---

<sup>1</sup> Fulbe es el término para referirse en plural a las personas peul. La denominación peul es de origen francés. Para facilitar la lectura, y dado el elevado número de veces que aparece en el texto este término, no se utilizará la cursiva. Se respetará la grafía “peul” de las referencias bibliográficas originales.

<sup>2</sup> *Makayraabe* es el nombre que reciben los fulbe de la comarca de Nikki en referencia a un montículo llamado Makayra que se encuentra en esta región. Makayra es también el nombre de una de las dinastías de la corte real de Nikki.

<sup>3</sup> Debido a la centralidad que ocupa el uso del término pulaaku, no aparecerá en cursiva a lo largo de la tesis como sí será el caso del resto de palabras en *fulfulde* o en *baatonum*. Pulaaku, como se verá a lo largo de la tesis, adquiere diversos significados. Para algunos es un conjunto de comportamientos y de normas que hacen de la persona un fulbe. Para otros es una ética propia a los fulbe.



organización social: la división sexual del trabajo y la reproducción social (Idem:78). Podríamos decir que, además de esto, en el caso de las mujeres (y hombres) fulbe, la reproducción es el momento culmen del pulaaku y por tanto, estructura a su alrededor todos los significados y prácticas culturales.

Pero, al mismo tiempo que existen los códigos del pulaaku, las y los fulbe están insertos en un contexto concreto en el que ocurren otros procesos de normatividad, de control y de atención a la reproducción de las mujeres. En la comarca de Nikki<sup>4</sup>, lugar elegido para este estudio, se están implementando una serie de programas contra la mortalidad materna. Este hecho está directamente ligado a las políticas globales que definen y enmarcan un problema: la muerte de las mujeres en el parto. La agenda de las políticas globales está marcando al mismo tiempo las soluciones para reducir, de modo imperante, en 2015 los índices de muerte materna. Esta fecha es la propuesta por las Naciones Unidas para cumplir con los Objetivos de Desarrollo del Milenio, el quinto centrado en la mejora de la salud materna. Estos programas y políticas actúan directamente sobre el cuerpo de las mujeres y afectan de diferente forma a sus vidas, como se dará cuenta en estas páginas. En esta misma línea de observar las variables y fuerzas diversas que operan sobre las personas, y especialmente sobre las mujeres y sus cuerpos, se aborda la construcción y la regulación de la sexualidad de las jóvenes, tomando como punto de partida a las fulbe, pero conscientes de que afecta de modo general a las chicas. Se observan específicamente varios procesos relativos, por ejemplo, a las diferencias que están introduciendo la escolarización de las niñas y el cambio de residencia (del campo a la ciudad); así como la percepción de su sexualidad como un riesgo para las expectativas de progreso que abre la educación formal, procesos que se convierten en una manera directa de regulación de sus vidas.

Este conjunto de circunstancias muestran las encrucijadas en las que se encuentran las mujeres y los hombres fulbe en cuanto a los modos de identificación, a la construcción de su corporalidad y la interacción en contextos diferentes, que impulsa a los individuos a nombrarse, a diferenciarse, a separarse de cánones tradicionales para buscar otras formas de existencia.

## II

Como apuntaba, el marco en el que se desarrolla esta investigación es la región de Nikki en la provincia del Borgou al noreste de la República de Benín. El país se encuentra situado en el Golfo de Guinea en la costa occidental de África. Cuenta con dos capitales, la administrativa Cotonou y la política Porto Novo. En 1960 obtuvo la independencia de Francia. Tras un período de golpes de estado y gobiernos inestables durante casi dos décadas, pasó a ser dirigido por una asamblea nacional revolucionaria con Mathieu Kérékou como presidente, que estuvo en el poder desde 1975 hasta 1989. El Partido de la Revolución Popular de Benín (PRPB) abandonó el poder en 1989, fecha en la que se convocó una Conferencia

---

<sup>4</sup> Ciudad al noreste de Benín, ver mapas páginas 18 y 19.

Nacional en la que se llevó a cabo una conversión a la democracia y al multipartidismo. En 2010 se celebraron elecciones presidenciales en las que se renovó la elección de Yayi Boni como presidente. El idioma oficial es el francés, hablado por el funcionariado y las personas escolarizadas; sin embargo a lo largo del país se extienden más de 50 lenguas diferentes, una de ellas hablada por los fulbe: el *fulfulde*.

La población de Benín era en 2010, según los datos de Naciones Unidas<sup>5</sup>, de 9'2 millones de habitantes, de los cuales un 42% reside en zonas urbanas. Los fulbe representaban un 4% de la población. La economía del país se sustenta principalmente en el comercio fronterizo con Nigeria y en la agricultura. La explotación de la tierra se basa en dos tipos de agricultura: una de subsistencia, cultivando sobre todo mijo, maíz, mandioca, ñame, cacahuets y judías; otra de exportación de productos como el café, cacao, algodón, anacardos, cacahuets y soja. Los fulbe se dedican a la ganadería ocupándose del cuidado y pastoreo de sus rebaños, pudiendo tener reses de terceras personas. Hoy en día, sobre todo aquellos y aquellas que han recibido una formación reglada y que residen en las ciudades, han diversificado sus actividades económicas en el sector de los servicios, el funcionariado, o en proyectos de ONG's.

La provincia del Borgou, similar en superficie a la provincia de Zaragoza (España), se divide a su vez en doce municipios<sup>6</sup>; uno de ellos es Nikki, término municipal donde he realizado la mayor parte de la etnografía; otro ha sido el municipio de Péréré. La provincia se ubica en la sabana africana donde se encuentran árboles, arbustos y campos de cultivo. Estos árboles proveen de alimentos, combustible, forraje, sustancias medicinales, materiales de construcción, productos comercializables; sus ramas y hojas se utilizan en algunos rituales (entierros, ceremonia del don del nombre). Algunos de estos árboles son el habitáculo de espíritus, a sus pies se depositan cazuelas de barro en las que se vierte el agua y se hacen sacrificios para rendirles homenaje o solicitar su intercesión en un problema.

Las principales actividades económicas del municipio de Nikki son la agricultura, la cría de animales, el comercio y el transporte. El cultivo del algodón, fomentado por el Estado a partir de los planes de ajuste estructurales para África del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, conoció un gran desarrollo, sobre todo en el noroeste del país, hasta el año 2000. El precio y el comercio exterior, los impagos consecutivos de las cosechas por el Estado y el endeudamiento de los agricultores han desencadenado la crisis de este cultivo y han llevado a la introducción de otros como la soja. En los dos últimos años se han implantado nuevos mercados de ganado para potenciar esta actividad comercial y contribuir a la mejora del sector.

<sup>5</sup> En: [www.unstats.un.org/unsd/demographic/products/socind/population.htm](http://www.unstats.un.org/unsd/demographic/products/socind/population.htm).

<sup>6</sup> La división administrativa-territorial de Benin: provincia, municipio y distrito, se inspira en la división administrativa francesa. Los cargos al frente de cada división administrativa lo forman: el prefecto en la provincia, el alcalde en el municipio y un representante en el consejo del ayuntamiento por cada distrito. No obstante, a lo largo de la tesis aparecerá el término comarca, en lugar de municipio (salvo cuando se trate de una referencia al territorio administrativo) más acorde a la organización histórica, cultural, religiosa, económica y política de este contexto.

### III

Como bien advierte Catherine Ver Eecke (1988:4), es imposible analizar cualquier institución o aspecto de la vida de las mujeres y los hombres fulbe sin hacer referencia al pulaaku, ya que es algo omnipresente. Lo que en palabras de Tea Virtanen (2003) hace del pulaaku un signo distintivo de la superioridad moral de los fulbe, inscrito en un contexto histórico, se explica por diversos factores, entre otros, el hecho de que no han tenido acceso a otro tipo de hegemonías sociales o políticas en la región que ella analiza, Adamawa (Nigeria).

Entre los fulbe *makayraabe* de Nikki sucede algo similar, ya que reivindican continuamente su superioridad mostrándose como personas sin necesidades, poseedoras de un sentido de la dignidad que les hace retraerse de cometer actos fuera de la norma. En definitiva, se puede decir que el pulaaku consiste en un ejercicio extremo de alteridad, de diferenciación, de no querer ser como los otros. Frente a los *baatɔmbu*<sup>7</sup>, que son los amos de la tierra, ellos son dueños de sí mismos. Que los fulbe *makayraabe* se consideran superiores al resto, es algo que no escapa a las personas con las que conviven, y son ellos mismos los que se ocupan de recordarlo, no solo con su muestra de altanería sino a través de los discursos sobre los peligros de mezclarse con otras personas no fulbe, lo cual conduciría a su desaparición: *Los fulbe van a desaparecer. Están predestinados al mestizaje. -No pueden mantenerse aislados. Con el mestizaje los fulbe se irán difuminando. Pero los fulbe, tienen algo, el dimaaku, el pulaaku, que les hace dignos, superiores a los otros pueblos, por eso no quieren mezclarse con los kaɔ, con los que no son como ellos* [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].

Es necesario aclarar que este conjunto de normas y comportamientos que rigen la vida y la compostura fulbe constituye en primer lugar un ideal (simbólico y práctico) que lleva a afirmar a las personas que ellas son así, aun cuando no siempre lo digan ni lo pongan de manifiesto, o lo hagan de modos diversos. A lo largo de esta etnografía aparecen testimonios sobre lo que el pulaaku significa para ellos/ellas y sus formas de vida, lo que permite un análisis práctico, situado, desde las propias personas, que no se limita a la recolección de datos y del análisis, sino que implica un ejercicio reflexivo a lo largo del proceso de investigación, un compromiso en la escritura, evitando la tipificación de las comunidades (Abu-Lughod, 2000:262) e intentando no ofrecer una imagen homogénea y compacta ni de los fulbe ni del pulaaku.

A lo largo de mi residencia previa en Benín de 5 años (desde el año 2000 al 2004; 2007 al 2008) había conocido a diversas familias fulbe, entre las que se encontraba la familia Djaouga, que elegiría como eje vertebrador de esta tesis. Djaouga es el nombre del antepasado al que la administración colonial instaló en la ciudad de Nikki y que sucedió al jefe de los peul del cantón sur que comprendía la comarca actual de Nikki. Actualmente los descendientes de Djaouga se encuentran dispersos por el territorio beninés (en el que he realizado el trabajo de campo), togolés, ganeano, europeo y americano. La elección de los miembros de la familia

---

<sup>7</sup> El término *baatɔnum*, *gannunkeebe* y *fulbe* son los que utilizan estas poblaciones para nombrarse a sí mismos y que los franceses nombraron: baribas, gando y peul respectivamente.

con los que viviría fue en función de su residencia, en el campamento originario en el que se establecieron al llegar a la comarca de Nikki hacia el siglo XVIII y en el barrio de Gaa Maro de la ciudad de Nikki. A lo que se sumaron estancias en otros campamentos fulbe para poder establecer comparaciones y complementar la recogida de datos. Tanto los detalles de mi experiencia previa en la región como los aspectos metodológicos para el acceso y desarrollo de la etnografía se presentan en el capítulo 2. Cada uno de los 7 capítulos de la tesis lo introduce el relato de vida de uno de los miembros de esta familia, salvo en un caso, que es el de una mujer fulbe de otro linaje, con diferente origen migratorio y residente en otro campamento, que introduce el capítulo 4.

#### IV

En el estadio inicial de la investigación, mi interés se centró en los sistemas médicos, para poder analizar así el acceso que las mujeres de la región de Nikki tienen a los mismos y la administración de su salud reproductiva. Dos abordajes temáticos distintos marcaron esta etapa preliminar de la tesis, en la que exploré los trabajos de la tradición africanista española al respecto. Por un lado, quería estudiar el significado de la persona y sus elementos, como base para entender los procesos de enfermedad y curación (la segunda temática). Una de las investigaciones pertinentes para la introducción en esta problemática es el trabajo de Virginia Fons (2003) en Guinea entre los *Ndowé*. El trabajo de esta antropóloga me resultó interesante por el análisis que hace de la persona como un ente plural; la persona *Ndowé* se compone de fuerzas visibles que provienen del mundo vegetal (Idem.:37) y de las fuerzas no visibles: sus componentes vitales (Idem.:42), antes de analizar los procesos de embarazo, parto y postparto entre las mujeres *Ndowé* en el país de origen y en el país de migración, España. A través del trabajo de Fons se aprecian rasgos importantes a explorar y que están relacionados con la construcción del cuerpo, de la salud en las diferentes trayectorias corporales y asistenciales, donde se observan tanto transgresiones como adaptaciones de las mismas, ya sea en el país de origen como entre los inmigrados en Barcelona.

Otro de los trabajos claves es el realizado por Lluís Mallart (2003) entre los *Evuzoké*. Este etnógrafo vuelve a constatar la pertinencia que tiene el estudio de la persona, en este caso *Evuzoké*, para comprender sus tratamientos médicos: “Es precisamente la teoría sobre las instancias constitutivas del hombre -reales e imaginarias, orgánicas y no orgánicas- las que permiten a los *Evuzoké* pensar el mundo, y así representarse el orden y el desorden en el cuerpo y la sociedad” (Idem.:23). En el caso de la comarca de Nikki era pertinente preguntarse: ¿Qué significados se dan a la persona? ¿Qué relaciones y elementos la componen? ¿Qué relaciones se establecen con los antepasados o los espíritus? ¿Cómo intervienen en la construcción de la persona? ¿Qué incidencia tendrá después en la configuración del cuerpo colectivo?

La segunda temática que quería profundizar en esa fase inicial eran los procesos de salud/enfermedad/atención, el desigual uso de las estructuras sanitarias en contextos africanos, así como la pertinencia de los itinerarios terapéuticos en dichos procesos. Dos investigaciones a este nivel que me han servido de referencia, son los trabajos de Berta Mendiguren (2005) en Malí y de Joan Muela (2007) en Tanzania. Para ambos autores, el pluralismo médico ha sido

un eje central en la comprensión de los procesos sanitarios (salud, enfermedad y recursos terapéuticos) del mismo modo que yo lo había constatado en el caso de las mujeres fulbe en Nikki (Mari, 2010), y que es común a otras regiones de África<sup>8</sup>.

En cuanto a la perspectiva de género necesaria para analizar la socialización de los individuos en el pulaaku y el efecto que el sistema de género puede tener en la gestión de la salud reproductiva de las mismas (y viceversa), he seguido las propuestas de Soledad Vieitez (2005) en su aproximación a las sociedades africanas. Esta autora advierte de la necesidad de explorar qué quiere decir ser mujer para las féminas con las que se trabaja, quiénes son y qué representan en sus sociedades, antes de trasladar categorías que nos aportaran análisis velados. A través de la observación y el estudio de la organización social y generización<sup>9</sup> de los individuos se accede a la posición que las mujeres y los hombres fulbe tienen en la sociedad y la jerarquía entre las mismas mujeres; desvela además que, pese a la subordinación que las mujeres tienen frente a los hombres, éstas encuentran fisuras en los sistemas que se les imponen, para poder resistir.

Pero los dos puntos de partida temáticos señalados, la construcción de la persona y los procesos de salud/enfermedad/atención, fueron previos al interés por comprender los cuidados y contextos de la salud reproductiva. Entre las publicaciones en el Estado español dedicadas a este último ámbito, reseño *Mujeres, sida y acceso a la salud en África subsahariana: enfoque desde las ciencias sociales*<sup>9</sup> (Álvarez et al., 2007), correspondiente a la publicación de las jornadas: Contribución de las Ciencias Sociales en la Salud Pública y los Programas de VIH/sida en el África Subsahariana. Las comunicaciones que en ella aparecen están centradas en el análisis pluridisciplinar sobre el VIH/sida en Mozambique y la región austral del continente africano. Han sido de mayor significación las que exploran el acceso a la atención de la salud de las mujeres, la sexualidad y la salud reproductiva, así como las propuestas para una incidencia en las políticas y proyectos sanitarios. Las y los autores que participan en esta publicación reiteran la necesidad de analizar la desigualdad que las mujeres sufren, no solo en el acceso a los servicios de salud, sino asimismo a la información, la expresión y el diálogo de las inquietudes sobre su sexualidad y la enfermedad con la familia o con los proveedores de servicios sanitarios. Una de las autoras participantes en este encuentro, Ana María Loforte (Idem.:34), propone una serie de medidas para mejorar las condiciones de acceso a la información y a los servicios por parte de las jóvenes y de las mujeres. La mayoría de ellas enfocadas a que tengan como base el diálogo a nivel comunitario y en los centros de salud, así como la implicación de la perspectiva de género en los programas de salud que permitan una modificación de las visiones sobre la sexualidad, las masculinidades y la corresponsabilidad en la salud reproductiva.

Elsa Jacinto (Idem.:63), otra de las autoras, explora la participación comunitaria en el acceso a la salud reproductiva, partiendo del análisis efectuado por Deborah Maine (1993) a partir

---

<sup>8</sup> Puede consultarse al respecto: Jean-Pierre Oliver de Sardan (1999).

<sup>9</sup> Cuando utilizo el término generización, me estoy refiriendo a la construcción diferencial de las mujeres y los hombres, también en relación a la edad y otros factores sociales, que tiende a incidir en una subordinación social de las primeras.

de los datos en diversas regiones africanas, asiáticas, del medio oriente y sudamérica; señalaba tres demoras directamente vinculadas con la mortalidad y morbilidad materna: la primera tiene que ver con el retraso en la toma de decisiones; la segunda, con el retraso en llegar a las estructuras sanitarias, debido a los medios de transporte disponibles en la comunidad; y el tercer retraso, en la misma atención sanitaria ofrecida en los dispensarios, maternidades y otras unidades sanitarias. A partir de este estudio, Jacinto propone una serie de actividades destinadas a paliar los retrasos a los tres niveles, familiar, comunitario e institucional, y que consisten fundamentalmente en la formación de los líderes en temas de salud reproductiva, detección de señales de peligro en el parto, creación de sistemas de transporte comunitario, implicación de las parteras en la frecuentación de las maternidades, inclusión de los hombres en las actividades y programas de salud materno infantil, y formación de los proveedores de salud en cuidados obstétricos de emergencia, como las más principales.

Este mismo examen de las demoras ha sido aplicado en la zona sanitaria donde he desarrollado mi investigación, con el fin de identificar algunas de las causas de la muerte de las mujeres. De igual manera se han ideado una serie de actividades destinadas a paliar los altos índices de mortalidad materna y la baja frecuentación de las estructuras de salud pública. Desde el punto de vista metodológico ha sido necesario profundizar en los diferentes retrasos y concepciones que las mujeres fulbe de Nikki tienen sobre el embarazo y parto. Además de prestar atención a su papel en la sociedad, se ha señalado la subordinación doble que sufren con respecto a sus maridos y a las mujeres adultas en la toma de decisiones sobre su proceso reproductivo, la gestión de la economía e inversión en la salud, la división de responsabilidades del marido y de los familiares en la salud femenina e infantil, además de las relaciones de poder existentes entre pacientes y personal sanitario, para esclarecer las prácticas y discursos alrededor de la salud reproductiva de las mujeres. En el contexto español, el trabajo de Yolanda Aixèla (2009) sobre la maternidad en Guinea recupera igualmente análisis de feministas africanas, como Ifi Amadiume (1987), quienes señalan el papel central de la maternidad en la vida de las mujeres y el carácter de empoderamiento que esta vivencia supone para las mismas. Entre las mujeres fulbe, como en otros contextos africanos, a través de la maternidad las mujeres aseguran unos cuidados y estatus para la vida adulta; sin embargo a lo largo del ciclo vital, deben dar muestras de su capacidad reproductiva, mandato al que no están expuestos los hombres.

## V

Por otra parte, el proyecto inicial iba dirigido a estudiar y poner en relación los procesos de embarazo, parto y el acceso a los cuidados obstétricos de las mujeres fulbe, *baatombu* y *gannunkeebe*, pero posteriormente opté por centrarme en analizar un único caso en profundidad. Al circunscribir el estudio a los fulbe emergió el pulaaku como el significativo de sus comportamientos, especialmente en los cuidados de la primípara y durante el parto. Cuando ahondé en la importancia de este modo de entenderse y comportarse de las mujeres y hombres fulbe, se hizo evidente la necesidad de progresar en la comprensión de cómo las personas fulbe se piensan a ellas mismas en conexión o formando parte de otras instituciones más amplias, de un cuerpo colectivo. Así como otras antropólogas y antropólogos han

estudiado la pertinencia del pulaaku en la identidad de las personas fulbe desde perspectivas históricas, económicas y políticas, mis preguntas surgieron de la experiencia que las mujeres y hombres fulbe *makayraabe* poseen del pulaaku, su encarnación y la importancia que cobra en los procesos reproductivos. Una gran parte de los estudios antropológicos sobre los fulbe y el pulaaku, que se detallan en el primer capítulo, han analizado esta categoría desde la perspectiva de la identidad política y económica. Sin embargo en los últimos años se han publicado estudios sobre la incidencia que el cuerpo, la corporalidad, tiene en los modos de identificación de las personas y la importancia del pulaaku en los mismos. Esta tesis se inscribe en esta línea y una de sus aportaciones es analizar la relación del pulaaku con la sexualidad, la reproducción y la salud de las mujeres fulbe. Para ello uno de los principales referentes teóricos ha sido la antropología del cuerpo y de las emociones. El cuerpo como realidad encarnada, *ser* fulbe y *estar* como fulbe en el mundo, en la comarca de Nikki, conlleva una corporalidad precisa, aprendida, transmitida, vigilada, en tensión; porque, al mismo tiempo que constriñe, dota de capacidad de resistencia a la mujeres. Un cuerpo *como* agente (Ferrándiz, 2004; Esteban, 2004). Por lo tanto, estoy hablando de identidades encarnadas, de cuerpos colectivos, de cuerpos en búsqueda, de cuerpos que resisten. Cuerpos que hablan de unas normatividades impuestas, de un control social y que al mismo tiempo manifiestan un poder de reacción, de protesta.

En gran parte de los estudios sobre la identidad entre los fulbe ésta se presenta como algo variable según los contextos y necesidades, una diversidad en las formas de nombrarse y de pensarse, de su encarnación del pulaaku. En los años 80 se realizan los primeros trabajos que dedican un especial interés a los modos de identificación vinculados con las perspectivas de construcción de la identidad étnica de los grupos fulbe y del uso del pulaaku como herramienta política y económica. Estos debates siguen estando de actualidad, y se han elaborado nuevas tesis desde la perspectiva de la antropología del cuerpo tomando éste como elemento para que la persona sea nombrada de forma individual y colectiva. Además es preciso tener en cuenta que una de las aportaciones de los estudios *desde* el cuerpo es analizar las narrativas, los contextos y los cuerpos en cambio; esta perspectiva aporta un dinamismo a las teorías sobre el pulaaku, donde, a partir de las relaciones entre los discursos y las prácticas, y teniendo en cuenta la incidencia de la retórica en el mantenimiento del orden social, se estudian los contextos rurales y urbanos, pero también las diferencias generacionales. Son miradas que nos hablan de cuerpos, cuerpos que se muestran y se ocultan, cuerpos que aprenden a caminar, a mirar, a embellecerse, a practicar la sobriedad, a mostrar el paso de las edades, a controlar las emociones, cuerpos que se transforman, cuerpos que perpetúan la tradición, cuerpos que resisten, cuerpos que ensayan nuevos modelos y formas de habitar el mundo y de relacionarse.

Del mismo modo que un estudio sobre los fulbe no puede obviar el pulaaku, considero también pertinente preguntarse por la incidencia que tiene este código en esos procesos de conocimiento individual y grupal. Esta tesis se enmarca en esta trayectoria de estudios sobre el cuerpo y más concretamente de cómo a través de la experiencia corporal y emocional las personas se identifican de un modo u otro en función de los contextos políticos, económicos, sociales, religiosos, culturales en los que se encuentran, sin que sean inamovibles ni unitarias, sino variables y plurales. Esta investigación se inscribe también en una línea de trabajos

incipiente en el Estado español sobre las prácticas y simbologías del cuerpo en contextos africanos, como lo muestran los trabajos publicados en “Introducción a los estudios africanos” por Josep Martí y Laura Mascarella (en Aixéla et al., 2009).

## VII

Hay una extensa literatura sobre la salud reproductiva y la mortalidad materna, que aborda esta problemática desde diferentes ángulos, en busca de pistas. Además, este tema sigue de actualidad en los estudios sobre mujeres, y en particular en esta zona de África. Uno de los motores que me ha acompañado a lo largo de este periodo investigador, incipiente, y que me ha impulsado a escribir esta tesis sobre cómo se piensan, se definen y se sitúan las mujeres fulbe, más concretamente en lo relativo a la salud reproductiva, no es simplemente el hecho de haber revisado una serie de trabajos que han dado cuenta de los límites que han tenido durante 20 años las políticas y programas destinados a la reducción de la muerte de las mujeres. La pertinencia de un nuevo estudio sobre estas temáticas reside en la realidad de las mujeres con las que he trabajado, que deja patente que no se está cumpliendo con sus objetivos ni expectativas; que no se están respetando sus concepciones, ni apoyando sus logros, y que la muerte materna continúa siendo un problema acuciante. Esta es, por tanto, una tesis sobre mujeres, pero que aborda una problemática que incumbe a toda la sociedad, pues recordando lo que afirmaban Marge Beber y Sundari Ravindran, “trabajar por la prevención de la muerte de las mujeres no es un acto de benevolencia hacia las mujeres porque son madres, sino una obligación de quien respeta los derechos humanos, los cuales incluyen el derecho de las mujeres a la vida” (1999:6). Las prácticas reproductivas de los agentes sociales de este estudio se articulan para dar respuesta a las crisis derivadas de la posible aparición de la enfermedad en el embarazo y en el parto, y/o la muerte. Así se encuentran rituales y acciones, representaciones, discursos, que ponen en evidencia la preocupación por estas crisis en sus vidas, las cuales atañen al conjunto de la sociedad. Del mismo modo estos hechos provocan nuevos matices, sentidos o giros semánticos al *pulaaku*.

La mayoría de los estudios sobre los fulbe analizan o nombran el *pulaaku* al tiempo que advierten que es algo de lo que no se puede hablar; en ellos no se incorporan los testimonios de las y los fulbe hablando del *pulaaku* sino que son las y los antropólogos quienes explican la pertinencia e importancia de esta categoría. Una de las aportaciones de esta tesis, o por lo menos ha pretendido serlo, es incorporar las voces de las mujeres y hombres fulbe sobre el *pulaaku*, lo que permite situar la investigación *en y desde* las personas. Esta opción metodológica hace que emerja la complejidad del *pulaaku* y le dota de dinamismo. Otra contribución que se persigue es señalar la centralidad que este código de comportamiento significa en la vida de las mujeres, en el proceso reproductivo y la concepción de la sexualidad. A la vez que me surgen preguntas para seguir explorando las relaciones entre la ocultación de estos dos aspectos (la reproducción y la sexualidad), las motivaciones y significados más allá del control que el propio código del *pulaaku* imprime en los cuerpos de hombres y mujeres.

Me sumo a los análisis elaborados por autoras como Wendy Harcourt (2010) sobre la incidencia que tienen las políticas internacionales a la hora de focalizar un solo ámbito de la



vida de las personas, invisibilizando la complejidad de las mismas, para definir un problema en detrimento de una visión holística de las circunstancias que rodean la vida de las mujeres. Estas agendas, al centrar sus objetivos y acciones sobre la reducción de la mortalidad materna y especialmente en el acceso a las consultas prenatales y el parto asistido por personal cualificado, están invisibilizando otros aspectos importantes del proceso reproductivo de las mujeres, de sus derechos sexuales y de su posición en la sociedad y el menor acceso a los recursos.

## VIII

Establecidas estas premisas teóricas, presento en este epígrafe los objetivos e hipótesis que han guiado mi investigación, y que interrelacionan los debates planteados anteriormente.

El objetivo principal de esta investigación es estudiar, a partir de la experiencia del pulaaku, lo que significa ser mujer y ser hombre fulbe, los procesos que integran a la persona en una colectividad: cómo es in-corporada la persona fulbe; cómo se gestiona la emoción.

Para analizar también cómo todas estas realidades influyen en los ideales sobre la reproducción, en el acceso a los cuidados obstétricos y a las transformaciones que algunas mujeres están viviendo, y viceversa.

Estos objetivos se concretan en varios objetivos específicos que se enumeran a continuación:

- Describir los rituales a través de los cuales se conforma la persona fulbe como un ser social, político, económico y religioso.
- Analizar cómo se produce la socialización y el proceso de generización en la sociedad fulbe e investigar cómo el pulaaku media en estos procesos, en los usos y comportamientos corporales y en el control y expresión de las emociones.
- Indagar en los preparativos que las mujeres fulbe hacen durante el embarazo, su ideal de parto y los cuidados del postparto tanto en las zonas rurales como en la ciudad, como procesos que dan cuenta de la actualización del pulaaku en las vidas de las mujeres.
- Detallar los factores que median en el acceso de las mujeres fulbe a los cuidados prenatales y al parto, y estudiar el uso que hacen de los diferentes programas y estrategias puestas en marcha para la reducción de la mortalidad materno – infantil en Nikki.
- Examinar los cambios y las resistencias que se dan alrededor del pulaaku y que se revelan en los discursos y en las prácticas de las mujeres, en sus derechos y salud sexual y reproductiva, especialmente en los relativos a la escolarización y residencia en la ciudad.

A partir de estos objetivos específicos, elaboro una serie de hipótesis:

- El principal ritual para la conformación de la persona fulbe es el *lawru* (ceremonia del don del nombre). Y además para las mujeres en el primer embarazo se les realiza el trenzado del *saangol*.

- Las mujeres y los hombres fulbe entienden que el pulaaku es la capacidad que tienen de ser fulbe y de no ser otra cosa, de diferenciarse de otras personas; es un código de vida, un conjunto de normas de comportamiento que les permiten reconocerse y ser reconocidos por los otros como fulbe. El cuerpo es el ámbito de constitución y experimentación del pulaaku por excelencia, ya que el principal ideal es aparecer como una persona sin necesidades o capaz de controlarlas del mismo modo que ocurre con las emociones. No es simplemente a partir de la subjetividad como los fulbe muestran este código de conducta sino a través de las prácticas, y son justamente éstas las que permiten observar las tensiones entre el ideal y lo que realmente ocurre cuando las personas actúan en contextos concretos.
- En las mujeres, los procesos reproductivos son el campo fundamental de experimentación del pulaaku en sus vidas. La reproducción tiene un gran valor, tener una amplia descendencia es el ideal de las mujeres y los hombres fulbe. Las mujeres fulbe continúan con su actividad cotidiana durante todo el embarazo, preparándose con cuidados tradicionales para que el parto sea fácil y puedan vivir haciendo prueba de *munyal* (coraje), sin expresar dolor o miedo. Para las mujeres el ideal es que el parto ocurra en soledad, de forma que puedan salvaguardar su *dimaaku* (dignidad), sin exponerse a las miradas de los otros, que podrán juzgarlas por su falta de control y por dejar a la vista la desnudez de sus genitales.
- Sin embargo, distintos factores han ido cambiando las prácticas del alumbramiento. Por un lado, la extensión de los centros de salud y maternidades en la zona sanitaria de Nikki y a lo largo del territorio benines. Además de la motivación para que tanto las consultas prenatales como los paritorios sean frecuentados por la población y en especial por las mujeres fulbe, a las que se señala como las más reticentes a acudir a los mismos. Por otro lado, las políticas internacionales que desde el año 2000 impulsan la consecución de los Objetivos del Milenio en 2015, uno de los cuales, como ya se ha anunciado, busca mejorar la salud materna. Así pues, en los últimos años se han desplegado una serie de estrategias dirigidas a la resolución de los problemas relacionados con el parto a través de programas de intervención a nivel comunitario que pretenden impulsar el uso y participación de las mujeres en los centros sanitarios.
- Pero otros factores que inducen y favorecen otras formas de actuar de las mujeres son la residencia en las ciudades y la escolarización de las niñas. Recientemente está habiendo un aumento de la escolarización de las niñas y de los niños fulbe, lo cual, unido a los cambios que se producen por parte de aquellos que no van a la escuela pero que imitan el comportamiento de los otros, está dando lugar a transformaciones en la manera de nombrarse y de experimentar el pulaaku. En el caso de las niñas que van al colegio, a las que se imponen nuevos ideales corporales (homogeneización de la apariencia), se construye su sexualidad a partir de su condición de alumnas; muchas veces se ven sometidas a acoso sexual en el ámbito escolar y tienen que recurrir al aborto clandestino como medio para controlar los embarazos no deseados, poniendo en peligro su vida y futuro reproductivo. Además se están buscando nuevos ideales de belleza que ensayan otras formas de ser mujer.

## IX

Tras 4 años de residencia y trabajo en Benín, decidí estudiar antropología en la Universidad Autónoma de Madrid esperando buscar respuestas a las preguntas que me habían ido surgiendo a lo largo del tiempo vivido en este país africano junto a los *baatombu*, los *gannunkeebe* y los fulbe. Al término de la licenciatura y con más preguntas que antes de comenzar, busqué asesoramiento para profundizar en una antropología africanista y me matriculé en París (Francia), en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Allí, bajo la dirección de Jean-Loup Amselle realicé un master en el Departamento de Estudios Africanos (CEAF) de este centro de investigación. Mi principal pregunta versaba entonces sobre el proceso de construcción de la identidad de las mujeres con las que había convivido en Benín.

El paso por el CEAF del EHESS me aproximó a una tradición de estudios antropológicos en África que me dotó de herramientas para estudiar de nuevo experiencias pasadas. Una de las más importantes fue la deconstrucción de la categoría de grupos étnicos e interrogarme sobre los procesos históricos, políticos, económicos, religiosos que intervenían en los modos de identificación de las personas. Esta herencia y el reducido número de estudios sobre los fulbe en la tradición africanista del Estado español fueron los impulsos para la redacción del primer capítulo, que presenta una panorámica de los estudios sobre los fulbe y el pulaaku entre los que se encuentran los trabajos pioneros de Marguerite Dupire. Se abordan también investigaciones sobre la construcción histórica de la identidad de los fulbe y la pertinencia de la instrumentalización del pulaaku en la misma. He considerado conveniente recoger los trabajos realizados por antropólogos en Benín, teniendo en cuenta además que algunos de ellos son aún recordados en la región en la que he llevado a cabo esta investigación, como es el caso de Thomas Bierschenk. La última parte de este primer capítulo hace mención a los estudios de los últimos años que han tenido como centro de interés el cuerpo, en algunos casos dejando vigente el problema de los procesos de identificación.

El segundo capítulo relata la instalación de la familia Djaouga en la región de Nikki a través de una breve ilustración histórica, que se apoya en los testimonios de los miembros de esta familia y de revisiones bibliográficas. Todo ello como preámbulo de la descripción de mi inserción en el campo, de las opciones metodológicas y del proceso reflexivo que he vivido durante estos años.

Sin que se haga explícito, la tesis está dividida en tres partes, una primera parte correspondería a los dos capítulos que acabo de presentar. Una segunda estaría comprendida por el capítulo 3 y el capítulo 4. El primero es una exposición de los principales ejes teóricos que articulan la tesis, la antropología del cuerpo, de las emociones y la antropología feminista, al mismo tiempo que se inicia la problematización de la configuración de la persona fulbe a través de las edades, de las fuerzas visibles e invisibles y del contexto físico, social y espiritual que le rodea. También se aborda el aspecto de la emocionalidad que experimentan los hombres y las mujeres fulbe.

El capítulo cuarto se centra en describir en un primer momento el ritual del *lawru*, que supone

un momento primordial en la vinculación de la persona con el rebaño, elemento central de su vida, así como el deseo de que se comporte de acuerdo con el pulaaku ungiendo su frente con la nata de la leche. Las primeras edades que recorren el ciclo vital llevan hasta un segundo ritual en el que se refuerza el pulaaku: es el trenzado del *saangol* que se realiza a las primíparas para que puedan dar a luz con facilidad y salvaguardando su *dimaaku*. A partir de la vivencia femenina del pulaaku se muestra cómo éstas organizan sus vidas, qué ideales y expectativas ordenan el sistema social en el que están inmersas.

La tercera parte estaría compuesta por tres capítulos que abordan la salud reproductiva de las mujeres desde tres ámbitos. El capítulo quinto se centra en los cuidados que hombres y mujeres dan al embarazo, el parto y el postparto. Además de recoger cuatro estudios de caso sobre las percepciones, vivencias, comprensiones y formas de resolver el acceso a la salud reproductiva de las mujeres en cuatro localidades.

El capítulo sexto se centra en la presentación de las diferentes estrategias desplegadas en los últimos años para abordar el problema de la muerte materna en la comarca de Nikki, e intentar reducir así los índices de mortalidad y promover el uso de las maternidades entre la población fulbe.

Por último, el capítulo séptimo recoge algunos de los cambios que se evidencian en lo referente a la salud reproductiva de las jóvenes que han sido escolarizadas, las domesticaciones y poderes que se ejercen sobre sus cuerpos para delimitar una nueva concepción de su sexualidad como algo peligroso.

Sarah Pink, en *Doing Sensory Ethnography* (2010), recoge diferentes estrategias de escritura de antropólogas y antropólogos que realizan trabajos que ella denomina o que se podrían denominar sensoriales; una de ellas es que la persona que investiga o escribe sitúe al lector frente al texto que va a leer de modo que la lectura resulte fácil y agradable, pero también que pueda situarse y experimentar las mismas sensaciones que se tuvieron durante el desarrollo del estudio (Idem.:138). Aunque este trabajo no se ha centrado en las sensaciones, es oportuno advertir la forma en que se ha escrito. Como ya he señalado, cada uno de los capítulos está introducido por el relato de vida de seis miembros de la familia Djaouga y una mujer fulbe de otra familia. Una de las preocupaciones a lo largo de esta investigación, como ya he comentado también, ha sido gestionar el proceso de aprendizaje conjunto con los hombres y las mujeres de la comarca de Nikki, hacer que sus voces aparecieran en el texto y que sus testimonios fueran el punto de partida para describir un contexto, una problemática y elaborar así un análisis sobre el mismo. Esta tesis es pues un ejercicio de mimetizarme con las mujeres fulbe, de sentarme con ellas en sus chozas a escucharlas, realizar juntas algunas de las tareas, acompañarlas en las salas del hospital, de retener en algunos casos las emociones que surgían de los encuentros, sentir sus dedos acariciando con curiosidad mi piel, utilizar los mismos collares y pulseras, y así intentar participar en sus vidas. El principal objetivo de estos capítulos es pues una descripción de lo que he percibido, observado, vivido y pensado durante este tiempo, analizándolo e interpretándolo. Al mismo tiempo que quiere reflejar mi compromiso con todas las mujeres y hombres de la comarca de Nikki, en especial con las

y los fulbe. Una responsabilidad de compartir las encrucijadas en las que se encuentran, los cambios que experimentan, los modos, unas veces más sutiles que otros, de indocilidad. Una deuda que me impulsa a mostrar la vivencia activa y reflexiva de estas mujeres que se aleja de los estereotipos de mujeres pasivas y taciturnas; manifestar la complejidad de ser peul y de actualizar este significado. Un deseo de responder a la petición tantas veces pronunciada: Gandigi, no nos olvidéis.

## Capítulo 1

# El pulaaku y la reinvencción antropológica de la etnicidad fulbe

### 1.1 Saïd: “Nací en el pulaaku, crecí en el pulaaku, no conozco otra cosa que el pulaaku”

*Mi nombre es Saïd, nací en N'Dali (Benín) en 1960. Desde hace varias décadas vivo en Tervuren (Bélgica) y trabajo en el Museo Real de África Central. Tengo tres hijos, dos chicos con mi esposa belga y una chica nacida de una mujer wasangari (beninesa) de la dinastía lafiarou<sup>10</sup> de Nikki-Danri.*

Conocí a Saïd en Bélgica; su primo, que había sido mi profesor de *fulfulde* en Nikki me había dado su dirección en Tervuren. Es un hombre menudo, de tez clara y ojos oscuros. No tiene tatuajes ni escarificaciones en su rostro. Al primer encuentro, en una estación de trenes, viene acompañado de su mujer de constitución fuerte, pelo corto y piel clara. Al saludarle en fulbe, no me mira directamente a la cara y tarda en contestar. El segundo encuentro fue en su casa de Tervuren, su mujer y sus hijos estaban en casa pero no participaron de nuestra comida ni conversación. Me recibe vestido con un *bubu*<sup>11</sup> de tejido tradicional blanco y rojo, como el que utilizan las chicas fulbe el día de la boda. El salón está decorado con sombreros como los que usan los pastores en Benín, hechos en paja; tiene también expuesto el Corán y otros libros de estudio del Islam. Aprendió árabe en un centro islámico en Bruselas. En el jardín tiene puestas unas alfombras, un hornillo donde calienta té, un radiocasete del que salen sonidos de canciones en fulbe y una calabaza donde ha puesto leche, a veces la deja fermentar, para

---

<sup>10</sup> Una de las dinastías wasangari, de los nobles *baatɔmbu* que optan al reino de Nikki. Se hará mención a esta dinastía en el capítulo 2, cuando se presente el marco histórico de la llegada de los fulbe a la comarca de Nikki y se describa la sociedad en la que comenzaron a cohabitar con otras personas.

<sup>11</sup> Nombre que reciben el conjunto de prendas de camisa y pantalón que visten los hombres en Benín y en otras partes de África.

que se asemeje al *fanire*<sup>12</sup>. Hablamos en *baatonum*<sup>13</sup>, en *fulfulde*<sup>14</sup> y en francés, y su hijo mayor le dice que tiene envidia de que una europea pueda hablar con él en su lengua y ellos no.

*Pertenezco, por mi linaje paterno, al clan dikko, de los fulbe daanikoobe, makayraabe<sup>15</sup> de Nikki. Por parte materna, mi madre Soulye Miriam es una fulbe mestiza hija de un fulbe de Níger de Dalol y de Gnire Makaro princesa de Nikki, hija del rey Sero Torou Souanrou wasangari de la dinastía makararou. Para saber de dónde llegaron los fulbe dikko hay que remontarse a antes de nuestra instalación en Nikki y en Wenra donde llegamos desde la región de Bakou en Benín. Antes estuvimos en Suudu Farou en Burkina Faso llegando desde Dori. Anteriormente habitamos en Houmbori donde nos instalamos al llegar de Gorumbala en Malí. Somos pues originarios de Malí. Somos Dikko. Amadou Hampâté Ba, Christine Seydu, Margueritte Dupire, ilustres investigadores, han determinado la patria de los bab, de los jallon, de los som, de los dikkos, de los sibeber y de otros fulbe. Salimos de Malí hacia el siglo XVII quizás por el acontecimiento de Sekou Amadou o quizás para huir del yugo bambara: las dos hipótesis son plausibles. Hoy nos llaman fulbe makayraabe por el hecho de nuestra instalación en la región de Nikki.*

Este relato lo repiten otros miembros de su familia, hombres y mujeres, que remontan igualmente el origen de los dikko a Malí y la trayectoria migratoria<sup>16</sup>, a la que añaden algunas paradas: Darin, Darifutuga, Mopti, Houmburi, Boni, Dunaza, Fada n Goruma, Bakau, Wenra. Pero los fulbe *dikko* no migraron solos, siempre iban acompañados de sus esclavos (*gannunkeebe*<sup>17</sup>), que hoy en día siguen establecidos en el campamento Wenra.

Después de nuestro encuentro, le pregunto a Saïd si puedo mandarle unas preguntas sobre su historia y otros aspectos de la vida de los fulbe que hemos evocado en nuestra charla y que quiero profundizar. Cuando le envió las preguntas, me escribe explicándome que debe pensar si contestar el cuestionario o no, pues en él hay preguntas a las que un *Pullo Dimo*<sup>18</sup> no le gusta responder, justamente para respetar su pulaaku; pero me había prometido hacerlo y es el mismo pulaaku el que exige que respete una palabra dada. Semanas después me enviará por correo tradicional unos folios manuscritos con las repuestas y en los que dibuja la sucesión de Jom Wuroobe de Nikki y su posición en el patrilinaje que reproduzco aquí.

---

<sup>12</sup> Leche cuajada.

<sup>13</sup> El *baatonum* es la lengua que hablan los *baatombu* que los franceses nombraron baribas.

<sup>14</sup> El *fulfulde* es la lengua de los fulbe, población que se conoce también por el apelativo francés peul.

<sup>15</sup> Renata Maifrath utiliza la escritura Makkeeraabe para referirse a la misma migración de esta familia: “el primer movimiento migratorio de los Fulbe desde Burkina Faso y de Níger les llevará a Bagou, distrito de Gogonou. De Bagou, tres grupos fulbe (Bakube) se desplazaron en dirección a Wenra, Nikki (Makkeeraabe) y Péréré” (1989:27).

<sup>16</sup> Ver mapa página 20.

<sup>17</sup> Nombre con el que se conoce a los antiguos esclavos de los fulbe y a los esclavos fruto de las razzias de las dinastías *wasangaris*.

<sup>18</sup> *Pullo*: persona fulbe. *Dimo*: noble, que sigue el código del honor, el pulaaku.

Imagen 1. Listado de Jefes fulbe y la posición de Saïd en el patrilinaje

JOM WUROOBE	PATRILINAJE
Ahiyo Debbo	
Soumaila Debbo	Soumaila
Soumanou	Soumanou
<b>Issa Djaouga</b>	<b>Issa Djaouga</b>
Amadou Djaouga	Mamadou Dajouga
Soumaila Djaouga	<b>Saïdou Djaouga</b>
Actual Jom Wuro	Soy yo

Elaboración: Saïd Djaouga

*Issa Djaouga era el padre del actual Jom Wuro Soumaila que reemplazó a mi padre Amadou, su hermano e hijo también de Issa. Mi padre fue “commis auxiliaire” de la administración colonial, se ocupaba sobre todo del registro de nacimientos y de la recepción de impuestos, tuvo 17 hijos, con mi madre tuvo 7 chicos y una chica, de los que han muerto 5 varones. Mi padre, el padre de mi padre y mi tatarabuelo fueron polígamos. Siempre vi, al menos, dos madres en casa y, que yo sepa, mi padre se casó con seis mujeres y no todas eran fulbe.*

Continúa Saïd relatando los acontecimientos de su vida. Uno de ellos fue la participación en el Seminario *Fulfulde* en 1987, un evento que supuso un hito en la organización socio-política de los fulbe del Borgou y que desató una controversia entre los investigadores que en aquel momento trabajaban con ellos y que leyeron el suceso como una instrumentalización por parte de los intelectuales y élites fulbe para la construcción de la etnicidad fulbe<sup>19</sup>.

*Tuve una escolarización normal, desde la enseñanza primaria hasta el instituto en Nikki, pasando por el liceo de Parakou. Una vez que obtuve el BAC<sup>20</sup> me inscribí en la facultad de física y química. Las condiciones de vida en Cotonou eran penosas, lo que repercutía en mis estudios. Mis parientes de Cotonou me ayudaron en función de sus medios. Sin beca decidí finalmente volver a Nikki. En ese momento se celebraba en Kandi el primer Seminario del Comité Fulfulde al que asistí, porque era una ocasión de ver a los otros hermanos fulbe. No tenía objetivos profundos sobre el Seminario. Sabía que era una fiesta fulbe. Pero el Seminario de Kandi fue desde diferentes miradas un éxito. Era el primer Seminario Fulfulde, nos permitió hacer una autocrítica sobre nuestra identidad y despertarnos el ethos del pulaaku que dormitaba en alguno de nosotros. Formamos una unidad durante el Seminario y fue la base sobre la que otros encuentros se hicieron. La fiesta fue bella, todas las noches había haraka<sup>21</sup> y asistía a todas. El encuentro estuvo sin embargo muy politizado, puesto que tanto el gobierno como los pueblos baatonu y wasangari no supieron quedarse al margen y se entremezclaron.*

<sup>19</sup> Este análisis se presentará más adelante, por ser un momento crucial para comprender la situación político social actual del Borgou y de los fulbe.

<sup>20</sup> Baccalauréat: examen al final de la enseñanza secundaria que da acceso a estudios superiores.

<sup>21</sup> Siguiendo con la descripción de Saïd, es una fiesta que los grupos de edad organizan en honor a una chica o a un acontecimiento. Los trovadores fulbe cantan, tocan las calabazas invertidas con unos palos y bailan.



Influenciado por las normas de la administración colonial, Djaouga, el antecesor, escolarizó a varios de sus hijos e hijas, sobrinos y sobrinas; algunos fueron a Parakou, a Cotonou, Estados Unidos y Europa. Saïd recibió la invitación de su hermano, embajador de Benín en Bélgica en aquel momento, y se marchó.

*No decidí venir a Bélgica. No decidí dejar mi país. Sin embargo sí había decidido irme de Cotonou a Nikki. No me gustaba la universidad, quería volver a Nikki y aprender a cuidar las vacas, dulcificar mis oídos con los mugidos del toro y de los terneros que esperan impacientemente a sus madres para mamar. Vine a Bélgica porque mi hermano mayor me dio la posibilidad. Vine con la intención de hacer una diplomatura en la universidad en condiciones que imaginaba más agradables que las que había conocido en Cotonou. Las cosas no sucedieron como yo pensaba.*

*En lugar de una inscripción en la universidad, obtuve un contrato para trabajar en la residencia de la embajada de Benín, donde vivía mi hermano, el embajador. Me ocupaba del jardín, del cuidado de la residencia y de la limpieza. Esto funcionó durante dos años. Mientras tanto, me había inscrito en una escuela de enseñanza superior técnica. Pasaba al primer año de ingeniería cuando mi hermano fue trasladado a Libia. Si me iba con él, volvería al punto de partida. Decidí quedarme para terminar mis estudios y obtener el diploma. Tuve que devolver mi carné de identidad y los documentos diplomáticos, me volví un sin papeles, pero había tomado las medidas necesarias, pues con los 35.000 belg que recibí cuando terminó mi contrato, me había inscrito en una escuela que permitía a los tercermundistas tener un carné de estudiante. Estaba cubierto con ese carné por un año, el problema sería el año siguiente: sin trabajo no podía pagar la inscripción y tener los papeles. Me casé. Como mi esposa es belga, tenía de oficio un carné de cinco años y podía pedir la nacionalidad.*

*Continué mis estudios y, mientras tanto, nació mi primer hijo en 1994, estaba en 3º de ingeniería. También debía sobrevivir, así que obtuve un empleo en el servicio técnico del Museo Real de África Central. Esos fueron los acontecimientos que me condujeron a quedarme.*

Accede a que hablemos de algunos elementos de la cultura fulbe porque quiere que quede constancia de los mismos, él ha escrito y reflexionado sobre muchos de ellos, como el pulaaku y las fiestas de *haraka* y el *goja*<sup>22</sup>, y le gustaría darlo a conocer, quería publicarlo y me ofrece su conocimiento.

*El pulaaku (dice Saïd) está compuesto de tres actitudes: senteene, munyal y hakkilo. Cualquier iniciativa para un fulbe es tributaria de pulaaku. La diferencia que hay entre los fulbe es por su aplicación del pulaaku. A fuerza de estar con las otras etnias se terminan por adaptar, conscientemente o inconscientemente, algunos de sus usos y costumbres. Aquellos que viven en la ciudad se mezclan cada vez más con otros. El rigor del pulaaku es muy constringente, sobre todo cuando se debe aplicar en un ambiente que no es típicamente fulbe. Para que el pulaaku tome todo su valor, hace falta que sea aplicado en un ambiente adecuado. Los otros fulbe deben poder revelar las*

---

<sup>22</sup> Flagelación masculina en la que dos miembros de la misma clase de edad se golpean el pecho descubierto con una rama de Barkehi (*bauhina reticulata*). Los que se han flagelado, establecen, más allá de sus lazos de linaje, otros lazos aún más sólidos por esta flagelación. No es un rito de iniciación, es una fiesta, un divertimento de dimensión superior a una *haraka*, una gran *haraka* se verá concluida por un *goja* [c.5 Saïd Djaouga].

*sutilidades del comportamiento. Los fulbe de la ciudad y los del pueblo son como un fruto. Estas dos entidades forman el fruto, los fulbe de la ciudad son la carne atravesada por los gusanos, que no es otra cosa que la adaptación a costumbres que no son las suyas.*

*Los fulbe de los campamentos son el hueso que lleva el germen de la identidad que es el pulaaku; un hueso bello, sólido, reflejo de pureza, fecundo, que porta en él el potencial de la vida, de la existencia y del saber vivir. Nací en el pulaaku, crecí en el pulaaku, no conozco otra cosa que el pulaaku. Hay muchos occidentales que han hablado de esto, pero que no han llegado a la esencia. El pulaaku es un reglamento de vida para el fulbe. Mis hijos están criados en los principios del pulaaku (...) La fraternidad no sufre ninguna degradación, sea con mis parientes de los pueblos o de la ciudad; cada uno reacciona juzgando la actitud del interlocutor y yo, por mi naturaleza, amo profundamente a mi familia y siempre he respetado los principios del pulaaku, nunca he sentido una desviación del comportamiento que no sea conforme a las normas.*



Imagen 2. Encuentro con Saïd en el jardín de su casa en Tervuren (Bélgica). Saïd va vestido con el paño tradicional de algodón con hilo rojo y azul. Bebe leche de la calabaza como hacen los fulbe de la región de Nikki. Fuente: A. M. S.

Me enseña los álbumes de fotos, en ellas reconozco a mucha gente de su ciudad natal. Algunas muestran su juventud en Bélgica, otras las hizo en visitas con su mujer a Nikki y durante el *lawrit*<sup>23</sup> de sus hijos en Benín. Hay también fotos de sus vacas. A mi pregunta sobre si él tiene vacas, me contesta de una manera que me resulta común, con rodeos, ofreciendo medias respuestas a una cuestión que pareciera poder ser resuelta con un monosílabo afirmativo o negativo.

*Un fulbe que no tiene vacas no es plenamente fulbe. La vaca es un símbolo central de todo lo que es el ethos fulbe “nagge woni inna fulbe”, la vaca es la madre del fulbe. Desde hace algún tiempo me he unido al clan de aquellos que “fulbe deddetebe tuuta kaadam”, pues a quien se le agarra la garganta escupirá leche agria. Para decir, que para vomitar leche agria hay que haber bebido leche fresca; para tragarla hay que tenerla y para tenerla hay que ordeñarla y alguien que me reciba. El que únicamente cuenta con lo que se ha llamado la gota del extranjero “tobbel kodo”, no puede, cuando le aprietan la garganta, escupir leche agria, porque no habrá bebido mucho. Pero un dimo no dirá nunca cuántas vacas tiene. Puedo decir que tengo “sole” que quiere decir la madre de las vacas y quien posee la madre posee también el toro que la ha apareado y el ternero.*

En los meses finales del trabajo de campo, coincidí durante unas semanas con Saïd en Nikki. Tiene construida una casa en el mismo terreno en el que viven su madre y algunos de sus hermanos y hermanas. Vestido con una túnica hasta los pies, fumando, me recibe en el salón

<sup>23</sup> Ceremonia del don del nombre a un recién nacido.

de su casa. Otras veces lo encuentro tumbado en una estera, a la sombra de un árbol que hay frente a su salón. Hace té y bebe papilla de mijo y maíz con leche, junto a sus amigos y familiares que vienen a saludarle. Algunos con el objetivo de conseguir algo de dinero o para preguntar por un encargo. Me dice que está harto de la vida en Bélgica y delante de uno de sus parientes dice que Europa es fría, que siempre está oscuro cuando vas a trabajar y cuando vuelves a casa, pasan días sin que veas a nadie.

El último día lo veo sentado en un árbol que hay al lado de la mezquita del barrio, enfrente de la casa de su ancestro; me dice que a veces, por las noches, viene a tumbarse e intentar hacerse uno con el árbol, entre sus raíces se queda dormido.

## 1.2 Estudios antropológicos sobre los Fulbe

Saïd cita en su relato varias investigadoras e investigadores que han determinado los patronímicos de los fulbe y la extensión de sus instalaciones en diversos países de África Subsahariana desde Camerún hasta Senegal. La literatura sobre los fulbe es numerosa<sup>24</sup>, multidisciplinar, plurilingüe. En este primer capítulo es pertinente hacer una presentación de la bibliografía sobre los fulbe, teniendo en cuenta que el acceso a la misma ha seguido dos lógicas: una ha sido la que recopilan aquellos trabajos que han otorgado un papel importante al pulaaku en sus análisis, para lo que ha sido de gran ayuda la publicación de Anaïs Leblon, “Le pulaaku. Bilan critique des études de l’identité peule en Afrique de l’Ouest” (2006). La otra ha sido explorar todos los estudios publicados sobre los fulbe en la República de Benín. En ambas se pueden distinguir varios tipos: las etnografías clásicas que tienen como objetivo presentar el modo de vida de un pueblo ganadero, nómada (Marguerite Dupire, 1970; Paul Riesman, 1974; Elisabeth Boesen, 1997). Y las que analizan, desde una perspectiva histórico-política, la creación, a través de los procesos históricos, de estos grupos, y los usos de sus características para una afirmación de su etnicidad, así como los análisis de las formas de identificación (Catherine Ver Eecke, 1988; Jean-Loup Amselle, 1990; Thomas Bierschenk, 1995; Philip Burnham, 1996).

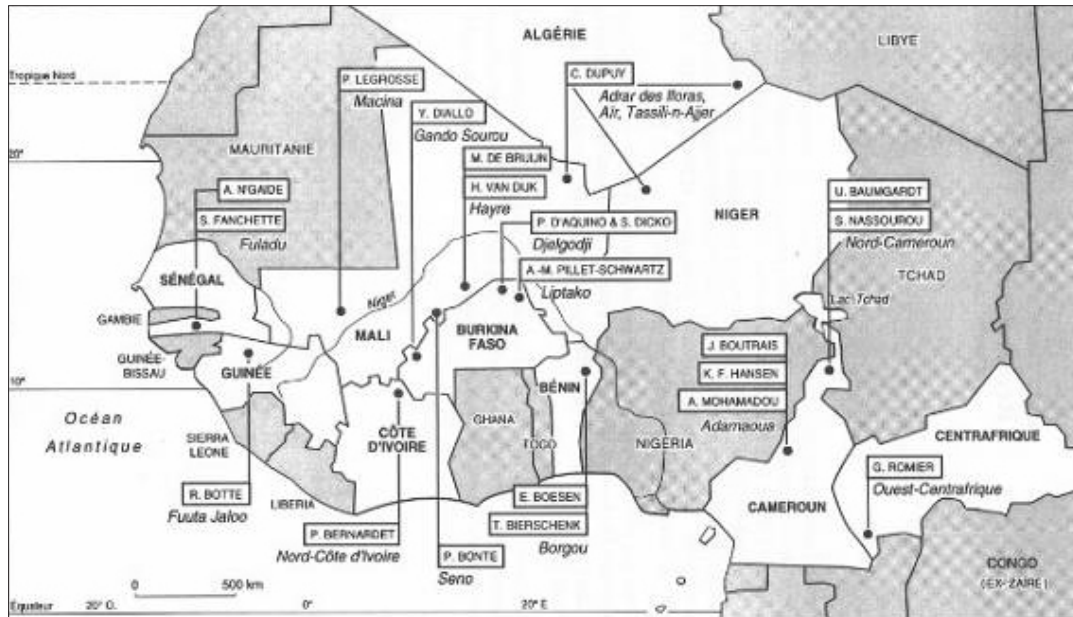
No es mi interés retomar la línea de investigación historiográfica que busca el origen de los fulbe, sino presentar, a modo de introducción, los estudios de antropología más pertinentes para enmarcar mi estudio, en el que el concepto de pulaaku tiene un papel preponderante. Se trata de etnografías, tesis, compendios y artículos que han analizado el pulaaku como punto de partida de sus trabajos para explicaciones más amplias sobre política, identidad étnica, formas de vida, lingüística, parentesco, representación cultural y otros que han vinculado el pulaaku con las técnicas y usos del cuerpo y sus simbologías.

---

<sup>24</sup> Gran parte de ella se encuentra en una bibliografía editada por Christine Seydu (1977) “Bulletin de liaison des études peules”, en la que recoge alrededor de 2.000 publicaciones y un boletín editado por el Instituto Nacional de Lenguas y Civilizaciones Orientales y del Centro Nacional de la Investigación Científica n°2 (1991) que acumula más de 1.100 publicaciones. Otros compendios sobre estudios fulbe han aparecido con posterioridad: uno es el dirigido por Thomas Bierschenk y Pierre- Yves Le Meur (1997) y otro el dirigido por Roger Botte, Jean Boutrais y Jean Schmitz (1999).

El aporte de esta tesis a la bibliografía sobre el pulaaku reside en tomar como punto de partida los discursos de los propios actores sobre el pulaaku, y los análisis del mismo a partir de las teorías del *embodiment*<sup>25</sup>, mostrando cómo este código configura sus vidas, para profundizar en las mediaciones que el pulaaku tiene en lo relativo al cuerpo y su incidencia en la salud reproductiva de las mujeres fulbe; además de sumarme a la crítica realizada al uso culturalista del término pulaaku, que deja de lado la capacidad de los individuos de utilizarlo, adaptarlo e instrumentalizarlo en los diferentes contextos en los que habitan.

Mapa 4. Estudios realizados por regiones



Fuente: Botte, Boutrais y Schmitz, 1999: 6.

Un ejemplo lo refleja el discurso de Saïd cuando habla de su comprensión de este código en su propia persona: *Nací en el pulaaku, no conozco otra cosa que el pulaaku (...) todo fulbe debe tener vacas para serlo*. Además de la transmisión de éste a sus hijos, de los que piensa también son fulbe y les educa como tales, en el pulaaku y con la celebración del *lawru*; sin embargo no hablan la lengua *fulfulde*, su lugar de residencia es Bélgica, no saben ordeñar vacas, aunque quizás un día hereden las de su padre, no conjugan el conjunto de ideales que para otros hacen que un hombre y una mujer fulbe lo sean realmente. Al mismo tiempo define el pulaaku por los comportamientos que un hombre y una mujer fulbe deben tener y la pertinencia de la interpretación de esos actos por un público capacitado. En su discurso se pueden observar connotaciones esencialistas, cuando le otorga a los fulbe que viven en los campamentos los rasgos naturales del pulaaku: “Como un hueso que lleva el germen de la identidad”, y la capacidad de salvaguardarlo para transmitirlo sin que sea contaminado por otras conductas, como les ha sucedido a ellos, los que como la carne del fruto, han sido atravesados por otras formas de ser. Sin embargo todos estos vaivenes, que podrían parecer discordancias, no hacen que Saïd renuncie a identificarse como fulbe y hacer lo mismo con sus hijos.

<sup>25</sup> Se está haciendo referencia a la conceptualización hecha entre otros autores por Thomas Csordas (1993; 1994). En castellano se hará alusión al término como incorporaciones y encarnación siguiendo las propuestas de Esteban (2004; 2010).

Otros ejemplos de la interpretación, encarnación y uso del pulaaku irán apareciendo a lo largo de la investigación, sobre todo en el caso concreto de las mujeres y su socialización en el código del pulaaku. En el mantenimiento de ideales sobre el parto en soledad y la incidencia del conjunto de normas culturales en la gestión de su salud reproductiva y su acceso a los sistemas de salud estatales para unas y el cambio de prácticas y concepciones de los cuidados reproductivos para otras. También en los cambios experimentados por la residencia y la escolarización. Preguntando en algunos casos -y siendo más evidente en otros- la capacidad de elección, de identificación, de acción que los hombres y las mujeres fulbe tienen del pulaaku. Sin olvidar las premisas enunciadas por Ángel Díaz de Rada (2008:221), hay que cuestionar nuestro propio lenguaje analítico y preguntarnos hasta qué punto son categorías que la gente utiliza en su vida cotidiana: “Nuestro lenguaje analítico nos permite objetivar relaciones entre seres humanos, pero es preciso reconocer y trabajar el problema de hasta qué punto tales objetivaciones recogen adecuadamente las complejidades de los vínculos empíricos: es fácil trazar fronteras cuando los interpretantes que usamos para codificar las relaciones se reducen a unos pocos elementos estructurantes simples, pero entonces cabe preguntarse – como ya hiciera Fredrik Barth en 1969- si esos interpretantes son operativos de hecho en la vida social de los agentes y cómo lo son”.

### ***1.2.1 Autoras/es pioneras/os entre los fulbe***

Entre los textos de referencia cabe destacar las etnografías de Marguerite Dupire (1963; 1970; 1994) quien ha realizado uno de los trabajos más exhaustivos sobre los fulbe. La primera fue una etnografía entre los Wodaabe del Níger y su segunda publicación un compendio de las sociedades fulbe en tres áreas geográficas: oriental, occidental y la Guinea francesa, en las que establece comparaciones a tres niveles: las uniones matrimoniales, el parentesco y las categorías sociales dentro de los grupos.

A través de este trabajo se evidencia el carácter heterogéneo de lo que se ha llamado el pueblo o las sociedades fulbe, partiendo y analizando sus formas de organización social particulares; sin embargo advierte que fue el ejercicio de comparación entre unos y otros lo que le permitió distinguir elementos comunes en todos ellos. Un ejemplo queda reflejado en el capítulo dedicado a las relaciones parentales (Dupire, 1970:189) donde recoge la pertinencia y los grados que el código de pulaaku tiene en las interacciones entre los miembros de la familia y en la aceptación de la persona fulbe como ser social. Este conjunto de comportamientos se ven dirigidos por un sentimiento de vergüenza “que hay que evitar. (...) Aquel que no la tiene es un ser marginal”. Más tarde, en los años 80, e influenciada por la corriente crítica que analizaría los procesos de creación de identidad y de incorporación a estructuras estatales, publicará dos artículos más: el primero, “Réflexions sur l'éthnicité peule”, en 1981 y en 1994, “Identité ethnique et processus d'incorporation tribale et étatique”. En ambos expone los procesos que las poblaciones fulbe de Senegal, Níger o Nigeria han seguido para adaptarse a otras formas culturales (*bausas*) o asimilar otras a las suyas (Dupire, 1994:278).

Junto con los trabajos de Dupire, la etnografía de Paul Riesman sobre la libertad con los

fulbe Djelgôbé<sup>26</sup> de Burkina Faso en 1970 resulta otra de las obras de obligada consulta para el estudio de las sociedades fulbe. En la portada del libro advierte que es un ensayo de antropología introspectiva pues, como aclarará más tarde en su introducción, la publicación es el resultado de una problemática, la libertad, y de una metodología adoptada. Ambas le llevan al investigador a vivir en una sociedad diferente a la suya, a la que pregunta sobre los problemas que le interesan, situándose desde la reflexión y el conocimiento de la subjetividad de las personas fulbe. Su proyecto inicial de dividir la obra en dos partes que presente en un primer momento las estructuras y formas de vida de los Djelgôbé y una segunda de “la vida vivida” se ve malogrado y se convierte finalmente en una presentación inicial de la organización social, ambiental de los fulbe y de cómo el individuo es el resultado de esas organizaciones en la segunda parte, mediante un proceso de introspección de las emociones de los fulbe Djelgôbé. El interés de esta obra es, desde mi punto de vista, importante a dos niveles; uno es el estudio en profundidad, con vocación comparativa, de un grupo de fulbe a través de una inquietud, la libertad; y otra es la perspectiva retrospectiva adoptada por el científico social, que no tiene como objetivo eclipsarse sino evidenciar el recorrido intelectual del proceso investigador, las características personales del antropólogo, el continuo diálogo con el objeto de estudio, la experiencia que los Djelgôbé tienen del mismo y en sus sentimientos. A lo largo de mi investigación he utilizado las referencias de Riesman, con un espíritu comparativo de las diferentes formas de comprensión y prácticas del pulaaku entre los fulbe y adopto en cierto modo el cariz reflexivo para explicar cómo he construido el objeto de estudio, la obtención de los datos (la observación y registro de las referencias al pulaaku y su incidencia en el acceso a la salud reproductiva) y mi relación con los fulbe de Nikki, sin olvidar mi experiencia corporal y emocional durante la investigación.

Para Riesman (1974:127), la imagen de los Djelgôbé, fruto de fuerzas internas y externas, se resumen en el término que utilizan para nombrarse: *Pullo* o *Fulbe*, de la misma manera que el resto de personas no-*pullo* son *haabe* o *kaado*<sup>27</sup>. Utilizan las diferencias y los contrastes con los otros para definirse y señalar los ideales parciales o totales del cuerpo (color de la piel, delgadez) y de la personalidad (se consideran astutos y capaces de controlar las necesidades como el hambre). Desde el punto de vista lingüístico *pulaade*<sup>28</sup> significa “jugar el rol de peul” o “comportarse como un peul” (Idem.:126); esta manera de hacer queda recogida en las prohibiciones (no pedir un objeto que se quiere) y en las afirmaciones cuando se comparan con otros (los fulbe no somos como los *kaado* que comen sin control). El pulaaku toma todo su valor e intensidad en función del público, no solo porque puede ser de menor o mayor grado en función del parentesco, sino porque, según el autor, es necesario que las otras personas puedan desvelar el ideal de comportamiento de un individuo. De la misma manera, el concepto de *semteende* encuentra todo su sentido en la falta al pulaaku que detecta el auditorio y además quedarse fuera de la comunidad, perder la capacidad de ser reconocido, de reconocerse como persona fulbe (Idem.:131). Si el pulaaku es un código de conducta en el que el individuo controla sus necesidades y emociones y la *semteende* la fuerza por la que el

<sup>26</sup> Grafía del autor.

<sup>27</sup> Nombre que en *fulfulde* se da a todo aquel que no es fulbe, *kaado*: se refiere a una persona no fulbe; *haabe*: es el nombre para varias personas no fulbe.

<sup>28</sup> Grafía del autor.

individuo acomete el ideal de comportamiento, podría cuestionarse sobre el lugar en el que se sitúa la libertad, tema central de su etnografía. El autor concluye que “la fuerza del pulaaku es ella misma liberadora en la medida en la que exige de los hombres la realización de cierta libertad para que su ser y su acción sean socialmente valorizadas” (Idem.:139). Si la libertad, como advierte el autor, es fundamental entre los fulbe Djebôlbé, es preciso prestar atención a si sucede algo similar entre los fulbe *makayraabe* y qué es lo que impulsa su capacidad de tomar decisiones, lo cual se refleja en los cambios que aparecen en las nociones de persona, de cuerpo, de género y de expresión de las emociones.

Pulaaku en *fulfulde* del Borgou quiere decir tener o reunir las cualidades de ser fulbe. Está compuesta del sufijo *-aaku* que hace referencia al conjunto de cualidades de una persona, y de la raíz *pullo*. Otros ejemplos serían: *kadanaaku* (con la raíz *kaado-* extranjero), que significaría las características del no-fulbe; *gorkaaku* (con la raíz *gorkeo* hombre), que es la cualidad de ser hombre, el sexo masculino y el valor; y *deewaaku* (con la raíz *debbo*) que es la capacidad de ser mujer y el sexo femenino. No he encontrado referencias al pulaaku como comunidad formada por hombres y mujeres fulbe tal y como lo recoge Riesman (1974:128) en el caso de los Djegolbé o las autoras Anneke Breedveld y Mirjam De Bruijn (1996:71), entre los fulbe de Malí. El conjunto de actitudes que conforman el pulaaku para los fulbe *makayraabe* aparecerán a través de los relatos que introducen los capítulos y en el desarrollo de mi estudio.

La siguiente generación de etnólogos impulsará los procesos críticos y la puesta en cuestión de conceptos como el de etnia, cuando al llegar a los lugares donde debían realizar sus investigaciones la realidad no se correspondía con los discursos científicos que circulaban desde hacía décadas y que estaban en la base de sus proyectos. Serán ellos los encargados de poner en cuestión la homogeneidad de las sociedades que recogían los relatos de mercaderes, viajeros y etnólogos, y otorgarán importancia a cómo las personas han llegado a nombrarse a ellas mismas y cómo han sido nombradas por los otros. Ocurrirá lo mismo con el concepto de pulaaku; se pondrá en cuestión el cariz innato y exclusivo de las sociedades fulbe, cuestionándose si este conjunto de normas no eran reivindicables por otras sociedades, además de observar los cambios de identificación que los hombres y las mujeres fulbe realizaban en función de las relaciones dominador-dominado, del acceso a poderes políticos y mejoras económicas, estrategias de conquista o para salvaguardar el status quo.

A continuación se presenta una tabla que trata de clasificar estos estudios en orden cronológico y el contexto en el que se desarrollan. Muestra la diversidad de significado que los autores han ido recogiendo y otorgando a esta categoría.

Tabla 1. Estudios antropológicos que definen el pulaaku

D. Stenning	1959 1960	Nigeria	Conjunto de valores: la lengua, el pudor, la modestia y la reserva. Vergüenza, carácter fuerte, atención prestada a los próximos.
M. Dupire	1963, 1970, 1981	Níger	Vergüenza, resignación, inteligencia, coraje, carácter introvertido, ligado a la actividad pastoral, código moral y social, ética.
R. Labatut	1973	Camerún	Interés de los hombres casados de aumentar sus bienes, la coquetería de las mujeres casadas y la belleza del cuerpo y del gusto por las joyas de los jóvenes.
P. Riesman	1974	B. Faso	Vergüenza y evitación entre las categorías sociales, “jugar el peul”.
C. Ver Eecke	1988	Nigeria	Elemento innato y natural.
Rio Ogawa	1993	Senegal	Pureza de la sangre, importancia de la cría de ganado, la noción de dignidad de ser peul y la hospitalidad recíproca.
A. Breedveld y M. De Bruijn	1996	Malí	Manera de comportarse como peul, la ganadería, el nomadismo, la vida ruda y la comunidad peul.
E. Boesen	1999	R. de Benín	El hecho de ser peul, conciencia de una identidad y de las cualidades propias al estatus social, rol jugado, comunidad peul.
T. Virtanen	2003	Camerún	Código peul del ideal de comportamiento público que hace referencia a la restricción y control corporal, comportamiento que está profundamente motivado por el sentido de vergüenza.
D. Guilhem	2007	Malí	Valores sociales fundamentales de su identidad.

Fuente: Elaboración propia a partir de Leblon (2006).

### 1.2.2 Identificación: ser/hacerse fulbe

Se hacía patente en la presentación previa que la referencia al pulaaku es ineludible, principalmente porque así lo muestran los sujetos en sus discursos, en la vida cotidiana y en sus modos de identificación; del mismo modo es necesario hacer mención al proceso de nombrarse, reconocerse, pensarse, a veces controvertido, de la identidad.

Anaïs Leblon advierte de la actualidad de la discusión sobre la etnicidad (2006:15,41) que supera los supuestos esencialistas de la primera época, dando paso a interpretaciones más heterogéneas de los grupos, donde las adhesiones e identificaciones cobran significado en contextos diversos y nuevos. Este cambio epistemológico, de los presupuestos esencialistas a otros más generales y cambiantes, sucede también con el concepto de pulaaku, que después del simposio que tuvo lugar en 1989 en Osaka, adquiere un carácter permeable que le permite adaptarse a los contextos en los que las poblaciones fulbe están inmersas.

Ante la discusión no resuelta en torno a la identidad, que ocupa el centro de gran parte de los trabajos consultados, como se verá más adelante, Frederik Cooper (2005:59-90) propone



una alternativa. Junto con Rogers Brubaker, Cooper hace un balance de lo que ha supuesto para las ciencias sociales el uso del término identidad y los resultados de dicha categoría tanto teórica como práctica, llegando a la conclusión de que “si la identidad está en todas partes, no está en ninguna. Si es fluida, ¿cómo podemos comprender los caminos en los que el autoconocimiento puede consolidarse, cuajar, y cristalizar? ¿Si es construida, cómo podemos comprender algunas veces las fuerzas coercitivas de las identificaciones externas? ¿Si es múltiple, cómo podemos comprender la atroz singularidad que es a menudo buscada -y a veces llevada a cabo- por los políticos que buscan transformar meras categorías en grupos unitarios y exclusivos? ¿Cómo podemos entender el poder y el pathos de las políticas identitarias?” (Idem.:59). Además de proceder a la crítica de esta categoría proponen otras, a su parecer, más válidas para los análisis en las ciencias sociales: identificación, categorización, autocomprensión, posición social, pueblo, relaciones, grupo; las cuales se definen someramente en la siguiente tabla.

Tabla 2. Términos propuestos por Cooper y Brubaker

Identificación / categorización	Es intrínseco a la vida social, proceso situacional y contextual.
Autoconocimiento / posición social	Comprensión y experiencia de uno mismo en una red de categorías, relaciones, afectividades.
Pueblo / relaciones / grupo	Se comparten atributos

Fuente: Elaboración propia a partir de Brubaker y Cooper (2005)

Así, el uso de términos como los que estos autores plantean, y más concretamente identificación y autoconocimiento, permite situarnos desde los sujetos, escuchar los discursos, observar las prácticas, las discordancias en las mismas, las acciones de vaivén de ser y estar como hombre y mujer fulbe en la sociedad de la comarca de Nikki y en el exterior, como en el caso de Saïd (relato que inicia este capítulo). Al mismo tiempo, no hay que olvidar otras fuerzas, estatales en su mayor parte, que continúan ejerciendo un poder de identificación: los censos en categorías étnicas (*baatɔnu*, *fulbe*, *gannunkeebe* y *dendì*) o las cartillas de las consultas prenatales en las que queda registrado el grupo de origen de la mujer. Además de tener en cuenta las observaciones de autoras como Amina Mama (2008:225): “No solamente no hay concepto abarcador de la identidad en la mayor parte de los países de África, sino que no hay aparato sustantivo para la producción del tipo de singularidad que parece requerir el término”. Esta y otras autoras retoman, por un lado, debates postmodernos y postcoloniales sobre la voluntad de clasificar, definir y encerrar a las personas en categorías exógenas. Y por otro, el debate sobre la constitución de la persona y de la individualidad que desarrollaremos en el capítulo 3 y que ya desde los años 70 estuvo presente en el seno de la tradición africanista.

### 1.2.3 El pulaaku ¿una invención de la antropología?

Como vemos, el pulaaku ha sido un concepto controvertido en los estudios fulbe, que ha abierto debates sobre su invención y construcción por parte de los antropólogos y ha sido

denunciado como herramienta política por las élites intelectuales para acceder a las áreas de poder. La crítica al concepto de pulaaku como herramienta política de formación de una identidad étnica aparece en el texto que Amselle (1990:71-94), escribe a propósito de las transformaciones que ocurren en una región maliense entre Peul, Bamabara y Malinké. Según este autor, las personas deciden adscribirse a un grupo u a otro en función de las relaciones de poder, de las conversiones religiosas o de las actividades productivas. Este texto formaba parte del recorrido intelectual seguido por Amselle, quien había editado años antes un libro dirigido con Elikia M'Bokolo, *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique* (1999). La obra perseguía elaborar la deconstrucción del concepto de etnia a partir de diferentes ejemplos en África pues, argüían, era el fruto de las construcciones elaboradas por los relatos de los exploradores, los administradores coloniales y científicos sociales, entre otros, con el objeto de clasificar y encerrar en definiciones estáticas a las sociedades africanas sin que esas referencias a “grupos étnicos” encontraran su razón de ser en la realidad. Es bajo estas mismas tesis que escribe el artículo “L’ethnicité comme volonté et comme représentation: à propos des peul du wasolon” (1987), donde hace un análisis histórico del origen del término etnia y su vinculación con la raza, con el fin de identificar grupos de personas que comparten una serie de características, aplicándolo al caso concreto de los fulbe de una región maliense. Según este autor, son varios los discursos que han influido en las representaciones de los fulbe: las de los viajeros, las de los administradores coloniales y las de los investigadores, que en sus sucesivas representaciones, por ejemplo creando un toponímico, publicando atlas de los grupos étnicos donde las personas eran agrupadas y situadas en las formas geográficas, y consolidando los rasgos naturales y los límites raciales de las personas, las encuadraban en la categoría peul (Idem.:467,469,477). Según Amselle (Idem.:478-484) es necesario realizar un ejercicio de investigación antropológica e histórica de las fuerzas que han concurrido en la implantación de una categoría étnica y que se resumen en el siguiente cuadro:

Tabla 3. Evolución histórica de los procesos de construcción de grupo étnico

Período	Proceso de construcción del grupo étnico
Precolonial	Asimilación a las estructuras, en Wasolon <sup>29</sup> las jefaturas.
Colonial	Los censos y la categoría peul, no son ellos los que se nombran peul sino también el estado, que además fija un estereotipo sobre esta población.
Post-colonial	Se mantiene el estereotipo peul: no trabajador, no cultiva el algodón. Y surge en las ciudades un deseo de identificación étnica, por un lado, por las relaciones que en este contexto se mantienen con las estructuras estatales y, por otro lado, como una herramienta de huir de la homogenización que en la ciudad se da.

Fuente: Elaboración propia a partir de Amselle (1987)

Para Amselle sería más interesante que las ciencias sociales alteraran el análisis y en lugar de estudiar los procesos que los grupos sociales siguen hasta crear una conciencia de sí mismos, observar cómo el conjunto de personas se integra en los grupos verticales como la etnia o la nación; sugiere que todas las sociedades son heterogéneas, sobre todo cuando han convivido

<sup>29</sup> Región de Malí.

durante siglos, e invita a interrogarse sobre los cambios que se producen en las identidades colectivas (Idem.:486).

Continúa este antropólogo con el ejercicio de pensar las fuerzas y flujos que han conllevado a la conformación de las sociedades no como entidades naturales y encerradas en clases. Estas ideas las desarrolla en la publicación *Logiques métisses* (1990), donde propone que las personas y los grupos son fruto de transformaciones según las necesidades, espacios y experiencias que viven. En este contexto hace referencia al uso que se ha hecho del pulaaku, que no era otro que crear un grupo compacto fundamentándolo en las conductas que el fulbe verdadero practica: *munya*, *bakkillo*, *senteene*. Para Amselle (Idem.:73), éste es un comportamiento del que pueden apropiarse otras sociedades y en particular las sociedades aristocráticas de África del oeste. Si bien se ha podido identificar un área fulbe, por la lengua, las características culturales, que él piensa no son propias e inherentes a un solo grupo de personas, se verían transformadas a lo largo de la historia por las relaciones de poder que sitúan a unos grupos en dominadores y a otros en dominados, y esto llevaría a los individuos a proclamarse fulbe en un momento, pero no excluye que ese mismo individuo se identifique como *hausa* o *bamabara* en otro período para pasar al grupo dominador, y poder así beneficiarse del prestigio o por la influencia del Islam.

Como en el caso maliense y en el camerunés que abordaré ahora, los fulbe *makayraabe* han convivido en un espacio plural donde gentes llegadas de diversos lugares han ido instalándose, formando<sup>30</sup> la sociedad del Borgou<sup>31</sup>; más concretamente en la comarca de Nikki. En este lugar los recorridos y flujos de poder se han negociado durante siglos, y ha permanecido una idea de grupo fulbe, por oposición a los *baatambu* o a los *gannunkeebe*. En los procesos históricos de la región del Borgou ha habido diferentes fases: de incorporación a las estructuras de organización política a través de pactos que permitían a los fulbe continuar con sus actividades pastorales y manifestaciones culturales durante la etapa postcolonial; o en el periodo colonial y postcolonial, o haber sido inculcados de población pasiva y al margen de las arenas políticas, lo cual movió a un grupo de intelectuales a desmarcarse de su etiqueta fulbe al pensar que ésta podía tener connotaciones negativas en su carrera política. Años más tarde, frente al desinterés del Estado, hay una vuelta a la promoción de la “esencia fulbe” como estrategia política de intermediación entre el Estado y los pastores. Por tanto podemos preguntarnos si las transformaciones, en el sentido expresado por Amselle, no se han dado en el contexto beninés en una dirección bilateral entre fulbe y no fulbe a lo largo de la historia, en la que ha permanecido un conjunto de personas que, confrontadas a la alteridad, se ha identificado como fulbe y otro grupo de individuos que han hecho y hacen experiencias de vaivén en función de las ventajas y prestigios de reconocerse o no como fulbe.

A diferencia del caso expuesto por Amselle en Malí, Philip Burnham (1996), en su análisis del contexto multicultural de la región de Adamawa en Camerún, presenta los procesos de

---

<sup>30</sup> Aunque este proceso es imparable, para nuestro análisis necesitamos acotar un momento histórico que sería desde la instalación en Nikki de un jefe fulbe en 1932 hasta nuestros días.

<sup>31</sup> En el período precolonial se conocía por este nombre un territorio que se extendía entre la actual Nigeria y el actual Benín. Hoy en día es el nombre de la provincia beninesa en la que se ha realizado esta investigación.

identificación étnica y las fronteras que se establecen, analizando, desde la perspectiva de la antropología política, los diferentes momentos históricos que han atravesado. Se trata de “la categoría étnica Fulbe, la categoría étnica Gbaya y la categoría étnica Mbororo” (Idem.:15) en la región de Mbere. El acontecimiento que el autor señala como desencadenante de las luchas por la instalación en la región y asimilación de la población para la empresa conquistadora es la Guerra Santa llevada a cabo por los fulbe Ngaoundere a principios de siglo XIX, que les posicionó como dominadores de un espacio, estableciendo un sistema tributario y de incorporación de los grupos no-fulbe para proseguir sus objetivos de invasión. Más adelante, durante el período colonial y post-colonial se iniciará un proceso de apoyo privilegiado a los fulbe y de la categoría fulbe<sup>32</sup> por la administración colonial, que se hará patente y conllevará la adopción del pulaaku como elemento distintivo por parte de aquellas personas no fulbe.

Este acto de identificación estaría comprendido en la lógica avanzada por Amselle de transformación motivada por un beneficio en prestigio, en este caso individual (primera generación) que Burnham nombra “fulbeisation” y que consiste en la asunción de una serie de características: conversión al Islam, hablar *fulfulde* y comportamiento de acuerdo con las mandatos e ideales de la cultura fulbe (Idem.:48).

Pero no todas las “categorías” que señala el autor siguieron los mismos derroteros, ya que los Mbororo mantuvieron sus identidades gracias a la importancia de su actividad económica, lo que les sirvió la protección de la administración colonial alemana y francesa. Mientras que los Gbaya por su parte fueron conformando las suyas en comunicación con los Fulbe. Investigar si ha habido cambios o no en los modos de identificación de diversos grupos que conviven en un espacio concreto lleva al autor a expresar la necesidad de un estudio histórico que permita comprender las sociedades contemporáneas y dotarle de todo su sentido e importancia a la etnicidad. Basado en sus datos argumenta que “muchas instancias de la etnicidad definen incorporaciones diversas basadas en criterios legales y administrativos” pero también “rituales, prácticas económicas y matrimoniales en las que el criterio de la diferencia étnica es tomado como concesiones por los actores concernidos como definiendo las bases lógicas/racionales de su conducta” (Idem.:154).

Las categorías (étnicas) que el autor enuncia y los modos perseguidos por los individuos para adscribirse a ellas no son estáticas y pueden cambiar, como muestra su análisis histórico en esta región nigeriana. Ocurre algo similar en el caso del pulaaku adoptado por grupos asimilados a los fulbe pero de otros orígenes, y que interpretan algunas de las prácticas de forma distinta. Estas se muestran en grados de fulanidad o de seguimiento del pulaaku, por ejemplo en el uso de la lengua *fulfulde*, la entonación, la inclusión de palabras de otras lenguas, que marcaría, en cierto modo, el grado de incorporación de la identidad étnica. Otro ejemplo lo constituyen las alianzas matrimoniales, que para los fulbe han sido preferencialmente entre primos para salvaguardar el ganado, el pulaaku y los lazos familiares; a través de estas alianzas con grupos asimilados se fueron redefiniendo las normas de predilección matrimonial (Idem.: 163).

---

<sup>32</sup> Literal en el texto del autor: “fulbeising category” (Idem.:39).

Uno de los aspectos más interesantes desarrollados por Burnham es su epílogo (Idem.:154-171) sobre la etnicidad, donde no considera que las identidades étnicas hayan sido una creación de la empresa colonizadora (como argumentaba Amselle), ya que en la época pre-colonial ya existían mecanismos de diferenciación en los espacios plurales donde sociedades con orígenes diferentes convivían.

#### **1.2.4 Aclaraciones sobre el uso del *pulaaku* en antropología**

Hasta ahora he querido mostrar la conexión, discutida, entre el *pulaaku*, un código de vida que los fulbe ponen de manifiesto en su vida cotidiana como ejercicio de identificación y de alteridad en los contextos plurales en los que habitan, y la representación que sobre el mismo han ido haciendo los científicos sociales. Cabría preguntarse: ¿Es necesario pasar por este devenir discursivo y analítico? ¿No bastaría? con expresar qué es lo que las mujeres y los hombres fulbe *makayraabe* piensan y hacen a través de su código de conducta? Considero preciso hacer el ejercicio dialéctico entre la literatura y los datos del trabajo de campo, porque nos ofrece una posibilidad de analizar, comparar y discutir lo que sucede en el lugar donde hemos trabajado, así como en otras sociedades fulbe o no fulbe; porque de esta manera podemos huir de las representaciones esencialistas de grupos humanos, de los estereotipos, y porque evidenciando la forma en que hemos obtenido los datos que se utilizan en las argumentaciones y dando voz a las personas con las que se trabaja, se convive y se piensa, obtenemos las herramientas necesarias para saber si estamos ante una quimera o ante un conjunto de prácticas que sirven a las personas para identificarse y para gestionar su vida cotidiana.

Y adquiere todo su sentido cuando en el terreno se observa que la gente sigue haciendo referencia al término, explora nuevas formas de ser fulbe en la ya constatada tensión entre los mecanismos internos e externos de identificación, incorpora el concepto que media su acceso a la atención a la salud reproductiva y hace que las mujeres instrumentalicen las ofertas sanitarias desplegadas por ONG's y el Estado. Porque esto nos muestra que las personas utilizan categorías que no son cerradas, inmóviles. Así lo advierte Díaz de Rada (2008:227), quien propone hacer un ejercicio de reflexión sobre las ideas preconcebidas en la investigación: “Es preciso partir del supuesto de que las propiedades que caracterizan a los sujetos sociales no funcionan en paquetes estables (...) Si asumimos de entrada que compartir un etnónimo (por ejemplo, 'noruego', 'español', 'sami') en algunas escalas (particularmente, en los discursos y documentos de estado) es concurrente con un conjunto estable de atribuciones sociales, el resultado se produce ya antes de todo intento de comprensión analítica: se llama 'fundamentalismo cultural'<sup>33</sup>.”

Los debates sobre la creación de un concepto (el *pulaaku*) o un conocimiento que gestiona y recorre los discursos y las prácticas de las mujeres y hombres fulbe *makayraabe* con los que he trabajado, continúan vigentes. Si se opta por dejar de lado el término identidad y tomar el de autoconocimiento e identificación, ambos hacen alusión a ejercicios personales y colectivos

---

<sup>33</sup> El concepto “fundamentalismo cultural” es propio de Verena Stolcke (1995:1-24).

de pensarse en función de los contextos económicos, sociales, políticos, religiosos, culturales. Existe una vigencia en los debates sobre el pulaaku, como una quimera, una realidad construida y que no encuentra su reflejo en la realidad, al mismo tiempo que representa un conjunto de normas y prácticas que hombres y mujeres siguen, transmiten a otras generaciones, controlan su seguimiento y sancionan las actitudes fuera de este código. Una forma de abordar estas dialécticas es desde perspectivas no culturalistas como las avanzadas por Lila Abu-Lughod (1993; 2000), lo cual nos permite un análisis pragmático, situado, desde los propios actores, que no se limita a la recolección de datos y del análisis, sino que exige un ejercicio reflexivo a lo largo del proceso, una implicación en la escritura, evitando la tipificación de las comunidades (2000:262).

En esta misma línea se dirigen las advertencias hechas por Breedveld y De Bruijn (1996) sobre la necesidad de explicitar qué es lo que los sujetos entienden por su código de conducta fulbe y no comenzar el análisis bajo las premisas escritas por otros investigadores. La tendencia esencializadora de los fulbe a través de los trabajos realizados por los científicos sociales continúa patente en los trabajos contemporáneos. Un ejemplo es el de Théophile Djedjebi (2009) sobre los estilos de vida entre los pastores y la ciudad en Benín, cuando en el apartado “Fulbe e identidad”, el autor comienza a hablar del código de los fulbe y de cómo lo han utilizado diversos autores, sin decirnos en qué contextos geográficos se sitúan, ni aclararnos por qué hace referencia al mismo ni cómo lo utiliza e interpreta la población con la que realiza su estudio. Haciendo esto contribuye a crear un imaginario en el que pensamos que todos los fulbe, hombres y mujeres, rigen sus vidas desde tiempos inmemoriales hasta nuestros días por un código único que hace de él y de los fulbe un todo.

El trabajo de Djedjebi (2009) permite recuperar las observaciones de las autoras a las que hice mención más arriba, Breedveld y Bruijn, que centran su crítica en la invención del término pulaaku. Según estas autoras, el término pulaaku, que los primeros investigadores e investigadoras señalaron como pertinentes, ha sido utilizado por generaciones de científicos sociales sin actualizar los contextos y significados que las poblaciones dan al mismo. Así el resultado ha sido un producto similar al de las empresas coloniales que perseguían crear unos patrones de identidad que servían para clasificar a las poblaciones. De la misma manera traduciendo el concepto de pulaaku como código de vida de los fulbe, sin referencias ni datos etnográficos, los antropólogos están contribuyendo a una construcción esencialista y de homogeneización de una sociedad y sus prácticas, que no encuentra relación con la realidad de poblaciones fulbe heterogéneas. Al igual que Breedveld y Bruijn, resulta conveniente alejarse de perspectivas que toman el pulaaku como un código rígido, hermético, que constriñe a los individuos, que puede llevarnos a representaciones simplistas de la realidad, pues estamos haciendo referencia a un conjunto de conductas que las personas implicadas adaptan a sus contextos y necesidades.

Estas controversias han sido planteadas en la región que nos ocupa, sobre todo en los discursos de la identidad étnica analizados por Bierschenk (1992; 1995) y Boesen (1997; 1999), en las diferencias que se han establecido entre los fulbe de la ciudad y los fulbe de las zonas rurales y el poder que unos han ejercido sobre otros, incluso en la actualidad. Durante

mi investigación, ha habido hombres y mujeres fulbe que han respondido a este patrón de contraposición y de cambio de identidad por vivir en contextos urbanos, mientras que otros y otras se siguen reivindicando como fulbe, quizás de nuevas formas, en las circunstancias y acontecimientos vitales que les rodean en la actualidad<sup>34</sup>.

Para concluir, este debate se recoge en la siguiente tabla:

Tabla 4. Críticas al concepto de pulaaku

J. Amselle	1990	Valores propios a todas las sociedades aristocráticas de África del Oeste, ya sean sedentarias o nómadas. No sabrían definir verdaderamente una especialidad peul.
M. Guichard	1990	Reafirmación del particularismo étnico, los cargos peul (intelectuales y jefes) se esfuerzan por presentar una imagen selectiva de su propia persona de acuerdo a las cualidades estipuladas por el pulaaku.
T. Bierschenk	1995	Creación de una comunidad, ritual simbólico de creación de identidad.
P. Burnham	1996	No se refiere a una fuente de la tradición peul, (...) revela las muchas variaciones microscópicas de las costumbres peul, el proceso de cambio y el trabajo de ajustamiento continuo en las sociedades peul. (...) Usado por las altas esferas para defender su estado de honor.
A. Breedveld y M. de Bruijn	1997	Los primeros estudios influyen los que seguirán creando e inventando un concepto.

Fuente: Elaboración propia a partir de la bibliografía consultada

En nuestro caso, estudiamos el pulaaku como implicado en los procesos de socialización e interacción de hombres y mujeres, analizando además, la pertinencia que tiene en la gestión de la salud reproductiva de las mujeres. A través de estos acontecimientos se pondría de manifiesto el mantenimiento de la norma, pero también los cambios y adaptaciones que las mujeres están experimentando en el acceso y utilización de las estructuras sanitarias obstétricas.

Al abordar la literatura sobre los fulbe en el Borgou, la polémica sobre la etnicidad y el uso del concepto de pulaaku aparece de una manera central en un contexto plural en el que las sociedades hacen ejercicios de alteridad. Un claro ejemplo lo muestra el Seminario *Fulfulde* celebrado en el norte de Benín en los años 80 y que paso a desarrollar en la siguiente sección.

### **1.2.5 Controversias beninesas: el Seminario Fulfulde**

El Seminario *Fulfulde* tuvo como germen el comité *Fulfulde* creado en 1982 con una subvención de la Organización Católica Canadiense para el Desarrollo y la Paz. Dicho comité surgió a su vez de una serie de reuniones entre autoridades (consejeros, delegados) y el Padre Paul Quillet<sup>35</sup> que eligieron una junta y comenzaron a realizar una serie de publicaciones en lengua

<sup>34</sup> Otro ejemplo de perseverancia del código es el portal de Internet: [www.pulaagu.com](http://www.pulaagu.com).

<sup>35</sup> Misionero francés de la Sociedad de Misiones Africanas con una larga presencia en la República de Benín, un extenso conocimiento de la lengua *fulfulde* y del pueblo fulbe. Le expreso mi gratitud por sus explicaciones, comentarios y discusiones sobre el trabajo realizado, que han sido de gran ayuda y lo siguen siendo en la redacción de la presente tesis. Me he beneficiado igualmente del acceso a sus documentos personales sobre la fundación del comité y algunos de los primeros documentos publicados por él mismo, del que he obtenido la información desarrollada en este párrafo.

*fulfulde*: ficha de salud sobre el paludismo, cuentos, cartillas para aprender a leer y a escribir el *fulfulde*, cuadernillo sobre salud reproductiva y una campaña de sensibilización en diferentes comarcas del Borgou. Las primeras impresiones recogidas por el Comité son de entusiasmo por responder a la revitalización y dotar de esperanzas a un pueblo hasta entonces al margen de las reivindicaciones y movilizaciones sociales.

Para comprender mejor este acontecimiento y sus consecuencias posteriores, es necesario pararse en los artículos redactados al respecto siguiendo su cronología de aparición: Martine Guichard (1990), Bierschenk (1992), Guichard (1992) y Bierschenk (1995). En el primer artículo, Guichard (1990) expone cómo el Comité *Fulfulde* supuso un proceso de “refulanzación” de los “intelectuales peul” hacia los “peul de los pueblos” para sus beneficios políticos y económicos. Según la autora, los impulsores del mismo, descendientes de jefes fulbe, escolarizados, con responsabilidades políticas y representativos de los fulbe que viven en la ciudad, “refulanzaron” a una conjunto de fulbe, que vivían en los pueblos, a partir del pulaaku. Para definir este concepto utiliza las definiciones de Dupire (1970) y Riesman (1974), sin hacer referencia a sus propios datos etnográficos. Para llevar a cabo este acto de revitalización del ser fulbe, la autora expone las relaciones de poder que se establecen en tres colectivos diferenciados entre sí: los fulbe de la ciudad, los fulbe de los pueblos y los no-fulbe. Para ella, el Comité *Fulfulde* habría sido una plataforma del Estado para la manipulación y permanencia de una explotación de los fulbe de los pueblos por parte de los fulbe de la ciudad, como había venido siendo el caso de las relaciones que los fulbe “rurales” habían sufrido de los pueblos no-fulbe.

En 1992 Bierschenk publica un artículo en el que debate las tesis expuestas anteriormente por Guichard sobre la etnicidad de los fulbe del Borgou. La primera disidencia que recoge en el texto es la dicotomía “*fulbe siire*” (los fulbe de la ciudad) / “*fulbe laddé*” (los fulbe del pueblo) que el antropólogo considera no ser reflejo de la realidad sino una construcción de la antropóloga. Igualmente se pregunta sobre el uso que Guichard hace de los datos recogidos, e insinúa que no utiliza fuentes locales, sino referencias de otros contextos geográficos en los que estas dicotomías han sido analizadas y donde las relaciones entre el estado, los fulbe de la ciudad y los fulbe de los pueblos son descritas en términos de “agresión”; Bierschenk da a entender que las personas circunscritas en esas categorías no mantienen ninguna relación entre ellas (parentesco, alianzas matrimoniales, económicas).

Más adelante, el autor mantiene que el desacuerdo sobre la creación de la etnicidad no se debe al flujo de discursos y manipulaciones de una élite frente a un conjunto de pastores que residen en la sabana, sino fruto del análisis científico “sin consultar a los pastores peul” (1992:514), evidenciando una vez más la falta de datos etnográficos, y utilizando referencias de otros autores fuera del contexto beninés. En las últimas páginas, el autor propone una alternativa a las conclusiones de Guichard; la antropóloga defendía que el discurso fundado sobre la etnicidad se refiere directamente a las prácticas de saqueo del poder, y que la revalorización del particularismo étnico en el seno de la sociedad fulbe traduce la voluntad de dominación de los letrados sobre los fulbe de los pueblos. Para Bierschenk, las identidades están basadas en la capacidad de toma de decisiones de los individuos, y en el uso múltiple



que éstos hacen de los símbolos (Turner, 1999), aunque éstos estén destinados a crear una ideología basada en la etnia.

El intercambio de artículos y debate entre ambos científicos continúa con la respuesta que Guichard lanza a Bierschenk en un último texto (1992) sobre el proceso político de construcción de las ideologías étnicas y el caso concreto de los fulbe del Borgou, que, recuerda, pasa por adoptar “la pasividad” y “el clientelismo” como estrategias políticas (Idem.:522); además de reincidir en la distancia y juegos de poder existentes entre los fulbe de la ciudad y los del campo, lo cual le ha llevado a la adopción de las dos categorías *fulbe siire/ fulbe ladde*, que argumenta utilizan los fulbe del Borgou para referirse a unos y otros.

Años después Bierschenk (1995) escribe un artículo en el que analiza el Seminario *Fulfulde* como un ritual político “en el sentido durkheimiano”, que “congregaba simbologías tradicionales y del Estado como unidad nacional moderna” (Idem.:480). Una forma de construcción de identidad moderna que se llevaba a cabo desde discursos con autoridad (intelectuales, antropólogos y sacerdotes) que pedían a la audiencia una revalorización de los comportamientos fulbe, a través del *senteene* y del *laanvol fulfulde*, proponiendo acciones concretas como no fumar, no beber alcohol, no comer en público, recuperando tradiciones como la flagelación (*goja*), alfabetización y expresión en lengua *fulfulde*, y revalorizando la forma de vida ganadera y el consumo de leche y *boyri*, y reconstruyendo la historia de los fulbe en Benín. El interés de Bierschenk por interpretar el Seminario *Fulfulde* como un ritual político persigue clarificar la voluntad de algunos fulbe intelectuales de crear una comunidad homogénea, a través de un evento político que perseguía fortalecer una identidad, fomentando el consenso entre los participantes del Seminario por un conjunto de normas comunes (el pulaaku, el *senteene*, la vida pastoral). El objetivo de los intelectuales era erigirse como interlocutores legítimos frente a un Estado que necesitaba controlar un pueblo “diferente” y al margen del ámbito político.

Tanto el proceso de creación de la identidad étnica como la subalternidad a la que los fulbe intelectuales sometían a los fulbe del campo son las tesis sobre las que se apoya la discusión de ambos científicos sociales. El principal punto de fricción es cómo se ha construido una identidad homogénea fulbe y los diferentes poderes involucrados en su mantenimiento. A diferencia de las tesis expuestas por Guichard sobre una división de la población fulbe rural / fulbe de la ciudad y una voluntad estatal de control del pueblo, que deja a los individuos en actitud inmóvil y de asunción pasiva tanto de la superioridad de unos como del control del Estado, Bierschenk aboga por retomar las tesis polisémicas de Victor Turner (1999) sobre los rituales, para aplicarlo al caso concreto del Seminario *Fulfulde*. Piensa Bierschenk que su análisis no debe dejar de lado el carácter instrumentalista que algunos grupos adoptan para llevar a buen fin sus intereses; sin embargo opina que tanto los ritos como los símbolos “Deben ser ‘plausibles’ para todos los interesados: deben permitir interpretaciones ‘abiertas’ que los interesados puedan poner en relación con sus diversas experiencias vividas, actuales e históricas. Si no se refieren a la experiencia actual de los individuos, a lo que les ha sucedido en la historia, son poco susceptibles de ser eficaces” (Idem.:461).

La siguiente tabla presenta las diferentes fases del proceso histórico-político de los fulbe en la provincia del Borgou:

Tabla 5. Evolución histórica de la condición política de los *Fulbe* en el Borgou

Período	Condición política de los Fulbe
Precolonial	Los Wasangari, guerreros a caballo que pertenecían a la nobleza de la corte real de Nikki, era el grupo dominante y sus razzias representaban una amenaza permanente para los rebaños de los peul.
Colonos franceses	Favorecieron la instalación de una jefatura peul para regular las relaciones de los peul con la administración colonial y con los otros grupos étnicos y sus jefes en Dahomey.
Revolución marxista-leninista (1972)	La jefatura considerada feudal fue suprimida. Los peul habían evitado la escolarización de sus hijos e hijas y tuvieron una baja representación en las áreas de un Estado nacional moderno.
Desinterés del Estado (1980)	Crisis del modelo de desarrollo estatal, insolvencia del sistema bancario estatal, reducción y retrasos en los pagos a los funcionarios, presión de los acreedores y del FMI; esto favoreció el despliegue de organizaciones intermediarias, discursos étnicos, iniciativas locales, revalorización de la cultura tradicional y así la posibilidad de organización política de los peul.
1987	Organización del primer Seminario <i>Fulfulde</i>

Fuente: Elaboración propia a partir de Bierschenk (1995)

Resulta interesante constatar cómo los diferentes participantes en este Seminario se han hecho eco de él de diversas maneras, permitiendo revelar una vez más las ideas avanzadas por Bierschenk y el carácter de significado plural que los participantes de los rituales hacen de éstos en función de sus experiencias y poniéndolo en relación con su historia y contexto vital actual. El padre Paul Quillet, en sus documentos personales sobre dicho evento, relata que el objetivo era la constitución de un comité fulbe de trabajo para estudiar y realizar los trabajos pedidos por el SPAPR (Servicio Provincial de Alfabetización y de la Prensa Rural) para promover la alfabetización y la post-alfabetización en *fulfulde*<sup>36</sup>. La antropóloga Martine Guichard (1990:26) apunta los siguientes fines: “La promoción de la alfabetización y de la post-alfabetización en *fulfulde*, el estudio de los diversos dialectos *fulfulde* de Benín, la revalorización de la cultura fulbe, la propagación de tendencias modernistas del Estado beninés (salud, higiene, cría de animales) en conjunto con los servicios administrativos existentes”.

El antropólogo Bierschenk (1995:462), sin embargo, señala que los fulbe se reunieron para “expresar las reivindicaciones sobre su situación política y social (...) y reclamar al Estado beninés que tomara en cuenta sus derechos y un reparto más equitativo de los recursos”. Y Saïd (cuyo relato introduce el capítulo) lo recuerda como una fiesta, una reunión con los hermanos fulbe *nos permitió hacer una autocrítica sobre nuestra identidad y despertarnos el ethos de pulaaku que dormitaba en alguno de nosotros. Formamos una unidad durante el Seminario y fue la base sobre la que otros seminarios se hicieron* [c.5 Saïd].

Hoy, veinte años después de este acontecimiento, seguimos encontrando variabilidad en los discursos y prácticas que se dicen propias a los fulbe. Como Bierschenk (Idem.:475) señala

<sup>36</sup> El *fulfulde* es la lengua de los fulbe pero es también una buena manera de ser fulbe.

en su artículo, la mayor parte de los intelectuales erigidos en interlocutores no se regían por los ideales que suponían la construcción de un todo, los fulbe, estaban casados con mujeres no-fulbe, sus hijos no hablaban correctamente el *fulfulde*, no tenían ganado propio ni consumían la papilla de mijo y mitificaban la fiesta del *goja* que ellos mismos no habían practicado. Y sigue existiendo esta polisemia en los discursos, como demuestra el de Saïd con el que he introducido el capítulo y muchos otros encontrados durante el trabajo de campo. Lo más interesante y que el autor del análisis apunta al final de su artículo, es la capacidad de actuación de las mujeres y hombres. Por dos motivos: uno se apoya en que algunos de los participantes se expresaban como fulbe sabiéndose “peul por elección”, y otro, en la selección de los discursos por parte de los auditores, que aprovecharon la ocasión para expresar sus quejas, manteniendo su libertad de seguir actuando como hasta ese momento. Si bien, hubo un interés de fijar las fronteras<sup>37</sup> del grupo fulbe, las personas siguen eligiendo identificarse de un modo u otro. Ya que las fronteras que intentan establecerse pueden sorprender a la investigadora como si se tratara de una lente bifocal, o como sugiere Díaz de Rada, “una lente ontológica”: observada de lejos y de cerca la etnicidad parece un cercado que se desvanece, “las fronteras se difuminan cuando te acercas a las prácticas concretas, al entorno próximo de las relaciones locales, a la memoria biográfica. De lejos, la etnicidad aparenta ser un nítido juego de signos estables y categorías clasificatorias; de cerca, la etnicidad se nos presenta como un proceso simbólico complejo, abierto, de sujetos incoados” (2008:230).

Tanto en el desarrollo del Seminario como en la organización del comité, las mujeres no tomaron un papel activo, aunque participaban en la sesión de discusión en grupo; no obstante, ninguna de ellas formaba parte de las representantes e intermediarias. Hoy en día se las sigue relegando a la educación de las hijas e hijos sin tener un papel preponderante en otros campos sociales y en los arbitrajes de ámbito personal y colectivo, como el de la salud reproductiva, en el que no pueden elegir, o en las organizaciones políticas, en las que no están integradas de forma paritaria. Actualmente continúan vigentes estos poderes, ya que la presencia en los lugares de toma de decisiones permanecen atravesados por: el género, el analfabetismo o saber leer y escribir en francés y en *fulfulde*, o tener una serie de habilidades o condiciones sociales y económicas. Se perpetúan preguntas que deberían hacerse sobre las intenciones de las políticas, la financiación de los “proyectos de desarrollo” o de algunas actividades, como las dirigidas a la atención de la salud reproductiva de las mujeres.

Durante el trabajo de campo asistí a una jornada de formación de los Comités Rurales de Cuidados Obstétricos de Urgencia, es decir, de actores sociales que censan a las mujeres embarazadas y se ocupan del seguimiento del embarazo y de que las mismas asistan a las consultas prenatales, sigan los tratamientos y acudan a la maternidad el día del parto. En estas reuniones, los formadores, los dos fulbe, pedían a la audiencia que abandonaran las ideas de la vergüenza que están, junto con otras variables, en la base de la muerte de las mujeres en el parto. El público, como sucediera durante el Seminario *Fulfulde*, comentaba las órdenes, en algunos casos se reía de las situaciones elegidas para los ejemplos, sabiéndose al final libre para seguir actuando o no con *senteene* (vergüenza).

---

<sup>37</sup> En el sentido que lo teorizó Barth (1976) de identificación de un grupo de personas frente a otros.

### 1.3 Aproximaciones a los fulbe del Borgou

Uno de los primeros textos que hacen referencia a los fulbe de la región del Borgou en la República de Benín es el publicado por Jacques Lombard sobre la organización sociopolítica de los *baatombu*, *Structures de type "féodal" en Afrique Noire. Étude des dynamismes internes et des relations sociales chez les bariba du Dabomey* (1965). En esta obra se refiere a ellos como pastores cuyas migraciones son difíciles de datar, aproximándolas al siglo XVIII, diferenciando sus orígenes en Burkina y Níger (Idem.:95). Este autor ofrece una mirada a la organización pre-colonial en el Borgou y específicamente en la ciudad de Nikki, explicando cuál era la situación de los pastores fulbe vis a vis de la organización soberana y de sus ministros. Por un lado mantenían una relación de protección (*Kassakperegí* ministro wasangari), así como una representación en la jefatura a través de la figura del *Furdunga* (una de cuyas responsabilidades era recolectar provisiones en los campamentos fulbe para la celebración anual de la fiesta de *La Gaani*). La mayor parte del tiempo permanecían independientes, manteniendo sus actividades ganaderas y de pastoreo (de ganado propio o confiado), su lengua y el Islam como práctica religiosa. Profundiza en la forma de organización interna mostrando datos sobre la especificidad de los fulbe (comparadas con los *baatombu*) en cuanto a la educación de hijos e hijas por los propios padres, los grupos de edad, que eran los encargados de la celebración de la flagelación y de la acogida durante estancias en otros campamentos, los trabajos propios de hombres y mujeres, las alianzas matrimoniales preferentemente endogámicas entre primos y marcando el estatus de la persona en función del número de cabezas de ganado que tenía en su rebaño (Idem.:130-136). Del periodo colonial, destaca la ambivalencia que supuso para los fulbe verse liberados de las relaciones con los nobles, perder los beneficios de sus esclavos (Idem.:298) y ser situados como jefes de cantón, como fue el caso de Djaouga en Nikki. Según este autor, uno de los cambios que introdujo la colonización fue la escolarización, a la que los fulbe reaccionaron evitándola, ya que sólo los jefes enviaban a sus hijos a las escuelas (Idem.:440). “Los peul continuaron viviendo como replegados sobre ellos mismos, buscando excluirse de todas las cosas que no les concernían directamente, testigos de una evolución a la que se negaban a participar” (Idem.:462).

Bierschenk, antropólogo holandés al que ya hemos mencionado en la sección anterior, es uno de los científicos sociales que ha realizado un trabajo prolífico sobre los fulbe tanto en el Borgou como en otras comarcas beninesas. Sus estudios son un referente para todas y todos aquellos que han trabajado con los fulbe en Benín, así como su propia persona, ya que los fulbe de Nikki guardan un grato recuerdo de su paso por la ciudad y de los estudiantes que realizaron sus investigaciones en la comarca. En uno de sus trabajos incipientes realizado entre los fulbe de la Atacora<sup>38</sup>, en el que desarrolló un análisis sobre la organización social de los fulbe en esta comarca, presta atención al periodo pre-colonial, que hasta entonces sólo había sido evocado por Lombard. Uno de los aspectos más interesantes de este trabajo es su análisis sobre la instalación de los fulbe en campamentos internados en la sabana

<sup>38</sup> Bierschenk (1987). La Atacora es una región del este de Benín que comparte frontera con Togo.

y las relaciones que mantenían con los pueblos *baatombu* cuando iban al mercado y para asuntos administrativos (Bierschenk, 2004:74). Esta organización sigue manteniéndose en la actualidad, los pueblos *baatombu* son los lugares a los que los fulbe acuden a las consultas médicas, consultas prenatales, a la oración de los viernes y en algunos casos a la escuela. Uno de los aspectos conflictivos que viven las poblaciones fulbe en la provincia del Borgou por su actividad económica principal, la ganadería (se ha ido introduciendo la agricultura unida a los procesos de sedentarización), consiste en la convivencia y cohabitación con los *baatombu*, que tradicionalmente han practicado la agricultura y que se quejan de que los animales destruyen sus cosechas.

Algunos de estos conflictos quedan recogidos en la publicación de Leo De Haan (1997) *Agriculteurs et éleveurs au Nord- Bénin. Écologie et genres de vie*, donde recapitula y analiza las formas de vida de agricultores y ganaderos, el medio ambiente en el que se desarrollan, y los efectos que tienen en ellos los factores económicos, sociales y políticos que les circunscriben, así como los conflictos que surgen de la cohabitación. Tradicionalmente, los ganaderos llevaban a pastar sus rebaños durante la época seca a los campos de paja de los agricultores, marchándose en busca de pastos y abrevaderos durante la época lluviosa. Los primeros conflictos surgían cuando los pastores instalaban los campamentos trashumantes cerca de los campos de cultivo de los agricultores, con el consiguiente peligro de que los animales entraran en los terrenos para comerse las cosechas o destrozándolas al pasar. La obra de De Haan recoge varios cambios en la actividad económica de los fulbe. Un acontecimiento que supuso un punto de fricción en la coexistencia de los *baatombu* y los fulbe fue la introducción del ganado en la actividad agrícola, lo que aumentó la superficie cultivable (Idem.:13). En consecuencia, los agricultores ampliaban sus campos de cultivo y los fulbe veían disminuidos los lugares de pasto para los animales. Al adquirir bueyes para trabajar el campo, los *baatombu* pastoreaban sus propias reses, lo que afectó directamente a los fulbe, que hasta entonces habían cuidado de las vacas de terceras personas y las suyas propias en un único rebaño. Las mujeres también se vieron damnificadas por este hecho, ya que normalmente se beneficiaban de la leche de todo el ganado.

En los años 90 se llevarán a cabo varios estudios, impulsados la mayor parte por Bierschenk en colaboración con otras investigadoras e investigadores holandeses, alemanes, franceses y benineses. Algunos de ellos están recogidos en la publicación *Trajectoires peuples au Bénin*, consagrada a las poblaciones fulbe del Borgou, donde analizan diferentes aspectos de la sociedad y la vida de estos hombres y mujeres: identidad, economía, estilo de vida pastoral – trashumancia, migraciones a otras ciudades beninesas- y otros vinculados a sus antiguos esclavos los *gannunkeebe*. Antes de comenzar a estudiar antropología, conocía estos textos, en los que podía comparar lo que encontraba en los campamentos y lo que los antropólogos describían y analizaban. Después se convirtieron en una referencia para la construcción de mi objeto de estudio y mi bagaje entre los fulbe. Un ejemplo son los análisis pertinentes que Boesen ofrece sobre la relación que hay entre la coquetería y los estatus de hombres y mujeres, desde corta edad, acentuándose en la juventud y disminuyendo en la edad adulta (Idem.:31), que hace de esta búsqueda de la belleza y de otros rasgos estéticos una puesta en escena de identificación y diferenciación con las otras sociedades con las que conviven. En

este mismo artículo define el pulaaku “como el sistema de valores complejo de los fulbe, en el que el *senteene* constituye un elemento central.” (Idem.:44) y que según la antropóloga es lo que media en las relaciones sociales entre fulbe y no-fulbe, dejando a los primeros en una posición de desventaja política y económica cuando, por ejemplo, son incapaces de reclamar sus derechos al sufrir multas injustificadas.

De igual modo el trabajo de Barbara Kuhn sobre la actividad económica de las mujeres fulbe (la venta de leche) ha sido muy evocador, pues conforma uno de los pocos estudios que tiene en cuenta a estas mujeres. La venta de productos lácteos genera beneficios que permiten a las mujeres hacer frente a las obligaciones domésticas y su participación económica en las ceremonias. Uno de los aspectos simbólicos más importantes, evocados por la autora, emana del cuidado en la manipulación de la leche y el mantenimiento de su pureza mientras permanece en el campamento, pues fuera de éste se convierte en un alimento desvirtuado (una mujer fulbe nunca regresa del mercado con restos de leche). Además apunta los vínculos que existen entre la leche y la fecundidad, la muestra del grado de afecto de un hombre respecto a sus mujeres según la cantidad de leche que reparte entre unas y otras, y la pertinente vinculación del hombre y la mujer fulbe con las vacas (Idem.:65).

Durante los días 23 al 25 de noviembre de 1998 tuvo lugar en la Universidad de Bayreuth (Alemania) un coloquio sobre la sociedad pluriétnica del Borgou, donde se analizó, una vez más, la identidad de las sociedades que cohabitan en la provincia, desde una perspectiva diacrónica. En la publicación editada<sup>39</sup> años después, hay un capítulo destinado a los fulbe de esta comarca beninesa. De nuevo marcado por el interés en la identidad étnica, Bierschenk detalla desde el período precolonial, las migraciones de los fulbe a Nikki, su actividad de cuidadores de vacas, los modos de habitación y sus interacciones con los soberanos en ausencia de jefes, los cambios introducidos por la colonización, que erigió dos jefaturas, una fulbe y una *baatɔmbu*, otorgándoles un estatus de tribu o de etnia; y la pérdida de esos poderes durante la revolución marxista-leninista (1998:175-184).

De los temas explorados por Guichard (1998) destacan las relaciones de poder implantadas entre los fulbe y los *baatɔmbu*<sup>40</sup>, en las que los primeros quedaban siempre al margen del poder central, situación que ha ido perpetuándose hasta nuestros días, quedando relegados a una relación de subordinación frente a los *baatɔmbu* (Idem.:185-209). Las relaciones entre los fulbe y sus esclavos (Hardung, 1998:203-219) se abordan desde el hecho de que el fulbe es *dimo* (digno, noble), rige sus actos por el *senteene* y esta condición no corresponde a los siervos. Basándose en el ritual del don de nombre con la crema de la leche de la vaca en los fulbe, que les ungiría de *senteene*, los esclavos quedan relegados al uso del aceite de karité, negándoles la adhesión al sentimiento de vergüenza y marcando la diferencia entre ambos. Otra de las distancias puestas en práctica consistía en imponer a los esclavos comer fuera de la choza mientras que los fulbe permanecían dentro. Uno de los aspectos más interesantes abordados

---

<sup>39</sup> Boesen, Hardung, y Kuba (1998).

<sup>40</sup> La relación de subalternidad que los fulbe manifiestan frente al antiguo alcalde de Nikki hoy diputado gannunkejo se vio materializada en el transcurso de la inauguración de la mini-lechería que fue entregada a la alcaldía que tuvo que encontrar un gestor externo.

por Hardung es el concepto de *tinnaare* (alentar) que empuja a los *gannunkeebe* a sobrepasar las dificultades, enfrentarse a los poderes administrativos y políticos, escolarizando a sus hijos e hijas y ocupando poco a poco puestos importantes como delegados del alcalde en los pueblos, alcaldes o diputados entre otros.

Por último, una perspectiva más novedosa es la expuesta por Boesen, quien explora la identidad en relación con el espacio, entre los pueblos de los *baatɔmbu* (*siire*) y el espacio donde habitan los fulbe en la sabana (*ladde*), entre el espacio habitado, el campamento (*wuro*) y la sabana (*ladde*) que representa el lugar no domesticado y la organización del espacio dentro del conjunto de chozas de la familia nuclear en función de la edad. Esta antropóloga presta especial atención al espacio de habitación de los *baatɔmbu*, sus pueblos, como el lugar donde las normas del *pulaaku* y el *senteene* se vuelven laxas (1997:221-242). Un punto de interés para nuestro estudio, a partir de los ejemplos ofrecidos por Boesen de las puestas en escena por parte de los fulbe en los mercados, sería comparar esta actitud en las maternidades, en el hospital, dentro de las consultas, en los pasillos, en las salas de espera o en la farmacia, y observar en ellos qué cariz e importancia adopta el *pulaaku* y el *senteene*<sup>41</sup>.

Boesen seguirá investigando la expresión del *pulaaku* a través del cuerpo: “La forma de estar, el tono de la voz, la mímica, todo libra al individuo la idea directa y clara de lo que es, justamente porque se trata de rasgos del comportamiento que no tienen un valor denotativo. Son momentos de autorreflexión social, donde uno se reconoce y donde uno se revela” (1999:88)<sup>42</sup>. Hace una revisión acerca del sentido que el código de conducta fulbe ha recibido en la literatura y en el Borgou, donde el *pulaaku* no aparece en los discursos de los fulbe, pero marca la vida de mujeres y hombres. Su mirada física al código de conducta sobre acontecimientos ya estudiados: no comer en público o evitar el encuentro con los ancianos o una mujer con el padre de su esposo, que hacen emerger el sentimiento de vergüenza en las personas, son analizados como actos de “autorreflexión cultural” (Idem.:91); una emoción individual se vuelve una experiencia colectiva, lo que recuerda las ideas avanzadas por Riesman (1974) cuando argüía que el sentido del sentimiento de vergüenza de la persona adquiere todo su valor cuando es interpretado por una colectividad.

## 1.4 Nuevos temas: la emergencia del cuerpo y el género

Haciendo inventario de los trabajos que se han ido presentando, se puede ver que hay temas recurrentes de marcado interés para los investigadores de varias generaciones: la identidad y los procesos de formación del Estado por un lado; y las formas de vida, el pastoralismo y sus adaptaciones por otro. En los últimos años han ido apareciendo otros temas de estudio, como la danza y el patrimonio cultural, la estética corporal, la performatividad y la salud de las sociedades nómadas, entre otras.

---

<sup>41</sup> Más adelante, en el capítulo 5 y 6, se recogerán las quejas que las mujeres y hombres fulbe tienen de los profesionales de la salud, de la hostilidad de estos lugares, de la imagen que los demás se hacen de ellos, a lo que habría que añadir cómo ellos mismos se presentan en estos lugares.

<sup>42</sup> En Botte, Boutrais y Schmitz (1999).

Dorothee Guilhem (2008a:135-153) actualiza los análisis de las técnicas corporales de Marcel Mauss en la gestualidad de los hombres y mujeres fulbe Djeneri de Malí. Además de constituir una diferenciación corporal y kinésica entre los hombres y las mujeres, las conductas desvelan una capacidad de seducción y de atraer la mirada del sexo opuesto; por ejemplo, en las mujeres, los movimientos lentos, el balanceo de sus glúteos y la mirada; los hombres, sin embargo, mantienen recta la espalda y la cabeza, sin ejercer ningún balanceo y mostrando sus dientes blancos al sonreír (Idem.:149-150). Aspectos que se indican en la siguiente tabla:

Tabla 6. Posturas corporales de generización de los Djeneri

Mujeres	Hombres
Piernas pegadas	Piernas separadas
Pasos lentos	Pasos rápidos
Brazos rozando el cuerpo	Brazos paralelos al cuerpo
Movimiento lento de los brazos	Movimiento rápido de los brazos
Balanceo de los glúteos	Los glúteos se dejan inmóviles
Mirar hacia abajo o a un lado	Mirar a los ojos
Separar las piernas en posición sentada tiene una connotación sexual	Tener las piernas separadas en posición sentada no tiene una connotación sexual
Desnudez, sentimiento de vergüenza. No debe enseñar las piernas, llevar un paño hasta los tobillos.	Desnudez, sentimiento de vergüenza: no deben enseñar las piernas, pantalón hasta los tobillos.

Fuente: elaboración propia a partir de Guilhem (2008a)

Su análisis abarca también el plano espacial, mostrando cómo hay una distancia que los hombres y las mujeres respetan, al igual que en otros contextos, marcando el lugar subordinado que ocupan: cuando se desplazan juntos, el hombre camina unos metros por delante de su mujer y evitan cualquier contacto físico en público. Resulta muy sugerente su propuesta de cómo se produce la generización de las personas a través de las posturas que mantienen hombres y mujeres, los espacios que utilizan, los momentos y los significados de permanecer de pie, mientras caminan o al sentarse con las piernas estiradas, diferencias que se hacen notar en una serie de posiciones<sup>43</sup>.

En el contexto en el que se desarrolla esta tesis, con los fulbe *makayraabe*, se respetan estos mismos modos de ocupación del espacio. Sin embargo, en personas del mismo sexo este contacto está permitido, de manera que se puede observar a dos hombres cogidos de la mano, a un grupo de jóvenes jugando a tocarse en los brazos, o que exploran entre las niñas el tamaño de los senos, a una mujer posar su cabeza en el regazo de otra mientras ésta le trenza el cabello o acariciar furtivamente a la investigadora para comprobar la tersura de su piel.

<sup>43</sup> La vestimenta también impone diferencias entre hombres y mujeres ya que, aunque la mujer se coloque bien la tela a modo de falda, siempre puede abrírsela si camina rápido o a grandes pasos; sin embargo el hombre puede adoptar las posturas que quiera, pues en ningún caso sus piernas quedarán al descubierto y no estará expuesto a la vergüenza. Beatriz Moral (1996:142) en su trabajo con los chuuk en Micronesia señala el cuidado que las mujeres chuukesas otorgan a la vestimenta. Una falda, en ocasiones dos, desde la cintura hasta la rodilla, cuidando que siempre esté bien colocada, en cualquier circunstancia, para evitar que los genitales queden expuestos.



La performatividad o puesta en escena del pulaaku, que ha sido analizado en algunos de los estudios sobre los fulbe que hemos citado, toma otro cariz en el caso de Virtanen. Su objetivo es analizar la puesta en escena del código del pulaaku en la vida cotidiana, lo que le permitirá observar cómo actúan, y no tanto el significado de los actos (Idem.:13). A través de diferentes acontecimientos de la vida cotidiana y de la vida social de los fulbe de Adamawa, como pueden ser los saludos, las celebraciones de boda o el bautizo del primer hijo/a, la puesta en escena del código de comportamiento ideal de los fulbe o pulaaku rompe la dicotomía que establecen algunos estudios de la performance entre la vida cotidiana y los rituales o la estética. Llega a la conclusión que no consisten solo en un conjunto de ideales, sino que representarlos es esencial para los fulbe, pues sin ellos la vida social resulta inimaginable (Idem.:259). Su aproximación al pulaaku conlleva pues la pertinencia de la autonomía que permite el control de las necesidades corporales.

Uno de los últimos trabajos aparecidos es el dedicado a la utilización de la danza como herramienta política, estudiado por Mahalia Lassibille. Uno de los aspectos más interesantes radica en la política de las emociones, a través del cual la autora parte de la alegría que los bailarines sienten al juntarse, tradicionalmente después de meses de trashumancia, el miedo que sienten durante la danza del *gereevol* cuando sólo uno de ellos se hallará elegido como el más bello y otro como el más feo, y por último la cólera cuando dos linajes se enfrentan para mostrar sus talentos y atraer a las mujeres de otros grupos. Desde el principio la colocación en dos filas de los danzarines señala no solo su pertenencia a un linaje sino el lugar que ocupa en el mismo. Aborda de manera innovadora el problema de la identidad: asimilación / asimilados a través de la danza que los fulbe Djeneri han ido adoptando, como por ejemplo la flagelación o las danzas de posesión Hausa. A través del baile no solo se muestra la importancia de un linaje y las posibilidades de entablar matrimonios exogámicos, sino que se renegocian los elementos de la identidad. Además se adquieren nuevos poderes político sociales como los que los *Wodaabe* han obtenido a través de la internacionalización de sus danzas (participación en festivales), lo cual les ha permitido interactuar con los agentes de desarrollo y con las instancias políticas de Níger, obteniendo beneficios de los que antes no disponían (2008:155-181).

En relación a la salud, ha sido de gran elocuencia el análisis que Kate Hampshire ha llevado a cabo sobre el acceso a la sanidad de tres poblaciones nómadas en Sudán: árabe, goran y fulbe. En su trabajo presenta cómo la información y el acceso a la salud se encuentra mediado por el género, mostrando que en los tres grupos de mujeres nómadas los hombres son los que controlan los tratamientos, sobre todo fuera de casa, mientras que el cuidado y los apoyos los cubren las mujeres. Podría entenderse que la dispersión espacial supone la principal variable que entorpece el acceso a la atención sanitaria de estas mujeres; sin embargo Hampshire muestra que son las diferencias de género, las desigualdades económicas y los preceptos culturales las más importantes.

En el caso de las mujeres fulbe incide en el hecho de que éstas, a causa del pulaaku, tienen dificultades para explicar a sus maridos sus problemas de salud y que siguen mateniendo un ideal de parto en soledad (2000:14). Para ella es necesario tener en cuenta los diferentes

componentes sociales que proveen a las mujeres de estatus en la sociedad: la edad y el haber dado a luz, además de la composición de los hogares (monógamos, polígamos, endogámicos o exogámicos), así como las estrategias que logran realizar a través de las alianzas matrimoniales con el marido y los familiares de éste y con sus propios familiares (2000; 2003).

Del mismo modo que en alguno de los trabajos que se han evocado, el cuerpo (Guilhem, 2008; Virtanen, 2003) y las emociones (Lassibille, 2008; Hampshire, 2000; 2003) son las categorías que atraviesan esta tesis. El desafío que se persigue es tomar la configuración de la persona fulbe, su cuerpo y sus emociones, como un todo que le permiten experimentar el pulaaku. Desde una perspectiva que tome en cuenta la capacidad de agencia de las personas, cabría preguntarse sobre las decisiones que las mujeres y hombres fulbe toman: ¿mantener los preceptos que tradicionalmente rige el pulaaku, actualizarlos o abandonarlos? ¿De qué modo están marcando la vida cotidiana y en especial la salud reproductiva de las mujeres? ¿Cómo reaccionan las personas cuando fuerzas exógenas imponen otros controles sobre sus biología? ¿Qué repercusiones tiene dotar al cuerpo de capacidad política que traiga al ámbito público debates que tienen que ver con la vida de las jóvenes y de las mujeres?

Entre las perspectivas teóricas en la que se apoya este trabajo se encuentra la antropología del cuerpo. El concepto de embodiment (Csordas, 1994) es fundamental para una aproximación al pulaaku, a su dimensión personal y colectiva, a los modos de identificación que desencadena, tal y como muestran los relatos que introducen cada capítulo, las conversaciones y reflexiones con los hombres y mujeres fulbe u otras explicaciones sobre su significado:

*El pulaaku es la ética fulbe. La persona está penetrada de semteende (vergiënza). Dicho de otro modo, la persona que es capaz de conducir sus actos con retención, reserva y pudor, en el sentido del honor; y que puede sentirse apenado, molesto y disminuido en caso de transgredir esta línea de conducta, encarna el pulaaku. El pulaaku es un conjunto de valores socioculturales de los fulbe. Es al mismo tiempo un modo de vida y una razón de ser. Es, entonces, una ética que define la filosofía y las reglas de la vida individual y colectiva [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].*



## Capítulo 2

# Estrategias metodológicas: el valor de la discreción entre los fulbe *makayraabe*

### 2.1 Abduläi: “Hay cosas que el fulbe guarda para sí, que no va a decir”

*Me llamo Abduläi, soy uno de los hijos de Djaouga<sup>44</sup>. Según la tradición, lo que hemos escuchado, la familia Djaouga vino de Mali<sup>45</sup>, de una región que se llama Douanza, hacia el siglo XV. La guerra había estallado entre las tribus y la gente se fugaba hacia el Este. Nuestra familia formaba parte de este contingente. Después llegaron a Burkina, continuaron a la región de Houmbori, alcanzaron Sudu Fanu en la región de Yafaga y de ahí vinieron hasta Bagou, en la región de Gogounu y finalmente se instalaron Wenra. En 1818 estaba Soumaïla, que era jefe de la comunidad; cuando murió, nuestro abuelo Soumanou le reemplazó. Los colonos estaban aquí (Nikki) en esa época y Soumanou estaba en Wenra; al llegar a viejo, su hijo, Djaouga, nuestro padre, lo reemplazó. Llegó desde Wenra a Nikki, para ver al jefe del gobierno, al jefe de subdivisión. Era el cantón fulbe del Sur. Hacia Kalalé era Nikki-Norte y Nikki-Sud comprendía: Nikki, N'Dali y Perere. Él era quien mandaba sobre los fulbe de esta región y recaudaba los impuestos. A Nikki llegaron en 1932, siete años después, en 1939 nací yo. Al principio se instalaron cerca del río. Aún se encuentran las ruinas, es el lugar donde está el matadero, de allí el colono les dijo que se instalaran en la ciudad, donde habitamos hoy, éste ha sido desde entonces el barrio de los fulbe, por eso lo llaman Gaa Maro: Gaa quiere decir la granja, Maro quiere decir la ciudad, por lo tanto quiere decir la granja de la ciudad. Así se instalaron los fulbe en Nikki. En Wenra se halla la tumba de Soumanou y los esclavos. La casa en la que vivo la construyeron los esclavos, era una construcción cerrada, fue el urbanismo el que dividió la casa, la carretera antes no estaba, fuera del palacio estaban los trovadores, los extranjeros, los hausas y los gannunkeebe.*

---

<sup>44</sup> Djaouga es el ancestro que la administración instala en Nikki y que aparece en la Imagen 1 página 35.

<sup>45</sup> Ver mapa de las migraciones página 16

Abdulaï es un hombre que tiene la piel muy clara, en su caso más que en el de la mayoría, no tiene tatuajes en la cara. Anda de forma tranquila y pausada con el bubú recogido en los hombros, con aire distinguido. Vive de su pensión, tiene 72 años y lleva varias décadas jubilado. Sus hijos también le ayudan económicamente, con regalos o trajes. Su mujer es una gran comerciante de nuez de kola, condimentos y nueces de karité. Con ellos viven varios nietos, sobrinos y las chicas que ayudan a su mujer y a su hija en los comercios y en las tareas del hogar. Voy a visitarle varias veces a su casa, donde le encuentro sentado en una silla de metal, cerca de la puerta, disfrutando de la brisa a la vez que protegido de las miradas indiscretas.

Tiene el rostro sereno, me mira fijamente y pronuncia mi nombre con un timbre burlón. Otras veces le encuentro junto a sus amigos en una de las calles principales de Nikki. Acepta que le haga una entrevista, me habla despacio, mantiene su mirada en la mía mientras explica el origen de su familia, se para en los detalles como las fechas, los lugares donde se instalaron antes de llegar al barrio, se acuerda de su infancia y de su tiempo como profesor. Le conocí un día que estaba charlando con su hermana delante de la puerta de la casa y él se acercó a saludarnos. Llevaba una radio en la mano que iba escuchando, al acercarse bajó el volumen, saludó en francés dirigiéndose a mí, se presentó como maestro jubilado que por las tardes se reunía con otros jubilados de Nikki para conversar sobre la vida política y social de la ciudad y del país. Su padre, Djaouga, murió en 1965. Tuvo 17 hijos e hijas de tres mujeres; de los que cuatro fueron a la escuela, Alou, Galou, Ada e Ismaila. Cuando Djaouga murió, dejó el poder a Amadou quien reinó durante mucho tiempo desde 1965 hasta el 2005. A su muerte, su hermano y actual jefe de Nikki tomó el poder. En la línea de sucesión él puede optar al puesto pero dice que no le interesa.

*De niño guardaba los bueyes, los toros pequeños e incluso acompañaba a la gente a pastorear por los alrededores de Nikki. Después me metieron en la escuela coránica, pero como el moodibbo<sup>46</sup> me pegaba mucho, era malo, yo me fugaba. Me escondía siempre, al final era incorregible y abandoné. Cuando en 1947 se creó el colegio de Péréré ya había un colegio en Nikki, pero dijeron que era necesario que el jefe Djaouga enviara a su hijo a Péréré para que los otros fulbe fueran al colegio y así comencé la escuela. Estaba alojado en casa de Kassapkeregui, y aunque era sólo un niño, un alumno, sus hijos me construyeron mi choza porque me tenían una gran consideración. Era nuestro protector, el príncipe wasangari que nos protegía. Cada wasangari<sup>47</sup> tenía sus fulbe y éstos vivían bajo su protección. Cuando el padre de Soumanou llegó a Wenra, a finales del siglo XIX, pactó con Kassakperegui que era quien tenía jurisdicción en la región de Makararou. Nikki es la capital del reino wasangari en la que se encuentran varias dinastías, una de ellas es la de los Makararou, originarios de la región oeste. Desde la instalación de nuestros ancestros en la región de Nikki se nos conoce como fulbe Macayraabe. Este nombre nos viene (a los fulbe y a los baatombu) de una piedra negra, llamada Macaira, un montículo que hay en medio de la selva y donde el jefe de la tierra,*

---

<sup>46</sup> Musulmán que conoce el Corán, tiene poderes adivinatorios y terapéuticos. Para ambas actividades puede ayudarse de plantas, de versos del libro sagrado que escribe en una pizarra sobre la que se vierte agua que se da a beber a la persona que solicita el sortilegio o el tratamiento, o confeccionando talismanes que contienen versos del Corán.

<sup>47</sup> Los wasangaris son los nobles del reino de Nikki.

*encargado de hacer los sacrificios, inmolaba un toro negro en la ladera para pedir la paz si había conflictos en el pueblo o para que cesara una epidemia.*

Abdulai conversa a menudo con otros hombres que han trabajado en la función pública, han vivido en otras regiones del país y han participado en la transformación política de la nación. Hoy en día continúan ejerciendo un papel importante en la organización sociopolítica de la ciudad de Nikki como “consejo de sabios” intelectuales y pasan gran parte del día discutiendo de política, de sus contrincantes ideológicos y también de la organización tradicional en la que están inmersos como miembros de familias importantes y con una herencia honorable, como muchos de ellos recuerdan y manifiestan ocasionalmente. Quizás la principal diferencia con la organización de poder tradicional que sigue vigente en la ciudad de Nikki, donde vive el Rey Sero Kora III (quien se reúne todos los viernes con su consejo de ministros y al que asisten igualmente las princesas), es que ellos fueron a la escuela, trabajaron como funcionarios y se les considera intelectuales, lo cual legitima su presencia y su voz en los actos públicos y políticos.

*En cinco años terminé la escuela primaria y después continué en Parakou. Vivía con Alou Djaouga, mi hermano mayor, que trabajaba en el tribunal. Estudiaba en el instituto Victoire Balu. Comencé en 1953 y de la misma promoción son Houndveji Adrien (actual candidato a las elecciones presidenciales) y Nicéphore Soglo (antiguo presidente 1991-1996). Hice hasta el último curso, pero no me presenté al BAC porque en aquel tiempo sufría una crisis de juventud, el colegio no me gustaba y además estaba la guerra con Argelia (1955-1956). Se decía que vendrían a buscar a los alumnos más mayores pero yo no quería ir, así que me presenté al primer examen del BAC y después abandoné, no volví para examinarme de la segunda parte. Mi hermano hizo todo lo posible para que regresara, no quería que dejara la escuela, pero no hubo manera, abandoné los bancos y comencé a enseñar en la escuela. He pasado 30 años enseñando en la escuela primaria. Comencé en Guené, ciudad fronteriza con Níger en 1959-1960, al norte del país, cerca de Malanville. Allí festejé la independencia el 1º de Agosto de 1960. En esta región había muchos fulbe. Después me enviaron a Gamia, a Beroubué. En esta localidad había un Rey, como yo era hijo de jefe, iba a verle a menudo, nos llevábamos bien. Cuando el presidente Maga estuvo en el poder destronó a todos los jefes que eran partidarios del Unión Democrática de Dabomey (UDD), porque apoyaban a Francia, mientras que el resto de la población era del Partido Progresista Africano (PRA). Después nombraron a otro rey, pero vivía en un régimen fantoche, impuesto y la gente no estaba de acuerdo. Después me notificaron mi nuevo puesto en Nikki donde he enseñado hasta la jubilación.*

Desde que fue trasladado a Nikki ha vivido en la casa familiar. El barrio ha ido transformándose humana y físicamente. En un primer momento, el jefe fulbe concedió terrenos a alguna gente que no era fulbe, para que se instalaran en Gaa Maro. Después llegaron las parcelaciones y las leyes de urbanización, en 1975, que llevaron a los fulbe a vender poco a poco los terrenos. En el barrio queda un gran núcleo de vecinos fulbe de la familia Djaouga, además de los esclavos y los trovadores que les siguieron en sus migraciones, junto a otros fulbe que fueron llegando desde Níger, Nigeria, Burkina... El palacio de Djaouga también se vio afectado por el urbanismo, una carretera lo dividió en dos. Escuchando a Abdulai y otros miembros de la familia da la impresión de que esta división física ha afectado simbólicamente a la familia.

*Mi padre, Djaouga, era un ferviente musulmán y como tal prohibió tradiciones que creía eran cosas de Satán, como por ejemplo la flagelación. Para mi padre el hecho de reunirse para fustigarse era una cosa de Satán. Otro ejemplo son los tatuajes, pensaba que era un acto de coquetería, que animaban a pensamientos perversos y que tenían otras intenciones y objetivos, por eso había que eliminarlos. Yo no seguí la costumbre fulbe de casarme con una de mis primas paternas, no pensaba casarme con una baatõnu, pero mi destino hizo que me casara con ella. Hemos tenido nueve hijos, seis chicas y tres chicos.*

*Todos han estudiado hasta el nivel BAC y ahora todos se han colocado. Sólo tengo una hija sin casar. Celebré mi boda por el rito musulmán, sin ritual tradicional, sin embargo mis hijas hicieron el matrimonio tradicional fulbe y la ceremonia religiosa musulmana, siguiendo la ley patriarcal. Una de las cosas que más me pesan es que en casa hemos hablado siempre el baatõmbu, la lengua de la madre de mis hijos e hijas y en francés, pero no fulbe. Ahora me da pena y mis hijas me dicen que se sienten aculturadas, molestas porque no pueden hablar fulbe, lo comprenden pero no como debieran.*

Las elecciones presidenciales están próximas (en marzo de 2011) y es el tema de conversación recurrente en todas partes. Hablamos de su candidato, quien piensa que contribuirá a paliar la marginación que siguen teniendo los fulbe en la vida política y social de Nikki y a nivel nacional. Me pregunta si conozco al padre Paul Quillet<sup>48</sup>, y me dice que fue su profesor de *fulfulde* cuando era joven maestro en Parakou. Como casi siempre, terminamos hablando de religión; me explica su conversión a la fe Bahá'í<sup>49</sup>, los rezos diarios y las oraciones comunitarias. Conoció esta religión porque había un occidental en Nikki que la practicaba. Después recibió la visita de seguidores de la fe Bahá'í que estaban de paso por Nikki, fue interesándose y se convirtió. Actualmente no son muchos, pero se reúnen para rezar. Lo que le incitó a pasar a una nueva religión fue sobre todo la preparación para la vida futura a partir de los actos del presente y la posibilidad de poder dialogar y rezar con otras religiones.

Fue uno de los participantes del Seminario *Fulfulde* como encargado de la educación y de la investigación; su cuñado Rouga era el presidente. También estuvo implicado en las reuniones que se celebraron en otras comarcas para darle continuidad a la reunión de 1985, en cada lugar formaban un comité de *Lawol Fulfulde* con un presidente, un secretario y un tesorero, y con ellos visitaban los campamentos y hacían las reuniones de sensibilización.

*Teníamos una organización piramidal con un comité nacional, otro regional y el comarcal. Hacíamos reuniones cada tres años, primero fue en Kandi, después fue en Kerou, creo que continuamos en Banikoara, Kalale y Malanville. Pero hubo un lapso de tiempo en el que tardó en organizarse el siguiente que debía ser en Nikki; cuando éste se celebró pasaba el turno a Djougou, en ese momento murió Rouga, elegimos a un nuevo presidente, Sambo que es de Kalalé, el vicepresidente es Tairou., que reside en Cotonou pero viene a menudo a Nikki. En el Seminario también participaron las mujeres aunque desafortunadamente en el comité no estaban representadas, era una particularidad,*

---

<sup>48</sup> Misionero francés al que he hecho referencia en la página 54.

<sup>49</sup> Religión fundada por Bahá'u'lláh (1817-1892), nacido en Persia, mensajero de Dios para traer un mensaje de unidad: unidad de Dios, unidad de la familia humana, unidad de las religiones. ([www.bahai.es/](http://www.bahai.es/)).

*pero creo que ahora las mujeres deberían estar. A nivel de la sociedad, las mujeres no ocupan un lugar en cuanto que tal*<sup>50</sup>.

*En el hogar tienen sus responsabilidades, organizan las actividades de las mujeres en la casa, se ocupa de la manutención, es la primera responsable de la educación de la descendencia y la consejera del marido, éste no hace nada sin consultar a su mujer. De modo general, en un campamento o aquí en el barrio, las mujeres tienen entre ellas a una que es su responsable, quien les avisa de las ceremonias, reuniones o pago de cotizaciones.*

Su mujer suele estar ocupada ordenando la mercancía para sus comercios y las mujeres que se asoman a la habitación lanzan los saludos obligados esperando respuesta. En sus reuniones de jubilados no hay mujeres, afirma que en la sociedad fulbe no tienen un papel relevante, sin embargo reconoce que deberían tener su lugar y responsabilidad en las organizaciones sociopolíticas como el Comité *Fulfulde*. Le intriga que viva en un campamento en la sabana y en el barrio, que pase el día conversando y visitando a las vecinas y vecinos, que le salude en *baatɔnum* y en *fulfulde*, que la gente me salude por mi nombre, Gandigi<sup>51</sup>, cuando estamos charlando. Le respondo a sus preguntas sobre lo que hago, cómo vivo en los campamentos con sus primos, le pregunto sobre la historia de su familia y qué responsabilidad tienen las mujeres en la sociedad. Responde, casi excusándose, sobre el hecho de que las mujeres no tienen un papel determinado en la sociedad, sino a una escala menor en el hogar. Al compartir con él los límites de ser una occidental entre ellos y ellas, me explica la complejidad del pueblo fulbe, como si quisiera prepararme para una posible decepción, avisarme de que los hombres y mujeres fulbe son muy introvertidos en algunos aspectos y necesitan tiempo para conocer al otro. Aunque sientan curiosidad por el extranjero, lo admirará, conversará amigablemente con él, pero no desvelará sus pensamientos o intimidades.

*Los fulbe somos un pueblo cerrado, que no tiene confianza en el otro. Mis amigos me lo dicen a menudo, me reprochan que podamos pasar toda el día juntos, sólo nos separa el sueño y aun así no me conocen, dicen que es difícil comprenderme. No me gusta hablar de los problemas de la familia con la gente de fuera, mis amigos se enteran por otras vías y luego me lo echan en cara. El último ejemplo ha sido el caso de una chica que estaba en el instituto y que se ha quedado embarazada de un profesor. Hay cosas que el fulbe guarda para sí, que no va a decir. Para nosotros una chica fulbe no debe comportarse así. Los que no son fulbe hablan mucho, critican a los demás, no guardan los secretos y cuando se enteran de algo se lo cuentan a todo el mundo. Por eso no les comunico algunas cosas a mis amigos, porque el fulbe tiene un sentido de la dignidad, el *dimaaku* que empieza desde el día del *lawru* con la nata de la leche de la vaca en la frente. Al desvergonzado se le dice que no le pusieron la nata de la leche sobre la frente y por eso no tiene vergüenza.*

---

<sup>50</sup> La perspectiva de género es una de las adoptadas para la elaboración de esta tesis, entendiéndola como la organización social que relega a un papel desigual a las mujeres con respecto a otros actores sociales, los hombres y las mujeres adultas. En los relatos introductorios se ha privilegiado la descripción de las personas, el análisis e interpretación de los mismos se desarrollará en los capítulos y especialmente en las conclusiones.

<sup>51</sup> Es el nombre de una princesa de la corte real de Nikki, los relatos cuentan que su piel era muy clara, y es la razón por la que otorgan este apelativo a las mujeres de origen occidental. Así me llamaron los *baatɔnu* desde mi llegada a Benín en el año 2000, por él me conoce la población de la comarca de Nikki y con él se dirigían a mí tanto los *fulbe*, como los *baatɔmbu* y *ganunkebe*.



*La dignidad, la vergüenza, la humildad son sobre todo características de los fulbe, comienza desde el bautizo, si se le pone la crema de la leche de la vaca es para que pueda ser humilde y que tenga vergüenza de algunas cosas, por ejemplo robar, mentir, o hacer un acto innoble, malo; la glotonería, no importa el hambre que tengas, tienes que ser moderado con la comida.*

*Las mujeres muestran su dignidad con el lenguaje, hay palabras que una mujer no debe pronunciar: palabras malsonantes. También va a ser cuidadosa con la manera de vestirse, haciendo que el paño llegue hasta los tobillos, cuidándose de no pasearse delante del lugar donde están charlando los hombres ni inmiscuirse en la conversación. Puede ocurrir del mismo modo, que una mujer fulbe que sufre de ciertas enfermedades, por vergüenza, no se lo diga a nadie, puede sufrir por la enfermedad pero el hecho de que la gente se entere de que padece esa enfermedad sería una vergüenza para ella y preferirá callarse e incluso morir. Algunas cosas están cambiando, el hecho de convivir con otros ha traído cambios, sobre todo en la ciudad, el medio transforma al hombre, pero en general la gente sigue conservando la dignidad, el *dimaaku*.*

Abdulaï retoma en su conversación los rasgos que definen a los fulbe, a veces se refiere a ellos en tercera persona<sup>52</sup>, así son los fulbe y se comportan de tal modo, separándose de tales comportamientos, haciendo hincapié en las actitudes de las mujeres. Otras veces se incluye en el discurso para justificar sus propias formas de actuar, dejando constancia de que, aunque estén expuestos a cambios, algunas cosas permanecen, como el *dimaaku*. Días después me encontré en su casa con una mujer que había visto en el hospital. Se trataba de una mujer adulta que esperaba junto a su madre delante del quirófano. Al verme los collares y las pulseras<sup>53</sup>, me saludaron en fulbe y me preguntaron quién me los había dado. Como en otras ocasiones, esa curiosidad primera, me dio pie para interesarme por su caso; me contaron que la mujer más joven sufría de “*tii piiru*”<sup>54</sup>. Fue el médico encargado del servicio de ginecología quien me explicó que se trataba de un prolapso (a causa de los múltiples embarazos y partos) y que se disponía a extirparle el útero. Continué interesándome por el postoperatorio, cómo le explicarían a la mujer la operación y que ya no tendría más hijos, pero el médico no quiso satisfacer mi curiosidad dándome a entender que tras la operación estaría en observación, le curarían la cicatriz y se marcharía de regreso a su casa. Al preguntarle a Abdulaï por la salud de la mujer me dijo que estaba recuperándose de la operación de hemorroides. Recordé que me había explicado que hay ciertas enfermedades que las mujeres guardan en secreto para no exponerse a la vergüenza; quizás no le habían explicado a la mujer la intervención médica o, si se lo habían dicho, prefería no hablar de ello y dejar que se entendiera que tenía otra enfermedad.

---

<sup>52</sup> Este recurso de separarse a través del discurso de algunas prácticas culturales es recurrente y aparecerá en más ocasiones. Está más atenuado en personas cuya trayectoria vital les ha hecho convivir en diferentes contextos o que han adquirido prestigio económico y que les impulsa a identificarse de otras formas.

<sup>53</sup> En el apartado “Otras artes: parecerse a los fulbe” de este capítulo explico cómo mi utilización de los mismo elementos de belleza que los fulbe me permitió aproximarme a ellos y ellas.

<sup>54</sup> Por este nombre se conocen las hemorroides y prolapsos.

## 2.2 Herencia nómada, adaptación a la vida sedentaria

Las narraciones orales sobre el origen de la migración de la familia Djaouga la sitúan en lo que hoy es Malí, atravesando el actual Burkina Faso, para llegar a Benín, más concretamente a Bakou y de allí a Wenra, en la actual provincia del Borgou, que en la época wasangari se conocía como Macaira y que hacía referencia a los diferentes clanes de la dinastía wasangari, Macararou, Lafiaru-Yari, Kora. Aunque Abdulai hace un relato claro y pormenorizado de las migraciones de su familia, los lugares donde se fueron estableciendo y las alianzas matrimoniales que les adhieren a un linaje<sup>55</sup>, lo cierto es que la fecha de la llegada de los fulbe *makayraabe* es difusa. A partir de los relatos orales, algunos como Abdulai la fechan en el siglo XV, sin embargo Saïd la refería al siglo XVII, y las fuentes escritas no son más precisas; Lombard (1965:95) la aproxima al siglo XVIII.

Sin embargo esta familia es una de las más influyentes en la región, y algunos de sus miembros fueron los primeros fulbe a los que conocí durante mi primera estancia en Benín (del 2000 a 2004). A través de ellos descubrí la historia más reciente de la familia; su propio testimonio y el de estudios antropológicos que se habían realizado en la región me informaron de su participación e influencia en algunos de los acontecimientos de la vida social y política de Nikki. Más tarde me relataron sus orígenes, cómo habían llegado a Nikki y desde allí se habían ido dispersando de nuevo por territorios cercanos e incluso en el extranjero. Resultaba muy interesante para la investigación poder convivir con miembros de la misma familia que vivían en campamentos de la sabana retirados de los núcleos de población y otros que seguían instalados en el barrio fulbe de la ciudad de Nikki. Tanto los contactos que pude establecer en el hospital como las familias que conocía de antes me posibilitaron comparar, diversificar y contrastar la información.

En este capítulo presentaré, partiendo de la familia Djaouga, un recorrido histórico de los fulbe en la región de Nikki, desde el periodo precolonial hasta la actualidad. A continuación detallaré mi proceso de inmersión en el campo, así como las herramientas metodológicas utilizadas, las adaptaciones inflingidas por el pulaaku, mi socialización en el mismo, el uso de la reflexividad como método de aprendizaje y los devenires sobre los modos de escritura para reflejar y transmitir todo el proceso de construcción del objeto de estudio, el aprendizaje sobre el pulaaku y los fulbe realizado de forma conjunta.

Volviendo al relato de la llegada de la familia Djaouga a Nikki, y más concretamente al modo de migración, la mayoría coincide en que lo hicieron en pequeñas migraciones desde Burkina Faso. Los fulbe tenían una situación ambivalente; por un lado, según Lombard, su forma de vida como pastores nómadas y el Islam hacía que mantuvieran su actividad pastoril y que estuvieran al margen de una organización política que invitaba a la rivalidad y a la lucha por el poder. Sin embargo, al mismo tiempo, a pesar de la tendencia al aislamiento, tenían relación con sus vecinos agricultores, ya que se ocupaban de sus rebaños y estaban bajo la protección de uno de los nobles, quien podía disponer del ganado de los fulbe para satisfacer

---

<sup>55</sup> También en otros grupos fulbe ver Dupire (1994:267).

sus necesidades alimentarias o las contribuciones en festejos como *La Gaan*<sup>56</sup> (Bregand, 1998:133).

Esta circunstancia de sumisión al noble era preferible a estar expuestos a las razzias de todos los jefes que competían por la tierra y el poder en el Borgou (Idem.:131). El protector de los fulbe que se instalaron en Wenra fue Kassakperegii, con quien los fulbe pactaron su seguridad. Bierschenk (1993:223) corrobora las migraciones fulbe, pacíficas y en pequeños grupos, que se ponían al servicio de los nobles y jefes para cuidar sus vacas, recibiendo a cambio un ternero cada año; de esta forma fueron reconstituyendo sus rebaños (De Haan, 1997:131). Otras autoras como Antje Van Driel (2002:55) señalan que hubo migraciones al Borgou desde Nigeria y Níger durante el siglo XIX. La cohabitación en el Borgou, según Djedjebi (2009:34) se negoció bajo dos tipos de contratos: uno de guarda del ganado y el otro de uso de la tierra.

En el transcurso de sus éxodos, la familia Djaouga fue estableciendo alianzas matrimoniales con otros fulbe con los que se iba encontrando en su recorrido hacia el este. Una de estas familias fueron los fulbe *Gurmanku*, originarios de Burkina Faso. A Wenra llegaron juntos: los *Danrikebe*, los *Gurmanku* y sus esclavos, uno de los cuales recuerda así la migración:

*Djaouga llegó de Malí. En el tiempo de la guerra, tenían conflictos y se fugaron, los fulbe y los gannunkeebe, huyeron juntos. Nosotros somos los gannunkeebe. Los fulbe son los Djaouga. Cuando escaparon de Malí, llegaron a Alto Volta (actual Burkina Faso), después fueron a Kono y allí se encontraron con otros fulbe, son los fulbe de Jom Wuro, por eso se les llama Gurmanku. Desde entonces han ido instalándose en diferentes lugares, siempre juntos y con los gannunkeebe. Por eso el barrio de Jom Wuro se conoce como Gurmanku, el barrio de los burkina. A nosotros nos llaman Danri'en, venimos de un lugar de Malí que se llama Danri. Todos formamos Wenra fulbe [b.1 A. Tanga, campamento Wenra, comarca Nikki].*

En el territorio que comprendía la actual provincia del Borgou, durante el periodo precolonial cohabitaban pueblos con orígenes diferentes: los *baatombu* ganaderos y cazadores eran los guardianes de la tierra y de las fuerzas visibles e invisibles que en ella habitan. Uno de los lugares más emblemáticos para ellos es Tem Tore, el comienzo de la tierra; el jefe de este lugar es el encargado de hacer los sacrificios y bendiciones sobre la tierra, todas las mañanas ofrece cerveza de mijo a sus ancestros que están enterrados en el patio del palacio. A la entrada del mismo hay una pequeña choza hecha en paja que simboliza el origen del pueblo y es otro de los lugares donde hace las libaciones que le solicitan:

*Los fulbe también piden sacrificios, el hecho de que habiten la tierra hace que vengan a solicitar bendiciones, demandan que sus bueyes se multipliquen, que no se pongan enfermos y aunque enfermen, que no mueran. Si hago la oración le doy una parte del agua para que se la dé a sus animales. Si la petición va destinada a los miembros de su familia, le doy el agua para que la mezclen con la comida y la tomen [b.51 Suno Tem Tore, Tontarou, comarca Nikki].*

---

<sup>56</sup> Esta fiesta reúne una vez al año a la población del Borgou en torno a los tambores sagrados para rendir pleitesía al Rey, y a través de él a los antepasados. Hoy en día, la *Gaan*, sigue siendo un acontecimiento importante en la región, a lo que se añade el interés turístico y el hecho de ser considerada una fiesta nacional (Marí, 2008:27).

Además estaban los nobles *wasangaris* que podían optar al trono de Nikki según los turnos de cada dinastía. Uno de estos príncipes, Kassapkperegi Makararou, era el protector de los fulbe *makayraabe*. Convivían con todos ellos los *gannunkeebe*, esclavos de diversos orígenes; por ejemplo, las personas que atrapaban durante las razzias que llevaban a cabo los nobles en la empresa conquistadora de territorios, se convertían en prisioneros al servicio del rey. Otro caso de esclavitud era la repudia de los *baatombu* de los bebés cuyos nacimientos, fuera de lo común, presagiaban brujería<sup>57</sup>; estos niños y niñas eran entregados a los fulbe pocos días después del parto, que eran los únicos capaces de neutralizar el maleficio.

Por último, se fueron estableciendo los *wangara*, comerciantes que recorrían varias rutas de caravanas comerciales que atravesaban el territorio del Borgou desde el siglo XIII (Lombard, 1965:81) con diversas mercancías: oro, nuez de kola, marfil, pieles, sal y personas. Para asegurarse la paz en las travesías llegaron a acuerdos con los jefes y soberanos de los territorios que formaban parte de sus recorridos. Nikki representaba una de las paradas para el avituallamiento en su camino hacia el oeste, además de ser un lugar elegido por la importancia que fue cobrando el comercio en este cruce de caminos<sup>58</sup>.

### **2.2.1 Nomadismo en la época colonial**

Según el documento oficial de la administración colonial para el “Cercle du Borgou. Canton des peulhs du Sud”, Soumanou<sup>59</sup> fue remplazado por Djaouga en 1930<sup>60</sup>. Los colonos realizaban un informe anual sobre los jefes indígenas que estaban bajo su mando; en el caso de los fulbe del cantón Sur, las informaciones que recogen datan desde 1918: “Soumanou, hijo de Soumaila, de raza fulbe, religión musulmana. La familia está compuesta por un hermano de su edad y dos mujeres, nueve hijos, el mayor de unos 36 años. Residencia en Wenra, ganadero, su nominación data de 1918. Fue presentado por el jefe del Sur para remplazar a Ahijo (muerto). Tiene a su cargo 2.000 fulbe y *gannunkeebe*. Sus administrados le escuchan bastante y tiene bajo su autoridad 41 subjefes. Entre sus bienes cuenta con rebaños, rebajas sobre los impuestos y una paga” [l.8 Fiche signalétique de chefs indigènes. Cercle du Borgou. Canton des Peulhs du Sud].

Las opiniones de los colonos sobre el jefe de los fulbe se fueron degradando; en un principio le consideran enérgico y buen jefe, mientras que tres años después dicen de él que es un jefe poco activo, que no tiene mucho contacto con los otros jefes y que es poco escuchado por sus administrados. En 1927 deja el mando y lo pasa a su hijo Djaouga, de quien no se discute la influencia sobre los otros fulbe del territorio. Soumanou muere en 1930 y Djaouga será oficialmente reconocido como sustituto de su padre, pero a diferencia de éste, la administración colonial le solicitará que se instale en la ciudad de Nikki, donde construyeron un palacio, la residencia familiar donde se halla enterrado.

<sup>57</sup> Christine Hardung (1997; 1998) desarrolla en extenso el origen de los *gannunkeebe*.

<sup>58</sup> Un análisis pertinente de estas rutas comerciales, de la instalación y desarrollo en el Borgou lo representa el trabajo de Denis Brégand (1998) *Commerce caravanier et relations sociales au Bénin. Les Wangara du Borgou*.

<sup>59</sup> Soumanou es el padre de Djaouga a quién cedió el puesto de jefe de los fulbe, según el relato de Abdulai en la página 67.

<sup>60</sup> Decisión n° 1972 del 4 de diciembre de 1930.

En las organizaciones tradicionales de poder, antes de la invasión extranjera, el único fulbe que formaba parte de la corte real era el Furdunga:

*Hubo un rey, de la dinastía Lafia, con seis mujeres y ninguna de ellas tenía hijos. Fue a consultar al adivino y éste le dijo que tenía que casarse con una mujer fulbe para que las otras mujeres tuvieran descendencia. Cuando se casó con la mujer fulbe, todas las otras mujeres tuvieron hijos. A la muerte del rey la mujer fulbe volvió a su campamento. Llegado el momento de optar al trono, los hermanos baatombu decidieron crearles un trono aparte a los hijos fulbe porque si le dejaban optar al trono Wasangari se lo llevarían a la selva a los tres días. Así crearon la figura del Fur dun gaa, el Rey de todos los fulbe. Y a los tres días el Furdunga volvió a su campamento y los hermanos vieron que habían hecho lo correcto pues si le hubiesen dejado optar al trono se lo habría llevado a la selva. Hay otro representante fulbe, el de los Turukumanu, originarios de Basi en Buka. En esta ocasión el rey estaba en el palacio cuando se fijó en una chica fulbe que estaba vendiendo leche. Le dijo que al día siguiente se casaría con ella. Y así fue como se originó el Turukumanu. El actual es tan mayor que no puede venir a las manifestaciones reales y el Furdunga es un antiguo combatiente de la armada francesa [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].*

Más allá de esta figura, que sigue vigente, en los campamentos existía el Jom Wuro, portavoz frente a los otros pobladores de la región, en especial con los wasangaris, esta responsabilidad revertía en uno de los ancianos de la familia, cuya labor consistía (actualmente continua vigente) en resolver los problemas internos del campamento salvaguardando el entendimiento entre todos, además de considerarle un invitado de honor en las ceremonias del don del nombre, las bodas y los funerales.

A través del relato de Abdulai y los documentos de la administración colonial queda patente que los representantes elegidos fueron erigidos en jefes por la administración a quien servían de intermediarios, recaudadores de impuestos y vigilantes de los pastores. Este ascendente prestigioso ha quedado anclado en las representaciones de los y las fulbe de Gaa Maro, que se dicen descendientes de jefes. Sin embargo en los discursos de los y las fulbe que viven en Wenra<sup>61</sup> o en Gaa Kpandu aparecen como poseedores de otro poder: ser intelectuales. Del periodo colonial, cabe destacar el cambio que supuso para los fulbe verse liberados de las relaciones con los nobles, perder los beneficios de sus esclavos (Lombard, 1965:298) y ser situados como jefes de cantón, como fue el caso de Djaouga en Nikki. La escolarización fue otro de los cambios introducidos por la colonización los fulbe reaccionaron evitándola, y sólo los jefes enviaban a sus hijos a las escuelas, como quedaba patente en el relato de Abdulai.

Esta actitud auto-excluyente de la vida socio-política ha sido un arma de doble filo para las comunidades fulbe que, por un lado, han continuado manteniendo las formas de vida tradicionales, instalándose en campamentos internados en la sabana para salvaguardar su ganado, pero que, por otro, les mantiene alejados de los centros urbanos, de los servicios estatales (ayuntamiento, dispensarios, hospitales), de los mercados y grandes mezquitas para la oración del viernes. Por otra parte, esta marginación en las instancias de toma de

---

<sup>61</sup> Campamento en el que se instalan los ancestros de Djaouga y que recoge Abdulai en la página 56.

decisiones queda incluida en los discursos de los políticos representantes de los fulbe y en las reivindicaciones de la población de proyectos de desarrollo para actuar contra la baja escolarización de los niños y niñas fulbe, la mejora de las actividades económicas de las mujeres, la perforación de bombas de agua o la construcción de pozos.

### ***2.2.2 Sedentarismo en la etapa postcolonial***

Uno de los cambios, al que se hacía referencia en el apartado anterior, y que más afectó a la forma de vida que hasta ahora habían practicado los fulbe, fue la liberación de los grupos de esclavos que cultivaban sus campos. Los fulbe debieron adaptarse a la nueva situación, estableciendo campamentos sedentarios donde los miembros de más edad, los de menos edad, algunas mujeres y hombres adultos junto a algunos jóvenes cultivaban los campos de mijo y maíz para la subsistencia de la familia. El resto del grupo familiar partía en trashumancia con el rebaño buscando pastos y agua.

Desde la introducción del cultivo del algodón en 1930 hasta su momento culmen en, 1980, la subvención y el impulso de la producción algodonera se benefició de ayudas exteriores<sup>62</sup> y estatales<sup>63</sup> para implantarse como monocultivo. Supuso durante décadas una de las principales fuentes de beneficios para todo aquel que lo cultivara, incluidos los fulbe (DejDjebi, 2009:42). Tanto los pastores como los agricultores comenzaron a disponer de poder adquisitivo que invirtieron en la compra de motos, en la construcción de casas cubiertas con tejados de zinc y recubiertas de cemento, en la celebración de segundas y terceras bodas. Poco a poco los sistemas tradicionales de cultivo familiar se fueron escindiendo, ya que cada miembro de la familia quería su propia parcela para cultivar y su ganancia para invertirla a su gusto. Estas fisiones fueron estudiadas por el sociólogo beninés Bako Arifari<sup>64</sup> en el municipio de N'Dali próximo a Nikki en población *baatombu*; llegó a la conclusión de que el cultivo del algodón había transformado los modos de organización agrícola tradicional. Había provocado, de igual manera, la separación de los hogares que componían un grupo familiar y había impuesto nuevas formas de adquisición de estatus en la sociedad.

El Seminario *Fulfulde* pertenece también a este período, y estuvo precedido por una sucesión de jefes de gobierno desde la independencia en 1960. Abdulai hace mención a algunas de las consecuencias de los diferentes regímenes que gobernaron el Dahomey hasta los años 90: por ejemplo, la mutación de los jefes tradicionales en función de la ideología, o la supresión total de esa figura durante la revolución marxista leninista entre noviembre de 1979 y diciembre de 1989. La constitución de 1977 introduce un cambio en la organización política administrativa que solicita la elección de delegados y consejeros que simbolizan el eslabón

---

<sup>62</sup> Por los Fondos europeos, fondo de las Naciones Unidas y en los años 80, con los planes de ajuste estructural, el Banco Mundial.

<sup>63</sup> Destacan las ayudas estatales de los Servicios de desarrollo y asesoramiento agrícola, construcción de embalses y parcelas para pasto.

<sup>64</sup> Presentación de algunos de los resultados de su investigación en una conferencia en el LASDEL: "Se réaliser en tant qu'individu dans la société bariba au Nord-Bénin: intentions, tensions et contentions familiales liées aux transformations de l'économie rural". Parakou, 29 Enero de 2010.

más bajo de representación política (Bierschenk, 2004:71). Durante el período revolucionario, con la confirmación de una organización política introducida desde el tiempo de la colonia, las poblaciones rurales y los peul quedan relegados a “una hegemonía política y cultural del Estado revolucionario de Benín” (Idem.:81).

### **2.2.3 La emergencia de la economía femenina**

La introducción de los bueyes en la agricultura hacia 1979 hizo que se modificaran algunas de las relaciones que tradicionalmente habían existido entre los fulbe y los *baatombu*; ahora que éstos últimos tenían a su cargo los animales debían procurarles alimento todo el año. Esto fue disminuyendo los acuerdos para que los fulbe llevaran a pastar los rebaños propios y ajenos a las parcelas cosechadas de los agricultores (De Haan, 1997:63; Djedjebi, 2009:44). El aumento de la población, el agostamiento progresivo de la tierra, la necesidad de más tierras de cultivo tras la caída en picado del algodón ha hecho que los agricultores hayan necesitado progresivamente más espacio cultivable. Esto limita en parte las cañadas que los pastores trashumantes toman para realizar sus trayectos anuales en busca de agua y pasto. Se acrecientan, por otro lado, los conflictos entre ganaderos y agricultores por la invasión de las tierras de cultivo de los bueyes cuando éstos están al cuidado de los niños o por un descuido. La mayoría de las veces, las desavenencias pueden arreglarse de forma amistosa a través de comités o de personas elegidas para mediar en los conflictos. En otras ocasiones se saldan con violencia y es necesario que pase a ser regulado por la policía.

Las vacas tienen una gran importancia para los fulbe, tanto desde el punto de vista material (consumo y venta de leche, compra-venta de cabezas de ganado, capital para ceremonias, enfermedad, viajes, peregrinación a la Meca, ayuda a amigos o parientes) como simbólico (marca al bebé con *senteene*, le refuerza su *dimaaku* con el trenzado del *saangol* de la primípara, es símbolo de acogida del extranjero) y forman parte de los discursos del *pulaaku* en la región, según los cuales un fulbe debe saber ordeñar una vaca, además de ser un signo de identidad: quien no posee vacas no es fulbe. Sus lugares de residencia y asentamiento vienen impuestos por el ganado. Todo individuo recibe un animal en algún momento de su vida (nacimiento, boda, amistad, ayuda para recomenzar el rebaño) y tanto el padre como la madre van distribuyendo su ganado entre sus hijos e hijas mientras están en vida.

Quienes no disponen de reses no solo viven con un vacío de identidad, sino que quedan abocados a desarrollar otro tipo de estrategias para escapar de la pobreza. Algunas de ellas se ponen en marcha por préstamos entre familiares o amigos; en la región de Nikki el más conocido es el *habbanai'e*, por el que una persona demuestra su deseo de estrechar la relación de amistad con otra a través del don de un animal. *Habba* quiere decir atar, *habbanai'e* (atar la vaca) significa que una persona le ofrece a otra el próximo ternero que para una vaca de su rebaño. También existe la posibilidad de comprar un animal, a menor precio que en el mercado de ganado, en el rebaño de un familiar o un amigo. Dupire recoge estas y otras habilidades de los pastores más pobres para reconstituir un rebaño: “La identidad del pastor está ligada a la importancia de su rebaño en numerosas instituciones que permiten a los jóvenes o a los ganaderos empobrecidos mantenerse en el grupo: sistema de pre-herencia,

regalo de animales, préstamos de vacas lecheras o vacas reproductoras (...) préstamos de mano de obra infantil” (1994:268). De igual modo, pueden adquirirse a través del ahorro y posterior compra; en el caso de las mujeres a veces ésta se produce por parte del padre o de los hermanos, otras veces es el marido y se incluye el animal en el rebaño de éste. Kadidja<sup>65</sup> explica que tanto la compra como el cuidado se lo iba a confiar a su hermano, aunque su marido posee un rebaño y se dedica a la compra-venta de ganado. Porque la importancia de poseer reses atañe tanto a los hombres como a las mujeres, independientemente del lugar de residencia.

El deseo e interés de organizar y mejorar las condiciones de vida de los ganaderos han impulsado diferentes proyectos cooperativos, el más reciente es el UCOPER (Unión Comarcal de las Organizaciones de Profesionales de Ganaderos de Rumiantes) creado en 2001 para albergar a las asociaciones de ganaderos que están organizados a nivel municipal, comarcal y nacional. Sus principales objetivos son la defensa de los intereses y la mejora de las condiciones de vida de los ganaderos en relación a los otros actores de la sociedad: los agricultores, la administración, todos aquellos con los que los ganaderos deben trabajar por la profesión que realizan o por la vida social. Las actividades concretas se dividen en la sensibilización de la salud humana y animal, la escolarización de los niños, la alfabetización, la formación de las mujeres. Para ello reciben financiación del SNV<sup>66</sup>.

A nivel de la estructura del UCOPER hay una agrupación de hombres y otra de mujeres. Cada pueblo o campamento tiene su agrupación femenina con una organización interna de presidenta, secretaria, tesorera y organizadora. La mayoría se ocupan de la transformación de la leche, pero pretenden asociarlas para formarlas en otro tipo de actividades como el cultivo de huertos y en otros ámbitos como la promoción de la salud materna e infantil o la prevención del VIH/sida. Otra de las acciones llevadas a cabo por el UCOPER ha sido la creación de una cooperativa de recolección de leche que pueda abastecer a la mini-lechería inaugurada en 2010<sup>67</sup>.

*Cuando se inauguró la mini lechería era necesario crear una cooperativa que pudiera abastecerla de leche. Kadidja es la presidenta de la cooperativa de la leche a la que pertenecen miembros del UCOPER de Nikki, del UCOPER de Kalelé y del UCOPER de Péréré. La mini lechería se nutre de lo que traen las mujeres y a la vez tiene colectores de leche, pues la mayoría del tiempo las mujeres van a pie y no pueden ir lejos. Así pues las que vienen de la periferia tras coleccionar la leche buscan a alguien para el transporte.*

*Le pregunto qué división hacen las mujeres de la leche pues veo que mantienen la venta individual y ambulante por la ciudad. Es difícil romper con las costumbres. Hemos hecho todo lo posible para decirles que no se paseen con la leche de casa en casa y vendan la leche a la mini lechería, pero cuando la gente tiene sus costumbres es difícil romper con ellas y por el momento no hemos conseguido disuadirlas*

<sup>65</sup> Kadidja es miembro también de la familia Djaouga y su relato introduce el capítulo 3.

<sup>66</sup> Servicio de Voluntarios Holandeses, ONG que financia diversas actividades de mejora de la productividad en materia de ganadería y agricultura.

<sup>67</sup> Financiada con un fondo del PNUD.



*para que dejen de vender de manera ambulante, aunque esperamos que un día lo van a dejar. Porque si comienzan a vender la leche a la mini lechería eso les permitirá ganar tiempo para dedicarse a otra cosa en casa o incluso para hacer otro comercio paralelo a la venta de la leche. Normalmente la única actividad económica que realizan es la venta de leche [b.20 B. Djaouga, ciudad de Nikki].*

Desde hace una década las mujeres del barrio de Gaa Maro se asociaron en un grupo llamado Weeti, del que Kadidja es la presidenta. Durante este tiempo han recibido alfabetización en lengua *fulfulde*, formaciones para la prevención del VIH/sida, actividades para mejorar la transformación y comercialización de los productos lácteos, elaboración y venta de productos tradicionales fulbe (collares, cubre-calabazas, diademas *pettorde*<sup>68</sup>) y participación en manifestaciones culturales. Muchas de ellas son parientes y vecinas del mismo barrio. La asociación les ha permitido visibilizarse de una manera similar a como lo hacen otros grupos de mujeres; en ocasiones reciben dinero por participar en las formaciones o manifestaciones culturales y resulta ser una estrategia económica dentro y fuera del grupo, cuando extrapolan su estructura organizativa a otros proyectos como los micro-créditos.

Algunas de las mujeres fulbe que residen en los campamentos de la sabana se han constituido también en asociación. A veces han surgido grupos a partir de la instalación de una fuente de agua y la creación de un huerto; participan en algunas de las actividades que el UCOPER programa. Sin embargo estas asociaciones no son tan habituales entre las fulbe como entre otros grupos de mujeres (*gannunkeebe* o *baatombu*). En muchos campamentos las mujeres seguían, individualmente, desarrollando actividades económicas tradicionales: venta de leche y productos lácteos, reventa de algunos víveres e incluso allí donde no tenían ganado habían comenzado a cultivar campos de soja.

A este modelo de organización económica hay que añadir otras condiciones materiales, estructurales que rodean la vida cotidiana de las mujeres de las zonas rurales, como un menor acceso al agua potable, ausencia de electricidad, deterioro de las vías de comunicación, grandes distancias a servicios tales como el centro de salud, la escuela, las cajas de ahorro, las oficinas del ayuntamiento, las ONG's, los mercados, mínimo recurso a los medios de transporte, limitado uso del teléfono móvil, entre otras.

### **2.3 La vida con las y los fulbe makayraabe**

Las y los antropólogos solemos reflexionar sobre cómo hemos elegido los temas que nos han interesado. Estas elecciones no están desvinculadas de nuestro proceso vital, de quiénes somos, de las madejas de relaciones que establecemos a lo largo de los años y de los diferentes ámbitos en los que estamos involucradas. Mi caso no es diferente y por ello, previo a la explicitación del acceso al campo y las herramientas metodológicas utilizadas, creo necesario relatar cómo el objeto de estudio, de alguna manera, me eligió a mí.

---

<sup>68</sup> Diadema a la que se adjuntan unas trenzas laterales, todo está hecho en plástico. Las mujeres se las ponen tras haber dado a luz a varios hijos.

### 2.3.1 Aprendiz de antropóloga

Cuando llegué en enero de 2010 a Benín lo hacía por quinta vez, regresaba a un lugar que había sido mi casa durante cinco años<sup>69</sup>. Había llegado a Benín por primera vez en septiembre de 2000 con la Sociedad de Misiones Africanas<sup>70</sup>, cuando terminé mis estudios de Maestra de Educación Primaria. Mi primer objetivo en aquel momento consistía en aprender la lengua *baatɔnum* y trabajar con la población en el centro de formación y en el resto de actividades de la parroquia que estaba ubicada en Péréré (ciudad de la provincia del Borgou al noreste del país). Durante el primer año me dediqué al aprendizaje de la lengua, las costumbres y todo lo que rodeaba a los *baatɔmbu*, población mayoritaria de la región. Por la mañana seguía un curso de lengua *baatɔnum* con un profesor que me repetía las lecciones del método publicado por el Ministerio de la Juventud, de la Cultura Popular y los Deportes de la época marxista<sup>71</sup>. Las tardes las dedicaba a introducirme en las formas de vida y practicar la lengua con una familia de un pueblo cercano. Junto a las mujeres aprendí a pasar el tiempo, a reconocer cuál era mi lugar como una mujer más, a realizar las tareas cotidianas: ir a buscar agua al pozo, buscar leña al bosque, las hojas de los árboles y verduras para la salsa, a tamizar la harina para la pasta, preparar las comidas, lavar a los niños y cultivar el campo. Fueron enseñándome poco a poco los ritmos de la vida, los saludos de cada momento de la jornada, los espacios que ocupan los hombres y las mujeres.

De la mano de los misioneros me instruí en los ceremoniales de las visitas a los pueblos, ir saludando a las familias, visitar a los enfermos, observar el movimiento de la gente en los patios, escuchar sus problemas, conocer sus casas, sus campos, sus formas de entender lo que sucedía en su cuerpo, la importancia de las fuerzas invisibles, la presencia de los espíritus en el agua, en la sabana y como intermediarios con *Gusumɔ* (Dios). Además en la vida cotidiana, participé en los ritos<sup>72</sup> de la religión tradicional, en los entierros de los *baatɔmbu*, en el *tio* cuando al recién nacido se le cae el cordón umbilical, en la primera jornada de pesca después de que el jefe haga las bendiciones en la charca, en los sacrificios sobre los primeros tubérculos de ñame antes de comenzar a consumirlos, en la fiesta del *dɔɔ kɔru* que da comienzo al nuevo año, la *Gaani* en la que todos los habitantes de la provincia de Nikki rinde pleitesía al soberano. A través de las celebraciones religiosas fui comprendiendo la manera de dirigirse a un Dios creador del que depende el ser humano otorgándole a cada uno su destino. Entender los conflictos y cambios que la religión católica suponía en sus vidas era un desafío. Todo lo que observaba lo anotaba para después preguntárselo a mi maestro de *baatɔnum*, a las mujeres o a los misioneros que llevaban más tiempo allí<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Una primera estancia del 2000 al 2004; la segunda desde septiembre 2007 a Junio 2008; un mes en 2009; trabajo de campo de Enero 2010 a Junio y de septiembre a diciembre 2010

<sup>70</sup> Instituto de vida apostólica fundado en Francia en 1856 por Monseñor Marion de Bresillac con comunidades en diversos países de Europa, África, Asia y América.

<sup>71</sup> Méthode d'apprentissage de Langue Baatɔnum. République Populaire du Bénin. Ministère de la Jeunesse, de la Culture Populaire et des Sports. Este método de aprendizaje de la lengua *baatɔnum* fue financiado por la UNESCO en 1977.

<sup>72</sup> Adopto la diferencia que Victor Turner establece entre ritual-rito y ceremonia: "el ritual es transformatorio y la ceremonia confirmatoria" (1999:105).

<sup>73</sup> Siempre estaré agradecida a Saturnino Pasero, sacerdote madrileño de la Sociedad de Misiones Africanas que me introdujo en el estudio de la lengua, me corrigió las pronunciaciones, las expresiones y con paciencia me dejó que le siguiera a todos los pueblos donde iba.

Transcurridos nueve meses podía expresarme en *baatɔnum*, reconocía los caminos, podía ir sola a visitar a los grupos de mujeres y de niños de las comunidades con las que trabajaba. En esta región, como en muchas otras de África, la familia aparece compuesta por varias generaciones que conviven en una serie de habitaciones construidas formando un rectángulo con un patio central. Con un sistema patrilineal y patrilocal las mujeres al casarse van a vivir a casa del marido, al practicar la exogamia éstas provienen muchas veces de otros pueblos. Cada miembro de la familia practica su propio credo, y son las conversiones al cristianismo las más conflictivas, los patriarcas suelen imponer su propia creencia a su descendencia y abandonarla es complejo. La mujer, tradicionalmente, adopta la práctica religiosa de su marido y cada vez más, las familias buscan pretendientes de la misma religión para sus hijos e hijas. Esta situación favorecía el contacto con las familias más allá del individuo; así aunque yo fuera a encontrarme con las mujeres o los niños de la comunidad de un pueblo, la relación se extendía a sus familias, fueran o no cristianas.

Junto a la parroquia había un centro de formación, las actividades eran variadas, una de las más importantes era la alfabetización de las mujeres en su propia lengua. El coordinador era un hombre *baatɔnu* con el que colaborábamos en la organización y programación de las acciones con hombres, mujeres y niños, en ámbitos que iban desde la mejora de la agricultura a la vida matrimonial; había una serie de ellas destinadas a la población en general y otras a las cristianas.

### **2.3.2 Gandigi: un nombre de princesa**

En la primera semana que pasé en Péréré, una mujer me dio un nombre, decidió que me llamarían *Gandigi*, apelativo de la nobleza *wasangari* que se concede a las mujeres occidentales en memoria de una princesa de piel clara. A partir de ese momento la gente que me conocía me llamaba así y cuando alguien se refería a mí llamándome *anasara* o *baature* (mujer de piel blanca o extranjera) les corregían diciéndoles mi nombre. Durante el 2003 y el 2004, tras dos años viviendo en Benín, trabajé con los *gannunkeebe*<sup>74</sup>, de nuevo puse en práctica las técnicas de aprendizaje e inserción en una población nueva. Hasta entonces las fulbe eran esas hermosas mujeres que veía en el mercado con sus adornos de colores, su mirada esquiva y su andar pausado.

En Péréré había una congregación de monjas italianas que tenía un orfanato y un centro de recuperación nutricional; acogían a muchos fulbe cuyas madres habían muerto en el parto. Las familias los traían al hogar de las misioneras para que los cuidaran y alimentaran durante dos años (el tiempo que normalmente el bebé pasa en la espalda de la madre); trascurrido ese tiempo venían a buscarlo. Otras madres o abuelas venían con los niños y niñas desnutridos y pasaban con ellos semanas hasta que recuperaban las fuerzas y el peso aconsejado. A menudo iba de visita a este centro dónde me encontraba con las madres, las abuelas, las cuidadoras y las niñas/os, conversaba con todas y supusieron un primer encuentro con algunas fulbe que

---

<sup>74</sup> Población con origen servil vinculada tanto a los *baatɔmbu* como a los fulbe.

luego encontré en los campamentos. El mercado y los caminos fue otro lugar de encuentro con los y las fulbe.

Un día que estaba charlando con las mujeres en el Centro de Recuperación Nutricional vino a saludar a las monjas un niño fulbe con su padre. La polio le había deformado las piernas y las hermanas le ayudaban en la contribución de la escolarización, además de hacer de intermediarias con una fundación canadiense que subvencionaba las operaciones de niños y niñas en estas circunstancias. Al saludarme en francés le pregunté de qué campamento venía (Gaa Kpandu), qué curso estudiaba y si podía ir a visitarle de vez en cuando a su casa. Aceptó a condición de que fuera los fines de semana, cuando no tenía clase. Así comencé a visitarle una vez por semana, me presentó al jefe del campamento, a su madre, a las otras mujeres de su padre, sus hermanos y hermanas, a los vecinos y vecinas. El anciano del campamento me preguntó si traía algún proyecto y si necesitaba que reuniera a la gente, pero le dije que lo único que quería era aprender su lengua y sus costumbres. Sidi (el niño que fue mi primer contacto) hacía de traductor con el resto de los niños, pues la mayoría de los adultos comprendían *baatɔnum*, aunque se resistieran a utilizarlo; cuando él no estaba, pasaba el tiempo saludando a unos y a otras. En aquel momento una de las hijas de Amina<sup>75</sup> había venido a dar a luz a su primer hijo, en consecuencia pasaba todo el día en casa, tejía collares para su hijo y se convirtió en la compañera ideal. No evolucioné mucho en el aprendizaje de la lengua, pero fui introduciéndome por tercera vez en una nueva manera de vivir, de actuar y de entender lo que sucedía a mi alrededor.

Pasados cuatro años regresé a España para estudiar antropología, pensaba que esta disciplina me ayudaría a digerir lo vivido en Benín, pero no fue suficiente y continué mis estudios en el CEAF<sup>76</sup> del EHESS de París, donde cursé un master en Etnología y Antropología Cultural bajo la dirección de Jean-Loup Amselle. En 2007 recibí la invitación de regresar a Benín, a la ciudad de Nikki, para aprender el *fulfulde* y al mismo tiempo realizar la recogida de datos para la redacción del trabajo fin de Master sobre la construcción de la identidad de las mujeres en la comarca de Nikki. Busqué un profesor de fulbe que me introdujo en varios campamentos fulbe cercanos a la ciudad. En esta ocasión no disponía de tiempo para dedicarme exclusivamente al aprendizaje de la lengua; esto, unido al hecho de poder expresarme en otra lengua que la mayoría de las personas comprendían, hizo que no avanzara tanto en *fulfulde* como lo había hecho con el *baatɔnum*. En esta época hubo una serie de acontecimientos que me abrieron una nueva vía de interés: algunas mujeres me pedían que las acompañara al centro de salud o al hospital para hacerles de traductora, o cuando me las encontraba allí me hacían preguntas sobre lo que les ocurría a sus hijos e hijas. Además fui tomando conciencia de las circunstancias que rodeaban la salud de estas mujeres, que siguen manteniendo un ideal de parto en casa, hecho que pude constatar durante un parto en una choza. Aquel día las mujeres me utilizaron para presionar al marido, tenían miedo de que el parto se complicara y les pasara algo a la madre y al bebé, pero el esposo había decidido que su mujer diera a luz en casa.

<sup>75</sup> Amina forma parte de la familia Djaouga, su relato de vida introduce el capítulo 5.

<sup>76</sup> Centre de Estudios Africanos del École des Hautes Études en Sciences Sociales de París.

Había pensado parar mi formación académica tras la defensa de la memoria del Master en París, pero al regresar a España decidí continuar profundizando en los nuevos interrogantes que se me habían planteado sobre el acceso a la salud de las mujeres, el pulaaku y los ejercicios de autoconocimiento e identificación que viven las personas fulbe. Debía regresar a Benín para el trabajo de campo, sin compatibilizar otras actividades y con una dedicación absoluta.

### **2.3.3 Acceso a los campamentos: carrera de obstáculos**

Mi objetivo fue entonces estudiar la pertinencia del pulaaku en la formación de la persona fulbe y su incidencia en la salud reproductiva de las mujeres, en contextos rurales y urbanos, así como los cambios que se están produciendo en ambos procesos. Para ello mis directoras de tesis me propusieron elegir a una familia que tuviera parte de sus miembros en campamentos sedentarios asentados en la sabana y otros que residieran en la ciudad. Enseguida pensé en la familia Djaouga que había conocido en mis anteriores residencias en Benín. Esta familia se encuentra diseminada por la comarca de Nikki; unas veces por los desplazamientos en busca de comida y agua para el ganado; otras veces por alianzas matrimoniales. Seguir en la actualidad los recorridos esta familia llevaría a transitar la extensión de la república beninesa de norte a sur y de este a oeste, continuar por la sabana togolesa, ganeana, maliense y nigerina, saltando después al continente europeo y americano.

Una de las primeras cosas que hice al regresar a Benín para el trabajo de campo fue ir a visitar a Amina y Aladjji<sup>77</sup> en Gaa Kpandu, el primer campamento fulbe al que accedí por mediación de Sidi; él y ella, miembros de la familia Djaouga, estaban capacitados para mostrarme cuál era el campamento “originario” de la familia y la persona que podría introducirme allí. Me hablaron del origen de la familia y situaron Wenra como el campamento en el que la familia se había instalado y donde seguía estando. De regreso a Nikki hablé con Hamid quien me confirmó el lugar originario de la instalación en el Borgou de su familia; él hablaría con ellos en el próximo mercado de ganado y después podríamos ir juntos para que me los presentara.

Pocos días después fijamos la cita, iríamos a Wenra, donde podría instalarme para realizar una parte del trabajo de campo. La experiencia anterior me había mostrado que el que a veces la gente no lleve la contraria a las peticiones de una extranjera, no quiere decir que las cosas se conducirán como se había acordado. Sabía que Hamid me había ayudado en otras ocasiones, y que eso le había llevado a aceptar acompañarme, pero aunque se hubiera mostrado de acuerdo, no quería o no podía venir conmigo a presentarme delante de sus tías y tíos. Antes de salir hacia Wenra<sup>78</sup> me dijo que tenía unos compromisos que le impedían que fuésemos juntos, pero que la gente me estaba esperando y que uno de los jóvenes me llevaría a la casa. Recorriendo en moto los treinta kilómetros que separan Nikki de este campamento iba pensando en *baatonum* cómo presentarme a la gente, sabía que el primer contacto era algo

---

<sup>77</sup> Ambos miembros de la familia Djaouga, se casaron siguiendo el matrimonio preferencial entre primos. Los conocí en el año 2002 y desde entonces han sido una familia de referencia para mí.

<sup>78</sup> Ya he advertido que Wenra es el campamento en el que se instaló la familia Djaouga al llegar a la comarca de Nikki. Más adelante, en este capítulo, especificó que es el campamento en el que he residido durante el trabajo de campo. Igualmente, en el capítulo 5, aparece como uno de los casos de estudio.

importante y que podía condicionar en cierta medida mi inserción y la visión que la gente tuviera de mí.

Al llegar al campamento, un joven *gannunkeejo*<sup>79</sup> me acompañó hasta la casa de Jom Wuro<sup>80</sup>, dejamos las motos a la sombra y fuimos a saludar a los ancianos que estaban sentados debajo de un mango. Allí me encontré sola, algo tensa, repasando las palabras que iba a decir. Los ancianos divertidos me dijeron que me sentara, y me preguntaron qué quería de ellos. Tras saludarles en *fulfulde*, les pedí disculpas por no poder expresarme en *fulfulde* y que lo haría en *baatɔnum*, lengua en la que me sentía más cómoda. Les expliqué que me llamaba *Gandigi*, que ya había vivido en Péréré y Nikki (dos ciudades vecinas a su campamento), y que ahora para continuar mis estudios quería convivir con ellos en el campamento para comprender mejor cómo era la vida cotidiana de las mujeres y su salud. Lo primero que hicieron fue preguntarme si sólo iba a trabajar con las mujeres, “bueno, con los hombres y con las mujeres” les respondí. Llegaron las esposas de Jom Wuro y una adulta *gannunkeejo* que me presentaron como la presidenta de las mujeres.

Comenzamos un diálogo para ver cuál sería la mejor manera de comenzar y decidieron que en lugar de reunir las a todas, la presidenta me acompañaría a visitar las casas y a presentarme a las mujeres. El anciano que iba a acogerme en su casa me preguntó: *¿Tú qué comes? A lo que respondí que como lo que me ofrecen, pero nunca sola. El anciano me dio su acuerdo: entonces, si puedes dormir donde nosotros dormimos, comer lo que nosotros comemos, lavarte con el agua con el que nosotros nos lavamos, puedes quedarte el tiempo que quieras* [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].

Acto seguido les dijo a los otros que me quedaría en casa de su segunda esposa. Vivían varias generaciones juntas, su primera mujer y una nieta; su segunda mujer con una hija que había venido a dar a luz a su segunda hija; dos nietos (uno que iba al colegio y otro que pastoreaba las vacas); y el único hijo del viejo con su mujer e hijos (una niña y un niño que ayudaba al abuelo en las tareas agrícolas). El campamento al que llaman Wenra es una extensión difusa en la sabana donde conviven los fulbe y los *gannunkeebe*; yo viví la mayoría del tiempo en el barrio de Gurmanku, aunque realicé residencias cortas en otros barrios (Gaa Sona y Wenra 2). También en otros campamentos Gaa kpandu en la comarca de Péréré y a 40 kilómetros de distancia de Nikki, Yaa Senrou en la comarca de Nikki y a 6 kilómetros de distancia de esta ciudad y en el barrio fulbe Gaa Maro de la ciudad de Nikki.

### **2.3.4 El arte de la negociación: participar además de observar**

Una vez que había accedido al campo y me habían presentado a las mujeres, tomé conciencia de que la recogida de la información había comenzado, que había superado las etapas formales que aparecen en los manuales; pero me sentía un poco abrumada por el abismo

<sup>79</sup> En la primera parte del capítulo (página 72) se recoge el testimonio de un *gannunkeejo* A. Tanga sobre las migraciones conjuntas de los fulbe y sus esclavos, lo que da muestra de la vinculación histórica que han tenido los fulbe con los *gannunkeebe*.

<sup>80</sup> Jom Wuro es el reponsable y representante de un campamento fulbe, en Wenra fue él quién me acogió.

que se abría ante mí. Retrospectivamente veo los diferentes niveles que hay en el acceso y que se van salvando a medida que avanza el tiempo, se toma conciencia de los cambios en los puntos de partida de la investigación y es fundamental renovar la confianza para no ser rechazada.

Para integrarme poco a poco en la vida del campamento, participé en las actividades cotidianas y compartí el espacio, identifiqué las rutinas y algunas cosas que podía hacer sin dificultad: al levantarme me despezaba con agua antes de saludar a unos y otras, después cogía la escoba, hecha con ramitas. Las mujeres doblan el tronco, sin flexionar las rodillas ni agacharse, apoyan la mano izquierda en la rodilla y barren el patio de arena, donde han pernoctado los corderos, en semicírculos, hasta que la suciedad queda en el centro. Durante mis anteriores estancias había observado y apreciado la limpieza en los campamentos fulbe y los dibujos que las escobas dejan en el suelo. Ahora comprendía el ejercicio físico que suponía. Después íbamos a por agua al pozo donde nos encontrábamos con otras chicas fulbe y *gannunkeebe*. El resto del tiempo, (cuando llegué comenzaba el periodo de calor y ya habían cosechado) lo pasábamos en el patio de la casa. Ellas moliendo en el mortero el maíz o el mijo. Años atrás había aprendido que la mejor manera de observar y participar de los espacios sin parecer un “voyeur” era hacer una actividad mecánica, manual, como tejer collares. Esto me acercaba a las más jóvenes y podía pasar horas junto a ellas “haciendo algo”.

Nada más llegar, fui “apadrinada” por la hermana de la segunda mujer de Jom Wuro que pasaba una temporada con ellos. Ella me acompañaba cuando iba a saludar a las mujeres y con ella iba al pozo a buscar agua o a lavar al río. También era ella quien decidía si una actividad o trayecto serían demasiado pesados o cansados para una blanca. Yo me sentía atraída por las más jóvenes, más móviles y activas, pero hasta más tarde, cuando comprobaron que no me sucedería nada por recorrer distancias a pie o transportar cosas sobre la cabeza, no pude abrir mi abanico de actividad y movimiento. Después, otra gente quiso que les fuera a ver a su casa y vinieron a buscarme, tuve la sensación de no ser dueña de mis elecciones y que había llegado un momento en el que la gente tomaba sus propias decisiones respecto a mí. Un día Jom Wuro me anunció que alguien vendría a buscarme pues quería que una blanca fuera a su casa; pensé que me estaba tomando el pelo, no dejó espacio a la negociación y me ví de repente en la parte trasera de una motocicleta pensando que ir a casa de ese hombre sólo supondría una visita de cortesía de algunas horas. Cuando al caer la tarde no observé ningún preparativo para despedirme me reí de mí misma y me relajé, dispuesta a pasar cuatro días en un lugar que no había previsto. Acompañé a las mujeres al pozo para ver el estado del agua, les pedí una cazuela para hervirla: “Esto es lo que escuchamos en la radio que debemos hacer para no beber el agua sucia”. Para mí supuso constatar que los límites a veces no los pone la investigadora y fueron unos días en los que pude conversar, sobre todo con la anciana, sobre la vida de antes, sobre sus recuerdos, sus preocupaciones, pero también con mi anfitrión y sus mujeres, aparte de observar los ritmos de los miembros de la casa. Después regresé en varias ocasiones para visitarles y entrevistarles.

A lo largo del trabajo de campo estuve en otros campamentos además de en Wenra como Gaa Kpandu, donde la confianza tejida a lo largo de los años me permitía conversar

distendidamente con las mujeres, bromear con ellas y pasar también ratos en silencio escuchando los ruidos del mortero, las voces; olfateando el humo de la madera que utilizan para cocinar, sintiendo el calor y degustando las comidas preparadas por Amina. Elegí también ir a Yaa Senrou, donde había estado en el año 2007, porque reunía una serie de características interesantes para profundizar y comparar las variables de la investigación, como por ejemplo el acceso a los centros de salud. Es un campamento situado a unos seis kilómetros de la ciudad, que las mujeres y jóvenes recorren a menudo para ir a vender leche, asistir al mercado, ir al médico, visitar a algún enfermo en el hospital, o participar en alguna festividad. En este campamento había asistido a diversas ceremonias de *lawru*, al trenzado del *saangol* y al parto de una mujer en su choza. Además había conocido a varias mujeres que eran adeptas del culto al *būu*<sup>81</sup> que quería conocer más. Por último sabía que no había ninguna ONG que hubiera puesto en marcha ningún programa de desarrollo en el ámbito de la salud y tampoco recibían las visitas de sensibilización en salud materno infantil de la maternidad.

### 2.3.5 Otras artes: parecerse a las fulbe

El lenguaje ha sido igualmente un medio para percatarme de la inclusión en el conjunto que me rodeaba. En *fulfulde*, existe la partícula *dai* que se pronuncia a continuación del nombre y es un signo de afecto. Entre los *baatombu* hay también expresiones en la acogida que dan muestras de que las distancias se reducen; por ejemplo, al principio alguien saludará al extranjero *ka weru* (con la venida), pero un signo de familiaridad es cuando alguien te da la bienvenida *a dam koma* (ser el bienvenido/ literal haz la fuerza hacia aquí). Como en una carrera de obstáculos, a la observadora perspicaz y atenta, incluso al lenguaje, se le presentan etapas “superadas”.

Esto sin duda da confianza pero muestra también un nuevo curso, llegado ese momento no hay vuelta atrás, la gente está esperando una contrapartida del gesto hospitalario, que pasa por ejemplo por participar activamente en todo lo que sucede en el lugar. Un día que había una boda en el campamento, estaba tomando un momento de descanso después de una noche de cantos, hasta que Golle<sup>82</sup> me anunció: las que preparan la comida te están esperando. En otras ocasiones no se puede discutir una petición, como cuando el último día Jom Wuro me pidió que le llevara a un *lawru*. Intentaba explicarle que ese día tenía que visitar a mucha gente, que podía llevarle, pero no esperarle a que terminara. Él me miraba y se reía, una de sus mujeres desde lo lejos me decía que no podía negarme, Jom Wuro me lo estaba pidiendo. En realidad mi carga de trabajo era una excusa y lo que realmente me preocupaba era mi destreza como conductora y el estado de la pista de tierra, a lo que se añadía mi inquietud por el lugar exacto del campamento al que íbamos. Visto que no podía negarme sólo esperaba que no nos cayéramos de la moto, nos fuimos juntos al bautizo donde le habían invitado, me hizo sentarme cerca de él donde estaban los hombres, lo que me facilitó seguir la ceremonia y rezos de los hombres que tantas veces había observado desde la choza de las mujeres.

<sup>81</sup> Espíritu mediador entre Gusuno y los hombres. Habita en la cabeza de las personas.

<sup>82</sup> Golle es la mujer de Jom Wuro de Wenra.



Empecé a utilizar los mismos adornos que las mujeres fulbe, las pulseras de metal en la mano izquierda y los collares tricolores, tatuajes temporales que las mujeres me hacían durante las fiestas y cuando me encontraba con ellas o ellos, enseguida me saludaban en *fulfulde*, me preguntaban quién me los había dado, me regalaban alguno de los suyos o me provocaban diciéndome si yo también era fulbe o por qué quería a los fulbe. Los ornamentos fueron tomando significado, la gente los identificaba y a mí con ellos, como propios a los fulbe. Este ejercicio lo llama Rosana Guber, ciencia ficción: “Progresiva simulación, penetrar en la ficción de ser uno de ellos, aun cuando nunca dejará de ser él mismo, con su historia, sus determinaciones y sus objetivos específicos para estar allí” (2004:198). Los collares que yo llevaba eran una excusa para acercarse a mí, yo aprovechaba para saludarles, conocer su origen, por qué estaban en el hospital o la maternidad, qué opinaban de algunos temas y practicar la lengua. Sin embargo, al final de mi última estancia en Benín (diciembre 2010), en la capital donde cogería el avión de regreso a España, decidí despojarme de ellos, de todos los atuendos que hacían de mí Gandigi y me preparé para retomar a Almudena y la reinserción en mi sociedad de origen.

Durante el periodo de la escritura, en algunos momentos he revisado las fotos que realicé durante el trabajo de campo e incluso he colgado algunas en la pared, y sin saber muy bien cómo, las pulseras están de nuevo en mi mano izquierda, aunque ahora nadie las identifique.



Imagen 3: Patio de un campamento fulbe, el conjunto de chozas hechas con barro y paja, recubiertas por dentro y por fuera con las boñigas de las vacas. Delante de cada choza hay tres piedras que constituyen el fogón donde las mujeres cocinan. El mortero y el pilón donde majan el grano no aparece en el plano porque se encuentra bajo el karité que se sitúa a la izquierda desde donde fue tomada la fotografía. Es una de las casas de Wenra, campamento donde residí durante el trabajo de campo. Fuente: A. M. S.

### **2.3.6 Encontrar un lugar en el barrio de Gaa Maro**

Al llegar a Nikki tardé un tiempo en instalarme en el barrio, estaba concentrada en pasar el mayor tiempo posible en el campamento y cuando regresaba a la ciudad aprovechaba para escribir e ir retomando los contactos en el barrio y en el hospital. En el campamento habían sido ellos quienes me habían proporcionado un lugar donde dormir y guardar mis cosas. No era casualidad que el jefe me hubiera acogido en su casa, esto determinaría algunas relaciones que intenté solventar yendo a las casas de la gente, afines o no al anciano. Sin embargo el barrio de la ciudad se me antojaba un lugar más complejo donde las diferencias constreñían más, como afirma Guber (2004:191) “Los lugares llevan la impronta de las diferencias de clase y de status y suelen referir directa o indirectamente a la estructura social”. Comencé preguntando a los conocidos si sabían de una habitación disponible para alquilar, llevada por el prejuicio de pensar que la gente no estaría dispuesta a acogerme en sus casas, como había sido el caso en el campamento, y que sería más sencillo descartar esa posibilidad y buscar un lugar donde instalarme sola. Para los más allegados fue una situación incómoda, ellos no podían meterme en sus casas, pero además pensaban que ninguna de las habitaciones del barrio reuniría las condiciones que yo necesitaba: ducha, urinarios, cocina, varias dependencias, agua corriente, electricidad y una valla. Supuso además una lucha con mis amigos de Nikki quienes se ofrecieron a ayudarme en la búsqueda de una habitación. Al expresar mi deseo de convivir con ellos, la gente me miraba sin comprender por qué quería pasar por esa prueba. Finalmente, a fuerza de explicar cuál era mi objetivo y el sentido de mi presencia allí, pude conseguir que la búsqueda se adecuara más a mis necesidades, y una enfermera del hospital, a la que ya conocía, me dijo que fuera a verla.

Ella no sabía de nadie que tuviera una habitación servible, pero en su casa había un cuarto a mi disposición. Era una casa de mujeres, mi anfitriona estaba soltera, había tenido una hija con un hombre del sur, pero se separaron cuando éste fue trasladado a la capital. Su hermana, la presidenta del grupo de mujeres fulbe a la que ya conocía, vivía con sus hijos en la habitación de al lado, su marido sólo venía de vez en cuando. Otra hermana tenía su taller de costura en el terreno de la casa, su marido le había alquilado una habitación en otro barrio de Nikki. Me fui acostumbrando poco a poco al nuevo escenario, a los ritmos, a los vecinos, a ver la telenovela por la noche, conocer las casas de las otras familias fulbe, ir a por agua al pozo, hacer la colada, colaborar a veces en la elaboración de la cena, ayudar a hacer los deberes a los más pequeños, jugar con ellos a contar historias, a la falta de intimidad y a compartir las cremas, champú, leche, café, pan y todo lo que cayera en mis manos. Ellas y ellos también fueron habituándose a mí, a mi forma de hablar, a mis actividades, a las idas y venidas, a que comiera de todo e hiciera mil preguntas sobre cosas que no entendía.

En los años 90 Nikki había recibido a varios antropólogos que realizaban sus investigaciones en la región, el más recordado y conocido por muchos, Thomas Bierschenk. No sé si por gentileza o por otras razones nunca nos compararon. Uno de los hermanos de mi propietaria había sido colaborador de Bierschenk y de Guichard; en mi caso no conté con su ayuda hasta pasado unos meses y a veces, cuando necesitaba aclaraciones, profundizar o tener otros puntos de vista sobre algún acontecimiento, iba a visitarle.

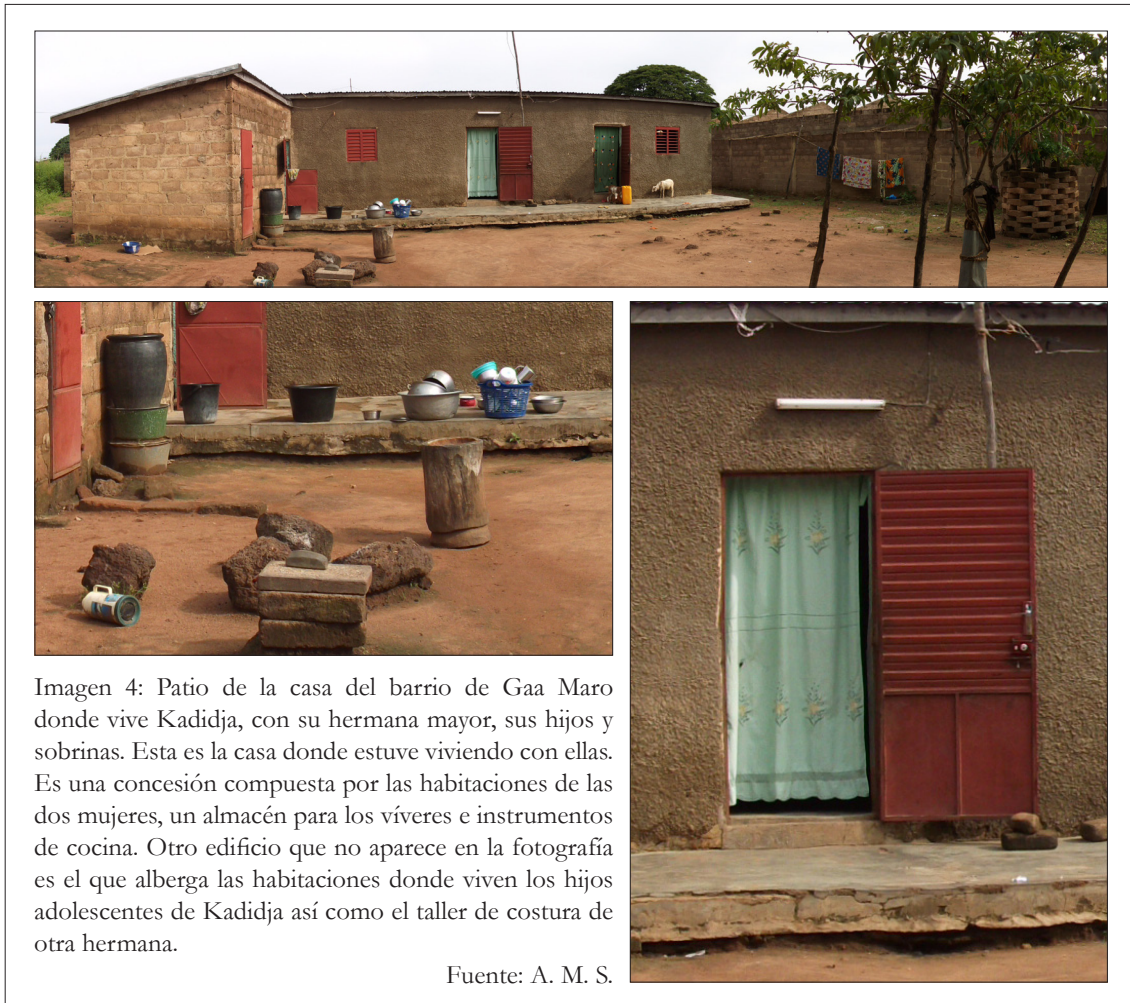


Imagen 4: Patio de la casa del barrio de Gaa Maro donde vive Kadidja, con su hermana mayor, sus hijos y sobrinas. Esta es la casa donde estuvo viviendo con ellas. Es una concesión compuesta por las habitaciones de las dos mujeres, un almacén para los víveres e instrumentos de cocina. Otro edificio que no aparece en la fotografía es el que alberga las habitaciones donde viven los hijos adolescentes de Kadidja así como el taller de costura de otra hermana.

Fuente: A. M. S.

### ***2.3.7 Otros lugares de observación: las maternidades y el hospital***

Contaba con algunos contactos en el hospital, lugar que durante algún tiempo había visitado sin intereses científicos; pero ahora, para poder realizar observaciones, hablar con las mujeres ingresadas y con los médicos debía renegociar mi presencia en el mismo. Le solicité a la secretaria una cita con el director, pero me dijo que era más eficaz abordarle en cuanto le viera. Así lo hice, y el director me contestó que podíamos charlar debajo de uno de los mangos de la vía central. Para él no había ningún problema, mientras mantuviera un comportamiento ético con las personas ingresadas en el hospital. No me aclaró mucho más los límites de la ética, que resumió en que no hiciera fotos si la gente no estaba de acuerdo y pusiera al corriente de mi investigación a las personas antes de realizar las entrevistas. El hecho de firmar un documento con su aprobación le pareció bastante problemático debido a la burocracia beninesa.

Mi principal punto de observación era la sala de espera del servicio de ginecología y las salas de hospitalización del mismo servicio. Conocía al médico responsable y me presenté a las matronas y enfermeras. Cuando entraba en las salas saludaba a las mujeres, les daba la enhorabuena si veía al bebé durmiendo en el costado, me interesaba por su estado de salud y cómo había sido el parto. Esto hacía que enseguida me confundieran con una

médica, se quejaban del dolor, de que el gotero se había terminado, de la prescripción de los medicamentos, de la herida que no cerraba, todo en gran parte provocado por hablarles en su lengua. Inmediatamente aclaraba el malentendido, y para no defraudarles les animaba a que preguntaran a las enfermeras o médicos de verdad.

Mientras duró el trabajo de campo, en casi todos los lugares donde había residido hubo alguien que estuvo ingresado en el hospital. Esto no solo me exigía visitarles y cumplir con las obligaciones del que visita a un enfermo (llevar algo de fruta y dejarles dinero a los acompañantes para que coman) sino que pasaba bastante tiempo sentada con ellos en los pasillos. Fueron situaciones en las que pude comprobar la extensión de las relaciones de filiación y amistad mediante las visitas que recibían. En el capítulo sobre la persona aparecerá que una actitud fundamental es compadecerse de las situaciones que atraviesa un familiar, amigo, vecino; además de conocer cómo se organiza la vida cotidiana fuera del campamento, como por ejemplo el aseo, las oraciones o las comidas. Mi presencia junto a ellos sentada, paciente, escuchándoles y pasando el tiempo, despertó mucha curiosidad en los visitantes y enfermos que estaban ingresados y para mí fue la oportunidad de escuchar quién era yo para la gente con la que estaba viviendo, trabajando, investigando.

Las auxiliares, las enfermeras y los enfermeros, las médicas y los médicos se habituaron a verme en su lugar de trabajo, dialogaba con ellas y ellos, entrevisté a algunos y ellas establecieron los límites. El hecho de que yo no tuviera conocimientos médicos hizo que quedara patente que yo podía estar allí, podía interesarme por los casos clínicos, pero no podía establecer juicios sobre la práctica que estaba observando: Yo era vista como un agente crítico de lo que allí sucedía.

El hospital era una estructura dentro de la organización de la zona sanitaria de Nikki-Kalalé-Pérére que en Nikki contaba además con un dispensario, una maternidad y las oficinas centrales, con un médico coordinador al frente de todo. El médico responsable del servicio de ginecología del hospital me había presentado al médico coordinador de la zona sanitaria, a quien solicité el permiso para realizar observaciones en la maternidad de Nikki y Serekale. Tras un encuentro formal en su despacho, me acordó el consentimiento para realizar observaciones y entrevistas en los centros sanitarios y maternidades. Transcurridos seis meses, hubo un cambio de médico coordinador a quien tuve que poner al corriente de mi investigación y renovar la aprobación de mi presencia en los centros, y al que más tarde entrevisté. Pero el acceso a la maternidad estuvo mediado realmente por el CRAMS (Encargado de Investigaciones y Apoyo a la Movilización Social) un fulbe originario de Bemberké, sociólogo, que me había presentado también el doctor del servicio de ginecología del hospital.

Con todos los permisos y contactos hechos, realicé una semana de observaciones en la maternidad que consistían fundamentalmente en las consultas prenatales. Estuve en más ocasiones para realizar observaciones esporádicas por las tardes y para entrevistar a la matrona y a las enfermeras. En la maternidad de Serekalé, el pueblo más cercano a Wenra contacté con la enfermera, estuve en tres ocasiones charlando con ella, observando la atención, después regresé para entrevistarla.



## 2.4 Recursos metodológicos y técnicas en la investigación

Cuando las antropólogas y los antropólogos llegamos al campo, es necesario hacer el ejercicio de inmersión en un universo que no es el propio. Para ello he puesto en práctica un conjunto de técnicas que me han servido para sistematizar los encuentros, los diálogos, el aprendizaje intelectual y corporal sobre lo que las mujeres y los hombres fulbe viven en relación al pulaaku y cómo éste interviene en la salud reproductiva de las mujeres.

Teniendo en cuenta lo sugerido en algunos libros sobre metodología como los que yo había consultado, Martyn Hammersley y Paul Atkinson, (1994) y Rosana Guber (2004), la observación / participación en el campo resulta de una serie de preámbulos, negociaciones y las propias características del contexto en el que se desarrolla la investigación y también de la investigadora. Este conjunto de estadios previos, de pactos, de las particularidades del lugar donde se desarrolla el trabajo investigador y de las mías propias se especifican a continuación.

### 2.4.1 Observadora observada

En mi caso, la observación ha sido la estrategia principal durante la etnografía, que me permitió reconocer las relaciones, los trabajos, y los espacios que los hombres y las mujeres ocupábamos. La discreción, la oportunidad de las preguntas y comentarios, la obviedad de algunas circunstancias que no necesitan de respuesta pues basta con observar atentamente, son algunas de las actitudes que los fulbe valoran en sus interlocutores, pues forman parte

de su propio criterio de conducta: la vergüenza, la dignidad, que les conduce a controlar sus actos y emociones. Algunas de las personas me iban advirtiendo que para que una o un fulbe se expresaran con libertad era necesario que sintieran que había un ambiente de confianza, ya que, si no ocurría así, no iban a contestar con sinceridad. Para el estudio del pulaaku, el conjunto de actitudes y normas por las que los hombres y las mujeres rigen su conducta, la observación constituía la herramienta fundamental, pues estas normas se interpretan en la mayoría de los casos por actitudes más que por los discursos. Una de las personas a las que solía acudir para que me ayudara a clarificar mis dudas sobre el comportamiento de los hombres y mujeres fulbe me advirtió: *Un fulbe comienza a tener confianza en alguien cuando le cuenta cosas sin necesidad de preguntar* [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].

Conocía la importancia que cobran las visitas; mantener los contactos regulares en los diferentes lugares donde hacía observación, repetir los comportamientos de familiaridad, de interés por la vida del otro, me ayudaría a que reconocieran en mí las mismas actitudes que valoran entre ellos y a establecer lazos de confianza: *Si usted va todo el tiempo a saludarles, estarán contentos. ¿Por qué? Porque ver la salud de una persona está bien. Para los fulbe, si has estado tres días sin ir a ver a tu prójimo, éste no estará contento, va a preguntarse qué pasa entre vosotros. Es el comportamiento del fulbe. Si ves a un hombre y no le saludas, varias veces, va a dejar de saludarte* [b.51 Sidi, campamento Gaa Kpandu, comarca Péréré].

Respetadas estas premisas, con el tiempo podría preguntar y aumentar mis ámbitos de participación. Ésta fue llegando de forma paulatina; por un lado, les había expresado a las mujeres mi interés por acompañarlas y experimentar yo misma la realización de las tareas. Algunas de ellas ya las había realizado con anterioridad, pero era necesario negociarlas y aprenderlas de nuevo, ponerme a prueba y observar las diferentes técnicas y habilidades que teníamos. No todo era actividad, había momentos del día, a veces por el calor, otras por el ritmo de trabajo ganadero y agrícola, que pasábamos horas sentadas debajo del mango.

Me convertí además en la observadora observada; como occidental, era un elemento exótico, tanto en los campamentos como en la ciudad; las risas y comentarios fueron transformándose en una especie de defensa y admiración frente a observadores novedosos, la propia gente les explicaba mis esfuerzos.

#### **2.4.2 El diario de campo**

Durante mis años en la universidad me ejercité en la escritura del diario, a veces como ejercicio práctico para las asignaturas de métodos y técnicas, para el practicum que clausuraba la licenciatura. Y durante el trabajo de campo para el Master en Etnología y Antropología Cultural. Siempre había utilizado cuadernos de papel y bloc de notas donde tomar apuntes rápidos antes de pasar a la transcripción; únicamente para la redacción de la memoria del master había escrito algunos archivos como cuaderno de campo en el ordenador.

Imaginándome lo que iba a ser la vida en un campamento de la sabana y el impacto que podía tener el ordenador y el utillaje para la recarga de la batería a base de paneles solares,

decidí ir provista de cuadernos y linterna para los nueve meses. Al llegar a Nikki el párroco me ofreció una habitación en la misión donde poder dejar las cosas, utilizarla como despacho y para cuando necesitara descansar, trabajar o recuperarme de algún episodio endémico<sup>83</sup>.

Las primeras semanas, al caer la tarde, cumplía con el ritual de la escritura del diario, en la choza de la mujer que me había acogido. Poco a poco fui percibiendo la inquietud e incomodidad que, para ellas y ellos, representaba verme escribir en un cuaderno después de haber pasado juntos la jornada. Me pedían verlo y aunque sólo un niño iba a la escuela, imitaban los gestos de los lectores e inventaban el contenido. Aunque había respondido a sus curiosidades cuando me preguntaban por la tarea cotidiana de escribir, fui consciente de que no podía continuar haciéndolo en el campamento, opté por tomar notas, con mucha más discreción, en un cuaderno pequeño y ejercitar la memoria. A mi regreso a la ciudad para continuar con las observaciones, tanto en el barrio como en el hospital, dedicaba uno de los días a la escritura de los diarios en el ordenador. Había tenido en cuenta el impacto que podría suponer un ordenador y una placa solar, sabía las repercusiones que podría tener la escritura delante de la gente, pero pensé que no tenía alternativa en el contexto en el que me encontraba.

#### ***2.4.3 De las conversaciones cotidianas a fijar una cita para hacer preguntas***

Además del diario y la observación existe una gran variedad de encuentros y entrevistas que se utilizan en la disciplina antropológica. En un primer momento, para la exploración y configuración del objeto de estudio y para el mutuo conocimiento. Guber (2004:220) las clasifica como aquellas que propician la apertura, el conocimiento inicial de las personas y del medio en el que se investiga. Hammersley y Atkinson (Idem.:156) se refieren a estos primeros diálogos con la gente en el trabajo de campo como “conversaciones espontáneas” que a veces cuentan con un contexto más discreto que preserva la escucha de terceros. Estos diálogos, saludos, visitas y charlas espontáneas fueron mi principal herramienta durante muchos meses. Más adelante puede hacerse uso de entrevistas semi-estructuradas y estructuradas para la indagación, profundización y verificación de la información.

La primera parte de mi trabajo estuvo marcada por las conversaciones y entrevistas informales con la gente de los campamentos, de la ciudad, del hospital y de las maternidades, con algunos de los misioneros que continuaban trabajando con los fulbe y con algunos amigos de la ciudad. Incluso ya avanzado el trabajo de campo continuaba valiéndome de las conversaciones informales, sobre todo con las mujeres jóvenes y las chicas, cuando íbamos a buscar las nueces de karité por la sabana o a por agua al pozo. En esos momentos en los que nos

---

<sup>83</sup> Había sufrido crisis de paludismo durante mis anteriores estancias en la región y aunque esta vez iba provista de profilaxis no podía estar segura de no recaer. La enfermedad fue algo que me preocupó durante algún tiempo, no tanto por mí sino por que la gente lo asociara a la residencia en el campamento. Por experiencia sabía que tenía que cuidar la ingesta de agua no potable y las insolaciones que podían provocarme infecciones intestinales, parásitos o paludismo. Así que bebía agua potable de una fuente próxima (3 kilómetros) y dormía bajo mosquitera durante la estación de lluvias. Me resultó llamativo que mis anfitriones no bebieran el agua que iba a buscar a la fuente porque era insípida y la mosquitera que les ofrecí la guardaron junto a otros objetos en un baúl.

encontrábamos alejadas del campamento podíamos conversar sobre algunos temas con más libertad, debido a su edad y a la movilidad, aprovechaba al máximo esos contactos pues no tenía la seguridad de poder entrevistarlas con profundidad.

No realicé entrevistas semi-estructuradas<sup>84</sup> hasta pasados varios meses, incluyendo en total 37<sup>85</sup>, tanto hombres como mujeres, en su mayoría fulbe, aunque también hombres y mujeres *gannunkeebe* con los que conviven. En el barrio de la ciudad realicé 10<sup>86</sup> y entre el personal del centro de salud, de la maternidad y del hospital, 10. Además de la entrevista a Saïd en Bélgica, he podido entrevistar a los *Būu Sumo*, jefe de la religión tradicional para profundizar en las características de las ceremonias y la participación de los fulbe en las mimas; a los *kāakāgnis*<sup>87</sup> del Rey Sero Kora III quienes conocen la historia de sucesión de los Reyes y el origen de las dinastías; y al *Sumo* de Tem Tore, uno de los ministros más importantes de la corte real de Nikki.

Durante la entrevista hay que tener en cuenta otros elementos, que ocupan un espacio tan pertinentes como las preguntas: el contexto en el que se realiza, la actitud del o la entrevistada/entrevistadora, la duración, la posibilidad de poder preservar la intimidad, los silencios, a lo que debía añadir el traductor y el ejercicio de traducción simultánea. Aunque tenía presente el amplio espectro de este encuentro, debía contemplar varias cuestiones: qué sentido cobraba la intimidad para ellas y ellos; no podía pedirle a todo el mundo que entráramos a la choza para hacer las entrevistas (lugar propicio para los secretos y las críticas) además de que en ningún caso evitaría la entrada de terceras personas.

No sentía la necesidad de tener un intérprete continuamente conmigo, pero consideré conveniente que alguien me ayudara para la redacción de las preguntas, que éstas siguieran la lógica del lenguaje, y para su desarrollo, sobre todo en *fulfulde*, ya que aunque podía mantener conversaciones en la vida cotidiana, no me creía capaz de elaborar una serie de preguntas en profundidad que requirieran explicaciones suplementarias. Al principio busqué una traductora, pero fue difícil encontrar a una mujer disponible para venir conmigo a los campamentos. Por un lado la gente de la ciudad no quería dormir fuera; pasar el día ya era un esfuerzo para muchas, pero además las pocas que comprendían francés y *fulfulde* estaban trabajando para alguna ONG, en el ayuntamiento o en el hospital. Las alumnas del instituto eran demasiado jóvenes para entrevistar a ancianos y ancianas, que las mirarían como alguien que no sabe de la vida y que no puede hacer ciertas preguntas. Así pues, uno de mis mayores colaboradores en Wenra fue el maestro del curso de alfabetización por el que la gente sentía aprecio. En la ciudad conté con la ayuda de un joven fulbe originario de Banikoara que trabajaba para diferentes ONG, y estaba entrenado en las entrevistas, ya que él mismo las había utilizado para los análisis de la realidad de los proyectos de desarrollo que después ponían en marcha.

<sup>84</sup> Ver listado de personas entrevistadas en página 306 y siguientes.

<sup>85</sup> Realicé 27 entrevistas a mujeres y 10 a hombres.

<sup>86</sup> Realicé 6 entrevistas a mujeres y 4 a hombres.

<sup>87</sup> Trompetistas de la corte real. El rango de los reyes se mide por el número de trompetas que tocan a su paso o para anunciar su llegada.



#### 2.4.4 Implicaciones metodológicas del *pulaaku*

¿Por qué abandoné los traductores? Hubo varias situaciones que me alertaron de las interferencias que esta figura estaba produciendo entre las mujeres y yo. La primera ocasión fue en el campamento de Wenra mientras desarrollaba una serie de entrevistas en profundidad. Algunas de las mujeres, al hacerles las preguntas, a veces sobre cosas que yo había observado en el campamento, respondían que ellas no sabían la respuesta, otras veces le decían al traductor que me hiciera a mí de nuevo la pregunta porque yo también sabía la respuesta.

Otra llamada de atención fue durante la entrevista con Amina, una de las mujeres de la que más he aprendido y a la que debo agradecer su acogida durante muchos años. Había decidido llevar un traductor, en un afán de no perder los detalles y explicaciones en profundidad que ella podía ofrecerme aunque, entre nosotras, conversábamos habitualmente en *baatɔnum*. Después de varias preguntas, sucedió lo mismo que en Wenra y comenzó a decir que ella no sabía dar respuesta a lo que estaba preguntándole. El traductor me explicó entonces que, según el *pulaaku*, hay ciertas cosas que un hombre o una mujer fulbe no van a decir y menos a una extranjera. Para mí era un fracaso, pues a este punto del trabajo de campo pensaba que ya había adquirido cierto grado de confianza<sup>88</sup> con la gente y esta situación me demostraba que, aunque fueran acogedores y próximos, no quería decir que estuvieran dispuestos a exponerse ante alguien de fuera. El *pulaaku* se hacía visible en las contrariedades metodológicas y ampliaba el campo de comprensión.

Entonces me di cuenta de que además del problema de la confianza, los traductores entorpecían la comunicación con la gente, personas con las que había conversado de manera informal se mostraban reacias a expresarse en presencia de un tercero. A partir de ese momento opté por continuar yo sola, comencé a memorizar las entrevistas en *baatɔnum* y *fulfulde* antes de los encuentros. Este hecho me hizo reflexionar sobre muchos aspectos del trabajo de campo, de las relaciones que mantenía con la gente y de no dejarme vencer por las contrariedades, sino continuar paciente junto a ellas y ellos. Semanas después me reconcilié conmigo misma, con el trabajo de campo y con Amina; volví a visitarla, y tumbadas sobre una estera en la terraza de su casa, conversando como siempre lo habíamos hecho en *baatɔnum*, surgieron algunos de los temas que le había preguntado en la entrevista y otros que le preocupaban a ella.

En la mayoría de los casos, después de solicitar el consentimiento para la entrevista le pedía a la persona su aprobación para que ésta fuera grabada, le explicaba además que no serían escuchadas por terceros sino que era una especie de memoria para mí. En otros momentos nunca he hecho grabaciones, pues sabía que interferirían en la relación y confianza establecida con la persona.

A veces tenía la sensación de adoptar un rol que falseaba la relación, de algo que no se esperaba de mí, aunque fuese alguien que siempre estuviera preguntado, observando y que la gente estuviera al corriente de que estaba realizando una investigación sobre los y las fulbe en la que ellos mismos estaban implicados. Estas elecciones que pueden parecer fruto

---

<sup>88</sup> Guber (2004:246) habla de *rapport* para esta relación idealizada en el trabajo de campo.

de la intuición durante el trabajo de campo, propician a posteriori una reflexión sobre las herramientas metodológicas, la implicación que tienen durante la investigación, la gestión de las mismas y la importancia de su uso situado en cada relación.

Aunque las entrevistas han supuesto una fuente de información significativa, en todos los lugares donde he vivido y realizado observaciones he constatado la importancia que tenía la presencia y la residencia. En algunos ámbitos ha sido el único medio para acceder a información; me encontraba allí en el momento en el que se desarrollaba un acontecimiento, podía después preguntar a los interesados o hacerlo más tarde a terceras personas. Uno de los ejemplos fue con relación a la religión tradicional. En Wenra no hablaban abiertamente de ello, Jom Wuro (el jefe del campamento y mi anfitrión) lo hacía con cierto tono de incredulidad, y en las entrevistas, salvo una adepta *gannunkeejo* y su marido, también adepto, el resto negaron tener algo que ver con la creencia en los espíritus. Sin embargo un día aparecieron los músicos de la religión tradicional en casa de una de las familias fulbe del campamento. Cuando pregunté me dijeron que era porque el niño no quería mamar, hacía una semana que había nacido y ya le habían hecho la ceremonia del don del nombre. La mujer con la que yo vivía estaba bastante preocupada y no quería entrar en detalles de lo sucedido. El día que regresé a la ciudad le pregunté a Kadidja por qué se hacían esas ceremonias:

*¿La madre tiene el būu? No lo sé (respondí). Seguramente sí. Eso puede pasar en varios casos: que la madre tenga el būu y no han presentado al bebé al espíritu; que durante el embarazo los familiares del marido se han disputado con la mujer y el niño al nacer está enfadado y no quiere mamar; que la madre fue a pedir el niño al būu y cuando se quedó embarazada no fueron a presentarlo al būu; que la madre fue a pedir el niño al būu y al nacer no han ido a presentarlo. En todos esos casos, se llama a los representantes y músicos de la religión tradicional para solucionar la situación y que el niño comience a mamar [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].*

Otro de los aprendizajes con los y las fulbe fue que una de las mejores maneras de profundizar en algunos temas era preguntar a terceras personas, así salvaguardaba el pulaaku del o la interesada, no le ponía en la coyuntura de enfrentarse a una situación que hiciera emerger la vergüenza. Uno de los temas a los que los hombres y mujeres fulbe son reticentes a contestar es sobre la posesión de ganado y el número de cabezas; estando en casa de una familia me preguntaron si conocía a uno de sus parientes:

*Mientras estoy sentada con Aladji (primo de Jom Wuro) y su madre en la choza me preguntan si he ido a visitar a D. y me explica que es su hermano, pues su padre tuvo dos mujeres. Le contesto que sí y le pregunto por qué ahora no viven en el campamento. Aladji me contesta: Pues porque antes vivíamos en otro sitio, al morir mi padre nos separamos, Dembo y su hermano mayor fueron a Nigeria, nosotros vinimos aquí. Cuando el hermano de Dembo murió, éste vendió todos los animales y se convirtió en un baatonu.*

*Ante la afirmación de cambio de identidad, le pregunto si es porque su hermano ya no tiene animales y Aladji sin dudarlo me responde con otra pregunta: ¿Sin vacas puedes seguir siendo fulbe? ¿Qué puedes vender si tienes algún problema? Ha enviado a todos sus hijos al colegio, pero ahora no sé lo que hace [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].*

#### **2.4.5 Relatos de vida**

Como he explicado, durante todo el proceso de la investigación me ha preocupado el acercamiento que como antropóloga quería hacer al objeto de estudio, a la gente con la que iba a trabajar, el proceso de análisis y la escritura de la tesis. Otra de mis inquietudes era dar voz a las mujeres y a los hombres que han participado en este recorrido cognoscitivo. Dialogando con mis directoras sobre el diseño de la escritura, una posibilidad era iniciar los capítulos por las historias de vida.

La reescritura y reconstrucción de los relatos de la vida de las siete personas que encabezan los capítulos han sido a partir de diálogos y entrevistas con cada uno/una de ellas. Son, menos en un caso, miembros de la misma familia, lo cual considero que permite ofrecer una continuidad en los discursos de los hombres y las mujeres fulbe, dándoles voz y haciendo que emerjan las circunstancias que les diferencian, las decisiones que toman en función de sus cosmovisiones, necesidades o entorno.

La presente investigación representa mi primer acercamiento a la práctica de algunas herramientas de la disciplina antropológica, las historias de vida es una de ellas. Para el ejercicio de escritura y perfeccionamiento en investigaciones futuras ha sido de gran ayuda el trabajo de Daniel Bertraux (2005:21) quien propone los relatos de vida como una herramienta de conocimiento, de experiencias vividas en espacios concretos. La adopción de esta herramienta supone además una intención de explorar formas de escritura en las que tanto los sujetos como el propio investigador hablen en primera persona. Reflexionar sobre las representaciones y la relación desigual que establecemos a través de la escritura y que, en palabras de Abu-Lughod (1993:5), es una implicación que el feminismo tiene en la etnografía y que posibilita “ser sensibles a la dominación (...) Para la etnógrafa es el medio de ser consciente de la dominación en la sociedad que describe y en las relaciones entre el escritor (y los lectores) y la gente sobre la que está escribiendo”.

#### **2.4.6 Hacer fotografías, tener retratos para el recuerdo**

Siempre he tenido un extraño sentimiento cuando he visto las fotos de las mujeres y hombres fulbe en las postales, o en muchos libros de fotografías, como el de Carol Beckwith y Angela Fisher *Face of Africa. Thirty years of photography* (2009). Por una parte me emociona la belleza y las expresiones de la gente mirando a la cámara. Por otra me cuestiona sobre la forma en que se representa a un tipo de poblaciones que viven en África.

Hay otras sin embargo, como la aparecida en el suplemento dominical del periódico El País (EP3) del viernes 8 de abril del 2010, en la que hay un hombre con los ojos saltones, mostrando los dientes, lleva la cara maquillada de rojo y los labios de negro, de las comisuras y de la barbilla salen unas líneas negras. Es un anuncio de una serie de documentales de la BBC que se titula “planeta humano” del CANAL+. En esa foto reconozco un fulbe *wodaabe* que participa en la fiesta del *Gereemol*, lo cual me parece un ejercicio de exotización. Aunque quizás debiera recordar las estrategias de estos fulbe que Lassibille (2008) documentaba en

su trabajo sobre la exportación de sus festivales fuera del continente africano, como una maniobra para captar mejores posiciones en el gobierno local y ayudas de desarrollo en el extranjero.

No creo que sean solo una serie de prejuicios con respecto a estas dos producciones fotográficas, sino una constatación hecha en el terreno, frases como “no quiero que me hagáis fotos, los blancos nos hacéis fotos, las ponéis en la televisión, ganáis dinero y nosotros no vemos nunca las fotos ni el dinero”, me las han repetido en infinitas ocasiones antes y durante el trabajo de campo. En un primer momento descarté hacer fotografías de la gente, recuerdo que en una boda que ocurrió en el campamento sólo hice fotos del ajuar. Poco a poco la gente me fue pidiendo retratos, querían que les hiciera las fotos y se las devolviera para poder mostrárselas a los familiares y guardarlas para el recuerdo. La gente se vestía, maquillaba y posaba para la fotografía. Intentaba aprovechar los viajes de conocidos a las ciudades para que me imprimieran las copias y así devolvérselas a la gente. Hubo espacios en los que no realicé fotografías a la gente, como en el hospital o en las maternidades. En otras ocasiones eran ellos los que me hacían a mí las fotografías junto a otras personas con mi cámara o con sus teléfonos móviles.

El uso de la fotografía en mi tesis no ha sido un ejercicio automático para capturar momentos de la vida diaria, ni únicamente un apoyo visual para el posterior análisis, sino que ha surgido de una reflexión propia sobre los efectos que las imágenes producen en la representación del otro y una negociación con la gente. Han sido reveladoras las ideas enunciadas por Pink (2003) respecto al uso de los medios audiovisuales y la reflexividad, cada vez más presente en la disciplina antropológica y en sus vertientes como la antropología visual. Incluir algunas fotografías, siguiendo las ideas de Pink sobre la explicitación del proceso de creación de conocimiento en la investigación, supone que tanto la imagen como la escritura, están imbricadas. Para ella la reflexividad en la perspectiva antropológica debería extenderse a ámbitos como las relaciones entre la imagen y el espectador, a las relaciones entre el investigador y la imagen o el investigador y el informante (Idem.:188). Este tipo de vínculos entre las personas involucradas en la investigación y las imágenes me hicieron pensar sobre el lugar que ocuparían las fotografías en el proceso de aprendizaje, pero también sobre las preguntas que los fulbe tenían con respecto a las fotografías. Me interesaba profundizar en sus inquietudes al mismo tiempo que buscaba respuestas a mis dudas respecto a la representación que hacemos del otro a través de los textos y de las imágenes.

#### ***2.4.7 La investigadora en la investigación: reflexividad y escritura***

Abu-Lughod (1993), en el libro publicado una década después de su trabajo de campo *Writing women's worlds. Bedouins Stories*, recoge una cita de Arjun Appadurai<sup>89</sup>, para quien las antropólogas y los antropólogos somos ventrílocuas. Abu-Lughod sin embargo advierte que este ejercicio de “re-contar” no le resta valía a su opción de narrar las historias de las mujeres,

---

<sup>89</sup> En concreto la referencia corresponde a Arjun Appadurai, Arjun (1988).

los discursos que acontecen en contextos históricos, políticos, económicos concretos. En el apartado sobre los relatos de vida exponía mis inquietudes sobre la escritura, no solo la necesidad de pensar la forma de expresar el proceso y análisis de la investigación sino de encontrar la manera de dar voz a las personas con las que he realizado este trabajo. Cómo hacer confluír las diferentes voces, reflexiones y experiencias alrededor de la temática que organiza la vida de los hombres y mujeres fulbe y que está en el centro de este trabajo.

Estos debates no son nuevos, ni sobre la escritura, la reflexividad o la experimentación que la investigadora vive en el desarrollo de la investigación, ni tampoco sobre la legitimidad de estos trabajos antropológicos. Paul Stoller (1989) recoge estas inquietudes que han recorrido su experiencia con los Shongay, su iniciación en el mundo de la magia y la legitimidad dentro de la academia. En otros contextos corporales y sensitivos, algunas de estas cuestiones continúan vigentes.

En el caso de la presente tesis fue pertinente la reflexión durante el trabajo de campo, y el deseo de querer in-corporarme, sentir y vivir el mundo de las personas con las que realizaba la etnografía y que estaba atravesado y organizado por el pulaaku; también fue importante pensar en una forma de escritura que reflejara todo el proceso. Ya que, como advierten Hammersely y Atkinson (2004:259), “la escritura se encuentra en el centro de la empresa etnográfica. Por lo tanto, es importante que una disciplinada aproximación al trabajo etnográfico incorpore una idea crítica de la escritura en sí”.

Algunas de las opciones se ven reflejadas en el estilo y herramientas como los relatos de vida de algunas personas, otra el hecho de escribir en primera persona, pero huyendo de un ejercicio de ventrilocua y dejando hablar a muchas personas a través del texto. Quizás hubiese sido más correcto utilizar el pronombre plural que englobara a todas las personas que han participado en este proyecto desde sus comienzos hasta hoy. Creo que es un conjunto de conocimientos, relaciones, experiencias y diálogos que convergen en mí; no lo digo en un acto de orgullo o falsa modestia, sino explicitando que todos ellos tenían un objetivo claro y concreto, que era esclarecer una problemática y partiendo de ella generar un conocimiento, que intento expresar a través del ejercicio que ahora hago en soledad.

Para Marilyn Strathern (1999:2), este mecanismo de escritura es como un segundo “campo”, la relación entre ambos revierte complejidad y ha permanecido en los debates sobre la escritura y la representación que las antropólogas y los antropólogos podemos hacer de la gente y los lugares donde desarrollamos nuestra práctica científica. Abu-Lughod (1993:14) se plantea este problema de la representación, y de la generalización a la que contribuye, en algunas ocasiones, la disciplina antropológica, a través de la etnografía. La autora opta por “escribir en contra de la cultura”, de la homogenización y generalización de las personas a través de las narraciones, ya que, asegura, partiendo de lo micro podemos comprobar la realidad de las personas. Su estrategia consiste en las narraciones de las historias contadas por las mujeres para analizar los problemas que interesan a hombres y mujeres: los matrimonios concertados entre primos, la poliginia, la reproducción, el honor y la vergüenza. Este y otros textos han supuesto un punto de partida, una inspiración, un desafío para hacer esta etnografía con los fulbe *makayraabe* y del pulaaku.

Al mismo tiempo quiero dar testimonio de otras inquietudes, además de la escritura, que me han acompañado a lo largo de la investigación. La primera fue la contraprestación a la gente que me acogió en sus casas. En el campamento, los contactos de Nikki me aconsejaron que llevara ingredientes que las mujeres utilizaban para preparar la salsa. En mis idas y venidas les llevaba cebollas, sal, tomates, pan, una mosquitera y un bidón para el agua potable. La segunda mujer de Jom Wuro me dijo que no podía continuar llevándoles cosas pues despertaría la envidia de la gente. Me informé de las cotizaciones que estaban haciendo para la perforación de una fuente pero ya habían terminado de pagarla. Así que cada vez que había una ceremonia hacía los regalos pertinentes, unas monedas a las *gannunkeebe* que preparaban la comida y un jabón o cremas para el bebé al que daban el nombre. Días antes de irme, estaba sentada charlando con Jom Wuro en la choza, cuando de repente me dijo: “Gandigi, creo que deberías comprarte una vaca y dejármela para que te la cuide. Cuando regreses yo te la mostraré junto a su descendencia”. Me estaba pidiendo un contrapago, ofreciéndome la posibilidad de avanzar en mí “ser fulbe”, tener una vaca. Estuve informándome sobre estos acuerdos, las consecuencias y cargas. Le ofrecí dejarle el dinero para que la comprara en el siguiente mercado, me dijo que no, que se lo encargara a otro porque él terminaría gastándose el dinero. Así que el marido de Kadidja tratante de ganado fue el intermediario. En el barrio no quisieron cobrarme por la habitación, me sugirieron que colaborara en el gasto de la luz, del agua y de la comida.

La segunda circunstancia que me inquietaba era la incertidumbre, sobre todo los primeros meses, de saber si lo estaba haciendo bien. Me costó aprender de nuevo el ritmo de la vida, que las cosas no salgan como se espera a la primera, que la gente diga sí aunque en realidad quiera decir que no y el día de la cita no aparezca, no encontrar traductora, sentirme limitada a veces por la lengua, por ser una intrusa... Hasta que me relajé y aún hoy, en el momento en el que escribo, soy consciente de errores que no volvería a cometer, tomando conciencia de que el aprendizaje es ilimitado, continuo y va más allá del trabajo de campo, de la escritura y de la tesis.

Por lo tanto, el hecho de explicar cuál era mi experiencia previa en la región donde se ha desarrollado esta investigación, así como explicitar la adaptación e introducción en los lugares de convivencia, observación y aprendizaje no está desvinculado de las estrategias y técnicas adoptadas para el desarrollo de la etnografía. Del mismo modo que están relacionadas con la forma en que se van a transmitir los conocimientos, las reflexiones, las búsquedas, las conexiones con otros trabajos y los análisis realizados que se presentan en los siguientes capítulos.



## Capítulo 3

# Pulaaku orden social a través del control del cuerpo y de las emociones

### 3.1 Kadidja: “El ideal de vida para los fulbe es tener vacas, tener vergüenza, respetar a los mayores, ser fiel a la tradición, estar atento a todo lo que se hace y no agitarse”

*Nací en Nikki. Somos siete hermanos y hermanas, yo soy la segunda de cuatro chicas. Siempre he escuchado que mis antepasados eran originarios de Sudu Fanou (Burkina Faso), aún hoy mantenemos contacto con los que allí quedaron a través de las visitas de cortesía. Tengo 35 años. He estado casada dos veces. He tenido cinco hijos. De mi primera relación tuve tres hijos, una niña y dos niños. Con mi actual esposo tengo un hijo y una hija. Me divorcié de mi primer marido. Desde que me lo dieron no lo quería, había pensado tener un hijo con él y marcharme, pero mi madre me dijo que aguantara y tuviera dos. Cuando me quedé embarazada del segundo se murió la niña, así que tuve que esperar a quedarme embarazada de nuevo. Cuando tuve a los dos, terminé con él. Es un costurero de aquí al lado. Quería quedarse con los niños y yo sabía que no tendrían una vida fácil y que lo iban a pasar mal, así que mi abuelo intercedió y le dijo que permitiera que estuvieran conmigo ya que somos de la misma familia. Como mi abuelo era el rey, mi ex-marido no pudo decir que no.*

Me habían presentado a Kadidja como la presidenta del grupo de mujeres fulbe de Gaa Maro, estaba embarazada, su figura era esbelta, los ojos profundos y la mirada triste. Llevaba el pelo alisado y recogido en una coleta cubierto con un gorro, sobre el que se pone un pañuelo más largo cuando sale de casa, no tiene tatuajes ni escarificaciones en el rostro y lleva un único collar tricolor: azul, rojo y blanco. Hablaba despacio y se dirigía a mí con respeto, distante y curiosa a la vez. Durante los primeros meses del trabajo de campo el contacto fue intermitente, en el lapso de un mes coincidimos en varias celebraciones de su familia: los funerales de su madre, la ceremonia del don del nombre de su hija y la boda de un sobrino.



*Soy la cuarta mujer de mi actual esposo. Es un fulbe de Nigeria, comerciante de ganado que vive en Chicanda con sus otras tres mujeres a 30 kilómetros de aquí. Cuando me casé, le dije que no iría a vivir allí con las otras mujeres y aceptó mis condiciones<sup>90</sup>. Viene una vez por semana coincidiendo con uno de los mercados de la comarca, pasa la noche aquí, me da dinero para la comida, me compra jabón para lavar la ropa y para asearnos. Él tampoco es el hombre con el que quería casarme, pero mi madre no aceptó que me casara con el chico al que quería porque no era fulbe, era un baatonu. Mi esposo no quiere que me dedique al comercio fuera de casa, su principal problema es encontrarme en casa cuando él venga, que prepare la comida y cuide de los niños.*

*Acepté a casarme con él porque una mujer fulbe no puede tener hijos con un hombre gannunkeejo. Al final, los hijos, no serán ni fulbe, ni gannunkeejo y saldrán perdiendo. La importancia de los niños es mucha. Sufres con el niño pero una vez que crece y la madre envejece, es él quien se ocupa del cuidado de los padres. En ese caso tú te vuelves un niño y él se vuelve grande. Todos mis hijos han nacido en la maternidad. Con la última tuve más complicaciones, el parto coincidió con la muerte de mi madre y se me adelantó. En la cuarta consulta prenatal me dijeron que el bebé podría nacer antes de tiempo. Me había hecho una ecografía y todas las pruebas habían salido bien. Al final el bebé se adelantó y tuve una niña prematura. Las mujeres que vivimos en la ciudad podemos ir solas al hospital, pero una mujer que vive en un campamento es raro que vaya ella misma, sola, a la maternidad o al médico. Cuando le dices a tu marido que estás enferma, la coesposa puede decir que a ti siempre te cuidan y que a las otras no, es una cuestión de envidia. Si tienes tus propios medios, no estás obligada a pedir permiso a tu marido antes de ir al hospital. Las fulbe de los campamentos no están emancipadas, no quieren ir al hospital porque dicen que allí es más difícil dar a luz y que sufres, por eso prefieren dar a luz en casa. También por la vergüenza. ¿Por qué? Pues porque en ese momento es la madre la que se acerca a la hija que va a dar a luz para calmarla, para decirle que tenga paciencia que todo va salir bien. Es a causa de la vergüenza por lo que las fulbe no dan a luz en casa del marido la primera vez, está aprendiendo, la segunda y la tercera vez no tendrá vergüenza y pueden dar a luz en casa del marido.*

Es una mujer muy religiosa y temerosa de Dios. A veces, mientras estamos charlando, si escucha la llamada de la oración, se levanta para hacer las abluciones; se lava los pies, las manos, las orejas, los ojos, la boca, la cabeza, concentrada comienza su oración. Me ha explicado que ha recibido lecciones para conocer las oraciones, hay muchas, para cada ocasión; las mujeres deben purificarse después de la menstruación, después de haber mantenido relaciones sexuales. Le preocupa no seguir los preceptos del Corán, por eso se casó, porque la soltería no está bien vista, aunque seas fiel a los otros preceptos, no sirve de nada.

*Una mujer musulmana debe estar casada. Por ejemplo mi sobrina, si le pasa algo, será por culpa nuestra, si llega el momento que la religión recomienda que una chica se case y no le damos un marido, estamos poniéndola en peligro. Lo mejor sería darle un marido. Las mujeres fulbe tienen que casarse con un hombre fulbe y tener un hijo en el seno de la nueva familia. El lawru de un niño es una*

---

<sup>90</sup> La mayoría de las mujeres cuyos relatos introducen los capítulos viven en matrimonios poligínicos y muestran sus posturas contrarias y emociones negativas respecto a éstos. Sin embargo he conocido y convivido con otros matrimonios poligínicos en los que, a veces sólo las mujeres y en otras las coesposas y el marido, mantenían relaciones de cordialidad, cooperación, entendimiento y cariño.

*obligación de todo creyente, darle un nombre a su hijo. Es una obligación religiosa y es una tradición. Cuando el bebé nace no debe salir del cuarto antes de que se le afeite la cabeza y se le dé un nombre, es una obra de Dios, todo hombre está obligado a darle un nombre a su hijo. Es una tradición y es una cuestión religiosa, no cumplir con ello está mal. Si el niño crece la gente se reirá de él diciendo que es un bastardo, es una desgracia haber dado a luz a un ser sin nombre.*

Meses después me fui a vivir a su casa, con ella, sus hijos e hija, su hermana, la hija de ésta y una sobrina. Una casa de mujeres, sustentada por ellas, a la que yo me incorporé. Cada una con sus actividades y responsabilidades, ella es la que prepara la comida, la que se ocupa del orden de la casa, del cuidado de la prole. Justo después de casarse le preocupaba no tener su propia casa, hablaba con su marido pero éste no hacía nada, así que fue a ver a un *modibbo*<sup>91</sup> para que le hiciera una oración: que su marido se preocupara por la compra de la casa. El *modibbo* le pidió 30.000 francos<sup>92</sup> y durante un tiempo su marido estuvo buscando una casa para comprar, pero tuvo un problema con una de las que estaban en venta y dejó de interesarse. Ella ya no insiste, viven en casa de su hermana mayor, desde que se casó por segunda vez. Los gastos diarios de la comida ascienden a 600 francos y si compran carne hay que sumarle 1.000 francos. Su hermana mayor es la que paga estos gastos, trabaja como enfermera en el hospital de Nikki. A veces Kadidja habla de su situación en tercera persona, como si lo que le ocurriera a las otras mujeres no le afectara a ella también.

*De pequeña vendía nueces de kola, era el comercio de mi madre y yo le ayudaba. Después vendía naranjas y plátanos en el mercado. Ahora, cuando los pastores que recolectan la leche para la mini-lechería encuentran que ésta está cerrada, me la traen, llamo a las otras mujeres, nos la dividimos y yo la revendo en casa. Los hombres de Nigeria, como no quieren que sus mujeres hagan comercio fuera de casa, les dan dinero para todo lo que necesitan: el jabón para lavar la ropa, el jabón para lavar los utensilios de cocina, cuando se termina la tela para coser los vestidos le compran otra, si se le gastan las sandalias le compran una nuevas y le compran la ropa a sus hijos. Al principio mi marido me dejaba el dinero para el desayuno, muy poco, 200 francos. Yo lloraba y mi madre me aconsejaba que tuviera paciencia. Poco a poco ha ido aumentando la cantidad. Ahora, como el niño va al colegio, le he dicho que todos los días le doy 100 francos para que coma algo durante el recreo y me deja más dinero.*

*Cada vez que se va me da 2.000 francos. Si le digo que la comida se ha terminado trae un saco de arroz o ñames. Pero siempre me dice que gasto mucho y que me gusta el dinero. Creo que una de las mayores diferencias que hay entre las mujeres fulbe del campo y nosotras, además de lo duro que son los trabajos (desplazamientos para buscar agua y leña, majar el grano en el mortero, lijar las calabazas), es que la única actividad económica que hacen es la venta de leche. Yo sé qué otras actividades podría hacer para ganar dinero, pero mi marido no me deja hacerlo fuera de casa. La última que se me ha ocurrido es comprar leña para revenderla, cuando se lo expliqué a mi marido me dijo que si pensaba que era una *gannunkeebe* para ponerme a vender leña, me dio mucha vergüenza*

---

<sup>91</sup> Hombre musulmán que ha recibido una instrucción en el Corán, en cuidados terapéuticos y técnicas adivinatorias.

<sup>92</sup> La moneda de la República de Benín es el franco cfa. 1 euro corresponde a 655 francos cfa. Una barra de pan cuesta 100 francos cfa., un kilo de carne con hueso cuesta 800 francos cfa., 25 kilos de maíz cuestan 20.000 francos cfa.

*y no he vuelto a hablar con él del tema. Con el grupo de mujeres fulbe del barrio hemos formado dos agrupaciones, de quince mujeres cada una, para solicitar los préstamos de “Yayi Boni”<sup>93</sup>. Las dos primeras veces pedimos 30.000 francos, se pueden requerir cada seis meses. Ahora podemos reclamar 50.000 y devolvemos 8.000 francos al mes. Somos unas treinta mujeres las que pedimos los préstamos y cada una hace lo que quiere y lo utiliza como necesita. Yo se lo doy a mi marido para que invierta en el comercio de ganado. Ya sabes que cuando una se casa tiene que aceptar lo que el hombre dice.*

Kadija ha viajado a Malí y Togo con una amiga mientras estaba soltera entre un matrimonio y el otro. Participa en campañas electorales apoyando al candidato fulbe que se presentará a alcalde una vez más. Me da consejos sobre los sortilegios para atraer a los hombres, ella los utilizaba hasta que se volvió a casar. Ahora viaja de vez en cuando para visitar a su familia, que es una de las estrategias de las mujeres para mantener los lazos familiares y obtener algún dinero, animal, o trato. También asiste a reuniones de grupos de mujeres como representante de *Weeti* (nombre de la asociación de las mujeres fulbe del barrio de Gaa Maro en la ciudad de Nikki). Me habla abiertamente de su deseo de no tener más hijos, del uso del preservativo, de la transmisión del VIH/sida y de las relaciones sexuales que mantienen las y los jóvenes.

*Me gustaría esperar antes de tener otro hijo porque los dos últimos embarazos han sido muy malos. Con el niño, estaba tan flaca que parecía que tenía el sida. Y con la niña igual. Quiero descansar. Una de las cosas que más me preocupa es el sida, muchas veces no sabes dónde va tu marido. Yo me he hecho la prueba varias veces. Tengo miedo porque mi marido va a Lagos<sup>94</sup> todas las semanas y no sé lo que me va a traer. Le he dicho que tenga cuidado y que utilice condones. Un día le encontré uno en el bolsillo y le pregunté por qué lo llevaba, soy la única de sus mujeres que me atrevo a preguntarle ese tipo de cosas. Hice un curso hace unos años sobre la prevención del sida para hablarle a los jóvenes y la gente del barrio. Aquí las mujeres no le pueden proponer al marido que utilice el preservativo con ella, le va a decir que es su mujer.*

*Yo le he dicho a mi esposo que yo se los compro y que los utilice cuando vaya a Lagos, claro que somos cuatro mujeres y no lo entiendo, cuando se cansa de estar con una que se vaya con otra. Un día le encontré un producto para la erección y le dije que yo no era una prostituta para que tuviera que utilizarlo conmigo, que soy su mujer. Pero claro, yo entiendo, que con tanto viaje, los riñones se le quedan sin fuerza. Ese día se enfadó mucho conmigo, me pidió que se lo devolviera y le dije que lo había tirado al wáter. Ahora veo que los jóvenes, desde muy pequeños, tienen relaciones sexuales, yo creo que algunos están influenciados por lo que ven en la tele y las casette porno. Mira por ejemplo las chicas que vienen a ver a mi hijo, yo le he dicho que tenga cuidado, he hablado con las chicas, pero dejan de venir un día y al día siguiente vuelven, te saludan, entran en el cuarto y ya está.*

Su madre murió en 2010. Fue una gran pérdida y aún hoy evoca su memoria junto a sus hermanas casi a diario. Su madre abandonó a su padre. Éste no vive lejos pero no tienen

---

<sup>93</sup> Micro-créditos que diferentes ONG's conceden a las mujeres, quienes deben organizarse en grupos de 15 y nombrar una responsable. Como los micro-créditos llegaron durante el mandato del actual presidente de la república se les conoce comúnmente con su nombre “Yayi Boni”.

<sup>94</sup> Capital de Nigeria.

mucho contacto, hay dos grupos, el de las chicas y un hermano, y el resto de los hermanos. Incluso las vacas las tienen separadas. Kadidja está orgullosa de ser fulbe, de provenir de una familia de jefes y durante las conversaciones me lo recuerda, comparándose a veces con las otras mujeres.

*El ideal de vida para los fulbe es tener vacas, tener vergüenza, respetar a los mayores, ser fiel a la tradición, estar atento a todo lo que se hace y no agitarse. No importa de qué color sea su piel, aunque sea negra como el carbón, si sigue estos elementos, es un fulbe ideal. Lo primero que debe hacer una mujer fulbe es tener vergüenza, no ser charlatana. En cuanto a los animales, yo tenía dos vacas en el rebaño de mi hermano pequeño pero he tenido que venderlas, las primera para preparar el nacimiento de mi hija. Cuando estaba embarazada de ella me quería hacer una cama de madera, le dije a mi hermano que me vendiera una vaca. Luego se lo expliqué a mi marido y me dio el dinero, tenía pensado invertirlo en comprar un frigorífico y vender agua congelada durante la estación seca cuando hace calor, pero no encontré ninguna nevera. Para no gastarme el dinero compré nueces de karité durante la temporada de recogida, esperando a que subieran de precio y venderlas para recuperar la inversión y sacar beneficio, pero las ha ido vendiendo mi hijo mayor. Mi marido se ha enfadado conmigo porque dice que he perdido todo el dinero, que si necesito algo se lo pida a él, pero siempre se está quejando de que gasto mucho. La segunda vaca la vendió mi hijo, para preparar su entrada en la universidad, fue él mismo a venderla por unos 200.000 francos cfa. Es un gastador, despilfarra todo lo que hay en casa, cuando se marche a Parakou descansaremos un poco. Le he preguntado a mi hermano si puedo encontrar un animal por 50.000 francos cfa, pero ahora, con las fiestas de fin de año, el precio de los animales ha aumentado mucho y me ha dicho que espere. Aborraré para comprarlo una vez que pasen las fiestas y los precios vuelvan a la normalidad. Es bueno tener vacas y quiero comenzar de nuevo.*

Es la presidenta de la asociación de las mujeres fulbe de Nikki, *Weeti*. Desde su creación hace diez años, ella ocupa el puesto de presidenta. El objetivo principal de esta asociación de mujeres es la alfabetización en lengua *fulfulde*, su formación y su capacitación para las actividades económicas que realizan, la última que han recibido ha sido sobre la transformación del queso. Participa en nombre de *Weeti* en los actos públicos como la visita del Presidente de la República. A muchas de las mujeres les unen lazos de parentesco, pertenecen al linaje Djaouga y a menudo coinciden en las celebraciones de *Lawru*, *Bangal*<sup>95</sup> y funerales. Ella es la encargada de mantener al día a las mujeres del grupo de las actividades o formaciones en las que se les solicita, donde no están solas, se reúnen varios grupos de mujeres de la comarca, de los campamentos de la sabana y a las mujeres *gannunkeebe*. Ella piensa que no son iguales.

*Nosotros somos los señores. Cuando un fulbe habla y cuando un gannunkeejo habla puedes saber la diferencia, no hablan igual<sup>96</sup>. También en la limpieza, en la constitución del cuerpo, en la piel, la del gannunkeejo es más espesa que la del fulbe. La mujer fulbe que se ha hecho los tatuajes, demuestra su coraje, hace daño y el hecho de poder resistir el dolor muestra que no tienes miedo. Algunas personas, mientras se los hacen, reciben las felicitaciones de los otros, les dan dinero. Las*

<sup>95</sup> Celebración de los esponsales.

<sup>96</sup> La población fulbe y gando hablan el *fulfulde*.

*mujeres de Nikki, las que hemos nacido aquí, ninguna tenemos tatuajes. Principalmente porque no hemos querido. Mi abuelo lo único que prohibió fue la flagelación, no quería que nadie que llevara su nombre fuera flagelado, pero los tatuajes no los prohibió. Simplemente no nos los hemos hecho, si te fijas en las mujeres fulbe de Nikki ninguna tenemos y las que tienen es porque han venido de las zonas rurales, nacieron allí o al casarse vinieron a Nikki. También nos diferenciamos por los trabajos; algunas dicen que las mujeres fulbe hacen el aceite de karité pero si alguien ha visto a una mujer hacer el aceite de karité, puede estar seguro de que no es una mujer fulbe. Las mujeres fulbe van a recoger las nueces de karité, las lavan, secan y golpean pero no la transforman en aceite. Cuando has terminado de recolectarlas se las llevas a una amiga gannunkeejo o baatonu para que te haga el aceite. Lo mismo pasa con el kpararu<sup>97</sup>, si una mujer gannunkeejo lo prepara puede traerte una parte para que cocines.*

Alguna vez hemos hablado de la religión tradicional, hay en el barrio familias fulbe originarias de Níger de las que alguno de sus miembros han tenido posesiones de espíritu o *boriji*<sup>98</sup>, pero como son musulmanes, no han querido hacer las ceremonias y los niños se han muerto. Su madre tenía el *būu* pero al morir no ha recaído en ninguna de ellas, sino en una prima; su hermana pequeña también tiene el *būu*<sup>99</sup>, se manifestó cuando estaba estudiando el último curso del instituto, le hicieron el primer rito de reparación y desde entonces se encuentra mucho mejor, ahora se preparan para un segundo ritual. En una ocasión Kadidja me había explicado cómo se manifiestan las enfermedades de la sabana, las provocadas por los espíritus y que a ella le había sucedido una vez, pero no me había dicho que tuviera el *būu*. Tras una discusión con su marido se pasó varios días triste y distante hasta que una mañana me preguntó si tenía alguna pastilla para dormir porque le dolía mucho la cabeza. Por la noche, mientras cenaba con su hermana, ésta me explicó que los malestares de Kadidja eran por los espíritus, y que cuando se sentía así evitaba ir a lugares donde haya mucha gente, pues dice que escucha voces y entra en trance. Su hermano mayor me explicó que los *būu* son fuerzas de la naturaleza, que no se pueden controlar y por tanto así hay que tomarlas. El Islam desaconseja creer en una piedra, un árbol o una montaña que ha sido creada por Dios. No todos los fulbe tienen los espíritus ni los aceptan. Sólo algunas familias.

### 3.2 Políticas en la experiencia del pulaaku

En los capítulos anteriores revisabábamos, por un lado, los diferentes estudios antropológicos que se han realizado entre poblaciones fulbe y que han tenido en el centro de sus análisis el pulaaku. Por otro lado han sido presentadas las personas que han participado en esta investigación, así como cuáles han sido las vivencias físicas y las subjetividades, las técnicas y los métodos adaptados para realizar esta etnografía sobre los fulbe y el pulaaku. Uno de

---

<sup>97</sup> Tubérculo que del que se extraen unas fibras que se muelen. El polvo se utiliza para la elaboración de las salsas que acompañan las comidas.

<sup>98</sup> Culto de la religión tradicional del Níger, ver en Nicole Echard (1992).

<sup>99</sup> En el capítulo anterior página 87 se recordaba que el *būu* es un espíritu mediador entre Gusuno y los hombres. Habita en la cabeza de las personas.

los objetivos de esta tesis es mostrar cómo se construye la persona fulbe y la pertinencia que tiene el pulaaku en este proceso. Por ello se parte de la experiencia del pulaaku que tienen las personas y lo que significa ser mujer y hombre fulbe. Es necesario, además, prestar atención a los procesos que integran a la persona en una colectividad; cómo se encarna en tanto en cuanto persona fulbe; y cómo las emociones intervienen en la organización social. Para, más adelante, en los capítulos 5, 6 y 7, analizar cómo todas estas realidades influyen en los ideales sobre la reproducción, en el acceso a los cuidados obstétricos y las transformaciones que algunas mujeres están viviendo en sus relaciones y desigualdades de género.

La antropología del cuerpo, en tanto que fenomenología crítica<sup>100</sup>, permite aproximarse a la experiencia del pulaaku tomando el cuerpo como cultura, como nexo de encuentros de diálogo de resistencia y adaptación. En palabras de Francisco Ferrándiz, en *Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela* (2004) esta forma de antropología toma el cuerpo “como entidad material, para dilucidar cómo se implantan y negocian en él las formas de hegemonía, aflicción y resistencia. (...) Esto supone considerar al cuerpo como un agente consciente, base de la subjetividad humana y capaz de producir realidades materiales y sociales” (Idem.:23,24). Esta perspectiva facilita el análisis de cómo la encarnación, la in-corporación del pulaaku organiza una forma de ser fulbe, instaura una regulación corporal y emocional a nivel individual y colectivo. A través del pulaaku los fulbe se hacen personas. Este proceso tiene lugar en un contexto concreto de interacciones y fuerzas que lo configuran: en un momento histórico, en una tradición, en una organización sociopolítica y económica concreta, en una gestión de los procesos de salud y atención. El cuerpo, como apunta Ferrándiz (Idem.:23), no es un ente pasivo que recibe esas regulaciones sino que es un elemento activo.

La experiencia del pulaaku es diversa, polisémica y da lugar a cuerpos que se cuelan por las brechas que encuentran en los sistemas y que les sitúan en posiciones de subordinación. Un ejemplo lo tenemos en la negativa de las mujeres fulbe a los exámenes físicos durante las consultas prenatales o al verse sometidas por las políticas internacionales sobre reproducción y sexualidad relegando a la invisibilidad sus derechos, sus placeres, su capacidad de elección, de negociación y de negación.

Esta tesis no se centra únicamente en los discursos (quiénes los emiten, en qué circunstancias) sino en las prácticas y en los significados, con el cuerpo, desde el cuerpo, en el cuerpo, de forma individual y colectiva. La dialéctica entre los ideales y las prácticas nos permite acercarnos al concepto de persona, pero además facilita una mirada más holística hacia el *habitus* físico y las emociones, evitando análisis dicotómicos. En el caso que concierne a los hombres y mujeres fulbe *makayraabe*, el pulaaku no es solo una manera de ser/estar y relacionarse en el mundo sino que además está intrínsecamente unido al medio, a su actividad principal –el cuidado del rebaño–, a lo que los animales representan y cómo los unos sin los otros pierden sentido; además de estar en la base del autocontrol físico y emocional<sup>101</sup>.

<sup>100</sup> A partir de los supuestos de autores como Maurice Merleau-Ponty (1962) o Michel Jackson (1989), entre otros.

<sup>101</sup> Donna Haraway (2005:15,20) explora estas relaciones humanos-no humanos, insta a pensarlas como “companion species” que conduzcan a una comprensión de las relaciones, la cohabitación e historia.

Kadidja en su relato evoca el cuerpo como un lugar en el que se evidencian los usos que las mujeres hacen de él para realizar las actividades de transporte y venta de leche, recogida de las nueces de karité, y las que no hacen, como la elaboración de la manteca de karité o la transformación del *kpararu*. Así como el cuidado que le prestan al cuerpo a través de la higiene y el uso de cosméticos; pero también en el acceso más o menos condicionado a las estructuras de salud pública que tienen las mujeres que viven en las zonas rurales y aquellas que viven en la ciudad. El cuerpo es igualmente un elemento a través del cual se transmiten ideales generales o parciales sobre el cuerpo y en concreto de la mujer fulbe en esta región: un cuerpo esbelto, que busca la belleza, que se rige según las normas del pulaaku y de la religión (las abluciones, los trenzados que recomiendan algunos Alfa<sup>102</sup> a las mujeres para que el agua purifique la cabeza o los baños rituales después de la menstruación y de las relaciones sexuales, éstas para hombres y mujeres, e incluso la vestimenta y el uso del fular sobre la cabeza). Por lo tanto, las prácticas y las consecuciones de estos ideales o de otros nuevos se ven influenciados también por la residencia, los estereotipos sobre lo tradicional y lo moderno o la religión. Un ejemplo es el uso de minifaldas, pantalones ajustados o camisetas de tirantes por las chicas que viven en la ciudad y las que van al colegio, mostrando recorridos e ideologías diferenciadoras.

Otro aspecto que se desprende del testimonio de Kadidja en los controles sobre el cuerpo, son las prohibiciones que el antepasado fundador del barrio de Gaa Maro hizo respecto a los tatuajes y la flagelación. Ella asegura que el abandono de la flagelación entre los chicos fue consecuencia de la negación de su abuelo a que siguiera practicándose, pues consideraba que estaba reñida con la religión islámica. Cosa que no hizo con los tatuajes, ya que ella advierte que no se los hizo porque no quiso. Otros de sus familiares apuntan a que Djaouga prohibió tanto los tatuajes como la flagelación porque tenían fines desacordes con la religión: la atracción del sexo opuesto. A partir de su experiencia y de otras experiencias observadas, se constata la pluralidad de ideales corporales que existen entre los y las fulbe; quienes por un lado perpetúan un conjunto de prácticas como pueden ser los diferentes peinados que marcan el ciclo vital y el ciclo reproductivo de las mujeres, una búsqueda diferente de la belleza y los cuidados, las representaciones sobre el embarazo y el parto; y los que exploran otras formas de corporalidad, de belleza y de tratos obstétricos.

No es mi interés crear una vez más una barrera entre lo rural y lo urbano, sino más bien dar cuenta de las continuidades, intercambios y capacidad de agencia de las personas en los diferentes contextos en los que yo misma he estado in-corporada. El vector que evidencia las decisiones o las tensiones es el cuerpo, entendido en el sentido que lo hacen Jean y John Comaroff en el que es imposible “separar la estructura corporal del proceso, o el espacio corporal del tiempo, sin distorsionar la compleja interacción de la corporalidad y la cultura” (1992:77).

---

<sup>102</sup> Erudito musulmán que en esta región tiene la capacidad de dar recomendaciones a las mujeres y a los hombres para cumplir los preceptos religiosos del Islam. Uno de los alfas que entrevisté en Wenra explicaba así su formación y la diferencia con los *modibbo*: *Un alfa estudia cuatro cosas: el Corán, la gente o el mundo, los secretos de las plantas y de las encantaciones para los tratamientos, a preguntar y a rezar. (...) El modibbo es como el maestro, alfa es como el director. Alfa / Alfá/ Alfán (1.000 en Árabe), el Alfa ha estudiado más que los otros* [b.1 Abdulai Tanga, campamento Wenra, comarca Nikki].

Desde los trabajos de Merleau-Ponty (1962), el cuerpo adquiere una dimensión de agente, el cuerpo es también cultura, con la experiencia y la percepción se accede al conocimiento del mundo que rodea a las personas. Entonces el cuerpo se hallaría inscrito a su vez en una diacronía configurándose a través de sus relaciones con el medio, de la experiencia con las otras personas, con las instituciones políticas, económicas, religiosas y con las fuerzas invisibles que pueden manifestarse a través de él, siendo y creando modos de ser y de identificarse. Más tarde las aproximaciones de Pierre Bourdieu (1991) desde la teoría de la práctica a partir del concepto de Marcel Mauss de *habitus*, engloba las maneras de incorporar lo material, lo inmaterial, lo social, lo psicológico y el adiestramiento que la persona hace de su cuerpo en una estructura social. Este ser/estar en el mundo con y en el cuerpo será conceptualizado después por autores como Thomas Csordas (1990;1994) como *embodiment*, al que ya me he referido anteriormente<sup>103</sup>, que toma el cuerpo como el cimiento de la cultura; con y en el cuerpo se estudia el contexto cultural en el que vivimos, además de poder superar las epistemologías dicotómicas presentes en nuestra herencia corporal, emocional y cultural, pero que no se dan en otros lugares. En el contexto africano, Bibi Bakare-Yusuf (2003) hace una revisión de la fenomenología desde los trabajos de Simone de Beauvoir y Merleau-Ponty sobre el significado de ser mujer africana, que se construye tomando el cuerpo como entidad física y la in-corporación como una ocupación activa del mundo. Este paradigma dota de capacidad de acción a las mujeres para preguntarse quiénes son desde una entidad material en interacción con los contextos en los que viven (Idem.:16-17).

Esta perspectiva permite aproximarnos al modo en el que los hombres y las mujeres fulbe encarnan el pulaaku, son constituidos por él, cómo a través de este conjunto de preceptos experimentan el modo de ser fulbe, se identifican de forma individual y colectiva, lo dotan de materialidad, de forma que interviene en el contexto que les rodea: social, político, económico, cultural y religioso. De igual manera la experiencia del pulaaku será evocadora en el análisis de los cuidados que las mujeres practican durante el embarazo, el parto y el postparto, y veremos cómo esta vivencia de ser fulbe media en el acceso a las propuestas de salud reproductiva estatales y de las ONG's. Esta interacción con la atención a la salud reproductiva que se impone a las mujeres desde los organismos de salud pública, desde instancias internacionales, produce una serie de significados, de resistencias y resignificaciones sobre quiénes son.

En cuanto a los fulbe *makayraabe*, veremos cómo los usos y significados relativos a la corporalidad coexisten entrelazados e íntimamente relacionados con el ideal del pulaaku y más directamente con dos de sus características, el coraje o *munyal* y la vergüenza o *senteene* que se ven evidenciadas en el proceso reproductivo<sup>104</sup>. El cuerpo es un elemento que permite construirse individual y colectivamente como mujer y hombre fulbe, en una corporalidad que se constituye, modifica y reinterpreta a través del tiempo, a lo largo de toda la vida. Mujeres y hombres aprenden a controlarlo, a salvaguardar su vergüenza y dignidad además de hacer valer su coraje, no solo en los actos individuales, por ejemplo del parto en soledad, sino a

---

<sup>103</sup> Ver página 65.

<sup>104</sup> Este análisis se desarrollará en los capítulos 5, 6 y 7.



través del significado que adquiere al ser interpretado, valorado o sancionado por las otras mujeres y hombres fulbe. Este es uno de los ejemplos que irán apareciendo a lo largo de la tesis y que permiten destacar la importancia de prestar atención a la dimensión corporal del pulaaku, ya que nos muestra la organización interna de la sociedad y las diferencias de género que en ella se manifiestan.

Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock recogen en su artículo “The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology” (1987), referencias fuera del ámbito occidental que permiten comprender las epistemologías corporales de las sociedades no occidentales. Según las autoras, en estos contextos el cuerpo “es visto como unitario, integrando aspectos del individuo y de las relaciones sociales. Es dependiente en, y vulnerable a, los sentimientos, deseos, y acciones de otros, incluyendo los espíritus y los ancestros” (Idem.:21). Es decir, que, como señalaba Saïd (cuyo relato de vida introducía el primer capítulo), el pulaaku tiene que aplicarse en el ambiente adecuado para que cobre todo su sentido. Esta experiencia colectiva que imprime consistencia a la norma debe considerarse para comprender que, en el caso de los hombres y mujeres fulbe de la comarca de Nikki, sus experiencias individuales cobran significado delante de un auditorio. Por ejemplo en la flagelación de los chicos, los tatuajes faciales o el parto en soledad de las mujeres. Todos estos comportamientos otorgan valor por la comunidad cuando las personas han hecho prueba de coraje y control de las emociones. Pero además, como se verá a lo largo de este capítulo, la persona está construida al mismo tiempo por las fuerzas invisibles (espíritus, subjetividades que les unen a un linaje) y por elementos materiales que les integran en una comunidad de pastores con un comportamiento corporal y emocional que consideran propio y diferenciador, en un contexto de cohabitación.

Algunas de estas perspectivas ya habían sido utilizadas para el análisis del pulaaku y la regularización que hacen del cuerpo. Por ejemplo Virtanen (2003) estudia la representación del pulaaku en algunos aspectos de la vida cotidiana (saludos, la venta de leche en los pueblos y ciudades que hacen las mujeres o los bailes de las bodas), en la que la intersubjetividad, la reflexividad y la audiencia cobran significado, en el sentido que ofrece Erving Goffman (1992:80), en el que “a través de sus propios actos se convence de que la impresión de realidad que fomenta es real”. Virtanen (Idem.: 23) analiza la relación entre las diferentes formas de reflexividad entre los fulbe a través del sentido de vergüenza asociado con un acto público, “cuando uno es conducido bajo la evaluación de la presencia de los otros, ese es el tipo de omnipresencia del sentido de vergüenza en la cultura Peule<sup>105</sup>”. Otra antropóloga que analiza la relación entre el pulaaku y la regulación del cuerpo es Guilhem, quien evidencia el proceso de generización de los fulbe Djeneri a partir de sus técnicas corporales. Observa las posturas, los espacios, la sensualidad que es diferente para los unos y otras. Sigue las tesis de Mauss y de Bourdieu sobre la estructura que existe dentro de la comunidad según las experiencias corporales de hombres y mujeres. En el curso de la presente tesis el cuerpo emerge como un agente, un cuerpo que interactúa en el medio y con los otros, que está sometido a unas reglamentaciones, pero que es capaz de mostrar su oposición.

---

<sup>105</sup> Graña de la autora.

### 3.2.1 *Los cuerpos políticos*

Para la elaboración de esta etnografía, además de inspirarme en los estudios antropológicos del pulaaku como *performance*<sup>106</sup>, las normas que se inscriben en el cuerpo, o las técnicas corporales que configuran de un modo simbólico y práctico el género<sup>107</sup>, he prestado atención a las ideologías que se transmiten y los controles que se ejercen, especialmente, en el cuerpo de las mujeres. Algunas de ellas se mantienen a través de los discursos, pero también con el refuerzo de las conductas ideales y sancionando todas aquellas que se alejan del ideal. Otro elemento a considerar lo constituyen las políticas de control y regulación de la natalidad en las consultas prenatales y el parto atendido por profesionales en las maternidades como única propuesta para disminuir los peligros y los riesgos de las mujeres durante el embarazo y el alumbramiento. También se hacen presentes en políticas mucho más drásticas como la de la cesárea gratuita. Un ejemplo claro es la falta de información sobre esta intervención a las mujeres operadas por cesárea<sup>108</sup> y que, en ninguno de los casos observados, habían sido advertidas de las consecuencias que esta operación tendría en sus organismos y en su futura procreación. Los médicos y el personal sanitario en general defienden la cesárea como una ventaja sin riesgos para las mujeres, además de una forma efectiva para disminuir la mortalidad materna en el ámbito hospitalario. Los supuestos beneficios que se proclaman desde el hospital empiezan a ponerse en cuestión por algunas personas, en general hombres, familiares de las mujeres, que presentan quejas al hospital por no haber sido advertidos de las consecuencias que conllevan.

Resulta pertinente pues, para el análisis de esta investigación, retomar tres formulaciones respecto al cuerpo político. En primer lugar, la ofrecida por Foucault cuando advierte que “el estudio de esta microfísica presupone que el poder ejercido sobre el cuerpo se concibe no como una propiedad, sino como una estrategia; que sus efectos de dominación se atribuyen no a una 'apropiación', sino a disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas, funcionamientos; uno debe descifrar en él un sistema de relaciones, constantemente en tensión, en actividad, en lugar de un privilegio que uno podría poseer, que uno debería tomar como su modelo, una batalla perpetua en lugar de un contrato que regula una transacción o la conquista de un territorio (...) Uno estaría preocupado con la 'política del cuerpo', entendida como un conjunto de elementos y técnicas materiales que sirven como armas, relevos, rutas y soportes comunicativos para las relaciones de poder y el conocimiento que confieren en los cuerpos humanos y los subyugan al convertirlos en objeto de conocimiento” (1976:2).

En segundo lugar tendríamos el “cuerpo político” de Jean y John Comaroff (1985; 1992), que entienden que hay una domesticación de los cuerpos a través de las prácticas de salud (en Lock, 1993:140). En este sentido se pueden explicar las estrategias impulsadas desde políticas internacionales para el control del cuerpo femenino, su vinculación con la reproducción y la

---

<sup>106</sup> Ver Virtanen (2003).

<sup>107</sup> Ver Guilhem (2008a).

<sup>108</sup> A partir de las observaciones en las salas de postoperatorio del servicio de ginecología y obstetricia, diálogos con las mujeres que habían dado a luz por cesárea dentro y fuera del hospital así como en la entrevista y conversaciones con el médico responsable del servicio entre enero y diciembre de 2010.

definición de la sexualidad de las jóvenes estudiantes como un riesgo para sus expectativas de futuro. Tanto unas políticas como otras fijan la atención en el proceso reproductivo, perpetúan la subordinación de las mujeres en la toma de decisiones sobre su corporalidad desviándose de otros aspectos de la vida de las mujeres: económicos, alimentarios, medioambientales, entre otros.

De igual modo es interesante la definición del “cuerpo político” dada por Scheper-Hughes y Lock (1987), que hace referencia al control de los cuerpos para el mantenimiento del orden social. En esta misma línea podríamos incluir el significado que el pulaaku tiene como conjunto de normas corporales y de conducta para continuar identificándose dentro de un grupo y garantizar el bien estar. O por ejemplo en relación con la esterilidad que se aplica de manera sistemática a las mujeres; son ellas las que realizan las ceremonias de petición del bebé en la fuente de un río, en el altar de un *būu* o las que siguen el tratamiento de un *modibbo*. Son ellas también las que deben someterse al ejercicio ritual y corporal de la reproducción sin que la fertilidad de los hombres se ponga en ningún momento en cuestión. Es además por la esterilidad como los jefes de los cultos *būu* explican el acercamiento de los fulbe a la religión tradicional de los *baatōnu* y *gannunkeebe*: *Hay algunos fulbe que después de 10 años de matrimonio no han tenido hijos. En ese caso pueden ir a pedirlo a la deidad que habita en el río, algunos tienen el espíritu en los ríos, y piden un bebé. Así es como būu entró en el mundo de los fulbe, porque el niño que el būu va a darle será un hijo del būu, un adepto. Quizás este niño, antes de ser iniciado caerá enfermo, hasta que se den cuenta de que el niño tiene el būu o un día que el niño observe una ceremonia entrará en trance. Se ha vuelto popular y ahora hay ceremonias en las que los fulbe son más numerosos que los baatōmbu* [b.22 Būu Suno Ouenou, pueblo Ouenou, comarca Nikki].

### **3.2.2 Las políticas corporales**

Las mujeres están específicamente controladas, como demuestran las políticas concretas sobre sus biología, especialmente en lo relativo a la salud reproductiva; un ejemplo son las cesáreas. Como se analizará en el capítulo 6, la mortalidad materna fue considerada un problema de salud pública en 2006 en la comarca de Nikki. En septiembre de ese año se celebró un forum de debate sobre las causas de la muerte materna en el que se contaba con datos que provenían del servicio de ginecología del hospital de zona de Nikki y de los informes de las auditorías de muerte materna realizadas en la zona sanitaria Nikki-Kalalé-Péréré. En él participaron diferentes actores, el personal sanitario, los miembros de la asociación de desarrollo de Nikki y un grupo de invitados a la sesión que debatieron sobre la realidad de la muerte de las mujeres durante el parto. Se concluyó que muchas de las causas de estas muertes se hallaban en el seno de las propias comunidades y se puso como ejemplo que sólo 1 caso de entre 21 había asistido a las consultas prenatales. A raíz de esta constatación se hizo un llamamiento al Estado y a las agencias de cooperación internacional para que pusieran en marcha diferentes políticas y programas enfocados a disminuir los altos índices de muerte de mujeres en el parto. Algunas de las estrategias consistían en hacer campañas de motivación con la población sobre los beneficios del seguimiento del embarazo por personal cualificado, otras consistían en análisis de la realidad para esclarecer las causas por las que las mujeres no acuden a las maternidades, además del decreto ley de la cesárea gratuita en 2009.

Sargent (1989:19), en su estudio sobre las decisiones que las mujeres *baatonu* tomaban con respecto a la reproducción en el contexto urbano, da cuenta de la influencia que las políticas puestas en marcha por el estado beninés tuvieron en las elecciones, representaciones y acomodaciones de la salud reproductiva de las mujeres. Las medidas se enfocaron por un lado a la promoción del uso del hospital desprestigiando el trabajo de las matronas y otros terapeutas tradicionales, así como sancionando a las mujeres que después de haber dado a luz en casa acudían a la maternidad para asegurarse del buen estado del bebé y de la madre.

Es necesario tener en cuenta el poder ejercido en la toma de decisiones de las mujeres respecto a su salud reproductiva, cuando son sus maridos quienes deciden si puede ir o no a la maternidad para dar a luz, o son sus suegras o sus madres las que decidirán si el parto se complica y pone a prueba la voluntad divina de que todo salga bien y los cuidados y conocimientos que ellas tienen sobre el embarazo y el parto. Los medios de desplazamiento están igualmente en manos de los hombres y las mujeres se desplazan a pie y, cuando lo hacen en moto o taxi colectivo, lo financian ellas mismas. Otra variable que influye en la toma de decisiones es el poder adquisitivo de las mujeres y la inversión en su salud, muy pocas mujeres pueden ejercer la libertad de ir solas a los centros de salud, incluso si pueden pagar los cuidados necesarios. Estas fuerzas, que podríamos leer en el sentido del biopoder foucaultiano (1976) de sometimiento y reglamentos, permiten actualizar las relaciones de poder que están regulando la vida de las mujeres fulbe de Nikki, su gestión del cuerpo, la salud reproductiva, la economía y su lugar en la sociedad.

Resulta pertinente avanzar un paso más para relacionar las sinergias a nivel micro y a nivel macro y evidenciar cómo intervienen en los controles y domesticaciones de los cuerpos. Para ello ha sido evocador el trabajo de Wendy Harcourt (2010:33), quien da cuenta de los discursos legitimadores del Banco Mundial para nombrar los problemas, identificar las poblaciones receptoras de fondos y decidir sobre las políticas de desarrollo y los recursos en salud comunitaria. Del mismo modo la OMS es la encargada de establecer las políticas y protocolos sobre salud reproductiva que se han implantado en la zona sanitaria de Nikki-Kalalé-Pérére, en el continente africano y a nivel mundial. O a nivel intercontinental, la campaña CARMMA<sup>109</sup> lanzada por la Unión Africana en 2009 para acelerar la reducción de la mortalidad materna en África, que renueva los acuerdos del plan Maputo y visa a alcanzar el quinto Objetivo del Milenio<sup>110</sup>: mejorar la salud materna.

Las tesis elaboradas por Harcourt en *Desarrollo y políticas corporales. Debates críticos en género y desarrollo* (2010), posibilitan adaptarlas al contexto de esta tesis y plantear otras nuevas que han ido surgiendo durante la etnografía: ¿Por qué se ataca únicamente un problema de salud pública como es la mortalidad materna, que es sin duda la punta de una situación más compleja, y no se aboga por políticas de salud holísticas para las mujeres desde la infancia hasta la edad adulta? ¿Por qué cuando se ha identificado que uno de los principales riesgos durante el embarazo y el parto es la anemia, no hay ningún programa ni políticas sobre alimentación?

<sup>109</sup> En el año 2010 se lanzó la Campaña para la reducción de la Mortalidad Materna (CARMMA) en la República de Benín.

<sup>110</sup> Las Naciones Unidas han lanzado 10 líneas de acción para reducir los índices de la pobreza en el mundo.

¿Por qué no se hacen patentes políticas y cambios en las diferencias económicas y marginación de la mujer en las esferas públicas y políticas? ¿Por qué no se palían situaciones como el acceso al agua potable, se analizan y buscan repuestas para las actividades generadoras de beneficios de las mujeres, su representación en instituciones políticas, la alfabetización de las mujeres, la escolarización de las niñas, la escucha y fortalecimiento de sus preocupaciones? ¿Cuáles son los mecanismos nacionales, intercontinentales e internacionales que implantan las medidas de control físico de las mujeres, reforzando la imagen de cuerpo de la mujer equivalente a reproductivo, limitando la toma de decisiones de las mismas y reforzando la hegemonía masculina sobre las mujeres, y la reproducción? ¿Por qué los hombres nunca están implicados en las políticas de salud reproductiva ni su biología en las medidas de control de la reproducción?

Algunas de las pistas que Harcourt ofrece, inspirándose en el concepto de biopoder y biopolítica de Foucault, ayudan a comprender las visiones sobre el cuerpo de las mujeres que se han hecho a través de las políticas de desarrollo. Para que sea más claro, recupero su análisis de cuatro factores. En primer lugar la Conferencia de El Cairo<sup>111</sup>, en segundo la proclamación de los Objetivos de Desarrollo del Milenio<sup>112</sup>, el tercero el factor Malthus, y el cuarto “el silencio en torno al cuerpo reproductor masculino y al cuerpo no reproductor femenino como sujetos u objetos de las políticas, prácticas y compromisos de la reproducción” (Idem.:58).

La Conferencia de El Cairo de 1994, con gran afluencia de organizaciones de la sociedad civil y grupos de feministas, voces que se tuvieron en cuenta, logró incorporar los derechos en temas de reproducción y de salud reproductiva. De igual modo se cuestionaba dónde quedaba la posibilidad de las mujeres de poder decir cuándo y cómo tener hijos, mientras que variables centrales para la salud de las mujeres seguían sin ser resueltas: la desigualdad sociopolítica y económica. Esto hizo que “el situar los derechos en materia de procreación y salud reproductora en el centro de las políticas poblacionales mantuvo a las mujeres en el foco de atención como cuerpos reproductores (‘mujeres reducidas a sus úteros’) en detrimento de sus funciones económicas y sociales más amplias, y de las condiciones que podrían promover la salud de la mujer” (Idem.:74). Por su parte, en los Objetivos de Desarrollo del Milenio, impulsados por las Naciones Unidas para erradicar la pobreza, el quinto, destinado a la disminución de la mortalidad materna, no mantiene las premisas de los acuerdos de El Cairo, que introducían el derecho a decidir sobre la reproducción, sino que opta por políticas estructurales de dotar de medios y formación de médicos, enfermeros y auxiliares.

Las élites de los organismos internacionales no ignoraban las complejidades existentes alrededor de la salud de las mujeres, es más “eran demasiado conscientes de que las mujeres pobres, cuya salud pelagra gravemente por culpa de los sistemas sanitarios con una mortalidad materna elevada, precisan de cuidados integrales durante todo su ciclo de vida para gozar de bienestar. Derrotar la mortalidad y la morbilidad maternas implica un cambio sistémico que

---

<sup>111</sup> Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo celebrada en El Cairo del 5 al 13 de septiembre de 1994.

<sup>112</sup> Pueden consultarse en la página web: [www.un.org/spanish/millenniumgoals/](http://www.un.org/spanish/millenniumgoals/).

garantice la salud, el acceso y la financiación de la salud. En este contexto, la salud materna es más un asunto de políticas económicas y sociales que un asunto 'médico' técnico” (Idem.:81).

El factor Malthus parte de las premisas de Thomas Malthus sobre la sobrepoblación y los problemas alimentarios y vincula la reproducción con la demografía, ligando la superpoblación con los problemas ambientales, alimentarios y de seguridad. El último vector de su análisis indica la ausencia del cuerpo reproductor masculino en los discursos y políticas sobre salud y reproducción, quedando libre de los controles sobre su sexualidad y su reproducción. Otro silencio se ejerce sobre los cuerpos no reproductores a través de la ausencia de propuestas sobre la infertilidad en los programas de género y desarrollo (Idem.: 92).

En el relato introductorio al capítulo, Kadidja habla de cómo había dado a luz a todos sus hijos e hijas en la maternidad, había asistido a las consultas prenatales y realizado una ecografía en el último embarazo. Me gustaría señalar varios aspectos significativos del mismo: el primero es que la residencia en un barrio de la ciudad y tener una hermana enfermera le ha facilitado el acceso a la maternidad, ambas situaciones la empoderan para reivindicarlo, además de poder hacer frente a los costes generados por las consultas prenatales y el parto en la maternidad. En el último embarazo se realizó una ecografía, este servicio está disponible en el hospital de Nikki desde 2007 y cuesta 5.000 francos cfa. Es un signo de prestigio entre las mujeres. Las matronas de la maternidad lo prescriben en caso de dudas sobre el estado del embarazo tras examinar a la mujer y cuando éstas lo solicitan. Otro es el hecho de que las mujeres deben mostrar su capacidad reproductiva en las diferentes uniones matrimoniales que tengan a lo largo de la vida.

Al hablar de la sexualidad evoca preocupaciones, como el virus del VIH/sida y el deseo de protección con un marido que “viaja a Nigeria”. Expresa sus incomprendimientos de un marido que tiene cuatro mujeres y que busca relaciones extramatrimoniales para las que utiliza productos vigorizantes. Kadidja me dijo en una ocasión, mientras veíamos la telenovela, que parecía que los blancos disfrutábamos más con los besos que con el sexo. No le expliqué en aquella ocasión que seguramente en esa telenovela estaban censuradas las escenas eróticas y de sexo y que por eso se mostraban besos apasionados entre los protagonistas. A mi pregunta sobre si ella se besaba con su marido me dijo que éste podría considerarla como una desvergonzada y que no se le ocurriría planteárselo. A pesar de los deseos de explorar otras sensualidades se ve confrontada a una normatividad de la sexualidad en la que predomina la iniciativa masculina.

Sin duda que un punto interesante, que se desarrollará en el capítulo séptimo, constituyen las sexualidades de las y los jóvenes en contextos urbanos, y en particular el de las jóvenes estudiantes. Muchas de ellas se ven acosadas por sus profesores, son obligadas a practicar abortos clandestinos que son la primera causa de atención en el servicio de ginecología de la maternidad del hospital de Nikki, o a abandonar el curso escolar si continúan con el embarazo. Las medidas que se han puesto en práctica han sido la explicación del ciclo menstrual, la planificación familiar, y evitar los abortos clandestinos (el aborto está prohibido en Benín). Pero no se crean espacios de discusión donde aprendan a negociar las relaciones con los profesores, con otros adultos, con sus compañeros de clase, con los jóvenes del barrio, a disfrutar con ellas y a protegerse.

### 3.2.3 *Mirada encarnada*

Mi objetivo de hacer una antropología desde el cuerpo no se limita únicamente al cuerpo de las otras mujeres, al cuerpo observado, estudiado, sino a mi propio cuerpo, aprendiendo de nuevo el saber hacer entre las mujeres y hombres fulbe, estudiando la lengua, imitando los gestos de las mujeres en las tareas cotidianas, fijándome y reproduciendo su reserva al saludar a los hombres, entrando en la choza para comer, controlando mis emociones como la alegría al encontrarme de nuevo con amigas y conocidas, el enfado por una contrariedad o el miedo en momentos límites y reflexionando sobre mi propia corporeidad.

Para ello me baso en la mirada desde el cuerpo que se inspira, entre otros, en los trabajos de Mari Luz Esteban (2004; 2008; 2009). Esta antropóloga ofrece un análisis de los individuos in-corporados en contextos políticos, económicos e históricos donde sus cuerpos son los nexos “de estructura y acción, el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales” (2004:26). Coincido con ella en considerar necesario explicitar la trascendencia que tiene la experiencia de la científica social en el proceso investigador cuyo momento culmen es el trabajo de campo y la interacción con las personas con las que hace la etnografía (Idem.:37).

Añadiría que, en mi caso, sigo las propuestas lanzadas por Mallart (2009:8) sobre la capacidad de “perder el tiempo” que deben aprender los y las antropólogas, para descubrir las calles, las gentes, los lugares de encuentro, aprender la lengua, además de hacer un entrenamiento corporal y emocional en el lugar de la investigación y con personas concretas. Es decir, ser consciente y tener en cuenta que es preciso partir de “una misma para entender a los/as otros/as” y del “hecho mismo de la encarnación conflictiva, interactiva y resistente de los ideales sociales y culturales, basándose en el concepto de embodiment, que, (...) pretende integrar la tensión entre el cuerpo individual, social y político” (Esteban, 2004:47).

Para mí no resultó sencillo pasar por las mismas experiencias que las mujeres fulbe. Me estoy refiriendo sobretudo al hecho de compartir sus vidas en las circunstancias precisas en las que se desarrollan y ser consciente de los límites propios, ajenos y del contexto. Por ejemplo algunas me decían que si quería saber todo lo relacionado con los cuidados del embarazo, parto y postparto no tenía más que casarme con un hombre fulbe o que el día que estuviera embarazada ellas mismas me asistirían en la choza, por eso el aprendizaje en el cuerpo y en las emociones con ellas era todo un reto. Al mismo tiempo dejaba constancia continuamente de mi corporalidad: mujer blanca, de treinta y cinco años, con otros problemas económicos, con medio de transporte propio (una moto)<sup>113</sup>, con pareja<sup>114</sup>, sin hijos, creyente y que había venido

---

<sup>113</sup> La mayoría de los desplazamientos en la ciudad los hacía a pie y esto era también un punto de incompreensión para muchas y muchos, pues les chocaba que teniendo un medio de transporte propio optara por caminar. Esto me permitía sin embargo un contacto más directo con las mujeres que se desplazaban a pie, pararme a saludar en las casas y ensanchar mis contactos en la ciudad más allá del barrio fulbe.

<sup>114</sup> Si no hubiera sido el caso habría optado por inventar una, pues sabía que me colocaba en una relación horizontal con ellas, me legitimaba y favorecía los diálogos y acceso a la información.

sola a estar con ellas y ellos lejos de mi familia<sup>115</sup>. A mucha gente le preocupaba el hecho de que mi hombre me hubiera dejado venir sola, a ese lugar remoto, durante tantos meses, y se inquietaban por la vida sexual de ambos, me preguntaban divertidos si era verdad que los hombres blancos sólo tenían una mujer y si pensaba que mi pareja iba a estar esperándome a que volviera sin estar con otras mujeres. La mayoría de las veces abordábamos el tema con bastante humor y me proponían buscar otro marido en tierra beninesa, para que el tiempo de separación fuera más llevadero. Lo que resultaba menos cómico era que con mi edad no hubiera tenido hijos, llegando a recibir reprimendas de ancianas fulbe que sospechaban que no tenía hijos porque utilizaba métodos anticonceptivos que impedían salir a los hijos que Dios había puesto en mi interior y que según los preceptos islámicos hay que parirlos todos.

### 3.3 La persona fulbe: una integración compleja

La persona, su cuerpo, sus emociones y el mundo material que le rodea se construyen a la vez. En la tradición africanista se han adoptado diversas perspectivas para el análisis de la persona, teniendo en cuenta los componentes de la misma y las tensiones que esta concepción plural de la persona entabla respecto a los procesos de individualización. Estas controversias del siglo XX quedaron reflejadas en el compendio *La notion de personne en Afrique Noire* (Centre National de la Recherche Scientifique, 1973), con un total de treinta y una aportaciones que desde diferentes perspectivas, contextos geográficos y culturales analizan la noción de la persona y la diferenciación del individuo en África. Una parte de ellos están influenciados por los trabajos de Mauss (noción de personaje) y de Maurice Leenhardt (1997) (la asimilación de los elementos exteriores en la persona). Las temáticas de los mismos toman varias direcciones (Bastide, 1973:26): aquellos cuyo objetivo es la simbología del cuerpo y los diferentes caracteres del individuo, los que muestran la unión directa entre el cuerpo y la cosmogonía y para otros la persona enmarcada en un sistema de relaciones sociales.

La problemática de la diferenciación del individuo respecto a la colectividad es abordada por Bastide (Idem.:39), quien resuelve que en el contexto africano existirían dos presunciones que impiden hablar de proceso de diferenciación del individuo o “anti-principios”: la pluralidad de los elementos constitutivos de la personalidad y la enorme importancia que el entorno tiene para la persona. Ambos son pertinentes en la configuración de la persona fulbe en Nikki, en la que los elementos no se refieren a sustancias o fuerzas invisibles con las que el individuo nace o adquiere por herencia, como puede ser el caso de los *Ndowé* (Fons, 2003; 2005) a los que hicimos referencia en el capítulo anterior.

Los elementos que constituyen la persona fulbe en la región de Nikki se refieren en gran parte a rituales, vínculos con las vacas y el bosque, y los lazos de parentesco; mientras que las fuerzas invisibles son algo de lo que la persona debe protegerse con talismanes, amuletos o escarificaciones, desde el primer día de su nacimiento. La principal coyuntura que esta noción

---

<sup>115</sup> Lourdes Méndez (2007:223) advierte de cómo en antropología se había señalado la repercusión que las características de la antropóloga tienen en la investigación que lleva a cabo.



presenta es la percepción del individuo en los ensamblajes colectivos de la sociedad fulbe, de la sociedad en un sentido más amplio entre ellos y los pueblos de otros orígenes y a nivel estatal.

Para abordar la categoría de persona es necesario observar la maraña de relaciones, rituales y escenarios que hacen del sujeto un ser social, económico, político, religioso fulbe así como los procesos diacrónicos y sincrónicos, los lazos visibles e invisibles, los usos y significados corporales y emocionales que los hombres y las mujeres fulbe encarnan y con los que se identifican. El presente análisis debería conducirnos a un universo relacional entre lo individual y lo colectivo, lo material y lo simbólico, lo local y lo global, superando divisiones cartesianas sobre el cuerpo y la mente, y avanzando hacia paradigmas contemporáneos sobre lo corporal y las metáforas de la persona en la sociedad (Orobitg, 2001:219-240).

La diacronía evidencia un proceso que no se termina; un bebé que nace puede concebirse como un individuo incipiente que necesita de un recorrido para ser completo, a través de las relaciones y vínculos sociales, materiales y simbólicos, que no se pueden desligar de las experiencias corporales, emocionales y los procesos de generización. Los fulbe no están ajenos a los anti-principios promulgados por Bastide, la persona se va configurando a lo largo de la vida, desde su nacimiento, a través de rituales y conexiones con el medio ambiente. Algunas de las que he podido diferenciar a partir de los discursos y observaciones son: el nacimiento: la persona nace en una colectividad y el padre, representante de la línea paterna, hace un reconocimiento de la paternidad. Se introduce al individuo en la comunidad fulbe, que le liga al ganado y a la vida pastoral; además de vigilar su educación religiosa, que siga la tradición y mantenga algunos de los preceptos que le identifican como persona fulbe: la marca estética de las edades, la importancia del estatus social, simpatizar con las condiciones de vida de las personas que le rodean. Sin olvidar la dimensión espiritual más allá de la práctica religiosa dominante entre los fulbe, el Islam.

### ***3.3.1 La importancia de la gestación***

Así pues la persona fulbe, cuando nace, lo hace en el seno de un conjunto de personas que tienen unos lazos de filiación, la familia y el linaje<sup>116</sup>. El proverbio fulbe *Suka woni yonkii lenyol* (el niño es el espíritu del linaje) lo utilizan a menudo las mujeres y hombres para afirmar la importancia de la descendencia y de los lazos que se crean:

*Es verdad. El niño nace entre dos, si es una niña se casa en otro lugar. La mayoría de las mujeres fulbe, se casan entre ellos. Puede que no sea entre ellos pero, por ejemplo, si a una chica se la casa en Nikki quiere decirse que ya hay una conexión, la familia de origen de la mujer y los suegros. Si es un hombre de aquí que se casa con una chica de otro campamento, hay una conexión, hay un tejido, un contacto familiar que ha nacido. Esta es una de las razones que explica que el niño*

---

<sup>116</sup> Virtanen (2003:166) da un especial análisis a la ceremonia del don del nombre en la sociedad fulbe que estudia en Adamaoua, éste ritual liga al individuo con su linaje, significándolo con una serie de incisiones que se practican al bebé en diferentes partes del cuerpo.

*aparezca como un elemento fundamental, el motor de la familia, del tejido familiar. Un matrimonio sin hijos, es un poco limitado, está limitado a las dos personas [b.26 Dotija Garçon, campamento Ganrou, comarca Nikki].*

El nacimiento supone una continuación del matrimonio de los padres, sin uno no hay el otro, de hecho durante las etapas de celebración de la boda, los familiares se desean mutuamente volver a encontrarse en la ceremonia del don del nombre de la futura descendencia. Ésta debe recibir un nombre<sup>117</sup>, un reconocimiento público de la paternidad y de la unión matrimonial, de preferencia endogámica. Antiguamente una chica fulbe que se quedaba embarazada antes del matrimonio permanecía en la casa de una mujer *baatonu* donde daba a luz y dejaba el bebé. Aún hoy se consideran de forma negativa los embarazos fuera del matrimonio. Una vez que el bebé nace en las condiciones prescritas por la comunidad, hay que hacer un reconocimiento público, como ratifican los testimonios de algunas mujeres:

*En el lawru se afeita la cabeza del niño, también se mide la importancia de su padre ya que los familiares acudirán numerosos y vestidos con trajes de fiesta. El Lawru cumple con un precepto religioso, se le da un nombre al bebé, se hace una petición a Dios para que lo bendiga, crezca en paz y sea generoso. Si no se le hace, no participa de los preceptos del Islam, está mal visto en la sociedad fulbe que considera a los bebés sin lawru como bastardos [b.12 Aïsatou, barrio Gaa Maro, ciudad Nikki].*

El embarazo es un momento de incertidumbre para las mujeres y muchas de ellas, fulbe o no fulbe, lo protegen no anunciando el estado de gestación hasta que se hace evidente, ni siquiera a su marido. Este preámbulo pone de manifiesto el temor a las fuerzas invisibles que pueden afectar a la madre y al bebé aunque los fulbe no tienen tabúes sobre los alimentos o trabajos que la mujer debe evitar durante el embarazo. Blandine Chevrol (1992), en su trabajo inédito sobre la concepción de la salud entre los fulbe, recoge algunas prohibiciones en relación a los trayectos que las embarazadas pueden realizar, al mediodía para ir al río o por la noche. Concluye que estas prohibiciones buscan más prevenir su estatus de mujer casada, que debe evitar los encuentros con otros hombres que no son su marido, que con el hecho de estar embarazada.

Para los fulbe la presentación del niño en el momento del parto no es un signo de desgracias como lo es para sus vecinos *baatonu* o *gannunkeebe*. Ambas poblaciones interpretan que la familia está en peligro si el bebé al nacer cae con el vientre, nace en el sexto u octavo mes de gestación, tiene dientes cuando le dan a luz, la dentición comienza por la mandíbula superior o los dientes le salen a los seis, ocho, once o trece meses. El único gesto que, tanto los fulbe como sus vecinos, explican como un buen signo es que el bebé se presente de pie, ya que se cree que el bebé va a hacer prosperar a la familia.

Después del parto y una vez que se ha expulsado la placenta, ésta recibe un trato especial. Una vez que se ha cortado el cordón umbilical, se busca una cazuela de barro en la que se introduce

---

<sup>117</sup> La ceremonia del *Lawru* será descrita con detalle en el capítulo 4.

la placenta con un tallo o granos de mijo. Las explicaciones que las mujeres y los hombres dan a este cuidado de la placenta son varias. Una es para significar que el niño tenga longevidad, que coma y tenga larga vida; otra es para desear más nacimientos a la madre y que no sea el único bebé. La cazuela se entierra detrás de la choza y sobre ella se echan los restos de sangre y el agua de la primera ducha del bebé, cubriéndolo todo con una piedra. Si las mujeres dan a luz en la maternidad los familiares toman la placenta para ir a enterrarla al campamento<sup>118</sup>.

El bebé y su madre pasan siete días en la choza para protegerse del viento y de la mala suerte. Una semana después del nacimiento se reúnen los miembros de la familia del padre y de la familia de la madre para dar un nombre<sup>119</sup> al recién nacido y otorgarle su lugar en el seno de las mismas<sup>120</sup>. El nombre musulmán que el representante de la religión islámica le otorgará, en esta región la mayoría de las veces en función del día de la semana, y los nombres que ya portan sus progenitores, sus hermanos o hermanas, no le integra de facto en la comunidad islámica. Será más adelante, cuando decidirá pronunciar su deseo de creyente en un Dios único “*La ilaaha illallah*”.

En ocasiones cuando la pareja no puede tener descendencia o las criaturas mueren unos tras otros, recurren a los alfas o a los *Būu Suno*<sup>121</sup>. En este último caso, la mujer se arrodilla junto con el jefe del culto, delante del altar del espíritu para pedir un hijo o una hija:

*Si no te puedes quedar embarazada, vienes, nos ponemos de rodillas, y decimos al būu que tal persona ha venido a pedir un niño, dáselo, niño, niña, dale un buen niño, sano, hasta que se canse, dáselo. (...) Cuando te quedes embarazada vienes, nos ponemos de rodillas y hacemos la bendición. Cuando nazca el niño, lo traes para presentárselo al būu y le damos un nombre [b.23 Būn Suno Takou, pueblo Takou, comarca Nikki].*

El niño o la niña quedará marcado para siempre con una pulsera de cauris que significa que es un esclavo de la deidad; si es una niña vendrá todos los años a hacerle una oración al *būu*, a su señor, ofreciéndole madera. Otros niños y niñas están marcados con una cicatriz en la mejilla. Esta señal indica que sus hermanos o hermanas murieron y en caso de que él muera y regrese de nuevo se le podrá reconocer: Es un “*yoo*”, un esclavo.

### **3.3.2 Formar parte de la comunidad fulbe**

Además de esta ceremonia religiosa, ese mismo día hay un ritual de afeitado de la cabeza del bebé<sup>122</sup>. Se le afeita el pelo con una mezcla de agua y leche y al final se le unge la frente con la

---

<sup>118</sup> El enterramiento de la placenta lo hacen también los *baatɔnu* y los *gannunkeebe*. Los *baatɔnu* le dan el significado del recorrido que todo ser humano debe hacer, la vida y la muerte.

<sup>119</sup> Importancia que Amadou Ba Hampaté vincula a la integración en la comunidad amplia “Una importancia particular será dada a la ceremonia del bautizo en el transcurso de la cual se da un ‘togo’, o nombre, al recién nacido. El “togo” define al pequeño individuo. Le sitúa en la gran comunidad” (1972).

<sup>120</sup> Virtanen (Idem.:166) explica que la ceremonia del don del nombre además convierte al recién nacido en un ser social, ya que hasta entonces albergaba un estatus indefinido.

<sup>121</sup> Jefe del culto de la religión tradicional puede ser un hombre o una mujer *baatɔnu*.

<sup>122</sup> Virtanen (Idem.:166) otra consecuencia de la ceremonia del don del nombre es la integración en la sociedad fulbe, a través del rasurado con la leche.

crema de la leche de la vaca. Este rito reconoce el nacimiento en una comunidad pastoral, une a la persona con el animal y simboliza la importancia de la leche. A través del acto se desea que el niño o la niña respeten a sus mayores, tenga vergüenza delante de ellos y se comporte según el pulaaku. Este ritual lo integra en su comunidad, para que se sepa que él realmente es un fulbe y no de otro origen, responde a todas las normas que hacen que esta comunidad sea fulbe: el *senteene*, el respeto de las personas y de los adultos:

*La forma de hacer las cosas, su comportamiento, lo forma en su ser, durante toda su vida hasta la muerte. Aprende a convivir con otros que no son fulbe con los que colabora sin otorgarles toda su confianza. En su educación le dicen que el estómago no está hecho únicamente para la comida, el vientre está hecho para guardar algunas cosas que no son alimento. Le puedes privar de la comida y darle una palabra (un secreto). No se fía de las otras comunidades, no importa cómo sean sus relaciones, guarda siempre esta desconfianza y no va a dar toda su confianza a una comunidad o a una persona, porque es una extranjera. Y es eso lo que define al fulbe en su forma de ser [b.3 Adam Djaouga, barrio Gaa Maro, ciudad Nikki].*

El día del *lawru*, el *alfa*, expresa las bendiciones para que el bebé no abandone la religión de sus padres. Durante su infancia los familiares no descuidan la educación religiosa del niño o la niña sino que velan para que siga un comportamiento propio de un musulmán, aunque no se le obligue a seguir los preceptos del Corán como el ayuno o las cinco oraciones diarias. Algunos asisten a las escuelas coránicas y a veces en los campamentos hay un *alfa* que reúne a los niños y las niñas para enseñarles los versos del libro sagrado.

Las mujeres y hombres fulbe creen que el pulaaku es algo que les ha concedido Dios, es algo innato en ellos y no les hace falta aprender nada porque todo fulbe sabe cómo comportarse, está dentro de él y de ella. Aun así se corrigen los comportamientos que se salen de la norma: comer con ansiedad o andar con movimientos bruscos. Tanto el padre como la madre se ocupan de ir instruyendo a los niños y a las niñas en la forma ideal de comportamiento hasta los 6 o 7 años en que el grupo de iguales toma gran importancia, será con ellas/ellos con los que el niño y la niña continúe su aprendizaje.

Para los fulbe las vacas son el centro de su vida, muchos llegan a decir que la vaca es la razón de ser del fulbe: *Su madre puede morir, su padre puede morir, pero él no va a abandonar los bueyes. Es una herencia, un sentido, un pacto, la razón de ser de un fulbe es la vaca [b.11 Amina, campamento Gaa Kpandu, comarca Péréré].* Para ellas y ellos cobra un significado vital, pues el ganado les permite identificarse como fulbe, les confiere orgullo, les da beneficios (a los hombres a través de la venta de animales y a las mujeres por la venta de la leche) e incluso utilizan las boñigas para aislar las chozas del calor, evitar que se almacene el polvo y darles un aspecto de limpieza.

A menudo, los hombres y mujeres fulbe de la comarca de Nikki dicen que la persona cuando nace encuentra una manera de hacer, *tawaanal* o la tradición, que marca el itinerario ideológico que se debe seguir; los niños y las niñas se irán socializando en los trabajos y espacios que deben ocupar según las costumbres. En su etnografía, Riesman dota del mismo sentido a la tradición o *tawaanal*: “Para aquellos que hablan el fulbe, es 'lo que hemos encontrado'. En

esta expresión, la cultura no es considerada ni como una colección de prácticas ni como una cosa que una generación da o enseña a la siguiente, sino como una realidad objetiva que 'se encuentra' alrededor de uno. Cada individuo fulbe nace en un mundo a la vez físico y social" (1974:20). El matrimonio, la descendencia y el ganado son parte del ideal tradicional de los y las fulbe que se mantiene y actualiza.

### **3.3.3 La importancia de lo material y lo espiritual**

Del mismo modo, entre los y las fulbe *makayraabe*, la estética representa uno de los rasgos constituyentes de la persona además de un signo de alteridad, al tiempo que sufre cambios a través de las edades significándolas. Un ejemplo lo refleja el uso de los collares, pulseras, diademas y maquillajes que el niño y la niña comienzan a usar desde edades tempranas, se los hacen y compran sus madres. La búsqueda y exhibición de la belleza tiene su momento álgido entre los 13 y los 20 años, tanto para las chicas como para los chicos, después va disminuyendo el uso de collares y maquillajes llamativos en la edad adulta y en la vejez se atenúa, resultando casi imperceptible el uso de collares, pendientes o el maquillaje. Tal y como señalaba Boesen, a partir de sus observaciones con los fulbe en otras comarcas beninesas: "el estatus de la chica y de la mujer casada se deja adivinar principalmente por la cantidad de joyas y por los ornamentos exteriores. Las mujeres casadas llevan más joyas que las chicas jóvenes. Envejeciendo, renuncia poco a poco a sus collares multicolores y a los brazaletes de aluminio, para abandonarlos completamente en la menopausia. Existen otros signos directos con el estatus: las trenzas típicas fulbe por ejemplo sólo las llevan las mujeres casadas y el paso al estatus de anciana está marcado por atar las trenzas bajo el mentón" (1997:31). En otras sociedades nómadas, la riqueza y el honor se miden por los adornos de la chica y por su gordura (Taufin, 2001:87). Entre las mujeres *Djerma* que cohabitan en Nikki con las fulbe, la gordura muestra el poder adquisitivo y es un ideal de belleza, entre ellas cuentan el número de pliegues en su abdomen.

Según mis observaciones, los peinados, además de señalar un estatus, marcan las edades y su ciclo reproductivo; cuando son niñas llevan el pelo afeitado haciendo dibujos simétricos en la frente o en los laterales. Las madres suelen decir que las trenzas hacen daño y las niñas pequeñas tienen miedo, no soportarían el dolor y por eso no se las hacen. A la edad de 9 o 10 años se dejan crecer el pelo, se le van haciendo trenzas pequeñas para ir alargándolas a medida que les va creciendo; así se prepara a la joven para el matrimonio. Algunos de los peinados de las chicas solteras son el *berti* y el *tonkuyi* que es como una cresta, los *olonayi* son los moños que se hacen con el pelo que se les va cayendo al hacerse las trenzas, son de quita y pon y una vez que les han terminado el peinado se los sujetan en la coronilla y adornan el conjunto con abalorios y botones. La chica que ya se ha casado se trenza el *gootol* y cuando se queda embarazada por primera vez se le hace el trenzado del *saangol* para que el parto sea fácil y pueda salvaguardar su *dimaaku*. A partir del primer hijo puede colocarse los *pettorde* que son dos trenzas de plástico unidas a una diadema que muestran su estado de mujer reproductiva. En la menopausia se atan los *pettorde* debajo del mentón significando que ha terminado su ciclo reproductivo. Las ancianas se hacen trenzas pegadas al cuero cabelludo sin los moños, peinado que recibe el nombre de *menu*. Las niñas que están escolarizadas en centros públicos,

llevan el pelo corto hasta el final de su escolarización, ya que así lo exige una normativa de la organización comarcal de educación.

A diferencia de las chicas, los chicos significan las edades en relación con el paso del tiempo y con la entrada en la edad adulta, pero viendo su peinado no puede saberse si se ha casado o tiene descendencia. Igual que las niñas, hasta los 10 años llevan el pelo rapado, y poco a poco dejan que crezca, peinando y alisando la parte de atrás. No lo trenzan ni le añaden abalorios, aunque sí usan los collares y se maquillan los ojos con antimonio<sup>124</sup>. A medida que avanza en edad, que adquiere responsabilidades y aumenta su descendencia, vuelve a afeitarse la cabeza, que cubre con un gorro y un pañuelo. Los hombres peul siempre llevan el rostro afeitado, salvo en la edad adulta que dejan crecer el vello blanco en la barbilla.



Imagen 6. Las novias rehacen el peinado antes de regresar definitivamente a casa del esposo. La novia vuelve a colocarse, en este caso con ayuda de su hermana mayor, los abalorios y botones que decoran el peinado. El pelo que se desprende cuando deshacen y rehacen las trenzas lo recogen, se junta y se le da forma de bolas que se llaman *olonayi*. Estos moños se colocan una vez que las trenzas están terminadas.

Fuente: A. M. S.

A lo largo del capítulo se ha hecho referencia a las diferentes prácticas y rituales que van configurando a la persona. Los hombres y mujeres fulbe consideran que el estatus en la sociedad se adquiere a lo largo de la vida y se valora al final de ella a través de los matrimonios, de la descendencia y del ganado. El ideal de matrimonio monógamo<sup>125</sup> ha ido dejando paso

<sup>124</sup> Piedra que se machaca para obtener un polvo negro con el que se maquillan los ojos.

<sup>125</sup> Son sobretudo las personas de más edad las que hacen referencia a este ideal e incluso sigue habiendo algunas parejas monógamas.

a la poligamia que muestra la capacidad económica de realizar varios matrimonios, así como tener numerosos hijos e hijas que manifiestan el poder de transmisión y de multiplicación de los bienes, y un gran rebaño que se va constituyendo desde la infancia e irá pasando de generación en generación. A éstos se pueden añadir la longevidad, haber llegado al final de la vida viendo varias generaciones y bebiendo leche. Otro elemento que confiere honorabilidad es la peregrinación a la Meca que hace del hombre un peregrino Al Adji y de la mujer una peregrina Adjia. Este recorrido ideal suele vincularse con el destino, con el deseo divino de Dios hacia cada persona que es inamovible.

*Un día estaba sentada con Golle y hablábamos sobre el destino. Me decía que la persona cuando nace, lo hace con un destino, que viene de Dios y no lo puede cambiar. Si el destino es bueno, a lo largo de su vida se irá confirmando. Por ejemplo los hijos. Has estado visitando a una mujer que tiene bastantes hijos e hijas, éstos han tenido hijos y sus nietos han tenido hijos, ha llegado a ver varias generaciones, el día de su funeral, las citarán todas. ¿Y yo? Mi destino ha sido otro, he tenido pocos hijos varones y se murieron, sólo me quedan vivas las hijas. Cuando tienes hijas se van, vuelven de vez en cuando, te traen ropa, te envían dinero...pero desde que soy pequeña estoy trabajando, en la infancia molía el grano con el mortero, llegó la juventud y seguí moliendo, me casé, vine a casa de mi marido y seguí moliendo, crié a mis hijas, éstas tuvieron hijos, y sigo moliendo, estoy cansada, he llegado a la vejez y sigo moliendo el grano con el mortero. ¿Por qué es importante tener hijos? Porque ellos son los que te traen manos que te ayudan. Ellos son los que hacen crecer la casa. Ese ha sido mi destino, Dios me lo dio y no puedo cambiarlo [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].*

El testimonio de esta anciana muestra la importancia que tiene la descendencia masculina frente a la femenina<sup>126</sup>. Los chicos al casarse mantienen la residencia en la casa familiar y son las chicas las que se trasladan. Además, al llegar a casa de su suegro se espera que la recién casada realice todas las tareas del hogar para demostrar su capacidad y diligencia en los trabajos que se le encomienden. Las hijas colaborarán con su madre y las mujeres adultas del hogar hasta su matrimonio, momento en el que abandona la casa familiar para trasladarse a la de su marido, de donde regresarán para dar a luz o, a veces, para cuidar a sus padres si son mayores y lo necesitan. Lo que lleva a valorar de forma más positiva el nacimiento y la prole masculina es que representa una fuerza de trabajo, a lo que hay que añadir la capacidad de hacer que la familia aumente y el linaje prospere. El diferente valor y celebración que la sociedad concede al nacimiento de un hijo o de una hija no se da solo entre los fulbe, también entre los *baatombu* y los *gannunkeebe*, así como en otros contextos, como recoge por ejemplo Abu-Lughod (1996:124-134).

Otra forma de experimentar el estatus es simpatizar con el resto de personas con las que se convive. En *fulfulde* se utiliza la expresión *tagaado* para referirse a la persona y al ser humano, que es capaz de conmoverse por la situación que atraviesa el prójimo, escucharle, darle consejos. Por eso se hace referencia a ella sobre todo en la edad adulta, cuando la persona está llegando al culmen de su proceso. Una de las características de la persona es

---

<sup>126</sup> Virginie Vinel (2005:111) recoge entre las mujeres moosi de Burkina Faso esta misma lógica de valorar a los hijos porque ayudan a la madre y al padre, mientras que las hijas no les pertenecen, ya que se las entregarán al marido.

tener *hakkillo* (atención, inteligencia), aquel de quien se dice que tiene “*joyre hakkillo*” es una persona inteligente, que sabe cómo comportarse, que empatiza con los otros, es sensible a las circunstancias que la otra persona vive o atraviesa, a aquel que no tiene “*joyre hakkillo*” no se le considera persona. Los contextos en los que la he escuchado han sido dos: como expresión de agradecimiento por ayuda en caso de necesidad o por mostrar compasión hacia el otro o la otra, por ejemplo en el hospital “*An e tagaado*”. Otras veces se utiliza en sentido opuesto: cuando alguien no demuestra sensibilidad por la situación de desamparo o miseria, no se comporta según las normas (no se casa o no tiene hijos dentro del matrimonio), no se preocupa por sus familiares, se dirá de él que no es una persona “*tagaado bane*”<sup>127</sup>.

Resumiendo lo expuesto hasta ahora, se podría afirmar que el individuo es fruto de un conjunto de relaciones sociales, de lazos visibles con su linaje, con su familia, con los animales y con la religión Islámica que se marcan con rituales específicos para cada momento del ciclo vital. Existen una serie de convenciones socioculturales que se van mostrando al niño y a la niña para que pueda identificarse como fulbe; las más destacadas, el pulaaku y el cuidado de su físico y la exhibición estética. Hay otra serie de fuerzas invisibles que influyen también en la conformación de la persona, como es el destino divino y los espíritus. El objetivo de toda persona es llegar a viejo/a, viendo varias generaciones y con un gran rebaño. Todos estos procesos que construyen a la persona configuran también una forma de ser y estar en el mundo, una corporalidad propia. En palabras de Michelle Rosaldo, “las nociones de persona, los procesos afectivos y las formas de la propia sociedad están interrelacionadas” (1984:148).

Las discusiones sobre la identidad étnica que se han incluido en el primer capítulo advertían de los cambios que se estaban produciendo en los medios urbanos donde los movimientos, las agrupaciones y las asociaciones servían para reforzar y buscar una marca de etnicidad frente al carácter homogeneizador de las ciudades. En Nikki, a partir del periodo colonial, la escuela introdujo una nueva variable de identificación y de diferenciación de los otros; aquellos que iban a la escuela se convertían en intelectuales, si además terminaban trabajando en la función pública, esto les otorgaba el derecho a participar en las discusiones políticas y legitimaba sus discursos. En la actualidad no se ha atenuado el estatus de intelectual, pero haber recibido una formación no condiciona la obtención de un puesto de trabajo, lo que ha incrementado la pugna por obtener un trabajo. Desde la época precolonial el prestigio era algo que se mostraba a través de las *razzias* donde se capturaban esclavos y provisiones, la comida ofrecida a los invitados, la ropa utilizada. La importancia del prestigio no ha disminuido sino que ha ido adaptándose fundamentalmente al poder adquisitivo de las personas; así hoy en día alguien que se desplaza en su propio coche, (la moto es más popular), con varios teléfonos móviles, que tiene una dieta variada, consume alcohol en los bares, se viste con paños de alta calidad, da muestra de su estatus.

---

<sup>127</sup> Estas mismas expresiones existen en lengua *baatonum* “*Wune ka tonu*” (tú con la persona) y “*u ñ sãa tonu*” (no es una persona). Se utilizan en las mismas situaciones.



### 3.3.4 *El bũu y las fuerzas invisibles*

Ellen Corin (1998:80-102) retoma la problemática de la individualidad asociada con el cambio cultural; opta por estudios comparativos<sup>128</sup>, porque considera necesario aclarar las conceptualizaciones hechas durante el colonialismo cuyo objetivo era clasificar a la población en grupos bien definidos, que atacan las perspectivas post-colonialistas. Además de tener en cuenta las tendencias postmodernistas que hacen un esfuerzo de deconstrucción de categorías como la cultura, la autora argumenta cómo los rituales de posesión representan uno de los espacios privilegiados para observar los fenómenos de individualidad. Ella estudia este proceso a través del lenguaje del ritual del Zebola en la República del Congo, dónde los malestares psicológicos o físicos son tratados a través de las posesiones de espíritus. El ritual es terapéutico y representa un espacio de diálogo a varios niveles: entre el espíritu y el poseído, y a nivel social, entre el individuo y las normas estipuladas socialmente (Idem.:88-89). En el cuerpo se dialoga y reflejan las dialécticas, recibe los tratamientos a base de ungüentos, los medicamentos y participa en las danzas rituales. Sin embargo la autora centra su análisis en el lenguaje, medio por el que se expresan las tensiones que las mujeres experimentan y evidencian a través de las desobediencias y transgresiones a las normas impuestas por los hombres. Entonces el ritual toma su significado de reinsertión de la persona en el mundo. Como afirma Corin, “la posesión del Zebola puede ser entendida como articulando un potencial para la individualidad y permitiendo la construcción de la posición del sujeto en las sociedades tradicionales en África. Este potencia para la individualidad está expandiéndose y reforzándose en los nuevos espacios urbanos de África moderna” (Idem.:101).

El análisis realizado por Corin en relación a la construcción del sujeto a través del culto de Zebola puede trasladarse a los ritos de iniciación del *bũu*; especialmente por el carácter social, pues tras vivir una experiencia individual el ritual dota a la persona de un lugar redefinido en la sociedad y adhiere un nuevo campo de significación junto a las otras adeptas. En el caso de las mujeres fulbe, la experiencia corporal de reparación e iniciación a una cofradía como médium de la deidad queda marcada por los collares blancos que portará en el cuello, y su participación en las ceremonias con las otras adeptas. La nueva identificación, no solo es compartida por la comunidad fulbe, que puede estar dividida en su aceptación o no en la participación en estos rituales; sino que es otorgada por un sentido colectivo más amplio, los *bũugibu* o adeptas/os a los espíritus.

Lo es también en el ámbito terapéutico, porque en la mayoría de los casos el espíritu se revela tras un periodo de enfermedad, la persona se encuentra mal y después de varios tratamientos alguien con autoridad, por haber visto antes y tener capacidad de diagnóstico, determina que el *bũu* quiere habitar en su cabeza, que sea su caballo, su montura. Para determinar a qué cofradía pertenece el *bũu* se invita a los diferentes músicos con su jefe, quienes se reunirán en casa de la persona enferma; si al tratarla con incienso, con tisanas y al escuchar los instrumentos entra en trance confirmará la sospecha; si no es así, otra cofradía lo intentará.

---

<sup>128</sup> El libro en el que aparece publicado su artículo es una comparación de trabajos multidisciplinares sobre “cuerpo” y “persona” en Melanesia y África.

En el caso de que ninguna de ellas resulte efectiva, se aconsejará a la persona que vaya a visitar a un *tim giï*, terapeuta tradicional *baatõnu*, por si estuviera afectada por una enfermedad de la sabana o por otro mal que ellos son incapaces de tratar. En el caso que se trate del *bũu*, necesita realizar varios ritos de reparación.

La relevancia social proviene del hecho de que la *bũngii*, la elegida, se vuelve como un niño o una niña, se la introduce en la cocina donde permanece tumbada y cubierta con un paño, el jefe del culto se encarga de llevarle la comida, bañarla, se le vuelve a enseñar cómo comportarse. Los familiares deben cumplir con la obligación de participar en los gastos generados por las ceremonias y con la asistencia, pues, si no, la persona no volverá a reconocerles como miembros de su familia, el espíritu se enojará y hasta que no se le pida perdón la persona no volverá a saludar a los miembros de su familia. A través de los ritos de reparación la persona vuelve a integrarse en la sociedad de la que se había separado. En todo el tiempo que viví en Benín, seis años en total, he asistido a diversos rituales y ceremonias de la religión tradicional de varias cofradías y durante mucho tiempo observé que era un ritual mayoritariamente femenino, ya que el número de adeptas que participaban en las ceremonias públicas era superior al de los varones. Después entrevisté a adeptas y adeptos convertidos en jefes (también hay mujeres jefas del culto de un espíritu), quienes me advirtieron de la participación de los hombres en las ceremonias; durante los bailes y las fases de iniciación de las nuevas iniciadas. Hasta entonces mi mirada se había fijado únicamente en aquellos que tocaban los instrumentos, que son siempre varones, y sólo en el último año comprobé que eran también iniciados en el *bũu*, pero siempre en número inferior al de las mujeres. En los casos de interpretación de la enfermedad causada por un espíritu, he comprobado una realidad menos dispar entre hombres y mujeres. Sin embargo, este ritual requeriría de un análisis más profundo para confirmar la hipótesis de que hay más mujeres que hombres elegidas por los espíritus y por qué<sup>129</sup>, si se trata de una forma de subordinar a las mujeres, de dotar de una nueva identidad a aquellas que han traspasado los márgenes de la sociedad o que, mediante el ritual, las mujeres encuentran un espacio de constestación social.

La diferencia con el análisis lingüístico del ritual elaborado por Corin radica en que para la aproximación a la experiencia espiritual de las mujeres fulbe se ha privilegiado la importancia que cobra el cuerpo: los síntomas se manifiestan en él, es el habitáculo elegido por el espíritu y sufre una serie de transformaciones a través de los ritos de iniciación. Resulta significativo en el caso de las mujeres fulbe porque se despojan de todos los adornos que utilizan habitualmente y que tienen un importante carácter de identificación. Los ritos de iniciación reciben el nombre de reparación, hay que restituir un equilibrio, y conforma una de las razones que uno de los jefes de este culto ofrecía sobre la sobriedad de las mujeres:

---

<sup>129</sup> En páginas anteriores (página122) uno de los jefes del culto afirmaba que las y los fulbe se iniciaron en la religión tradicional por la infertilidad, y era la mujer la que debía arrodillarse delante del espíritu para solicitarle un bebé. Teniendo en cuenta que los fulbe se consideran musulmanes y muchos de ellos reniegan de estos rituales que consideran paganos, podemos pensar que para un hombre participar en estos rituales significaría una pérdida de prestigio y una falta a la religión, mientras que la mujer es considerada como un ser débil e influenciado por las fuerzas invisibles.

*Primeramente las mujeres<sup>130</sup> se despojan de todos los adornos, el hecho de reparar el būu, es como una forma de purificación. Si quieres purificarte no puedes llevar algunas cosas, es necesario que vuelvas a la manera en que llegaste al mundo. Se ponen unos paños porque no pueden ir desnudos. Se anudan un fular porque mientras que bailan el paño podría caerse y para evitarlo lo atan con la tela que utilizan para llevar el bebé en la espalda [b.22 Būn Suno Ouenou, pueblo Ouenou, comarca Nikki]. Este deshacer la identidad para volver a rehacerla, recuerda el periodo de liminalidad al que se refiere Turner, en el que la persona atraviesa un estado ambiguo en el que no encuentra referentes de su identidad pasada ni de la futura, para salir reforzada tras la “reparación” (1999:103-104).*

Sólo después de la confirmación de la elección hecha por el būu, cuando la persona entra en trance, las mujeres vuelven a utilizar los adornos. Otra marca física de este culto es el cuidado que hay que otorgarle a la cabeza de los adeptos y adeptas, pues es el lugar donde reposa el espíritu:

*No se toca la cabeza de un adepto del būu. La carga es a nivel de la cabeza, por eso no lo tocas. Si le tocas la cabeza estás provocando al būu y debes atenerte a las consecuencias si se manifiesta. Además, si estás al corriente de la prohibición de tocar la cabeza y lo haces deberás contribuir con las cosas necesarias para calmar al būu [b.22 Būn Suno Ouenou, pueblo Ouenou, comarca Nikki].*

De esta forma, la mujer fulbe que es iniciada en los rituales de los espíritus sufre una transformación corporal y emocional, se deshará temporalmente de los adornos que la identifican con su comunidad para pasar por el tiempo de reparación. Seguirá una socialización en el culto mientras duran los rituales, aprendiendo los bailes, los movimientos, permaneciendo en silencio y comportándose como una niña cuando le traen la comida, la cubren con un paño o la llevan al bosque, recostada en la espalda de otra persona, para que haga sus necesidades. Los llantos, los gritos y el hablar de forma desordenada, están sancionados en la vida cotidiana, son alguna de las manifestaciones del espíritu, antes y después de la iniciación. Durante el tiempo que dura el período de aprendizaje, en el que la persona se encuentra en un estado *liminar*, se despoja de atributos que le confieren un lugar en la sociedad, se desnuda simbólicamente. Pero además entra en un estado indeterminado en el que el o la iniciada depende de las otras personas, como advierte Turner, no teniendo “ni *status*, ni propiedad, ni insignias, ni vestidos normales, ni rango o situación de parentesco, nada que los deslinde estructuralmente de sus compañeros” (Idem.: 109).

Después de la reparación, la mujer quedará conectada con otro universo visible e invisible: la cofradía a la que pertenece, las ceremonias en las que participará a partir de ese momento y la capacidad de comunicación con los espíritus. Su pertenencia a las mismas se evidencia, como hemos dicho, en los collares blancos que sumará a los collares tricolores que utilizan las mujeres fulbe para embellecerse, así como los paños y adornos que utilizan cuando participan

---

<sup>130</sup> Me referiré únicamente a las mujeres pues en las ceremonias que he observado no había hombres fulbe. He asistido varias veces durante mi residencia en Benín a las ceremonias de iniciación de las tres cofradías: *Bukakari*, *Sambani* y *Kao*, así como a la ceremonia del A *boru* que el Rey Sero Kora III solicitó a los adeptos de la religión tradicional para la bendición de la fiesta anual de La Gaani en 2008, aunque en este contexto haré sólo referencia a la ceremonia del *Sambani* y *Bukakari*.

en los bailes. Mediante estos rituales, la mujer vuelve a tener un lugar en la esfera social y religiosa que la envuelve. Además el proceso de posesión y reparación del *būu* permite la expresión y manifestación de emociones que no resultan aceptables en la vida cotidiana: la rabia, la tristeza, el fracaso. No en todas las familias fulbe hay iniciadas en la religión tradicional ni todas las aceptan. Algunas prefieren dejar que la persona muera antes de emprender los rituales de reparación y en otros casos la persona queda impedida en sus funciones intelectuales o psicológicas convirtiéndose en un ente al margen de la sociedad.

En la comarca de Nikki se da una convivencia de diferentes credos religiosos: el Islam, el cristianismo en sus diferentes formas y la religión tradicional. Aunque la mayoría de las mujeres y hombres fulbe se definen como musulmanes y la práctica del cristianismo entre ellos es inexistente en esta región, hay personas que han sido iniciadas en la religión tradicional. La mayoría son mujeres, o por lo menos es lo que he constatado en mis observaciones de los ritos de iniciación, en las entrevistas a jefes del culto y a las propias adeptas. Los espíritus se nombran *būu*, hay varias cofradías de seguidores de los espíritus: *bukakaris*, *sambani* y *kaao*, cada una con orígenes y manifestaciones escénicas distintas en función de los bailes, de los instrumentos que se utilizan en las danzas y de la lengua que se utiliza en el ritual. Les diferencian también los instrumentos que la iniciada tendrá que buscar en la sabana para confirmar la elección del espíritu: un anillo o una campanilla<sup>131</sup>. En realidad, en el caso de los *sambani* por ejemplo, es el nombre de la danza que se realiza en circunstancias relacionadas con los *būu*: el ritmo se marca con calabazas vaciadas y rellenas de granos de maíz, y realizada por los *būugibu* (seguidores del *būu*).

La base común que hay en estos cultos es que el diagnóstico de lo que le sucede a la persona lo hace un adulto o un jefe del culto, así como la interpretación de que la persona es el caballo del espíritu y éste habita en su cabeza<sup>132</sup>. Comparten también la misma significación sobre el *būu*:

*Son espíritus creados por Dios, sometidos a Dios, en perfecto acuerdo con Dios, no hacen nada aquí abajo sin haberle pedido autorización a Dios. Son embajadores de Dios en el mundo, protegen al hombre contra la enfermedad y la adversidad de la naturaleza y contra las criaturas enemigas del hombre. Están encargados de hacer respetar la justicia de Dios entre los hombres [1.4 Respuestas a los primeros cuestionarios sobre los *būu*].*

<sup>131</sup> Algunos relatos sobre esta religión tradicional han sido recogidos por Rafael Marco (2009) sacerdote de la Sociedad de Misiones Africanas.

<sup>132</sup> Una de las primeras cosas que aprendí a mi llegada a Benín en el año 2000 es que nunca se debe tocar la cabeza de un/ una *būugibu*, pues se provoca al espíritu.



Imagen 7. Un momento de un rito de iniciación de cuatro mujeres fulbe de la cofradía *bukakari*. Están vestidas con el paño tradicional que llevan puesto el día de la boda y se cubren con un pañuelo blanco, salvo una que lo lleva de color rosa. Se han despojado de sus pulseras, brazaletes, diademas, collares y cualquier otro adorno. En primer plano aparecen las iniciadas con las mujeres *baatonu* que presentan una serie de objetos para re-educar a las iniciadas. Al fondo se observan mujeres y niñas fulbe que se han congregado para observar la ceremonia.

Fuente: A. M. S.

### 3.4 Caleidoscopio de emociones fulbe: miedo, coraje, vergüenza, deseo...

Las investigaciones antropológicas que se han centrado en el estudio de las emociones emergieron a partir de los años 80, siendo la pionera Rosaldo (1984), pero encontramos también otros estudios, como los de Abu-Lughod (1987; 1991; 1993; 1996), Catherine Lutz y Abu-Lughod (1990), Robert Desjarlais (2003) o Esteban (2011a). Todas/os ellas/os han llevado a cabo análisis de las emociones desde una perspectiva antropológica, que permite profundizar en cómo las emociones regulan la vida social en diferentes contextos.

Un acercamiento a las emociones en el contexto de las y los fulbe permite observar cómo mujeres y hombres son socializados y generizados, siendo introducidos en una estructura social donde al mismo tiempo que son conformados, pueden llevar a cabo estrategias de resistencia que ensayan y llevan a la práctica. Algunas de ellas, como la vergüenza o el coraje, se adjudican con diferente intensidad a unos y a otras, por ejemplo a las mujeres durante el parto. A lo largo de este capítulo se ha hecho mención a las emociones, que ahora se retoman, para describir cómo su expresión o la contención viene dada por el control que imprime el código del pulaaku: el miedo, el coraje, la vergüenza, el deseo, el orgullo, la alegría y la tristeza. Es justamente esa complejidad de mostrarlas o de retenerlas, *desde* el cuerpo, lo que hace que las personas actúen en conformidad con lo que se espera de ellas, que aparezcan como hombres y mujeres capaces de conocerse y controlarse, en oposición a sus vecinos con convenciones menos restrictivas.

Además de prestar atención a cómo las emociones organizan y jerarquizan a las personas en la sociedad, es necesario aproximarse a los discursos, en el sentido que Lutz analizaba la retórica emocional en la sociedad norteamericana. Esta retórica define comportamientos, defiende barreras, construye a las personas y jerarquiza los roles sociales (1990: 69-91). Los hombres y las mujeres fulbe argumentan sus controles emocionales a través de la retórica, se construyen en ella, lo que nos lleva a plantear algunos interrogantes: ¿Quiénes hablan de las emociones? ¿Cómo hablan de ellas? ¿Cómo se mantiene el orden social a través de esta *retórica emocional*? ¿Qué capacidad de resistencia encuentran las personas en este ideal emocional delimitado, definido, controlado?

La sociedad fulbe, al igual que otras en esta región, siente miedo durante el embarazo, se protege la gestación de los vientos, de las fuerzas invisibles de la sabana o de la fuerza de la palabra (una maldición expresada por alguien)<sup>133</sup>. También durante el parto, momento en el que se contrarresta con el *munyal*, el coraje que se pide a las mujeres que mantengan y muestren control del dolor durante el parto sin gritar, ni llorar<sup>134</sup>. En una choza donde hay una mujer dando a luz, sólo se escucha su respiración. Si ha sido capaz de parir sola en la choza, estará orgullosa de haberse comportado con pulaaku, como deben hacerlo las mujeres

<sup>133</sup> “En brujería el acto es el verbo” (Favret-Saada, 1977: 20-21).

<sup>134</sup> Ruth Benedict recoge el conjunto de virtudes que el *giri* exige a los japoneses, a veces como respuesta a la venganza, pero que pueden ser extensibles a otros contextos, como por ejemplo en el parto: “El estoicismo, el dominio de sí mismo exigido a un japonés que se respete, es una parte del *giri* hacia su nombre. La mujer no debe gritar durante el parto, y el hombre debe sobreponerse al dolor y al peligro” (2006:149, cursiva en el original).

fulbe. Pero este control durante el alumbramiento no es único de las fulbe, es compartido por otras mujeres que viven en la región como las *baatɔnu* o las *gannunkeebe*. En ocasiones el médico responsable del servicio de ginecología, originario del sur del país, me señalaba que una de las principales diferencias entre las mujeres del sur y las que él asistía durante el parto en Nikki era la resistencia al dolor; incluso si tenía que practicar una episiotomía sin anestesia, la mujer no hacía ningún gesto de dolor<sup>135</sup>.

El coraje y la paciencia son emociones presentes en la vida de los hombres y las mujeres fulbe, son actitudes apreciadas, pues se dice de ellas que constituyen las herramientas para sobrellevar la vida, para poder comportarse según los códigos que impone el pulaaku. Su principal importancia reside en poder controlarse, en no dejarse llevar por las emociones (la alegría, la cólera o el temor), presentarse frente a los otros como un ser sin necesidades (comer en público), una persona pausada (con un andar y un hablar lento), que no desea las cosas ajenas (por eso antiguamente los fulbe no robaban y ahora es uno de los comportamientos más sancionados por los ancianos). Así lo señala igualmente Guilhem: “Los peul *Djeneri* dan una importancia particular a las manifestaciones corporales de las emociones y los sentimientos. Según las normas de comportamiento, las actitudes gestuales femeninas manifiestan un sentimiento de reserva o de retención, el *munyal*. El *munyal* consiste en un control verbal y gestual de las emociones experimentadas en las interacciones, según el estatus de los individuos y sus lazos de parentesco. Para las técnicas del cuerpo, esta expresión se refiere a una reserva otorgada a las expresiones del rostro y a la ausencia de gesto que traicionarían las emociones sentidas. El *munyal* aparece como una cualidad que particulariza a las mujeres” (2008:142). Porque según los testimonios de las mujeres *Djeneri*, Dios les ha concedido a ellas esta capacidad, a diferencia de los hombres, que se presentan con seguridad y orgullo, dueños de sí mismos.

Este autocontrol es lo que lleva a los hombres y mujeres fulbe a compararse con las personas de otros orígenes con las que conviven, y sentirse superiores a ellos. Entre las mujeres fulbe de Nikki, *munyal* cobra el significado de paciencia y esfuerzo, que se entienden como una capacidad femenina cuando la mujer respeta después del parto el período sin mantener relaciones sexuales con su marido, o como una conducta ejemplar durante el parto que le permitirá salvaguardar su dignidad, su *dimaaku*. El *munyal* forma parte de ese conjunto de códigos de comportamiento que los hombres y las mujeres siguen para identificarse y ser identificados como fulbe. De los discursos de las propias mujeres, la paciencia y el esfuerzo se desprenden como características de su carácter: *A las mujeres Dios nos ha hecho con más paciencia; si no ¿por qué vas a soportar que tu marido tenga dos o tres mujeres? Porque nosotras tenemos más paciencia y coraje que los hombres* [a.6 Diario Yaa Senrou 11 Noviembre 2007 a 14 mayo 2008 / 18 Enero a 08 Diciembre 2010].

Las emociones, y el discurso que los fulbe hacen sobre ellas, muestra las diferencias entre los hombres y las mujeres: a éstas se las vincula con un sentimiento que les permita aceptar la

---

<sup>135</sup> Desde edades tempranas los niños y las niñas fulbe, pero también los *baatɔmbu* y *gannunkeebe* dan muestras de control del dolor.

subordinación que viven por ser mujeres. Repiten estos supuestos a la vez que sus prácticas emocionales y corporales muestran ejercicios de insubordinación, por ejemplo con relaciones fuera del matrimonio, con el recurso a sortilegios para atraer a los hombres, con la negativa de algunas chicas a consumir el matrimonio acordado por los familiares o con el regreso al hogar paterno para solicitar el divorcio.

La primera emoción que se ha presentado en esta sección ha sido el miedo, contrarrestado por la paciencia y el coraje, de las que decía se ubican en la base del control del comportamiento y expresión de las emociones según el pulaaku. El sentimiento de vergüenza representa una de las características principales que han aparecido en las explicaciones que los hombres y mujeres fulbe *makayraabe* dan sobre su forma de ser. Cuando éstos no logran seguir ese conjunto de mandatos, emerge la emoción de la vergüenza, porque no ha podido regular su vida como lo hacen las y los fulbe: con reserva. Para evitar sentir vergüenza, se esconden, por ejemplo la mujer que ha dado a luz por primera vez tiene vergüenza, se tapa la cara y no contesta a los saludos de las otras personas. El bebé está a su lado y ella se cubre con un paño, actitud que se espera de ella, mostrándose retraída y no respondiendo a los saludos, sin muestras de apego con la o el recién nacida/o, ya que según la norma del patrilineaje, si lo hiciera, estaría violando una regla del *senteene*. Esta cualidad es más pronunciada en los primeros nacimientos, cuando se considera que la joven está todavía en un período de aprendizaje hacia la vida adulta, se le coartan en extremo la expresión de emociones y se le limitan poco a poco los desplazamientos.

Yawo<sup>136</sup> explica cómo antes la joven evitaba el encuentro con los parientes de su marido, la vergüenza no le permite mirarlos, saludarlos ni estar en el mismo lugar, por ejemplo el mercado. Al realizarse matrimonios endogámicos, la coincidencia en festividades resulta habitual y las jóvenes permanecen alerta para no aparecer en el espacio público si su suegro está presente. En uno de los *lawru* en Wenra, mientras observábamos a la gente desde la choza con las ancianas y algunas jóvenes, se asomó el suegro de una de las chicas a saludarnos. La nuera sorprendida se cubrió la cara y pegó su cuerpo contra el muro de la choza como si quisiera fundirse con éste y desaparecer. Ambos (suegro y nuera) evitan encontrarse, sin embargo podría decirse que el control de la vergüenza establece una jerarquía en función de la edad y del parentesco<sup>137</sup>, es decir, que los jóvenes estén más atentos, rápidos para esconderse o camuflarse, y las mujeres irán adquiriendo con la edad más visibilidad.

Al igual que sucede con el coraje, otras personas no fulbe interpretan la vergüenza como parte de su carácter, por ejemplo cuando algunas mujeres no quieren desvestirse en las consultas de las maternidades o dicen que dan a luz solas. Los agentes de salud reconocen que las más resistentes a los exámenes ginecológicos son las mujeres fulbe, que llegan a negarse rotundamente, en algunos casos volviéndose a su casa sin recibir los medicamentos ni los cuidados necesarios, pues para ellas que alguien vea su sexo constituye una humillación. Las mujeres fulbe no permiten que nadie vea la desnudez de su sexo, para ellas esto pone

<sup>136</sup> Su relato de vida introduce el capítulo 4.

<sup>137</sup> Estos ejemplos y otros similares también los han recogido Riesman (1974:125); Boesen (1999:90) principalmente.



en peligro su dignidad, su *dimaaku*. Además circulan dichos entre ellas que refuerzan esa resistencia como, por ejemplo, que cuando la matrona o el médico introducen la mano en la vagina, después se aborta de forma espontánea. Estas pautas las reivindican como realidades, cuestiones, características intrínsecas y constituyentes a su manera de ser, de relacionarse y habitar en el mundo que les rodea.

El hecho de que desde los centros de salud se refuerce la negación de la población fulbe a los exámenes ginecológicos constituye un arma de doble filo; por un lado constatan una realidad y, por otro, contribuyen a la creación de un estigma, pues no todas las fulbe que van a las consultas prenatales se comportan igual. Por ejemplo, en el caso de las que viven en la ciudad, seguirán las consignas de las matronas o auxiliares y aquellas aquejadas de dolores, de pérdidas de sangre u otros signos que pongan en peligro el embarazo se pondrán en manos de los servicios sanitarios. En esas ocasiones la mujer deja de lado el sentimiento de vergüenza, en caso de fuerza mayor, cuando su vida y la del feto están en peligro.

Hay emociones ligadas al deseo, a la sensualidad, a la exhibición de la belleza que atraviesan el comportamiento fulbe. Los hombres y mujeres fulbe buscan la belleza, la exhiben y quieren que los otros la admiren sobre todo en los lugares públicos como el mercado (Ver Eecke, 1988:44; Boesen, 1997:35, Virtanen, 2003:10)<sup>138</sup>, en las ceremonias de *lawru*, en el *bangal*, en las fiestas como *La Gaani*, la *Tabaski* y en los cultos de la religión tradicional. En estos y otros acontecimientos, la colectividad admira la belleza de las/los más lozanas/os, los y las jóvenes capaces de mostrarse bellos, de exhibirse en público, serán reconocidos por la comunidad haciendo mención a él o a ellas cuando se hable de su generación. Algunas de estas cualidades, dicen las fulbe, son innatas: una nace bella; pero también supone unas habilidades aprendidas, que están en el imaginario colectivo y que se han conformado culturalmente:

*La mujer fulbe era muy bella. Llevaba cauris<sup>139</sup> en las trenzas, en toda la cabeza, y si ves ese peinado, no puedes dejar de mirarlo. Antes no llevaban pañuelo en la cabeza. Y las mujeres fulbe llevaban unas pulseras de metal en los tobillos, cuando volvían de ducharse en el río se podían ver los destellos del sol en las pulseras al caminar, iba iluminando la sabana. La mujer iba caminando con un balanceo de brazos [a.6 Diario Yaa Senrou 11 Noviembre 2007 a 14 mayo 2008 / 18 Enero a 08 Diciembre 2010].*

Las mujeres aprenden a mover su cuerpo al andar y transportar objetos sobre la cabeza y llevar al niño a la espalda, todo con calma y movimientos lentos, pero también el arte del maquillaje, de los tatuajes, y el porte de los cinturones de perlas que marcan las caderas de las mujeres cuando andan y que según el testimonio de los hombres las vuelve irresistibles:

*Incluso si la mujer no es agraciada, las perlas le otorgan belleza, realzan sus caderas y puedes ver el movimiento arriba y abajo que hacen. Eso es bonito [a.6 Diario Yaa Senrou 11 Noviembre 2007 a 14 mayo 2008 / 18 Enero a 08 Diciembre 2010].*

El sentimiento amoroso entre las y los fulbe, que Riesman (1974:201) advierte no puede ser comparado al sentido en Francia, es ambivalente: como otras experiencias donde la emoción

<sup>138</sup> En contextos no-fulbe el mercado representa también un lugar de exhibición, por ejemplo entre los Moose, Virginie Vinel (2005:93).

<sup>139</sup> Molusco gasterópodo que abunda en las costas de Oriente y cuya concha blanca y brillante servía de moneda en la India y costas africanas. Rae: [www.buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=cauri](http://www.buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=cauri).

tiene mucha importancia, es controlado; y al mismo tiempo es la emoción capaz de llevar al individuo a comportarse contrariamente al pulaaku. Establece Riesman una comparación entre el amor dentro del matrimonio, lícito, y el que ocurre fuera del matrimonio, ilícito; uno tiene lugar en la choza y el otro en la sabana. No es extraño para nadie que aunque un hombre y una mujer estén casados, puede haber luchas por el amor de una mujer o de un hombre, dentro del núcleo familiar entre las co-esposas y con mujeres de fuera. Tanto estas situaciones como la existencia de amantes son corroboradas por los testimonios de las mujeres en Nikki. En algunos casos las mujeres se lamentan de haber sido embrujadas por sus coesposas o que éstas han hechizado al marido para que no las quiera. En otras ocasiones se refieren a los amantes, explicando que suele tratarse de un amor de juventud, cuando vivía todavía en casa de sus padres. Aunque las y los jóvenes se encuentren y expresen su afección mutua, a veces esperan a que la mujer esté casada para consumir su relación con el acto sexual, cuando la mujer vuelve de visita a casa de sus padres. Otras arguyen que los hombres fulbe son muy celosos y si se diera el caso de que tuvieran un amante, su esposo le mataría. La mayoría de los discursos, incluso los recogidos por Riesman, tienen a los hombres como garantes de la osadía de hacer sucumbir a una mujer; sin embargo, más allá del testimonio de Kadidja (cuyo relato introduce el capítulo), he podido compartir otros en los que los hombres se vieron cortejados por una mujer:

*Cuando una mujer fulbe te quiere, puede venir a verte donde estés. Cuando me ocupaba de la alfabetización, recuerdo que dormía en casa de un hombre. Había un río que nos separaba de las otras casas del campamento donde hacía la alfabetización. En una de las casas había dos hermanas, justo las dos me querían. Un día, la hermana pequeña vino donde yo me estaba duchando. Se desvistió y se metió en el agua. Como comprenderás no pude hacer nada. Ella quería que hiciéramos el amor y eso es lo que hicimos. Después, la hermana mayor, con la que yo había comenzado una relación amorosa, se enteró y tuve que decirle que no era cierto. A veces, puedes estar sentado en casa, y que pase alguien a saludar, tu mujer va a hacer como que no conoce a la persona, el tipo va a tirar una piedrecita al suelo y es el signo del lugar donde van a encontrarse. Es un código entre ellos. Los fulbe a menudo hablan en metáforas, y sólo ellos las entienden. El marido puede estar atento y darse cuenta, porque él hace lo mismo, o estar ahí sin percatarse.*

*Su mujer y el amante pueden encontrarse en medio de la selva para tener relaciones y después cada uno sigue su camino. Si tu mujer dice que va a por agua al río o a por leña, no puedes saber si va realmente a eso o a encontrarse con el amante. Ahora, si les sorprende, es capaz de matar al amante. Cuando una mujer fulbe te ama se da completamente, este sentimiento lo puede tener hacia un hombre que no es su marido [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].*

Las relaciones amorosas entre hombres y mujeres suelen ser temas íntimos, que precisan de confianza y contextos propicios para hablar de ellos abiertamente, como precisa Riesman (1974:201), quien habla de la relación amorosa como una competición doble: una primera entre el hombre y la mujer, el amor consagrado por la conquista; la segunda entre hombres por una mujer o entre mujeres por un hombre. Muchas veces para salir vencedor/a de estas pugnas es necesario proveerse de conjuros mágicos que, según Riesman (Idem.:211), son sortilegios y pócimas hechas a base de partes del cuerpo del hombre (uñas o vello), de animales (perro), que se carbonizan y se mezclan con la comida de la mujer para que no pueda separarse de él y lo siga a todas partes. En la región de Nikki suelen utilizarse las uñas

y el vello púbico, que se queman en un trozo de cazuela roto o que un *moodibbo* mezcla con otras sustancias; los utilizan tanto los hombres como las mujeres. La magia se usa para atraer al sexo opuesto y Kadidja me explicaba que había utilizado hechizos para atraer a hombres durante el tiempo que no estuvo casada:

*¿Sabes que las mujeres fulbe tenemos un medicamento para los ojos? Tienes que poner la piedra de antimonio en una calabaza con leche encima de un hormiguero un lunes por la mañana. Luego vas a recogerlo por la tarde, mueles la piedra y te pintas los ojos, si se cruzan tus ojos con los de un hombre no podrá dejar de mirarte. Funciona. Yo lo he probado y funciona. Si no tienes algunas ayudas los hombres no se acercan a ti. Tenemos otro medicamento que hacemos con tres ramas de árboles. Sobre todo cuando vas a una boda. Metes los palos en una cazuela mientras dices las palabras que quieres. Luego lo machacas y cuando te lavas, te lo pasas en las encías siete veces. La gente se quedará mirándote y escuchando lo que dices y todo el mundo comentará, ¿pero ésta de dónde viene?* [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].

Durante el trabajo de campo fueron varios los testimonios de hombres y mujeres que habían hecho uso de algún tipo de conjuro para atraer a alguien, otros me advertían que tuviera cuidado pues me lo podían hacer a mí y no sería capaz de volver a mi país. Hoy en día, además de las pócimas, uno de los elementos que más se usa para atraer a las jóvenes es el dinero, la compra de vestidos, la recarga del crédito de los móviles en el medio urbano y las invitaciones en los bares y bailes.

Son muchos los mitos que recorren el imaginario de la gente sobre estos comportamientos pasionales de los fulbe, a lo que se suma el hecho de que éstos son muy celosos. Un ejemplo lo representa el discurso sobre el joven que celebra las etapas del matrimonio, quien dicen se encarama a un árbol para vigilar a su prometida cuando ésta regresa a casa de sus padres; también se cita el robo de mujeres<sup>140</sup> (Dupire, 1970:62). Otros acontecimientos que sí he podido constatar han sido las peleas entre hombres por una mujer, que les puede llevar hasta la muerte; los dos últimos casos de que fui testigo eran dos chicos jóvenes ingresados en el hospital por una fractura craneal a la que no lograron sobrevivir. Es muy común ver a un hombre fulbe que camina a algunos metros de su mujer, verlos juntos en el hospital o en otros contextos, como en una de las formaciones a la que asistí durante el trabajo de campo, donde había un grupo de hombres y mujeres fulbe a los que conocía desde hacía tiempo; en una de las pausas le pregunté a una de las mujeres por qué el marido de otra había venido si no estaba implicado en la formación que estábamos haciendo, entonces me dijo que era muy celoso, había venido para vigilar a su mujer. Es una belleza en tensión, por un lado se busca ser la más guapa, una beldad reconocida por los otros, que confirma una identidad y procura el orgullo de serlo; pero al mismo tiempo, cautiva y somete a las mujeres al control de sus prometidos y de sus maridos.

La tristeza es un sentimiento que se muestra externamente despojándose de los adornos, toma distancia del ideal de belleza. Hay varias ocasiones en la vida de una mujer en la que encarna la desolación; una es el día de su boda. Antes de salir de la habitación de su madre comienza a llorar, la cubren con un paño de algodón tejido al modo tradicional. Por la tarde, junto a sus amigas, se quita los adornos. Aunque estos primeros días está acompañada de una

---

<sup>140</sup> Robo de la novia sin prevenir a su familia, o de su prometida con el acuerdo tácito de su familia.

prima o amiga más joven, llega a la casa de su marido como cuando le trajeron al mundo, es un estado de paso, está triste porque abandona a su familia, deja la vida que había conocido hasta entonces. Semanas después, el día que regrese definitivamente a casa de su esposo, le harán un nuevo trenzado que adornará con botones y abalorios, llevará puestas las diademas de colores, numerosos collares en el cuello y pulseras en los antebrazos hasta el codo y brazaletes. Así significará la alegría de haber cumplido con los mandatos de la vida, a pesar de la pena inicial, irá a casa de su esposo. Por lo tanto este estado emocional también tiene un reflejo material en el físico de la mujer.

Otra circunstancia en la que las mujeres fulbe se quitaban tradicionalmente los adornos era durante el duelo<sup>141</sup> por la muerte de su esposo: *Lo hacían para mostrar la tristeza. Cuando una circunstancia que ha vivido la entristece. El corazón está triste. Ahora ya no se hace. Cuando estabas atado a una persona y ésta desaparece no puedes estar contento, lo muestras con este comportamiento* [b.30 Fadima Belko, campamento Wenra, comarca Nikki].

Del mismo modo, la enfermedad constituye otro de los acontecimientos que lleva a las mujeres a no embellecerse; este alejamiento del ideal de un cuerpo sano les entristece y lo muestran quitándose parte de sus adornos: las pulseras, los collares, las diademas e incluso los cinturones de abalorios que llevan en las caderas. A lo largo de los rituales de reparación por la posesión del espíritu del *būu* también se despojan de los ornamentos; el representante del culto explicaba que durante la enfermedad que manifiesta la posesión y la reparación del mismo, la mujer está en proceso de recuperación; por eso se muestra con cierta sobriedad hasta que llegue el momento de presentarse bella ante los demás, contenta de haberse recuperado y de haber sido elegida por el espíritu.

De la misma manera, un hecho al que la mayor parte de las mujeres fulbe se refieren con un sentimiento de tristeza es la poligamia, aunque en este caso no haya muestras externas en el vestido o los adornos. *Desde que tuvo a la última hija, que tiene unos 12 años, su marido no ha vuelto a acostarse con ella. De la pena se le quitó la menstruación. Ahora su marido ha cogido una tercera mujer y ha ido a vivir a otra casa con ella* [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010]. Esta circunstancia hace que surjan sentimientos encontrados: frente al de la pena, como recoge el testimonio de una de las mujeres, aparece también el de la envidia, como refleja el testimonio de Yawo introductorio al capítulo cuarto, víctima del uso de la magia para atraer el amor, la mirada y el cariño del marido compartido.

Por último encontramos el maltrato que reciben las mujeres, tanto físico como de otros órdenes. Muchas mujeres dicen que pertenecen a su marido, admiten que les pegan, que les insultan. Al dialogar con ellas sobre qué puede hacer la mujer en estos casos, a menudo dicen que no es seguro que otro hombre sea mejor, el conformismo se presenta como una de las respuestas más habituales. Es necesario esperar a la edad adulta para poder establecerse con sus hijos de forma independiente a un hombre adulto. En las ocasiones en las que la mujer se resiste y se defiende, la mayoría de las veces tiene consecuencias nefastas para ella, como ocurrió en uno de los campamentos en el que una mujer mordió a su marido; para los fulbe

<sup>141</sup> Puede leerse en el mismo sentido *liminar* que utiliza Turner (1999:103-104): la viuda muestra su tristeza pero al mismo tiempo está en un período ambiguo en el que quiere que el difunto no la reconozca y sobre todo que no regrese, por ejemplo en los sueños.

éste es un comportamiento fuera de lo común que necesita la reparación que administra el terapeuta tradicional *baatɔnu*. Estas situaciones y la intensidad de las emociones regulan un orden social, lo que se puede y no se puede hacer; sitúan a los hombres y a las mujeres en distintas posiciones dentro de la estructura social.

Como he intentado mostrar a través de los testimonios y de las observaciones sobre el comportamiento de los fulbe, éste queda regido por el *pulaaku* que controla no solo sus cuerpos sino también sus emociones. En algunas circunstancias ponen en acción estrategias para conseguir sus propios objetivos; por ejemplo, con el amor la persona puede perder el control que ejerce el *pulaaku*. En otras ocasiones, hay emociones que reciben una sanción más severa, como la pena o la contrariedad. En estos casos la persona recibe de los otros miembros de la sociedad quejas sobre su debilidad y falta de control sobre sí misma (*munyal*), lo que hará que emerja en la mujer o el hombre un sentimiento de vergüenza. Llorar es un acto sancionado por la sociedad y que demuestra una falta de control de uno mismo, además de la no capacidad de poder sobrellevar las circunstancias vitales. Cuando una mujer casada llora en público, las otras la harán callar rápidamente, pidiéndole que se controle y tenga paciencia.

En el caso de Kadidja (su relato introduce este capítulo), un mes después de la muerte de su madre se celebró la boda de su sobrino; durante uno de los actos iniciales del ritual que acontece el jueves, las mujeres de las dos familias se reúnen para medir el maíz que se utilizará en la elaboración de la comida, primero en casa de la novia y después en casa del novio si, como en este caso, los dos viven en el mismo barrio y las dos familias están emparentadas. Cuando estábamos asistiendo al contado de las medidas de maíz en casa de la familia del novio, la casa donde había vivido la madre de Kadidja hasta su muerte, ésta comenzó a llorar hasta que su llanto se hizo incontrolable y tuvo que salir corriendo. Todas las mujeres allí reunidas sancionaron la actitud de Kadidja, la falta de control en público y la ofensa a los miembros de la familia que preparaban el matrimonio. Otras veces el llanto puede ser castigado con burlas, como le ocurrió a Amina (la hermana menor de Kadidja) el día de mi despedida, cuando con un llanto desconsolado tuvo que marcharse de la casa tras las quejas de las otras mujeres por no saber controlarse y por no conocer los mandatos sociales que saben que un extranjero que llega terminará marchándose.

Los cuerpos de los hombres y las mujeres fulbe nos hablan de una forma de ser/estar en el mundo, el *pulaaku*; de las relaciones que les vinculan a un linaje y a un modo de vida que les erige en personas fulbe (el cuidado del ganado). Ese flujo de relaciones (visibles e invisibles), de emociones y de sinergias constituye y encarna a la persona en una organización social desigual para los hombres y para las mujeres; les diferencia de otros y les hace estar orgullosos de poseerse a ellos y ellas mismas.

La persona fulbe, su corporalidad y emocionalidad conforman un todo, están imbricados a su vez en un contexto social, político, económico, cultural y religioso. El *pulaaku* es un elemento central en sus vidas, ya que en él se encarnan sus modos de identidad y de actuar. Dos ceremonias, el *lawru* (don del nombre) y el *saangol* (trenzado durante el primer embarazo), refuerzan el vínculo que las y los fulbe tienen con el ganado, epicentro de su vida económica y simbólica. Ambas se desarrollan en la primera parte del siguiente capítulo; previo al análisis de la organización socioeconómica de los hombres y las mujeres fulbe.

## Capítulo 4

# Control y resistencias

## Mujeres, género y pulaaku

### 4.1 Yawo<sup>142</sup>: “El senteene, la vergüenza, empieza con la nata de la leche de la vaca que se le pone al bebé en la frente (el día del lawru)”

*La gente me llama Yawo, pertenezco a la tercera generación que ha nacido aquí en Yaa Senrou, aunque mi familia es originaria de Burkina Faso. Este lugar, Yaa Senrou<sup>143</sup>, se fundó antes que Nikki, con el tiempo los baatombu se fueron incorporando a uno de los barrios de la ciudad pero nosotros continuamos aquí, en el campamento. Algunos de nuestros antepasados, de los fulbe de Yaa Senrou, buscaron pasto para los animales y se han instalado en Togo, en Tabera. Nosotros no, nuestros bueyes están aquí, no hemos ido a ninguna parte, lo que has visto y encontrado aquí, eso es lo que tenemos. Mi padre no quiso que hiciéramos grandes trashumancias, no quería irse lejos de sus ancestros y temía que le enterraran en otro lugar. Incluso hoy, los que se han ido en busca de agua y pastos, no tardan en volver. Yo por ejemplo, estuve de trashumante con uno de mis maridos en la región de Parakou y de Nigeria. Ahora la trashumancia ya no es lo mismo. Entonces había que andar detrás del rebaño y allí donde habían encontrado un buen lugar para los animales pasábamos la noche. Los hombres nos decían dónde estaba el agua para ir a buscarla y preparar la papilla, la única comida hasta el día siguiente. Ahora se pueden ver los coches de la región de Bembereké que conducen a las mujeres fulbe con las calabazas y otros útiles para preparar la comida. Una vez que el rebaño se ha instalado en un lugar, los hombres les hacen saber a las mujeres el emplazamiento para que se junten con ellos.*

Desde el primer día que llegué al campamento se acercó a mí; curiosa, me preguntó cosas sobre los occidentales y me pidió remedios para sus males que no han cesado hasta hoy. La

---

<sup>142</sup> No pertenece a la familia Djaouga como es el caso de los otros relatos, es originaria del campamento de donde provienen tradicionalmente los *Furdunga*, los ministros fulbe en la corte real de *Sero Kora III*. Junto a ella he asistido a dos de las ceremonias que voy a presentar en este capítulo, a diferentes *lawru* y al trenzado del *saangol*. Es además adepta de uno de los cultos *būu*, el *sambani*. Poco a poco me fue relatando su iniciación junto a otros acontecimientos de su vida.

<sup>143</sup> Campamento donde reside Yawo y que está a 6 kilómetros de distancia de la ciudad de Nikki.

mayor parte del tiempo he ido a saludarla a su casa, sentadas en su choza sobre una piel de cordero, charlábamos sobre los problemas de agua del campamento, cómo era la vida antes y poco a poco me fue desvelando su historia.

Es una mujer esbelta, fina, con las clavículas salientes. Lleva las trenzas tradicionales sin adornar. Tiene tatuajes en varias partes del cuerpo. Como otras mujeres y hombres habla de los fulbe como un pueblo superior a los demás, no solo por su belleza y saber estar, sino por el sentimiento de vergüenza que les hace controlar sus acciones.

*Antiguamente la mujer fulbe era muy bella. Llevaba coris en las trenzas, en toda la cabeza, y si ves ese peinado, no puedes dejar de mirarlo. Antes no llevaban pañuelo en la cabeza. Y en los tobillos tenían puestas unas pulseras de metal, al volver del río, si se reflejaba en ellas el sol, se podían ver los destellos al caminar, iba iluminando la sabana y balanceando sus brazos a cada paso.*

*El senteene, la vergüenza, empieza con la crema de la leche de la vaca que se le pone al bebé en la frente. Antiguamente la vergüenza mataba, si se pillaba a un fulbe robando, la vergüenza que le invadía podía hacer que muriera. Antes no te permitía ver a los familiares de tu marido, si al ir al mercado te los encontrabas, salías corriendo. Tampoco te dejaba (la vergüenza) ver a tu marido, ahora los novios, pueden ir juntos a algún lugar incluso antes de estar casados. Antaño no te acostabas con tu marido antes de la boda, estaba considerado un honor que las chicas llegaran vírgenes al matrimonio, hoy ya no es tan grave. Antes, los chicos podían ir de visita a casa de una chica, si ésta les servía una calabaza con la papilla, iban a probarla y dejarla casi intacta, porque la vergüenza de haber venido a ver a la joven no les permitía comer hasta saciarse. Cuando te casabas, la recién casada, hacía todo en casa de la suegra, por la mañana desde que te levantabas, te lavabas la cara y hasta por la noche no tenías descanso: había que barrer, ir a por agua. En ese tiempo había una calabaza grande en la que nunca podía faltar el agua. Si por ejemplo se te caía la calabaza y la rompías, te ibas corriendo a tu casa, pasabas allí una semana hasta que iban a buscarte. La vergüenza no te permitía volver a casa de tu marido. Además tenías que majar el grano y el resto de trabajos, mientras tu suegra estaba sentada mirando lo que hacías. Ahora te insultan, te dicen que ellas no son las que han venido a hacerlo todo, esas costumbres están terminando, aún puedes encontrar alguna persona que lo mantiene, pero está acabándose.*

Sus hijas e hijos van y vienen, las que están casadas han vuelto a dar a luz, las que aún no se han casado le ayudan: una de las niñas pastorea las cabras y el hijo las vacas. Ella vende leche para los gastos diarios y los animales para preparar alguna ceremonia. A veces mientras hablamos le grita a su hija para que recoja las calabazas, las cazuelas sucias y se vaya al río, sabe que no hay nada peor que la pereza. El aprendizaje se basa en la imitación de los adultos y en el grupo de iguales.

*Todo se aprende mirando. La madre no va a explicar nada a la chica, ni sobre las reglas, ni sobre las relaciones sexuales, ni sobre el parto. No le dicen nada porque la vergüenza no lo permite, no permite que le digas nada. Aunque lo sepas no puedes decírselo. Ellas mismas lo han encontrado así, Dios las ha hecho así. Para las reglas nos ponemos un trozo de paño viejo, si tienes mucha sangre te lo cambias a menudo. Vas y lo lavas en un sitio en la sabana donde tienes guardados los otros. Cuando ya están viejos para seguir usándolos los entierras en un termitero. Si terminas con el periodo,*

*algunas tienen una lata en la que meten los trozos de tela y los guardan entre las pajas de la casa, nadie puede saber que está ahí. Tampoco le dices nada sobre el parto, porque ella misma lo ve. Antes, cuando la joven daba a luz, al terminar, le masajearon la herida del sexo y se la lavaban. La gente de antes eran como tontos, no había inteligencia, y por eso al dar a luz le amasaban esa parte. Ahora ya no. No escuchas a las chicas dar a luz, aunque sean pequeñas. Si han terminado y les dices que vayan a ducharse, piden que nadie la siga, que nadie vaya a verla. Ella se lava sola después del parto, y cuida la herida. Las cosas de antes como el corte que se hacía a las chicas se están terminando, nos han dicho que no lo hagamos más<sup>144</sup>. Todas mis hijas tienen hecho el corte, sólo las niñas más pequeñas que ahora tienen 4 o 5 años no se lo van a hacer.*

No se quedó embarazada justo después de la boda, perdió varios embarazos y finalmente fue a pedírselos a una deidad, por eso algunos de sus hijos llevan unas pulseras con *coris*. Vino a dar a luz a casa de su madre en cinco ocasiones mientras estuvo casada con su primer marido cerca de Yaa Senrou. Después se casó con otro hombre y dio a luz en casa de éste. Cuando ha ido a la maternidad no lo ha hecho por voluntad propia, sino porque el bebé le condujo allí, las complicaciones durante el parto hicieron que terminara en el centro de salud.

*Si después de dos años de matrimonio la joven no ha concebido comenzará a llorar, irá en busca de medicamentos, tomará infusiones con hojas e irá a ver al Imán para que le dé algo, más tarde concebirá. Tras dos años de matrimonio no me había quedado embarazada, mi vientre no cogía rápido los embarazos. Fui a pedir hijos a un lugar que llaman Kperu. Por otro lado no quería tener hijos uno detrás de otro, normalmente es cada dos años pero yo esperaba a que fueran grandes y tuvieran salud para tener otro. Para no quedarme embarazada, cada vez que daba a luz me iba a casa de mis padres y me quedaba con ellos hasta que el niño o la niña tuviera por lo menos cuatro años. Cuando regresaba a casa, hasta pasado un año no volvía a concebir, y esta es la razón por la que no tengo muchos hijos. En el momento en el que estaba embarazada, buscaba hojas y raíces para preparar una infusión y lavarme, así el día del parto, doy a luz sin problemas.*

*Normalmente no vamos al hospital a parir, estar embarazada e ir al hospital para dar a luz no es algo que hagamos. La vergüenza hace que no queramos que una persona vea nuestro sexo, no nos gusta el modo de hacer de la gente de la maternidad. Si ves que han ido con una fulbe al centro de salud, es una obligación, la preocupación, no puedes hacer otra cosa. No sabes, el niño se niega a nacer en casa, si esto sucede, ¿qué podemos hacer? Si el parto comienza, vas a esperar, paciente, a ver qué pasa. Si Dios acepta que des a luz en casa no vas al centro de salud. Si a pesar de esperar se niega a nacer, aunque tengas vergüenza vas al centro de salud. ¿No vas a ir a buscar tu bien, tu espíritu? Esas son las razones por las que no queremos ir al centro de salud, a no ser que sea un parto difícil.*

*Salvo en un caso, fui a la vacunación cuando estuve embarazada, a veces no te miran el sexo, sólo miran el vientre para ver cómo está tu hijo. Ahora, te quitan el paño, y te meten la mano, siempre meten la mano, aunque estés de un mes y por eso algunas dicen que no quieren ir. Otras buscan los medicamentos, preguntan a los mayores, les enseñan, y hacen el tratamiento, y si Dios acepta,*

<sup>144</sup> Se refiere a la prohibición de la escisión del clítoris. En esta región encarcelaron a una familia que después de la ceremonia de la escisión condujo a su hija al hospital con hemorragias.



*aunque comience con el parto, van a dar a luz sin que nadie se entere. Algunas no preguntan por los medicamentos, se dicen que es cosa de Dios y no preguntan nada. A veces, al sentir que se aproxima el parto, entran en su habitación y sólo vas a escuchar los llantos del bebé, ya ha parido. Y es así que Dios le ha acordado el parto. Sin embargo hay veces que Dios va a hacer que tengan problemas durante el parto, por ejemplo siente que el niño va a caer y se vuelve hacia dentro, no cae, eso es lo que le pasa a algunas.*

Se queja a menudo que la vida es cara y que para todo hace falta dinero. La gente se cree que tienen mucho dinero, pero hay familias fulbe que no tienen animales y por tanto no pueden hacer frente a los gastos. Para ellas la leche es un alimento vital, dicen que si no la beben a diario pierden visión, por eso los que no tienen bueyes la compran o sus vecinos y familiares le ofrecen una parte.

*Los fulbe necesitan beber leche para ver bien. Para tener dinero las mujeres fulbe pueden vender leche. Las otras mujeres, baatombu o gannunkeebe, hacen aceite de karité o jabón para venderlo. Nosotras sólo vendemos la leche y no otros productos. Hoy en día hay que pagar 700 francos por cada barreño de nueces de karité para que la mujer gannunkeeejo vaya al molino a molerla. Antes lo hacían en el mortero y era como música escucharlas majar. Las mujeres fulbe pueden tener animales pero serán considerados como de su marido o de sus hijos, si quiere vender un animal y lo quiere hacer con orgullo le dirá a su marido que se lo venda, después puede compartir o no el dinero con él. Si su marido vende un animal sin decírselo podrá proclamarlo a los cuatro vientos para que todo el mundo esté al corriente de lo que ha hecho su esposo.*

Su primer marido la maltrataba, le pegaba de tal forma, que incluso en una ocasión tuvieron que llevarla al hospital, se desmayó y cuando se despertó no sabía dónde se encontraba. Después de un segundo matrimonio volvió a casa a cuidar a su padre y su primer marido quiso tomarla de nuevo como esposa. Ella aceptó pero a condición de seguir residiendo en el campamento de su padre. Su marido viene de vez en cuando, ya no duermen juntos porque ella se encuentra en la edad de la menopausia y cuando desaparecen las reglas cesan las relaciones sexuales<sup>145</sup>.

*Mi primer marido, tomó una segunda mujer que había dejado a su primer marido y vino a casa de mi esposo, era su mujer del exterior y la trajo a casa. ¿Sabes que cuando se hace la boda la mujer vuelve a su casa? Pues la mujer se fue a su casa y nuestro marido fue a buscarla. La madre de la chica fue a ver a un hombre, a un fulbe anciano para que le hiciera un medicamento, hicieron una infusión con la que se duchó, para que quisiera a su hija y no me quisiera a mí. Entonces, cuando mi marido me veía era como si viera una caca. Para él yo era como una caca. Su atención y su corazón se volvieron hacia ella y no estaban en mí. Siempre me pegaba, a veces, tenían que calentar agua y hacerme masajes. Me dejó marcas del látigo que utilizaba para golpearme como el que los pastores usan para conducir los bueyes. Un día me pegó tanto que perdí el conocimiento y cuando lo recobré me dijeron que mi marido me había vuelto a pegar y me habían llevado al hospital. Me decían que le dejara y estuve 6 meses en casa de mi padre.*

---

<sup>145</sup> Interdicciones que siguen también los baatombu (Sargent, 1982:38), pues creen que el semen se acumula en el vientre de la mujer y provoca enfermedades, como la creación de quistes.

Conoció a su segundo marido en el funeral de un familiar, pero esta segunda vez tampoco tuvo suerte y aunque con él el maltrato no era físico, dice que fueron hechizados para no quererse.

*Estuve casada con mi segundo marido durante diez años, yo era la cuarta mujer, tenía tres coesposas que utilizaban los medicamentos para que cada vez que viera a mi marido me enfadara. Un día vinieron a avisarnos de que mi hermano mayor había muerto. Y volví a casa. Pasó un mes y mi marido vino a verme, me preguntó que cuándo iba a volver. Entonces le dije que mi padre estaba mayor y que se volviera a casa porque mi padre no estaba bien. Mi padre y mi madre necesitaban que les cuidaran, así que le dije que se volviera a Bembereké y que si pasado un tiempo no había encontrado la forma de regresar viniera a buscarme y volveríamos juntos. No regresó, cuando salía del campamento para venir hacía aquí se desorientaba y olvidaba el lugar al que iba, retornando de nuevo a su hogar.*

Es adepta a la religión tradicional del *būu sambani*. Al principio no me hablaba de ello y negaba tener el espíritu. Después empezó a hacerme algunos comentarios de que había estado en ceremonias, hasta que un día asistí a una de ellas. Más tarde me relató cómo el espíritu la había elegido.

*En alguna gente comienza desde que son pequeños. Empezará antes de la juventud, por ejemplo como mi hija, si la quiere, la tomará ahora cuando aún es pequeña. A otros sin embargo les sucede cuando son mayores. Algunos comerán mientras les empieza, otros se pondrán tan enfermos que pensarán que van a morir. Es lo que me sucedió a mí. Yo estaba acostada, mi padre fue a algún sitio, fue a los adivinos y allí le dijeron lo que pasaba. Le dieron una infusión y me lavé con ella. Si queréis hacer las cosas bien, hay que ir a decirle al *būu Suno* lo que sucede, y le pedís que haga los rituales. Cuando termináis los preparativos, los *gannunkeebe* o los *baatambu* vienen a buscarte a casa. Para que hagan los rituales hay que llevar un buey, 145.000 francos, corderos, un cabrito, gallinas, pintadas y telas. Tu padre corre con los gastos, o tu hijo o alguien de tu familia. Antes el marido iba con un ternero, ahora, si te peleas con tu marido, te va a insultar y te va a decir que cuando te estaban haciendo el trabajo fue con una vaca y gastó su dinero en eso. En otro tiempo los *būu* vivían en los árboles, ahora han cortado los árboles, abandonan la selva, y eso es lo que ha hecho que los *būu* vayan a las cabezas de las personas. Por eso hay más. Hay personas que no los quieren como los musulmanes. Como ellos han dicho que no quieren los espíritus ha provocado que vengan. Los musulmanes dicen que no está bien, el día de mañana en el paraíso, te espera el fuego, por eso se niegan a aceptar el *būu*. Pero aunque no quieran los musulmanes se encontrarán con ello, no pueden negarse, si lo hacen les matará.*

## 4.2 Ser fulbe makayraabe: modos de identificación y corporalidad

En los capítulos anteriores hemos podido ver qué importancia tiene el pulaaku para las poblaciones fulbe de la región subsahariana, cómo ha sido interpretado por los científicos sociales que han trabajado con ellos, y la manera en la que atraviesa las categorías de análisis para la investigación de esta tesis. Se ha ido haciendo referencia al mismo como un conjunto

de normas que rigen la vida de los hombres y las mujeres fulbe de la comarca de Nikki. En este capítulo, se detallará en un primer momento la ceremonia del don del nombre o *lawru*, que es el acontecimiento inicial para la unción del pulaaku en los individuos; porque aunque los discursos advierten que el pulaaku es algo innato en los fulbe, la mantequilla de la leche que se le pasa ese día por la frente hará del bebé un ser que se comporte con *senteene*, con vergüenza. Así lo recoge también Ver Eecke en su etnografía entre los fulbe de Nigeria advirtiendo que para éstos el pulaaku es innato pero el *senteene* se aprende: “El peul nace con pulaaku pero sin *semteende*<sup>146</sup>. (...) Si aprende o adquiere correctamente *semteende* y otras virtudes, su pulaaku aumentará; y si no, su pulaaku disminuirá. Por lo tanto, la niñez es un periodo crucial para la educación del pulaaku. Es ahí que uno aprende el *semteende* (...) el niño aprende las notables diferencias entre él y los *haabe*<sup>147</sup>” (1988:67-68).

Una vez que el niño o la niña han recibido el nombre y se les ha introducido en la comunidad fulbe es necesario prestar atención al proceso que hace de ese ser una niña fulbe, qué se espera de ella y el conjunto de normas y prácticas que la preparan para la reproducción. Uno de los rituales que se le practica a la joven primípara es el trenzado del *saangol* que busca reforzar el pulaaku de la joven, para que no tenga complicaciones en el parto y pueda transcurrir salvaguardando su dignidad.

Los fulbe *makayraabe* poseen varios términos para diferenciar las edades de las personas; así, al nacer se nombra al nuevo ser *cukel* o *suka kecco* durante varios meses hasta que comienza a andar de forma independiente; entonces será un o una *suka*, añadiendo la apelación *debbo* (mujer) o *gorke* (hombre) para referirse a un niña o a un niño. Más adelante se diversifican los nombres; en el caso de las niñas, cuando los senos aparecen y se acerca la edad del matrimonio, se refieren a ellas como *gatol*; una vez que ha tenido varios hijos se convertirá en *yeeraajo*, hasta que ate los *pettorde*<sup>148</sup> bajo el mentón y pase a ser una *debbo mawdo*. Los niños se transforman en *aruwaasiiru* hasta que, padres de familia despojados de los adornos, con el cráneo rapado y actuando de forma comedida, pasan a ser *dotijo*. Resulta difícil establecer una franja de edad para cada momento vital, aunque sí es evidente el paso de una edad a otra por el nombre que recibe, el peinado y la cantidad de adornos que utilizan, aumentando desde los primeros años hasta que adquieren el apelativo de *gatol* en el caso de las chicas y de *aruwaasiiru* en el de los chicos y disminuyendo paulatinamente hasta adoptar una apariencia sobria cuando se trata de *yeeraajo* o *dotijoo*. De forma general podría decirse que para referirse a la infancia se utiliza el apelativo *suka*, en la juventud se usa el término *gatol* y *aruwaasiiru*. Finalmente en la edad adulta se refiere a ellas como *yeeraajo* y a ellos como *dotijoo*, pudiendo significarse en algunos casos la ancianidad añadiendo el vocablo *mawdo* al de mujer, *debbo*, o al de hombre, *gorke*.

---

<sup>146</sup> En el original sin itálicas.

<sup>147</sup> Nota 26 página 35. Haabe: es el nombre para varias personas no fulbe.

<sup>148</sup> Diadema a la que se adjuntan unas trenzas laterales, todo está hecho en plástico. Las mujeres se las ponen tras haber dado a luz a varios hijos y que se ha mencionado en la página 71 del capítulo 2.

#### 4.2.1 Ceremonia del *lawru*: unción de *pulaaku* y *senteene*

Una semana después del nacimiento del bebé<sup>149</sup>, la madre termina la reclusión en la choza o habitación donde ha dado a luz para retomar los trabajos domésticos, se va al río a lavar su ropa y la del bebé. Va acompañada de otros niños y niñas pequeñas, de algunas madres o jovencitas de la casa. Después de hacer la colada y de ducharse, se maquillan, se visten con ropas de fiesta, en especial la mamá del bebé<sup>150</sup> que estrena en la mayoría de los casos un conjunto de camisa y falda para la ocasión y que ofrecerá perfume al cortejo que le acompaña, así como un tinte rosa que se ponen en los talones y alrededor del pie.

Los invitados (familiares paternos, maternos, vecinos y amigos) que van llegando, ocupan los lugares reservados, según el sexo y la edad. Debajo de un árbol se disponen las pieles de vaca, de cordero y las esteras donde se sientan los hombres adultos y el *alfa* encargado de bendecir y dar nombre al bebé. Las mujeres adultas se instalan en la habitación de una de las ancianas de la casa, donde se irán dejando los regalos en especie (*cobbal*<sup>151</sup>, harina, picante, ñames, *kparan*) que cada una de ellas aporta, cremas, jabones, polvos de talco, colonia o vestidos para el bebé. El resto de hombres y mujeres se quedan junto a los miembros de su misma edad, dentro o fuera de una de las chozas, a la espera de que les ofrezcan la papilla o la comida.

Los y las jóvenes de la casa colaboran en los preparativos. Los chicos van a ordeñar las vacas o al campo a por ñames o cereales. Las chicas, que la víspera han ido al molino a moler el maíz, rellenan los recipientes dispuestos para el agua, barren el patio, sirven la papilla y la comida a los invitados y ayudan en la elaboración de la comida. Para esta última tarea se suele pedir la colaboración de mujeres *gannunkeebe*, que en la mayoría de los casos guardan una relación servil con los fulbe; también puede pedirse ayuda a mujeres *baatombu* o a las vecinas fulbe.

#### 4.2.2 Don del nombre

La ceremonia del *lawru* está compuesta de dos rituales, el primero consiste en una oración que los hombres hacen dirigidos por un *alfa*, habitualmente coincidiendo con el rezo de *laasara* a las 16 horas<sup>152</sup>. Mientras las mujeres adultas rezan individualmente en la choza de la

<sup>149</sup> Siempre y cuando el jefe de la casa no tenga impedimentos, si por ejemplo un miembro de la familia está enfermo y el patriarca ha tenido que ausentarse, se espera su regreso para celebrar el *lawru*. Algunas personas han hecho referencia a la existencia de dos *lawru*, el del padre y el de la madre, que en la mayor parte de los casos se celebran a la vez y en otros pueden distanciarse semanas e incluso meses. Así me lo explicaba Abdulai (cuyo relato introduce el capítulo 2): *el que se hace el séptimo día del nacimiento es lo que llaman el lawru de la madre. El lawru del padre se puede hacer hasta un año más tarde. Tiene que dar un toro si la madre ha parido en casa de sus padres. Si por ejemplo la mujer ha dado a luz a varias hijas y da a luz a un hijo puede repetir este gesto. Para el bautizo de la madre se reúnen los familiares y matan un cordero* [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].

<sup>150</sup> El gasto que la madre hace para este día es variable en función de la capacidad económica oscila entre los 20.000 y 100.000 francos, comprende las joyas que se pondrá ese día (anillos, pulseras, pendientes, colgantes y cadenas), ropa para el bebé, polvos de talco, maquillaje, esmalte de uñas, telas para hacerse trajes nuevos, una tela para llevar el bebé a la espalda, sandalias.

<sup>151</sup> Masa a base de harina de mijo y agua que se mezcla con la leche y azúcar. Es considerado un plato muy nutritivo y propio de los días de fiesta.

<sup>152</sup> En las ciudades suele hacerse coincidir con la oración de la mañana y en la mezquita del barrio.

mujer que las acoge. Una vez que han terminado de rezar y dispuestos en grupos de edad, sentados, debajo de un árbol, el *alfa* decide el nombre del niño o la niña en función del día de la semana en el que ha nacido<sup>153</sup>. Lo consultan con los hombres y las mujeres parientes del bebé, para asegurarse que no haya nombres repetidos. En el caso de que los nombres sean muy similares, los familiares les darán un apodo para diferenciarlos. Las abuelas y abuelos suelen dar otro nombre al bebé teniendo en cuenta los acontecimientos del parto o los rasgos que le caracterizan. Es habitual escuchar el nombre de *lokotoraare*<sup>154</sup>, para niños/as que han nacido en la maternidad. La familia paterna del niño/a aporta 2.000 francos y 102 nueces de *kola*, que entregan al hombre que dirige la oración, para hacer las bendiciones sobre el niño/a: que Dios le proteja, que preste servicio a sus padres, a la sociedad. Ofrecen también lo necesario para el bebé (cremas, jabones, vestidos, colonia, maquillajes, un paño para que la madre ate al niño a la espalda) y que han entregado previamente a las mujeres, además del cordero. Si se trata del primer hijo o hija de la pareja, el padre debe aportar un toro pequeño y los regalos para el niño o la niña serán numerosos. Después uno de los *alfas* sacrifica el animal y los hombres *gannunkeebe* lo descuartizan y reparten entre las y los invitadas/os, entregando a éstos la parte de los familiares que no han podido asistir.

El significado de esta primera parte es el reconocimiento de la paternidad; si el padre no lo hiciera, la hija/el hijo no solo no le pertenecería sino que además sería considerado como un bastardo. El *lawru* es la continuidad del matrimonio. Como advertía Kadidja (en el capítulo anterior), es una obligación religiosa y una tradición, aserciones que confirma uno de los *alfas* de Wenra:

*Cuando uno se casa, según la tradición tu mujer va a tener descendencia y esa descendencia tiene que recibir el lawru. (...) Si el marido ha celebrado el matrimonio de su mujer y ésta da a luz y no celebra el bautizo de su hijo, podría ser que la persona no tiene medios económicos para hacerlo o que la persona no ha tomado en serio la religión; si no, debería ir a buscar los medios necesarios para hacer el bautizo de su hijo [b.1 Abdulai Tanga, campamento Wenra, comarca Nikki].*

### 4.2.3 El rasurado del cabello

Al caer la tarde las mujeres adultas<sup>155</sup> se reúnen delante de la choza o habitación de la madre<sup>156</sup>, extienden una estera, donde se sientan una mujer *gannunkeejo* y una anciana fulbe que será la encargada de afeitar la cabeza al bebé. Traen la calabaza en la que bañan al bebé y mezclan tres cucharadas de leche y agua si es un niño y cuatro si es una niña. A continuación le mojan el pelo y la anciana que va a afeitarle la cabeza pide permiso a las otras viejas que se disponen

---

<sup>153</sup> Altine (lunes): Mairó (M), Oumarou (H); Talata (martes): Alimatou (M), Mamoudou (H); Alarba (miércoles): Fatuma (M), Isa (H); Alkamisa (jueves): Adama (M), Amadou (H); Mawne (viernes): Adama (M), Adamou (H); Asawe (sábado): Aïsatou (M), Isa (H), Allal (domingo): Kadja (M), Alou (H).

<sup>154</sup> Adaptación al *fulfulde* de la expresión francesa docteur.

<sup>155</sup> Virtanen (2003:164) describe cómo esta ceremonia que tradicionalmente era realizada por las abuelas del bebé entre los fulbe de Adamaoua, ahora lo hacen previo pago, los barberos *hausas*.

<sup>156</sup> Sólo en una ocasión he asistido en un *lawru* dentro de la choza y la explicación que me han dado era por la ausencia de parte de los familiares paternos.

alrededor, los mechones van cayendo dentro de la calabaza mientras las mujeres van echando monedas dentro. Más tarde separan los mechones de pelo, que le entregan a la madre, y el dinero lo reparten entre las ancianas que han asistido a la ceremonia. Después, la mujer que ha afeitado al bebé se unta el dedo índice de la mano derecha con la mantequilla y se lo pasa por la frente al bebé mientras la más anciana hace las bendiciones “*Fo* (el nombre del bebé) *centa yimminoda, centa yeyraabe, centa dottiiibe, centa gammaruube*<sup>157</sup>, *centa gurmamkeebe, centa yorbaaji, centa gannunkeebe*. “*Alla boku'en Lawru*” se responde “*Ami*”. Acto seguido el resto de las mujeres que rodean al bebé toman también un poco de crema de la frente de éste o del dedo de la mujer y cada una se lo pasa por su frente, siendo la última la mujer que tiene al niño o la niña en brazos.

Entonces, la tía del homenajeado o la homenajeada ofrece el *leedere*<sup>158</sup> que la misma mujer que ha afeitado al bebé lo posa sobre su frente, antes de proceder al baño del niño o la niña con una tisana de hojas y ramas de árboles, mientras le masajea el cuerpo: la cabeza, el pecho, los brazos, la espalda, las piernas, dándole a beber también de ese agua. Le llevan los brazos hacia atrás, se prepara su cuerpo para que cuando crezca tenga brazos largos que le permitan rascarse la espalda, los llevan después hacia la cabeza, para que pueda sujetar la carga, se amasa todo el cuerpo para que sea activo. Una vez terminado, le secan y le ponen unas tiras de lana roja alrededor de las muñecas, de los tobillos, del cuello y de la cintura. Las mujeres dicen a menudo que es para que el niño se críe bien y tenga un cuerpo robusto. La madre del bebé está retirada, al regreso del río entra en su choza o en la de una vecina, y una vez que terminan la ceremonia, le devuelven al niño o a la niña vestida con uno de los trajes nuevos.

Al finalizar con el *lawru* se sacan los regalos que la familia paterna ha enviado y se recuentan. El último paso es repartir el dinero y los regalos en especies entre las mujeres que han asistido. A veces estas mismas hacen de emisarias de sus campamentos, al llegar han podido entregar un regalo de la parte de alguien que no puede asistir y una vez de regreso en casa distribuyen lo que les han dado.

El hecho de untar con mantequilla la frente del bebé pretende significar que en el futuro tenga vergüenza de sus progenitores, que cuando éstos le hablen no les mire fijamente a los ojos, entre otras explicaciones y actitudes que ya se han resumido en los cuadros de la sección anterior y que se han expuesto en los relatos que introducen los capítulos. Además este acto realza la unión con el ganado, pues las vacas tienen muchas virtudes y son las garantes de la felicidad de los fulbe. Es interesante observar cómo este ritual lo llevan a cabo las mujeres, los hombres no pueden poner la mantequilla sobre la frente del bebé pues ellos no pueden amamantarlo. En las vacas descansa el honor de los fulbe, el bebé no puede aún beber la leche

<sup>157</sup> *Serás respetuoso, no mirarás a los ojos y te inclinarás, serás respetuoso, tendrás vergüenza de las ancianas, serás respetuoso, tendrás vergüenza de los ancianos, de las personas (los fulbe y los que no son fulbe) harás todos los trabajos, no serás perezoso* “*Que Dios nos acuerde el lawru*” [a.6 Diario Yaa Senrou 11 Noviembre 2007 a 14 mayo 2008 / 18 Enero a 08 Diciembre 2010].

<sup>158</sup> Es una cantidad de dinero que varía entre 500 y 2.500 francos que paga la tía paterna del bebé. Algunas veces este acto, si el bebé al que se le hace el *lawru* es una niña y la tía tiene un hijo varón, sirve para “reservarla” en matrimonio a su hijo. En ese caso se dice que la niña le pertenece a través de este acto público el día del *lawru*. Llegado el momento del compromiso la niña puede negarse, siendo uno de los conflictos que puede enfrentar a los miembros de una familia.

de las vacas y la leche materna sustituye a ésta. Es la mujer la que introduce al niño o a la niña en la vida pastoral, en lo que más tarde conformará el centro de su vida: el cuidado del rebaño. La madre es la encargada de mostrar al niño y a la niña la importancia de las vacas, de ser fulbe y del pulaaku.

En el apartado dedicado a la formación de la persona fulbe, se hizo referencia a la importancia que esta ceremonia tenía para la introducción del individuo en un linaje y en una sociedad pastoral. Este vínculo queda reflejado en la utilización de la leche, aspecto en el que inciden Kuhn (1997:64), quien dota a la leche del carácter de nudo de vida: “Para la mujer peul, el elemento dispensador de vida contenido en la leche materna está estrechamente ligado a la leche de los bovinos que constituyen la base de su vida”. Este carácter de unión entre madre e hija/o y por extensión a la familia materna es el que recoge Ver Eecke (1988:60-61) a través del concepto *endām*, que los fulbe de Adamawa entienden por caridad y amabilidad. Aunque estas dos actitudes deben respetarse con todas las personas, con sus parientes del patrilineaje se tornan en un cariz de obediencia mientras que hacia el matrilineaje las relaciones son más delicadas; esto es así según la autora porque “*endām*, de hecho, está relacionado léxicamente con el nombre *endi* (pecho de las mujeres) y *endām* (leche de la madre, savia lechosa de un árbol), y aparentemente sitúa metafóricamente la atención dada por la madre al niño”.

Las mujeres y hombres fulbe *makayraabe* se refieren al cuidado de los parientes (*endām*) a través de la savia de la hoja del *kaarehi*<sup>159</sup>, similar a la leche, que se desprende al separar la hoja del árbol, lo que sirve de metáfora entre la unión del bebé con su familia y el sentimiento de piedad que tendrá el niño o la niña por sus parientes. Durante la ceremonia del *lawru* se ponían sobre un cubre-calabazas las hojas del *kaarehi* y también las del *barkehi*, se llamaba a un niño pequeño para que eligiera entre los dos: *Si el niño elegía la hoja del kaarehi es que el recién nacido tendrá piedad de sus parientes, porque las hojas del kaarehi contienen savia blanca y pegajosa, esta savia unirá al niño con sus padres. Si elige la hoja del barkeji, el recién nacido será trabajador, porque a estas hojas se las llama las hojas de la labor* [b.12 Aïsatou, barrio Gaa Maro, ciudad Nikki].

---

<sup>159</sup> Nombre que los fulbe dan al karité. Este árbol está presente en la simbología de los fulbe, en la provincia del Borgou es el epicentro de la construcción de las chozas de una familia (Bierschenk, 1999:198) y en otras regiones, como Camerún, alberga igualmente una gran importancia: “Nosotros, los Mbororo, que no somos la gente del Libro, tenemos la costumbre de decir: ‘el poulakou, es la fibra del barkéhi’. (...) Por eso, cuando me preguntan quién soy, respondo: ‘Yo, Ndoudi Oumarou, hijo de coiné, soy un auténtico Mbororo, hijo del barkéhi’. Y adjunto: ‘he sido afeitado con la leche’” (Bocquené, 1986:310).



Imagen 8. Ceremonia del don del nombre, *lawru*, en el barrio de Gaa Maro. Las mujeres adultas familiares del bebé son las encargadas de cafeitarle la cabeza con la mezcla de leche y agua. En lugar de una calabaza, están utilizando un barreño de plástico. Y las dos mujeres son fulbe.

Fuente: A. M. S.



### 4.3 La libertad en la infancia y el inicio de la maternidad

En el capítulo anterior se presentó cómo el ser incipiente que nace se va haciendo una persona, un hombre o una mujer, prestando atención a diferentes rituales, procesos y análisis a través de algunas categorías. En este apartado se retoman para explicitar cómo la persona que ha sido marcada por el pulaaku en el *lawru* aprende a ser fulbe, más concretamente las niñas, pues serán ellas las protagonistas del trenzado del *saangol*, que se desarrolla más adelante, y del estudio de la salud reproductiva de las mujeres, en la que los hombres no permanecen invisibles, su presencia resulta pertinente a lo largo de todo el proceso.

#### 4.3.1 Infancia: aprendizaje, libertad de movimiento y escolarización

Como en los relatos anteriores, Yawo (cuyo relato introduce este capítulo) explicita que el pulaaku comienza con la mantequilla que se le pone al bebé sobre la frente, eso le identifica como fulbe y hará que se comporte de una manera concreta. Para ello no hay una instrucción determinada, las mujeres y los hombres fulbe consideran que el conjunto de normas y actitudes por el que rigen sus vidas se lo ha concedido Dios, han nacido con ello, por eso todos, niños y niñas, saben cómo deben actuar. El pulaaku ejerce un control sobre el cuerpo, qué se hace y se muestra de él, llegando incluso a constreñir las referencias orales al mismo, palabras que no se pueden nombrar, acontecimientos que no se explicitan. Por ejemplo, las madres enseñan a sus hijas cómo realizar las tareas domésticas, cómo sostener el barreño sobre la cabeza, corrigen el andar para que éste sea delicado y acompasado. Sin embargo no van a adelantarle los cambios que su cuerpo va a experimentar: cuando antaño practicaban la escisión del clítoris, el comienzo de la menstruación o el parto. Yawo advierte que es porque la madre tendrá vergüenza de hacerlo, que de su boca salgan esas palabras, considera que no es necesario, la chica ha visto lo que les acontece a sus hermanas, a su madre, y también porque no quieren alertarlas, para que no teman.

Algunas de las autoras que han ido apareciendo a lo largo de los capítulos, señalaban que aunque el pulaaku sea algo innato, el *senteene* se adquiría a través de la educación desde la infancia. Esta instrucción sobre las actitudes, gestos y comportamientos que hacen que el sentimiento de vergüenza aparezca, los y las fulbe *makayraabe* la entienden como una preparación a la edad adulta, cuando las normas del código de vida fulbe se imponen en los modos de actuar; ya que a esta edad la colectividad se vuelve más sancionadora hacia la persona. Como Saïd (su relato introducía el capítulo 1) explicitaba en su relato sobre la importancia que el ambiente tiene para que el pulaaku cobre todo su valor.

Otro ejemplo lo apuntaba Yawo, sobre las tareas domésticas; las niñas aprenden en el hogar paterno a transportar agua sobre sus cabezas, a batir la pasta, frotar las calabazas con arena, fregar los utensilios de cocina, hacer la colada, asearse protegida de las miradas, embellecerse con los collares y los maquillajes. Muchas de estas acciones serán después evaluadas por su suegra cuando se instale definitivamente en casa de su marido. Las jóvenes recién casadas, para mostrar su pulaaku, es decir, controlar sus movimientos y actitudes para que el *senteene* no emerja, se ocupan de todas las tareas domésticas, sin descanso, desde el alba hasta el ocaso, no se las escucha hablar y a menudo tienen una actitud huidiza con respecto a su marido y

a los extranjeros, escondiéndose en una habitación cuando éstos aparecen, o cocinando de espaldas al esposo.

Tanto los bueyes como la leche son dos de los elementos pertinentes para la vida, desde la infancia las niñas y las jóvenes son conscientes de la importancia de la leche: es la base de su alimentación, siempre que pueden mezclan la papilla de mijo con la leche, el alimento máspreciado en su dieta, llegando a decir que si una persona no consume leche diariamente perderá la vista. Saben de su implicación en los rituales como el *lanru*, el trenzado del *saangol*, el valor que toma cuando se puede ofrecer al extranjero, y la necesidad de poseer reses para constituir la herencia que pasa de generación en generación. Así como los beneficios que obtendrá con la venta de la misma para abastecerse de abalorios, maquillajes, ropa y trenzados que harán de ella la más bella del mercado, de las fiestas y los bailes. Todo este poder material y simbólico tanto del ganado como de los productos lácteos se acrecientan en la edad adulta, cuando tiene que hacer frente a los gastos del hogar, de su descendencia, y ampliar su propio rebaño que conformará la herencia de su prole; y que mediará, tanto para ella como para sus hijas e hijos, en el acceso a la atención de su salud.

En la edad más temprana los niños y las niñas quedan al cuidado de las adultas/os, pero a medida que crecen van independizándose, junto al grupo de iguales, realizan las tareas que les son otorgadas por las adultas, pudiendo estar incluso al frente del pastoreo de un pequeño rebaño de corderos o vacas. Disponen de igual modo de libertad para asistir a los bailes nocturnos durante las ceremonias de *lanru* y las bodas. Suponen una de las principales ayuda en los hogares, y cuando una pareja cuenta con poca descendencia podrá pedir a sus familiares que una sobrina, prima o nieta se traslade a vivir con ellos para colaborar y disminuir la carga de trabajo de la casa. Al llegar al período de entre siete y nueve años, se le practicaba a la niña la mutilación genital:

*La preparan unos días antes, dándole carne para comer, hasta que el día elegido viene una anciana baatonu o gannunkeejo y le corta una parte de los labios junto a lo que sobresale. Después lavan la herida con agua caliente, colocándole un trozo de paño en la herida. El jabón que utilizan para lavarle ayuda a que se cierre, pero escuece como si fuera picante. Cuatro meses después las niñas se ponen las pulseras hasta el codo, aumentan las perlas que llevaban en la cintura, los collares del cuello y salen a pasear por las casas del campamento, las vecinas les dan dinero, y a partir de entonces un chico puede venir al campamento para decir que quiere a esa niña como esposa. Antiguamente la chica a la que no se lo habían hecho tenía dificultades para que le dieran un marido, o se reían de ella diciéndoles que eran como la gente de la Atakora<sup>160</sup> que no practica el corte a las mujeres y a los hombres les hacen la circuncisión a la edad adulta.*

*En otras ocasiones, si la chica no está circuncidada, las mujeres de la casa se reían de ella porque es una despistada que no encuentra las cosas cuando se le pide que vaya a buscarlas o se metían con ella diciéndole que está tonta porque no le hicieron el corte. En los pueblos se siguen riendo de las que no lo tienen hecho y aún les cortan un poco a las niñas [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].*

<sup>160</sup> Región beninesa del oeste del país fronteriza con la República del Togo.

Son sobre todo algunas mujeres adultas las que critican el hecho de que ahora las niñas son como los hombres, porque una parte de su sexo al excitarse sobresale de su cuerpo y se asemeja al pene del varón. Todos los testimonios de hombres y mujeres niegan que esta práctica continúe, arguyendo que ahora la familia puede ir a la cárcel si alguien del campamento denuncia el hecho<sup>161</sup>. En el año 2006 se publicó una encuesta demográfica y de salud en el estado beninés que reflejaba que más de un 90% de las mujeres piensa que la mutilación genital femenina debería desaparecer, frente a un 4% que opinan que debería mantenerse<sup>162</sup>.

La infancia es el momento de la escolarización, obligatoria en Benín a partir de los 6 años. El porcentaje de escolarización de niñas fulbe en las zonas rurales es muy bajo, y aún hoy no hay datos disponibles sobre esta realidad. Según el informe de UNICEF<sup>163</sup> en 2005 la tasa de escolarización correspondía a un 86%, del que sólo un 63% termina el ciclo de educación primaria. Partiendo de mis propios datos, en dos de los campamentos había niñas escolarizadas, en Gaa Kpandu, con 38 alumnos escolarizados, en el primer curso hay 11 chicos y 13 chicas; en el segundo curso 7 chicos y 7 chicas; en el último curso 1 chico y 3 chicas. La media de escolarización es de 10 años y el abandono es elevado, en este mismo campamento cinco chicas no se matricularon en el último curso.

---

<sup>161</sup> Ley nº 2003-03 del 03 marzo 2003, prohibiendo la escisión en todo el territorio nacional. Ese temor hace que las personas entrevistadas nieguen seguir con la práctica.

<sup>162</sup> La encuesta realizada por el Instituto Nacional de Estadística y del Análisis Económico que contó con la colaboración del Programa Nacional de Lucha contra el SIDA. Financiada por el Gobierno beninés, la Unión Europea, la agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional, UNICEF y por los fondos de las Naciones Unidas para la Población. Este alto índice de respuestas en contra debería ser analizado no sólo en relación a los métodos y técnicas empleadas para recoger dicha información sino también de las posibilidades que permiten para expresar y recoger las contradicciones y dudas que las mujeres puedan tener.

<sup>163</sup> En: [www.unicef.org/french/infobycountry/benin\\_statistics.html](http://www.unicef.org/french/infobycountry/benin_statistics.html).



Imagen 9. Tres jóvenes fulbe vestidas con los trajes y adornos para la fiesta de un *lawru* en su campamento, uno de los momentos propicios para la exhibición de la belleza que se recordará de generación en generación.

Fuente: Dolores Agúndez

Sidi es el primer chico fulbe del campamento que ha accedido al instituto, una de sus hermanas pequeñas pertenece al grupo de niñas que dejaron la escuela: *Es lo que ella ha querido. Ha dicho que no quiere ir porque sus amigas también han abandonado el colegio. (...) Los fines de semana, volvemos a casa, no sé si al volver sus amigas le han dicho algo de no ir al colegio. Las otras chicas la insultan y ella ha dejado de venir. -¿Y ahora qué hace? Vende leche* [b.51 Sidi, campamento Gaa Kpandu, comarca Péréré].

En el campamento de Wenra, de 92 alumnos escolarizados, 54 son chicas, de las cuales 5 son fulbe y el resto *gannunkeebe*. Las madres de las niñas que han abandonado las justifican diciendo que lo que quieren es el matrimonio, es la opción que les queda si no continúan con la escuela. Si, como en el caso de Gaa Kpandu, no todos los niños y niñas están escolarizados, hay una presión por parte de los que no van a la escuela hacia los otros, diciéndoles que ya no son fulbe, que huelen como los que viven en las ciudades, que se comportan como ellos y ya no son habitantes de la sabana. La mayor parte del tiempo los alumnos y alumnas se niegan a hablar en francés delante de sus familias, ignorando las preguntas o contestando en *fulfulde*. Sin embargo las mujeres y hombres adultos que tienen alguna noción de lengua francesa la ponen en práctica a través de los saludos o introduciendo palabras conocidas en francés mientras hablan *fulfulde*, desde interjecciones a insultos.

En la ciudad la tasa de escolarización de las niñas es más elevada que en las zonas rurales; haciendo referencia a mis datos, en la totalidad de los hogares fulbe consultados (23) las niñas iban a la escuela. Durante el último curso escolar 2009-2010 obtuvo el diploma de estudios y acceso a la universidad la primera chica fulbe de la familia Djaouga<sup>164</sup> en Benín, todas las anteriores habían abandonado antes de llegar a la universidad. Por el hecho de vivir en la ciudad no permanecen al margen del abandono escolar, representando las principales causas el matrimonio concertado por los padres que obliga a las jóvenes a dejar su educación para seguir la voluntad paterna y los embarazos<sup>165</sup>. Éstos últimos son una de las principales razones por las que los hombres fulbe no quieren escolarizar a sus hijas, para ellos supone un gasto innecesario y un riesgo de que su hija se quede embarazada antes del matrimonio, como le sucedió a la sobrina de Abdulai (cuyo relato introduce el capítulo 2), y como lo testimonia una joven de la familia Djaouga, con quien hablo en francés durante las ceremonias del matrimonio de su hermana:

*Estaba en cuarto curso, pero mi padre me sacó del instituto para casarme, aquí la gente dice que llevar a una chica al colegio es una pérdida de dinero y que se quedará embarazada.*

*Para nosotras, las chicas fulbe, si te quedas embarazada antes de la boda te pueden matar, te van a pegar hasta que te maten, por eso no descuidamos esto.*

---

<sup>164</sup> Recuerdo que este es el nombre del ancestro al que la administración colonial instala en Nikki. Los relatos de vida de los miembros de su familia (extensa) introducen la mayor parte de los capítulos de esta tesis.

<sup>165</sup> La normativa educativa del país prohíbe la continuación de la instrucción de las jóvenes embarazadas siendo muy pocas las que retoman su educación una vez que han dado a luz. A esto se une el hecho de que existe una elevada denuncia de las chicas hacia sus profesores que les obligan a mantener relaciones sexuales con ellos para obtener buenas calificaciones. Estos temas se profundizarán en el capítulo 7.

*Yo cuando estaba en el instituto no me divertía así con los chicos. Las chicas fulbe no pueden. Las baatambu lo hacen en desorden. Pero nosotras no. Una vez que te has casado ya está, el problema de tus padres era que estuvieras casada, lo que hagas después no es cosa suya [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].*

Las que continúan estudiando, como la hija de Adam, miembro también del linaje Djaouga, que este año comenzará la universidad, adquieren un estatus diferente, quedando libres de algunos mandatos como el matrimonio concertado por los padres, con un hombre fulbe o los embarazos dentro del matrimonio.

#### **4.3.2 Juventud: tránsito a los controles de la edad adulta<sup>166</sup>**

Una vez que la chica está preparada para el matrimonio y se han comenzado las ceremonias para concertar el mismo, se entrega una vaca por parte de la familia del novio, las niñas continúan participando en las actividades domésticas, confiándoles principalmente la venta de leche, de la que adquieren los beneficios que invierten en su beldad. Dos de sus grandes preocupaciones consisten en la belleza y la libertad de movimiento que experimentan, no solo en los trayectos para la venta de leche sino para asistir a los mercados, lugares de gran interés para los hombres y mujeres fulbe, de encuentro, observación y exhibición de chicos y chicas. Los jóvenes dejan de lado los trabajos para acudir al mercado una vez por semana, el nieto de Jom Wuro (mi anfitrión en el campamento de Wenra) también iba cuando el trabajo campestre se lo permitía:

*Por la mañana voy con el nieto de Jom Wuro a visitar el rebaño. Es un chico joven que aún no se ha casado, ha venido del campamento trashumante para ayudar a su abuelo con el trabajo del campo. Por las noches se turna con otro de los nietos de Jom Wuro para dormir junto al rebaño. Hoy van a desmontar el campamento provisional y le pido acompañarle. Le sigo caminando por la sabana, ayer fue lunes, día de mercado en Biro (pueblo cercano) y le pregunto si estuvo. Me contesta: Sí, fui a ver a las mujeres.*

*Mientras avanzamos mira de vez en cuando hacia atrás para comprobar que le sigo sin dificultad. Normalmente cuando estamos en el campamento me bromea pero no charlamos mucho, así que aprovecho a seguir preguntándole sobre las visitas al mercado: ¿pero fuiste a mirar a las mujeres de otros? Y enseguida responde: Sí, pero hay que tener cuidado, ese el tabú de los fulbe.*

*Y le pregunto qué pasa entonces si alguien hace lo mismo con su mujer, que vayan a mirarla, y me responde que no tiene miedo de que eso ocurra, porque su mujer aún es demasiado joven: Mi mujer es todavía pequeña, no la miran. Ya le he llevado una vaca, hay que llevar tres, pero todavía falta para que entregue la segunda, cuando pase el tiempo y se acerque el momento de la boda llevaré la tercera [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].*

<sup>166</sup> Hago referencia a las jóvenes de los campamentos, el análisis sobre las jóvenes de la ciudad se desarrollará en el capítulo 7.

Gozan de autonomía para asistir a las ceremonias de *lawru* o de las bodas donde los jóvenes se encuentran, conciertan citas, tanto en los círculos de las danzas como en la choza en la que está escondida la novia. La juventud es la edad para mostrar la belleza y que sea admirada, como asegura el nieto de Jom Wuro más arriba, no temiendo por su mujer, aún una niña; aunque se dé este juego de miradas, no quiere decir que las chicas abandonen su actitud recatada y vergonzosa frente a las contemplaciones de otros. Un ejemplo es durante los cantos y bailes nocturnos. Las chicas se colocan en círculos, comienzan a dar palmas, una de ellas entona una canción a la que el resto responde con el estribillo. Los chicos poco a poco se acercan formando a su vez un segundo círculo, de vez en cuando, con ayuda de sus linternas, alumbran la cara de la chica que canta y enseguida ésta vuelve el gesto e intenta esconder el rostro. Más allá de lo molesto que es tener la luz en los ojos, la chica intenta velar su cara. Los chicos observan a todas, hacen comentarios a las más mayores, las que están atravesando la pubertad reflejado en sus pechos firmes. Los jóvenes excitados emiten gritos y comienzan a bailar al lado del círculo de las chicas, taconeando el suelo con el bastón en lo alto. Estos momentos son propicios para hacer un gesto a una de las jóvenes por ejemplo tocarle un brazo cuando el grupo cambia de lugar para descansar un rato y quedar para verse, en otras ocasiones se pasa a través de otra chica para pactar un encuentro.

Pero además es preciso detenerse en la idea de belleza que están transmitiendo. Por un lado busca ser observada, elogiada; pero por otro es un tabú, hay que ser hábil y observar cómo respetar los límites para no provocar los celos del marido. Esto muestra la relación entre la edad y la belleza, y confirma la juventud como el periodo para exhibirla. Por último advierte de las tensiones de los ideales respecto a la corporalidad individual y colectiva, y del control de las mujeres; observar la belleza de las mujeres de los otros no es lo peligroso si la persona no se ve impulsada a querer a la mujer y la rapte, la robe, la embruje<sup>167</sup>. Además sería pertinente cuestionarse por el modo, consciente o inconsciente, en el que este ideal de belleza, que identifica a un grupo de personas, comporta toda una manera de ser hombre y mujer peul.

Las bodas fulbe se realizan en diferentes fases, una vez que se ha concretado el día de comienzo de la celebración (un jueves) se desarrollará en tres momentos: el sábado se esconderá la chica, hasta que por la noche venga a buscarla la familia del novio, llevándosela a casa de éste donde permanecerá tres días. La tercera jornada la familia de la novia acude al campamento del novio para buscarla y devolverla a casa de sus padres. Ella permanece escondida, bajo un paño y acompañada de una prima y amigas íntimas, en la habitación interior de la choza de su marido.

Los otros jóvenes entran y salen de la choza, se concentran dentro, fuman, se maquillan, los chicos provocan a las chicas tocándoles furtivamente las caderas donde llevan los cinturones de abalorios, o intentando acordar una cita para verse a solas fuera, si el prometido o marido de la chica no está también entre los asistentes. Algunas mujeres adultas me relataban que

---

<sup>167</sup> En el capítulo anterior hacía mención a la belleza “cautiva” que impone controles a las mujeres. Es una belleza compleja en el sentido que busca cumplir con un ideal corporal (individual y colectivo) y a la vez pone límites a la vida de las mujeres.

durante las bodas los hombres y jóvenes llevan a la fuerza a las chicas a la sabana para mantener relaciones sexuales con ellas. No he observado este tipo de comportamientos, sino los cortejos detallados durante el baile o la reclusión de la novia en la choza del marido.

Las mujeres adultas se refieren con cierta nostalgia a esta edad en la que las chicas no tienen responsabilidades ni preocupaciones con su descendencia:

*Los trabajos de una joven y una mujer que ha tenido hijos son diferentes. Cada una sabe cuál es su trabajo en la casa, el hombre puede pedir ayuda en las actividades del campo o algún otro trabajo que deba hacer. Pero la gran diferencia entre unas y otras, es que cuando eres joven y todavía no estás casada puedes ir donde quieras mientras que después debes pedir permiso a tu marido. Hasta la edad de la menopausia no volverás a ser libre para ir donde quieras [a.6 Diario Yaa Senrou 11 Noviembre 2007 a 14 mayo 2008 / 18 Enero a 08 Diciembre 2010].*

Otro de los campos en los que se ve reflejada la libertad atañe a las relaciones sexuales; mientras que no están casados deben prevenir los embarazos, pero estas relaciones no están sancionadas, la joven deberá compaginar el control de sí misma (*munya*), la discreción para que su prometido no entre en cólera y los métodos tradicionales para evitar los embarazos ya que, según el testimonio de la mayoría, el aborto es algo que las y los fulbe no realizan, aunque la mayoría de las veces no hablan de ello abiertamente:

*Hay muchas chicas fulbe que antes de casarse han estado con chicos. La chica fulbe, cuando vive en un campamento donde no hay chicos, pues no va con chicos. Le pregunto a Sidi si las chicas pueden acostarse con un chico, y contesta que sí, pero con excepciones: si le han dado marido, le han dicho éste es tu marido y no ha hecho la boda, si el marido lo ve, se va a pelear con él.*

*Le pregunto entonces si pueden tener relaciones sexuales prematrimoniales y me contesta que sí. Cuando le pregunto qué sucede si la chica se queda embarazada, acompaña su respuesta con un movimiento de cabeza, hacia los lados: Es peligroso. Dicen que no está bien. Las van a dejar de lado y le dirán que "verdaderamente te gustan demasiado los chicos", y la chica no estará orgullosa, no será feliz, e incluso si da a luz al bebé, no va a hacer el bautizo [b.51 Sidi, campamento Gaa Kpandu, comarca Péréré].*

Los ideales sobre la virginidad antes del matrimonio están cambiando, antes se valoraba que la chica no hubiera mantenido relaciones hasta encontrarse con su marido, pero ahora sin embargo, los maridos pueden sorprenderse y decir que la chica no ha sido el objeto de deseo de ningún chico antes que él. Para evitar los embarazos las madres muestran a las chicas una infusión que ingieren como preventivo, otro de los métodos utilizados por los varones es un cinturón llamado *pibol*<sup>168</sup> al que se ata un trozo de tela con un polvo, cuando el hombre va a tener relaciones sexuales se lo pone y cuando termina se lo quita. Este equilibrio entre lo que la tradición dicta y las posibilidades de no faltar a ella es admirada por los no fulbe,

<sup>168</sup> El *pibol* es un cinturón de cuero al que se ata un talismán; según el tipo de talismán de que se trate juega el rol contra los embarazos o el contrario, para quedarse embarazada. Lo usan tanto los hombres como las mujeres.



reforzando la imagen de personas con control sobre ellas mismas y los acontecimientos de la vida. Así me lo explicitaba un conocido *baatõnu* cuya hija que estaba en el instituto se había quedado embarazada hacía poco tiempo:

*En la tradición fulbe no está bien visto tener un hijo antes del matrimonio, no se le hace la ceremonia del don del nombre, se le considera bastardo y no se le acoge en la casa, crecerá en una familia baatõnu.*

*Le pregunto qué sucede: ¿abortarán si tienen relaciones sexuales antes del matrimonio y se quedan embarazadas? Responde que no, que los fulbe no practican el aborto como los baatõmbu o los gannunkeebe.*

*Le sigo preguntando por los medios que utilizan para no quedarse embarazadas, y me advierte que los peul saben qué hierbas y talismanes utilizar para evitar los embarazos, y me increpa con una pregunta a la que él mismo da respuesta: ¿No ves que las mujeres fulbe no se quedan embarazadas hasta que los hijos son grandes? La mujer puede dar a luz y dormir en la misma choza con el marido, que no se quedará embarazada hasta que ella quiera. Los fulbe se ríen de las chicas que llegan vírgenes al matrimonio. El marido dirá de ella que no ha habido nadie que la quiera. Ellos prefieren que la chica tenga relaciones antes del matrimonio [a.2 Diario Gaa Kpandu 18 Enero 2010 a 20 Noviembre 2010].*

#### **4.3.3 Refuerzo del pulaaku en la primípara: el saangol**

Una vez que se ha celebrado su boda, la joven debe quedarse embarazada para reforzar la unión matrimonial. Concebido el feto, la mayoría de las veces vuelve a casa de su madre. Este regreso al hogar paterno se conoce como *bofoogal*, que en *fulfulde* significa el hecho de incubar. Es una manera de prepararse para el parto<sup>169</sup> de su primera hija o hijo; cerca de su madre se ejercerá en el aprendizaje del alumbramiento y en caso de que haya complicaciones sus familiares se ocuparán de ella para que no sufra.

Al llegar, reparte sal entre sus familiares, y éstos le hacen una bendición: que dé a luz sin problemas, que la vida de la niña/o sea como la sal, sabrosa<sup>170</sup>. Una vez que haya dado a luz, su marido volverá a repartir la sal, y le repiten los deseos a la niña/o de una vida semejante a la sal<sup>171</sup>.

La joven puede llegar a casa de sus parientes en los últimos meses del embarazo (a partir del sexto) aunque no se estipula un momento preciso. No será hasta el séptimo o noveno mes que se le practicará el trenzado del *saangol*. El objetivo de esta ceremonia es prepararla para

---

<sup>169</sup> En el siguiente capítulo detallaré los ideales de preparación durante el embarazo, el parto y el posparto que tradicionalmente han hecho las mujeres fulbe. En el capítulo 6 se detallarán los cuidados y servicios introducidos por los proyectos de ONG's y desde las estructuras de salud pública.

<sup>170</sup> Utilizan una expresión que significa dulce, en el sentido de dotar de sabor a la comida.

<sup>171</sup> La cantidad varía entre 50 y 1.000 francos, pero si el padre de la chica ha fallecido, estará obligado a llevar hasta 3.000 francos.

el parto, que según los preceptos del pulaaku debe desarrollarse protegida de las miradas de la gente y en especial de la familia del marido. La joven se preocupará de salvaguardar su dignidad, si le embarga el miedo o los dolores su madre se encontrará cerca para ayudarla a controlarlos, para recordarle que debe vigilar su cuerpo, los dolores y emociones que sienta, con el coraje y la paciencia (*munyal*).

La madre de la chica es la encargada de los preparativos, deberá advertir a las otras ancianas y vecinas de la llegada de su hija y juntas fijarán el día del trenzado, sin decirle nada a la atañida. Llegado el momento una de las mujeres atrapa a la joven, que comenzará a llorar, las otras extenderán una estera delante de la habitación de la madre, donde la tumban y le cubren con un paño blanco de algodón tejido de forma tradicional, el mismo que viste durante las ceremonias del matrimonio. Las mujeres anotan que los lloros de la chica son como los llantos del día de la boda, va a entrar en una nueva etapa, se aproxima a la edad adulta, sus movimientos y actividades se verán limitados, ya no es libre de ir donde quiera como cuando era una niña.

Hay varios preceptos que deben seguirse: el primero es que la encargada de hacer las trenzas debe ser una mujer a la que a su vez le hicieron el trenzado del *saangol* y que ha dado a luz, a ser posible, una mujer anciana que ha visto dos generaciones. El segundo es que los excrementos que se utilizan provengan de una vaca que ha parido terneros y no han muerto. De la misma manera que la mujer y el animal han dado a luz, están bendecidos con la descendencia, se desea esa misma suerte a la joven primípara, que tenga muchos hijos/as, sin dificultad y que sobrevivan.

Delante del grupo de mujeres compuesto por la chica embarazada, tumbada y en llanto, y de la peluquera, se coloca una calabaza cubierta de un *onirkol* o cubre calabazas. Sobre él se ponen unas hojas de karité que contienen los excrementos de la vaca y otras la mantequilla. Cada mechón de pelo se unta con la mezcla de los dos ingredientes, como me explicaban las mujeres con dos objetivos: *Para facilitar el peinado; se hace por el pulaaku, la dignidad fulbe, para que pueda guardar su pulaaku* [b.12 Aïsatou, barrio Gaa Maro, ciudad Nikki].



Imagen 10. Ceremonia del *saangol* a una joven primípara. Delante del grupo de mujeres hay una calabaza que contiene leche, encima posan un cubre calabazas sobre el que disponen hojas de karité con nata de la leche de la vaca y trozos de boñiga de vaca. Las dos mujeres que hacen las trenzas están embarazadas, y entre las dos que están tumbadas, la que figura a derecha de la foto no había concebido después de años de matrimonio y participaba de la ceremonia como recurso terapéutico a la infertilidad.

Fuente: A. M. S.

El resto de las mujeres que asisten al ritual preparan el *cobbal* (una masa a base de harina de mijo) que se consumirá diluido en leche y ofrecen monedas sobre el *onirkol*. Una vez terminado el trenzado se reparten el *cobbal*, la leche y el dinero entre las asistentes, salvo la concernida por el acto. Kadidja relata su propia vivencia de esta ceremonia:

*Cuando llegan te van a coger y tú vas a llorar como el día de tu boda, te cubren con un paño, extienden la estera y te sientas mientras ellas te van a trenzar el lado izquierdo, te dicen que te des la vuelta para seguir con el lado derecho, pero tú no puedes moverte y serán ellas las que lo hagan a la fuerza para proseguir. Es una vergüenza que te digan que te vuelvas y lo hagas, deben darte ellas la vuelta. Cuando terminan te dicen que te levantes para lavarte. Será tu abuela materna la que venga a ducharte con agua que han calentado previamente, mientras te ducha te va a hacer elogios 'que Dios haga que des a luz en paz, sin dificultades, y que mañana a estas horas nos digan que has parido'* [b.41 Kadidja Djaouga, barrio Gaa Maro, ciudad Nikki].

Terminada la ducha, se conduce a la chica a la choza de su madre y le preparan la cena, que será consumida por la noche en la habitación. Según los testimonios de las mujeres, algunas de las chicas a las que se les hace el trenzado del *saangol* dan a luz al día siguiente, otras en el transcurso de varios días. Después del parto deshacen las trenzas del *saangol* y le hacen otras.

Esta práctica se halla en vías de desaparición, tanto en la ciudad como en los pueblos; las chicas que han estado escolarizadas se niegan a hacérselo y demandan desde los primeros meses de embarazo asistir a las consultas prenatales de las maternidades o del hospital.

#### 4.4 Subordinación y Resistencia<sup>172</sup>

El conjunto de significados que se atribuyen socialmente a las mujeres fulbe se van modelando desde que es una niña y en la juventud a través de los discursos sobre la tradición y de sus propias experiencias como niñas, como jóvenes, como mujeres adultas. En lo que respecta a la tradición, autoras como Bibi Bakare-Yusuf (2003:1) entre otras, proponen pensar la tradición como algo que no permanece inmutable, estático sino que se actualiza por los diferentes actores sociales. Esta concepción permite hablar de significados ideales que se sustentan en la tradición sin que permanezcan estáticos, sino que se actualizan, a través de las tensiones entre el imaginario de “lo que siempre hemos hecho” o “esto es lo que encontré cuando nací” y los cambios que acontecen.

En el apartado anterior se exponía la ceremonia del *saangol* que prepara a la maternidad y a la vida en casa del esposo. El aprendizaje no ha terminado, ahora la joven sabe que sus desplazamientos se verán limitados y controlados, pasará la mayor parte del tiempo en el hogar, por eso lloran cuando van atravesando las etapas que las conducen a una nueva forma de comportamiento. Se convertirá poco a poco en la garante de la tradición, y además de controlada pasa a ser controladora de sus hijas. Es el momento de decidir si perpetúa las tradiciones, si repetirá los actos y actitudes que las ancianas tuvieron con ella. Así lo muestra el ejemplo de una joven primípara en el campamento de Wenra:

*La mujer está cerca de la puerta tejiendo una diadema. Me dice que pase y me siento en la cama. Me pone al niño en el regazo. Le pregunto si ha dado a luz en casa y me dice que sí. Así lo manda el pulaaku. ¿Dónde dan a luz las mujeres fulbe? Las mujeres fulbe si no tienen problemas no van a la maternidad. Dan a luz en casa. Tiene al lado un barreño de plástico, me dice que las cosas que hay dentro las ha ido comprando ella poco a poco con el dinero de vender la leche, cuando estaba con su marido en el campamento trashumante. Ella no es hija de la mamá de Pendo, su familia está lejos, su madre murió, por eso ha venido a dar a luz aquí. En el barreño hay polvos de talco, colonia, barniz de uñas, cremas [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].*

Pero ya he advertido que no siempre ocurre así, algunas deciden no continuar con algunos mandatos frente a los que ejercen oposición y promueven transformaciones. Así lo apostilla el relato de Yawo cuando testimonia de las resistencias que ejercen algunas jóvenes, por ejemplo el hecho de que ahora las recién casadas comiencen a decir que ellas no han ido a casa del marido para hacerlo todo o no quieren que les duche la abuela después del parto.

Como en otras sociedades de África Occidental, la edad confiere a las personas fulbe un estatus dentro del grupo; con el paso del tiempo adquieren notoriedad y su voz es escuchada

---

<sup>172</sup> Resistencia entendida en el sentido que ofrece Abu-Lughod cuando explica el uso que las mujeres de la comunidad de Awalid hacen de los poemas. “Los sentimientos impúdicos del “amor” son subversivos. Expresarlos es un desafío al orden social y a aquellos a quienes sirve ese orden (...) Dado que portan sentimientos de amor subversivos, se podrían considerar los ghinnäwa como el discurso de desafío de los beduinos...Este es el otro sentido en el que los sentimientos podrían ser considerados como políticos y recitar los poemas de amor como una forma de política” (1990:35-37). Es este sentido de resistencia la que entiendo practican los y las fulbe con el pulaaku, por un lado adaptándolo a las normas tradicionales y al mismo tiempo actualizándolo como resistencia política a las normatividades impuestas por el Estado o las políticas internacionales.

en las deliberaciones dentro de su grupo familiar y en la sociedad más amplia. Niara Sudarkasa (2005:28) apunta que tanto el linaje como otras relaciones de parentesco permiten un análisis más acorde con el papel de la mujer en la estructura social africana. Según esta autora, a través de sus estudios con los Yoruba de Nigeria y otras poblaciones de África del Oeste, el rol de madre, abuela y anciana otorga poder y autoridad sobre los descendientes de ambos sexos. Además de la edad y del parentesco hay que tener en cuenta el ámbito de la economía, donde la capacidad de acumulación de bienes marca las diferencias entre hombres y mujeres. A lo que habría que añadir que las relaciones de parentesco nunca están desvinculadas de otros ámbitos socioculturales como la identificación con un grupo o la clase social, de la economía o la política (Yanagisako y Collier, 1987:20-25). Queda reflejado en el ejemplo de Kadidja cuando es su madre la que debe autorizar o no una unión matrimonial. Así como en otros acontecimientos, en los casos en los que las mujeres más jóvenes deben ser autorizadas por sus madres, suegras o tías para acudir al centro de salud a dar a luz y muchas veces son ellas las que acompañan a las jóvenes hijas o nueras a la maternidad o al hospital. En la sociedad fulbe, como en otros casos que han sido analizados en antropología, las diferencias de género, clase y etnia muestran muy bien los diferentes comportamientos que pueden tener las mujeres. Las relaciones que se establecen entre las mujeres y que se jerarquizan principalmente por la edad, pero que también pueden estar mediadas por la capacidad económica, se articulan al mismo tiempo con otras formas de organizar la sociedad que las sitúan en una posición de desventaja frente a los hombres.

Además de la edad y el prestigio, la vida de las mujeres se encuentra rodeada de una serie de expectativas que intervienen en su identificación como fulbe, algunas de las cuales son: casarse con un hombre fulbe, ser trabajadora y capaz de gestionar sus responsabilidades económicas, ser paciente y practicar la belleza con sobriedad.

#### ***4.4.1 Casarse con un hombre fulbe***

Aunque sigue dándose el matrimonio concertado por los padres de los novios, resulta habitual que las chicas recurran al divorcio para mostrar su desacuerdo, y casarse con otro hombre. Para las mujeres fulbe, la estrategia de oposición al mandato de un adulto, como en el caso de un matrimonio no querido, es el divorcio.

Algunas como Kadidja esperan a tener descendencia con el esposo antes de dejar el hogar conyugal, o Yawo que abandona a su esposo por los maltratos físicos; en otros casos la chica no vuelve a casa del marido después de las ceremonias matrimoniales por lo que la familia queda obligada a devolver la dote que los parientes del marido habían entregado para la celebración de la boda.

Las mujeres fulbe, convencidas de reunir una serie de características y rasgos que les hacen superiores a otros, buscarán a un hombre fulbe para no ponerlas en peligro. Recordando el relato de Kadidja, ella quería a un hombre que no era fulbe, su madre no aceptó esa unión, y ella se resignó a casarse con el pretendiente propuesto por la familia primero y más tarde con un hombre fulbe que le hizo la corte. Porque además, ella piensa que una mujer

fulbe nunca tendría un hijo con un hombre que no lo fuera, implicaría poner en peligro su dignidad, aquello que hace de ella una mujer fulbe. *Una mujer fulbe no tendrá hijos con un hombre gannunjeke. Al final, los hijos, no serán ni fulbe, ni gannunkeejo y saldrán perdiendo, porque provocaría una disminución en el dimaaku de la mujer* [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].

Estos criterios, casarse con un hombre fulbe y tener descendencia con un fulbe, pueden dejarse de lado en algunos contextos como las ciudades o por algunas mujeres, las jóvenes que han estado escolarizadas. No se concibe que una mujer no esté casada ni bajo la tutela de un hombre. Sólo puede darse una separación física, sin que el hombre y la mujer adultos convivan juntos, en *baggarbarual*<sup>173</sup>, como es el caso de Yawo, quien tras ser maltratada en dos ocasiones prefirió quedarse a vivir en el campamento de su padre. Una de las condiciones era que sus hijos mayores construyeran una choza, cultivaran el campo y se hicieran cargo de las responsabilidades que hubiera tenido su marido. Sus hijos, aún jóvenes, han empezado a casarse y están construyendo nuevas chozas para albergar a las recién casadas, y los chicos jóvenes aún solteros también han construido su choza. El marido continúa viniendo al campamento, a veces le trae alimentos o dinero, ella le prepara la comida, y si decide pasar la noche allí lo hace en su choza. Cuando hay alguna ceremonia de *lawru* o boda en el lugar de residencia del marido, Yawo asiste como su esposa, pero goza de un estatus, libertad y responsabilidades para con su descendencia, distintas a aquellas mujeres que siguen conviviendo con el esposo.

Otro caso de mujeres bajo otra “tutela” masculina son las viudas; cuando la muerte del marido acontece siendo la mujer aún joven, ésta podrá volver a casarse después del duelo. El ritual de viudez comienza el mismo día del fallecimiento con una reclusión de la esposa durante ocho días en la choza hasta que se celebre la *Ardúa*, la ceremonia de los funerales.

El resto de viudas del campamento vendrán a acompañarla<sup>174</sup>, la cubrirán con un paño, le pondrán dos pulseras, una negra y una roja y tendrán un cuchillo a su lado todo el tiempo para espantar al difunto. Este periodo como viuda dura cuatro meses, durante las primeras semanas se le hacen cuatro duchas con infusiones a base de cortezas y de hojas. La última tiene lugar al borde del río, donde irá acompañada de las otras viudas que se reparten las obligaciones: mientras unas preparan la comida a base de gallinas y pintadas, otras afeitan la cabeza de la viuda, la bañan, le quitan las pulseras y abandonan todo a la orilla del río. Mientras, en el campamento no queda nadie, se apagan los fuegos y ese día no se cocina, dando un aspecto de abandono. La gente irá regresando una vez que lo haga la viuda. Una vez concluidos los baños rituales, la mujer está lista para ir a casa de su padre donde continuará hasta completar los cuatro meses; si tiene alguna hija o hijo menor de dos años irá con ella; si no, la descendencia permanece en casa del marido. Si la muerte del marido ocurre cuando es una mujer adulta que tiene hijos casados puede quedarse con ellos.

<sup>173</sup> La raíz es *Bagga*, arco, éste se deja en la puerta de la casa que la mujer tiene en el campamento de su padre, para significar que el marido posee a la mujer pero no se la lleva a vivir con él. El arco en la puerta es un signo de pertenencia, nadie más puede dormir con la mujer, aunque el marido no esté en su casa.

<sup>174</sup> Si el esposo estaba casado con varias mujeres, todas realizan la misma ceremonia.

Durante el tiempo que dura el duelo, únicamente deja la habitación para ir a hacer sus necesidades, acompañada por otra mujer, sale de espaldas de la habitación. A lo largo de los cuatro meses la mujer no va a buscar agua ni prepara la comida, el objetivo en este período es olvidar al esposo; si continúa con sus actividades domésticas, el marido, que aún no se ha ido, beberá de esta agua y comerá su comida, no terminará de irse, no la abandonará y se le aparecerá en sueños. En el caso de que la fallecida sea una mujer embarazada, el resto de mujeres embarazadas del campamento se pondrán una pulsera de color negro, para ahuyentar la muerte.

Algunas aclaraciones sobre este período que atraviesan las mujeres viudas me las ofreció un misionero francés, Paul Quillet, que durante 20 años ha convivido con los fulbe del norte de Benín:

*El período de viudedad dura cuatro meses, en este tiempo la mujer no puede mantener relaciones sexuales y el objetivo principal es comprobar si estaba embarazada del difunto. Si, a pesar de la prohibición, mantuviera relaciones sexuales durante el duelo y se quedara embarazada, este hijo o hija sería llamado “viddo haram”, “hijo de lo prohibido”, nacido de una viuda en periodo de viudedad y se le considera un bastardo. Si no está embarazada, pasados los tres meses otro hombre puede pedirla como esposa sin que haya una celebración de matrimonio particular. Una de las características de los fulbe es que practican el levirato, un hermano menor puede casarse con la viuda del hermano mayor si ésta acepta [1.5 Documentos personales Paul Quillet].*

Si la que fallece es la mujer, el hombre también está obligado a pasar un tiempo de duelo, sin salir de la habitación durante dos semanas, con un cuchillo en la mano y un paño sobre la cabeza. Al igual que la mujer sólo se ausentará para sus necesidades fisiológicas saliendo de espaldas. Le pondrán dos pulseras, una roja y una negra, y su difunta le verá con estos adornos.

Durante los quince días que dura la reclusión, le preparan unas infusiones para que se duche; en la tercera semana, se termina el encierro, irá a lavarse pero esta vez en el río; allí le afeitan la cabeza, se despoja de las pulseras dejándolo todo en la orilla. Si estaba casado con otras mujeres, mantendrá con ellas una abstinencia sexual durante tres meses, hasta que dé por finalizado el duelo. Entonces, si quiere, podrá casarse de nuevo. Estas circunstancias muestran el diferente valor de los hombres y las mujeres. Por un lado el tiempo de reclusión, por otro el examen al que se la somete para comprobar si estaba o no embarazada del difunto; y castigar sin reconocer el hijo cuando hay dudas de que la mujer haya respetado la abstinencia impuesta.

#### **4.4.2 Ser trabajadora: la lucha contra la “pereza”**

En la ceremonia del *lanru*, mientras se le afeita la cabeza al bebé, se desea que sea una persona laboriosa, así mismo se utilizan unas hojas (*kaarebi*) que simbolizan el trabajo, se anhela que la persona no sea perezosa. Esta actitud la recuerdan continuamente las mujeres: *Debes casarte, no tener discusiones con nadie y menos con tu familia política, debes trabajar porque una mujer perezosa no encontrará marido, las otras mujeres se van a reír de ella y su marido le pegará [a.6 Diario Yaa Senrou 11 Noviembre 2007 a 14 mayo 2008 / 18 Enero a 08 Diciembre 2010].*

Por esta razón desde la infancia se muestran los trabajos a los niños y a las niñas, se exige a todos los miembros de la familia que participen en ellos; esta cualidad no es exclusiva de los fulbe, aunque sí se reconoce, por parte de otras poblaciones (sobre todo *baatɔmbu*) que tanto la vida como los trabajos que realizan las mujeres fulbe resultan más duros. Las necesidades del ganado y preservar la paz con los vecinos agricultores hacen que se establezcan en campamentos internados en la sabana donde el acceso al agua, a la leña, a los mercados y a los servicios de salud comporta más dificultades, supone desplazamientos a pie de largas distancias y el transporte de las mercancías sobre la cabeza.

Otra de las dificultades que apuntan, es la limpieza de los utensilios que utilizan para cocinar, en concreto las calabazas. Para los fulbe es un elemento vivo, es el fruto de un árbol, y al poner la leche en contacto con la calabaza se desea que aporte vida al ganado y haga que se multiplique. Tienen una calabaza para cada actividad; *bidurde* para ordeñar, *lalde* para almacenarla, *cipirde* para la venta de leche, *lotorgal* para lavar al bebé y para hacer la colada, *hojde* sirve de cuchara... Las calabazas forman parte de la dote que la madre prepara a la futura novia. El día que presentan la dote horas antes de que la novia vuelva definitivamente a casa de su marido, algunas de las familiares colocan el ajuar y cada grupo de mujeres que llega vuelve a realizar el recuento de los objetos (cazuelas, cubiertos, platos, recipientes de plástico, telas, calabazas) que se grita a los cuatro vientos. Cuando se da por terminado el recuento, dos de las ancianas se aproximan al conjunto de calabazas y representan la vida futura de la novia, preparando la papilla y dándola de beber a su prole, así desean que sea la vida futura de la joven recién casada, que tenga leche abundante y descendencia para consumirla.



Imagen 11. Conjunto de calabazas que componen una parte de la dote de la joven esposa. Cuántos más objetos incuya la dote, más prestigio obtendrá la familia de la novia.

Fuente: A. M. S.



Para abastecerse en calabazas las siembran, las vacían, las lijan y se reparan cuando el calor y los golpes las agrietan. Su limpieza es laboriosa, las frotan con un estropajo a base de hierbas secas, una segunda vez con arena, después las lavan con jabón y las secan al sol. Durante el trabajo de campo fue una de las tareas que las mujeres no querían que hiciera pues no estaban seguras de mi destreza y que si yo las lavaba volvieran a estar limpias. Su temor sobre mi cuidado de las calabazas llegaba incluso a no querer ofrecérmelas temiendo que a mi regreso al país de los blancos no pudiera lavarlas igual que ellas y se echaran a perder.

La principal herramienta de trabajo de una mujer es su cuerpo. No se concibe un cuerpo sano, por el que circula la sangre, enérgico, que se encuentre parado, inactivo. Esto sólo acontece cuando la persona se halla enferma y se aleja del ideal corporal. Pues si no, las otras mujeres de la casa insultarán a la perezosa, que sólo sabe saciar su hambre, corregirán este comportamiento, se reirán de ella e incluso su marido arremeterá físicamente contra ella. Tanto los discursos de hombres como los de las mujeres indican que las obligaciones de la mujer se circunscriben al hogar; además de referirse al espacio físico en el que transcurren la mayor parte de las tareas domésticas, se relaciona con el avituallamiento (agua y leña), la limpieza de útiles de cocina y ropa, el cuidado, la alimentación del marido, hijas/os y resto de los familiares de su esposo y de los invitados que éste recibe. Estos ideales se van introduciendo y afianzando a través de los discursos y las situaciones de la vida cotidiana que las/los jóvenes van observando. Sidi, uno de los jóvenes de Yaa Senrou me los relataba así:

*La mujer fulbe no debe insultar a su marido, no debe ir a casa de su madre todo el tiempo, debe cuidar sus hijos y no debe tener varios maridos ni tener hijos con varios hombres. Una mujer fulbe puede casarse dos veces, pero tres veces no está bien. Los otros van a decir de ella que no es una mujer respetuosa: o getto bane<sup>175</sup>, o jida<sup>176</sup>. Si fuera respetuosa, no podría dejar el primer marido y buscar un segundo marido, quiere decirse que tiene un comportamiento que no es interesante (...) Tiene sus derechos: cuidar sus hijos y de vender su leche. Ella no tiene el derecho de velar sobre la casa, sólo de preparar la comida. El marido va a ocuparse de todo y la mujer no puede opinar. Cuando el marido le pide su apreciación puede hablar. Si quiere ir a visitar a casa de su amiga, debe pedir el permiso a su marido, para ir al médico e incluso para ir al pueblo baatambu. Si el marido dice que no, pues se queda, si es una mujer respetuosa se queda sin ir [b.51 Sidi, campamento Gaa Kpandu, comarca Péréré].*

El cuerpo de las mujeres encarna todos estos ideales, que a su vez establecen un determinado orden social, otorgándoles un lugar y un rol concretos. A través de la retórica, por ejemplo sobre lo hacendosa y respetuosa que debe ser una mujer o evitar la pereza, se imprimen unos ideales que se apropian de la existencia de las mujeres, marcando sus objetivos y acciones dentro de un sistema social.

El ideal de mujer afanosa recorre todas las edades y momentos vitales, pues éstas aseguran que continúan con sus trabajos hasta el momento del parto, retomándolas una semana después.

---

<sup>175</sup> No es buena persona.

<sup>176</sup> No quiere / no tiene voluntad.

Con la realización de cesáreas a algunas mujeres está cambiando pues éstas descansan cuatro meses por prescripción médica. Mientras realizaba el trabajo de campo, en la casa de mi anfitrión había una mujer que vomitaba todo el tiempo y se pasaba acostada gran parte del día. Las otras mujeres estaban siempre insultándola diciéndole que era una perezosa que no quería hacer nada, me preguntaban con sorna si no tendría por casualidad un medicamento para curar la pereza. Cuando estábamos a solas en la choza, las otras mujeres me decían que estaba embarazada, que no estaba enferma y que debían reprender su actitud.

Esther Boserup, en *El rol de las mujeres en el desarrollo económico* (1970), señalaba que los hombres no son siempre los principales proveedores de los productos alimenticios en la unidad familiar. Otros estudios optan por una visión equilibrada de las obligaciones entre hombres y mujeres. Por ejemplo Obioma Nnaemeka (2005:31-40) en *Mapping African Feminism* presenta las perspectivas de Filomina Chioma Steady para quien en el contexto africano los hombres y las mujeres son complementarios, tanto las diferencias sexuales, como los roles sexuales realzan la autonomía sexual y la cooperación entre hombres y mujeres, más que promover la polarización y la fragmentación. Sin embargo, conviene tener en cuenta que la complementación no implica que no haya subordinación de las mujeres.

Si bien estas premisas pueden ser ciertas en el amplio abanico del continente africano, son más comunes entre los fulbe testimonios como el que rescata Henrietta Moore (2009:75) de Patricia Caplan en Tanzania (1984), donde además de haber una división en las actividades productivas entre el hombre y la mujer las ganancias están también separadas, y se dan desventajas entre los hombres y las mujeres para la explotación de la tierra, la comercialización y obtención de beneficios. El hecho de dotar de complejidad la realidad del contexto africano, evitando simplificaciones como “sistema de género africano” o trasladando sistemas exógenos ha sido una de las principales críticas de las feministas postcoloniales africanas (Amadiume, 1987; Oyewùmi, 1997) y africanistas (Vieitez, 2005). Por nuestra parte, se ha mantenido desde los inicios de la investigación, un análisis del sistema de género entre las y los fulbe, su organización social y el poder que tanto hombres como mujeres experimentan.

De forma general podemos decir que las actividades productivas y económicas están divididas entre hombres y mujeres. Los hombres cultivan el campo, pastorean las vacas, las ordeñan y cuidan. Las mujeres avituallan en agua y leña el hogar, preparan la comida, colaboran en las actividades de recolección de las cosechas, se responsabilizan de la limpieza de los utensilios de cocina, la ropa, el patio y la choza, del cuidado de los niños y niñas, de los enfermos y ancianos. Paola Tabet (1979:12), en su análisis sobre la reproducción social y la división del trabajo, avanza en la pertinencia de considerar cómo las herramientas utilizadas para la consecución de las tareas denota diferencias entre hombres y mujeres, sobre todo porque estas herramientas se limitan en el caso de las mujeres a su propio cuerpo. Las fulbe como otras mujeres del continente lo utilizan para: el transporte de agua y leña sobre su cabeza, moler el grano con la fuerza de sus brazos, desplazamientos a pie, cargar con los bebés a sus espaldas como las más habituales. Y la manera de exponerlo en público mientras están trabajando, caminando de forma pausada, evitando movimientos bruscos y una demostración de fuerza exagerada. Cuando son mayores, el grupo de niñas, jóvenes y mujeres adultas con las que vive le ayudan en la realización de las tareas más pesadas. En la ciudad, las mujeres con medios

económicos suelen contratar a bajo precio a niñas para que realicen las actividades más pesadas. Durante mis estancias en la ciudad era a veces sancionada por ir yo misma a buscar agua al pozo para la ducha o la colada y las mujeres me insistían en que pidiera a las niñas y aprendices del taller de costura que fueran a buscarla. Esta solicitud no buscaba únicamente advertirme del hecho que no era necesario mostrar mi capacidad física, sino beneficiarme del prestigio y el estatus que confiere la edad, y dar muestra de tener ciertos medios económicos.

A veces hay una coordinación de ambos en las actividades productivas y en la economía, muchas mujeres hablan de una caja común para hacer frente a los gastos del hogar y una colaboración en las actividades domésticas. Para la gran mayoría, su riqueza y carga de trabajo quedan supeditadas a que ella o su marido tengan vacas que les aseguren un beneficio por la venta de los animales o la venta de la leche.

Esta complementariedad y colaboración se ve mellada sin embargo en otros ámbitos, como el presentado en la toma de decisiones para asistir a la maternidad, el diagnóstico de enfermedades, o el maltrato. La mujer joven no está autorizada para decidir sobre muchas cosas que acontecen en su vida y en su cuerpo. Esto nos vuelve a llevar a realzar la importancia entre el estatus y el proceso de generización; las mujeres no solo están bajo los mandatos de sus padres, tíos, hermanos y maridos, además de todos los parientes que reciben la misma apelación. Dependen además de otras mujeres que han adquirido un rango superior, han visto y han experimentado la vida, y sus mandatos pocas veces se contradicen. Este control de las mujeres sobre otras mujeres no ha quedado al margen de los estudios feministas como lo demuestran los trabajos de Felicity Edhom, Olivia Harris y Kate Young recogidos por Lourdes Méndez (2007:167), y los de Caroline Bledsoe (2005:83), Pat Caplan y Janet Bujra (en Moore, 2009:105).

#### **4.4.3 Ser capaz de gestionar sus responsabilidades económicas**

La esfera económica, las responsabilidades y las inversiones de las ganancias están de igual modo divididas. Los hombres venden las cosechas de ñames, de soja o de grano de maíz y de mijo, los bueyes y otros animales que crían, como corderos, gallinas o gallinas de Guinea. Sus principales obligaciones económicas en el hogar son aportar la base de la comida (el ñame, maíz y mijo) además de cubrir algunos gastos de salud (consultas médicas y compra de medicamentos, operaciones, parto y otras fuera del circuito sanitario estatal como consultas al *moodibbo*, tratamientos tradicionales, compra de talismanes). La mayoría de los hombres contribuyen con la compra de la sal y de carne a la dieta familiar<sup>177</sup>. Otra de las obligaciones a las que hacen frente los hombres, muchas veces en colaboración con sus mujeres, consiste en la preparación y aportación a ceremonias: el *lanru*, la boda, funerales, ceremonias de religión tradicional, el final de la escuela coránica. Si alguno de los hijos o hijas está escolarizada, paga los gastos de inscripción, la compra de materiales y la manutención cuando residen

---

<sup>177</sup> La carne está reservada a días de fiesta o para agasajar a un invitado. El consumo diario representa una forma de prestigio, pues muestra un poder adquisitivo elevado.

fuera del hogar familiar<sup>178</sup>. Las principales inversiones de los varones radican en la compra de bicicletas y motos, la adquisición de animales (vacas, corderos, gallinas), las cotizaciones para la perforación de una fuente o un pozo (cuando hay un proyecto de subvención) y el viaje a la Meca cuando se tienen suficientes recursos. Si un hombre llega a la edad adulta queda liberado de la mayoría de los trabajos, sus hijos mayores asumen la responsabilidad del pastoreo y cría de las vacas, cultivan los campos, aunque él siga dedicando un pequeño tiempo a la actividad agrícola. El resto del tiempo lo pasa saludando a los vecinos y familiares, asistiendo a las ceremonias, yendo al mercado de ganado o a rezar los viernes a la mezquita del pueblo *baatõnu* más cercano. Sus hijos e hijas le dan el dinero necesario para comprar la nuez de *kola*, sus vestidos, pagar sus desplazamientos o los cuidados médicos.

En el caso de que sea un hogar polígamo cada mujer hace frente a sus gastos y a los de su descendencia. La preparación de la comida para el marido, así como la limpieza de su ropa, revierte en la mujer con la que éste ha pasado la noche. La choza es propiedad de la mujer, es un requisito que ponen para que se celebre la boda, y en ella vive junto a sus hijos e hijas; el marido puede tener una habitación propia, pero la mayoría de las veces tiene sus pertenencias repartidas entre las habitaciones de sus mujeres donde él se desplaza para pasar la noche. En ocasiones las co-esposas colaboran en algunas tareas domésticas del hogar, como el abastecimiento en agua o leña, majar el grano, el cultivo del campo o el cuidado de los niños. Aunque la mayor parte del tiempo este comportamiento es fruto de un entendimiento que es difícil adquirir y cada una realiza sus trabajos por separado junto a su prole. El relato de Yawo mostraba las envidias que suelen darse en estos hogares, cuando una de las mujeres pide a menudo a su marido que le ayude económicamente, si se ausenta regularmente de casa para visitar a su familia, quiere ir al médico o sus hijos están enfermos. Es una realidad compleja, en la que al mismo tiempo que hay casos de rivalidad entre las co-esposas, también existen muchos testimonios de ayuda y colaboración entre ellas.

La mujer fulbe adulta asume una serie de responsabilidades a las que debe hacer frente; para ello cuenta con la venta de la leche que su marido le ofrece, derecho que adquiere al casarse<sup>179</sup>. La distribución observada ha sido más o menos igualitaria. Una vez que el patriarca o uno de sus hijos han ordeñado las vacas, se divide la leche en las calabazas que tienen reservada para ello las mujeres, que los niños devuelven a las mujeres o éstas van a recogerlas. Bierschenk (2004:27) había observado que el reparto difiere de unas familias a otras y que algunos contrastes en el modo de distribución se deben al número de hijas o hijos de las mujeres en un hogar poligámico. El testimonio de Kadidja y el de Yawo confirmaban que ellas sólo venden leche, en comparación con mujeres de otros orígenes que buscan

---

<sup>178</sup> No resulta así en todos los casos, ya que algunos testimonios de mujeres dicen que son ellas las que se ocupan de la escolarización de los hijos e hijas e incluso cuando éstos crecen cultivan ellos mismos los campos de soja, elaboran el aceite de karité, crían animales o revenden algunos productos como la gasolina, para hacer ellos y ellas mismas frente a sus gastos escolares.

<sup>179</sup> Aunque Kuhn (1997:67) y Bierschenk (2004:27) indican que este derecho es al casarse en otras autoras recogen que el derecho es adquirido al nacer su primer hijo o hija (Dupire, 1963: 151-155).

dinero de otras formas. Advierten que el mayor beneficio de la leche lo obtienen mientras están en el campamento trashumante, ya que hay más reses; la abundancia de leche les permite un consumo diario, la elaboración de queso para venderlo junto a la leche y los gastos disminuyen. Sin embargo la observación de las prácticas ha mostrado otra serie de actividades comerciales que habitualmente hacen (venta de grano, peladuras de ñame, aves y huevos). Pudiendo decirse que la característica que distingue a las mujeres fulbe frente a otras, es que la venta de productos no lácteos se hace en el hogar y la única permitida fuera es la venta de leche de forma ambulante o con un puesto en el mercado como suelen hacer las mujeres que viven en la ciudad.

Los discursos sobre la búsqueda de dinero aparecen de forma divergente; por ejemplo, hay mujeres que dicen que mientras se tenga salud no hay dificultad para no tener dinero, que si una mujer no es perezosa encontrará la forma de ganar dinero y aumentar su rebaño; algunas han comenzado a cultivar campos de soja, pero la mayoría se quejan de que las mujeres fulbe sólo pueden vender leche y por eso no tienen tanto dinero como otras. Las estrategias observadas y que detallo a continuación muestran las variedades:

- Venta de leche

Es difícil calcular los beneficios que las mujeres adquieren de esta actividad, en primer lugar porque la temporada de venta de leche es durante la estación de lluvias, cuando las vacas están en el campamento sedentario y no es necesario llevarlas lejos a pastar. Pero además no saben con qué cantidad de leche cuentan en función del consumo familiar y el reparto entre las esposas. A partir de los testimonios de las mujeres, los beneficios puede variar entre 500 y 1.000 francos diarios.

- Venta de productos agrícolas

Aunque el cultivo del campo no era tradicionalmente una actividad de las mujeres fulbe, resulta cada vez más habitual encontrar a mujeres que comienzan a sembrar campos de soja, mijo, maíz, judías y picante para la venta y poder obtener beneficios, en especial aquellas cuyos maridos no tienen animales o cuando ellas mismas tampoco tienen y no obtienen recursos económicos de la que había sido su principal actividad comercial: la venta de leche y de productos lácteos.

*No tengo vacas, cultivo soja, mijo. El año pasado hice un cuarto de hectárea de mijo y obtuve dos sacos. Cultivé soja, media hectárea y obtuve cinco sacos que vendí y aún tengo un saco. Compré una cabra, un paño para mí y mis hijos, el resto lo he ahorrado para ir gastándolo poco a poco. Si Dios quiere este año volveré a cultivar. (...) Le pregunto quién se ocupa de tus campos, me responde: Yo misma, pago a obreros que vienen a preparar el campo, una vez que han terminado, me encargo de sembrar y de quitar las malas hierbas. Cuando está listo, cosecho y dejo limpio el campo [b.13 Ariatu, campamento Wenra, comarca Nikki].*

La siguiente tabla recoge el precio (que puede variar según las épocas del año) de los principales productos que las mujeres fulbe venden:

Tabla 7. Precio de los productos agrícolas (2010)

Peladuras de ñame	1 barreño (25 litros)	1.000 francos (fr.)
Nueces de karité	1 barreño (25 litros)	2.500 fr.
Maíz	1 barreño (25 litros)	2.500 fr.
Soja	1 barreño (25 litros)	5.000 fr.
Ñame	1/4 hectárea	25.000 fr.

Fuente: elaboración propia.

- Venta de animales

La cría y cuidado de las aves y los pequeños rumiantes suele hacerse en el ámbito del hogar, cada miembro de la familia conoce el animal que le pertenece y ningún otro puede venderlo o disponer de él para una ceremonia o para honrar a un visitante. El consumo de carne en el medio rural está reservado a los días de fiesta como la *Tabaski*, el final del Ramadán, el comienzo del año *baatɔnu dɔɔ kɔru*, cuando algún miembro de la familia ha participado en alguna ceremonia de *lanru* o boda, si una mujer ha dado a luz en casa. Salvo en estos casos, los animales están destinados a las celebraciones, poniéndose a la venta cuando aparece una necesidad o para los gastos de manutención.

La siguiente tabla recoge los precios de los animales que las mujeres fulbe crían y venden en el campamento:

Tabla 8. Precio de los animales (2010)

Gallina de Guinea	1.500 francos (fr.)
Gallo	1.500 – 2.500 fr.
Cabrito	7.000 fr.
Cabra	18.000 – 20.000 fr.
Cordero	18.000 – 25.000 fr.

Fuente: elaboración propia.

- Venta de huevos

Se suelen vender los huevos de las gallinas de Guinea durante la estación de lluvias, que es el momento de puesta: 2 ó 3 a 100 francos, 5 a 200 francos.

Como en el caso de las aves y los pequeños rumiantes, tampoco se consumen los huevos, salvo que se quiera ofrecer una salsa especial a un familiar de paso o a un extranjero al que se le prepara la comida para consumir en el campamento, pero la mayor parte del tiempo se ofrecen como regalos.

- Los Microcréditos

Únicamente las mujeres del barrio de Gaa Maro de la ciudad de Nikki hicieron mención a esta actividad que consistía en obtener a crédito una cantidad semestral de 50.000 francos

con una devolución mensual de 8.000 francos. La inversión inicial, para cumplimentar los requisitos era de 2.750 francos (una fotografía, el acta de nacimiento y la cartilla).

- Grupos de ahorro o “Tontine”

Las tontine son grupos de ahorro conocidos en gran parte de las ciudades de África. En Benín, y especialmente en Nikki, consisten en un grupo de personas que se ponen de acuerdo en una cantidad de dinero que van a economizar según una periodicidad (diario, semanal, quincenal, mensual). Cada miembro del grupo, por turnos, va beneficiándose de la suma acordada de capital reservado. En la ciudad de Nikki, la caja de ahorros inspirada en estos grupos informales ha ofertado cartillas de ahorro para grupos. Algunas de las mujeres del barrio de Gaa Maro se han constituido en grupos; una de ellas, que debe estar dada de alta en el padrón y tener el certificado de nacimiento, es la titular de la cartilla de ahorro. Una vez por semana, uno de los empleados del banco recorre el barrio para recaudar las cantidades acordadas por los grupos, por ejemplo 200 francos por persona, cuya cantidad escribe en la cartilla. Sus honorarios corresponden a una de las cotizaciones hechas por las mujeres. Las mujeres retiran en la sucursal la cantidad ahorrada, por turnos, según el número de personas que componen el grupo.

En el caso de que la mujer se encuentre en situación de precariedad económica (momentánea o continuada) puede pedir ayuda a su padre o a su madre cuando le hace falta dinero, bien porque ella tenga en su rebaño sus propios animales, o porque el padre puede ofrecerle por ejemplo corderos para que los críe, los utilice en las ceremonias y se beneficie de su venta. Las visitas a los familiares son otra fuente de ingresos, la mayor parte en objetos (esteras, ropa, joyas, alimentos); tanto la persona que va de visita como los anfitriones ofrecen regalos, pero si además la persona que viene al encuentro de los otros pasa por una situación difícil, éstos podrán ofrecerle su ayuda con animales, dinero u otros acuerdos.

Las mujeres ancianas suelen responder que ellas no realizan ninguna actividad económica y que a menudo para hacer frente a los gastos del hogar cuentan con la ayuda de sus hijas y de los hijos que están al cuidado de los animales, a los que pueden pedir que vendan un animal para subvenir en los gastos.

Algunos de los condimentos que se utilizan para la preparación de las salsas provienen de regalos que reciben las mujeres fulbe de sus vecinas *gannunkeebe*, como el *kpararu*, y casi la totalidad de las mujeres siembra picante en el campo de ñames de su marido. En el campamento de Wenra<sup>180</sup>, coincidiendo con la instalación de una bomba de agua se hizo una formación con las mujeres para fomentar la siembra y cuidado de huertos, actualmente cada una tiene una pequeña parcela donde cultiva tomates, *gombo*<sup>181</sup>, berenjenas, *fofete*<sup>182</sup>. Mientras dura la estación seca se benefician de los frutos del huerto y ahorran en los condimentos y verduras de la salsa.

---

<sup>180</sup> Está dividido en barrios, uno de ellos se encuentra al lado de la carretera principal que une Nikki con N'Dali, en él viven cuatro familias fulbe y una veintena de familias gannunkebe. El año pasado terminaron la perforación de una bomba de agua que abastece únicamente a este campamento; el resto, incluido en el que yo vivía, están demasiado lejos para el transporte del agua.

<sup>181</sup> Verdura gelatinosa.

<sup>182</sup> Verdura de la familia de las espinacas.

- Los principales gastos en los que las mujeres invierten sus beneficios aparecen detallados en la siguiente tabla:

Tabla 9. Gastos semanales de las mujeres para una familia de 6 miembros (2010)

Kpararu	25 francos (fr.)
Magi	100 fr.
Picante	100 fr.
Otros	100 fr.
Cebolla	200 fr.
Tomate	200 fr.
Aceite	1.000 fr.
Condimentos salsa (total)	1.725 fr.
Sal	250 fr.
Molino	1.500 fr.

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 10. Principales gastos de la mujer en joyas y ceremonias (2010)

Pulseras aluminio (docena)	350 francos (fr.)
Trenzas (con su pelo)	300 - 500 fr.
Trenzas con postizos	2.500 fr.
Pendientes	2.500 fr.
Anillos	5.000 fr.
Joyas boda (cadena, pulseras, anillos, pendientes)	10.000 fr.
Pulseras metálicas (mujeres adultas)	10.000 fr.
Preparación <i>lanru</i> (primer hijo)	50.000 - 70.000 fr.
Preparación boda	200.000 fr.

Fuente: Elaboración propia.

No se incluye los gastos médicos porque se consideran situaciones extraordinarias que exigen buscar en ese momento el dinero necesario. Una de las inversiones de la que no se habla comúnmente es la adquisición de animales para aumentar el ganado que la mujer dejará como herencia a su descendencia, pues como decía Saïd un hombre y una mujer *fulbe* nunca dirá el número de vacas de las que dispone, pero habrá gestos y signos que mostrarán que efectivamente las tiene: el consumo de leche diario, la solvencia económica para hacer frente



a ceremonias, para ir al hospital por problemas de salud, ayudar a otros familiares o hacer frente a los gastos en periodos de escasez.

Cuando una mujer fulbe consigue ahorrar dinero, lo invierte en la compra de animales para aumentar el rebaño que representa la herencia para sus hijos. Una forma de perdurar en el recuerdo: *No es para ella misma, es para nosotros, para sus hijos. La mayoría de las mujeres fulbe le da el dinero a su padre o a sus hermanos para que les compren animales y aumentar las cabezas de ganado* [b.49 Salamatou, barrio Gaa Maro, ciudad Nikki].

#### **4.4.4 El cultivo de la paciencia y la sobriedad**

Es esta una actitud que se exige en la edad adulta, conlleva un control de sí misma, pues mientras es niña (hasta los 4 ó 5 años) puede mostrar sus necesidades, por ejemplo el hambre. Se considera que en la juventud es difícil controlar las emociones, los desplazamientos, la efusividad de las expresiones. Si hay una edad para la paciencia es cuando se llega al período adulto. Las mujeres se la apropian cuando hacen referencia a la vida del hogar, para evitar los conflictos y propiciar la armonía. Así lo advierte Boesen: “las cualidades fijadas para los viejos encuentran justamente su fuente en la renuncia a toda exhibición de individualidad y en la superación de este narcisismo juvenil. Personalizan las cualidades como el *mumyal* (la paciencia) y el *hakkilo* (la sabiduría, la experiencia) que no son compatibles con el rol del joven bello y que éste por sus poses va incluso a ignorar y a poner en cuestión” (1997:34).

La paciencia comporta un modo de aceptar el comportamiento de las otras personas. Se suele decir que la vida sólo es posible vivirla con paciencia; no es algo reservado a las y los fulbe, sino general a los otros pueblos de la región que tienen proverbios que lo atestiguan: “*wãuru sere suuru*<sup>183</sup>”. Así pues, las mujeres fulbe adultas, hacen recurso a menudo a esta explicación, arguyendo que es una virtud que Dios les ha concedido a ellas para poder hacer frente a la dureza de la vida, a la poligamia, a la infidelidad de los maridos, a la muerte. Una vez que la mujer ha dado a luz, no podrá retomar las relaciones sexuales con su esposo hasta que su hija o hijo comience a caminar, y que normalmente dura entre un año y medio o dos. Si una mujer se queda embarazada antes, será sancionada por los comentarios de la colectividad, ha faltado a su autocontrol, no ha tenido paciencia para reanudar las relaciones sexuales con el marido. En el caso de que esto ocurra, se desteta al niño o a la niña para proteger el nuevo embarazo. Recibirá improperios de las otras mujeres cuando sus hijas han comenzado a dar a luz y ella continúa teniendo descendencia, es una vergüenza. En ningún momento se castiga la acción del hombre, al contrario será una muestra de su potencia y actividad sexual y el peso del autocontrol recae sobre la mujer.

Yawo asegura que las mujeres fulbe son agraciadas, lo son por naturaleza, lo realzan durante la juventud y se van adaptando, atenuando a medida que la mujer avanza en edad. Kadidja mostraba que es una de las características de las fulbe: la mujer fulbe se cuida, cuida su higiene y su imagen. Y la belleza, es natural, forma parte de sus características.

---

<sup>183</sup> La vida sólo con paciencia.

Cuando las mujeres permanecen en casa, suelen llevar un único paño atado a la altura del pecho o en la cintura, para cocinar lo recogen a la altura de las ingles, quedando al descubierto una gran parte del cuerpo, donde se pueden apreciar los tatuajes: encima del pecho, en la espalda, en las corvas de las piernas, resquicios de la búsqueda de la hermosura en la juventud. Una vez que son ancianas no quieren exhibirla, al salir de casa visten una camisa hasta el codo y el paño hasta los tobillos, un pañuelo que cubre la cabeza y atan en la nuca, otro más largo que les envuelve hasta los hombros. Siguen llevando cinturones de perlas, pero son más finos, no pesan tanto como los que llevan las jóvenes y no marcan las caderas. Los collares multicolores los han ido regalando a sus hijas y en las muñecas llevan sólo una pulsera. El único maquillaje que utilizan es el antimonio que aplican en los ojos. Sin duda, el signo que marca esta edad son los *pettorde*<sup>184</sup> atados bajo el mentón, significa que han llegado a la edad de la menopausia, que han cumplido con su rol de madres, han recuperado la libertad de movimiento de la juventud y han adquirido derecho a la palabra, sabiduría y control sobre las mujeres más jóvenes. Algunos de los rasgos de la beldad en la edad adulta surgieron en las conversaciones con una de las abuelas del campamento de Gaa Kpandu:

*Me siento junto a Giringué, ayer me dijo que a los fulbe no les gusta hablar, pero al verme llegar hoy, me hace un hueco en la estera. Le pregunto por los rasgos de belleza en la edad adulta. A lo que responde que: La belleza de las ancianas son los pettorde y el fular. Continúo con las preguntas para saber cómo era en otro momento: ¿Y cuando eras joven? Me contesta que: Los tatuajes, las perlas.*

*En la cara, en los brazos y en la espalda tiene tatuajes que se hizo cuando era una niña, me repite el relato: Hace mucho tiempo que me los hice. Cuando era pequeña, ahora ya es otro tiempo. Cada cosa tiene su tiempo y el tiempo de los tatuajes como los míos ha pasado. Los hacían con agujas, te pinchan para meter un líquido, sangras, pero no puedes quejarte, estás con tus camaradas y si tienes miedo ellas no querrán hacérselos, así que soportas el dolor. Después le digo que ya no lleva collares ni pendientes, me dice que los collares los han ido cogiendo sus hijas: Como ya soy mayor no utilizo pendientes. Sólo me pongo el antimonio en los ojos, pero como ahora estoy enferma no me lo pongo. [a.2 Diario Gaa Kpandu 18 Enero 2010 a 20 Noviembre 2010].*

Este capítulo comenzaba con el relato de Yawo, a través del cual, al igual que otros que irán apareciendo, se van explicitando los controles y las resistencias que experimentan las mujeres. Del mismo modo se ha ido mostrando cómo en el transcurrir de la vida se van imponiendo límites a las mujeres: de movimiento, en su corporalidad, e incluso a veces de mejora de sus condiciones de vida.

Es necesario un ejercicio de observación y de comparación entre, por un lado, las narrativas y las prácticas y, por otro, los diferentes contextos, para percibir las acciones de protesta de las mujeres. En un sistema que aparece como hermético e inamovible, las mujeres encuentran fisuras que les permiten promover algunas veces, y esperar en otras, cambios en su situación

---

<sup>184</sup> Diadema a la que se adjuntan unas trenzas laterales, todo está hecho en plástico. Las mujeres se las ponen tras haber dado a luz a varios hijos.

de subordinación. Por ejemplo, cuando las jóvenes se niegan a mantener algunas imposiciones como la de realizar todos los trabajos en casa de su marido, mantener relaciones con otros hombres a los que puede unirles otros vínculos. El abandono del hogar si el esposo la maltrata, o si desatiende sus obligaciones de manutención de la familia. Las mujeres están de igual modo diversificando las actividades económicas: además de la tradicional venta de productos lácteos, cultivan campos de soja o ñames para la venta o practican otro tipo de pequeño comercio de víveres y animales.

El estudio de la organización social entre las y los fulbe hace visible esta situación ambivalente que las mujeres viven en un sistema desigual en el que encuentran espacios de autonomía. La sumisión aparece en las prácticas; por ejemplo, en el maltrato que viven algunas mujeres por parte de sus maridos, o en el mayor uso de sus cuerpos para la realización de los trabajos y tareas (no solo domésticas, sino también de los cuidados, ya que la espalda de la madre es el lugar privilegiado de transporte y descanso de las y los niños menores de dos años), o las decisiones de su marido sobre su proceso reproductivo. Y también en las narrativas que dejan constancia del menor valor que la mujer tiene en la sociedad; un ejemplo de esto son los itinerarios terapéuticos y religiosos a los que se las somete, porque no se pone en cuestión la fertilidad masculina, y se les exige un tiempo de abstinencia a la mujer durante el posparto. Otro ejemplo lo representan los discursos sobre la belleza, conseguir un ideal que a la vez las sitúa en una posición de desventaja con respecto a los hombres. La exhibición de la belleza masculina no conlleva el mismo control que para las mujeres.

Al igual que en el capítulo anterior el pulaaku aparecía como uno de los elementos centrales en la constitución de la persona, de su cuerpo y su emocionalidad, en este capítulo se han descrito dos de las ceremonias centrales en la vida de los peul. De forma particular, el *saangol*, donde se expresa la centralidad que el pulaaku adquiere en la vida de las mujeres, en su sexualidad y reproducción, temas que se desarrollarán en los próximos capítulos.

## Capítulo 5

## Cuidados durante el embarazo y el parto entre las mujeres fulbe

### 5.1 Amina: “Entre las fulbe no tenemos matronas, la mujer fulbe no va a permitir ser asistida en el parto, no va a dejarse ver desnuda”

*Me llamo Amina, mi abuela paterna, que era originaria del campamento de Wenra y miembro de la familia Djaouga, se casó con Gaïa, mi abuelo. Mi padre nació de esa unión, las trashumancias hicieron que se instalara en Alafiarou. El origen de mi madre está en Gaa Maro, el barrio fulbe de la ciudad de Nikki. La familia de mi marido, Aladji, está instalada en Gaa Kpandu desde hace tiempo, y vine a vivir con ellos al casarme. Cuando me quedé embarazada la primera vez, volví a casa de mi padre para dar a luz, pero mi primogénito murió. Durante varios años estuvimos a cargo del rebaño familiar y vivíamos en campamentos trashumantes pero entonces no era necesario ir muy lejos para encontrar pasto y agua. Además durante la estación de las lluvias regresábamos a Gaa Kpandu, donde los hermanos mayores de mi marido cuidaban de mis suegros y se ocupaban de los trabajos agrícolas. Desde que mi segundo hijo se casó, comencé a ocuparse del rebaño y nosotros volvimos definitivamente al campamento sedentario, porque los ancianos nos dijeron que no abandonaríamos este lugar. Nuestras vacas están lejos, hacia el sur, cerca de Chaourou, pero yo nunca voy allí, son mis hijos los que vienen a verme. Antes no había tanta gente, se encontraban pastos y agua cerca; si hay muchas granjas, no se puede convivir con los animales; los espacios son limitados y por eso tuvimos que ir alejándonos poco a poco, buscando otros lugares. Por ejemplo mi hija Adama está en Ghana porque si quieres vacas, si quieres dinero, hay que ir donde los animales estarán mejor. Ahora mi marido es comerciante, lo que más le interesa es que sus negocios funcionen; cedió a sus hermanos pequeños algunas responsabilidades del rebaño familiar y él se dedica, entre otras cosas, a la compra-venta de animales en esta comarca y en mercados de Nigeria.*

Amina<sup>185</sup> y su primo Aladji, se casaron según las costumbres de los fulbe, es su única mujer; a veces provoca a su esposo diciéndole que se busque una joven porque ella ya está mayor; y él

<sup>185</sup> En esta región las personas no cuantifican su edad como se hace en otros lugares, sobre todo los adultos, pues cuando nacieron no era corriente la inscripción de los nacimientos en el Registro Civil. Para hacer un cálculo aproximativo de la edad de las mujeres, a menudo he contado el número de nacimientos, que se distancian de dos años, y lo he sumado a la edad del matrimonio que frecuentemente se da entre los 15 y 17 años. Así podría decir que Amina tiene alrededor de 45 años.

responde que lo va a hacer para seguir aumentando la descendencia y porque aún tiene fuerza para tener relaciones sexuales. Fueron los primeros fulbe a los que conocí, me acogieron en su casa, y junto a sus hijas aprendí a tejer los collares: *daku dakune* que usan como diademas, *dagaa* cuadrados para el cuello y las gargantillas, me invitaron a participar en las ceremonias del *lawru* de sus nietos, y mi paladar comenzó a habituarse al gusto de la leche mezclada con la papilla de mijo que me ofrecían en cada visita.

*Para nosotros los fulbe el pulaaku, el dimaaku y el senteene forman una sola cosa, es por la nata de la leche de la vaca que te untan en la frente, cuando eres bebé, el día del lawru. Desde que te afeitan la cabeza y te ponen la crema de la leche sigues el dimaaku, tienes vergüenza de los adultos y de los pequeños, respetas a los mayores, si te hablan no miras directamente a los ojos de la persona, hay algunos actos que no debes hacer, te escondes, no vas a comer con los mayores, lo haces con gente de tu edad o con los niños/niñas pequeños que hay en la casa. El dimaaku, hace que aunque tengas necesidad de algunas cosas no lo expresas. Cada uno tiene un lugar en la sociedad y debe respetarlo. El pulaaku hace que la mujer no deje que nadie vea su desnudez, ni siquiera su marido. Es algo que viene de Dios, él se lo ha dado a los fulbe, es una revelación, una herencia. Es propio de los fulbe, los baatonu no lo tienen. Sólo hay que ver cómo se lavan al lado de los caminos y cuando ven que la gente llega se cubren. Cuando un fulbe quiere lavarse, se esconde, se mete en la profundidad de la sabana, para que nadie pueda decir que lo ha visto en esa circunstancia. Los gannunkeebe, los esclavos que han sido adoptados por los fulbe, siguen los mismos comportamientos que sus maestros.*

Amina vive en una casa grande, junto a su marido, sus hijas e hijos menores y uno de sus hijos mayores con su mujer e hijas/os. Ella se encarga de la educación de varios nietos y nietas. Además de instruirlos en la educación propia fulbe, todos van a la escuela que hay en el campamento, aunque este año han estado varios meses sin director ni profesor, ya que muchos de estos profesionales no quieren trabajar ni residir en los campamentos fulbe, alejados de las poblaciones más grandes y sin servicios.

*A partir de la infancia, si la niña se levanta, le dices: vete a lavarte la cara. Si termina, le pides que vaya a buscar la calabaza donde están los productos de belleza, y le explicas cómo lo tiene que hacer, una vez, dos veces, la tercera puede hacerlo sola. Si lleva una camiseta mal puesta o rota, se le puede corregir la vestimenta. Desde que las niñas y los niños son pequeños no quieren que les laven en público y es el pulaaku el que comienza a manifestarse. Cuando la chica llega a una edad determinada, comienzan a desarrollársele los pechos, ya no es la madre quien se encarga de su educación, ella misma observa lo que es la vida, ve los cambios de su cuerpo y se cuida. Para la instrucción en los trabajos pasa algo parecido, al principio se le enseña cómo lavar los utensilios o hacer la colada, pero después van ellas solas.*

*Aprovechan los momentos de la colada para ducharse, así que al dirigirse hacia la fuente o el río, transportan sobre su cabeza una calabaza con la ropa sucia además del jabón, la esponja y los cosméticos. Otro rasgo que define el carácter de los fulbe es el coraje, algunos lo muestran con los tatuajes. Por ejemplo mi marido los tiene por toda la cara y mi hijo Isa también los pagó con su propio dinero. Yo no me tatué porque tenía miedo, hace daño. Es la voluntad del corazón, el que quiere hacérselos, se contiene, se controla. En la ciudad de Nikki por ejemplo, hay gente que los tienen porque han nacido en los campamentos o han crecido en ese medio; sin embargo los hay que no se han*

*tatuado ni el rostro ni otra parte del cuerpo porque han ido a la escuela, no han querido o su familia no lo ha permitido. Son parte de la belleza, como las pulseras son también parte de la beldad.*

Cuando nos conocimos, hace seis años, su benjamina tenía un año y medio. Una de sus hijas había regresado a dar a luz junto a ella. Ahora, dice que ella ya ha terminado, pero no utiliza la diadema o *pettorde* sin adornos que muestra la entrada en la menopausia. Su peinado también ha cambiado, ha abandonado los *olonayi*, que otras mujeres fulbe llevan, por unas trenzas pegadas al cuero cabelludo desde la frente hasta la coronilla, para que al verter el agua durante las abluciones, ésta penetre y purifique la cabeza. Participa activamente en las actividades que se han ido proponiendo en el campamento desde alguna ONG's, el centro de salud o la congregación de misioneras que se instaló en los años 90 en la ciudad cercana de Péréré<sup>186</sup>.

*Tuve 11 embarazos, 7 chicos, de los que 6 viven, y 4 chicas; los dos primeros hijos los tuve en casa de mis padres, los siguientes nacieron en Gaa Kpandu. En aquel tiempo no había médico cerca del campamento ni la gente venía a visitarnos, por eso mis hijos e hijas mayores nacieron en casa. Cuando el personal del centro de salud, de la maternidad y las hermanas Albertinas comenzaron a venir al campamento hubo un cambio y eso hizo que comenzáramos a ir a la maternidad, mis tres últimos partos fueron allí. Entre las fulbe no tenemos matronas, la mujer fulbe no va a permitir ser asistida por una mujer baatonu durante el parto; no va a dejarse ver desnuda, no aceptará que la vea así su suegra o las mujeres de la familia de su marido. Si es la primera vez y necesita ayuda, puede asistirle su madre o alguna mujer de la familia; cuando sucede así son ellas las encargadas de anunciar el nacimiento y las vecinas vendrán a ver a la recién parida y al bebé. Si tiene experiencia porque ya ha tenido varios partos, y siente los dolores de las contracciones, entra en su habitación y le dice a sus hijas que si alguien pregunta por ella contesten que está cansada y se ha acostado dentro. Una vez que se escuchan los llantos del bebé enviará a una de sus descendientes para que vaya a decir a las otras mujeres que ya ha llegado el bebé. Nosotras, las negras, no tenemos miedo de parir solas.*

*Algunas pueden tener muchos dolores y no van a decir nada, incluso si algún miembro de la familia o vecina les pregunta por su salud, van a decir que se encuentran bien. Otras pueden parir por la noche, y cuando el bebé nace lo anuncian al resto, a las vecinas y familiares, que vienen a comprobar si tanto la madre como el bebé están bien. Después la abuela corta el cordón umbilical y lava al recién nacido o nacida; si ha dado a luz en casa del marido la madre de éste no puede hacerlo y para ello solicita la ayuda de otras ancianas. La placenta se introduce en una cazuela de barro, que se cierra y entierra detrás de la habitación. Actualmente si la mujer va a la maternidad, las enfermeras meten la placenta en un recipiente de plástico que entregan a los parientes y ellos se encargan de enterrarla. Las mujeres fulbe no vamos a la maternidad por el *pulaaku*, algunas piensan que al llegar allí, van a tener que desnudarse y la enfermera o la matrona verá sus genitales, y según su educación, eso no está permitido. Muchas veces, las que dicen que no han ido a la maternidad por el *pulaaku*, es porque Dios ha permitido que no tengan problemas durante el parto. En algunos sitios está cambiando, antes estabas obligada a parir en casa, ahora el personal sanitario, los dinamizadores, educadores de los proyectos de las ONG's, en los programas de radio, nos dicen que no está bien dar a luz en casa y que vayamos a la maternidad.*

<sup>186</sup> Esta congregación que se conoce en la región como las hermanas Albertinas fue fundada por Fererico Albert en Italia y recibe el nombre de: Vicenziana de Maria Inmaculatta de Federico Albet (Lanzo di Torino).

Hace tres años, conocí a la hija mayor de Amina que se encontraba de visita, había venido porque Amina estaba enferma. Le había pedido permiso a su marido para viajar al campamento de sus padres porque quería saber cómo se encontraba su madre y cuidarla; además de descansar, porque ella misma no se sentía bien y había perdido tres hijos a los pocos meses de cada parto. Bébé, cómo así se llama, es una mujer de unos 30 años, jovial y sonriente. Por las mañanas temprano se afana en las actividades cotidianas y por las noches hace reír a sus hermanos con las historias que conoce. Fuimos juntas al hospital donde le hicieron un análisis de sangre y le diagnosticaron drepanocitosis<sup>187</sup>, una de las posibles causas de las muertes de sus hijos, pero le aconsejaron que su marido se hiciera los análisis para saber si él era drepanositario y confirmar esta hipótesis de las defunciones.

*Me llamo Bébé y soy la hija mayor de Amina. En el campamento donde vivo hay una mujer que se hace inyecciones para no tener hijos, fue ella la que me explicó que había ido a la maternidad y yo comencé a utilizar los mismos anticonceptivos inyectables. Ni mi marido ni mis padres lo saben. Si mi esposo se enterara se enfadaría mucho y seguramente se negaría a que lo siguiera haciendo. Pero mis padres no podrían decirme nada. Estoy enferma, me quiero curar antes de volver a quedarme embarazada, he tenido seis partos y han muerto tres de mis hijos.*

*Mi marido tiene varias esposas y con todas nosotras ha tenido descendencia, una parió hace poco; él y yo somos primos pero mis coesposas son de otras familias. Cuando estuve embarazada las primeras veces regresé a dar a luz junto a Amina; una de mis hijas se ha quedado con ella pero mi marido no ha querido que el resto de sus hijos vivan con los abuelos y que éstos se ocupen de su educación. Él quiere que le ayuden con el pastoreo y los trabajos del campo. Voy a pasar una temporada aquí, primero tengo que recuperarme, después ayudar a preparar la boda de uno de mis hermanos.*

Siempre que fui a casa de Amina y Aladji (su marido) me recibieron con una calabaza de *boyr*<sup>188</sup>. Tienen un rebaño para abastecer el consumo familiar y otro que pastorean sus hijos en otra comarca del país, lejos de donde ellos residen. El excedente de leche lo vende una de sus hijas, que abandonó la escuela el año pasado. Además, Amina tiene un pequeño comercio en casa donde revende cigarros, azúcar, cerillas, pastillas de caldo concentrado, comprimidos de ibuprofeno o paracetamol.

*Las mujeres fulbe, para pagar los condimentos de la salsa y hacer frente a otros gastos del hogar, de las ceremonias, o para preparar el ajuar de nuestras hijas, vendemos la leche, las nueces de karité que hemos recolectado en la sabana o las peladuras de los ñames. Aunque colaboramos en algunas tareas agrícolas, no vendemos los excedentes de las cosechas; esa es una responsabilidad de los hombres. Mi marido se encarga de buscar el dinero para preparar las ceremonias, este último año hemos tenido el matrimonio de Yaya e Isa. Los dos estaban con su hermano mayor cuidando del rebaño, ahora Isa se quedará para ayudarnos con los trabajos campestres antes de regresar allí junto a su mujer.*

---

<sup>187</sup> Fenómeno que se da entre la población africana y que puede ser considerado como una enfermedad que se caracteriza por la disminución de los glóbulos rojos.

<sup>188</sup> Papilla a base de mijo o maíz majado que se mezcla con leche y que es el alimento por excelencia de los fulbe.

Cuando la conocí, en 2004, se encargaba de preparar la comida que los escolares tomaban en el recreo. Además era y sigue siendo la persona de referencia para las actividades con el resto de las mujeres de su campamento, tanto de los proyectos del centro de salud como las que llevaban a cabo las hermanas Albertinas. Estas últimas consistían fundamentalmente en prevenir la malnutrición infantil. Una vez al mes reunían a las mujeres, controlaban el peso de los niños menores de 2 años y al mismo tiempo debatían sobre una temática a partir de su propia experiencia o sobre lo que habían escuchado en la radio, durante la visita a otro campamento o en el mercado. Los temas variaban desde la limpieza de los puntos de agua, hasta la prevención de enfermedades sexualmente transmisibles, beneficios de la consulta prenatal y del parto en la maternidad, entre otras.

*En el momento en que comenzaste a visitarnos, los responsables del centro de salud enviaron a dos educadoras, nos pidieron que reuniéramos a todas las mujeres embarazadas. Empezaron por preguntar sus nombres y los de sus maridos, querían anotarlos en un cuaderno y hacer un registro de las mujeres embarazadas; en lugar de hacer el seguimiento en la maternidad, ellas vendrían aquí para hacer las consultas prenatales. Ese día, junto al jefe del campamento, fuimos diciendo el nombre de las mujeres y de sus maridos, porque ellas tenían vergüenza de pronunciar el nombre de su marido en voz alta. Después de ese día no volvieron más. Las mujeres habían acudido porque se lo había pedido el jefe, pero no querían que nadie las tocara o mirara su cuerpo. Ahora ha llegado otro proyecto, tenemos una pequeña farmacia para la prevención y tratamiento del paludismo. Estamos tres personas al cargo, yo soy la tesorera. Previo a la entrega de los medicamentos, era necesario acudir a un taller de formación en el centro de salud. Durante una jornada nos enseñaron a observar a la niña para comprobar su estado febril y proporcionarle tratamiento además de aconsejar a la familia sobre la limpieza del medio que rodea las viviendas, los recipientes de agua y evitar la multiplicación de los mosquitos. También me ocupó de controlar que no se haga el corte de los labios de la vagina a las niñas. Esta costumbre no es propia de los fulbe, pero al convivir con otros pueblos como los baatonu que sí la hacen, comenzamos a practicarla también. En la infancia, las niñas fulbe juegan con las niñas baatonu mientras van al río a ducharse o hacer la colada, si están desnudas, observan las diferencias entre ellas y se preguntan por qué unas tienen un corte en la vagina y otras no. Este hecho provocó que las niñas fulbe al regresar a casa pidieran explicaciones a sus madres, quienes a su vez hablaron con las mujeres baatonu responsables de la escisión. Ellas convencieron a las madres fulbe que debían seguir esta práctica con sus hijas, aún hoy hay madres que llevan a sus hijas para que les hagan la escisión.*

En enero de 2010, Amina acababa de llegar de la Meca. Su marido había hecho la peregrinación una década antes. Ahora el porche de su casa está adornado con un cartel de la Qassabah y varios calendarios con la foto del presidente del país, Yayi Boni. Tiene un juego de sillas y mesas de madera dispuestas para recibir a las visitas. Se ha puesto una funda de oro en uno de los colmillos como hacen muchas peregrinas en la Meca. Además lleva un único collar, uno que compró allí, y utiliza para rezar el fular blanco que llevó durante la peregrinación. Su marido está cada vez más ocupado por sus negocios: la gestión de los mercados de compra-venta de ganado, el alquiler de las motos a los conductores de moto-taxis en la ciudad vecina de Péréré, la construcción y alquiler de habitaciones en la ciudad de Parakou a 75 kilómetros de distancia. Además de participar en las reuniones en el Ayuntamiento de Péréré como Delegado del Alcalde y en los talleres de formación de los proyectos o servicios que solicitan



su presencia, como presidir el mercado de ganado semanal. Mientras, Amina se queda en casa, organiza las tareas domésticas, cuida de los benjamines, de las nietas y los nietos, recibe a sus hijas e hijos que vienen a visitarla o a cumplir con las ceremonias propias de la edad, como el matrimonio.

*Gandigi, si no fuera porque mi hijo está enfermo y mi marido viaja, nos iríamos juntas a Nikki a ver a mi tía, aunque ahora visitar a la familia de Nikki ya no es como antes. La última vez que fui me puse muy triste porque tuve que continuar el viaje hasta otro pueblo donde vive mi otra tía. Una vez allí estuve sólo dos días y me volví a casa. Me sentó mal que no hubiera nadie en Nikki y me puso muy triste. Estos días le he pedido a Aladji que me dé dinero, 40.000 francos, para ir a ver a mis otras tías y primas, pero no me lo da para que no me vaya, de momento ha dicho que no tiene dinero.*

A menudo Amina me habla de los fulbe en tercera persona, como si ella misma no estuviera incluida en ese discurso. La mayor parte del tiempo nos comunicamos en *baatonum*. Las veces que alguien me ha encontrado de paso por su casa y han preguntado qué hace una blanca en medio de la sabana con los fulbe, les ha dicho que ella es mi madre, Aladji es mi padre y yo soy su hija. No le gusta que le haga preguntas; sobre todo cuando hay otras personas delante, pero si estamos las dos solas, sentadas en el porche o tumbadas en la estera, es ella quien provoca la conversación y me cuenta las cosas que le preocupan, su situación actual, su relación con Aladji, el carácter de sus hijos e hijas, los cambios de las costumbres. Sólo entonces acepta que le exponga mis dudas, que le pida aclaraciones.

## 5.2 Atención al embarazo, al parto y en el postparto: diferencias entre los discursos y las prácticas

A través de las historias de vida que han introducido los capítulos y el desarrollo de los mismos se ha ido constatando la importancia que la reproducción cobra para los fulbe *makayraabe* y especialmente para las mujeres; son ellas las que deben someterse a la prueba de la fertilidad, además de ser las destinatarias de rituales y preparativos para la misma. Éstos están íntimamente relacionados con el pulaaku, que se refuerza, durante el trenzado del *saangol*, utilizando la mantequilla de la leche de las vacas para que la primípara se comporte como una fulbe: ejerciendo autocontrol sobre su cuerpo y sus emociones. Además de prepararla y de desecharla que el parto se desarrolle sin problemas. Por otro lado están las tácticas que se ponen en marcha cuando hay problemas de concepción: la consulta a los *moodibbo* o la petición a una deidad; Yawo (cuyo relato introducía el capítulo 4) explicaba cómo después de dos años de matrimonio no había concebido ningún bebé y fue a pedirlos al *kperu*.

El objetivo de este capítulo es presentar en un primer momento cuáles son los ideales sobre el embarazo, el parto y el postparto, para continuar con cuatro estudios de caso en los que se podrá observar la tensión que existe entre los discursos y las prácticas, además de constatar qué hacen las mujeres con los programas de salud pública puestos en marcha desde las maternidades y ONG's: ¿Adaptación? ¿Instrumentalización? ¿Resistencia?

Es importante cómo ellas mismas experimentan el *pulaaku*, además de los sentimientos y controles sobre el cuerpo que se les encomienda: el *muyal*, el coraje para contrarrestar el miedo, ser fiel a la norma de conducta, y no dejar que el sentimiento de vergüenza emerja por haberse alejado de un comportamiento ideal. Y resulta interesante constatar cómo este código no es estático, no todas las mujeres y hombres lo viven igual, ya que algunas mujeres desarrollan prácticas derivadas de la residencia, de los beneficios que pueden obtener en los centros o maternidades, instrumentalizando algunas de las ofertas que las instituciones sanitarias ponen a su disposición o adquiriendo prestigio por incorporarse a otros modos de cuidado. Justamente esta capacidad de elección, de permanencia o cambio, muestra la agencia que las personas poseen aunque desde algunas instancias se obvia y se mitigan.

Uno de los propósitos vitales de las mujeres y los hombres fulbe *makayraabe*, compartido por otras poblaciones del continente africano, es tener una prole que confirme la unión matrimonial, tantas como se establezcan, lo que condiciona que la mujer tenga que demostrar su capacidad reproductiva, a veces, en varias ocasiones, como fue el caso de Kadidja y de Yawo. Kadidja (su relato introducía el capítulo 3) señalaba cómo las hijas e hijos deben nacer de una unión endógama para no poner en peligro el *dimaaku*; esta descendencia supone una seguridad en la vejez, cuando los adultos ya no tienen fuerzas, se vuelven dependientes y la prole asume algunas responsabilidades de la subsistencia de sus mayores.

A partir de los testimonios de la gente, se desvela que uno de los preceptos religiosos del Islam dictamina que una mujer debe dar a luz las hijas e hijos que tiene dentro<sup>189</sup>, sin importar el número, pues a veces mujeres que sólo han parido una vez aludían a que Dios sólo les había concedido ese niño o niña, y si llegada la edad adulta no había tenido familia es que sus riñones no estaban hechos para parir.

Hasta ahora el *pulaaku* aparece como un conjunto de comportamientos, de controles sobre el cuerpo y las emociones de los hombres y mujeres fulbe *makayraabe*. En el caso de las mujeres, ejerce una vigilancia concreta del proceso reproductivo, estableciendo un ideal sobre los cuidados y la experiencia del embarazo y el parto en soledad. La mujer debe salvaguardar su *dimaaku*, debe comportarse como una fulbe y para ello no va a dejar que nadie vea la desnudez de su sexo. Todos los relatos subrayan la importancia de este código. Amina (su relato introduce este capítulo) explica que ninguna mujer va a dejarse ver desnuda por otra mujer, mucho menos por su suegra o mujeres de otros orígenes, porque estaría expuesta a sus miradas y juicios. Se insta a la parturienta para que controle el dolor, actitud que repiten una y otra vez cuando aseveran que muchas paren sin que nadie se entere. Tanto Kadidja, como Abdulai, Yawo y Amina (como muchas otras mujeres y hombres entrevistados o con los que he dialogado sobre el tema) explican la ausencia de las mujeres en las maternidades y centros de salud por el *pulaaku*.

---

<sup>189</sup> Las mujeres *baatɔnu* comparte este precepto (Sargent, 1982:37), así como las *gannunkebe*.

Al mismo tiempo relatan los cambios o el hecho de que ellas mismas han acudido a los centros de salud y maternidades para las consultas prenatales o para algún parto. Por ejemplo, en el caso de las hijas de Amina, cuando éstas han regresado a parir junto a su madre, lo han hecho en la maternidad, lo cual no quiere decir que el día que dé a luz en casa del marido sea así. Sucede algo parecido con las mujeres del barrio de Gaa Maro que, para dar a luz a sus primeros hijos e hijas, regresaron a sus casas paternas en los campamentos y parieron en las chozas; sin embargo, para el resto de la descendencia permanecieron en la casa del marido y los tuvieron en la maternidad.

Otro de los aspectos que aparece como contradictorio es que, a pesar de que se transmita que el ideal del parto de las mujeres fulbe sea en soledad, pueden concurrir circunstancias que justifiquen la presencia de quien puede asistirle, por ejemplo, si aparecen dificultades o los partos anteriores fueron complicados. Además de los cambios experimentados por las que han ido al colegio y que se niegan a perpetuar algunas de las prácticas tradicionales (como el trenzado del *saangol*), y de las que residen en la ciudad; hay mujeres que modifican algunas de las conductas, cuando sus bebés mueren, si sus condiciones de vida son precarias y los recursos disminuyen, o si después de múltiples partos se encuentran cansadas y sin fuerzas para seguir pariendo. En estos casos, como la hija de Amina, se utilizan métodos anticonceptivos para adoptar un control sobre los nacimientos, a expensas del marido, quien podría negarse a ello, y ellas mismas costean los gastos. Sólo un reducido número opta por medidas más drásticas, como la ligadura de trompas<sup>190</sup>, como suele ser el caso de múltiparas a las que les practican cesáreas:

*Durante las visitas en el hospital he estado hablando con una mujer fulbe, está en el último trimestre del embarazo, ha venido porque tiene dolores, hoy le van a practicar una cesárea. Con su acompañante, otra mujer fulbe, nos instalamos a la puerta del bloque operatorio, me dice que la parturienta quiere que le hagan la ligadura de trompas.*

*¿Se lo ha dicho al médico? Le pregunto, y me responde que sí. Al preguntarle si su marido también está de acuerdo me contesta algo contrariada: ¿Y qué importa aquí el marido? Ella quiere estar bien de salud. ¿El marido está aquí ahora? ¿Quién es la que corre el riesgo, la que se pone en peligro? La mujer. El marido, te puedes morir y mañana buscará una nueva, tiene otras mujeres en casa [a.3 Diario hospital Suno Sero 22 Febrero 2010 a 30 Noviembre 2010].*

Algunas mujeres explicitan su situación de subalternidad en sus discursos en los que hacen patente la asunción de cuál es el papel de la mujer en la sociedad (reemplazable una por otra) y ante el que deciden actuar en algunos casos, dejando constancia de su empoderamiento.

El embarazo y el parto se viven como un hecho natural, sin embargo otras experiencias se perciben como un peligro, aquellas que llevan a la mujer a un centro sanitario o al hospital.

---

<sup>190</sup> En otras ocasiones son los médicos los que toman esta decisión, si al operar comprueban que el útero tiene riesgo de rotura. Si es una intervención de urgencia no pueden solicitar previamente el consentimiento de la mujer, y no siempre se le explica a la paciente las consecuencias de la operación que le han realizado.

Cuando una mujer da a luz, lo primero que preguntan los vecinos y allegados es dónde, si contestan que en casa, saludan con la expresión de bendición o suerte: *baruka*; pero si ha sido en una institución sanitaria intuyen que ha sucedido algo fuera de lo normal. La mayoría de la gente comparte una visión de estas instituciones como lugares donde se les maltrata<sup>191</sup>, donde las personas mueren y que generan muchos gastos. Entre las mujeres circulan los rumores sobre los tactos vaginales que les hacen durante las consultas prenatales y que según ellas provocan abortos; o el caso de mujeres que fueron llevadas al hospital para dar a luz y el bebé falleció o no volvieron a quedarse embarazadas. Prestan mucha confianza a estos relatos que fomenta su idea negativa del hospital y de las maternidades:

*En el hospital los doctores te pueden operar y ya no tienes más hijos. Nosotras no queremos que nos hagan las cesáreas. Cuando algunas mujeres van al hospital y les hacen las cesáreas se mueren. Otras van, y les dan medicamentos y éstos les sientan mal [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].*

Se debe tener en cuenta otra circunstancia que media en el acceso a la atención de las mujeres: la obtención de información, no solo en el caso de los cuidados dispensados en los centros de salud durante el embarazo y el parto; sino en lo referente a los métodos anticonceptivos. La hija de Amina explica que fue una vecina la que le puso al corriente de la posibilidad de controlar los nacimientos; son redes femeninas de comunicación, encubiertas, por miedo a ser sancionadas por los maridos, la familia de éste o la sociedad en un sentido más amplio. Lo que sitúa a las mujeres en una posición de desventaja en relación a los varones, quienes no quieren que sus esposas utilicen esos métodos por miedo a que mantengan relaciones con otros hombres o se prostituyan. O de mujeres adultas que las presionan para que cumplan con los preceptos religiosos y tradicionales. De modo que los remedios anticonceptivos o abortivos que se conocen en el hogar se transmiten en el ámbito familiar, otro tipo de saberes están controlados por los hombres, y se accede a ellos salvado ese control, por redes vecinales como en el caso de la hija de Amina, en estancias en el hospital o en programas de radio. Estas circunstancias las describe igualmente Hampshire en el ámbito de Chad (2000:104), quien concluye que la limitación de información es uno de los determinantes del menor acceso que las mujeres tienen a los recursos de atención a la salud reproductiva.

Esta situación de acceso y uso de la información está en relación con las tesis avanzadas por Nicole-Claude Mathieu en su texto “Quand céder n’est pas consentir”, sobre el consentimiento de las mujeres a la dominación masculina (1991:135). Esta antropóloga francesa sitúa sus análisis en el materialismo histórico, que tiene como objetivo estudiar cómo se estructuran los sistemas de dominación y de explotación para que los dominados puedan reaccionar. Ella se centra en las mujeres y explica cómo las condiciones materiales de vida, de represión, hacen

---

<sup>191</sup> Más allá de los comentarios sobre la negligencia del personal de los centros de salud y maternidades, he podido observar el mal-trato que reciben en estos lugares. El personal sanitario no esconde sus prejuicios hacia ellos y los nombra como “salvajes”, “incivilizados”, “ignorantes” incapaces de comprender su lenguaje “técnico”, acusándoles de insubordinación a las normas hospitalarias. Hay una negligencia constante en las traducciones y explicación de los síntomas, tratamientos y cuidados que se prestan o que se dejan de prestar. En muchas ocasiones he sido utilizada por los y las fulbe, y por otra gente, para remediar el mal-trato recibido, asumiendo que si una occidental se acerca a las enfermeras, a las médicas, para pedir explicaciones o exigir un cuidado, mejorará su atención.

que la conciencia de las mujeres sobre su propia situación esté dominada (Idem.:154). Esta diferencia entre dominadores y dominados hace que las mujeres no consientan su situación desigual, ya que para poder consentir es necesario tener información suficiente y conciencia de su situación. Existe pues una diferencia entre ceder a una circunstancia y consentirla. En este sentido, las mujeres fulbe, al igual que otras muchas en esta región, experimentan una limitación en el acceso al conocimiento de la propia sociedad, dentro del sistema socio-cultural que las ha modelado y más concretamente de la información sobre sus derechos sexuales y reproductivos y por tanto su consentimiento estaría en duda.

Amina asegura que la creación de maternidades y centros de salud ha ido cambiando algunos de los comportamientos; según ella, antes no había maternidades, por eso las mujeres estaban obligadas a dar a luz en casa. Hoy en día, desde las instituciones sanitarias se les insta a que abandonen el parto en casa y que adopten medidas preventivas con el control del embarazo durante las consultas prenatales y con un parto vigilado en una maternidad.

### **5.2.1 Experiencia de estar embarazada**

El embarazo no es considerado una enfermedad entre las fulbe *makayraabe* ni entre otras poblaciones beninesas (Sargent, 1982:86,88) al igual que en otras regiones africanas (Fons, 2003:99); sin embargo creen que es un estado frágil, que debe protegerse. Una vez que la mujer constata su gestación, continúa con su actividad habitual, si es su primer embarazo, vuelve a casa de sus padres, y comienza el proceso de *boofogal*, de encubar. Los miembros de la casa pueden advertir su embarazo si vomita o duerme mucho pero nadie preguntará a la mujer para confirmar las sospechas y se esperará a que los signos de la gestación se hagan evidentes. Esta es una de las causas por las que las mujeres no acuden a las consultas prenatales en el primer trimestre del embarazo. La embarazada no dirá nada, ni siquiera a su marido, éste lo comprobará (por la falta de la menstruación o negativa a seguir teniendo relaciones sexuales) y guardará silencio.

En casa de sus padres o de su esposo puede consultar a los ancianos y las ancianas sobre los tratamientos tradicionales que le aliviarán algunos de los malestares, la fortalecen y prepararán para tener un parto sin dificultades. Uno de los preparados se hace a partir del *laka*, en el campamento de Wenra un anciano relataba así la elaboración:

*Sabes que hay dos tipos de esta hierba, una trepadora, pero lo que buscas tiene que ser la especie que no es trepadora sino una que se extiende por el suelo. Si encuentras el laka que está por el suelo, te pones del lado del Este y sacas una sola raíz que mide como una mano. En casa la limpias, le pelas, le quitas la corteza, buscas cebollas blancas, y lo mezclas en el mortero, lo muelas y lo pones a secar, lo vuelves a majar otra vez hasta que se haga polvo. Cuando la mujer llega al octavo mes lo añades a la comida poco a poco. Si sigue estos consejos, muele los dos ingredientes, tamiza el polvo resultante varias veces, lo conserva y a los ocho meses lo añades a la salsa que acompaña a la pasta o al ñame, si tiene puede cocinar con carne y así va consumiendo este producto poco a poco y el día del parto no tiene problemas, no le duele nada, ni la espalda ni la cabeza [b.8 Aladji Isa, campamento Wenra, comarca Nikki].*

Además del preparado a base de la planta *laka* se enumeran otros:

- *Cabbullaaje*, se prepara con las hojas de un árbol que en fulbe recibe el nombre de *cabbullahi* y la piel de una serpiente. Este árbol tiene unos granos en vainas y cuando están maduros se abre la vaina y el grano sale disparado, del mismo modo desean que suceda el parto de una mujer. De manera similar ocurre con la piel de la serpiente, ésta se muda sin dificultad y se espera que el alumbramiento no presente contratiempos.
- Con la piel de la serpiente se fabrica un jabón con el que se duchan las mujeres embarazadas desde el noveno mes para preparar el parto.
- *Tibuurraaje*, se elabora a base de raíces de yigarea, las cortezas de un árbol llamado ibi y cortezas de bonu. Durante el embarazo y después del parto se utiliza cuando se le hinchan los pies o los tobillos. Otras de las propiedades del preparado es el tratamiento de las hemorroides. Si se consume a los dos meses de gestación puede ser abortivo.
- *Worijo*, se hace a base de raíces que se mezclan con el jabón para favorecer el parto.
- *Ganganua*, son raíces que se muelen, después se mezclan con el polvo de una especia llamada gabu, lo secan y se hace un incienso que las mujeres embarazadas queman desde el séptimo mes. El día del parto les ayuda cuando empieza con los dolores, lo encienden y favorece el parto. También se utiliza para la dentición del niño.
- *Gogel*, hierba con la que se hacen las escobas, se pican las hojas con cebolla, con la mezcla se cocina una salsa que se le da a comer a la parturienta para provocarle el parto.
- *Hotolo'en*, se bebe la infusión de sus hojas para el mal de vientre y produce una sensación de ligereza.

Tanto Yawo como Amina aseguran que las madres no instruyen a las hijas sobre el embarazo y el parto, se espera que sea ella misma la que observe los comportamientos de las otras mujeres y siguiendo el pulaaku sabe que dará a luz en la choza: el *munyal* y el autocontrol le ayudará a que el sentimiento de vergüenza no emerja. Siempre que no aparezcan dificultades lo hará sola, avisando al resto cuando el bebé ya haya nacido para que corten el cordón umbilical. Si hay complicaciones, su madre o cualquier mujer que ya ha parido, puede asistirle en el parto. Las dificultades que se pueden manifestar durante el embarazo son: los vómitos, la fiebre, hinchazón de pies, si sangra por la nariz, hemorragias vaginales o el dolor de tripa. Cuando algunos de estos síntomas aparecen, se tratan con los remedios que se han detallado anteriormente y, si persisten, las mujeres van a la maternidad, o al hospital, si el caso es más grave. Si está en casa de sus padres éstos subvencionan a veces los costes, si la mujer vive en casa de su marido, éste lo suele pagar con sus propios medios. En el caso de que la mujer se quede ingresada en el hospital, los costes los asume el marido solo o con la colaboración de los familiares de la mujer, según la capacidad económica de ambos.

La preparación que se hace durante el embarazo (con tratamientos tradicionales y trenzado del *saangol*) es para que la mujer dé a luz sin dolor, protegerse de miradas ajenas, como Yawo contaba de las jóvenes que no quieren que nadie esté con ellas durante el parto, ni durante la ducha después de éste. Amina explicaba que en otras ocasiones, sobre todo las mujeres multíparas, al sentir las contracciones entran en su habitación, y una vez que ha dado a luz, dirá a sus hijas que vayan a anunciar al resto de las mujeres que el bebé ha llegado. Para ellas exponer su desnudez en público es un comportamiento contrario al *pulaaku*, por eso prefieren dar a luz en casa. Pero además hay otras razones, como explica Bynta:

*No vamos a la maternidad porque cuesta mucho dinero. Antes ibas a la maternidad con 1.000 francos. Ahora si no llevas 5.000 francos no te hacen nada. El análisis de sangre cuesta 1.500 francos, la cartilla, los medicamentos que te prescriben, el análisis de orina, las vacunas. Total que has gastado 5.000 francos y sin comer nada te vuelves del dispensario. Yo he ido a las consultas prenatales para muchos de mis hijos, (enumera 6 con los dedos de las manos), pero para el último no he ido.*

*Tampoco vamos porque te dicen que abras las piernas y todo el mundo que está ahí te mete la mano en tu sexo (vagina). Entre los fulbe, nadie ve el sexo de la mujer, ni siquiera tu marido. Bueno, él está obligado a buscarlo para tener relaciones contigo, pero no va a coger una linterna e iluminarlo [a.6 Diario Yaa Senrou 11 Noviembre 2007 a 14 mayo 2008 / 18 Enero a 08 Diciembre 2010].*

Los gastos de las consultas prenatales, que asume la mujer, y los del parto, que pagará el marido, influyen igualmente el hecho de que las mujeres, sus maridos y la familia de éste prefieran que la parturienta permanezca en casa.

Otras variables irán apareciendo en los estudios de caso: quién decide si una mujer puede o no ir a la maternidad, la distancia y la disponibilidad de los medios de transporte, que tanto en la literatura como desde las estructuras sanitarias se han catalogado como los tres retrasos. Sin embargo hay otras razones que nunca aparecen en los discursos del personal sanitario o de las/los profesionales de programas<sup>192</sup> que quieren intervenir en paliar las cifras de la mortalidad materna; por ejemplo, la resistencia que las mujeres pueden ejercer a las prácticas impulsadas desde las maternidades abogando que el *pulaaku* no les permite acudir a las mismas. La respuesta que reciben es que son unas ignorantes y deben abandonar las formas de hacer tradicionales para alcanzar el progreso. Una idea de progreso<sup>193</sup> vinculada al parto en una estructura médica, atendido y vigilado por personal sanitario.

---

<sup>192</sup> La descripción y análisis de estos programas se desarrollará en el siguiente capítulo.

<sup>193</sup> Esta idea de progreso se está cuestionando en otras regiones donde precisamente el progreso está ligado a un menor control sanitario –en forma de citas y visitas, por profesionales de ginecología e incluso reconociéndose la posibilidad del parto en casa- (Blázquez, 2010: 245-268).



Imagen 12. Mujer embarazada de su quinto bebé, posando para la foto en un descanso de la molienda de maíz que cocerá después para cocinar la papilla. Casada con su primo, su casa está al lado de la de su madre, a quien visita a menudo y cuando se acerca el momento del parto viene a su casa para que le ayude si tiene alguna complicación.

Fuente: A. M. S.

Para no sentir vergüenza, las mujeres dicen no ir a las consultas prenatales ni a dar a luz a la maternidad, donde tendrá que exponerse a las miradas y tactos de las auxiliares, enfermeras, enfermeros, matronas o médicos. Aunque otras mujeres no fulbe pueden aludir a la timidez como una de las causas de abstención en las maternidades, tanto los discursos de otras



mujeres no fulbe como de los agentes de salud son unánimes al atribuir a las mujeres fulbe el sentimiento de vergüenza y la resistencia a ir a los centros de salud y a ser examinadas. En el pueblo de Serekale, próximo a Wenra (cinco kilómetros) la enfermera explica así la resistencia de la población para ir a la maternidad:

*Se niegan a los exámenes ginecológicos y cuando les fuerzas a hacerlo no vienen más. (...) Una mujer puede venir a la consulta, por ejemplo, tiene un problema de pérdidas vaginales, sin tocarla no puedes saberlo. Le pregunto: ¿Pero se dejan examinar? A lo que me responde: No aceptan. Nada.*

*Continúo con las preguntas para saber si son todas las mujeres: ¿Quiénes? Y me explica en un primero momento que ninguna aunque después matiza su respuesta: Cuando vienen voluntariamente se dejan examinar y paren aquí. Pero si no es un parto, nadie permite los exámenes. Bueno, algunas aceptan, las que están instruidas, cuando vienen y les explicas lo que tienen que hacer, aceptan. Algunas baatõnu aceptan, pero las fulbe... (...) No puedo explicar si es un tabú, porque en Nikki, cuando estaba en Nikki, si vienes a las consultas prenatales, que seas fulbe o quien seas, deben examinarte; si no quieres, te vas. Porque comprendimos que no había espacio para la negociación. Porque cuando negocias con ellos es gente que es rara, cuando negocias, es en ese momento en el que se niegan [b.34 Fusena, pueblo Serekale, comarca Nikki].*

Sin embargo, como se verá a partir de los datos de las maternidades, el hecho de que las mujeres asistan a los centros sanitarios para una consulta prenatal o por alguna complicación no está vinculado directamente con el parto en una estructura sanitaria, éste sigue practicándose según el ideal: en casa y en soledad, lo cual estaría indicando una instrumentalización de algunas de las ofertas. Y muestra la tensión entre lo que desean y lo que pueden hacer.

### **5.2.2 El parto: momento culmen del pulaaku**

El parto es considerado un hecho natural, que está en manos de Dios. Este ideal es compartido por las mujeres *baatõnu*, como lo recoge Sargent (1982:96) en su estudio sobre las elecciones que las mujeres hacen en relación al alumbramiento; en su caso prefieren dar a luz solas, porque es el momento en el que el bebé presenta signos que son interpretados como anómalos y que se relacionan con la brujería. La mujer que pare sola podrá decidir sobre el destino de su hijo e hija. A diferencia de las mujeres fulbe, entre las *baatõnu* y las *gannunkeebe* existen mujeres especializadas, matronas, que conocen remedios a base de plantas o masajes y que son capaces de intervenir y asistir a la mujer durante el parto (Idem.:60). El tratamiento que hacen de este hecho estaría vinculado a su percepción que, como señala la autora, es contraria a la medicina occidental en la que “el nacimiento se considera un proceso fisiológico 'normal' pero, a excepción de condiciones extrañas, un parto es un proceso médico” (Idem.:88) y por lo tanto acontece en un contexto medicalizado.

Brigitte Jordan (1993:34) estudió el nacimiento en Suecia, Holanda, Estados Unidos y Méjico, concluyendo que la percepción que las personas tienen de este acontecimiento determina las prácticas que lo rodean; en el caso maya se percibe como algo estresante que forma parte de la vida familiar, el parto acontece dentro de la casa rodeado de la vida cotidiana; en el caso estadounidense se vive como un proceso médico, el parto es siempre en un hospital y la

mujer está sola con los médicos; en el holandés se entiende como un proceso familiar y éstos acompañan a la mujer apoyándola; y en Suecia se experimenta como algo personal, la matrona sólo interviene cuando la parturienta lo desea. En el caso de las mujeres fulbe podría decirse que es un hecho íntimo, la mujer busca vivir ese momento sola, se ve expuesta a una demostración de su capacidad de autocontrol, de mostrar su ser y estar fulbe en un contexto más amplio.

Volviendo a las experiencias que las mujeres fulbe tienen del parto, y más concretamente de percepción de la dificultad o facilidad, Amina y Yawo explicaban que esto es algo que corresponde a Dios, como así lo corroboran otros testimonios de mujeres y hombres fulbe:

*Hay algunas mujeres que están dando a luz y no hacen ningún ruido. Sólo vas a escuchar el llanto del bebé. Sin embargo a otras las vas a agarrar con fuerza porque no pueden dar a luz. No todo el mundo tiene las mismas reacciones, es Dios el que coloca esto en cada mujer. Todo viene de Dios, hay mujeres valientes, pueden sudar y dar a luz sin que caiga una sola lágrima. Pero hay otras, aunque sea mayores, que necesitan que las sujetes con fuerza [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].*

Aunque las mujeres otorguen al efecto divino la capacidad de determinar las actitudes de las mujeres durante el alumbramiento, hay otro hecho que se revelaba en los testimonios, y por el que se evalúa a la parturienta: el valor y la capacidad de controlar los dolores y emociones como el miedo. Hay diferentes variables a tener en cuenta; una ha sido la percepción de este hecho como algo natural en la vida de las mujeres en la que cobra importancia la influencia del destino, la capacidad de que Dios ha dotado a cada mujer. Pero además están los sentimientos que la mujer experimenta en su vida y que no están al margen de este acontecimiento, la vergüenza vinculada a la desnudez y a no poder tener un autocontrol sobre sí misma, como determina el código del pulaaku. Para sentirse seguras vuelven a casa de sus madres a parir la primera vez, aunque no hay un aprendizaje que prepare al parto, el hecho de estar al lado de sus madres las protege, pues, como se ha visto, si aparece alguna contrariedad, ésta vendrá a asistirle, a darle ánimos para que sea valiente o conducirla al hospital si se torna difícil y su vida corre peligro.

Hampshire (2003:168) analiza las percepciones de tres poblaciones nómadas sobre la salud materna en Chad, entre las que se cuentan los fulbe, y concluye que para las mujeres de origen fulbe el parto forma parte del dominio privado, influenciado por el miedo y el sentimiento de vergüenza que las mujeres experimentan.

La autora precisa que es el código del pulaaku el que impulsa un control del cuerpo y no deja que las mujeres muestren ningún tipo de debilidad física ni emocional como el miedo, en el transcurso del alumbramiento. Entre las mujeres fulbe *makayraabe* ocurre algo similar, se ha visto cómo desde la infancia experimentan el conjunto de normas que rodean un control sobre sí mismas; poder gestionarlo les diferencia de otras mujeres y les conduce a comportarse de una determinada manera durante el parto. El parto y las actitudes en el mismo son una forma de reafirmar su identidad. Para ello se les practican unos cuidados y tratamientos que tienen un único objetivo: que el parto sea fácil y transcurra sin comprometer su dignidad. Sin embargo, considero que aunque el ideal del alumbramiento sea en soledad, no se trata de un

acontecimiento que se restrinja al ámbito privado, el resto de la colectividad está involucrada en el mismo, no permanece al margen sino que es un hecho que implica a toda la comunidad. Desde la presentación del pulaaku se veía la pertinencia de que éste sea interpretado por la sociedad con la que se comparten estas normas; Saïd aclaraba cómo *para que el pulaaku tome todo su valor hace falta que sea aplicado en un ambiente adecuado. Los otros fulbe deben poder revelar las sutilidades del comportamiento* [c.5 Saïd]. El comentario de Saïd apostilla una de las ideas centrales de la antropología del cuerpo y las emociones, que defiende que éstos no son individuales sino que se comparten en esos espacios de interacción. La colectividad reconoce a la persona peul.

Así pues, la mujer que da a luz sola sin complicaciones será evaluada por la sociedad fulbe siguiendo los criterios de comportamiento del pulaaku; y cuando el parto se complica, no es la mujer la que puede decidir qué hacer, sino que actuarán los hombres y mujeres adultas que le rodean. Primero harán uso de sus remedios domésticos y si éstos no tienen el efecto deseado, después, en la mayoría de los casos pero no siempre, la conducirán al hospital. Un ejemplo es la retención placentaria (*dagga*); en ese caso, primero realizan un masaje sobre el vientre de la mujer con una escoba. Una mujer se coloca detrás de la parturienta, pasa una escoba entre sus brazos y hace un masaje desde el pecho hasta el bajo vientre para que la placenta salga.

Si no la evacua, llevarán a la mujer a la maternidad, igual que en el caso de otras complicaciones como las hemorragias postparto; otras veces explican que la mujer puede tener problemas si se le han hinchando los dedos de los pies, por ejemplo perder el conocimiento.



Imagen 13. Recién nacida dentro de la choza, acostada en la cama hecha con ramas, cubierta con el paño tradicional. En la primera parte del plano aparecen los palos para encender el fuego que templará la choza durante los siete días que el bebé y la madre permanecen dentro. Se observan asimismo las cazuelas de barro que contienen la comida de la madre y las tisanas para el baño de ambas.

Fuente: A. M. S.



### 5.2.3 Comportamientos adecuados en el postparto

Las recién paridas y sus bebés permanecen durante una semana en la habitación. Es un momento delicado, en el que se protege al bebé de los vientos y de la influencia negativa de los espíritus. Las mujeres que acaban de parir reciben el nombre de *beydu*, que quiere decir “la que ha aumentado”. Las otras mujeres suelen bromear con ellas diciéndolas que huelen mal por la leche de sus senos. El tiempo que dura la reclusión, salen para lavar los utensilios de cocina o sus paños, detrás de la choza, pero no van a buscar agua o leña, ni preparan la comida, hasta el día del *lanru*. Las niñas, jóvenes y mujeres de la casa harán los trabajos por ella y le prepararán la pasta a base de mijo y una salsa de *kosaa*, para que le suba la leche. Pueden utilizar también el compuesto de *tiburaji* para aderezar la salsa de la mujer que ha dado a luz y así favorecer su recuperación.

Cuando el parto sucede en la casa, la parturienta se coloca una lana de color rojo con una semilla que ata alrededor de la cabeza, el *kimmaje*, para evitar que le duela. Durante varios meses, tres si ha dado a luz un niño y cuatro<sup>194</sup> si es una niña, la madre bebe agua templada y consume alimentos calientes, pues dicen que ayuda a que la mujer se recupere y el cuerpo vuelva a su forma anterior. No renuevan el peinado, ni se lavan la cabeza, ni se ponen los cinturones de perlas alrededor de la cintura hasta que pase el tiempo estipulado, que ya se ha señalado es de cuatro meses si es una niña o de tres si es un niño. Mientras que el bebé es pequeño, a veces hasta que cumple un año, siempre que la madre se traslada con él en la espalda para realizar algún trayecto por la sabana, le coloca unos talismanes que ahuyentarán a los espíritus.

Después de haber dado a luz, la mujer guarda una abstinencia sexual hasta que el niño o la niña comiencen a gatear, momento en el que podrá retomar las relaciones coitales con su marido. Si la mujer vuelve a quedarse embarazada, dejará de transportar al niño o a la niña cuando su estado de gestación se haga evidente y le retirará el pecho. Veíamos en el capítulo 4 que uno de los métodos para no quedarse embarazada era el *pibol*<sup>195</sup>, las infusiones o el preparado de *tiburaji* a los dos meses, pues entre los hombres y las mujeres fulbe el hecho de tener un hijo antes del matrimonio era sancionado por la sociedad. Pasa algo similar si la mujer cuyo hijo o hija no ha cumplido el año y medio o dos años vuelve a estar embarazada.

Entre los *gannunkeebe* y los *baatɔnu* está disminuyendo el tiempo entre partos, que tradicionalmente era también de dos años. Algunas de las explicaciones que ofrecen estas parejas afirman que las jóvenes no vuelven a casa de sus padres a dar a luz a sus primeros hijos, el marido exige que su mujer permanezca a su lado, esto conduce a que retomen

<sup>194</sup> El número tres y el número cuatro se aplican a hombres y mujeres respectivamente en variados ámbitos de la vida social y religiosa. No es único de los fulbe, tanto los *gannunkeebe* como los *baatɔmbu* hacen uso de esta misma simbología diferenciadora.

<sup>195</sup> No he tenido acceso a información ni a estudios que se hayan hecho sobre estos métodos anticonceptivos tradicionales. Sin embargo sería necesario profundizar en su composición y en su fiabilidad.

las relaciones coitales anticipadamente, no hacen uso ni de los remedios tradicionales de anticoncepción ni de la oferta de la planificación familiar de las maternidades. Hay una búsqueda de separación del sistema familiar y tradicional. El marido se erige en controlador de la mujer, que está bajo su protección y negándose a que vaya a dar a luz a casa de sus padres evitará que mantenga relaciones fuera del matrimonio. Hay un interés por repetir los comportamientos de la gente que vive en las ciudades, que se muestran por ejemplo en que las jóvenes embarazadas por primera vez no regresan a casa de sus padres para dar a luz. Del mismo modo se valora positivamente tener una gran descendencia que colaborará en los trabajos agrícolas y que favorecerá la fuerza simbólica de ser un pueblo poderoso, mayoritario. Ambos comportamientos obvian la salud de las mujeres, obligándolas a tener embarazos próximos entre sí y sin acceso a la información de control de la natalidad, así como el desarrollo del bebé; lo que se refleja en el siguiente extracto de una conversación con una pareja *gannunkeebe*:

*Estoy sentada con el hombre y la mujer debajo de un árbol del patio. Hablamos del tiempo que pasa desde el parto hasta la reanudación de las relaciones sexuales. Me dicen que hay mujeres que al recomenzar las relaciones sexuales se quedan embarazadas y el niño o la niña aún es pequeña. Otras esperan hasta que el niño ande antes de quedarse de nuevo embarazadas.*

*Entonces, les pregunto ¿qué sucede con las que se quedan embarazadas y el hijo/hija aún no anda? ¿Abortan o guardan el embarazo? Responden: No hay muchas mujeres que aborten, guardan el embarazo y si el primer hijo no ha recibido los cuidados necesarios, a menudo muere y el siguiente hijo suele permanecer en vida [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].*

### 5.3 Transformaciones en los ideales y en los comportamientos

Uno de los objetivos de esta investigación ha perseguido estudiar la incidencia que el código del pulaaku tiene en la percepción, experiencia, y atención de la salud reproductiva de las mujeres fulbe. Para ello voy a presentar cuatro ejemplos a partir de mi investigación, tres de ellos representan lugares del ámbito rural y uno es el barrio fulbe de la ciudad Nikki. Con ellos quiero mostrar que hay diversidad, mientras que los discursos parecen encorsetadores, las mujeres encuentran salidas a través de sus prácticas:

- a) En el campamento de Wenra conviven los descendientes fulbe de la familia Djaouga y sus esclavos *gannunkeebe*. Está situado a cinco kilómetros de Serekale, una población *baatɔnu* donde hay un dispensario y una maternidad. Desde hace casi dos años, los responsables de la zona sanitaria de Nikki, con ayuda de la cooperación suiza, instalaron un comité de cuidados obstétricos de urgencia (SONU).
- b) El campamento de Yaa Senrou dista seis kilómetros de la ciudad de Nikki. Tanto los hombres como las mujeres y los/las jóvenes acuden a menudo a la ciudad, donde venden la leche, hacen las compras en el mercado, participan de las festividades, o visitan algún enfermo en el centro de salud o el hospital.

- c) El tercero es el campamento de Gaa Kpandu, próximo a la ciudad de Péréré donde hay también una maternidad y la colaboración entre este centro y el campamento es habitual para campañas de vacunación infantil, la instalación de programas relacionados con la salud, y donde además las mujeres participaron en un proyecto piloto de consultas prenatales a domicilio.
- d) Por último presentaré el caso del barrio fulbe de la ciudad de Nikki. En él convergen las mujeres descendientes del jefe fulbe Djaouga; muchas de ellas han vivido siempre en la ciudad, fueron a la escuela, han emprendido alguna actividad comercial distinta a la venta de leche. Por otro lado, están las mujeres originarias de las zonas rurales y que residen en la ciudad a partir de la alianza matrimonial. La mayoría de las mujeres acude a las consultas prenatales a la maternidad y sólo en casos graves hacen el seguimiento en el hospital.

Además del hecho de que todos estuvieran a menos de 10 kilómetros de distancia de una estructura sanitaria, en los ejemplos aparecerán otras variables que están interviniendo en la atención de la salud reproductiva de las mujeres, como puede ser la presencia de mujeres adultas que ejercen una vigilancia sobre el cumplimiento y mantenimiento de las reglas, el rol subalterno de las mujeres jóvenes frente a las mujeres adultas y a sus maridos en lo que respecta a su cuerpo y su actividad reproductiva, las actividades económicas y nuevas aspiraciones, como no ser consideradas ignorantes.

Hasta el momento se ha ido viendo cómo el discurso ideal predominante sobre los ideales del embarazo y del parto está regido por el código del pulaaku, especialmente en la protección de la desnudez, pero también en mostrar la capacidad de autocontrol, paciencia y coraje que ayudan a la mujer a permanecer fiel a los preceptos culturales de las y los fulbe. Las prácticas muestran, por un lado, que las mujeres fulbe, en algunos contextos siguen manteniendo las reglas del pulaaku, arguyendo que cuando van a la maternidad se debe a una urgencia o para beneficiarse de algunas medidas, como la mosquitera gratuita. Otras sin embargo creen que seguir pariendo en casa es una cuestión del pasado y que ahora pueden ir a las maternidades. Influye en igual manera el estatus de las que han estudiado o viven en la ciudad y perciben que ahora deben comportarse de otro modo.

### ***5.3.1 Campamento de Wenra***

Se trata de un campamento donde convive población de origen fulbe y *gannunkeebe*<sup>196</sup>. Está situado a 30 kilómetros de distancia de la ciudad de Nikki. Se encuentra compuesto de varios barrios (Gaa Sona, Gurmanku, Wenra peul 1, Wenra peul 2) dispersos en la sabana y divididos por la pista de tierra que une el eje N'Dali-Nikki. En dos barrios hay fuente de agua,

---

<sup>196</sup> En el momento de realizar el trabajo de campo (año 2010) se está llevando a cabo el segundo censo poblacional. Esta circunstancia dificulta conocer el número de habitantes, a lo que se une el flujo de personas que van y vienen en función de las trashumancias, de las ceremonias, de los trabajos agrícolas entre otras razones. El responsable del campamento aproximaba a 200 los hogares bajo su responsabilidad. El número de personas que componen cada hogar varía igualmente, aunque podemos establecer una media de 9 personas, es decir que había aproximadamente 1.800 personas.

el resto se abastecen con pozos tradicionales excavados en la tierra o de los ríos cercanos. La mayoría de los rebaños de las familias fulbe de Wenra se encuentran en campamentos trashumantes alejados, algunos de ellos incluso en Ghana, por lo tanto las mujeres sólo revenden leche cuando otros pastores instalan sus campamentos temporales cerca. El pueblo *baatɔnu* más cercano es Serekale donde se encuentran algunos servicios como el dispensario, la maternidad, el instituto, diversas tiendas de venta al detalle y la mezquita, donde el viernes, algunos hombres y mujeres adultos acuden para la oración de las 14 horas.

La primera noche que pasé en este campamento, mientras estábamos cenando, se escuchaba a una mujer vomitando detrás de la choza<sup>197</sup>. Las mujeres se referían a ella como la “perezosa”. Ella decía que estaba enferma. Había regresado del campamento trashumante para curarse. Su marido la llevó a un centro de salud cercano donde le pusieron dos inyecciones y le dieron medicamentos para que cesaran las náuseas. Pasaba todo el día tumbada en su choza o a la sombra de uno de los árboles. Una de las veces se acostó en el suelo delante de la choza de una de las ancianas; ésta le reprendió y la condujo a su choza, allí habló con ella, le preparó una infusión y le dio nuez de *kola* para que la mascara si tenía arcadas.

“Le decimos que es perezosa, no es un insulto, es porque nosotros somos el padre”, argumentaba Golle<sup>198</sup>. Al día siguiente, por la mañana, cogió algunas de sus cosas en una calabaza y se marchó a casa de su familia al otro lado de la carretera, a pocos kilómetros de donde vivía con su marido. Allí pasó una semana, sus parientes compraron talismanes a un *moodibbo* y le hicieron más tisanas para que se duchara. Su marido fue a buscarla una de las noches de forma violenta, los familiares de la mujer negociaron con él que volviera al final de la semana cuando se hubiera recuperado. Así fue, un hombre vino a recogerla en moto, las mujeres de su casa le aconsejaron que tuviera paciencia y que volviera junto a su marido. Poco a poco fue recuperando fuerzas y haciendo algunas de las tareas domésticas: ir a buscar agua al pozo, preparar la comida, lavar la ropa, ir al río a ducharse y volvió a maquillarse. Cuatro meses después, el embarazo se hizo evidente, las viejas me decían que estar embarazada no es una enfermedad, si la mujer se vuelve perezosa hay que reprenderla. Aminatu, la mujer a la que llamaban perezosa, se fue al campamento trashumante desde donde volvió a Wenra para dar a luz al bebé en la choza. Celebraron el *lawru* y tres semanas después fueron a dar las gracias a quien les ayudo a concebir: *¿Te acuerdas que te conté que todos mis hijos morían? Pues vamos a dar las gracias a Chicandou al que nos ayudó a que tuviéramos el niño. Fuimos a pedirle ayuda para tener más hijos y que vivieran* [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].

Aunque el embarazo se esconde y se protege, y pudiera parecer que sólo concierne a la mujer embarazada, el resto de las personas que conviven con ella, están involucrados en este acontecimiento que consideran delicado. Algunos reprimen los comportamientos que no son propios de la persona, por su edad (si es joven o adulta experimentada como en el caso de

---

<sup>197</sup> Caso que he comentado en el capítulo cuarto (página 169).

<sup>198</sup> Es la segunda mujer de Jom Wuro, el jefe del campamento fulbe de Wenra que me acogió en su casa durante el tiempo que duró la recogida de información.

Aminatu), por el estatus (casada o múltipara). Otros actúan apoyándola, una de las estrategias que las mujeres utilizan cuando están enfermas, si han discutido con su marido, si se sienten maltratadas por la familia del marido, es volver a su casa paterna o con algún familiar paterno. Así se aseguran los cuidados, las protecciones, y negociaciones para la recuperación de la situación originaria. Las mujeres observan a la embarazada, al comprender este proceso como algo natural que acontece en la vida de las mujeres, ésta debe comportarse según las normas que establece la sociedad. Se vio en el capítulo precedente que una de las actitudes que se espera de los hombres y las mujeres es que no sean perezosos, que trabajen y estén activos, que contribuyan al bienestar social, económico y cultural de la familia. Una mujer embarazada debe trabajar, de hecho muchas de las mujeres dicen hacerlo hasta el mismo día del parto. De la misma manera que el pulaaku toma todo su valor en la interpretación pública del mismo, las actitudes que se desvían del mismo son reprendidas por el grupo.

En la exposición sobre la persona, aparecían como pertinentes las relaciones sociales que otorgan un lugar en la sociedad al bebé que nace, pero además hay fuerzas invisibles que intervienen en el proceso de convertirse en hombre y mujer, y que pueden hacerse patentes a lo largo de la vida.

Por otro lado, también se ha visto cómo la infertilidad y los problemas de concepción se otorgan siempre a la mujer, que debe someterse a tratamientos y rituales para demostrar su capacidad reproductiva. En el caso de Aminatu, el hecho de haber perdido varios hijos la condujo a un *moodibbo* que intercedió para que pudiera quedarse de nuevo embarazada. Del mismo modo, la hija de Amina optó por acudir al médico para esclarecer las causas de las muertes de sus hijos, buscar remedios antes de quedarse de nuevo embarazada. En ambas circunstancias se busca mostrar la capacidad de ser madre, de contribuir al grupo, y el hecho de acudir al médico o a los cultos religiosos para hacerlo, no determina un abandono de las formas ideales de comportamiento, están justificadas por un bienestar.

En el momento en el que comenzaron las lluvias llevé dos mosquiteras para ponerlas en la choza; en el cuarto interior, donde dormía la hija de Golle con sus niñas había una, la mía la instalamos fuera. La otra la guardó Golle en uno de sus baúles. En las otras chozas no había ninguna mosquitera. Mi anfitriona me explicó que su hija había ido a la maternidad para las consultas prenatales motivada por el regalo de la mosquitera, pero cuando llegó el día del parto dio a luz al bebé en la choza. La segunda mujer de Jom Wuro y co-esposa de Golle recibió a una nieta a la que había educado y que había vuelto a su lado para parir a su segundo hijo. Durante la preparación del bautizo de su bebé hicieron la exposición pública de los regalos que había enviado la familia paterna. La madre del recién nacido sacó una mosquitera precintada, la abrió y me preguntó si debía lavarla antes de usarla; como están impregnadas de insecticida a veces tienen erupciones alérgicas en la piel y algunas mujeres prefieren lavarlas antes. Finalmente decidió que podíamos colocarla esa tarde mismo. Ella también había ido a las consultas prenatales de la maternidad que había cerca del campamento de la familia de su marido para recoger la mosquitera, aunque después parió en casa. Ambas aludían que era a causa del pulaaku, siguiendo las formas de hacer de las mujeres fulbe. Estas actitudes muestran los usos que las mujeres fulbe hacen de algunas ofertas de las estructuras sanitarias; el hecho de tener una mosquitera les protege de los mosquitos y además les otorgará cierto



prestigio; es un comportamiento repetido en muchos campamentos y aceptado por la gente. Lo cual no compromete a la mujer para seguir yendo a las consultas prenatales, ni dar a luz en la maternidad.

En total, contabilicé 13 mujeres fulbe embarazadas durante el trabajo de campo, todas dieron a luz en el campamento, para 3 de ellas era su segundo embarazo, el resto, tenían varios hijos e hijas por lo que el parto se produjo en casa del marido. Sólo en uno de los casos la mujer tuvo hemorragias durante el embarazo, y fue conducida al centro de salud por su suegra y la cuñada de ésta, desde allí una ambulancia las trasladó al hospital de Nikki.

*Hoy voy con Kuró y otra mujer a visitar a unos familiares. La mujer que viene con nosotras está en su cuarto embarazo. No ha ido nunca a dar a luz al dispensario. El tercero lo parió en casa de su marido y éste también, “ya soy grande”, me ha dicho. Para los dos primeros fue a casa de su padre, en Parakou. (...) Unos días más tarde la mujer comienza a sangrar.*

*Por la mañana viene la madre de Pendo y le dice a Golle que la nuera de BomPettel ha comenzado a sangrar, Golle, la mamá de Pendo y BomPettel se han ido con ella a Biro. Por la noche Jom Wuro nos ha dado el parte, se las han llevado al hospital de Nikki. (...) Han pasado dos días desde que evacuaron a la mujer con las hemorragias, hoy ha regresado Golle, me ha explicado que primero fueron a la maternidad de Biro, donde la señora había ido para las consultas prenatales. Le pusieron un gotero y por la noche les dijeron que ellos no podían hacer nada más y que había que llevarla a Nikki, así que llamaron a la ambulancia, (el coste de la ambulancia es de 8.500 francos que debe pagar la familia de la paciente). En el hospital estuvo dos días, con un gotero pero dice que no sabe qué más le han hecho, que no le han explicado nada, salvo que si todo iba bien podría dar a luz en casa. Yo le he dicho que las enfermeras siempre se quejan de que no van a dar a luz al hospital. Entonces me dice que es verdad, su propia hija fue a las consultas prenatales y después dio a luz en casa: a nosotras, a no ser que sea un parto difícil, no nos gusta ir a la maternidad. (...) Meses después la mujer dio a luz a su hijo en su choza [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].*

En la región de Nikki, las mujeres *baatambu* y *gannunkeefe* otorgan un sentido de orgullo al hecho de haber sido capaz de dar a luz solas; en el caso de las fulbe, este orgullo es interpretado como la capacidad de ser dueña de sí misma, de no comprometer su identidad delante de una tercera persona, de haber cumplido con el pulaaku. Una vez más, se entiende que el parto es un hecho natural, lo cual no supone que sea sencillo o exento de peligros, se establece en relación con el destino y las capacidades que Dios le otorga a cada persona; el parto debe ser en casa, sometándose al precepto divino, salvo que no aparezca una contrariedad, que es enviada también por Dios. Además de estas percepciones, hay experiencias que la gente vive en los centros sanitarios que hacen circular una serie de ideas, que extienden y refuerzan la resistencia a acudir a los centros de salud, salvo en caso de extrema necesidad. Algunas tienen que ver con la falta de formación de los enfermeros, enfermeras, médico y médicas del hospital.

El hecho de que sean jóvenes, o que les traten de modo infantil, ya que a menudo les hablan sin respeto y dirigiéndose a ellas con órdenes, hace que la gente tenga una visión negativa de

su práctica médica: *Ahora ya no es como antes. Los que están ahora son niños, no hay mayores que les enseñen. Tratan a las mujeres con fuerza en los partos, como si fueran animales, y así no puede ser. Un hombre no es una vaca, no se le puede tratar con fuerza* [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010.] Otros se encuentran directamente ligados a los exámenes físicos que se llevan a cabo durante las consultas prenatales. El simple acto de desnudarse compromete su identidad, se desnudan identitariamente, el hecho de que allí se les toque hace que muchas eviten exponerse a tal prueba: *Antes te miraban el vientre, te decían cómo estaba todo. Ahora te meten la mano, te estropean el embarazo. La gente se muere. Se van a casa sin los niños, no está bien, no es como antes* [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].

Existe también una queja respecto al trato violento que reciben en las maternidades durante las consultas prenatales, cuando no quieren desvestirse y prefieren regresar a sus casas, otras veces ocurre que no comprenden la lengua en la que la matrona o la enfermera hablan<sup>199</sup>: *Las enfermeras, las matronas pegan sin problemas, abofetean. Las matronas dicen que mientras que estabas con tu marido no llorabas y que ahora que vas a dar a luz te quejas, y todas sabemos que el parto no hace daño. Así hablan los doctores del hospital, les escuchamos y les vemos. En Serekale también pegan* [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].

Como la población ejerce resistencia a acudir a los centros de salud, maternidades y al hospital, el personal sanitario recurre a menudo a las amenazas para coaccionar a las mujeres:

*Las enfermeras nos han dicho que si no vamos a las consultas, si hay algún problema durante el parto no se van a ocupar de nosotras. Por eso tenemos miedo, nos van a penalizar, vamos a pagar mucho dinero, porque no hemos ido a las consultas. Si vas, incluso si hay algún problema, pagas menos. Cuando una mujer ha ido a las consultas prenatales, pero ha parido en casa porque no ha tenido complicaciones, vamos a decírselo a la enfermera* [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010]. A lo que hay que añadir las multas que aplican si han dado a luz en casa; aun así las mujeres prefieren ir después a la maternidad para que comprueben su estado de salud y vacunen al recién nacido: *He ido a vacunar al bebé, me han dicho que como había dado a luz en casa tenía que pagar las vacunas, he discutido con ellas, no tenía el dinero, así que me he vuelto a casa* [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].

Decía en la introducción que hay otras variables, aparte de la distancia y del trato recibido en los centros sanitarios, como las relacionadas con la economía de las mujeres, las redes de ayuda y el gasto de las consultas prenatales:

*Para los gastos de las consultas prenatales fue mi suegra la que me dio el dinero. El hombre fulbe no da dinero a su mujer. No da nada. Si quieres ir al médico para ti o para tu hijo y no tienes suficiente puedes ir a pedir ayuda, pero no es seguro que lo vaya a hacer. El dinero que tú ganas con la venta de la leche o si cultivas el campo es para comprar telas, adquirir algún animal. La camisa*

---

<sup>199</sup> Es un lamento generalizado de la población con respecto a la atención en los centros de salud, maternidades y el hospital. Estas quejas superan el ámbito coloquial y han sido recogidas en varios estudios de calidad de los servicios prestados en el hospital de zona. El último financiado por la cooperación suiza: *Rapport de l'étude socio-anthropologique sur l'hôpital de zone Suro Sero de Nikki*, 2005.

*de tu hijo puede estar vieja y rota, tu marido no te va a dar dinero para comprar una nueva. Eres tú la encargada de vestir a tu hijo. Él se ocupa de su moto* [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].

Esto puede estar influenciado por la capacidad económica del hombre, su visión del embarazo, el parto y la voluntad de colaborar en el gasto de la atención médica de su mujer, pero también con la envidia y quejas de las co-esposas o mujeres adultas con las que conviva.

Aunque hay algunas excepciones, si se trata de una primípara, como vemos en el párrafo precedente, su suegra, su madre o su padre puede darle la cantidad, a veces el marido puede completar una parte. Según los datos de la maternidad, el coste de las consultas prenatales es variable entre 1.000 y 1.500 francos en las zonas rurales sin luz eléctrica para los análisis del laboratorio, que pueden elevar la cifra de la consulta hasta 3.000 francos y 5.000 más si le prescriben una ecografía.

En general, la mujer embarazada no puede ir a la maternidad sin el consentimiento de su marido, del jefe de la familia o de algunas de las mujeres responsables de la casa en la que vive<sup>200</sup>. La mujer puede expresar el deseo de ir a la consulta prenatal porque se encuentra mal o porque otras mujeres del campamento lo hacen. El marido o las otras personas mencionadas más arriba pueden darle permiso para acudir. La mayoría de los testimonios recogidos advierten que para las consultas prenatales la mujer, si tiene el dinero, puede ir a la maternidad, aunque después muchas puntualizan que deben pedir permiso. En cuanto al parto, hasta que la complicación no aparece no hay ningún tipo de preparativos, se comenzará a buscar un medio de transporte disponible en el poblado si en la casa de la mujer ninguno de los hombres tiene moto. El gasto generado por el alumbramiento en la maternidad o en el hospital será costado por el padre de la embarazada, el marido o la familia de éste. El coste de un parto en la maternidad es también variable, la hospitalización cuesta 2.000 francos, a lo que hay que sumar el instrumental utilizado y los medicamentos dispensados, el total puede ascender a 4.000 o 5.000 francos.

En el hospital de Nikki, todo paciente paga 1.500 francos en la caja antes de ser atendido. Allí recibe una carpeta donde escribirán su historia médica. El día de hospitalización cuesta 1.200 francos. Hay un sistema de tarifa fija que cubre los medicamentos. El parto simple asciende a 20.500 francos y la intervención de la cesárea es gratuita. Una mujer que ha sido operada por cesárea pasa 2 días en la sala de cuidados intensivos y 8 en la sala de recuperación del servicio de ginecología. El estado reembolsa 100.000 francos al hospital por cada cesárea realizada.

---

<sup>200</sup> Los lazos de parentesco entre los fulbe responden a una organización patrilineal. La residencia sigue un orden patrilocal y virilocal. Las uniones de matrimonio preferidas son con el primo cruzado patrilateral, o con el primo paralelo patrilateral. Ya se ha visto que es un sistema endogámico, que los y las peul defendían para mantener su ser peul y las uniones patrilaterales para perpetuar el rebaño y no dispersar la riqueza. Antropólogas como Dolores Juliano han señalado la vulnerabilidad y control que experimentan las mujeres en sistemas de matrimonio que les obliga a residir lejos de la familia paterna. “Otro elemento que contribuye a subrayar o suavizar los controles sobre la sexualidad femenina, es el constituido por las normas de residencia, que son las pautas que indican con qué grupo familiar convivirán las nuevas parejas. La unión de patrilinealidad y patrilocalidad es la peor combinación posible al respecto, mientras que matrilinealidad y matrilocalidad configuran el horizonte más permisivo” (2011:22).

En el año 2007 se puso en funcionamiento un programa llamado SONU (Cuidados obstétricos y neonatales de Urgencia) a nivel comunitario en Wenra. Cada comité está formado por cinco personas: el delegado, tres dinamizadoras/es y un secretario. Una de las dinamizadoras, a la que nombran Gaafere, me la presentaron como la presidenta de las mujeres del campamento de Wenra<sup>201</sup>:

*Hay una mujer llamada Gaafere que es la encargada de ayudar en el parto, si la mujer comienza con las contracciones, viene y comprueba su estado de salud. Como tiene experiencia, ayuda a la mujer a parir. Ha ido a hacer una formación en Nikki. Han escrito su nombre en un cuaderno. Primero ayuda a la mujer a dar a luz, corta el cordón con una cuchilla y si hay sangre le atan un hilo; como lo han visto hacer en la maternidad, ahora lo saben hacer ellas. Después lava al bebé, pone la placenta en una cazuela de arcilla, dentro se meten judías y mijo, la entierran y echan el agua de la ducha del bebé. Lo entierran al lado de la habitación. Es una tradición, si no lo haces así tendrá problemas. Gaafere viene a visitarla hasta que puede ir al pozo, una semana después [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].*

En otras ocasiones sólo acude para cortar el cordón umbilical y lavar al bebé. Si la situación supera sus competencias, envía a la mujer a la maternidad o la acompaña ella misma. Durante el trabajo de campo pude hablar varias veces con ella, siempre aseguraba que tanto las mujeres *gannunkeebe* como las fulbe no daban a luz en el campamento sino que iban a la maternidad porque es lo que les habían dicho:

*Mi responsabilidad es velar por las mujeres, me han confiado que vigile a todas las mujeres embarazadas, tengo que acompañarlas a las consultas prenatales. Si no puedo escoltarlas hasta allí, les digo que tienen que ir a la maternidad de Serekale. Estuve en la formación de Nikki hace tres años. Me gusta hacer este trabajo. Creo que está habiendo algunos cambios, las que tenían partos difíciles van a las consultas prenatales y ahora es más fácil. Hace unos años llegó un grupo de personas de la comarca que vinieron a vernos, pidieron una voluntaria y yo me ofrecí. Si hay una mujer embarazada voy a verla, si la persona se niega a escuchar mis consejos lo dejo y vuelvo días después para convencerla, así poco a poco el trabajo ha ido avanzando. También me ocupo de acompañar a la mujer a la maternidad si se pone de parto. Si la mujer ha dado a luz en casa, cuando el bebé ha llegado me avisan y voy a verlos, les digo que tiene que ir a la maternidad para ver a la enfermera. Cuando una mujer está en el campamento trashumante, el marido deja los bueyes a cargo de alguien y trae a la mujer al dispensario, para las consultas prenatales y para el parto [b.32 Fatima - Gaafere (presidenta mujeres), campamento Wenra, Nikki].*

Sin embargo la totalidad de las mujeres fulbe que estaban embarazadas en ese tiempo dieron a luz en casa, algunas sólo acudieron a la maternidad para vacunar al bebé. Para Gaafere y el resto de las adultas de Wenra el hecho de que no haya concordancia entre los discursos y las prácticas no representa un malentendido; se justifica que son casos aislados, que el parto les

---

<sup>201</sup> Programa financiado por la cooperación Suiza “Appui Suisse à la santé, BEST-SD” que comenzó en 2007, siendo uno de los lugares elegidos para implantarlo Wenra. Este programa y las actividades se desarrollarán en el siguiente capítulo.

sorprende, que las mujeres fulbe son así: tienen vergüenza. Los discursos siguen las lógicas impuestas por los centros de salud, cuando acuden a los talleres de formación y les dicen que el progreso consiste en abandonar las prácticas tradicionales y fomentar el acceso a las maternidades.

Gaafere, y muchas otras, repiten estas misivas en sus discursos, que dar a luz en la choza pertenece al pasado, que en la maternidad el parto resulta más sencillo, pero en la práctica, siguen sin hacer un seguimiento médico del embarazo y del parto. Los hombres siguen manteniendo controles sobre el acceso de las mujeres a los cuidados obstétricos, y éstas continúan con algunos ideales que marcan la tradición y el modo de hacer de los fulbe. Según los datos de la maternidad de Serekale<sup>202</sup> para el año en curso (2010) y hasta el mes de octubre sólo 3 mujeres de Wenra habían acudido a las consultas prenatales.

### 5.3.2 Campamento de Yaa Senrou<sup>203</sup>

*La anciana me conduce directamente a la choza de la mujer que está de parto. En el patio la coesposa cuece la papilla y nosotras entramos directamente en la habitación agachándonos, me cuesta habituarme a la oscuridad y distinguir las siluetas. Al fondo hay una mujer adulta que, sentada en un tronco de madera, apoya la espalda en uno de los palos de la cama. Frente a ella está la mujer de parto sentada en un taburete mientras la otra le sujeta las piernas, sólo lleva puesto una tela que se ajusta en el pecho de vez en cuando, otras veces cae sobre las piernas dejando el torso desnudo, distingo su perfil y los pezones<sup>204</sup>. No se escucha nada, a veces se agacha y se apoya sobre la otra mujer. A mí me dan un taburete y me traen la papilla con leche. Las otras mujeres entran y salen, los niños también, hasta que en un momento dado se juntan varias mujeres dentro, la tensión aumenta y los niños miran desde el quicio de la puerta. Ha comenzado con las contracciones por la noche, las otras me dicen que siempre tiene partos difíciles y que han enviado a un niño para que vaya a buscar al marido que está en el campo. Una de las ancianas le prepara una infusión con unos granos de mijo para que la mujer beba y atenuarle los dolores.*

*Llega el marido y nadie dice nada. Pregunta cuándo ha empezado y les dice que no piensa llevar a la mujer al hospital porque aún es pronto; se queja de que siempre está pidiendo que la lleven al hospital, y que ayer por la noche le preparó un medicamento. Le pregunto a Yawo si no pueden ir ellas solas a la maternidad y me dice que no, la mujer debe ir con el hombre. El marido sigue gritando fuera de la choza, escuchamos que arranca la moto y regresa al campo. Yawo asegura que el marido*

---

<sup>202</sup> Como indiqué en el capítulo 2 página 91 acerca del acceso al trabajo de campo, obtuve el permiso del médico responsable de la zona sanitaria y de la matrona de la maternidad de Nikki para hacer observaciones durante las consultas prenatales y tener acceso a los registros. Así como en el hospital y en la maternidad de Serekale. En la maternidad de Péréré estaban en obras y no obtuve el permiso ni tampoco en la maternidad de Biro. Los datos de las comarcas están registrados en el informe anual donde no aparece el origen de la mujer, información que sí se registra en las cartillas de la consulta prenatal.

<sup>203</sup> Recuerdo que este campamento dista 6 kilómetros de la ciudad de Nikki. Gran parte de su población recorre a diario esta distancia para realizar compras, vender la leche, acudir a la mezquita, ir a la consulta del centro de salud o visitar algún enfermo en el hospital. En él se encuentran alrededor de 20 hogares.

<sup>204</sup> Fue descrito en la página 72 como una diadema a la que se adjuntan unas trenzas laterales, todo está hecho en plástico. Las mujeres se las ponen tras haber dado a luz a varios hijos.

*ha aceptado llevar a la mujer a la maternidad pero después de la oración de las 14 horas y que el delegado del campamento<sup>205</sup> les ha dicho que si la mujer tiene dinero para ir, que se vaya. Entonces me explican que han pedido llevar a la mujer a la maternidad, no por placer, sino porque la mujer lo necesita, siempre tiene partos difíciles. Las mujeres me piden que vaya a buscar mi moto, creo que es una estrategia para presionar a los hombres, pues no nos van a dejar ir. Cuando voy a buscar la moto, los hombres están sentados a la sombra de un mango bebiendo té. Se ríen diciéndome que no podré conducir la moto con la mujer detrás. Al llegar a la choza de la mujer los otros hombres y el marido están allí, el marido dice que es demasiado pronto. La mujer que está de parto, espera encogida delante de la puerta de la choza, pero como las discusiones no cesan vuelve dentro. Su esposo ha comenzado a gritar, a decir que no va a llevarla y su hermano ha dicho que la llevará él. De repente una mujer ha salido bailando de la choza diciendo que el bebé había nacido. Enseguida voy a la choza, la mujer está de rodillas frente a la mujer que la sostenía hacía unas horas, entre sus piernas está el bebé, aún no ha expulsado la placenta. Todo el mundo está en silencio. Llega otra mujer con una escoba, la pasa entre los brazos de la parturienta y le hace un masaje desde el pecho hasta el vientre. Sólo se escucha la respiración de la mujer y los suspiros. Entra una señora que escupe una infusión sobre el bebé que ha comenzado a llorar. La placenta ha salido y todas las mujeres han comenzado a saludarse “enen e barka” (nosotras con la suerte). La mujer que ha dado a luz se apoya en el muro de la choza y la anciana que ha estado con ella todo el tiempo separa las piernas del bebé para ver el sexo, es una niña. Se dirige a ella: “Como has hecho sufrir a tu madre, cuando crezcas te cortaremos parte de tu sexo”. Las que estaban fuera han traído una caña y una cuchilla, llevan un líquido en la boca; cuando han cortado el cordón han escupido el líquido sobre él. Algunas han salido, las parientes del marido no pueden observar esta parte de la ceremonia. Las más jóvenes han cogido la placenta, han recogido la sangre y se lo han dado a los hombres para que la entierren. Una niña ha traído el jabón tradicional y una calabaza para hacer el primer baño del bebé, la anciana ha empezado a estirarle las piernas, los brazos, le ha moldeado la cabeza, con ayuda de la misma infusión que antes había bebido la madre. Cuando terminan, colocan el bebé entre telas encima de la cama. La madre se ha levantado para ir a ducharse con ayuda de otras dos mujeres.*

*Entonces he salido para sentarme al lado de la chica que estaba rebaciendo el jabón tradicional, el marido se ha acercado: “Has visto, el bebé ha nacido, vosotras teníais miedo, yo conozco a mi mujer, y siempre tiene partos así. Para mí el dinero no era un problema, sino que los médicos no saben hacer su trabajo”. Se despide de mí diciéndome que va a comprar carne para que preparen la comida a su esposa y un cabrito para la ceremonia del Lawru, que tendrá lugar dentro de una semana [a.6 Diario Yaa Senrou 11 Noviembre 2007 a 14 mayo 2008 / 18 Enero a 08 Diciembre 2010].*

Hemos visto en el caso anterior que la encargada de las mujeres aseguraba que en caso de dificultad, conducen a las mujeres a la maternidad. En el caso de Yaa Senrou, queda patente cómo esta decisión no pertenece a las mujeres, sino que permanece en manos de los hombres. El marido de la parturienta se justifica, asegura que el dinero no supone el problema; sino que la mujer siempre le pide que la lleven al hospital, comportamiento que él amonesta,

<sup>205</sup> El delegado forma parte de la estructura organizativa y gestión del consejo del Alcalde.

asegura conocer el modo en que su mujer pare y que los médicos no tienen capacidades para atenderla<sup>206</sup>. Era el duodécimo parto de la mujer y no ha vuelto a quedarse embarazada, asegura que se encuentra cansada y que espera no tener más hijos. En este campamento, a 6 kilómetros de Nikki, no hay ninguna actividad de motivación para que las mujeres acudan a las maternidad para las consultas prenatales y el parto.

Como en el caso anterior del campamento de Wenra, los discursos y las prácticas están encontradas, por un lado las mujeres aseguran haber dado a luz a sus hijos en casa, ya sea en la del padre en los primeros embarazos o más tarde en casa del marido. Yawo decía que en alguna ocasión se había dirigido a la maternidad, Binta también conociendo los precios de los servicios que allí se prestan; pero al cuestionarlas sobre los lugares elegidos para dar a luz siempre mencionan el hogar. Es igualmente lo que he podido observar durante los dos períodos en los que hice observación allí: solo en dos casos de dificultad condujeron a las mujeres a la maternidad.

Del relato del parto se desprende que las mujeres son capaces de advertir los riesgos, las experiencias anteriores les habían puesto alerta, pero no disponían del permiso, ni del medio de transporte y tampoco del dinero para hacer frente al gasto. Aunque hubiera contado con la cantidad suficiente para acudir a la maternidad, sin disponer de las otras dos condiciones, aceptación del marido y modo de desplazamiento, no resulta posible. Se ha ido haciendo patente en los discursos de las mujeres que el ideal del parto en soledad y en el hogar puede estar supeditado a una complicación. Sin embargo, la opción de dar a luz en un centro de salud, aun habiendo detectado un peligro, no descansa en manos de las mujeres. Veremos en el siguiente capítulo cómo estas dos variables se encuentra en la base de dos de los retrasos que inciden en las causas de mortalidad materna según los informes del BEST<sup>207</sup> al frente del programa de SONU<sup>208</sup> comunitarias y del responsable del servicio de ginecología en el hospital de Nikki.

Aunque la mayor parte de la población de este campamento aluda al pulaaku para justificar el comportamiento de hombres y mujeres en relación a los partos, y que en el caso anterior el marido aseguraba que el dinero no era un problema, sí lo es en otros casos:

*Voy a visitar a la pareja que me encontré el otro día en Nikki y que regresaban de la maternidad porque no tenían 1.500 francos para la consulta prenatal. El marido me explica que durante el primer mes de embarazo la mujer estuvo enferma.*

*Fuimos al médico, al dispensario y de allí al hospital, le hicieron una foto (una ecografía). Vieron que estaba embarazada y que tenía una enfermedad, nos dieron los medicamentos para la enfermedad y se terminó. El otro día fuimos a la maternidad porque tiene los pies hinchados.*

---

<sup>206</sup> Esta forma de amonestar a la mujer se da más comúnmente en matrimonios polígamos, los hombres y las ancianas comparan las actitudes de las mujeres, culpabilizando a la que solicita cuidados o ausencias del hogar. En este caso, en aquel momento el hombre tenía dos mujeres, el año pasado realizó su tercer matrimonio pero la mujer fue retirada por la suegra y él se casó por cuarta vez. Esta rivalidad entre co-esposas y acceso a la salud reproductiva en función de la composición del matrimonio la recoge también Hampshire (2000:100).

<sup>207</sup> Bureau d'Etudes et Soutien aux Nouvelles Technologies en Santé et Développement (BEST-SD). Oficina de estudios y apoyo a las nuevas tecnologías en salud y desarrollo.

<sup>208</sup> Soins obstétricaux et néonataux d'urgence. Cuidados obstétricos y neonatales de urgencia.

*¿Pero quién ha entrado en la consulta? Le pregunto. Yo, dice la mujer. Hay una chica que habla fulfulde, me han mirado la cartilla, me han preguntado que si tenía 1.500 francos. Sólo tenía 1.000 francos. Así que me han dicho que vaya a buscar el dinero y que vuelva [a.6 Diario Yaa Senrou 11 Noviembre 2007 a 14 mayo 2008 / 18 Enero a 08 Diciembre 2010].*

La mujer tuvo a su hijo tres meses después en el campamento, no volvió a la maternidad. Era su undécimo embarazo, tiene siete hijos y cuatro hijas, de las cuales una había fallecido; ha tenido a todos sus hijos en la choza, al igual que sus hijas.

Señalaba anteriormente que durante los meses del trabajo de campo, y en el periodo anterior (2007-2008), sólo en dos ocasiones habían conducido a las mujeres a la maternidad. El primer caso, fue el de una mujer que se desvaneció después de dar a luz a gemelos. El segundo, la hija de Yawo que había vuelto a casa de ésta para tener su primer bebé; la condujeron a la maternidad de Nikki donde permanecería un día. Las llevó en la moto el hermano de Yawo quien, además, pagó la factura, a la espera de que el marido de la chica pudiera devolvérselo. El bebé murió cinco meses después, la chica volvió junto a su marido. En los meses que pasé entre 2007 y 2008, todas las mujeres que estaban embarazadas (doce) dieron a luz en casa; en 2010, de las nueve mujeres embarazadas sólo una fue a dar a luz a la maternidad. Según el censo que he realizado sobre la salud reproductiva<sup>209</sup>, todas las mujeres aseguran que volvieron a casa de sus padres (*bofoogal*) para dar a luz a sus primeros bebés en casa de sus padres y el resto en casa del marido. Lo cual coincide con las afirmaciones de haber parido a sus descendientes en la choza: *Hemos dado a luz a nuestros hijos en casa. Nunca hemos ido a la maternidad. Si el bebé viene sin problemas, das a luz en casa. Si Dios quiere que el nacimiento del bebé se complique, entonces te llevan a la maternidad [a.6 Diario Yaa Senrou 11 Noviembre 2007 a 14 mayo 2008 / 18 Enero a 08 Diciembre 2010].*

Dos mujeres me preguntaron por los métodos anticonceptivos, una me mostró las pastillas que estaba tomando, otra se había informado en el hospital y quería conocer el precio de otros métodos que se ofertan allí:

*Estoy sentada con Binta en su choza. Me ofrece la papilla de mijo y leche. Ella se sienta sobre la cama hecha con ramas de árboles, yo en el suelo, sobre la estera y con la espalda apoyada en la pared. Hablamos de sus hijos, el penúltimo estaba siempre enfermo. El año pasado tuvo una niña. Me dice: si tuviera dinero me pondría algo para descansar. Se refiere a los métodos anticonceptivos, y le pregunto por qué no va a la maternidad. Su tono muestra un cariz de incomodidad: Porque no tengo dinero. He preguntado en el hospital y me han dicho que cuesta 5.000 francos.*

*No sabía que hubieras preguntado, le digo, y continuó curiosa para saber de dónde obtuvo la información: ¿Quién te lo ha dicho? Ella responde evasiva: la gente. Después da algún dato más, en la maternidad cuesta 4.000 francos, puedes elegir. Con algunos puedes descansar por un número de años o para siempre. Además no hay que esperar, vas y si tienes el dinero, en el momento te pinchan y se acabó. Yo sigo interesándome en saber si su marido está al tanto: ¿Tu marido qué*

---

<sup>209</sup> En total a 18 mujeres.



*piensa? Su respuesta es rápida: Él también quiere que descanse, y Pettel y Yawo (dos de las ancianas del campamento). Todo el mundo dice lo mismo, que los niños están enfermos, han estado siempre enfermos, teníamos que ir todo el tiempo al hospital. ¿Para qué vas a tener hijos? ¿Para que estén enfermos? No. Yo no quiero tener más hijos [a.6 Diario Yaa Senrou 11 Noviembre 2007 a 14 mayo 2008 / 18 Enero a 08 Diciembre 2010].* No hay respuesta a esta petición concisa de no querer tener más hijos; y de nuevo queda patente el limitado poder de decisión que las mujeres fulbe tienen de sus procesos reproductivos.

En este caso, Binta conoce alguno de los métodos de control de la natalidad: las inyecciones hormonales. Ha obtenido información de formas diferentes, por un lado hace referencia a los datos del hospital, por otro dice que alguien le habló de ello. Sin embargo estos datos son incompletos ya que la oferta de métodos anticonceptivos es más amplia en sus formas hormonales (comprimidos, inyectables, e implantes), mecánicos (DIU, preservativos). Además existe una serie de aspectos a valorar desde el coste a efectos secundarios o contraindicaciones. Además asegura que cuenta con el consentimiento de su marido y de algunas ancianas del campamento, ya que en los últimos años han invertido todo su dinero en la salud de éstos: uno de ellos sufre una enfermedad pulmonar crónica. Según el testimonio, la única barrera que encuentran corresponde al gasto. Sin embargo, mis observaciones de sus trayectorias reproductivas durante varios meses en diferentes años me conducen a pensar que estas afirmaciones responden más a la enunciación de un deseo que a una acción efectiva del control de la natalidad. Por varias razones: la primera porque en muchos casos, el acceso a la información y la toma de decisiones para utilizar un método anticonceptivo está unido al control de sus movimientos (si tiene hijas jóvenes serán ellas las que vayan a la ciudad a vender la leche). La segunda porque no puede acudir sola a la maternidad sin el consentimiento de su marido. La tercera por la fuerza de los discursos tradicionales y religiosos sobre la obligatoriedad de tener que parir todos los hijos e hijas que Dios ha puesto en el interior de la mujer.

### **5.3.3 Campamento de Gaa Kpandu<sup>210</sup>**

*A los pocos días de llegar a Benín (enero 2010) voy a ver a Amina, para pasar unos días con ella y preparar el recorrido del trabajo de campo. Antes del anochecer visito las otras casas, la gente me saluda asombrada de volverme a ver por el campamento. Cuando llego a casa de una de las ancianas llamada Giringué me increpa: ¡Otra vez sola! ¡Todavía no te has casado, ni has tenido hijos! Pienso que es mejor no buscar excusas, ninguna va a convencerla.*

*Continúo con la visita, al llegar a la casa del antiguo jefe hay sólo una mujer, está embarazada; después de moler el grano, se sienta con la espalda apoyada en la pared de la choza, me saluda, le miro la tripa y pienso que debe estar a punto de dar a luz. Le bromeo como suelen hacer aquí con*

---

<sup>210</sup> Este campamento está a 5 ó 6 kilómetros de distancia de la ciudad de Péréré, donde hay una maternidad y un centro de salud con el que hay una estrecha colaboración. Las personas de contacto son Amina y su marido Aladji. Es la misma zona sanitaria que Nikki. Hay también una escuela y dos fuentes de agua, una para las personas y otra para el ganado. Hay unos 15 hogares.

*las embarazadas diciéndola que ha comido hasta saciarse y por eso tiene la tripa hinchada. (...) Por la mañana, Amina me dice que vamos a saludar a una mujer que ha dado a luz esta noche, tomamos el sendero de la casa donde ayer vi a la mujer embarazada. Entramos agachadas a la choza, han encendido unas brasas para calentarla, saludamos con la expresión de bendición y buena suerte. La madre y el recién nacido están en la habitación interior, es un niño, me lo dan para que lo salude, lo tengo un momento en brazos y se lo paso a Amina, ella lo mira rápidamente y se lo entrega a una niña para que se lo devuelva a su madre [a.2 Diario Gaa Kpandu 18 Enero 2010 a 20 Noviembre 2010].*

Esta escena se repetiría varias veces en este campamento donde reside Amina. Aunque ella en su relato explica que las intervenciones han cambiado las acciones de algunas mujeres, en la práctica, hay mujeres que siguen pariendo en la choza, por elección propia o porque así se lo impone su marido o su suegra. Amina ha incorporado alguna de las nuevas ofertas de la maternidad, y explicaba que sus primeros partos fueron en la choza y los últimos en la maternidad.

Días antes de terminar mi estancia fui a despedirme de la gente de Gaa Kpandu, había quedado con Giringué para hablar sobre la belleza de las mujeres adultas, aunque el día anterior me había dicho que a los fulbe no les gusta hablar de ellos mismos. Estábamos sentadas delante de su choza cuando llegó su hijo mayor con una de sus mujeres; habían ido al médico porque a la mujer se le habían hinchado los pies; unos días atrás había dado a luz en casa y el niño había nacido muerto. La mujer al bajarse de la moto se acerca, me da la bolsa con los medicamentos y la cartilla del médico, leo que era su noveno embarazo, que el último bebé nació muerto y que varios de sus hijos han muerto. Me preguntan lo que pone en la cartilla y les digo lo que acabo de leer:

*Guringué reafirma lo que he leído en voz alta sobre el lugar del parto: Sí, ha dado a luz en casa y el niño nació muerto, después se ha encontrado mal y por eso ha ido al médico. Se dirige a mí y le pregunto por qué ha dado a luz en casa: Pues porque no ha tenido ningún problema. ¿No ves que cuando se ha puesto enferma su marido la ha llevado al médico?*

*Me sorprendo a mí misma haciendo una reflexión en voz alta: vosotras no vais a la maternidad. Entonces, Guringué me explica: El parto es un trabajo de Dios, es una cosa de Dios y no es una cosa de la maternidad ¿Por qué íbamos a ir a la maternidad? [a.2 Diario Gaa Kpandu 18 Enero 2010 a 20 Noviembre 2010].*

El campamento de Gaa Kpandu presenta diferencias frente a los vistos anteriormente, ya que han recibido las visitas de sensibilización del personal de enfermería del centro de salud y la maternidad, para que las mujeres acudan allí a dar a luz. Además, en el año 2004 hubo un intento de acercar las consultas prenatales al campamento y que las mujeres no tuvieran que desplazarse, pero no tuvo continuidad:

*Le pregunto a una de las mujeres Por qué ahora van a dar a luz a la maternidad y me explica que les han dicho que no está bien que las mujeres den a luz en casa.*

*Continuamos nuestro diálogo: Pero ¿quién ha venido? Y recuerda que fueron algunos trabajadores de la maternidad: vinieron a nuestro campamento para prohibir que la gente dé a luz en casa. Aparte de los casos en los que el parto sorprende a la madre y da a luz en casa, el resto debe ir a la maternidad.*

*A mi me sorprende y sigo interrogándola: ¿Y todas las mujeres van? Sin dudarle responde: Sí (...) La gente de la maternidad vino a nuestro campamento, para ver a las mujeres embarazadas, y les dijeron que no hacía falta que fueran al hospital. Pero no duró más de 3 meses. Porque así es el comportamiento de los fulbe, hay otros que dicen que no quieren que les miren, tienen vergüenza y no quieren. (...) Incluso si les dicen que vengan a vacunarse ellas tendrán vergüenza de venir por su pulaaku. Van a decir que después van a hablar de ellas, hacen pulaaku, por eso la gente de la maternidad no vienen más a nuestro campamento.*

*Concluimos nuestra conversación ¿Porque las mujeres tienen vergüenza? Sí [a.2 Diario Gaa Kpandu 18 Enero 2010 a 20 Noviembre 2010].*

A pesar de que en Gaa Kpandu ha habido acciones para sensibilizar sobre el parto en estructuras sanitarias se mantienen prácticas variadas, las mujeres contiúan manteniendo otras formas de dar a luz, como ejercicio de oposición a la medicalización y que pueden entenderse como una manifestación de su deseo de ser fulbe. Se siguen constatando las contradicciones entre los discursos de lo que les dicen que deben hacer y lo que realmente hacen, mostrando su capacidad de elegir, pese a las pocas posibilidades de oponerse tanto los mandatos culturales como a los religiosos, además de las posibilidades reales que tienen de acceso a la atención obstétrica. En este campamento pude contabilizar seis mujeres embarazadas, sólo una había ido a la maternidad. Amina me recuerda en sucesivas conversaciones las razones por las que las mujeres que viven en su campamento no quieren ir a la maternidad y cuáles son los preceptos de los fulbe con respecto al parto; ella misma se ha adherido al discurso del personal sanitario sobre la ignorancia de los hombres y las mujeres que, según ambos, está en el principio de la resistencia de acudir a la maternidad:

*Déjalas. No quieren ir al hospital para que no les vean el sexo. Y no han entendido que la matrona es también una mujer. Dicen que es por la vergüenza. Sí, pero es porque no quieren que nadie vea su sexo. Que los enfermeros o médicos vean el sexo [a.2 Diario Gaa Kpandu 18 Enero 2010 a 20 Noviembre 2010].*

En el año 2010 este campamento fue elegido para instalar el Comité de Cuidados Obstétricos y Neonatales de Urgencia. Amina y su marido estaban entre los elegidos para formar parte del mismo, junto a otras dos mujeres y un secretario. Asistí a una de las jornadas de formación que tuvieron lugar en Nikki por parte de los responsables del programa. Durante dos días estuvieron analizando las principales causas de la mortalidad materna, revisando los comportamientos y las situaciones que se viven en sus lugares de residencia y que según los organizadores son los desencadenantes de la muerte materna.

### 5.3.4 Barrio de Gaa Maro<sup>211</sup>

*Voy a visitar a Pettel, una de las mujeres de Gaa Maro, del grupo Weet<sup>212</sup>, su marido pertenece a la familia Djaouga. Ella nació en un campamento a unos 15 kilómetros de Nikki. Gana algo de dinero como peluquera, haciendo las trenzas a las mujeres, al estilo tradicional y moderno. En las ceremonias del Lawru también afeita la cabeza del bebé. Además revende leche y participa en el proyecto de microcréditos “Yayi Boni”. Una parte de su familia está en Ghana donde también viven algunos de sus hijos e hijas. Me cuenta que tuvo siete embarazos pero sólo viven seis, el más pequeño de los varones va al colegio (el único escolarizado) y la más pequeña debe tener unos 5 años, pero todavía no va al colegio. Sus dos primeros partos fueron en casa de su madre, donde fue durante los meses finales del embarazo. El resto de su descendencia la tuvo en Nikki. Al quedarse en la ciudad, cuando estaba en el quinto mes de embarazo, iba a las consultas prenatales y a dar a luz en la maternidad. Me repite la explicación de este cambio: fui a la maternidad porque vivo en la ciudad y no en el campo [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].*

La residencia en la ciudad se configura como una de las variables que introduce algunos cambios en el acceso a la atención ginecológica de las mujeres, ya que la mayoría de las que viven en la ciudad acuden a la maternidad, tanto para las consultas prenatales como para el parto. Algunas sólo por el hecho de haber nacido allí exigen a sus maridos o a sus familiares el seguimiento del embarazo en la maternidad si al casarse su lugar de residencia es un campamento de la zona rural. También hay algunas diferencias, las que han estudiado (escuela primaria y secundaria) exigen la ecografía como parte de los cuidados. Y las que son originarias de las zonas rurales y siguieron los preparativos tradicionales como el trenzado del *saangol*, también volvieron en *boofogal* a casa de sus padres para dar a luz a sus primeros hijos. En otros casos los ideales del pulaaku permanecen, las chicas a veces se resisten a dejarlos de lado, aunque hayan sido alumnas del instituto. Están bajo la presión de sus familiares o de otras mujeres que viven en la ciudad, y ceden para ir a las maternidades. Las más rehacias son las que viven en las zonas rurales, temen que al regresar al campamento las co-esposas y el resto de las mujeres se reirán de ellas, se sienten en riesgo lejos de su familia. Como les ocurrió a las hijas de Fati, las dos habían cursado los primeros años del instituto, hasta que su padre las casó y se fueron a vivir a un campamento, alejadas de la ciudad. Una de ellas había perdido a su primer hijo tras varios días de parto, otra estaba de paso, visitando a su madre porque no se encontraba bien. Fueron juntas a la maternidad pues todo el mundo presagiaba que estaba embarazada; una de las tardes que charlábamos en su casa les pregunté si habían ido a la maternidad:

*Han estado y les han dado un montón de medicamentos. Han pagado 500 francos por la consulta prenatal, 3.500 por los medicamentos en el dispensario y 800 del bicarbonato. El marido*

<sup>211</sup> Es el nombre que recibe el barrio fulbe de la ciudad de Nikki. En la ciudad hay una oferta plural de servicios de salud: el centro de salud, la maternidad, el hospital, el dispensario de una congregación religiosa y una clínica privada inaugurada a comienzos del 2010. En este barrio convergen mujeres descendientes directas de la familia Djaouga y aquellas que ahora residen allí por alianzas matrimoniales, pero que hasta su matrimonio vivían en los campamentos.

<sup>212</sup> Es el nombre que recibe la asociación de mujeres fulbe del barrio de Gaa Maro de la ciudad de Nikki del que Kadidja es presidenta y que se cito en el capítulo 3 página 106.

*le había dado 5.000 francos pero la madre ha tenido que darles 2.500 francos. Cuando venga el marido esta noche a buscar a la mujer le devolverá el dinero a su madre. Está embarazada, me dice la hermana. Y me traen la bolsa con los medicamentos y la cartilla. Le han dado el hierro y el ácido fólico, las pastillas para desparasitarle el estómago, paracetamol, amoxicilina y quinina. (...)*

*Ah, le han mirado todo, le digo después de leer la cartilla. La hermana interviene: no quería. Así son los fulbe, van al médico y luego no quieren que les miren. El otro día fuimos y estuvimos allí hasta el mediodía y al final no quiso entrar porque le daba miedo. Volvimos a casa y mi madre le dijo que era demasiado mayor para que le acompañara. Tenía miedo. Cuando ha entrado y le han dicho que se tenía que quedar desnuda ha dicho que no. Que no sabía que se tenía que quedar desnuda. Y la enfermera le ha dicho que si era así, que cogiera la cartilla y se fuera. Entonces la he convencido de que lo hiciera. Tú que has dado a luz en la maternidad, ¿de qué tienes miedo? La hermana dice que está mintiendo que no tenía miedo. Miro la cartilla y está embarazada de tres meses. Tiene 20 años y es su segundo embarazo. El hijo anterior tiene 4 años y hasta ahora no se había vuelto a quedar embarazada [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].*

Persisten algunas ideas sobre la formación del personal sanitario de la maternidad. Uno de los comportamientos observados es la rapidez con la que los discursos negativos circulan entre los y las fulbe<sup>213</sup>. Una de las jóvenes primíparas perdió su bebé tras un día de espera en la maternidad, finalmente fue evacuada al hospital, pero el feto estaba muerto y únicamente le provocaron el parto:

*Primero fueron a la maternidad cuando su hija se puso de parto. Pero allí no podía dar a luz. Cuando ella llegó, le dijeron que tenía que pagar tal cantidad y ella dijo que estaban con su hija sabiendo que no podía dar a luz y que encima tenía que pagar y se negó. Después fueron al hospital, y allí también tuvo problemas, pues le decían que tenía que pagar antes de ser atendida y ella estaba preocupada porque su hija ya estaba medio inconsciente. La chica me había dicho que ella misma no se acordaba de lo que sucedió aquel día. Y empieza a criticar a las que están en la maternidad diciendo que no saben, que están ahí pero que no saben hacer su trabajo y que lo único que quieren es el dinero de la gente. (...) Continúa diciéndome que cuando estaba embarazada y se puso de parto fue con su tía a la maternidad. Estaba vomitando y no podía tomarse los medicamentos y las auxiliares le dijeron que como no se había tomado los remedios eso había hecho que se muriera el niño. En la maternidad, las que hay ahora son unas niñas y no trabajan, no saben hacer su trabajo. Cuando vas, te quedas sentada y pasa mucho tiempo hasta que te atienden. Si la persona que te acompaña les dice que te atiendan, responden que tienen mucho trabajo y que si te piensas que eres la única. Si tengo otro hijo voy a ir al hospital, allí el parto cuesta 30.000 pero ya no voy a la maternidad, no saben. En la maternidad el parto cuesta poco, entre 5.000 y 9.000 francos. En los campamentos las chicas, las niñas pequeñas, dan a luz y ni ellas ni sus niños mueren. Es aquí en Nikki, donde vas a la maternidad y se mueren los niños [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].*

---

<sup>213</sup> Se ha hecho mención a la mala atención, de la que se queja la población, en varias ocasiones. Ha sido confirmada por mis observaciones y se ha recogido en informes sobre la calidad de la atención sanitaria. Además, este asunto se ampliará en el capítulo sexto.

En el barrio, durante los meses del trabajo de campo, 6 mujeres dieron a luz, tres en el hospital (una por cesárea) y el resto en la maternidad. Además había tres mujeres embarazadas que darían a luz en 2011. Todas habían ido a las consultas prenatales y dos habían solicitado que les hicieran una ecografía en el último trimestre: una alumna del instituto y Kadidja, cuya hermana trabaja de enfermera en el hospital. De igual modo, pude comprobar la fuerza que tiene la idea de que las mujeres fulbe no van a la maternidad, creando un estereotipo sobre esta población al que contribuye el personal de la maternidad. Un día antes de mi marcha, el grupo del Comité de Gestión del Centro de Salud que trabaja en la sensibilización de la población en los barrios, convocó una reunión con las mujeres de Gaa Maro, al aire libre, frente a la mezquita. Asistieron todas, Kadidja les había advertido de que la gente de la maternidad quería verlas. El comité del centro estaba compuesto por un enfermero, una enfermera y una representante de la alcaldía. Las tres se dirigen a las mujeres en *baatɔnum*, lengua que comprenden, ninguno lo hace en *fulfulde*. Se reunieron en las sillas que habían dispuesto en círculo. Las mujeres fueron llegando poco a poco y cuando hubo unas cuantas, comenzaron con la reunión.

Los principales temas a tratar eran: los beneficios de las consultas prenatales y el parto en la maternidad, la campaña de sensibilización de la vacunación contra el tétanos y la ausencia de las mujeres fulbe en las maternidad, porque prefieren dar a luz en casa. Comenzaron abordando el tema de la vacunación del tétanos, justificando que esta enfermedad se adquiere en contacto con los objetos metálicos y en especial los fabricados con hierro y que son sobre todo las mujeres las que a lo largo del día y por sus tareas cotidianas, están más expuestas a pincharse con algún instrumento metálico. Insisten en lo importante que es completar todas las dosis y guardar las cartillas de vacunación, para saber cuáles han recibido ya y no volver a repetirlas en cada embarazo.

*Hay mujeres que no las guardan y tenemos que empezar de nuevo. Pero si una mujer ha seguido todo el proceso de vacunación durante las consultas prenatales, en el siguiente embarazo no hará falta vacunarla porque ya lo hizo en su momento. Muchas mujeres dicen que han perdido la cartilla, o que se les ha estropeado, etc. Hay que hacer un esfuerzo por cuidar las cartillas del médico. Y hay mujeres que no quieren vacunar a sus hijos, y que cuando hay campañas como la vacuna de polio no dejan que vacunen a sus hijos [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].*

Después de retomar la importancia de las vacunas, insiste en el hecho de que las mujeres no quieren ir a las consultas prenatales porque cuesta dinero, pero están dispuestas a invertir grandes cantidades en telas de calidad.

*¿Y qué es más importante, el vestido o la salud? No hemos comprendido todavía la importancia que tiene la salud. Otra de las escenas que relata de las mujeres en el centro de salud es cuando no quieren decir el nombre de su marido o de su padre. Y retrasa el trabajo de las matronas, que invierten tiempo y energía con ellas y cuando les hablan en un tono de voz un poco alto van a decir que las enfermeras y matronas les tratan mal [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].*

Al terminar su intervención, en el turno de preguntas, la presidenta del grupo de mujeres toma la palabra y se defiende, con mucho respeto, diciendo que ellas van a la maternidad: *En el barrio no hay ninguna mujer que dé a luz en casa, que eso ya se ha terminado y hoy por hoy, que pregunten a quien quieran, pero que no van a encontrar una sola mujer que haya dado a luz en casa,*

*todas van a la maternidad. Y que todas van a las consultas prenatales y a la vacunación* [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].

El equipo que había convocado la reunión rectifica, reconociendo que quizás ellas han cumplido con la obligación de ir a la maternidad, pero que las más jóvenes no van, y son ellas, las adultas, las que ya han llegado a la menopausia, las encargadas de convencer a las más jóvenes para que acudan a las maternidades. De nuevo, y esta vez no solo la presidenta, sino todas las mujeres, incluidas las más jóvenes, embarazadas y con los bebés a la espalda, se defienden diciendo que sí asisten a las consultas prenatales y les retan a presentarles las cartillas como prueba. Finalmente, algo incrédulos, les dicen que quizás sea verdad: *Hablan entre ellos que en los otros barrios no era así, las mujeres les han dicho que no van al centro de salud porque los agentes de salud les tratan mal. “Somos nosotros los que hacemos que no vengan”. Están sorprendidos de la reacción de las mujeres y de saber que en este barrio las mujeres sí van a la maternidad* [a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].

Amina y el resto de hombres y mujeres fulbe hablan en este capítulo de los mandatos del pulaaku que hace de ellos y ellas un pueblo diferente. Al mismo tiempo, estas mujeres ofrecen su testimonio de haber parido en las maternidades y de cuestionar el precepto que obliga a las mujeres a dar a luz en casa. Esta disyuntiva entre las prácticas y los discursos muestra la complejidad de la categoría del pulaaku, su carácter dinámico que no permite límites sino que se renueva desde la encarnación que de él hacen las personas.

Los cuatro casos que se presentan subrayan estas tensiones respecto a la atención y el cuidado al embarazo y al parto. Pero además muestran el calado de los discursos de las políticas internacionales cuando las mujeres afirman que “han cambiado su comportamiento. Ahora hacen lo que dicen que hay que hacer. Han abandonado el tiempo de las tinieblas” y después siguen practicando los mismos cuidados y atenciones tradicionales al embarazo y al parto. Además de hacer patente los usos que estas mujeres hacen de las ofertas de atención al parto de los centros de salud y de los programas de lucha contra la muerte materna, cuando acuden a una sola consulta prenatal para recibir la mosquitera gratuita o para vacunar al bebé tras haber parido en casa. O el uso de los métodos anticonceptivos para subvertir las normas sociales impuestas que adjudican al hombre y a las mujeres adultas el control de la reproducción y la sexualidad de las mujeres.

El relato introductorio de Amina muestra un itinerario de atención al embarazo y el parto en el que queda patente la diversidad en los cuidados y atención. Es una de las razones por las que no se puede englobar a todas las mujeres fulbe en una misma definición de comportamiento, como suele hacerse: las fulbe no van a las maternidades, son unas testarudas y dan a luz solas en sus chozas. Este tipo de afirmaciones son hechas constantemente desde las estructuras sanitarias, desde programas financiados por agencias internacionales de cooperación y a una escala más general desde las políticas internacionales. Lo que muestra la vigencia que sigue teniendo la construcción del otro, una definición negativa, como insurgente, salvaje, inadaptado a los cánones “modernos” de vida civilizada. Este análisis de cómo las instituciones y políticas a nivel macro influyen en los programas y políticas a nivel micro se desarrolla en el capítulo siguiente.

## Capítulo 6

# Políticas reproductivas: los límites de los análisis y los protocolos

### 6.1 Asía: “No he dado a luz a ninguno de mis hijos en la maternidad, no me daba tiempo a llegar”

*Nací en Nikki minutos después que mi hermana gemela. Recuerdo que de pequeña vivía en un palacio cerrado del que casi nunca salíamos, los esclavos lo hacían todo: se ocupaban de ir a por agua, a por leña, preparaban la comida, iban al mercado. Incluso cuando me casé, una de las esclavas se vino conmigo hasta que tuve mi primer hijo. Últimamente me acuerdo mucho de mi padre; en ese tiempo vivíamos mejor, mi padre tenía bueyes porque la gente le hacía regalos cuando resolvía los problemas y porque era el jefe, tenía dinero, un sueldo de la administración colonial, no pasábamos hambre y había mucha gente en casa, nuestra familia estaba unida.*

Le llaman Asía porque hace años estuvo en la Meca. Tiene 58 años y es hija de Issa Djaouga quien sucedió a Soumanou, jefe de los fulbe del cantón Sur. La casa donde vive ahora y la de su sobrino representan los vestigios del palacio donde instalaron al jefe en el barrio de Gaa Maro, en la ciudad de Nikki. Junto a su casa se encuentran las tumbas de su padre y sus dos mujeres, rodeadas por piedras. A menudo, cuando alguien se sienta sobre las piedras, le pide con humor que se levante, pues está aposentándose en la cabeza de su padre o dispersa enérgicamente a los animales que vienen a comer las hierbas que crecen dentro.

*Fui muy poco al colegio. En una ocasión recibimos la visita del Presidente Maga quien al llegar fue informado de que el jefe fulbe tenía dos hijas gemelas muy bellas. Con mi hermana y mi padre acudimos a la recepción del Presidente; cuando éste nos vio, obligó a Djaouga a que nos escolarizara. En la escuela nos pegaban mucho, pero además mi padre pensaba que el Presidente nos había enviado al colegio para casarnos con alguien de su familia y temía que terminaríamos casándonos con alguien que no fuera musulmán, así que nos llevó a un campamento alejado de Nikki con unos parientes. Nosotras no estábamos acostumbradas a vivir en el campo, nos negamos a quedarnos allí y volvimos a Nikki. Mi padre aceptó nuestra vuelta, pero no permitió que continuáramos la escuela. Poco*



*después murió, había dejado concertados nuestros matrimonios, de los que se ocuparon mi madre y mis hermanos. Mi primera boda fue con un primo, un familiar. Cuando llegó el día del matrimonio, hicimos las ceremonias y por la noche nos metieron en un coche, para llevarnos al campamento de mi marido, que estaba cerca de Biro. De madrugada, nos escapamos, comenzamos a andar, hasta que llegamos a un pueblo más grande, allí nos reconoció un amigo de nuestro padre quien nos llevó de regreso a Nikki. Al vernos de vuelta, toda la familia dijo que tenía que volver, hicieron todo lo posible, pero yo me negué a vivir en aquel sitio.*

Asia me había dicho en una ocasión que casarse dentro de la familia es un error, cuando hay problemas es muy complicado resolverlos. No quiso a su primer esposo, porque además de ser una boda dentro de la familia, suponía ir a vivir al campo. Al preguntarle si Djaouga se instaló directamente en la casa donde está ella ahora, me dice que ella no conoce la historia, cuando ella nació su familia estaba aquí. Responde que no conoció el periodo colonial, y recuerda que su padre era el jefe fulbe y Serokpera era el soberano *baatɔnu*. Me insta a que le pregunte a su hermano Abdulāi (cuyo relato de vida introducía el capítulo 2) que reside en la casa de al lado, porque él conoce mejor la historia. En otras ocasiones me desvela parte de su conocimiento de la historia, pero se justifica diciendo que ella al casarse se marchó de Nikki y no regresó hasta que enviudó. Sorprendida pienso en otras mujeres que relatan, con más o menos detalle, la historia de su familia, contribuyendo no solo al recuerdo, sino como si al evocarla supieran que la historia no solo la construyen los que la han vivido o fueron testigos de algunos acontecimientos, sino también las que la rememoran.

*Mi padre era un anciano al que no le importaba que yo hubiera ido al colegio. Sabes, yo había ido un poco al colegio, había nacido aquí, en la ciudad, había visto llegar a la gente de Parakou, de Cotonou, de Europa y no iba a casarme con alguien de un campamento. ¿Si me hubiera casado allí, mis hijos habrían ido a Europa? Yo tenía familiares que habían ido a Europa, familiares que tenían puestos importantes, un ministro, un embajador, sus hijos habían ido a Europa, ¿cómo iba yo a casarme en un campamento? Antiguamente los fulbe sólo tenían una mujer, quien decía lo que se hacía o no en la casa, y a la vejez se les podía ver juntos charlando sentados uno al lado del otro. Pero de eso hace mucho tiempo. Después del primer intento de boda, cuando volvimos a Nikki vinieron otros hombres a pedirnos en matrimonio, primero se casó mi hermana y un año después llegó mi segundo esposo. No éramos familia, él era originario de una gran familia de Kandi. Una vez que acordaron celebrar los esponsales, trajeron un buey, telas y los Alfas hicieron las bendiciones en la mezquita. Los invitados llegaron en tres coches, mataron un toro y dieron de comer a todo el mundo. Al terminar, me metieron en un coche y me fui con mi marido a Kandi. Él ya estaba casado, yo era su segunda mujer, en el momento en el que yo daba a luz a mi quinto hijo se casó por tercera vez. Nuestro esposo era fulbe, su primera mujer *baatɔnu* y la tercera *kotokolí* de la Atakora.*

*Ni la primera ni la tercera mujer me querían, así que sufrí mucho. Antiguamente un hombre polígamo podía casarse por lo civil, mi marido lo hizo con la tercera mujer, así que la primera y yo nos pusimos en huelga durante varios años. Él no se ocupaba de nosotras, así que no le hacíamos la comida ni nos acostábamos con él, eran nuestros hijos mayores los que nos enviaban dinero, comida y telas para hacernos la ropa. Tiempo después nuestro esposo y la tercera mujer se pelearon, ella comenzó a trabajar en una fábrica, descuidaba las tareas domésticas y exigió tener una criada.*

Su marido fue maestro y el presidente del Comité *Fulfulde* además de responsable de investigación dentro de este organismo, lo cual hizo que estuviera durante dos años como profesor en una universidad alemana, preparando a los alumnos que serían enviados a realizar trabajos de campo y estudios en el Borgou<sup>214</sup>. Cuando el marido murió sus co-esposas le hacían encantamientos, y colocaban talismanes a la entrada de la puerta de la habitación o en el baño o en la ducha para perjudicarla. No provocaban la enfermedad pero dificultan el éxito en los propósitos de mejora, así que decidió volver a Nikki donde nadie sabe el dinero o las cosas que tiene. Ella y sus hijos siguen conservando la habitación en la casa familiar de Parakou.

*No he dado a luz a ninguno de mis hijos en la maternidad, no me daba tiempo a llegar. Tuve algunos en casa de mi madre y otros en Parakou en casa de mi marido, en total 10 embarazos, un aborto y uno de los niños nació muerto. Cuando comenzaba con los dolores de parto, enseguida daba a luz sola, en la habitación y, después llamaba a las matronas que había cerca o iba al hospital para tener las cartillas sanitarias y los certificados de nacimiento. Mis hijas ya están casadas y han dado a luz en maternidades, algunas estudiaron y otras se dedican al comercio, ninguna de ellas se ha casado con un hombre fulbe, a los niños les hicieron el bautizo de la tradición del padre, pero yo les he dado a todos mis nietos y nietas un nombre fulbe. Algunos no hablan fulfulde, sino francés, o dendi, que es la lengua que utilizamos habitualmente. Mis hijos varones, los más jóvenes están en el extranjero, uno estudia en Ghana y otro es futbolista en Europa, ha jugado en Reino Unido, Holanda y Francia, pero en el equipo nacional beninés no le tienen mucho aprecio. Se marchó cuando tenía 15 años, en ese momento estudiaba en Cotonou y un europeo se fijó en él y se lo llevó a Europa. Nosotros miramos hacia el país de los blancos, queremos ir allí, parecemos a vosotros, no a la gente del campo, de los campamentos. A mí por ejemplo, si tuviera dinero, me gustaría hacerme la cirugía estética para quitarme las ojeras y estirarme la piel. Yo no podría vivir en el campo, ni siquiera pasar una noche, ahora cuando voy a alguna ceremonia regreso en el día, allí no hay camas, ni mosquiteras, ni agua limpia o jabón, no saben cocinar; aunque toda mujer fulbe cocina con crema de la leche de la vaca y mostaza hecha con los frutos del Nére en los campamentos sólo le echan agua a la salsa.*

Alguna vez la he encontrado junto a sus vecinas y familiares, les da consejos para que vayan a la maternidad o al hospital para hacerse las pruebas, comentan las dificultades de la vida familiar, del comercio, de la convivencia con las coesposas o la venta de sus productos. Otras veces está sentada en la puerta de su casa, en un taburete, preparando la comida, o en su habitación. Es una construcción rectangular, con un salón a la entrada y dos cuartos. Tiene varios sofás, un mueble aparador con la televisión y la vajilla. Una mesa redonda con sillas y dos frigoríficos que le compraron sus hijos para que vendiera hielo en la estación seca, pero se estropearon y el arreglo es demasiado caro. A su cargo tiene una sobrina huérfana de padre, quien le ayuda en las tareas domésticas cuando vuelve del colegio y a un nieto. Así tiene la conversación fácil, el ánimo tranquilo, hace las cosas despacio, me mira a los ojos cuando me habla y siempre le parece que me marchó demasiado pronto.

---

<sup>214</sup> Su marido Rouga Osséni jugó un papel central en el Seminario *Fulfulde*, era además el encargado de la enseñanza de lenguas de África occidental en la Freie Universität de Berlin. Ver detalles en Bierschenk (1995:458).

En una ocasión tuvo acogida en casa a una estudiante europea para aprender fulbe mientras hacía su estudio, a mí me habla en *fulfulde* y en *baatɔnum*, sólo alguna vez lo hace en francés, lengua que aprendió con su marido.

*Gandigi, para que los fulbe se expresen con libertad es necesario que sientan que hay un ambiente de confianza; si no es así, no contestan con sinceridad. Y cuando no quieren hablar es por el borkini que los baatɔnum llaman fidelidad y nosotros dimaaku. El fulbe es difícil, la vergüenza no les deja hablar. Ahora ya no hay vergüenza pero antes un fulbe no hacía nada de lo que no estaba bien visto por la sociedad. Los que estamos en la ciudad tenemos la sangre fulbe pero nuestros comportamientos son baatɔnu. Los que están en los campamentos son los fulbe. Tú misma ves que no somos iguales. Antes cuando estabas embarazada del primer hijo te cogían las viejas del campamento y te hacían unas trenzas, llorabas todo el rato porque a partir de ese día te convertías en una mujer mayor. Ahora hay muchas cosas que hacían los fulbe que se están terminando. Los que vivimos en la ciudad seguimos conservando el dimaaku porque está en la sangre, aunque hayas nacido en la ciudad. Es el dimaaku el que te permite no decir algunas cosas. Por ejemplo, si ves a un marido y su mujer en la habitación o en la selva haciendo el amor, y alguien te pregunta si les has visto, no vas a decir nada. Hay cosas que un fulbe no dice por su fidelidad. O por ejemplo el pulaaku, para un fulbe, que alguien vea su desnudez es una falta grave. Aunque veas que las mujeres se lavan en medio del campo, siempre se esconden para que nadie las vea.*

Su propia experiencia matrimonial y la de sus amigas le hacen pensar y decir que los hombres dan problemas, aunque no le importaría volver a casarse, pero a condición de que sea un señor bueno, que va a ayudarle. Pero si es un varón que va a poner impedimentos a lo que quiera hacer o que va a prohibirle ir a un sitio u a otro, no. Le gustaría que fuera un hombre bueno, y aprovecha para seguir hablándome del carácter de los fulbe.

*Una buena persona es aquella que comparte lo que tiene y asiste al que está en dificultad. Lo contrario es aquél que sabe que estás en problemas y te deja solo, el que te mira como si no fueras nadie, el que engaña. Un fulbe además de ser misericordioso debe tener bueyes, éstos pasan de una generación a otra, que recordará que bebe leche gracias a la madre y al padre. Los hijos y las hijas deben continuar con el rebaño, hacer que progrese, que aumente y continúe vivo.*

Le gusta ver la telenovela por la tarde, pero el resto del tiempo lo pasa ocupándose de la limpieza de la casa, de preparar la comida y de atender a las visitas que vienen a charlar un rato con ella. Cuando llega la hora de la oración, me pide permiso, hace las abluciones, extiende el tapiz y comienza con el ritual. En una ocasión me explicaba que hay muy pocos momentos en los que una mujer no reza, incluso cuando está embarazada y cansada, lo puede hacer sentada e inclinará su frente contra el muro. A menudo se ausenta para visitar a sus familiares, para cobrar la pensión o para sus compra-ventas.

*Comercio con maíz, lo compro en Kandi, donde es más barato y de mejor calidad, luego lo envío a Cotonou para que mis hijas lo revendan. Cuando el transportista lo carga, anoto la matrícula y su número de teléfono, una vez que ha llegado a Cotonou aviso a mis hijas para que vayan a buscarlo.*

*Además cobro la pensión de viudedad, 33.500 francos todos los meses, tengo que ir a Parakou, ahora lo quiero cambiar y poder tenerla en Nikki para ahorrarme el dinero del taxi. Mientras mis*

*hijos han sido pequeños he tenido una ayuda del Estado, pero no sé si aún sigo teniendo ayudas por alguno. Pero es muy difícil ahorrar, siempre que puedo me gusta ir a visitar a mis hermanas a Kalalé y a Wassa, a mis hijas en Cotonou, aunque los mayores gastos son los de las ceremonias, siempre hay un lawru, una boda o un funeral y no puedes ir con las manos vacías. Además este año he estado enferma, he tenido que ir al médico a la capital. El marido de mi hija es militar y me ha tratado el mismo médico que al Presidente, tengo mal las rodillas, me ha dado un montón de medicamentos pero no me he recuperado aún. Para un fulbe es una vergüenza ir a vivir a casa de la hija, puedes ir a vivir con tu hijo pero no con la hija y mis hijos todavía no han construido sus casas, viven de alquiler. Así que siempre vuelvo a Nikki, aunque aquí me sienta sola. No puedo estar todo el tiempo en casa de mis hijas, me gusta ir porque mis nietas se ocupan de todo y yo me dedico a comer, a ver la tele y a charlar con ellas.*

## **6.2 Estrategias para la reducción de la mortalidad materna en la Zona Sanitaria de Nikki-Kalalé-Pérére<sup>215</sup>**

Asia cuenta cómo su madre, embarazada de gemelas, dio a luz en el hospital porque, según ella, su padre, que era comisario de la administración colonial, no podía eludir las normas que ésta imponía a los jefes de acudir a los centros de salud o escolarizar a los hijos, para servir de ejemplo. Así lo explicaba Abdoulaï, su hermano cuyo relato introduce el capítulo 2, sobre su escolarización que, entre otros objetivos, tenía el de motivar que otras familias fulbe enviaran también a sus hijas e hijos a la escuela.

Sin embargo, Asia explica que a ella no le daba tiempo a llegar a la maternidad, cuando comenzaba con los síntomas del parto, entraba en la habitación y enseguida el bebé nacía. Después iba a la maternidad o recibía la visita de alguna matrona, vecina del barrio en casa, para comprobar el estado del recién nacido o de la recién nacida, el suyo y tener las cartillas de nacimiento para los certificados. No dice que este comportamiento estuviera impulsado por el pulaaku como lo han afirmado otras mujeres, cuyos relatos han aparecido en capítulos anteriores. Para Asia no fue necesario acudir a la maternidad porque sus partos acontecían sin dificultades.

Hasta ahora se ha ido viendo cómo las mujeres fulbe se preparan para el parto, en qué circunstancias o contextos van a las maternidades y los cambios que se están produciendo en algunos casos. En este capítulo, se presentan los discursos del personal sanitario con respecto a la salud reproductiva de las mujeres, cuáles han sido las principales políticas que se han ido adoptando para reducir los índices de mortalidad materna y qué estrategias se han ido desarrollando en torno a la salud reproductiva.

---

<sup>215</sup> Escalafón intermedio de la división administrativo-sanitaria del territorio beninés que se muestra en el anexo 3. A partir de ahora aparecerá en el texto con las siglas NKP.

Vistas desde un análisis micro, todas ellas se hallan directamente relacionadas, inspiradas o impuestas desde políticas macro que apuntan hacia la resolución de un problema que han identificado y nombrado como mortalidad materna, y que comenzó a cuantificarse a mediados de la década de los 90.

A lo largo de los capítulos anteriores no he hecho mención a la mortalidad materna ni ha aparecido en los relatos que los introducen. Una de las razones es porque en muchos lugares la gente niega que este hecho ocurra en sus localidades. Otras veces, aunque haya pasado, no quieren hablar de ello. Tradicionalmente los fulbe no enterraban a estas muertas, hacían llamar a los *sikobu*, los enterradores *baatombu*, para que se ocuparan de ello, pensando que si lo hacían ellos mismos la desgracia ocurriría de nuevo. El enterrador era el encargado de extraer el feto e inhumarlos por separado. Si la mujer moría dando a luz y el bebé sobrevivía, la mayoría de las veces se le culpaba de la muerte de la madre, podía entregarse a otras personas para que se ocuparan de su educación<sup>216</sup>; a veces fuera de la familia, o a las ancianas, porque se dice que estos niños y niñas traen desgracias e incluso pueden causar de nuevo la muerte. La defunción se entiende en el contexto de la comarca de Nikki como un hecho natural al que hay que buscar explicaciones cuando ocurre fuera de la norma. En el caso de las mujeres embarazadas se ha visto anteriormente cómo se acusa al bebé. Los hombres y las mujeres saben que la vida de la mujer atraviesa un momento frágil durante el alumbramiento y por eso buscan remedios y preparativos para desearle que suceda con facilidad.

La muerte de las mujeres embarazadas o durante el parto también inquieta a las y los profesionales de la salud, quienes relacionan los altos índices de mortalidad, entre otras causas, con que las mujeres no acuden a los centros de salud para la prevención en las consultas prenatales y durante el parto. Igualmente, las organizaciones de la sociedad civil se han ido involucrando en las actividades propuestas para paliar el elevado número de muertes y el bajo uso que las mujeres hacen de los servicios de salud ginecológica. En especial, las mujeres fulbe, quienes ostentan el menor índice de asistencia médica, la mayor resistencia a los exámenes físicos durante las consultas prenatales. Las enfermeras, enfermeros y matronas suelen advertir que cuando una mujer fulbe llega al hospital lo hace en un estado crítico de salud<sup>217</sup>.

Este hecho ha estado en el centro de las políticas internacionales desde que, en 1987, en una conferencia de la OMS celebrada en Nairobi (Kenia), junto a otras organizaciones no gubernamentales, se declara el objetivo “Maternidad Sin Riesgos”.

---

<sup>216</sup> Algunos de estos niños y niñas fueron entregados a congregaciones religiosas que tienen centros de recuperación nutricional u orfanatos, para que se ocuparan de los niños o de las niñas, como por ejemplo las Hermanas Albertinas en Péréré y las Hermanas Capuchinas en Nikki.

<sup>217</sup> e.3 Informe de seguimiento de los Comités de los Pueblos de Lucha Contra la Mortalidad Materna (SONU) en la zona sanitaria de Nikki-Kalale-Péréré.

Desde entonces ha habido una serie de encuentros<sup>218</sup>, programas y políticas<sup>219</sup> que han ido encaminadas a la reducción de la muerte de las mujeres en el parto. Tras más de dos décadas, los índices de muertes maternas siguen siendo elevados, sobre todo en la región subsahariana del continente africano, 1.100 defunciones por cada 100.000 nacimientos vivos en 2008 (UNICEF, 2008:pp 15).

Años después de la aparición de la “Intención de la Maternidad Sin Riesgos” se han elaborado análisis críticos de esta iniciativa, entre otros el editado por Marger Berer y Sundari Ravindran (1999) que recoge diversos estudios (en África, Asia y América Latina). El texto analiza algunas de las estrategias avanzadas, sobre todo, para mejorar la atención; entre otras citan: la formación de las matronas tradicionales, las auditorías de casos que casi conducen a la muerte o la participación comunitaria en los programas de reducción de la mortalidad materna entre otras. Otros autores revisan las estrategias óptimas para la cuantificación de los datos, como el publicado por Wendy Graham (2008), quien critica la imposición, cada vez más insistente, de medir la mortalidad materna. Opina la autora que esta medición ha estado impulsada a partir de la declaración de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, como he indicado en el capítulo 3 acerca de las políticas corporales, el quinto pretende reducir el 75% de las muertes maternas para el año 2015.

Los diferentes estudios y forums de discusión han identificado distintos factores que condicionan la salud de las mujeres: algunos son de carácter estructural, económico, sociocultural y político; otros se vinculan con la atención que reciben los y las pacientes en los centros de salud, la formación de los y las profesionales o los medios de los que se dispone en los centros. Otros trabajos, como el de Ravindran y Beber, mencionado al principio de esta página, parten de las lecciones aprendidas después de varios años de estrategias para reducir la muerte materna. Algunas de las lecciones que mencionan son: que el enfoque de riesgo no es válido para predecir complicaciones y resulta preferible partir del hecho de que durante y después de cualquier embarazo puede haber complicaciones. También advierten del uso que se ha hecho de la planificación familiar y que debería incrementarse en el caso de mujeres que no desean tener más hijas e hijos, pues estos métodos no reducen los riesgos en las embarazadas. De igual manera señalan la formación de las matronas tradicionales y de los trabajadores de salud comunitaria como inefectiva para reducir la muerte materno-infantil. Por último hacen hincapié en que se presta más atención y se dota de más recursos a los cuidados prenatales que a la atención del parto, a la atención de partos de emergencia, a los abortos seguros o a los cuidados postparto.

---

<sup>218</sup> 5º Encuentro internacional de Mujer y Salud en San José (Costa Rica) en 1987; la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo en El Cairo (Egipto) en 1994; la Consulta Técnica de Maternidad Sin Riesgos (SAFE MOTHERHOOD) en Colombo (Sri Lanka) en 1997; la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo +5 en Nueva York (EEUU) en 1999.

<sup>219</sup> Entre los que destacan: Marco Político Continental Africano para la Salud y los Derechos Sexuales y Reproductivos, Unión Africana en Gaborone en 2005, Plan de acción político en Maputo (Mozambique) en 2006; Campaña de Aceleración de la Reducción de la Mortalidad Materna (CARMMA) impulsada por la Unión Africana en el marco de la década de las mujeres africanas. Su lanzamiento en Benín tuvo lugar en 2010.

Terminan las autoras haciendo una recomendación: son más necesarias las acciones encaminadas a comprender dónde, cuándo y cómo ocurren las muertes maternas que a medir sus porcentajes con precisión (1999:4-5).

La mayoría de los hombres y mujeres fulbe *makayraabe* ignoran todos estos entramados políticos, discursivos y organizativos, y construyen una percepción de los cuidados obstétricos profesionales en función del contexto (político, económico, sociocultural y religioso) en el que viven. El capítulo anterior estaba dedicado a describir sus percepciones sobre el embarazo, el parto y el postparto; en este capítulo se van a analizar algunas de las estrategias, impulsadas por políticas nacionales e internacionales, para disminuir la muerte de las mujeres en la zona sanitaria. Es necesario poner en relación los discursos y las prácticas, y tener en cuenta los logros y las deficiencias que las diferentes acciones presentan a un nivel micro, y que deberían suscitar una reflexión en contextos globales.

En septiembre de 2006<sup>220</sup>, los profesionales de la salud pública de la ZS-NKP, junto con la asociación de desarrollo “*Su tii dera*”<sup>221</sup> de Nikki, los responsables del hospital y algunos representantes de la sociedad civil se reunieron para discutir sobre las causas de la mortalidad materna en dicha zona. De los debates que se produjeron en ese encuentro y de los resultados de las auditorías que se habían realizado en la zona sanitaria, se concluyó que las principales causas de las muertes de las mujeres se encontraban a nivel de la población, de sus formas de vida y costumbres. A partir de los datos de las inspecciones, se desprendía que las mujeres que habían muerto no habían asistido a la maternidad para hacer el seguimiento de su embarazo y además ninguno de sus partos fue en la maternidad. Sólo después de haber tenido complicaciones durante el parto, algunas mujeres acudían al centro de salud. Se declaró entonces que la mortalidad materna en esta comarca era un problema de salud pública de la que el Ministerio de Salud hizo su prioridad. Se pusieron algunos mecanismos en funcionamiento para profundizar en la comprensión de las causas, las diversas circunstancias que concurrían tanto a nivel de la población como de las instituciones sanitarias y que contribuían a esas muertes. Y para concluir se proyectaron algunas recomendaciones para reducir la tasa de defunciones. El encargado de la investigación y del apoyo a la movilización social (CRAMS)<sup>222</sup> al frente de alguna de ellas las detalla así:

*Para luchar contra las muertes maternas habíamos previsto diversas actividades: los cuidados obstétricos y neonatales de urgencia comunitarios<sup>223</sup>, las auditorías de muerte materna, los cuidados obstétricos y neonatales de urgencia clínicos, los cuidados obstétricos y neonatales de urgencia GATPA<sup>224</sup>. Todas ellas debían hacerse simultáneamente, pero los SONU<sup>225</sup> en los pueblos son*

---

<sup>220</sup> A partir de los documentos del BEST-SD: Experiencia de SONU en la Zona Sanitaria NKP, el Informe SONU noviembre 2008 y entrevistas personales con los responsables del programa y consecutivos y de los documentos primarios especificados en la bibliografía.

<sup>221</sup> Ocupémonos de nosotros mismos.

<sup>222</sup> A partir de ahora aparecerá en el texto con las siglas de su puesto CRAMS.

<sup>223</sup> A partir de ahora aparecerá en el texto con las siglas SONU.

<sup>224</sup> Gestión activa del tercer periodo del parto.

<sup>225</sup> Cuidados obstétricos y neonatales de urgencia.

*los que deben implantarse primero, ya que tienen como rol motivar e incentivar la presencia de las mujeres en el centro de salud, para que puedan recibir las atenciones de los protocolos SONU clínicos y GATPA. Una actividad que se ha ido imponiendo han sido las auditorías de muerte materna, al haber casos de muerte de mujeres en el parto, debemos comprender cuáles son las causas de sus fallecimientos [b.38 Isaïe, ciudad Nikki].*

A partir de los datos de mis observaciones, entrevistas, documentos a los que he tenido acceso, y el análisis posterior, paso a comentar algunas de las medidas adoptadas en la ZS-NKP para reducir la tasa de muerte materna: las auditorías, los comités SONU comunitarios, así como los servicios prestados desde las maternidades, especialmente las consultas prenatales, y del servicio de ginecología del hospital de zona, en concreto las intervenciones de cesáreas.

### 6.3 Los comités de auditorías de la muerte materna

En el momento en el que se convoca el forum de discusión sobre la mortalidad materna (septiembre de 2006), la tasa de mortalidad materna era de 473 muertes por cada 100.000 nacidos vivos en el territorio beninés, mientras que en la ZS-NKP era de 255 muertes por cada 100.000 nacidos vivos en 2006 y de 380 muertes por 100.000 nacidos vivos entre Enero-Junio 2007 (informe de auditorías, 2006-2007:1<sup>226</sup>). Estos porcentajes sólo correspondían a una parte de la realidad, ya que se obtuvieron a partir de los datos de las maternidades y del hospital. En aquel momento recogían que un 40% de los embarazos no se habían seguido en un centro sanitario y el 50% de los partos eran en el domicilio.

Este Comité de Auditorías de Muertes Maternas en NKP<sup>227</sup>, financiado por el Fondo de las Naciones Unidas para la Población, surge con los siguientes objetivos:

- Registrar los casos de muerte de mujeres durante el parto (en sus domicilios o en un centro de salud);
- Esclarecer y comprender las causas de la muerte de las mujeres embarazadas y en el parto;
- Determinar los factores y actuar para que no vuelvan a producirse estas muertes.

Todos ellos enfocados a disminuir los casos antes de 2016, para poder cumplir con los Objetivos de Desarrollo del Milenio.

---

<sup>226</sup> f.7 Informe de 3 años (2006, 2007, 2008) de las auditorías del hospital Suno Sero.

<sup>227</sup> Proyecto financiado en Benin por el Fondo de Naciones Unidas para la Población (Maternal Health Thematic Fund Annual Report 2009. Overall Results: 32) en: [www: http://www.unfpa.org/webdav/site/global/shared/documents/publications/2010/mhtf\\_annualreport\\_2009.pdf](http://www.unfpa.org/webdav/site/global/shared/documents/publications/2010/mhtf_annualreport_2009.pdf).



El trabajo del Comité de Inspección de la Muerte de las Mujeres se desarrolló en dos períodos: el primero desde agosto 2006 a octubre 2007 y el segundo, que toma el relevo del primero, hasta junio de 2009. Se inspiraba metodológicamente para la elaboración de las inspecciones clínicas y comunitarias en los materiales de “Near Miss”<sup>228</sup> que habían sido utilizados en Cotonou y en Aplahoué (ciudades del sur de Benín de las que Cotonou es la capital económica) entre 1998 y 2003. En un segundo momento, el Comité se institucionalizará, en el sentido de que sus miembros pasan a ser profesionales sanitarios<sup>229</sup>, continúa recibiendo fondos de la Cooperación Suiza<sup>230</sup> y del proyecto Audobem<sup>231</sup> para las auditorías “Near Miss” para los casos que han sufrido una intervención de urgencia en relación a prevenir la muerte de la madre. Además de las auditorías de los casos que “casi conducen a la muerte” (Near Miss) se utilizaron otros dos tipos de inspección de la muerte materna: la autopsia verbal<sup>232</sup> y las auditorías de las muertes maternas. La primera es la que realizan para esclarecer las circunstancias en que la defunción ha tenido lugar fuera de un centro de salud, la segunda consiste en obtener información sobre las circunstancias de la muerte que ha acontecido en un centro sanitario.

El equipo coordinador o Comité, surge como una agrupación voluntaria de profesionales de la salud<sup>233</sup> de la ZS-NKP, que contaba con la financiación de la Cooperación Suiza dentro del programa Socio Sanitario. El personal sanitario que participaba en la realización de las auditorías estaba organizado de forma jerárquica, el equipo coordinador era el encargado de la formación y análisis de los datos. Además de convocar y animar las reuniones con los responsables de los centros de salud y de las maternidades periféricas en un nivel intermedio. El objetivo principal de dichas reuniones consistía en explicarle al resto de personal involucrado la importancia que tenía hacer un seguimiento de los casos de muertes maternas.

A un menor nivel se encontraban las enfermeras y las matronas de los centros sanitarios quienes, a su vez, estaban encargadas de sensibilizar a la población (a través de las consultas prenatales, de las consultas de niños sanos y de las campañas de vacunación). El objetivo era que les avisaran de las muertes de mujeres embarazadas o durante el parto en el domicilio. Si esto ocurría, los agentes de salud, una vez informados, debían desplazarse al lugar de los hechos para hacer las autopsias verbales, y su registro posterior. Cada maternidad disponía

---

<sup>228</sup> Existe una clasificación que recibe este nombre: casos que casi conducen a la muerte (Sotens et al., 1991:3-15); la cual es frecuentemente aplicada en los estudios de auditorías sobre mortalidad materna.

<sup>229</sup> Con un presidente, el médico que está al frente del servicio de ginecología del hospital Suno Sero, el CRAMS, 3 matronas (una por cada municipio), la matrona responsable de la zona sanitaria, la matrona responsable de la maternidad del hospital Suno Sero y otra matrona y dos enfermeras.

<sup>230</sup> A través de la Oficina de Estudios y del Apoyo a Nuevas Tecnologías en Salud; y Desarrollo (BEST-SD).

<sup>231</sup> Proyecto del Centro de Investigaciones en Reproducción Humana y en Demografía. Este organismo es el encargado de evaluar cómo las auditorías aportan mejoras en la reducción de mortalidad materna.

<sup>232</sup> La técnica de la autopsia verbal se ha extendido en los últimos años como herramienta para esclarecer las causas de la muerte de las mujeres en edad de procrear y poder reducir las. Un ejemplo es el que presentan Graciela Freyermuth y Rosario Cárdenas en Chiapas, en el que advierten de los errores tanto en el registro como en el diagnóstico de la muerte por diferentes motivos. Algunos, relacionados con los prejuicios hacia las instituciones y personal sanitario otros, con el miedo a que los datos se traduzcan en recortes de los programas y en ocasiones por un mal-entendimiento entre la población y el personal que debe determinar las causas de muerte (2009:450-457).

<sup>233</sup> Este equipo se constituye con: 2 médicos, 6 matronas, 2 enfermeras, un asistente de la cooperación suiza y el encargado de la investigación y el apoyo a la movilización social (CRAMS).

de un cuaderno en el que se anotan los casos de muerte que suceden en el domicilio o en el centro de salud. El registro era una herramienta que tenía varias funciones; la primera, contabilizar los casos, y una segunda, estudiarlos en profundidad para esclarecer las causas, sacar conclusiones y hacer recomendaciones para mejorar la situación. Esta era la responsabilidad del equipo coordinador, que dos veces al año congregaban al personal de los centros de salud y maternidades de cada municipio para analizar algunos de los casos y se pedía a un médico que profundizara en las principales causas detectadas.

La siguiente tabla recoge los casos de muerte materna registrados por el Comité durante tres años (2006 a 2009). De los datos se desprende que se han recopilado especialmente los casos que han tenido lugar en el hospital, lo que puede deberse a la facilidad de acceso a las historias de vida de las pacientes. Llama la atención el bajo número de casos que se notifican en las maternidades, así como que sólo se tenga constancia de dos casos ocurridos en el domicilio. Las posibles causas de estos hechos se analizan más adelante.

Tabla 11. Casos registrados por los Comités de Auditorías

Período	Hospital	C. Salud o Maternidad	Domicilio	Total
Ago.-dic. 2006	17 casos	0	0	17
Ene.-dic. 2007	21	1	2	24
Ene.-dic. 2008	20	0	0	20
Ene.-jun. 2009	17	3	0	20
Total	75	4	2	81

Fuente: Elaboración propia.

Entre los objetivos que pretendía el Comité de auditorías de muerte materna surge el de detectar las causas y factores que concurrían en el fallecimiento de las mujeres; y también proponer actividades que contribuyeran a evitar nuevos casos (a domicilio y en los centros sanitarios). Sin embargo, en su segundo informe, que procura ser un resumen de la acción global desde 2006 hasta 2009, sólo analizan los casos que han ocurrido en el hospital (75) dejando de lado los que han tenido lugar en las maternidades o centros de salud periféricos o en el domicilio. Lo que explica, por un lado, que el objetivo de acceder a esta información no se está consiguiendo. Por otro lado, se hace evidente que los esfuerzos por registrar las muertes en el hospital se traducirán en aumentar los recursos de este centro. Lo cual está en sintonía con las ideas promulgadas desde las instancias internacionales que aseguran que las muertes de las mujeres durante el parto podrían reducirse si las mujeres tienen acceso a la salud, si se incrementan los cuidados prenatales y si los centros sanitarios cuentan con los medios necesarios para atender los partos de urgencia. Por consiguiente, se dejan al margen aquellas muertes que ocurren en los domicilios y las maternidades, que no se registran, ni se esclarecen sus causas, ni se destinan tantos esfuerzos y recursos para reducir las.

Los datos de los que se disponen en 2009 muestran que la mortalidad materna en Benín es de 410 muertes por 100.000 nacidos vivos, según la OMS<sup>234</sup> mientras que en la zona sanitaria NKP eran de 306 ‰ según los datos del servicio de estadística de la zona sanitaria NKP.

<sup>234</sup> En: [www.who.int/gho/countries/ben.pdf](http://www.who.int/gho/countries/ben.pdf).

A pesar de registrar una tasa de muertes maternas inferior a la general del país, en esta zona sanitaria la tasa ha aumentado con respecto al último año. Frente a los datos estimados de mujeres en edad de procrear y de embarazos, se mantiene un porcentaje elevado de mujeres que no dan a luz en los centros de salud y la tasa de mortalidad, que sólo desciende en 2008. Estos datos se obtienen de estimaciones, ya que en Benín el último censo se realizó en 2004 y a lo largo de 2010 se realizó un nuevo censo que aún no ha sido publicado. En los últimos años se ha llegado a un acuerdo entre las maternidades y los delegados del Alcalde en los pueblos para hacer los registros de los recién nacidas/os previo pago de 500 francos. Todos los nacimientos y defunciones que ocurren en el domicilio no se registran. Estas circunstancias muestran la dificultad para obtener datos reales sobre los que establecer índices fiables, y la necesidad de ser conscientes de que las cifras corresponden muchas veces a los centros de salud y hospitales, con sus consiguientes aciertos y deficiencias en el diagnóstico y registro de las muertes de las mujeres durante el embarazo y el parto.

Todos estos datos mostrados se sintetizan en la siguiente tabla, con aras a subrayar cómo ha sido la evolución de estas muertes y a poner en cuestión, que el incremento de las cifras no representa toda la realidad de este contexto.

Tabla 12. Indicadores de mortalidad materna. Evolución en el periodo 2007 –2009

Categoría / año	2007	2008	2009
Mujeres en edad de procrear	64.851	66.961	69.950
Embarazos (estima.)	14.120	s. d.	15.231
Nacimientos	8.170	8.592	10.122
Nº partos	8.622	8.873	10.518
Nº muertes materna	24	21	31
Ratio mortalidad materna ‰ partos	278,36	236,67	294,73
Tasa mortalidad materna por ‰ n.v.	293,76	244,41	306,26

Fuente: elaboración propia.

Los informes, con las circunstancias que describen, identifican algunas de las causas que conducen a la muerte de las mujeres y que son de varias naturalezas:

- Las causas obstétricas directas señalan que las hemorragias son las principales, seguidas de las infecciones y las eclampsias. Y las causas obstétricas indirectas la primera es la anemia, seguida de la meningitis y las fiebres tifoideas.
- Las causas vinculadas al mal funcionamiento del sistema sanitario están relacionadas con la formación del personal, con la carencia de material, con el olvido y la negligencia en la puesta en práctica de conocimiento, (véase mal diagnóstico), errores de tratamiento o no utilización de los protocolos y las quejas recurrentes de los pacientes sobre el trato recibido en los centros de salud por el personal.
- Hay otras causas que se ligan a problemas de financiación y con la ruptura del stock de medicamentos y de instrumental sanitario en las maternidades y en el hospital.

A lo largo de los tres años el personal sanitario ha percibido mejoras exclusivamente en el ámbito sanitario, entre las que se mencionan: un mejor traslado de las mujeres desde los centros periféricos al hospital de zona así como la capacidad de los profesionales al frente del servicio de ginecología del hospital y de los materiales con los que cuentan en este centro.

Las recomendaciones que realizan, están destinadas en su mayoría a dotar al hospital de servicios, como una unidad de cuidados intensivos para la recuperación de las intervenciones por cesárea y el proyecto de construir dentro del hospital una maternidad con un médico/médica especialista en obstetricia. Y dejan de lado las recomendaciones encaminadas a reforzar la formación de las matronas, enfermeros y enfermeras y auxiliares de las maternidades sobre la detección de los signos de peligro y el seguimiento de los protocolos, la elaboración del plan del parto con las mujeres con embarazos de riesgo, recordar los signos de peligro a las mujeres cuando vienen a las consultas prenatales, entre otras. Cabe preguntarse por qué, si en un principio eran las causas comunitarias y de las maternidades las que se vinculaban directamente con los altos índices de mortalidad materna, no se elaboran después más recomendaciones y medidas urgentes para reducir más casos de muertes de mujeres durante el embarazo y el parto, centradas en las maternidades y que aborden las condiciones de vida de las mujeres. Una de las que sí se propone es la participación de la población para paliar las circunstancias comunitarias, que según ellos (el Comité) se relaciona con el fallecimiento de mujeres durante el parto, con el fin de: aminorar la ignorancia para detectar los peligros y la denuncia de algunas prácticas de riesgo (como por ejemplo la ausencia de asistencia en las consultas prenatales, el parto a domicilio, los abortos clandestinos, la confianza en los terapeutas tradicionales, los retrasos sociológicos<sup>235</sup> y la no utilización de métodos anticonceptivos). La propuesta es la formación de personas con influencia en los pueblos para formar allí comités de cuidados obstétricos neonatales y de urgencia comunitarios. Este programa se expondrá en la siguiente sección.

Si bien la mayor parte de los casos tienen lugar en el hospital, es necesario contextualizarlos, pues este fenómeno pone de manifiesto dos realidades: una es que no se documentan los casos a domicilio; no hay pues datos recogidos de este tipo de muerte de mujeres que mueren durante el embarazo o el parto. Por otro lado, que el hospital recibe casos de urgencia y aglutina los traslados de los centros periféricos.

A través de los testimonios de los hombres y las mujeres fulbe que aparecen en los distintos capítulos y especialmente en el anterior, queda de manifiesto que sólo recurren a los centros de salud cuando hay una complicación durante el parto, al mismo tiempo que su percepción negativa del hospital. En el transcurso de los cuatro años de actividad del Comité, la relación de muertes registradas en el domicilio y en los centros de salud sigue siendo muy baja<sup>236</sup> mientras que la del hospital aumenta. Lo que hace pensar que el trabajo de la inspección de las causas de muerte de las mujeres en los centros periféricos necesita de mayor apoyo y refuerzo de las competencias de las personas que deben llevarlas a cabo.

---

<sup>235</sup> Con retrasos sociológicos se hace referencia, según los profesionales de la salud, a los retrasos en la toma de decisiones, a la espera de que aparezcan complicaciones, a la no búsqueda de medios de transporte, como los más destacados.

<sup>236</sup> Ver tabla 8

Esto puede deberse a varios acontecimientos; el primero debido a que la población no informa a los responsables de los centros de salud y de las maternidades cuando alguna mujer embarazada o durante el parto fallece. Existen sin embargo algunos signos que advierten de las muertes de mujeres embarazadas; por ejemplo, las mujeres fulbe embarazadas se atan una cuerda negra al tobillo, o una cuerda roja en el cuello o en el tobillo cuando una mujer embarazada ha fallecido en su campamento. Un agente de salud que ve este cordón podría comenzar una encuesta para saber dónde y cómo ocurrió y registrar el caso, pero o se ignoran estas señales que alertan de un deceso o no se toman las medidas oportunas para iniciar una auditoría.

Sucede también que las personas responsables de las maternidades y centros de salud sólo notifican, en contadas ocasiones, los casos que acontecen en sus centros, obviando los que suceden fuera. Los informes y entrevistas sobre la muerte de mujeres embarazadas o en el parto se perciben como un examen crítico al profesional y muchas veces omiten la información para evitar los juicios sobre su trabajo. El CRAMS, encargado de la investigación y del apoyo a la movilización social, me sugería que en realidad las y los profesionales de la salud no hacen correctamente su trabajo:

*Porque no piden los datos o a veces, si los tienen, se olvidan de informarnos para que podamos registrarlo, eso es lo que ha hecho que en 2008 no nos han notificado ningún caso de muerte en casa. (...) En este momento las cifras que tenemos no son lo que deberían ser. (...) Hasta el año 2006 nadie se hacía cargo de señalar las muertes de las mujeres. Los enfermeros y auxiliares de las maternidades no quieren notificarlos y son datos que, no solo no están registrados, sino que se encubren [b.38 Isaïe Moïse Chabi, ciudad Nikki].*

El estudio de Freyermuth y Cárdenas en Chiapas (Méjico), como indiqué, se servían también de la técnica de autopsias verbales. Ésta les sirvió para detectar algunos errores en el diagnóstico y registro de la muerte de las mujeres de edades comprendidas entre 15 y 49 años. Además de señalar algunos aspectos técnicos, advierten que estas inspecciones deben llevarse a cabo en un ambiente libre de prejuicios hacia el personal o las instituciones de salud y que no deben afectar a los recursos destinados a los programas de reducción de muerte materna (2009:456). Como se está observando, estas condiciones no se dan en los centros de salud y maternidades de la zona sanitaria de NKP, donde el personal tiene una actitud negligente en el registro de las defunciones de mujeres durante el parto, muchas veces por miedo a ser amonestados.

Se da también una desidia en investigar las muertes de las mujeres en sus localidades, sobre todo en los pueblos alejados y campamentos fulbe que se encuentran en la sabana y cuyo único acceso se realiza a través de senderos. Una de las razones es la distancia y tener que utilizar el propio medio de transporte sin asegurarse el cobro de la gasolina. Pero otras se vinculan con prejuicios acerca de los modos de vida de algunas poblaciones, sobre todo de los fulbe y los *gannunkeebe*. En numerosas ocasiones los y las médicos, y algunas enfermeras y matronas me aseguraban que ellos y ellas no irían a los campamentos y desde luego no consumirían ninguno de los alimentos presentados como bienvenida, aunque sí estarían dispuestos a aceptar regalos que se hacen a las visitas: huevos de pintada, gallinas y ñames.

La herramienta de las auditorías se muestra útil para el análisis de los casos que tienen lugar en el hospital y la mejora de las prestaciones del mismo, sin que de momento (únicamente tres años de auditorías) los resultados a favor de una disminución de la mortalidad materna sean evidentes. Pero en otros ámbitos, por ejemplo la calidad de los servicios y la formación de sus profesionales, a pesar de detectarse las deficiencias del sistema sanitario, no hay medidas encaminadas a paliarlas. A esta circunstancia hay que añadir el hecho de que el objetivo de las auditorías no es compartido ni apoyado de manera generalizada por el personal, que lo confunde con un examen a su actividad profesional y una persecución de los errores.

Estas circunstancias no se presentan en exclusividad en Benín. Yannick Jaffré (2008) analiza la misma problemática en Malí centrándose en los programas de los servicios obstétricos de urgencia. En su caso, parte de la organización del trabajo en estos lugares para comprender y mejorar la eficacia de los profesionales de salud frente a la mortalidad materna. Su análisis se basa en cinco puntos: “Analizar el curso ordinario de las cosas; producir el análisis desde el punto de vista del conjunto de la organización y las disfunciones eventuales; reconstruir los puntos de vista y la elección en función de los puntos de vista de los diferentes actores de la estructura; pensar los lazos entre los cimientos materiales y el seguimiento terapéutico y preguntarse sobre las diversas formas de articular las normas técnicas y las conductas éticas” (Idem.:30). La conclusión a la que llega el autor sugiere que las variables que concurren en la muerte de una mujer embarazada o en el parto son diversas; algunas están directamente relacionadas con el trabajo de los profesionales: desde la ausencia de material que permita elaborar un diagnóstico apropiado (a veces por la falta de un tensiómetro como en una eclampsia<sup>237</sup>); pasando por la organización de los turnos de trabajo y la coordinación con los diferentes servicios del hospital o maternidades; los valores éticos de las y los profesionales, hasta la ausencia de una visión general sobre el conjunto de actos que pueden ocasionar la muerte de una mujer.

José Cecatti y otros investigadores, en un estudio sobre la morbilidad materna y los casos de “near-miss” en Brasil (2007:125-133) se preguntan sobre los aprendizajes que se han hecho a través del uso de estas auditorías, llegando a la conclusión de que, si no ha habido más avances, no ha sido por falta de conocimiento de las causas y las prácticas aconsejadas para paliarlas, sino por la organización en los servicios de las maternidades y del uso que se hace de éstos. En el caso de Brasil existen diferencias entre las regiones, por ello instan a realizar investigaciones contextualizadas en otros lugares y adaptar las intervenciones a las causas y análisis que se hacen.

Así, en el caso que nos ocupa, sería necesario que esta adaptación al medio se haga en los próximos años, partiendo de las deficiencias pero también de las mejoras y de los determinantes que desvelarán los contextos culturales concretos.

Un ejemplo de iniciativa encaminada a poner en práctica este tipo de análisis contextualizados es un reciente estudio realizado en la maternidad de Nikki, sobre los factores que afectan a la calidad de los cuidados durante el parto por una antigua matrona que trabajó como

---

<sup>237</sup> En la página 226 la eclampsia era una de las causas de la muerte materna.

responsable de los cuidados obstétricos de la zona sanitaria durante seis años (2002-2008), primero en la maternidad de Péréré y después en la de Nikki, y a su vez formó parte del grupo de consultorías hasta su marcha. Éleonore Laleye indica que las principales insuficiencias se encuentran a nivel de las competencias del personal, de la organización del servicio y de los recursos para vigilar el parto. Concluye que los conocimientos son limitados, a lo que se suma que hay una ausencia del uso de los protocolos establecidos para los cuidados; además de destacar la deficiencia en la organización del servicio y la sobrecarga de trabajo (3 matronas y 4 enfermeras para 41.687 habitantes). Todos estos factores están restringiendo la calidad de los servicios que la maternidad de Nikki está ofreciendo a las usuarias y usuarios, y que están directamente conectados con las tasas de mortalidad materna que hay en la zona sanitaria. Entre sus recomendaciones finales, hace mención a la necesidad de hacer formaciones y sesiones de reciclaje con las matronas y enfermeras para retomar las herramientas de vigilancia del embarazo y el parto, y así aumentar los niveles de calidad del servicio prestado en los centros (2011: 56-75).

No es el único estudio en este ámbito, ya que en los últimos años se han realizado un número considerable de investigaciones sobre la mortalidad materna en Benín<sup>238</sup>, la mayoría de ellas destinadas a la obtención de un diploma universitario o con objetivos académicos, aunque hubiesen estado financiados por organismos internacionales. Gran parte de esos estudios quedan archivados en las instituciones, sin que haya una repercusión en las instancias de toma de decisiones que conduzcan a cambios efectivos en las políticas y en las prácticas de mejora y reducción de los índices de mortalidad materna. Algo similar podría ocurrir en la ZS-NKP, donde algunas de las recomendaciones parecen quedarse inefectivas en las oficinas.

Las auditorías fueron una iniciativa de la OMS<sup>239</sup> y de la Alianza para una Maternidad sin Riesgo (1987)<sup>240</sup> con el fin de cuantificar y notificar las causas de defunción de las mujeres durante el parto, que hasta entonces se ignoraban, y que condujo a afirmar a la subdirectora general de la OMS para la Salud de la Familia y la Comunidad, Joy Phumaphi, en 2004, que “si las defunciones de mujeres ni siquiera se cuentan, parece que no cuentan. Estamos ante una epidemia invisible”<sup>240</sup>. Si la subdirectora de la OMS mencionaba hace casi una década que estábamos ante una realidad invisibilizada, se podría afirmar que ahora lo estamos ante una realidad “fantasma” porque seguimos sin contar con datos fiables que nos permitan conocer la amplitud del problema. Mientras tanto se aplican nuevas políticas, se estigmatizan los cuidados que las mujeres hacen en sus domicilios y su concepción del embarazo y del parto, se las trata de ignorantes y se mantiene una actividad profesional negligente.

---

<sup>238</sup> Sourou Gbangade, Vicent Adoukey, y Lydie Kanhonou, (2007) censaron hace 4 años la existencia de 118 trabajos de investigación, publicaciones en revistas y entrevistas sobre la mortalidad materna y neonatal en los 11 años anteriores. Dos tercios de los cuales son memorias y tesis. No he tenido acceso directo a estos trabajos censados y por tanto no conozco la profundidad de sus análisis. Lo cual no impide que se puedan hacer muchas preguntas acerca de cómo, para qué y en qué condiciones se genera parte del conocimiento.

<sup>239</sup> “Detengamos la epidemia invisible de defunciones maternas”, en: [www.oms.int](http://www.oms.int).

<sup>240</sup> En: [www.safemotherhood.org/](http://www.safemotherhood.org/).

## 6.4 Las acciones propuestas: sesgos y problemas

Comenzaba el capítulo presentando cómo en el año 2006 hubo, en la ZS-NKP, un forum de reflexión a partir del registro elevado de muertes maternas en el hospital y en las maternidades. Se realizó un trabajo de auditoría para determinar cuáles eran las causas y los actores implicados. Además de las auditorías, se propuso la implantación de comités SONU comunitarios, ya que algunas de las causas se situaban a nivel de la comunidad. Este programa involucraba a la población en la lucha contra la muerte de las mujeres durante el parto y serían las propias personas de los pueblos, las encargadas de sensibilizar sobre los riesgos del parto, y la necesidad de que las mujeres acudan a las consultas prenatales y a dar a luz a la maternidad. El programa de SONU comunitarias tiene como objetivos paliar los retrasos que tanto desde la literatura (Maine, 1993; Filippi, et al. 2009), como desde los informes y percepciones de las y los profesionales de salud se han detectado en cuanto a la decisión de acudir a un centro de salud, retraso del transporte y tardanza en la atención médica.

En la República de Benín, los SONU comunitarias se establecen como una de las apuestas de promoción de salud. La participación de la población, de forma individual y colectiva, había sido interpuesta desde los acuerdos de la Conferencia Internacional de la OMS de Alma Ata (1978) y la Iniciativa de Bamako (1987). En los acuerdos de Ottawa (1986) sin embargo se extiende la participación no solo a lo económico sino a otros aspectos que interfieren en la salud de las personas<sup>241</sup>. En Benín, pese a haber firmado los acuerdos de Ottawa, han hecho falta 22 años para editar una Guía de Salud Comunitaria (Damon y Yessouffou, 2010), la que recoge la puesta en marcha de Comités de Cuidados Obstétricos de Urgencia a nivel comunitario, que tienen como fin paliar dos retrasos: detectar los riesgos, decidir conducir a la mujer a un centro sanitario y buscar el transporte para ello.

El programa de comités comunitarios de SONU se encuentra constituido por: “el conjunto de medidas que debe tomar la comunidad para impedir que ocurran urgencias obstétricas y/o urgencias neonatales y ayudar a gestionarlas mejor desde que se haya instalado” [f.19 Experiencia de las auditorías de las muertes maternas en la ZN-NKP]. Cabría recordar que en esta zona se pone en funcionamiento con ayuda del BEST-SD<sup>242</sup>, organización que se encarga de la implantación, la formación y el seguimiento de las células que serán instaladas en los pueblos. En total se ubicaron 26 comités pilotos entre 2007 y 2008 con el objetivo de reducir los retrasos que se habían identificado como causantes de la muerte materna: el desconocimiento de los riesgos durante el embarazo y el parto, la ausencia en las consultas prenatales, la tardanza en decidir si la mujer puede o no ir a la maternidad, los costes y el transporte.

---

<sup>241</sup> Un ejemplo son los Comités de Gestión en el seno de los Centros de Salud (COGEC) que se presentarán más adelante, encargados de identificar problemas de salud en los barrios, pueblos y poblaciones de la periferia, programar acciones concretas y evaluarlas después.

<sup>242</sup> Y como avancé en las notas 227 y 230 fue financiado por la cooperación suiza a través del programa apoyo suizo a la salud (ASSAN).



Para actuar sobre los retrasos, los coordinadores del programa SONU quieren informar a las mujeres sobre los riesgos que pueden ocurrir durante el embarazo y el parto y que presumen ignora la población; a lo que añaden el hecho de que no hay un seguimiento voluntario del embarazo ni asistencia en el parto por un profesional, salvo que aparezca alguna complicación. Además de convencerlas para que, aunque no experimenten dificultades, vayan al centro de salud, se hace obligado un trabajo con los maridos, padres, suegros, suegras y madres, entre otras, ya que son estas personas las que normalmente deciden si la mujer puede o no ir a la maternidad.

Otro factor que se ha identificado como una barrera y que retarda la decisión de ir a la maternidad, consiste en el coste de los cuidados, por eso se insta a las mujeres y sus familias a un ahorro paulatino desde que tienen conocimiento del embarazo. Una vez solventados estos impedimentos, queda paliar el problema de transporte desde la localidad al centro de salud; a este nivel se suele sensibilizar a las personas que tienen motocicletas para solicitarles que en caso de urgencia trasladen a la mujer. Un factor que no hay que olvidar en lo referente al transporte es el estado de las vías de comunicación que muchas veces se hayan impracticables.

No son estos los únicos retrasos que hay que paliar, existen otros a nivel de los centros de salud y del hospital:

*Una vez que se han tratado los retrasos a nivel de la comunidad hay que ocuparse del tercer retraso, el que ocurre en los centros de salud. Se han tomado las medidas para que haya lo necesario para atender a una mujer que se pone de parto, desde el personal, hasta el material técnico y los medicamentos. En nuestro medio, hay un problema en la acogida de los pacientes. Estamos pidiendo a las mujeres que vengán a los centros de salud, y cuando vienen, si no falta el medicamento, falta un material o a veces la acogemos mal y la mujer se queda decepcionada [b.28 Cyriaque, ciudad Nikki].* Lo cual redundaría en las ideas avanzadas por las mujeres en el capítulo anterior sobre la atención que reciben en los centros de salud. Resulta llamativo, una vez más, que a pesar de este ejercicio de autocrítica, los esfuerzos se inviertan en otros ámbitos como la mejora de las estructuras o atendiendo a intereses personales de mejora de las condiciones profesionales.

El primer informe de esta experiencia se presenta en el año 2008 y en él se incluye un registro de 1.355 mujeres embarazadas realizado por los comités; los análisis subsecuentes se hacen sobre esta cifra, ya que no se compara con el número total de mujeres en edad de procrear en las diferentes poblaciones<sup>243</sup>. De entre todas ellas, 846 asisten por lo menos en una ocasión a las consultas prenatales. El número de las que han dado a luz asciende a 681, pero no se refleja si consiste en un censo aparte o está en relación con el número de mujeres embarazadas registrado. De las mujeres que se sabe han dado a luz, 426 lo hacen en un centro de salud y 255 en el domicilio.

En general señalan un aumento de la asistencia a las maternidades tanto para las consultas prenatales como para los partos, debido al trabajo de sensibilización hecho por los comités.

---

<sup>243</sup> En el informe se agradece el trabajo hecho por la población, ya que consideran que es una tarea, la del registro de información y anotación de cifras, a la que no están acostumbrados.

Además indican que las matronas han comprobado la importancia que cobra la implicación en el trabajo de sensibilización de la población para que continúe yendo a las consultas y en el momento del parto a las maternidades. Pero según las notas efectuadas por los responsables, tanto la comunicación entre el personal sanitario y los comités, como la acogida de las usuarias de los cuidados obstétricos no son satisfactorios y reciben la mayoría de las quejas de la población. Algunas de las recomendaciones que elaboran plantean una mayor coordinación de los comités y continuar el trabajo de sensibilización en lo referente al plan del parto y a la tardanza en detectar los signos de que el parto ha comenzado. Uno de los mayores desafíos remite a la disponibilidad de transporte de las mujeres desde sus localidades al centro de salud. En cuanto al personal de los centros de salud, les instan a valorar el trabajo que los miembros del comité hacen y a involucrarse más en las tareas de prevención de riesgos durante el parto.

Un segundo informe se presenta en el año 2009, fruto de la evaluación efectuada a los comités; esta vez el registro contaba con 1.868 mujeres censadas y se pone en relación con la cifra de mujeres en edad de reproducción, estimadas en 4.392 mujeres, lo que da una visión más realista del trabajo, señalándose que se ha registrado al 43% de las mujeres. A partir de los datos obtenidos, se establece que un 78% de las mujeres han asistido por lo menos en una ocasión a las consultas prenatales. En cuanto a las mujeres que han dado a luz, se contabilizan 1.256 de las que un 63% lo han hecho en un centro de salud. Hay que advertir que desde el año 2007 las mujeres recibían un kit de consulta prenatal gratuito que incluía la mosquitera, de la que han hablado las mujeres. Este regalo atrajo a muchas mujeres, lo que incrementó el número de consultas prenatales en ese período. Otro de los cambios que se han constatado a nivel de la organización, es que los comités optan por una distribución de las tareas y que allí donde ha habido miembros de los comités más activos, éstos se han convertido en personas de referencia a las que acudir cuando una mujer embarazada o que está dando a luz tiene problemas.

Entre las debilidades se cuenta el abandono de algunas de las actividades, el cambio de residencia de alguno de los miembros, o el desánimo de los miembros del comité cuando son mal acogidos en las maternidades. Las observaciones finales se centran en varios aspectos de sensibilización no solo a nivel del plan del parto, sino de avisar a tiempo, haciendo hincapié sobre todo en hablar de las ventajas que supone dar a luz en un centro de salud a la población *fulbe* y *gannunkeebe*. Otro punto importante se refiere a la atención que el personal sanitario, y en especial las matronas, deben prestar a las actividades y a los miembros de los Comités; esta última recomendación se extiende a otros responsables que están de la misma manera involucrados en el trabajo de lucha contra la mortalidad materna.

El responsable de la formación y seguimiento de los comités SONU, el CRAMS, es un joven *fulbe* originario de otra región del país. Su discurso ofrece algunas precisiones sobre la incidencia que el pulaaku asume en las concepciones y prácticas que las mujeres *fulbe* tienen del embarazo y del parto:

*El objetivo de los comités de SONU comunitarias es corregir los dos primeros retrasos que conducen a las mujeres a la muerte: la toma de decisiones, la gente tarda mucho y en segundo lugar, el transporte.*

*¿La toma de decisiones en relación a qué? ¿Por qué tardan? La toma de decisión está, en primer lugar, ligado a los retrasos socio-culturales: la mujer no está autorizada para ir al centro de salud sin el permiso de su marido. Y esto se observa mucho en las mujeres fulbe y gannunkeebe. Antes de ir a los cuidados, influye en la decisión los medios económicos, la mujer no tiene a menudo los medios para ir ella misma. Podría desplazarse a pie, si no puede andar hay que buscar un medio de transporte si el marido no está allí. Hemos asistido a casos en los que las mujeres han ido voluntariamente a dar a luz y los maridos han venido a agredirlas al centro de salud. La gente tiene una lógica: Dar a luz en una institución sanitaria es cuando el parto se vuelve difícil; si no, el parto es un fenómeno natural. Es la percepción que la gente tiene de los partos.*

*¿Y en medio fulbe? En el caso de los fulbe es dramático, en lugar de que sea un fenómeno natural, está ligado también a lo que se llama la dignidad.*

*¿Qué nombre recibe en fulfulde? Pulaaku. Esto hace que una mujer puede incluso morir porque no quiere que nadie vea su desnudez, puede negarse a recibir los cuidados, puede sufrir, va a quedarse así porque piensa que su dignidad está en juego. Puede morir por su dignidad. Quizás está también ligado al hecho de que piensa, que en primer lugar, el parto es un fenómeno natural y porque es un fenómeno natural no puede comprometer su dignidad a causa de un fenómeno natural. Sin embargo en el caso de las mujeres gannunkeebe, toma el cariz de valentía, de ser capaz de dar a luz sola [b.38 Isaïe, ciudad Nikki].*

El lenguaje que utiliza el encargado de la movilización social lleva implícito el objetivo de la herramienta de cuidados obstétricos y neonatales de urgencia: corregir dos retrasos. A pesar de reconocer la centralidad del pulaaku en el parto de las mujeres fulbe, ellos refuerzan las implicaciones que conlleva: la muerte de la mujer. Como se verá en la siguiente sección la forma de combatir esta actitud que se considera negativa es apelando a su abandono. Más adelante se desarrolla también cómo se lleva a cabo la formación de las personas que componen estos comités, cuyo principal objetivo persigue censar y vigilar a las mujeres embarazadas y sensibilizar a la población para que presten atención a los signos de peligro durante el embarazo y el parto.

#### **6.4.1 Análisis de los talleres de formación en obstetricia y ginecología**

Durante el trabajo de campo pude asistir a una de las formaciones que hicieron con los nuevos comités de SONU<sup>244</sup> que iban a ampliar en las tres comarcas: Nikki, Kalalé, y Péréré. Al frente de la formación estaba el CRAMS y otro responsable del Apoyo Suizo a la Salud (ASSAN-BEST-SD), también fulbe. El curso estaba destinado a las tres principales poblaciones que se localizan en la ZS NKP: *baatambu*, fulbe y *gannunkeebe*. Cada delegación estaba compuesta por cinco personas: el delegado del pueblo<sup>245</sup>, un secretario y tres animadoras/es (entre ellas a veces una matrona tradicional), que habían sido elegidas por la gente de cada localidad. El equipo responsable de la formación lo constituían: los dos responsables del BEST-SD, el médico

---

<sup>244</sup> Las siglas corresponden a los Soins Obstétricaux et Neonatales d'Urgence (Cuidados en Obstetricia y Neonatales de Urgencia).

<sup>245</sup> En las localidades hay un delegado del ayuntamiento.

coordinador de la ZS-NKP<sup>246</sup>, la matrona jefa de la maternidad de Nikki<sup>247</sup>, las matronas de las localidades concernidas, el médico al frente del servicio de obstetricia y ginecología del hospital de zona<sup>248</sup> así como la matrona jefa del mismo. La formación tuvo lugar en la casa de la juventud, una sala octogonal, diáfana, con un escenario frente al que estaban dispuestas las sillas que ocupaban los hombres y las mujeres que recibían la formación.

Los dos responsables del BEST-SD, fulbe de otras regiones de Benín, dirigían la formación e interactuaban continuamente con la gente. Uno de ellos hablaba todo el tiempo en *baatonum* y el otro en *fulfulde* realizando las traducciones pertinentes a cada lengua, pues el aforo estaba compuesto por personas que comprendían una de las dos lenguas o las dos. Las y los profesionales de la salud no hablaban ninguna de estas lenguas y sus intervenciones, en francés, eran traducidas igualmente a estas dos lenguas. De vez en cuando, se les hacía un resumen en francés de los comentarios de los asistentes. Estaban todo el tiempo en el escenario, desde donde se dirigían al público; salvo cuando se hicieron los grupos de trabajo, disponiendo las sillas en círculo y volviéndolas a colocar en filas para la puesta en común. Yo opté por sentarme junto a los hombres y mujeres que participaban en la formación, donde podía seguir los discursos y me sumé a uno de los grupos de trabajo que se hicieron.



Imagen 14. Detalle de uno de los grupos de trabajo, tras comentar y responder a las preguntas propuestas por los organizadores del taller, el secretario en el centro anota las respuestas que serán puestas en común por cada grupo.

Fuente: A. M. S.

<sup>246</sup> Ausente y disculpado por el CRAMS, quien transmitió sus saludos a los congregados y congregadas.

<sup>247</sup> Ausente por baja médica, no fue reemplazada por otra matrona o enfermera de la maternidad de Nikki.

<sup>248</sup> El hospital de zona cuenta con un único médico especialista-cirujano, los 4 restantes son generalistas al frente de cada uno de los servicios del hospital.

La metodología consistía en exponer en un primer momento el tema que les reunía: en la ZS-NKP se había detectado un número elevado de mujeres que morían en el parto, la gente tardaba en decidirse a ir a la maternidad y cuando la decisión estaba tomada se demoraban en buscar un medio de transporte para trasladar a la mujer a la maternidad o al hospital.

Para profundizar en las causas de los retrasos, se partía de dos historias de mujeres que morían en el parto; tras la lectura del caso, debían responder en grupo a unas preguntas para extraer los actos que estaban relacionados con la muerte de las mujeres.

Uno de los focos de atención se dirigía a los signos de peligro durante el embarazo y el parto, los animadores hacían referencia reiteradamente a ellos e invitaban a los hombres y mujeres a recordárselos antes de continuar:

*Las hemorragias, las pérdidas de líquido, porque el niño está en agua, si el agua se sale, no puede vivir. Es un riesgo importante. Los vértigos, el hinchazón de manos y pies, si el bebé no se mueve ¿las mujeres no lo sabéis? La palidez. La sangre te alimenta y alimenta al bebé ¿si se acaba? La fiebre. Si le duele el vientre y no come. La mujer embarazada tiene que comer. La comida viene del campo. Pero nosotros por ejemplo, los huevos, en lugar de comérmolos los vendemos. Vendemos la comida para tener dinero. Otro riesgo son los dolores pélvicos [d.1 Formación SONU comunitarias 25 – 26 Noviembre].*

Al mismo tiempo que recordaban los signos de peligro, transmitían la idea de ignorancia de la población a percibir estos hechos, a ponerlos en manos de Dios y la negligencia que normalmente muestran con las mujeres embarazadas, lo que conduce a la muerte de muchas de ellas: *Lo que tenemos que hacer es estar atentos a cómo debe ser la atención a las mujeres embarazadas, porque no les prestamos atención y lo hacemos mal [d.1 Formación SONU comunitarias 25 – 26 Noviembre].* Aunque los animadores se incluían en los discursos, éstos tenían un fin acusatorio hacia la gente, provocándoles un sentimiento de culpabilidad por la muerte de las mujeres para después responsabilizarles del cambio en las actitudes respecto a las embarazadas y los preparativos del parto.

Tras el análisis de cada caso y la identificación de los riesgos que pueden aparecer durante el embarazo, se completaba la formación con aspectos técnicos de los manuales médicos, momento en el que intervenían las matronas, enfermeras y el médico del hospital. Las matronas se limitaron a leer los aspectos técnicos, como el número de consultas prenatales<sup>249</sup> prescritos por la OMS y los medicamentos que dispensan cada vez, los factores de vigilancia que observan cuando realizan los exámenes durante las consultas prenatales (si es menor de 16 años o mayor de 35 años, si mide menos de 1,50 cm, si el último parto fue por cesárea o si el último hijo vive, entre otros) y explicar los diferentes métodos que ofrecen desde el servicio de la planificación familiar. Fueron las preguntas de los animadores las que hicieron que ahondaran en algunas de las situaciones que viven en su trabajo diario, cuando las

---

<sup>249</sup> Si durante la consulta prenatal la matrona, enfermera o auxiliar detecta un factor de vigilancia debe marcar la casilla de Embarazo con Riesgo Elevado (GARE en sus siglas en francés).

mujeres se niegan a desvestirse o les piden que disminuyan los medicamentos de la receta. La reacción de las matronas fue auto-inculparse por no explicar a las mujeres qué les van a hacer y cuál es el objetivo<sup>250</sup>. Aprovecharon la ocasión para advertirles que cuando introducen el aparato llamado espéculo y los dedos les permite detectar el estado del útero y del líquido. El formador les dijo que si una mujer va a las consultas prenatales y no permite que le hagan estos exámenes es como si no hubiera ido a la misma.

Los hombres y las mujeres también intervinieron para hacer algunas preguntas a las enfermeras y matronas, los varones mostraban más interés por los métodos anticonceptivos ya que son reacios a que sus mujeres los utilicen pues piensan que tendrán amantes o se dedicarán a la prostitución. Ellas, las que pueden o están decididas, suelen acudir individualmente a las maternidades para implantarse alguno de los métodos. Los formadores abordaron el tema desde el entendimiento en la pareja:

*Mientras tienes un hijo, no debes acercarte al hombre. Eso es lo que nos decían, explica el formador, pero ya no estamos en ese tiempo y ahora el marido puede aceptar que la mujer utilice métodos que frenan el embarazo. Hay diferentes: las inyecciones, los implantes, una vez que se las quitan pueden volver a tener hijos, el DIU.*

*Pero para esto es necesario el entendimiento entre el hombre y la mujer, llegar a un acuerdo. Muchos hombres dicen que si la mujer utiliza los métodos anticonceptivos puede prostituirse o acostarse con otros hombres [d.1 Formación SONU comunitarias 25 – 26 Noviembre].*

El doctor habló en varias ocasiones, una de ellas para recordar que el embarazo no es una enfermedad y que si las mujeres mueren se debe a que no se toman las medidas necesarias para que no mueran. En ningún momento se hizo mención a las cesáreas, gratuitas desde el año 2009, ni explicó qué circunstancias obligan al médico a intervenir a una mujer por cesárea. Tampoco se mencionaron las consecuencias que tendrá para la mujer, en su cuerpo, en su recuperación, en los próximos embarazos y partos.

Tras abordar los signos de peligro comenzaron a distinguir los diferentes retrasos en el traslado de las mujeres embarazadas a las maternidades, para ello se ayudaban del plan de parto, enumerando las actitudes que tanto el marido, como la esposa, y la red de familiares y vecinos deben adoptar, desde que la mujer sabe del embarazo:

*En primer lugar están las consultas prenatales. Si la mujer comienza con el trabajo del parto debe advertirlo pronto, si no le dices a alguien lo que te pasa, no pueden ayudarte. Cuando estás embarazada, haces alguna actividad para buscar dinero y lo vas aborrandando, así el día que quieres dar a luz, si tu marido te da permiso vas a la maternidad. Antes, según la tradición, había que preparar un vestido nuevo para el día que la madre y el hijo salen de la habitación y para el día de la ceremonia del don del nombre ¿Ningún preparativo está destinado al parto o al embarazo? Ninguno. No prestamos atención al embarazo y por eso hay muchas mujeres que han muerto. El marido de la*

---

<sup>250</sup> Actualmente hay un programa llamado “impacto” que ha editado una guía de prácticas de salud, en el que se explicita que las matronas, enfermeras y auxiliares deben explicar a las usuarias los exámenes que van a hacerles. Sin embargo no se utiliza en la mayoría de los casos.

*mujer embarazada también debe buscar dinero y guardarlo. En segundo lugar, debemos saludarnos por la mañana y preguntar a la mujer por su salud. Lo tercero, preparar el medio de transporte: si la moto está rota hay que repararla o pedir con antelación una moto prestada. En cuarto lugar, si el marido no estará presente en el momento del parto, deja el recado a alguien para que cuando llegue el día lleven a la mujer a la maternidad. En quinto lugar, hay que buscar una mujer adulta que acompañe a la mujer, puede ser la responsable que está pendiente de la mujer embarazada, si ella no está, puedes decírselo a la que sigue en el rango de responsabilidad. En sexto lugar hay que elegir una persona que se va a ocupar del resto de los hijos que se quedan en casa [d.1 Formación SONU comunitarias 25 – 26 Noviembre].* Este conjunto de advertencias debe realizarlas la enfermera o la matrona durante la primera consulta prenatal, sin embargo no he observado que se realice ni que se le preste tiempo y atención para advertirle a la mujer de la importancia de tomar estas precauciones. Una vez más se culpabiliza a las mujeres obviando que desde las maternidades no se está realizando una atención correcta y de calidad.

Otras de las circunstancias a las que hacen referencia y que están del mismo modo relacionadas con los retrasos y la inseguridad son: la ignorancia para detectar los peligros, la pobreza económica que merma una previsión de los gastos, los matrimonios poligínicos en los que se da una competitividad entre las co-esposas, además de una dejadez por parte del marido con respecto a éstas y a sus necesidades.

Por último, los formadores repetían una idea de forma enérgica: el progreso. Una de las actitudes que frena el mismo reside en el hecho de que las mujeres dan a luz solas, en el domicilio y no tienen la partida de nacimiento de sus bebés, negándoles la posibilidad de convertirse en ciudadanos:

*Vivimos un cambio social, si no tienes partida de nacimiento es un problema. Sólo te conoce tu padre, como si fueras un cordero. Para llegar al cambio tenemos que dar a luz en la maternidad y así tener la partida de nacimiento [d.1 Formación SONU comunitarias 25 – 26 Noviembre].*

Para conseguir este cambio y avance social hay que abandonar la tradición, las formas de hacer de tiempos pasados y el *pulaaku*:

*¿Por qué las mujeres no van a la maternidad? Por la vergüenza, dicen las fulbe. El animador les dice en fulbe 'Dejad la vergüenza a un lado y el orgullo de poder dar a luz sola'. Y continúa explicándoles que el papel que les dan en la maternidad cuando nace el bebé es una partida de nacimiento. Este papel les hará falta a los niños y niñas después para el examen de la escuela primaria. Si hacéis caso al *pulaaku*, si no vais a la maternidad por vergüenza, no estamos lejos de lo que le ha pasado a Bignon (la mujer del caso presentado que fallece después del parto). (...) Si le dices a una mujer que vaya a la maternidad y no va ¿no es un riesgo? Porque si siguen dando a luz solas, es como si sus hijos fueran corderos, no tienen el registro del nacimiento. Esto es importante, y por eso hay que dar a luz en la maternidad, no vale decir: si vas a la maternidad no tienes honor, que tenéis miedo, que es por el *pulaaku*. Para que vayamos hacia adelante hay que cambiar. Aquella que dice que por vergüenza no va a dar a luz a la maternidad, no está lejos de que le suceda lo mismo que a las mujeres de los casos que estamos viendo aquí [d.1 Formación SONU comunitarias 25 – 26 Noviembre].* En el capítulo anterior hice mención a esta idea de progreso que se vincula con

el parto medicalizado, aquí se liga además a la adquisición de algunos derechos como es tener un acta de nacimiento, y se dejan de lado otros como puede ser elegir y controlar el proceso reproductivo.

Los miembros de las delegaciones de cada localidad que asistían a la formación, asumían y repetían los discursos sobre la ignorancia que se vinculan fundamentalmente a continuar haciendo las cosas de acuerdo a la tradición, con que las mujeres tengan vergüenza y que no vayan a las consultas prenatales por los tactos y exámenes físicos. La rotundidad en los discursos de los responsables de la formación, sobre el abandono de las tradiciones y formas de pensar que les retrasan, no menguaba la discusión. Algunas personas señalaron que con el abandono de algunas tradiciones se están perdiendo compromisos que antes se adquirían, por ejemplo en los matrimonios:

*Uno de los delegados, un hombre adulto, toma la palabra. 'Teegal ñal henny' (el matrimonio ha terminado). Ya no hay uniones como las de antes. ¿Qué sucede? Pues que las mujeres insultan a sus maridos, los hombres no les dan el dinero para que vayan al médico, a veces son los familiares de la mujer o del hombre los que pagan a la mujer los tratamientos. (...) Las mujeres quieren un marido pero no cuidar de él ni de la casa. Otro problema es la poligamia, los hombres no podemos ocuparnos de una mujer y vamos a buscar más. Es necesario que los hombres prestemos más atención a este hecho [d.1 Formación SONU comunitarias 25 – 26 Noviembre 2010].*

A lo largo de la formación, la participación de los hombres era superior a la de las mujeres, ya que éstas no lo hacían de forma espontánea, salvo que los animadores les incitaran a ello. Incluso en los grupos de trabajo que se organizaron, los hombres acaparaban la mayor parte del tiempo la palabra. Eran de igual manera los hombres los que increpaban a las mujeres a que respondieran las preguntas que se les formulaba, amenazándolas con que si no lo hacían, ellos mismos conocían las respuestas.

Los hombres eran secretarios de todos los grupos de trabajo, muchos de ellos jóvenes que habían cursado la escuela primaria o habían sido alfabetizados en su lengua materna. Estos hechos reflejan algunas de las circunstancias reales que rodean la vida de las mujeres: ellas tienen un menor acceso a la alfabetización cuando son adultas y a la escolarización cuando son pequeñas, y además habitualmente los espacios de sociabilidad y discusión están separados por género y por edad. Los hombres se sienten legitimados en sus discursos y acceden a escuchar a las mujeres porque los organizadores insisten en ello. Las intervenciones de las mujeres, mediadas por la insistencia de los animadores, se referían, en algunos casos, a los riesgos durante el parto, aunque se les hubiera dicho por activa y por pasiva que no los conocían:

*Cuando una mujer quiere parir, ¿qué siente? Hay un silencio, después de insistir, una anciana responde: 'las mujeres se arrodillan, a veces tarda mucho, no puede parir, el niño no sale'. El animador sigue preguntando sobre los riesgos, se dirige a las mujeres, éstas se callan. Los hombres comienzan a quejarse de que las mujeres no saben, que no quieren hablar y que ellos saben las respuestas. Al final, una anciana habla: a veces el agua ha salido pero la mujer no pare el bebé, la mujer se cansa con las contracciones, el bebé no se presenta por la cabeza, la placenta no sale, el niño se vuelve hacia arriba y*



*no vuelve a bajar, la mujer sangra después del parto, la mujer pierde el conocimiento durante el parto* [d.1 Formación SONU comunitarias 25 – 26 Noviembre 2010]. Estas actitudes reforzaban las condiciones de menor participación en público de las mujeres, esperando a que los hombres se lo permitan. Además de deslegitimar los conocimientos que las mujeres tienen del embarazo y del parto, insistiendo en que no conocen los signos de peligro, no saben cómo actuar. Pocas veces se refuerzan positivamente los conocimientos de las mujeres, como en este caso, se deja pasar la intervención sin afirmar que conocen los riesgos.

En otras ocasiones, las mujeres advertían que para ellas el parto era sencillo y por eso no iban a la maternidad, también que muchas veces les sorprendía el parto sin tener tiempo para reaccionar, como le sucedía a Asia, cuyo relato de vida inicia este capítulo. Este tipo de afirmaciones provocaba las reprimendas de los formadores y los hombres sobre las mujeres:

*Una de las mujeres mayores dice que muchas veces el parto les sorprende y cuando quieren darse cuenta el niño ya ha nacido. Entonces el animador le pregunta a una mujer que por qué dio a luz en casa, y ésta contesta que el parto le ha sorprendido. -¿El parto puede sorprender a alguien? Pregunta el animador. Sí, dice la mujer. A él no le parece que sea así, según él cuando una persona quiere hacer sus necesidades mayores, lo sabe con antelación, interpreta los signos y hace los preparativos que tiene que hacer. 'Así que no me digáis que el parto os sorprende. No nos mintamos'. Y otra mujer dice que a ella no le ha dolido ni una sola vez. 'Digamos la verdad', insta el formador, y les explica: nos han dicho los médicos que un parto dura, normalmente, entre 7 y 9 horas. Es verdad, cuando estábamos en la ignorancia decíamos que teníamos que aguantar. A menudo decís que el parto no es difícil, pero por una vez que hayas dado a luz sin problemas no quiere decir que todas las veces será así. La vergüenza, el miedo, eso es lo que no nos deja avanzar* [d.1 Formación SONU comunitarias 25 – 26 Noviembre 2010].

Se hace evidente, pues que tanto los responsables de la formación, como los hombres que participaban en la misma como delegados, desautorizaban las respuestas de las mujeres, las trataban como si fueran ignorantes o estuvieran falseando la realidad. El objetivo de estos talleres de formación era la sensibilización de los actores que normalmente frenan el acceso de las mujeres a la atención del embarazo y el parto por profesionales sanitarios, hombres y mujeres adultos con influencia en la sociedad. El hecho de hacerlo conjuntamente, dentro de estas actitudes y discursos, sugeriría dudas acerca de si legitiman y así empoderan a las mujeres, o refuerzan la culpabilización, la deslegitimación de sus conocimientos y prácticas, haciendo acopio de otras formas de subordinación de género que hay en la organización social.

El objetivo principal de la formación busca que los hombres y las mujeres que la reciben velen por la salud de las mujeres embarazadas, sean capaces de detectar los signos de peligro, hacer un trabajo de sensibilización con la población para mejorar el apoyo a las mujeres embarazadas. Tarea que no van a llevar a cabo solos porque están involucrados varios actores:

*Los animadores, debéis seguir a la mujer y al hombre. Visitar a la gente en el campo, en la fuente, en la sombra, donde os encontréis con ellos podéis preguntarles cómo se encuentran, no hace falta que sea de manera artificial, no tenéis por qué ir todos juntos a casa de la persona, y decir que habéis venido a visitar a la mujer por su embarazo. Tenéis que escribir el nombre de las mujeres*

*embarazadas que hay en vuestro pueblo, que las conozcan en la maternidad. Y hacéis el seguimiento, en el cuaderno, escribís todo lo que sabéis de la mujer, si ha ido a las consultas prenatales, si toma los medicamentos. El responsable debe visitar de vez en cuando a los animadores y darles ánimo. Los médicos, deben ayudarles para que hagan su trabajo, ellos van a colaborar con nosotros. Los médicos deben acoger bien a las mujeres y a los animadores. Poco a poco se comprometerán a visitar a la gente o preguntar cómo evoluciona su embarazo. Los delegados y los jefes de Distrito deben ayudarnos a hacer nuestra labor, colaborar con los animadores y convocar las reuniones que éstos soliciten. Los propietarios de los medios de transporte, deben socorrer en caso de necesidad, en un pueblo donde ya funciona el programa nos dijeron que habían establecido una tarifa de 400 francos para que una mujer pueda ser evacuada al centro de salud [d.1 Formación SONU comunitarias 25 – 26 Noviembre 2010].*

Una vez que el comité de cuidados obstétricos y neonatales de urgencia en los pueblos comienza su actividad será supervisado por los responsables del programa y se evaluará el impacto de su acción en el aumento del número de mujeres que asisten a las consultas prenatales y a dar a luz a la maternidad así como en la disminución de los índices de mortalidad materna. El principal objetivo de estos comités es actuar sobre las causas que incidían en la muerte de las mujeres a nivel de la comunidad, principalmente en dos retrasos: la detección de los signos de peligro y la toma de decisiones. La estrategia frente a los comportamientos tradicionales y las incorporaciones del pulaaku es decir que son contrarios a la salud, que no permiten el desarrollo de las familias y deben abandonarlos.

De otra parte, el trabajo de los comités actúa de un modo contrario a como se vive el embarazo y el parto entre la población fulbe, deja de ser un acto íntimo para ser tratado sin cautela, deja de ser observado atentamente por la familia para ser vigilado por hombres y mujeres elegidos por el programa sanitario. Uno de los inconvenientes es que, a veces, las personas elegidas para desempeñar esta función tienen poder en la comunidad, pero no cuentan con la simpatía de sus conciudadanos. Hampshire (2003:168) explicaba que el parto es un acontecimiento que las mujeres fulbe experimentan en soledad y pertenece al ámbito privado. Sin embargo, a partir del trabajo de campo con las mujeres *makayraabe* y sobre todo de su concepción del pulaaku, se desprende que el parto no es un acontecimiento privado, sino íntimo. La mujer que da a luz sola da cuenta de su capacidad de autocontrol y por tanto de su pulaaku. Este debe ser observado y evaluado por la colectividad. Un hecho que se dota de un espacio y concepción de intimidad y que a la vez está controlado por otros. En el caso de los comités, ya no es la mujer la que se prepara y gestiona su cuerpo y sus emociones, sino que vienen impuestos desde fuera. No es únicamente el hecho de medicalizar el embarazo y el parto, sino el nuevo “ritual” que rodea a las mujeres embarazadas: inscripción del nombre de la mujer en un cuaderno, vigilancia de las visitas prenatales, control de la medicación, preparación para el parto.

#### **6.4.2 Las consultas prenatales en las maternidades**

El equipo de la maternidad de Nikki estaba compuesto por una matrona jefe<sup>251</sup>, otras dos matronas<sup>252</sup>, una enfermera, cuatro auxiliares contratadas y tres en formación. Hacen guardias de 24 horas con 48 horas de reposo. Además había dos enfermeras para la vacunación. La dotación de personal para las maternidades de las zonas periféricas suele ser de una sola enfermera o matrona a cargo del centro de salud y la maternidad al mismo tiempo, como era el caso en Serekale, el pueblo más próximo al campamento de Wenra.

Los edificios son iguales, compuestos por una sala de espera con bancos donde se instalan las mujeres que vienen a la vacunación de los bebés y las que vienen a las consultas prenatales; en Nikki, como hay electricidad, hay una televisión encendida. Además hay una sala donde pasan consulta, el cuarto de guardia de las matronas y enfermeras, la sala de partos, la sala de hospitalización y la sala de guardia de las auxiliares. La consulta es la habitación más pequeña del centro, con forma rectangular, tiene dos ventanas con persianas metálicas, una frente a la puerta y otra a la derecha. Un biombo divide una parte de la sala, detrás hay una camilla para examinar a las mujeres, al lado un lavabo con una encimera donde las matronas y enfermeras tienen una caja metálica con los instrumentos esterilizados, una caja con guantes de goma y un bote de jabón para lavarse las manos después de los exámenes.

A continuación hay una mesa con los diferentes registros, un calendario, el recetario, los bolígrafos, el tensiómetro, un estetoscopio y un bote con los termómetros. Al lado de la puerta tienen un armario donde guardan los registros, las fichas de consultas prenatales y un manual de medicamentos, su posología y contraindicaciones. Del otro lado hay una peana con un metro en la pared para medir la talla de las mujeres y justo al lado una báscula para pesarlas.

Cuando las mujeres llegan por la mañana entran en la sala de consultas para dejar la cartilla de seguimiento del embarazo y esperan fuera, después las van llamando por ese orden. Sólo las mujeres que han depositado sus cartillas entre las 8 y las 10 de la mañana serán atendidas en las consultas prenatales. Si llega una mujer embarazada con alguna molestia, tiene que esperar a que terminen antes de que le atiendan.

Las auxiliares se ocupan de buscar las historias clínicas<sup>253</sup> que corresponden a cada cartilla, si se trata de mujeres que ya han venido a otra consulta prenatal. Si es la primera vez, la rellenarán con los siguientes datos: su nombre, su origen étnico, el nombre del marido, el nombre del padre del marido, el nombre de la casa donde habita, su profesión y la de su marido, si tiene más hijas, si ha tenido abortos, cuántos hijas están vivas y si el último está viva. Son estas mismas profesionales las que van llamando por orden a las usuarias, les toman las constantes: tensión, temperatura, el peso y la talla.

---

<sup>251</sup> No pasa consulta y se dedica fundamentalmente a las labores de supervisión, administrativas y de funcionamiento en la zona sanitaria. Durante el tiempo que estuve haciendo observación y en contacto con la maternidad de Nikki estuvo ausente por baja médica.

<sup>252</sup> Una tercera estaba ausente realizando una formación en otra región del país.

<sup>253</sup> Como anexo 4 se presenta un registro de seguimiento de las consultas prenatales.

Una vez que rellenan la historia clínica, la matrona empieza a llamar a las mujeres y las examina. Les pide que se quiten la ropa, pongan la tela que usan de falda en la camilla y que se tumben encima. Les mira los ojos y la palma de las manos para detectar la palidez, los tobillos para descubrir si hay enemas, les palpa los pechos para revelar nódulos, les aprieta el pezón para ver si sangra. Después mide la longitud desde la pelvis hasta donde termina la tripa, y el contorno de la misma. Con un estetoscopio escucha el latido del feto y, en embarazos avanzados, su posición. Después hace el tacto del cuello uterino, para lo que se pone guantes. A medida que va examinado a la mujer, va diciendo las medidas que las auxiliares escriben en la ficha de registro. Mientras se lava las manos le pregunta a la mujer si le pasa algo, si necesita medicamentos como hierro o ácido fólico. En caso afirmativo, le rellenan una receta para que vaya a la farmacia a comprarlos<sup>254</sup>, regresando de nuevo para que le expliquen el tratamiento, sólo después le devuelven su cartilla médica donde han escrito la fecha de la siguiente visita.

Es un ejercicio mecánico, que se realiza de forma acelerada por el número de usuarias que esperan, reciben una media de 30 mujeres al día; esto hace que a veces, en función de la responsable (matrona o enfermera) haya varias mujeres a la vez en la consulta, mientras una está tras el biombo hay otra a la que le están tomando las constantes vitales, lo que limita considerablemente el ambiente de intimidad entre la paciente y la profesional sanitaria.

Las auxiliares y enfermeras permanecen sentadas mientras que las mujeres esperan de pie, salvo en algunas ocasiones en las que se invita a la mujer a que se siente si su estado de gestación es avanzado. La mayoría del tiempo las auxiliares, matronas y enfermeras se dirigen a ellas en términos impositivos, con órdenes. Cuando las mujeres no obedecen, a veces por la simple razón de no comprender las órdenes o no querer ser tratadas como niñas que sólo deben obedecer, se producen enfrentamientos. Estas profesionales no permiten que se les pregunte, pues para ellas, los pacientes deben asumir categóricamente sus pautas, que les dictan como si fueran órdenes, y que a sus ojos son claras, concisas y por supuesto incuestionables. En ocasiones las mujeres fulbe hacen muchas preguntas, se encuentran perdidas en los hospitales y centros de salud. El CRAMS encargado de la mediación social me explicaba que a la población fulbe como a muchos otras, les cuesta entender las prácticas sanitarias y los objetivos de las mismas y que muchas veces el problema de acceso no es económico sino de comprensión de estas dinámicas.

Se encuentran muy pocas mujeres que acudan a las 4 consultas prenatales pues se vio que durante los primeros meses se esconde el embarazo para protegerlo. Esto hace que si una mujer viene por primera vez en estado avanzado de gestación, quizás esté en el 2º o 3er trimestre, durante la evaluación del equipo de supervisión de los servicios que se prestan en la maternidad invalidarán toda cartilla por no tenga los cuatro registros de consultas prenatales e influirá en la evaluación que se haga tanto de las y los profesionales, como de la maternidad. En relación a los análisis, la mayoría sólo se mira el grupo sanguíneo, pues dicen que no tienen dinero para el resto. Lo mismo sucede con la ecografía, sólo se solicita en caso de dudas o de haber detectado alguna anomalía, sólo las chicas que han estudiado o las mujeres

---

<sup>254</sup> Desde los acuerdos de Alma Ata, Benin estableció un sistema de financiación por los usuarios de los cuidados sanitarios.

que quieren mostrar poder adquisitivo la solicitan voluntariamente, para conocer el sexo del bebé:

*Para las mujeres de este medio rural 5.000 francos es mucho dinero. Pero cuando se les explica que es necesario hacerlo para saber el estado del bebé y prever el parto, prefieren pagar aquí 5.000 francos que ir al hospital el día del parto si éste se complica y pagar allí 30.000 francos. Suelen pagarlo porque después tienen que volver aquí, saben que les habíamos pedido el examen para pronosticar el parto y si no lo han hecho podemos referirlas al hospital para evitar complicaciones. 'Aquí la mujer no es nada. Los hombres vienen con ellas, las dejan aquí y se van. Si necesitas algo no hay nadie. Nosotras mismas tenemos que hacer la derivación de la mujer al hospital o pedirle al bedel que las lleve' [b.27 Caroline, ciudad Nikki].*

En algunas ocasiones, cuando el personal sanitario detecta signos de peligro durante las consultas prenatales y la mujer se niega a adquirir los medicamentos y se trata con remedios tradicionales, les amenazan con enviarlas al hospital el día que vengán a dar a luz. Si la mujer persiste en su negativa, lo dejan escrito en su cartilla, para que el día del parto, si surge un contratiempo, se tenga la información necesaria, para salvaguardarse de haber realizado su trabajo pero también como medida intimidatoria. La mayoría de la gente percibe el hospital como un lugar donde invierten mucho dinero; las y los fulbe en concreto piensan que allí les engañan porque les cobran más que al resto, alegando que son ricos; es un centro donde se les acoge y trata mal y donde la gente va a morir.

Por estas razones muchas personas retrasan al máximo ir al hospital y cuando las enfermeras les amenazan con trasladarles allí esperan que la persona reaccione y acate sus normas, tratamientos o consejos. Las matronas y las enfermeras son conscientes de algunos de los límites de acceso a la atención reproductiva de las mujeres embarazadas, uno es el económico, otro es el rol de la mujer en la sociedad:

*Para venir a dar a luz o a las consultas prenatales hace falta el acuerdo de un hombre.*

*¿No puedes venir sola? Incluso en la ciudad, no puedes venir sola a la consulta, te van a decir, pero bueno, ¿quién te ha autorizado? Porque es el hombre quien va a soportar los gastos. Te tiene que dar la autorización para ir. Puede incluso que le hayas dicho que lo necesitas y que tienes el dinero para pagarlo, si él no te da la autorización no puedes ir, estás infringiendo la ley [b.27 Caroline, ciudad Nikki].*

A pesar de ser conscientes de los esfuerzos (económicos, sociales y simbólicos) que supone para las mujeres acudir a las consultas prenatales, escasean las actitudes de empatía y cercanía para con ellas. Se establece, al contrario, una separación simbólica, sabiéndose mujeres con trayectorias y vidas diferentes, donde el origen (ser fulbe, *gannunkeebe* o *baatoni*), la clase social o la formación instauran unas barreras que imposibilitan espacios de entendimiento, diálogo, intercambio y empoderamiento conjunto. Pero además estas actitudes refuerzan los discursos negativos que las usuarias transmiten de sus experiencias en las consultas prenatales o en el hospital, aumentando sus resistencias a cambiar sus maneras de atender y entender su salud reproductiva. Las mujeres fulbe, del campamento y de la ciudad, alimentaban esta imagen

nefasta añadiendo sus propias experiencias o la de alguna conocida, dotando al discurso de más credibilidad. Las profesionales de la salud también emiten sus ideas con respecto a las usuarias, en especial de las fulbe, a quienes consideran testarudas, especiales, con las que no hay lugar para la negociación, que prefieren morir antes que dejarse examinar.

En el capítulo anterior se avanzaba que el coste del parto oscilaba alrededor de los 4.000 francos si no había ninguna complicación. En la maternidad de Nikki es similar: el hecho de practicar la episiotomía encarece el coste. Las mujeres son hospitalizadas durante unas horas para tenerlas en observación después del parto, una vez que abonan los gastos del material utilizado en el parto, de los comprimidos para la madre y el bebé, así como el certificado para el registro del nacimiento, pueden regresar a casa.

Con el propósito de poder completar este panorama de la atención sanitaria, en la siguiente tabla se describen los costes de las consultas obstétricas, a los que habría que añadir los relativos al parto. Estos datos deberían ser contrastados con los referentes a la capacidad económica de las mujeres presentados en el capítulo cinco.

Tabla 13: Costes de las consultas prenatales (2010)

Consultas	Tratamientos	Otros	Total	
Primera	Hierro, ácido fólico, abendazol, mosquitera (gratuito)	Cartilla	100 f.cfa	500 f.cfa
		Consulta	250 f.cfa	
		Test glucosa	150 f.cfa	
Segunda	Hierro, ácido fólico, profilaxis paludismo (gratuito)	Consulta	250 f.cfa	3.250 f.cfa
		Grupo sanguíneo	1.500 f.cfa	
		TPHA y TE	1.500 f.cfa	
Tercera	Profilaxis paludismo	Consulta	250 f.cfa	400 f.cfa
		Test glucosa	150 f.cfa	
Cuarta		Consulta	250 f.cfa	400 f.cfa
		Test glucosa	150 f.cfa	
		Ecografía(voluntaria)	5.000 f.cfa	
Total de las 4 consultas			4.550 f.cfa	

Fuente: elaboración propia.

En ocasiones en la maternidad reciben casos de mujeres que dan a luz al bebé en casa y acto seguido lo traen, a veces junto con la placenta. Suelen examinar a la madre para asegurarse de que no hay restos de placenta, se vacuna al bebé y se les amonesta con 5.000 francos para poder entregarles un acta de nacimiento, según el personal, porque no quieren acudir a la maternidad y consideran que si no se les castiga económicamente, nadie querrá ir al centro de salud.

Tanto en los informes de las auditorías como en el estudio realizado por una antigua matrona

de la zona, referidos anteriormente, se instaba al personal sanitario a sensibilizar a las mujeres sobre los beneficios de las consultas prenatales, y avisarles de los peligros a los que están expuestas y realizar con ellas el plan del parto, entre otras estrategias. Sin embargo, este tipo de intervenciones de prevención no se desarrollan habitualmente; durante mis observaciones, pude constatar que tanto las consultas como los partos se hacen de forma mecánica, con prisas, sin prestarle tiempo y atención a la mujer que están consultando en ese momento. Algunas de las profesionales reconocen estas carencias y expresan sus deseos de mejorar la atención con actividades de prevención; por ejemplo, aprovechando el tiempo que las usuarias pasan en la sala de espera para hablarles sobre los riesgos, o visitando las localidades para hacer allí las consultas prenatales. El argumento para no hacerlo es el reducido número de profesionales y la cantidad de usuarias que reciben.

Hay otro tipo de actividades de prevención que se desarrollan desde los COGEC<sup>255</sup>, que son los Comités de Gestión de los Centros de Salud, compuesto de 9 miembros, 7 que proceden de la comunidad representando diferentes categorías profesionales y dos técnicos (el enfermero coordinador del dispensario y la matrona responsable de la maternidad). Tienen reuniones mensuales en las que identifican dificultades y se programan las actividades que se quieren realizar para sensibilizar a la población: *Si tomamos un barrio de Nikki, Gaa Maro, hemos constatado que cuando estas mujeres se quedan embarazadas no quieren venir a hacer las consultas prenatales o bien vienen a las consultas pero en el momento del parto, dan a luz en casa. Identificáis un tema, y junto con el miembro del COGEC programáis las acciones concretas* [b.29 Emmanuel, ciudad Nikki].

En el capítulo anterior explicaba cómo esta actividad se llevó a cabo en dicho barrio, y que durante la reunión las mujeres fulbe se defendieron explicando que ellas sí van a las consultas prenatales y que van a la maternidad para dar a luz. Asimismo durante el tiempo de recogida de datos, pude constatar que todas las mujeres fulbe del barrio de Gaa Maro que estaban embarazadas dieron a luz en la maternidad. De manera que el imaginario acerca de las fulbe se traslada de unas a otras sin considerar la heterogeneidad dentro de ellas y los cambios que están operando en sus contextos y vidas.

Igualmente en el momento de las observaciones en la maternidad comprobé que hay un número reducido de mujeres fulbe que vienen a las consultas prenatales desde sus localidades. Este tipo de acciones pueden mostrarnos que el problema de la mortalidad materna toma a todas las mujeres como grupo homogéneo, asumiendo que no prestan atención a los cuidados, no saben detectar los riesgos, sin vigilar las peculiaridades y causas que están a la base de las ausencias o presencias. Además de focalizar la ausencia en los centros de salud sobre una población concreta: las mujeres fulbe. Sin prestar atención a los cambios que la residencia o la escuela ha introducido y está produciendo en los cuidados que prefieren las mujeres, y sin observar la capacidad de elección, de agencia, de resistencia o cambio que las mujeres ponen en práctica.

---

<sup>255</sup> COGEC, acrónimo de Comités de Gestión de los Centros de Salud. Desde el encuentro de Ottawa en 1986 se propone la promoción de la salud desde la participación individual y colectiva de la sociedad.

### 6.4.3 Una nueva estrategia: la cesárea gratuita

En la primavera de 2008 el gobierno beninés hace pública su intención de acudir en ayuda de las mujeres pobres, que corren riesgos durante el parto, declarando la gratuidad de la cesárea. Esta medida se hará efectiva un año después, el 1 de abril de 2009, comprendiendo el desplazamiento, lo necesario para la operación, el coste de la cirugía y la hospitalización, estableciéndose en 100.000 francos el reembolso por parte del Estado.

En 2008 el Ministerio de Salud contabilizaba un total de 14.000 cesáreas, un 4% de los nacimientos esperados, proyectando 17.000 en 2009<sup>256</sup> (lo que les situaría en el umbral establecido como correcto por la OMS<sup>257</sup>). Las razones a las que alude el gobierno en el comunicado emitido es el elevado número de mujeres que fallecen en el alumbramiento, debido a diferentes retrasos que serán paliados gracias a la gratuidad de la cesárea, el reembolso de los gastos que ocasione, y comprometiéndose a equipar los quirófanos para que puedan realizarlas. El interés del Estado beninés persigue reducir la mortalidad materna y poder cumplir con los Objetivos de desarrollo del Milenio<sup>258</sup> que buscan reducir los umbrales de la pobreza y en particular el quinto, enfocado a reducir la mortalidad materna a dos terceras partes.

El hospital de la ZS-NKP fue fundado<sup>259</sup>, a título privado, en 1989 por la asociación de desarrollo '*Su tii dera*', con el fin de disminuir el elevado número de muertes, sobre todo de mujeres embarazadas, que eran evacuadas al hospital de Parakou, a 110 km. de distancia. En el año 1998 se le declaró hospital de zona, porque ya cumplía con uno de los requisitos, prestar servicio a diferentes comarcas. Esta medida le situó bajo la jurisprudencia del Estado en cuanto al cumplimiento de las políticas de salud, guardando la gestión privada del mismo. Al frente del servicio de ginecología y obstetricia hay un médico generalista, tres matronas, dos enfermeras y cuatro auxiliares. Cuenta con 17 camas de hospitalización<sup>260</sup> y la sala de cuidados intensivos compartida con otras personas intervenidas. Previo a la declaración de gratuidad del Ministerio, este hospital había establecido una tarifa fija para las cesáreas. Tanto los médicos como los informes del hospital advierten que éste, al ser un hospital de referencia, recibe fundamentalmente los traslados de los centros periféricos, algo similar ocurre con las mujeres embarazadas; lo que, a su parecer, justifica el número de cesáreas, intervención de urgencia que no es optativa:

*No hemos hecho un estudio para ver la influencia que el decreto tiene sobre el número de cesáreas que se realizan. Hay que tener en cuenta muchos factores. Uno es que es un hospital de zona,*

<sup>256</sup> Comunicado del Ministerio de Salud, ver anexo 5.

<sup>257</sup> "No puede justificarse que ningún país tenga más de un 10-15 %" (OMS, 1985).

<sup>258</sup> Declarados en la Cumbre del Milenio de las Naciones Unidas en el año 2000.

<sup>259</sup> La construcción fue financiada por los conciudadanos de Nikki, con donaciones de algunas personas y diferentes programas de desarrollo (PADS, PMSBS, PSS Y ASSAN).

<sup>260</sup> Los gastos de hospitalización no cubren ni la alimentación ni la ropa de las camas. En las habitaciones hay una media de 8 camas de metal con mosquitera, un colchón con funda de plástico y una mesilla metálica donde depositan los comprimidos y pertenencias. Los familiares que acompañan al o la paciente suelen depositar sus pertenencias debajo de la cama de éste, duermen acostados sobre una estera al lado de la enferma y le preparan la comida. El hospital cuenta con una construcción al aire libre donde las mujeres cocinan los alimentos del enfermo y de los acompañantes. Aunque existe un servicio de limpieza, se acumulan muchos restos de comida, bolsas de plástico, arena y suciedad en los pasillos y habitaciones.



*al que además de llegar los casos de urgencia de las maternidades de la periferia llegan muchos casos de Nigeria. Una de las particularidades de la zona es que la gente tarda en tomar la decisión de venir al hospital, lo que complica la situación del enfermo o de la mujer embarazada. A veces llegan en coma, otras ya ha empezado el parto. Cada caso es único y no puedo decir cuánto tiempo puedo asignarle a una mujer para ver si puede dar a luz o le tengo que practicar una cesárea. (...) Desde fuera puede parecer que sólo hacemos cesáreas, pero hay que tener en cuenta los factores de los que hemos hablado antes, que es un centro de zona al que llegan las urgencias, que la gente llega en estado grave [a.3 Diario hospital Suno Sero 22 Febrero 2010 a 30 Noviembre 2010].*

Según estas afirmaciones, hay poco tiempo y espacio para la espera, para que una mujer dé a luz por vía vaginal, y aunque hubiera la posibilidad, esa decisión es tomada por el médico al frente del servicio, una vez más la mujer estaría fuera del campo de toma de decisiones. A lo que hay que unir algunos conflictos que se están produciendo en el hospital cuando los parientes varones de la mujer se enteran de que ha sido operada por cesárea y disminuirá su capacidad reproductiva, sin haber sido informados con anterioridad.

En la siguiente tabla se da cuenta de la evolución de esta actividad obstétrica en dicho hospital.

Tabla 14. Actividad servicio de ginecología y obstetricia del hospital. Período 2005-2009

	2005	2006	2007	2008	2009
Partos vía baja	263	258	283	346	328
Cesáreas	302	278	264 (69*)	409 (62*)	529 (54*)
Parturientas evacuadas	326	425	460	733	806
Lig. de trompas (*)	25	56	8	11	0

\* Indica ligaduras de trompas en cesáreas.

Fuente: Servicio de Estadística del hospital de Zona.

Una mujer que ha dado a luz por cesárea en el último parto debe estar vigilada durante el embarazo y parir en un centro que tenga un bloque operatorio para intervenirla en caso de urgencia; las profesionales de salud en las maternidades no están autorizadas a asistir esos partos, y deben trasladarles al hospital: *La matrona me explica que la mujer ha tenido varios embarazos, 7 hijos han muerto, los dos últimos fueron por cesárea y sólo el último está vivo. Es la tercera cesárea que le van a hacer y no sabe si le harán la ligadura de trompas porque normalmente sería un riesgo que volviera a quedarse embarazada. Por la tarde la veo en el hospital [a.1 Diario Centro de Salud 17 Septiembre 2010 a 08 Diciembre 2010].*

El personal sanitario tiene una imagen positiva con respecto a la cesárea a dos niveles: el suyo propio, se sienten más aliviados a la hora de decidir practicar esta intervención, en cierto modo dicen, se aseguran actuar con rapidez para salvar la vida de la madre y del bebé, y a nivel de la población reduce la incertidumbre del pago, ya que no está preocupada por el coste de la operación, ni el del traslado.

El aumento de intervenciones está en relación con el número de mujeres que son trasladadas desde los centros periféricos, pues según el médico al frente del servicio de ginecología y obstetricia, desde las maternidades se traslada más fácilmente a las mujeres ahora que saben

que el coste de la cesárea es nulo. Cabría preguntarse si hay un espacio para el beneficio económico que puede aportar un tipo de intervenciones frente a otras, así como un interés velado por el control de la natalidad y de los cuerpos de las mujeres, junto a la implantación del modelo biomédico y sus prácticas.

De la observación en el hospital y de las conversaciones con las mujeres que habían sufrido una cesárea, deduzco que la información que reciben sobre las consecuencias de esta operación es muy limitada. Sin embargo es de vital importancia para ellas por varias razones. La primera es que va a obligarlas a hacer un seguimiento medicalizado del embarazo y parir en un centro sanitario que tenga un bloque operatorio para poder intervenirla en caso de urgencia. Además se reduce el número de embarazos y partos; en el hospital de zona realizan hasta cuatro cesáreas, en caso de urgencia pueden llegar a realizarle una ligadura de trompas. Otra razón es que esta intervención las expone a un riesgo añadido, la ruptura de útero. Después de una intervención por cesárea se estima que la mujer debe esperar 18 meses para recuperarse antes de volver a quedarse embarazada; las mujeres de esta región no utilizan métodos anticonceptivos, y están por lo tanto expuestas a un posible embarazo antes del tiempo recomendado. Todas estas razones nos llevan a afirmar que una cesárea anterior aumenta mucho los riesgos durante los embarazos y partos siguientes:

*Es una herida que se crea en el interior y se convertirá en un lugar de inflamaciones y éstas dejan siempre una cicatriz que crea adherencias, y cuando éstas se forman hay algunas que rodean las trompas y provocan problemas de atascamiento en las trompas. Otro riesgo inmediato es que puede sangrar mucho y se la puede perder en el transcurso de la intervención, o si no se ha sacado correctamente la placenta puede morir también después de la operación. Con relación al número de embarazos, si hay un obstáculo irreducible, por ejemplo a nivel de la pelvis, no podrá nunca dar a luz por vía baja, sólo podrá dar a luz por cesárea, a estas mujeres les aconsejamos que esperen 18 meses antes de volver a quedarse embarazadas para que el útero cicatrice. En este caso no podrá tener muchos hijos, está limitada en el tiempo, y en el número, un máximo de cuatro, ella ya no es como las otras mujeres [b.28 Cyriaque, ciudad Nikki].*

A través del análisis de los diferentes programas se desprende una cierta voluntad de querer ayudar a la población, de querer resolver algunos problemas. Sin embargo la mayoría de las veces ocurre lo contrario, o en otros casos se interviene sólo en algunos aspectos o sólo con una parte de la población. Por tanto, en general, a través de las prácticas concretas pero también de la ideología que subyace a sus objetivos y planteamientos, se perpetúan las desigualdades sociales y la jerarquía entre hombres y mujeres, así como la existente entre mujeres (por la edad, la riqueza u otro tipo de prestigio). Se trata a las mujeres de una manera infantil, sin conocimientos, sin iniciativa, a la espera de ser invitadas para expresarse y deslegitimando sus propios saberes y prácticas, aprendidos en sus familias, acerca de su salud, de su cuerpo y de sus cuidados.

Poniendo el foco de atención en las mujeres, los programas invisibilizan la pertinencia que la figura masculina tiene en los procesos de embarazo y parto, así como en el acceso a los cuidados. De esta manera, los hombres continúan manteniendo su superioridad, sin que además haya ninguna medida dirigida a cuestionar su fertilidad, o una intervención sobre sus cuerpos.

Además, como avanzábamos en el capítulo anterior y se ha visto de manera evidente en éste, hay una serie de actitudes, conscientes e inconscientes, que estigmatizan a las y los fulbe. Unido al ejercicio de construcción del “otro” que se lleva a cabo a través de los programas y políticas internacionales, un “otro” que no entiende las prácticas sanitarias ni se somete a ellas, otro que se resiste al progreso, a su propia mejora y bienestar. Esta construcción de la otredad se manifiesta muchas veces centrada en las mujeres, ya que éstas aparecen en muchos de los programas analizados como las causantes de la muerte de las mujeres en el embarazo y en el parto: por ignorantes, por continuar practicando cuidados tradicionales, ancladas en un pasado que no les deja progresar.

Otra de las consecuencias que se desprende del análisis de este contexto concreto, que ya avanzara Harcourt (2010:74, 77, 81), es que focalizar la atención en la muerte materna está invisibilizando otras necesidades, así como el conjunto de derechos reproductivos y sexuales de las mujeres. Al tiempo que está dejando a un lado la necesidad de abordar, de manera holística, las condiciones de vida de las mujeres, lo cual conllevaría unas implicaciones sociopolíticas y económicas diferentes. Esta circunstancia se repetirá en el modo en que se afronta y se gestiona la sexualidad de las mujeres y que se analiza en el siguiente capítulo.

## Capítulo 7

# La sexualidad como lenguaje: tensiones respecto a los cambios

### 7.1 Salamatou: “No me puedo imaginar como hubiera sido mi vida sin ir al colegio, desde que comencé no he querido hacer otra cosa”

*Mi nombre es Salamatou, nací en Wenra hace más o menos dieciocho años. Soy la segunda hija de cuatro chicas, y tengo tres hermanos. Siendo pequeña, mi familia se fue en trashumancia hacia la frontera con Nigeria y allí permanecimos durante ocho años, hasta que murió mi padre y regresamos a Wenra. Mi madre decidió volver con su familia paterna, a casa de un tío, con tres de mis hermanos pequeños. Allí se casó de nuevo, pero ya no tuvo más hijos. Mi hermana mayor, un hermano menor y yo nos quedamos a vivir en Wenra con mi tío, sus mujeres y mi abuela. Mi hermana se casó pronto, ya era mayor para ir a la escuela. Trascorrido un año de nuestra llegada, me escolarizaron y el año siguiente inscribieron a mi hermano, entonces tenía más o menos 11 años. Antes de ir a la escuela me dedicaba a jugar, ayudaba a las mujeres en las tareas domésticas, iba a buscar agua y leña al campo. No me gustan los collares que usan las mujeres. Además, en la comarca de Nikki está prohibido que las alumnas se maquillen, lleven adornos o peinados. Hubo un problema con un profesor; según él, en su clase había una chica que llevaba el pelo trenzado y no le permitía concentrarse para continuar las explicaciones. Le pidió a la joven que se cortara el pelo, pero ésta no accedió y pasaron por el Censor del instituto, el Director, la policía y el Alcalde.*

Llevaba varios días en casa del tío de Salamatou cuando ella apareció, era el periodo de vacaciones. Enseguida se dirigió a mí en francés y me contó que en una ocasión había recibido una carta de una chica americana que le envió regalos por ganar el primer premio a la mejor alumna de la escuela primaria de la provincia del Borgou. Continuó explicándome su brillante expediente y que el año pasado fue la 1ª alumna del Instituto, y por ello la premiaron con un viaje para visitar las principales ciudades de Benín y Níger durante un mes. Una gran parte del éxito se lo confiere al director que tuvo en el colegio, quien pegaba a los alumnos, pero que enseñaba muy bien, en dos cursos a la vez.

*Cuando estudiaba en la escuela primaria iba andando, entonces el colegio estaba a cinco kilómetros de distancia, después construyeron una nueva escuela aquí al lado. Nuestra prima fulbe nos seguía, el director de la escuela quiso escolarizarla, los padres se opusieron y durante las vacaciones de verano la enviaron a un campamento alejado de aquí de donde no regresó. Este año ha vuelto para dar a luz a su primer hijo. Al terminar la escuela primaria pedí a mi tío ir a estudiar a Nikki. Podía haberme inscrito en el instituto de Serekale que se inauguraba ese año, y que está más cerca, pero preferí seguir a mis compañeras de cursos superiores que habían ido a la ciudad. Sentía curiosidad por conocer la forma de vida de Nikki. Mi tío buscó una tutora, en su casa estuve los dos primeros años. Este curso he ido a vivir con un familiar, un nieto de mi abuela. En su casa estamos varios alumnos y alumnas, es nuestro tutor; nos ofrece alojamiento y comida, aunque nuestras familias también nos envían lo que pueden (ñames, maíz, mijo, algo de dinero); a cambio preparamos la comida de toda la familia, lavamos la ropa y vamos a hacer las compras al mercado.*

En cada mejilla tiene tatuadas dos líneas. Está delgada, lleva el pelo corto, y no utiliza collares ni pulseras. Viste con ropa occidental; faldas estrechas, camisetas de tirantes que dejan sus hombros al aire y que ponen al descubierto un cordón en el que lleva atado un talismán, se lo han comprado sus tías para alejar la mala suerte, las enfermedades y los malos espíritus.

*No conozco en profundidad las costumbres de los fulbe, no he pasado mucho tiempo con ellos, primero estaba en el colegio y ahora en Nikki. Pero he experimentado cosas diferentes de las que conoce mi hermana que no fue al colegio o a las otras chicas de los campamentos. Puedo cuidar mi cuerpo y alimentación para prevenir enfermedades. Utilizo productos de belleza que ellas no usan, como las cremas que hacen que mi piel esté más lisa. Ellas comen siempre lo mismo, preparan la salsa sólo con agua, cosa que ocurre también en la ciudad, salvo en casa de los funcionarios o de ciertos profesionales que tienen una alimentación más variadas, comen verduras frescas, pescado y carne a menudo. También nos vestimos de maneras distintas. Las mujeres fulbe prestan atención a la belleza y sobre todo a no dejarse ver desnudas, por ejemplo cuando van a lavarse al río. Muchas no van a la maternidad porque no quieren desvestirse delante del médico, dicen que tienen vergüenza. Yo guardo algunos comportamientos de las fulbe. Por ejemplo ellas, nosotras las fulbe, no podemos hablar a los mayores mirándoles a los ojos. Una persona que no ha estado escolarizada no puede hacerlo. No puedes mirar a alguien y fijar la mirada, tienes que bajar la vista antes de hablarle. Ahora, por ejemplo, puedo hacerlo contigo, con los profesores o con mis camaradas de clase. Pero si es un hombre o una mujer fulbe, no puedo comportarme así, porque es una falta de respeto. Hay otras cosas que sé, por ejemplo, que la crema de la leche que ponen en la frente del bebé el día del lawru es para que el niño o la niña tenga piedad de sus familiares y no se desentienda de ellos; además de trabajar por la sociedad y no destruirla. También hay que tener vergüenza, profesar respeto por las personas mayores, no decir palabras malsonantes y ni tonterías si hay invitados delante. Aprendo más cosas cuando vuelvo de vacaciones al campamento o a casa de mi madre, por ejemplo que los pastores que cuidan las vacas no lavan la ropa ni se duchan porque se les hace una pócima para que el rebaño se desarrolle, mientras se ocupan de él.*

Durante las vacaciones coincidimos varios días en casa de sus tías, yo dormía en casa de la segunda esposa, ella con su abuela, y pasamos parte del día juntas, colaborando en las actividades domésticas: barrer el patio, majar el grano, preparar la salsa que acompañará la

comida. A ella no le gusta la alimentación que preparan en casa porque dice que no lleva más que agua, además de justificar que la sal y el picante le sientan mal cuando tiene que hacer deporte. Bromea mucho con su abuela, relación que es habitual aunque no solo entre los fulbe, los *baatombu* practican así mismo el *gonnasiru* (bromas entre familiares en función de las relaciones de parentesco). Por la noche, tumbadas delante de la choza, me pide que le cuente un cuento. Ella cuenta después otro, en el que intervienen animales salvajes y aprovecha para decirme que ya no quedan, los han cazado todos; tampoco quedan bosques, que es el medio natural donde viven estos animales.

*Ahora hablo francés, mis tías y las otras mujeres están contentas y dicen que es una suerte que haya podido ir al colegio y no haberme quedado en casa como ellas; cuando vuelvo a casa y hay algún invitado que habla francés hago de traductora. Quiero estudiar mucho, para hacer algo que me permita viajar. Mi prioridad ahora son los estudios, no tengo novio, y de todas formas mi tutor no me deja salir por ahí y si lo hiciera me insultaría. Sólo salimos para ir a clase o para hacer las compras, los recados a los que nos envían. Algunas chicas fulbe se casan jóvenes, hacia los 16 años, para evitar los embarazos fuera del matrimonio. Hoy todo está cambiando, antes había chicas que con 18 años no habían tenido relaciones sexuales, con el tiempo todo se va transformando, con el colegio la gente ha visto otras formas de comportarse. Entre los fulbe, que una chica se quede embarazada sin estar casada no está bien, no será bien vista en la familia; no te respetan, nadie te ve como un ser humano. Las relaciones prematrimoniales son peligrosas porque te puedes quedar embarazada, debes tener cuidado de que no suceda. Los padres evitan eso, cuando ven que tienes la edad de la pubertad no te dejan salir. Algunas chicas tienen productos para no quedarse embarazadas, aunque eso existe no lo he visto todavía, no lo he hecho, no me lo han dado.*

*Pero una vez que está casada, la mujer fulbe, puede tener un amante. Entre nosotros, los fulbe, cuando eres pequeña, alguien puede decirte que te quiere, te corteja, pero ello no conlleva que tengáis relaciones antes de la boda. Algunos son pacientes, te dicen que os conoceréis una vez que pase la boda; entonces podéis tener una cita, por ejemplo cuando vas de visita a casa de tus padres. Los más listos, quienes han sido discretos y no han dejado que la historia se sepa, cuentan sus hazañas en la vejez. Los menos listos se verán obligados a abandonar la relación.*

Está muy concentrada en sus estudios y me explica que este año es muy importante porque al final de curso pasará el examen de primer ciclo. No sabe si se casará con un fulbe o no, le parece difícil casarse con un fulbe de Nikki pues están todos emparentados. Aunque hubiera tenido un novio o amigo, creo que no me lo hubiera contado, por un lado nuestra confianza no permitía ese tipo de información íntima que podría exponerla a que se supiera y por otro lado estaba mi presencia habitual en su casa, mi relación con sus tías.

*En Nikki hay una ONG que se llama LARES<sup>261</sup> o CDLS (Club de Lucha Contra el Abandono Escolar de las niñas). El objetivo de esta ONG es trabajar contra el abandono escolar de las niñas, para que éstas puedan evolucionar y sean iguales a los hombres. Además denuncian el*

---

<sup>261</sup> LARES (Laboratorio de Análisis Regional y de Expertos Sociales) consiste en una institución de investigación privada, fundada en 1989; sus objetivos radican en profundizar en las dinámicas sociales, políticas y económicas de la región oeste de África. Para llevar a cabo sus actividades recibe fondos de la cooperación suiza entre otros.

*acoso sexual que las chicas reciben de algunos profesores en los centros escolares. Hay mucha jóvenes que abandonan el colegio porque se quedan embarazadas o abortan, incitadas por el profesor que mantuvo relaciones sexuales con ella, por eso se creó la ONG. En el patio del instituto tenemos un buzón de la ONG donde podemos escribir las denuncias y una vez por semana alguien de la ONG pasa a recogerlas, de esta forma se guarda la confidencialidad de las chicas que han sido acosadas. Cualquier persona que ha cometido uno de esos actos es castigado. Recibo ayuda de LARES por ser originaria de un medio rural con pocos medios; me ayudan para ser buena estudiante, de lunes a jueves estudio 4º curso y de jueves a sábado 3º. Una de las condiciones para seguir obteniendo la ayuda es tener buenas notas.*

*No me puedo imaginar cómo hubiese sido mi vida sin ir al colegio, desde que comencé no he querido hacer otra cosa. Cuando vuelvo al campamento de mi tío o voy a visitar a mi madre no me encuentro mal, pero somos diferentes. Ayudo en los trabajos domésticos, me divierto con ellos, y este año he sembrado un campo de soja para cubrir algunos de los gastos del instituto y de la vida en la ciudad.*

Su tío es quien le ayuda económicamente, le da entre 3.000 y 5.000 francos cfa., dependiendo del tiempo que va a pasar en Nikki hasta las siguientes vacaciones. Tiene un teléfono móvil que siempre lleva encima, me explica que es por si su familia de Nikki quiere llamarla. No contesta a números que no conoce. Sus tías sospechan de sus conversaciones en francés por el teléfono, dudan de quién paga los costes, y temen que quizás sea un hombre de la ciudad, pero no le dicen nada.

*Las mujeres de mi tío no tienen animales, aquí en la ciudad también hay algunas mujeres fulbe que no tienen, cuentan con varias opciones, que su marido les dé dinero, o que les ayude para sembrar un campo. Si la cosecha ha sido buena, lo guardan, y tendrán dinero para comprar los condimentos de la salsa durante un año. Cuando las mujeres aborran, pueden ir a casa de su familia y pedirles que les compren una vaca. Si el esposo tiene animales, venden la leche.*

*Los beneficios dependen de la economía de la mujer, si gasta mucho o no, si cada vez que ve algo se lo compra y compra cosas que no son útiles, no podrá aborrar. Hay otras que pueden aborrar hasta 300.000 francos en un año. En general, las mujeres fulbe no malgastan el dinero, transforman manualmente los condimentos. O por ejemplo, la madre de la novia, irá preparándole el ajuar con telas para que pueda coser sus vestidos y no tener que comprarlos, o los utensilios de cocina, y durante años la recién casada no tendrá que invertir dinero en ello. Pueden comprarse sandalias, ropa interior, enaguas, o camisetas, pero no tendrá muchos gastos. Si vende la leche y el marido contribuye pagando algunas cosas, como la salud de los hijos e hijas, la mujer podrá ir aborrandando dinero. Si la mujer tiene dinero, el marido no puede disponer de él para comprar algo. Su principal obligación es vigilar y educar a los niños y niñas, para que sus hijos no sean unos indisciplinados. La mujer fulbe no puede hablar delante de los otros, si hay un problema puede decirle a un hombre lo que piensa y si es una reunión puede dar su opinión cuando es una mujer mayor, aunque no haya tenido hijos, pero si no está casada no puede hablar.*

Uno de los días que fui a verla a casa de su tutor, estábamos charlando en su cuarto, donde hay una mesa y una cama, estuve contándole mi interés por comprar una vaca. Enseguida me

remarcó la importancia de encontrar alguien serio, que tuviera ya un rebaño y que pudiera ocuparse de la mía. Me sorprendió que no viera con buenos ojos que se la entregara al anciano que me había acogido en su casa, porque le iba a crear un problema, éste no tenía un rebaño propio, de él se ocupaban los sobrinos y nietos. El día que se independizaran para ocuparse del propio ¿qué pasaría con las vacas que tenía a su cargo el abuelo? Otra de las cosas que había que negociar era el precio, entonces me dijo muy segura que, si su madre no estuviera lejos, podría comprar un animal en el rebaño de su madre, ya que de esta forma sería más barato. Estaba segura de las normas que rigen estos intercambios, sabiéndose en la obligación de gestionarlos.

*Todos los veranos voy a pasar un mes con mi madre, ella gana dinero con la venta de la leche, tiene su propio rebaño. No suele vender animales a no ser que sea una necesidad, los animales son para nosotros; sus hijos e hijas, para que no digamos que nuestra madre no nos dejó nada, es una herencia. Una forma de perdurar en el recuerdo. Hay una cosa que me preocupa, ¿te he dicho que no veo bien? He ido a muchos médicos, con mi tío, con mi madre, pero no me saben decir lo que me pasa y no veo la pizarra en clase, me tengo que sentar delante para poder copiar la lección en el cuaderno. He ido también a los terapeutas tradicionales, a los charlatanes, pero no ha mejorado, lo único que me aconsejaron es que no buscara los remedios al este ni al sur. Pero creo que puede ser un mal de ojo, aquí en África, eso existe.*

## 7.2 Modificaciones corporales, transformaciones identitarias

Salamatou enuncia algunos de los temas que interesan a los y las jóvenes fulbe de la comarca de Nikki. Se reconoce diferente y se sitúa a cierta distancia de sus familiares, fundamentalmente por el hecho de haber ido a la escuela, lo que determinó una trayectoria distinta. También por vivir en la ciudad, estas dos circunstancias le abren posibilidades de independencia, de tener una carrera profesional, de gestionar las uniones matrimoniales fuera de las redes familiares, fenómenos que son comunes a otros contextos del continente africano (Bledsoe 2005). Más allá de los discursos sobre la sexualidad, de su experiencia se desprenden tensiones que aparecen en las relaciones de género.

Asume en su relato (Salamatou) no conocer en profundidad la tradición de la que se siente originaria, sí sabe cuál es el talante distintivo, sin nombrar el *pulaaku* enumera los rasgos principales de este código: “Tener vergüenza, sentir respeto por las personas mayores, no decir palabras malsonantes ni tonterías si hay un invitado delante”. Hace referencia igualmente al valor que los animales y la leche tienen en la vida de los hombres y mujeres fulbe, para éstas es su principal fuente de ingresos y el objetivo de ambos es cuidar y constituir un rebaño que será la herencia para la descendencia, el recuerdo que perdurará en el tiempo.

Su historia la sitúa entre márgenes que hacen que incorpore otras formas de ser fulbe; o como dice Salamatou, tener experiencias diferentes a las que ha tenido su hermana: viajar con otras chicas, vivir en la ciudad o prestar cuidados diferentes al cuerpo. En el segundo capítulo se introducían los rituales que hacen del bebé una persona incipiente que se irá convirtiendo en



una mujer o en un hombre fulbe. Partiendo de que el pulaaku es algo innato que Dios les ha concedido, saben cómo comportarse, observan e intuyen cómo deben actuar, experimentan este código en el control de su cuerpo y de sus emociones. Pero estas normas no han sido ni son estáticas, las personas hacen adscripciones diferentes a ellas y se modifican a través de interacciones colectivas.

Esta forma de ser / estar en el mundo como mujeres y hombres fulbe se transforma en el tiempo a través de la experiencia corporal, sensitiva, motriz, que revierte en la corporalidad de la sociedad o, como recuerda Esteban, en las “maneras de sentir, andar, expresarse, moverse, vestirse, adornarse, tocar-se, emocionarse, atraer o ser atraída, gozar, sufrir... en continua interacción con los otros” (2010:197).

Se han ido viendo varios ejemplos de la complejidad del pulaaku, de sus ideales y de la vivencia de las personas, algunos aparecían en el primer capítulo, con las transformaciones introducidas por la colonización o durante el Seminario *Fulfulde*. Otros en lo relativo a las concepciones y prácticas del embarazo y del parto. En ese caso las mujeres pueden ejercer una voluntad de continuar con los preceptos tradicionales de este código que harán de ellas mujeres fulbe, porque han seguido los modos de actuar en público y de respeto hacia ellas mismas y hacia lo que para ellas significa ser fulbe. Puede leerse como una forma de resistencia hacia prácticas introducidas por las políticas en salud reproductiva. O como una instrumentalización de algunas de las ofertas. En otros casos optan por integrar otras formas de cuidados del embarazo, del parto y del post-parto, conscientes de querer alejarse y diferenciarse de algunas prácticas, pero que permiten seguir identificándose como fulbe.

En este capítulo quiero preguntarme sobre la experimentación que las jóvenes hacen del pulaaku cuando están enfrentadas a identidades diversas; una puede ser como escolar, como estudiante, y las consecuencias que está teniendo en la construcción de su sexualidad. Esta forma de identificación encuentra similitudes con la categoría de “joven estudiante” que Caroline Bledsoe utiliza para estudiar las construcciones de identidades de género entre las Mende de Sierra Leona. Partiendo de esta categoría, “joven estudiante”, analiza las estrategias que, tanto las jóvenes escolarizadas como sus familias, ponen en marcha para pagar los gastos del instituto o para uniones matrimoniales ventajosas (por ejemplo pago de la escolarización de la joven y la de sus hermanos por el novio). La autora argumenta que “las estudiantes están formulando nuevas preguntas de cómo la gente intenta utilizar, crear y negociar las categorías culturales, más que responder de forma pasiva a las normas, mientras continuamente dan de nuevo forma a la cultura. Analizando la categoría 'estudiante' trazan especial atención al proceso por el cual importantes categorías culturales están continuamente formándose” (2005:81). De igual modo en Nikki, como en otras partes de Benín, se dan identificaciones como urbanitas, modernos, “evolucionados”, aunque sigan sin perder el contacto con otras y otros jóvenes fulbe de las zonas rurales, como es el caso de Salamatou y de muchas y muchos estudiantes que provienen de los pueblos y campamentos. De este modo, algunas de las innovaciones en la incorporación del pulaaku ocurren a partir de la escolarización de las niñas, que induce a cambios en la posibilidad de viajar, acudir a fiestas, en la búsqueda de la belleza y en su sexualidad.

Si partimos del principio de que la sexualidad es construida (Foucault, 1976; Weeks, 1987), es necesario preguntarse qué fuerzas están conformando los cambios en la sexualidad de los y las jóvenes en la comarca de Nikki.

Además, debates como la desvinculación de la sexualidad y la reproducción y el derecho al placer sexual (que estuvieron en el centro de las luchas feministas de finales del siglo pasado); y otros más contemporáneos, como por ejemplo lo que Harcourt denomina la justicia erótica<sup>262</sup>, permitirán detallar algunas de las transformaciones de las políticas sobre los derechos sexuales y reproductivos que repercuten de igual forma en la construcción de la sexualidad juvenil. Algunas sinergias que se desarrollan a continuación son: la idea que liga la sexualidad juvenil femenina al riesgo del embarazo que puede truncar un futuro como estudiante o profesional; la belleza disciplinada por los cánones escolares, a la vez que hay una búsqueda de otra belleza que se desligue de una determinada forma de ser mujer; los abusos en el ámbito escolar; y el recurso al aborto clandestino.

### **7.2.1 Formas diversas de ser joven**

En el campamento de Wenra, vivía en casa de Jom Wuro, con sus mujeres, un hijo de la primera y una hija, Kuró, la benjamina de su segunda mujer, que había venido a dar a luz por segunda vez a casa de su padre. Kuró deshizo su primer matrimonio, el que acordó su padre, para casarse con un primo que ya tenía otra mujer. Espontánea y desafiante, me saludaba por las mañanas llamándome perezosa, para incitar mi respuesta antes de comenzar las tareas cotidianas juntas.

Con Kuró y su grupo de amigas percibí cómo la sexualidad era un tema recurrente entre ellas para hacer bromas. Conmigo éstas eran habituales, por ejemplo dándome consejos para quedarme embarazada, teatralizaban mis conversaciones telefónicas con mi pareja o me insinuaban los lugares y situaciones que debía visitar o propiciar si quería tener un bebé como el suyo. Un ejemplo lo refleja la actitud de Kuró un día que fuimos a ayudar a su padre al campo, ella había bebido la papilla de mijo y leche con ansiedad antes de salir, ya en el bosque, me provocó diciéndome que tenía hambre: *¡Pero de hombre! Por eso como tanto y mi vientre no se sacia. Si te vienes con nosotras a la boda, allí habrá muchos chicos, ya no tendremos hambre* [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].

En otra ocasión, después de la boda de su prima, de unos 16 años, ésta se encontraba mal y regresó al campamento de los padres. De vuelta del pozo, estaba sentada con el grupo de chicas con el que habíamos ido a buscar agua y les pregunté por el malestar de la recién casada: “¿No sabes?, se ha casado”, sugiriéndome que quizás estaba embarazada. Entonces exclamé ¡Tan pronto!, y me contestó entre sonrisas: *No has visto lo grande que es su marido, con un poquito que haya hecho él, y lo que hayan hecho los jóvenes de aquí...* [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].

---

<sup>262</sup> La antropóloga Sonia Corrêa (2007:12) plantea la justicia erótica como la base sobre la que apoyar la conceptualización de los derechos sexuales. La justicia erótica se fundamenta en los siguientes principios: placer, sentirse realizada/o y deleitarse en la sexualidad, el consentimiento en la pareja en las prácticas sexuales y un entorno público que restrinja la violencia, el estigma y la discriminación. Este principio de justicia social también lo relaciona con la justicia de género. También usado por Harcourt (2010:197) y en la página web del observatorio sobre las políticas sexuales: [www.sxpolitics.org](http://www.sxpolitics.org).

Asimismo, en otra de las bodas que hubo en el campamento, la primera noche, los jóvenes del campamento comenzaron a tocar las calabazas y las chicas en círculo se pusieron a cantar. Un hombre joven al que nunca había visto, se acercó al grupo y se puso a hablar con ella, estaba interesado en una de las jóvenes que había venido a la boda, ésta estaba con su hijo pequeño que había acostado al lado de las adultas que conversaban sentadas delante de la choza. Kuró hizo de intermediaria entre los dos, la joven no aceptó el encuentro, fue a sentarse cerca de las adultas hasta que el hombre se marchó y ella volvió a incorporarse a los cantos.

Estos ejemplos subrayan cómo los hombres y mujeres experimentan la sexualidad, entendiéndola en el sentido de Foucault (1976:8) como una experiencia, es decir “la correlación, dentro de una cultura, de unos campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad”. Y este modo de entenderla permite poner en relación los conocimientos de las personas y su acceso, las formas de consentimiento (Mathieu, 1991:176) y sus contextos, y las biopolíticas de los cuerpos, las regulaciones a las que se les someten, que contribuyen a cómo las mujeres y los hombres son dotados de sentido en la organización social y cómo resisten en ella. Ya que, como señala Esteban, este conjunto de normas y reglamentos de la vida, del trabajo y de la biología “produce sujetos muy concretos, tipos determinados de personas que han incorporado dichas conductas. Una regulación que es inseparable de la capacidad de agencia y resistencia que tienen todos y cada uno de los individuos, sea cual sea su posición social, política o económica” (2011b:49). De este modo es posible avanzar en la comprensión de los sistemas de organización, los sistemas de poder, cuestionar si se castiga, y a quién, si se protege, se legitima y fortalece a otros (Rubin, 1984:309).

En el capítulo cuarto se mencionaba que entre los intereses de los jóvenes, en especial de las zonas rurales, se encontraban: la belleza, la libertad de movimiento y las relaciones sexuales. Mientras la chica no está casada, éstas deben ser discretas, evitando que el prometido se entere, utilizando métodos tradicionales para no quedarse embarazadas o para la interrupción del embarazo, y exigiendo que la joven haga prueba de control de sí misma, de su paciencia. El embarazo debe darse dentro del matrimonio y fuera es considerado como una vergüenza, pues hará evidente una falta de control. Aunque entre el grupo de iguales se hable de ello y sea un tema recurrente en las bromas, se veía cómo cualquier referencia al sexo está marcada por el código del pulaaku: no se nombra o no se advierte a las jóvenes de los cambios que su cuerpo va a sufrir. La experiencia de la sexualidad de las jóvenes fulbe de las zonas rurales les hace estar vigilantes a posibles embarazos fuera de la unión matrimonial, sufrir las consecuencias de la exclusión familiar cuando ocurran fuera de la misma, dar muestra de un control de sus conductas y sentimientos. El matrimonio y la maternidad se asumen como etapas vitales fundamentales para las mujeres, la preparación y los rituales que las preparan para ellas quedan marcadas por preceptos socioculturales como la edad a la que una chica debe casarse.

En cuanto a los jóvenes de las ciudades, en el barrio fulbe de Nikki convivía en una casa con varias hermanas que vivían junto a sus hijos e hijas, en la casa de Kadidja cuyo relato de vida introducía el capítulo 3. Me había acogido una de las mujeres que era enfermera, ella y su hija dormían en una habitación y yo en la contigua. Al caer la noche, una vez que nos

preparábamos para ir a dormir, cerrábamos la puerta desde el interior con un cerrojo. Una de las noches que la madre estaba de guardia en el hospital, la chica me dijo que iba a visitar a su familia a otra casa. Yo me acosté sin cerrar la puerta para que pudiera entrar cuando regresara. Por la noche me despertaron unos golpes en la puerta, al intentar abrir me di cuenta de que habían cerrado con llave.

La tía, que vivía en la casa de al lado, había cerrado la puerta, no sabía dónde estaba la chica, y ésta al llegar, debería aporrear la puerta si quería entrar. Así supieron que había ido a ver al chico que le gustaba. La madre, al enterarse al día siguiente, entró en cólera, hizo llamar a la madre del chico y le pidió que no permitiera que siguieran viéndose. Desde ese día, cuando la madre estaba de guardia, nos cerraban la puerta con llave, para asegurarse que la chica no volviera a ausentarse por las noches. Para mí esta situación era un poco angustiada, ya que en caso de urgencia, no podríamos salir sin despertar antes a las vecinas. Al dialogar con la madre de la chica sobre otras posibilidades, me transmitió la inquietud de que su hija se quedase embarazada. Justo en ese momento, en una de las telenovelas que veíamos a diario, la protagonista se quedaba embarazada durante una estancia en el extranjero, la madre furiosa instaba a la chica a asumir el embarazo sola. Ese día, después de la telenovela, mi anfitriona me volvió a hablar de la dificultad y preocupación que experimentan las madres que tienen hijas, y el peligro constante del embarazo. En el caso de las estudiantes, no se teme sólo que acontezca fuera de una unión matrimonial, sino que la joven sea coaccionada para continuar con el embarazo o interrumpirlo, y en el caso de tener el bebé deba abandonar el instituto y vea truncado un futuro prometedor, diferente. Además de hacer pública una actividad sexual que convendría gestionar con discreción, que ponga en cuestión el autocontrol de la joven y su *munyal* y provoque el sentimiento de *senteene* de la familia. Esta circunstancia era evocada en el capítulo segundo por Abduläi, cuando hacía referencia al embarazo de su sobrina, quien se había negado a vivir con una de sus hijas, prima de la chica, que no la dejaba salir. Cuando la situación se volvió insostenible, la sobrina volvió a estar bajo la tutela de Abduläi, pero él no era capaz de controlarla y finalmente la chica se quedó embarazada de un profesor.

Estas formas intensas de la regulación de la sexualidad continúan en el control al que Salamatou hace mención en su relato, su tutor no le permite salir por la tarde ni por la noche y, si lo hiciera, la insultaría. El principal riesgo y temor de la familia es el embarazo de las chicas. Sin embargo, en el caso de los varones, la vigilancia de las entradas, salidas y encuentros se rigen por otras normas. Kadidja cerraba con llave la puerta de la habitación de su sobrina para evitar que saliera por las noches, pero observaba cómo las jóvenes venían a la habitación de su hijo mayor, sin poder prohibir estas visitas. Existen algunas excepciones, cuando la familia de la chica ha acordado su matrimonio con alguien y es éste quien se ocupa de pagar la escolaridad y diversos gastos de la joven y de la familia.

Las situaciones a las que se hace mención permiten pensar en la construcción de juventudes diversas, cuerpos femeninos diferentes, no solo desde los discursos normativos del pulaaku, sino también a partir de los discursos sobre la sexualidad de los actores sociales involucrados. Se dotan nuevas concepciones y marcos para la edad de la iniciación de la práctica sexual y la reproducción. Conectándose con el modo foucaultiano de entender la sexualidad, de

la biopolítica de los cuerpos, desde las técnicas de poder, de control sobre los cuerpos individuales y colectivos.

Esta regulación acontece en contextos económicos, políticos y sociales en los que la sexualidad de las jóvenes está encarnada. Es decir, que se dan un conjunto de discursos y prácticas asociadas con una manera de hacer, de mantener códigos tradicionales, en algunos casos, con el matrimonio a edades tempranas (16-18 años) para evitar embarazos extra matrimoniales, que refuerza la idea de un cuerpo femenino sexual y reproductivo, que está inserta en un sistema de género en el que las mujeres (sus cuerpos y emociones) tienen un valor diferente al de los hombres y con un acceso a los recursos y a la riqueza también menor. Además de fortalecer la idea de que, tanto la reproducción como la sexualidad, no dependen de ellas mismas sino de sus familias. Otros discursos y prácticas están relacionados con las chicas que han ido a la escuela; en su caso, la sexualidad se vive como una amenaza, el miedo al embarazo, que pone en peligro las expectativas, individuales y familiares, depositadas en la formación de la joven, en la actividad profesional futura.

Todas las ideas y acciones se entrelazan como una red para tejer el espacio de la sexualidad de las jóvenes; para las madres se experimenta como un riesgo, como un ámbito que han que controlar, sin libertad de movimiento, y en ausencia de diálogo, sin nombrar lo innombrable. Los silencios y los discursos sobre sexualidad estuvieron en la base de las preguntas que Foucault se hace en el primer tomo de su libro *La Historia de la Sexualidad I*: “El punto esencial es tomar en consideración el hecho de que se habla de él, quiénes lo hacen, los lugares y puntos de vista desde donde se habla, las instituciones que a tal cosa incitan y que almacenan y difunden lo que se dice, en una palabra, el 'hecho discursivo' global, la 'puesta en discurso' del sexo” (1976:10). Esos silencios los fulbe los vinculan con el pulaaku, mientras que los discursos sobre el sexo quedan relegados al ámbito de las bromas. Esto nos recuerda el análisis que Abu-Lughod hace de la utilización de la poesía entre las mujeres y los jóvenes beduinos, quienes expresan a través de ella sentimientos que niegan en las conversaciones, alejándose en ellas del interés por el amor o las relaciones sexuales (2008:31). Aunque las bromas emerjan como un recurso que en la comarca de Nikki utilizan hombres y mujeres para referirse a los temas sexuales, la diferencia se establece en la edad, ya que cada generación lo hará con su grupo de iguales. Salvo en las relaciones de “bromeo” entre miembros de diferentes generaciones, por ejemplo entre abuelos y nietos. Así queda circunscrito el espacio para hablar de ciertos temas (referencias al cuerpo, a los deseos y a la sexualidad) a los que no se hará alusión en otros contextos identificados como serios.

Amina y Yawo advertían en sus explicaciones sobre el pulaaku que hay ámbitos y espacios corporales a los que no se alude, no se nombran ni se explicitan los cambios y usos que se harán de ellos, como la aparición de la menstruación, las relaciones sexuales o el parto. Otro ejemplo son las películas de DVD o las series de televisión que perpetúan la imagen de la mujer como objeto sexual, accesible, dispuesta y disponible para cualquier hombre. Uno de los días que estaba en el campamento durante la celebración de una boda, al caer la noche, el grupo de jóvenes del campamento trajo todo lo necesario para ver una película (el aparato de DVD, una televisión, los cables y el motor eléctrico). La película estaba grabada en el contexto de Nikki, y las y los actores hablaban *baatnum*. La trama ocurría entre un hombre

casado a quien su mujer exige una criada para hacer las tareas domésticas, y la criada. El hombre, reticente al principio por el gasto, aprovecha la ausencia de su mujer para pedirle a la joven que le dé un masaje que él mismo va dirigiendo hacia sus genitales. Al poco tiempo la joven criada constata su embarazo y pasa a formar parte del matrimonio, negándose a que su marido contrate una nueva criada. Durante el visionado todo el mundo reía y hacía traducciones al *fulfulde*. Al día siguiente, las chicas más jóvenes de mi casa bromeaban sobre los masajes que el hombre solicitaba a la joven. Estas películas pretenden ser una versión cómica de la realidad, en la que finalmente se muestra que un hombre siempre tiene poder sobre la mujer y más si ésta es joven, y la rivalidad de las mujeres por quién se quedará en la casa o quién recibirá el mejor trato del esposo.

Se enuncian otros discursos desde las instituciones sanitarias, cuando los agentes de salud, que crean alertas, las focalizan sobre las jóvenes, se mantiene la idea de sexualidad unida a la reproducción que queda plasmado en las ofertas que se hacen a los jóvenes: la planificación familiar y el conocimiento de su fisiología. No hay lugar para hablar del deseo, de la posibilidad de negarse a ciertas relaciones, de negociación del placer y del disfrute si pasa a la práctica.

### **7.2.2 La escolarización: desafío y alternativa**

Entre las principales negativas de las familias fulbe, sobre todo de las zonas rurales, para escolarizar a las chicas, se encuentra justamente el peligro que corren de quedarse embarazadas, la práctica de abortos clandestinos y de contraer matrimonios con chicos que no sean fulbe o que no sean musulmanes, todas ellas alejadas de las pautas que los fulbe tienen.

En el colegio de Wenra el director es consciente de la realidad del abandono de las alumnas del último curso, en la mayoría de los casos para cumplir con acuerdos matrimoniales establecidos con anterioridad:

*Asisto a la reunión que el director del colegio ha convocado con la asociación de padres de alumnos y alumnas para tratar el pago del seguro escolar y presentar las donaciones de material escolar que han recibido de varias ONG.*

*Después de la reunión me explica que también hay una asociación de madres de alumnas, impulsada por una ONG, para luchar contra el abandono escolar de las chicas. Cuando habían constatado esta situación, la asociación de padres de alumnos había acusado a las madres como las incitadoras del abandono de las niñas. Él mismo ha intercedido en algunos de los casos (el año pasado 4 chicas) para que las niñas pudieran seguir estudiando [a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010].*

El índice de escolarización en Benín ha ido incrementándose, llegando a un 99% entre los niños y un 86% de las niñas. Estas cifras, sin embargo, no son del todo fiables en las zonas rurales, donde las niñas no disponen de acceso a la escuela o no de igual manera que los niños, sin que exista información al respecto. La siguiente tabla recoge los datos que ofrece

Unicef para el periodo 2005-2009<sup>263</sup> en Benín, que muestra los desniveles que hay entre las alumnas y los alumnos que se escolarizan y que acuden realmente a la escuela, y con el bajo porcentaje de niños y niñas que terminan la escuela primaria, un 63%.

Tabla 15. Índice de escolarización de niños y niñas en Benín (2005-2009)

	Matrículas	Asistencia
<b>Escuela primaria</b>		
Niños	99%	72%
Niñas	86%	62%
<b>Escuela secundaria</b>		
Niños	26%	40%
Niñas	13%	27%

Fuente: elaboración propia, datos de UNICEF. 2011

Desde el año 2005 se lanzó una campaña para promover y apoyar la escolarización de las niñas, que era el grupo que presentaba los índices más bajos de escolarización; se podían ver paneles con los eslóganes escritos “*Toutes les filles à l'école*” (Todas las niñas al colegio). Esta diferencia se puede observar igualmente en los niveles de alfabetización de adultas que para el mismo periodo (2005-2009) era del 41% y la tasa de analfabetismo de las mujeres en la provincia del Borgou de 84,8%<sup>264</sup>. Desde el curso escolar 2006-2007 se declaró la escuela primaria gratuita y se impulsó la escolarización tanto de niños como de niñas, enfatizada con los carteles publicitarios de la campaña en la que ahora aparecían un niño y una niña<sup>265</sup>.

<sup>263</sup> En: [www.unicef.org/french/infobycountry/benin\\_statistics.html](http://www.unicef.org/french/infobycountry/benin_statistics.html).

<sup>264</sup> En: [www.cooperation-suisse.admin.ch/benin/fr/Accueil/Les\\_programmes/Education/ASAEA](http://www.cooperation-suisse.admin.ch/benin/fr/Accueil/Les_programmes/Education/ASAEA).

<sup>265</sup> Ambas campañas están impulsadas por las Naciones Unidas para lograr los Objetivos del Milenio en 2015.



Imágenes 15 y 16. Carteles de las campañas de sensibilización para la escolarización. En el primer caso estuvo destinada a la escolarización de las niñas y más tarde se amplió a una acción global de niños y niñas. En ambas fotos aparecen vestidos con el uniforme de la escuela pública beninesa.

Fuente: A. M. S.



Sin embargo sigue habiendo diferencias a la hora de la elección entre los hijos y las hijas, sobre todo en las zonas rurales, sobre cuál de ellos/as irá a la escuela. Una de las jóvenes que regresó a casa de Jom Wuro (en el campamento de Wenra) para parir su segundo hijo, un día que volvíamos de recoger nueces de karité por el campo, me explicaba la importancia de tener mucha descendencia, pues así, uno de sus hijos (varones) podría hacer la escuela coránica, otro la escuela de los “blancos”, otro ocuparse del ganado, otro del campo... Las hijas se marchan, abandonan la casa familiar con la unión matrimonial y ellas no son tenidas en cuenta. En la ciudad, las familias experimentan cierta presión por escolarizar a todas las hijas e hijos, pero a veces no es posible y requiere una inversión económica de la que no disponen. Por ejemplo, mujeres que se ocupan de la educación de sus hijos e hijas tras abandonar a sus maridos. Y las niñas no están exentas de cumplir con los acuerdos matrimoniales que haya establecido su padre<sup>266</sup>.

En el campamento de Wenra, la mayor parte del alumnado es de origen *gannunkeebe* y sólo tres familias de origen fulbe han escolarizado a alguno de sus hijos/as<sup>267</sup>. Uno de ellos era el nieto del jefe del campamento y lo hizo tras la insistencia en dar ejemplo a los demás. Pero la mayor parte de las familias fulbe comparten una visión negativa sobre los efectos que la escolarización ejerce sobre los niños y niñas:

*Un fulbe, si se dice que es fulbe, para vivir feliz en este mundo necesita tener bueyes. Desde hace tiempo se nos sensibiliza para que los niños vayan al colegio, pero entre todos los que han ido al colegio no hay ninguno que haya podido hacer progresar a su familia o a la gente de su localidad, y sólo trae dificultades o problemas políticos. Aunque lleves a un niño al colegio, vendrá a 'comerse' vuestra riqueza, vendrá a destruirlos, a coger vuestros bienes y dejaros sin nada. Hay otros a los que se les envía a instruirse y ponen de rodillas a la familia. Termina con los bienes de la familia, porque se ha instruido, eso le abre los ojos, ve mejor que vosotros, os engaña y termina con lo que tenéis, por eso los fulbe no evolucionan, destruyen a sus familias [b.8 Aladji Isa, campamento Wenra, comarca Nikki].*

La sexualidad se convierte en un riesgo porque supone un cambio, como si al permitir que ocurra una modificación en un ámbito del orden social se corra el peligro de desestabilizar el resto, emergiendo otras formas de organización, de valores, de búsquedas. Lo que explica las tensiones que se experimentan y los controles sobre las chicas. Las familias fulbe, especialmente de las zonas rurales, además de albergar la incertidumbre de los posibles embarazos y matrimonios fuera de la norma, tienen otros recelos. Por un lado, que escolarizar a los hijos y a las hijas está unido a la inversión de los bienes materiales y la venta de los animales, que son uno de los elementos fundamentales de identificación como fulbe. Por otro lado que muchos de ellos han tenido una vivencia negativa con jóvenes estudiantes, tienen la impresión de que éstos en lugar de colaborar en la riqueza de la familia se aprovechan de ellos, se niegan a participar en los trabajos agrícolas o de cuidado del ganado y sin embargo exigen un mayor acceso a los recursos y un trato diferente.

---

<sup>266</sup> Véase el ejemplo en el capítulo 4, página 156.

<sup>267</sup> El número total de alumnos asciende a 38 niños, de los que 4 son fulbe, y 54 niñas, de las que 4 eran fulbe.

Esta reticencia por parte de los padres conlleva que una gran parte de los alumnos y las alumnas de los ámbitos rurales busquen ayuda en otros miembros de la familia; o realicen actividades agrícolas o comerciales durante el periodo de vacaciones para poder hacer frente a los gastos generados de la escolaridad: la matrícula, el uniforme, el material escolar o la manutención. La escuela primaria es gratuita, sin embargo hay que pagar una inscripción para continuar los estudios en el instituto. En la mayoría de los casos los padres buscan amigos o conocidos en los pueblos y ciudades donde se encuentran los institutos para que hagan de tutores de sus hijos y ahorrarse el pago del alquiler de una habitación. Salamatou explica algunas de estas circunstancias: reside en casa de un familiar y a cambio colabora en algunas actividades domésticas, ha sembrado un campo de soja para cubrir algunos de los gastos, como las fotocopias o la compra de materiales. Aunque también se ponen en práctica otras estrategias para sufragar los gastos escolares, como muestran los testimonios de alumnas del instituto que mantienen relaciones sexuales con hombres adultos para obtener el pago de la escolaridad, la compra del uniforme, o la adquisición de crédito para el teléfono móvil. Este tipo de relaciones son de doble filo, ya que las jóvenes las utilizan como una estrategia económica para afrontar los gastos del instituto, pero al mismo tiempo perpetúa su posición de subordinación con respecto a los hombres.

En esta comarca se ha visto cómo la acción de algunas ONG's está centrada en la motivación de la escolarización de las niñas, a lo que suman los apoyos materiales y económicos para los gastos generados por las matrículas, libros, clases de apoyo, compra de uniforme, seguro escolar, entre otros. Salamatou explica que ella es beneficiaria de uno de esos proyectos. Las alumnas del instituto originarias de hogares con pocos recursos económicos o de zonas rurales reciben ayudas de un proyecto de la cooperación suiza<sup>268</sup> en colaboración con LARES: material escolar, pago de la mitad de la contribución escolar y clases de apoyo escolar. Uno de los requisitos para continuar recibiendo esta ayuda es tener buenos resultados académicos.

A pesar de todo, la escolarización de las niñas les abre posibilidades de independencia y libertad frente a ciertos preceptos, como en las uniones matrimoniales:

*Llegado el nivel de estudios que tiene mi hija, no le puedo decir nada, ella ya sabe lo que quiere. El único consejo que le doy es que sus diplomas son su primer marido. Pero una chica como ella, que ha llegado a ese nivel de estudios, es difícil que acepte casarse con un chico que tenga menos nivel que ella y, hoy en día, hay pocos chicos fulbe que lo tengan. Por ejemplo, no va a aceptar casarse con alguien que no haya ido a la escuela o que tiene menos nivel de estudios. Ella puede casarse con quien quiera. Nosotros haremos el matrimonio, pero ella debe elegir con quién casarse y el origen del chico es lo de menos. Lo importante es que se quieran y que exista el amor entre ellos. Además, nosotros luchamos contra los matrimonios forzados, que conllevan un sinfín de problemas y dividen a las familias. Muchas chicas aceptan casarse, bajo el consejo de los familiares, con un chico al que no quieren y después se divorcian.*

---

<sup>268</sup> Appui suisse à la scolarisation des filles, en: [www.cooperation-suisse.admin.ch/benin/fr/Accueil/Les\\_programmes/Gouvernance\\_Locale/ASPEF](http://www.cooperation-suisse.admin.ch/benin/fr/Accueil/Les_programmes/Gouvernance_Locale/ASPEF).

*Como en nuestro matrimonio hay diferentes etapas antes de la convivencia, la chica puede negarse a acostarse con su marido mientras está en casa de éste, pues está acompañada y puede excusarse diciendo que tiene miedo o vergüenza. Cuando va a casa de sus padres, puede decir que no quiere volver a casa del esposo y entonces, hay que resolver el caso, la devolución de la dote, convocando al jefe tradicional o en la gendarmería [4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010].*

Por último, otro de los hechos que están frenando la escolarización de las niñas y que recogía Salamatou en el relato introductorio, es el acoso que sufren las jóvenes en los colegios e institutos. Los casos de abuso tienen varias consecuencias: una normatividad corporal en el medio escolar, los abortos clandestinos y la educación sexual de las chicas.

### **7.2.3 La belleza disciplinada**

En primer lugar, se puede atender al hecho de acatar ciertos cánones de belleza que impone la escolarización: la prohibición del uso de cualquier decoración en el ámbito escolar. Así como el hecho de ser estudiante, que prescribe diferenciarse de las otras chicas y que las jóvenes reivindican como una distancia del uso de los ornamentos que utilizan las mujeres en las zonas rurales, alegando que no les gustan.

Las alumnas también invierten parte del dinero que sus padres les dan, o que obtienen de las actividades agrícolas y comerciales, en la compra de vestidos, pues como explicaban algunas de las chicas que estaban en el instituto, ellas que han estudiado, que son alumnas, no pueden vestirse de manera que puedan ser confundidas con las campesinas. Se da una búsqueda de la belleza, pero condicionada por el hecho de estar escolarizada. Dentro de este grupo interviene además la variable del poder adquisitivo de la familia, ya que las alumnas de los centros públicos no pueden llevar el pelo largo, ni trenzado, todas lo llevan corto. Sin embargo, sí pueden hacerlo aquellas que estudian en un centro privado, como era el caso de la chica con la que yo vivía. Todas las mañanas, después de la ducha, se maquillaba antes de ir a la escuela, cambiaba su peinado cada mes, añadiendo extensiones postizas o productos para alisar el cabello y utilizaba crema corporal despigmentadora, para aclarar el tono de la piel.

En la escuela y el instituto públicos, no solo se exige que las alumnas lleven el pelo rapado, sino que está de igual forma vedado el maquillaje y es obligado el uso de uniforme. La homogenización de la vestimenta tiene varios significados; por un lado comporta una separación física y simbólica frente a aquellos que no van al colegio, representa la adquisición de un estatus, un signo de modernidad (Bledsoe, 2005:85). Por otro lado cohesiona a los jóvenes bajo un mismo patrón, limitando la expresión de la diferencia a través del vestido y otras expresiones como el maquillaje, el peinado o el uso de otras decoraciones.

Todo ello conlleva una belleza disciplinada, en el sentido foucaultiano de técnicas de poder ejercidas sobre el cuerpo, sin que se pongan en cuestión algunas de las circunstancias que se dice que las desencadenan: que los profesores se distraigan durante las clases con los peinados de las chicas. Al mismo tiempo, las jóvenes encuentran modos para ensayar otras posibilidades de ser/estar en la sociedad; al alejarse de una forma de belleza “tradicional” que

conlleva una determinada manera de ser mujer: están buscando y experimentando nuevas corporalidades.

La normativización de la vestimenta en los centros formativos no es una práctica exclusiva en Benín, algo similar ha ocurrido en algunas universidades de Nigeria, donde se han prohibido los pantalones y otras prendas de vestir, alegando que “las elecciones de la moda de las jóvenes son vistas no solo como una distracción para los estudiantes, sino como una provocación a los profesores masculinos. El argumento es que la vestimenta ha hecho de la violación y la agresión sexual un rasgo característico de la vida universitaria en Nigeria y, por lo tanto, la única manera de detenerlo es imponer un estricto código de vestimenta a las estudiantes” (Bakare-Yusuf, 2011:116). Se imponen sobre las jóvenes estudiantes y universitarias unas normas que emanan de una concepción concreta sobre la mujer, su expresión a través de la vestimenta, del peinado, del maquillaje, que restringe sus manifestaciones, que controla su corporalidad y que las sitúa en un lugar subordinado con respecto a los hombres: estudiantes, profesores, colegas de trabajo.



### 7.3 Control de la vida de las mujeres

El capítulo sexto estaba dedicado a la salud reproductiva de las mujeres; en él se explicitaba cuáles son las estrategias que se han ido poniendo en marcha con el objetivo de aminorar la muerte materna en la zona sanitaria de Nikki-Kalalé-Péréré. Uno de los aspectos sobre los que es pertinente profundizar es el relativo a la salud reproductiva y sexual de las jóvenes de esta zona sanitaria. El análisis sobre este ámbito va a partir de dos situaciones observadas durante el trabajo de campo y a las que ha aludido Salamatou en su relato y otras chicas durante la investigación. Por un lado, los embarazos no deseados de las jóvenes, algunos de ellos como consecuencia del acoso en la escuela. Por otro lado, los abortos clandestinos, que en muchas ocasiones conducen a las mujeres al hospital y representan la primera causa de ingreso en el servicio de obstetricia del hospital de zona. El médico responsable de este servicio se interesó por analizar este hecho, llegando a la conclusión de que el primer grupo de mujeres que habían recurrido a una interrupción del embarazo correspondía a las estudiantes de la escuela secundaria, con edades comprendidas entre los 17 y 19 años.

En algunas de las conversaciones que mantuve con el CRAMS<sup>269</sup> sobre los factores que están influyendo en las prácticas sexuales y reproductivas, hizo mención al retraso de los matrimonios de las jóvenes estudiantes:

*La escolarización por ejemplo, ha retardado la edad de matrimonio. Ahora, hay periodos del año, las vacaciones escolares, en los que hay un elevado número de chicas de entre 16 a 20 años, solteras, que atraen y despiertan el apetito sexual de los chicos. Los abortos clandestinos se han multiplicado y es una práctica corriente entre los jóvenes. La tasa de utilización de los métodos anticonceptivos es una de las más bajas de Benín. Son porcentajes falsos, pues si para todo Benín la tasa de utilización es del 18%, aquí no llegamos al 1% y este porcentaje incluye a los funcionarios y a aquellos que han superado la barrera cultural y religiosa. Porque según la religión islámica, la mujer debe dar a luz, sacar todos los hijos que tiene dentro, que Dios le ha dado. En los pueblos es casi imposible comprar un condón, quizás sólo hay un lugar donde se venden y además la persona tendrá vergüenza de ir a comprarlos [a.1 Diario Centro de Salud 17 Septiembre 2010 a 08 Diciembre 2010].*

Las referencias al retraso de la edad del matrimonio, del recurso a los abortos clandestinos y el bajo índice de utilización de los métodos anticonceptivos, aparecen de forma recurrente. Se evocan en talleres de formación, como el de la SONU comunitaria, donde se instaba a los padres a favorecer el acceso a la educación sexual de las chicas y a los servicios de planificación familiar.

También en otras actividades de sensibilización sobre el uso de las maternidades, como los programas de radio, en donde se justificaba que la única medida recogida en las políticas del Estado y los planes quinquenales sobre salud materna para evitar un embarazo no deseado, es el uso de anticonceptivos. Además de las jornadas de sensibilización sobre salud sexual con las alumnas de los institutos de Nikki, centrandas en: a) la explicación del ciclo menstrual e incidir en la importancia de conocerlo; b) invitar a las chicas a observar su cuerpo y lo que

---

<sup>269</sup> Encargado de la investigación y del apoyo a la movilización social de la zona de Nikki que he citado en el capítulo anterior.

en él sucede (lo que les ayudará a detectar anomalías en el caso de que aparezcan) y c) explicar los peligros de los abortos clandestinos (lesiones traumáticas, hemorragias o infecciones) y sus secuelas (esterilidad, lesiones crónicas o trastornos en la menstruación).

La interrupción voluntaria del embarazo está permitida en Benín en tres circunstancias: cuando el embarazo pone en peligro la vida de la madre; a petición de la madre cuando el embarazo es fruto de una violación o de una relación incestuosa; y cuando el feto padece una enfermedad grave<sup>270</sup>. Pero en la práctica, en el hospital de Nikki, no se hace ninguna interrupción voluntaria del embarazo ni hay constancia de solicitudes presentadas en función de los criterios permitidos. Sin embargo se ha ido viendo cómo hay algunas prácticas tradicionales para la interrupción del embarazo; las que han evocado los hombres y las mujeres fulbe, hacen referencia al uso de infusiones a base de plantas y raíces. Existen también otros métodos como la ingesta de medicamentos<sup>271</sup> o la introducción de objetos para la extracción del feto.

Durante el trabajo de campo en Benín acudió a la parroquia una chica a la que habían practicado un aborto clandestino. El párroco me pidió ayuda para acompañarla al hospital y que el médico de la maternidad diagnosticara las complicaciones. Al acudir a la consulta, el médico requirió mi presencia como traductora. A la pregunta sobre cómo y quién le había realizado el aborto, la chica explicó que había sido un profesional de la salud de un dispensario cercano a su pueblo. Éste realizaba abortos clandestinos en su casa, previo pago de 22.000 francos, introduciendo un objeto para sacar el feto. En la intervención le había dejado restos de placenta que habían provocado una infección a la chica, por lo que fue necesario extirpárselos. El médico le explicó que podía denunciar a la persona que lo había realizado, pero que su familia también estaba implicada porque, según había explicado la chica, había sido su padre quien decidió interrumpir el embarazo, porque había concertado su matrimonio con otro chico y no estaba dispuesto a devolver la dote.

A raíz de este caso, el médico responsable de la maternidad me señaló que la primera causa de ingreso en su servicio eran los abortos clandestinos, y que había realizado un estudio sobre 186 casos de aborto que durante 2007 y 2008<sup>272</sup> habían ingresado en el servicio de maternidad del hospital de la zona sanitaria NKP.

De los resultados de la investigación se desprendía que uno de cada dos casos de aborto ha sido provocado, siendo la comarca de Nikki la que ostentaba el mayor número. En relación a la actividad profesional, la mitad eran alumnas, es decir más de un 52'69%, seguidas de las amas de casa<sup>273</sup> 38'70% y por último las asalariadas en un 8'6%. Atendiendo a la edad, la mayor parte tenían entre 17 y 19 años y, en función del nivel escolar más de un 63% eran alumnas del primer ciclo de la escuela secundaria.

---

<sup>270</sup> Ley n° 2003-04 del 03 de marzo de 2003 relativa a la salud sexual y a la reproducción, capítulo 4, artículo 17.

<sup>271</sup> La mayoría de las veces, antibióticos que se pueden comprar en el mercado.

<sup>272</sup> Aunque el estudio era sobre 255 casos, se han centrado sólo en aquellos de los que han podido recuperar las historias clínicas: 186.

<sup>273</sup> Categoría que usa este médico para clasificar a la población femenina; con ella se refiere a las mujeres que no han estudiado ni han seguido una formación profesional, aunque tengan una actividad económica informal.

Estos datos se hicieron públicos en un programa de radio sobre salud materna<sup>274</sup> organizado por el médico responsable de la maternidad del hospital de zona y del CRAMS. En el transcurso del mismo y para ilustrar las consecuencias de los abortos clandestinos, puso el ejemplo de una alumna de 17 años que había llegado al hospital tras haberle sido practicada una interrupción voluntaria del embarazo clandestina. Durante la misma le habían perforado el útero y en el hospital tuvieron que operarla de urgencia y extirparle el útero; varios días después la chica falleció. Pero advierte que, aunque hubiese vivido, no hubiera podido tener hijos. A lo largo de la emisión radiofónica, el locutor le preguntó qué impulsaba a las jóvenes a abortar, y el médico hizo alusión a la falta de información y comunicación con las chicas, tanto en la familia como en los centros escolares:

*Una vez seguí una emisión en la que las jóvenes se expresaban sobre la sexualidad. Las jóvenes decían que son víctimas de un fenómeno y no se sienten responsables de los abortos provocados. ¿Por qué? Porque la sexualidad se muestra en las calles, en la tele, por todas partes. Pero lo que deploran y hace que digan que son víctimas es que los padres no les dan la información que deberían. Son temas tabú en las familias, en los hogares. Estas informaciones no debían llegar a los alumnos desde fuera. Es verdad que se les dice que no tengan relaciones sexuales y permanezcan castas, sin practicar sexo, pero esto no es suficiente; el adolescente necesita más información en esta materia para poder tomar una decisión y adoptar un comportamiento [f.20 Programa de radio *Su tii dera* Salud Materna 1]. Lo que denota una vez más el control de la sexualidad, el silencio al que se relega y el temor a las consecuencias que un cambio en este ámbito pueda ejercer en el resto de la organización social.*

El acoso en el medio escolar en Benín y en otros países del continente<sup>275</sup>, es una realidad constatada en informes sobre violencias ejercidas a las mujeres, e incluso en la prensa y en medios más actuales como los blogs<sup>276</sup> o en algunos cómics<sup>277</sup>.

Son diversas las políticas internacionales e intercontinentales dirigidas a proteger a las mujeres, a los niños y niñas, que se centran específicamente sobre el ejercicio de la violencia a ambos actores sociales. Para un análisis en profundidad de esta realidad se han elaborado algunos estudios<sup>278</sup>. A nivel estatal, en Benín, existen dos publicaciones: una del Ministerio de la enseñanza materna y primaria en colaboración con UNICEF (Sodjinou et al., 2009) y una segunda, llevada a cabo por la Academy for Educational Development (Wible, 2004). Ambas se centran en el análisis de la violencia que se ejerce sobre las niñas en las escuelas en el Estado beninés.

---

<sup>274</sup> En el mismo hacían referencia al aborto como una de las 5 causas de la mortalidad materna según la OMS.

<sup>275</sup> En Burkina Faso se conoce como “las notas sexualmente transmisibles” (Lagenwiesche, 2008:124). Para prevenir la violencia en el medio universitario una de las medidas por las que se ha optado consiste en no incluir el nombre y el sexo de los alumnos y alumnas en los exámenes que corrigen los profesores.

<sup>276</sup> Véase la página de facebook: Tous les Beninois qui sont sur Facebook o el blog: [www.insolitesdubenin.info/](http://www.insolitesdubenin.info/).

<sup>277</sup> Consultar en Marguerite Abouet y Clement Oubriere (2010).

<sup>278</sup> En “Trop souvent en silence. Bibliographie» 2010, Unicef. En: [www.unicef.org/cotedivoire/french/Trop\\_souvent\\_en\\_silence\\_Bibliographie.pdf](http://www.unicef.org/cotedivoire/french/Trop_souvent_en_silence_Bibliographie.pdf).

En la región del Borgou ha sido el LARES, en colaboración con la cooperación suiza, el encargado de llevar a cabo diferentes estudios sobre la misma temática<sup>279</sup>. Actualmente existe una guía de la legislación<sup>280</sup>, un manual dirigido a los padres/educadores que traduce el lenguaje legislativo para hacer más accesible el conjunto de las leyes que protegen a las niñas y mujeres que han sufrido violencia. Además, este manual informa de las situaciones, factores y actores involucrados en los casos de violencia a las mujeres y a las niñas, y explicita las sanciones penales y administrativas. Sin embargo, este reglamento es desconocido por la mayoría de la población y en muy pocos casos se efectúan las denuncias y las sanciones. Esas mismas organizaciones que trabajan en el contexto beninés han sido las encargadas de realizar una guía para los formadores sobre la violencia que se ejerce sobre las alumnas, ya que los abusos están en la base del abandono escolar de las niñas en la provincia del Borgou.

Otros estudios de estas mismas organizaciones recogen el acoso a las jóvenes en los centros de formación y también en el hogar y en el trabajo. En lo que respecta a la escuela, institutos y otros centros de enseñanza, aseguran que éstos se han convertido en lugares donde se ejerce una violencia sexual sobre las niñas, que se manifiestan, en lo respectivo al centro escolar en: castigos, insultos, amenazas de malas notas, mensajes fantasiosos, caricias o gestos fuera de lugar, invitaciones a hacer trabajos domésticos o llevar las cosas a casa del profesor y citas para verse tras las clases. Las niñas se ven asimismo denigradas en el hogar, en la mayoría de los casos, cuando están en régimen de acogida en casa de algún tutor o familiar, siendo sometidas a amenazas de echarlas de la casa, regalos repetidos de la persona que ejerce sobre ella algún tipo de presión para mantener relaciones sexuales u otro tipo de acoso, así como caricias sexuales.

En este informe que realiza LARES señalan que sobre 1.800 escolares, el 72% había sufrido algún tipo de agresión en el centro escolar o la familia: desde violencias físicas o verbales, la trata de niños, violación o tentativas de violación, la mutilación genital femenina, el acoso sexual<sup>281</sup>, y el matrimonio forzado (LARES, 2009:13).

Este otro informe realizado por LARES advierte que son diversos factores y actores los implicados en este tipo de hechos señalados. Algunos factores son desde las costumbres, la lejanía de los centros escolares de los lugares de residencia, obligando a buscar alojamientos en la ciudad, la falta de seguimiento de las hijas por parte de los padres, o la precariedad económica de las familias, hasta la ignorancia de las leyes que protegen a las niñas o la falta de comunicación entre padres, madres e hijas. Los principales actores señalados como responsables de los actos de violencia con las niñas son: desde profesores o directores de los centros, los responsables de clase, los hijos de los tutores de las niñas, los tutores de las

---

<sup>279</sup> Analyse du fonctionnement du système éducatif en relation avec la scolarisation des filles dans le Borgou (2005); Les violences sur les élèves filles de la maison à l'école (2007).

<sup>280</sup> Selección de textos sobre la violencia hecha a las mujeres y los derechos de los niños en la República de Benín. Serie género y desarrollo comunitario. Febrero 2009. Financiado por el apoyo suizo a la promoción de la educación de las niñas (ASPEF) y LARES –Benín.

<sup>281</sup> Orden gubernativa interministerial N° 2003 16 /MEPS/ METFP, de las sanciones a infringir a los autores de violencias sexuales en los colegios y los establecimientos de enseñanzas técnicas y profesionales públicos y privados. Ley N° 2006-19 del 05/09/2006 para la represión del acoso sexual y la protección de las víctimas en Benín.



mismas, el padre/la madre, las personas que transportan a los niños/niñas víctimas de trata, hasta los jóvenes u otras personas del pueblo o la ciudad.

Todas las acciones de violencia llevadas a cabo sobre las niñas tienen una serie de consecuencias, médicas, sociales y escolares. Lo más sorprendente en el ámbito del acoso escolar es que se explicitan factores favorables a estos hechos los relativos al comportamiento poco recomendable de las niñas en clase, de su forma de vestir, y la poca comunicación con los padres. No se hace mención a las actitudes de aquellos que realizan activamente el acoso. El tema del acoso escolar es algo que se encubre entre los compañeros, profesores y directores; las chicas y las familias quines pocas veces lo denuncian y, cuando lo hacen, se encuentran con un sinfín de obstáculos y amenazas. Además del ámbito escolar se han registrado violencias a las niñas en los hogares, entre otras el matrimonio forzado o el acoso sexual, y en general se indica que los factores que propician estos actos son la promiscuidad en los hogares, la falta de medios económicos, albergar a la niña bajo la tutela de un adulto poco responsable o la falta a los acuerdos (entre padres y tutores) de los padres de las niñas (LARES, 2008:28-33).

### **7.3.1 La sexualidad es política: revisión de estudios africanos**

Un informe publicado por UNICEF<sup>282</sup> (2008:14) en 2008 informa que cada año entre 2'2 millones y 4 millones de adolescentes recurren al aborto.

En la zona de Nikki, aunque se da un elevado número de jóvenes que abortan, les siguen de cerca las mujeres que realizan una actividad económica informal. En uno de los programas de radio al que hacía alusión, expusieron que otro de los grupos que ostentaba un elevado número de abortos eran las mujeres multíparas que habían tenido entre 11 y 18 embarazos. De estos casos se desprendería que el aborto había sido el recurso de las mujeres para no continuar con el embarazo: *Me gustaría decir que hay una petición no expresada, una necesidad no satisfecha, porque una mujer que tiene 18 embarazos y que va a parir probablemente no deseaba que este embarazo ocurriera, pero no ha encontrado los medios para no tenerlo* [f.20 Programa de radio *Su tii dera* Salud Materna 1].

Por lo tanto, esta circunstancia compromete a numerosas mujeres de diversas edades y muestra que ellas no tienen la posibilidad de decidir si interrumpir o no sus embarazos, sino su marido, las mujeres adultas con las que conviven, o la imposición de cumplir con los preceptos religiosos y tradicionales. La falta de información y el limitado acceso a los servicios de planificación familiar condiciona en la mayoría de los casos que, frente a embarazos no deseados, la única posibilidad es el aborto clandestino, que una vez más tiene efectos sobre la salud de la mujer, su bienestar, la decisión sobre el número de embarazos y de hijos, y la reproducción futura.

---

<sup>282</sup> Progreso para la infancia.

En el apartado anterior se presentaban los datos del hospital de zona. Casi la totalidad de los abortos se realizan de forma clandestina y en condiciones poco saludables, lo que comporta un elemento fundamental de riesgo para la salud de las mujeres, que en algunos casos eran conducidas de urgencia al hospital. Las maternidades también reciben a mujeres que solicitan la interrupción voluntaria del embarazo o casos menos graves de abortos provocados. En una de las últimas observaciones en la maternidad de Nikki, mientras hablaba con la matrona, recibió dos casos de aborto. La primera vez era una joven que se estaba formando como auxiliar de enfermería en un dispensario, se había provocado un aborto tomando unos fármacos y tuvieron que hacerle un legrado para sacarle los restos. La matrona la sancionó diciéndole que no era normal que alguien que se está formando en un centro de salud se comporte así, sin ser consciente del riesgo que corre su vida, y negándose al tratamiento de anticonceptivos para su recuperación.

La segunda era una mujer *gannunkeejo* en su décimotercer embarazo y que solicitaba un aborto. Cuando la matrona le interrogó sobre el número de hijos y el lugar donde había dado a luz, endureció su tono y actitud con la mujer:

*Durante todo el tiempo que has estado procreando nunca has venido a la maternidad, hoy que quieres deshacerte del bebé, vienes al centro de salud. Nosotros estamos aquí para salvar vidas, no para matar ¿qué te ha hecho pensar que podíamos hacerte un aborto? Lo mejor es que hables con tu marido y que tengas el bebé, cuando llegue el momento del parto podemos hacerte una ligadura de trompas o cualquier otro método anticonceptivo para que no vuelvas a quedarte embarazada* [a.1 Diario Centro de Salud 17 Septiembre 2010 a 08 Diciembre 2010]. Estas actuaciones visibilizan una problemática que atañe a las mujeres y a sus derechos sexuales y reproductivos; expresan el deseo de hacer pública una realidad, de convertirla en un acontecimiento político.

Cuando el médico responsable del servicio de ginecología del hospital dice en el programa de radio que las chicas se quejan de ser víctimas y no se sienten responsables de los abortos, hace visible un hecho que habitualmente permanece en el ámbito privado. Las mujeres están intentando poner en cuestión la naturalización de las normas sexuales, ensayan maneras de subvertir esa realidad, expresando así su capacidad de acción<sup>283</sup>. Lo mismo podría decirse del caso de la mujer que, en su décimotercer embarazo, con 12 hijos anteriores vivos que había tenido en su casa, acude a pedir ayuda a la maternidad para controlar los nacimientos sucesivos.

Muchas mujeres expresan en voz alta el deseo de parar, de descansar; sin embargo, son muy pocas las que pueden hacerlo. Estas contradicciones entre las expectativas y lo que realmente pueden hacer o lo que realmente hacen, puede interpretarse como una petición para que aparezcan espacios de diálogo y se busquen respuestas para frenar los usos y controles que se ejercen sobre su vida. Las relaciones desiguales respecto a los hombres, no les permiten

---

<sup>283</sup> Ideas que apostillan las enunciadas por Juliano cuando “visibiliza el establecimiento desigual de límites y posibilidades entre la sexualidad femenina y masculina. Y cómo estos límites diferenciados, forman parte de estructuras sociales que, a través de la naturalización y biologización de las diferencias, normativizan la sexualidad y el género, transformándolos así en dispositivos de control” (Villalba y Álvarez, 2011:12).

negociar el uso de preservativos u otros métodos anticonceptivos. Esto las convierte en blanco de los abusos de profesores y tutores, ya que al utilizar las relaciones sexuales como un recurso económico para cubrir necesidades personales o familiares, pueden verse coaccionadas a ofrecer favores y tener posteriormente que abortar. De igual manera, centrar los discursos oficiales en el riesgo del aborto, del mismo modo que en el capítulo anterior indicábamos respecto a la mortalidad materna, está invisibilizando otras realidades que rodean la vida de las mujeres, su situación de subordinación en el acceso a los recursos, a la toma de decisiones, a la participación en los lugares de debate público sobre aspectos económicos, políticos y también de salud.

A lo largo de la revisión de los estudios que se han realizado sobre el embarazo en adolescentes en contexto africano, Marjorie Mbilinyi (1985:111-123) advierte de lo contraproducente de nombrar a las adolescentes como “inmorales” obviando a los jóvenes y a los hombres que las dejaron embarazadas y sin profundizar en los problemas de acceso a la información y a la asistencia sanitaria. Si además de ser un problema de salud pública, la salud sexual y reproductiva de estas jóvenes se convierte en un problema político, pasa al plano público, con la intención de encontrar espacios de diálogo y búsqueda de soluciones entre los diferentes actores sociales. Clasificando a las jóvenes como víctimas, que viven una situación de riesgo, se invisibiliza a los hombres y a los jóvenes, que casi nunca aparecen en los discursos de los agentes de salud, ni en los discursos legitimados de los talleres formativos, de los programas de radio o de los informes sobre violencia contra las mujeres. Tampoco en las normas, en la organización social, política y religiosa que ampara a los hombres. Y se sigue legitimando su posición de poder y de ejercicio de control sobre las mujeres.

Este paso de algunos aspectos de la sexualidad del ámbito privado al público, con voluntad de análisis político de las desigualdades y ejercicios de poder, fueron ideas avanzadas por Rubin para quien “La sexualidad siempre es política. Está organizada en sistemas de poder que alientan y recompensan a algunos individuos y actividades, mientras que suprimen y castigan a otros y otras” (1989:114, 187). Si lo relacionamos con los análisis publicados por Andrea Cornwall, Sonia Corrêa y Susie Jolly (2008), el hecho de hacer públicas estas situaciones de desigualdad favorece el diálogo sobre los derechos sexuales y los derechos humanos, pues como ellas señalan “hablar sobre sexualidad en términos de derechos sexuales y humanos da lugar a preguntas sobre identidades, expresión sexual, placer y riesgo en el dominio del discurso legal. La ley se convierte en el lugar al que recurren los grupos que son juzgados injustamente para perseguir sus reclamaciones de justicia” (Idem.:8). Y ésta es especialmente importante en el caso de las mujeres que tradicionalmente no han tenido derecho a ser reconocidas como sujetos activos, sino como simples objetos de políticas sobre salud reproductiva, controles de natalidad y ofertas de planificación familiar.

Las situaciones que se han ido presentando están en sintonía también con las ideas propuestas por Cornwall et al., quienes señalan que la sexualidad no se refiere únicamente al acto sexual y está íntimamente ligada “a normas sociales, estructuras económicas, luchas políticas e ideologías religiosas que rodean las expresiones físicas íntimas y las relaciones en las cuales la intimidad tiene lugar” (2008:5). Por ello es necesario tener en cuenta el *pulaaku*,

el contexto en el que esta construcción del cuerpo sexual joven femenino se está llevando a cabo, las disciplinas corporales y emocionales que hacen que se experimenten otros modos de identificación y de vivencia.

El tema de la sexualidad en África<sup>285</sup> ha sido tratado por diferentes perspectivas. Algunos de los estudios publicados en los últimos años han realizado una revisión de los estereotipos que se han ido construyendo a través de los relatos coloniales y colonizadores. Un ejemplo es el trabajo de Lynn Thomas (2003; 2007), quien, desde una perspectiva histórica, analiza el embarazo de las adolescentes en Kenia. En *Políticas del útero: Mujeres, reproducción, y estado en Kenia* (2003) analiza los discursos y prácticas, coloniales y postcoloniales, que regulaban la sexualidad y reproducción de las mujeres: los embarazos prematrimoniales, el nacimiento y refuerzo de la paternidad, el aborto, la iniciación femenina y la escisión. El objetivo fundamental de controlar todo lo relativo a la sexualidad y reproducción femenina era la creación de un orden social, donde tanto las relaciones de género, como las generacionales o las políticas y morales estuvieran bien delimitadas. Su trabajo previo estuvo basado en la vinculación que se establece entre la categoría de “jóvenes modernas” con aquellas que han estudiado. Se interesó de igual modo en el embarazo de las jóvenes estudiantes y las consecuencias inmediatas: su expulsión temporal de los centros escolares, la pérdida del dinero invertido por padres y familiares en su educación, temas que habían estado en el centro de los debates en las últimas décadas.

Otro es el libro editado por Signe Arnfred (2004) que reúne algunos estudios postcoloniales bajo la premisa de repensar la sexualidad y huyendo de las dicotomías y de la construcción de categorías sobre el “otro”. El objetivo del libro es crear alternativas para analizar problemáticas como el VIH/sida o el impacto de las perspectivas de género y desarrollo entre otras. La segunda parte del libro recoge textos que buscan analizar aspectos que suelen estar fuera de los discursos y formas de pensamiento dominantes, como el deseo, el placer o las relaciones entre personas del mismo sexo. La última parte la componen una serie de trabajos que presentan la capacidad de actuación y decisión de las mujeres (aquellas que deciden no casarse o que mantienen relaciones extra-matrimoniales) y la colaboración entre hombres y mujeres para crear realidades nuevas en el continente africano (especialmente en lo referente al VIH).

El propio trabajo de Arnfred (2004:59-77) ofrece una reflexión histórica sobre cómo se ha abordado el tema de las sexualidades en el continente africano (los relatos y los silencios), que según ella ha ido en dos direcciones: uno es la ausencia de referencias a la sexualidad, al placer, al disfrute, al deseo o no deseo femenino en los escritos feministas en el contexto africano. Por otro lado, los que han vinculado la sexualidad con la enfermedad, el VIH/sida, la violencia: convirtiendo a las mujeres en víctimas y culpables de algunas de estas situaciones. Esta autora toma dos ejemplos del periodo colonial para retomar los retratos e

---

<sup>285</sup> Esta referencia es demasiado general para recoger la heterogeneidad de situaciones que se viven en el continente; sin embargo es el término utilizado en gran parte de los compendios que recogen estudios realizados en diferentes países africanos.

ideas que en ese momento circulaban sobre la sexualidad en África. Uno de ellos, el que ha sido relatado después por otras autoras (Gilman, 1985; 1989:303; Hartcourt, 2010:174), es el caso de Sarah Bartmann<sup>286</sup>, una mujer Khoikhoi (originaria de Sudáfrica) que fue expuesta desnuda en vida y sus genitales, una vez fallecida<sup>287</sup>, en Londres y París entre 1810-1815. Su exhibición pública, el interés de los científicos unido a los discursos de los exploradores<sup>288</sup>, contribuyeron a la idea que los europeos construyeron de los y las africanas como salvajes, exóticos, de formas exageradas, hiper-sexualizado e hiper-erotizado (Gilman, 1989:303).

Sylvia Tamale (2011:14) hace también hincapié en los discursos sobre el cuerpo de los negros a partir de sus fisonomías, realizados por los exploradores y misioneros en el siglo XIX y que se ligan con los avanzados anteriormente, que hacían de los africanos seres primitivos, exóticos, lascivos e inmorales. Según esta autora, han seguido malinterpretándose en los trabajos antropológicos de principios del siglo XX.

Tampoco olvida la influencia que el cristianismo y el Islam han ejercido en la configuración de estas sexualidades, especialmente de las mujeres, en los modos de vestimenta impuestos a éstas y en el abandono de algunas costumbres. Tamale, junto a otras autoras a las que haré referencia más adelante, señalan la vinculación que se ha establecido entre la sexualidad de las mujeres y la salud, uno de los principales temas que se han abordado no solo desde las ciencias sociales sino que han estado en el centro de las políticas poblacionales y sanitarias de las instituciones internacionales. Así, si en los primeros tiempos los africanos y africanas fueron vistos según los rasgos señalados: salvajes, hipersexualizados, de cuerpos exagerados o como víctimas, en los últimos tiempos se ha ido reforzando la unión entre la sexualidad y la enfermedad, más concretamente con el VIH.

En la misma línea de re-construcción, de alejamiento del esencialismo y de la categorización del otro, Tamale ha editado “African sexualities” (2011), una selección de textos de investigadoras africanas en diferentes contextos y estados de África. Uno de los primeros objetivos que persiguen es huir de la homogeneización de los pueblos que habitan el continente, además de acercarse a las sexualidades desde perspectivas diversas: antropológica, sociológica, feminista, jurídica, y bajo prismas variados, desde la poesía a los relatos de vida o las canciones. Al igual que en otros compendios con carácter post-colonialista, dedican una parte de los textos seleccionados a problematizar las imágenes que se construyeron desde el periodo colonial. De igual modo, prestan interés a la elaboración de las diferentes identidades y a los movimientos que a lo largo de la historia han contribuido a las políticas de la sexualidad en África. Los diferentes trabajos comparten la idea de que las sexualidades son construidas socialmente, que están imbricadas en los contextos actuales en los que confluyen fuerzas políticas, económicas, culturales o religiosas. Además, advierten, “El estudio de las sexualidades ofrece un sin fin de lecciones sobre el placer, la creatividad, la subversión, la violencia, la opresión y la vida” (Idem.:2).

---

<sup>286</sup> Recibió el nombre de “The Hottentot Venus.”

<sup>287</sup> Fueron expuestos en el museo del Hombre de París hasta 1974.

<sup>288</sup> Burton y Clapperton.

Este conjunto de investigaciones están haciendo emerger debates ya avanzados por Foucault y Rubin entre otros, en torno a la desvinculación del sexo y la reproducción, y el reconocimiento de la dimensión política de la sexualidad. Sin embargo, es necesario ampliar el campo de visión, tener presentes los debates en las diferentes cumbres internacionales sobre población, desarrollo o mujeres y los modelos y programas de desarrollo interpuestos desde instancias como el Banco Mundial o las Naciones Unidas. Ninguna de estas organizaciones es ajena a la propagación de ciertas ideas sobre la sexualidad, a la información que se ofrece de la misma y a los programas de desarrollo y salud reproductiva que se diseñan, ni tampoco al silencio sobre los derechos sexuales y otros aspectos que reiteradamente están dejándose al margen.

Todos estos debates se conectan con la realidad de las mujeres de Nikki, poniendo en evidencia que la sexualidad es política, ya que a través de su regulación y control se establecen sistemas de poder. Es necesario que las mujeres sean sujeto de derechos sexuales y reproductivos, con un papel activo en la definición de los mismos, ya que si sólo se las ve como víctimas, se minimiza su capacidad de actuar y de manifestarse. Además hay que tomar conciencia de que a través de la sexualidad se construye una imagen del otro que muchas veces no se corresponde totalmente con la realidad, pero que viene impuesta por discursos legitimados, algunos de los cuales se presentan a continuación.

### ***7.3.2 Políticas sexuales globales y locales***

El recorrido de luchas políticas de la sexualidad, encuentra un punto de inflexión en la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo que tuvo lugar en el Cairo (1994). En ese momento las prioridades estaban centradas en la salud reproductiva de las mujeres y tenían un objetivo de control poblacional. Uno de los logros de esa conferencia fue la referencia a la salud sexual de modo más incluyente como “la mejora de la vida y las relaciones personales, y no simplemente orientación y cuidado relacionado con la reproducción o las enfermedades sexualmente transmisibles” (Corrêa, Petchesky y Parker, 2008:169). Pero a pesar de las acciones por incluir los derechos sexuales, éstos no aparecerán bajo esa apelación en ningún informe del Banco Mundial y de las Naciones Unidas.

Las reivindicaciones en los foros mundiales se concentraron en la reincorporación a las políticas de los derechos sexuales de las mujeres y se fue ampliando paulatinamente a la defensa de los derechos de las personas con identidades sexuales múltiples. La aparición del VIH/sida hizo necesaria una nueva mirada a los vínculos que se habían establecido entre la sexualidad y el desarrollo, para dotar a los derechos sexuales del rango de derechos humanos (Corrêa, 2008). Las defensoras y estudiosas de los derechos sexuales y reproductivos no han cesado en la pelea por la inserción de ambos derechos en las políticas internacionales. “Si el foco es VIH y sida, aborto, abusos sexuales y violencia, mutilación genital, la discriminación y exclusión impuesta a las minorías sexuales, o algún otro tema importante, el trabajo desarrollado en las comunidades de todas partes ha enfatizado la profunda importancia del empoderamiento, o lo que podría describirse como una agenda social comprometida. Esta es una condición previa fundamental para reducir el riesgo y la vulnerabilidad y para promover la justicia erótica y la libertad sexual” (Idem.:4).

Tras recuperar el sentido político de la sexualidad a través de la justicia erótica que “desplaza la sexualidad de la esfera privada, individual y biológica a la política” (Harcourt, 2010:197), se han creado iniciativas como el Sexuality Policy Watch, un observatorio de las políticas sobre sexualidad. Recientemente se ha publicado un informe, “Políticas sobre sexualidad. Reportes desde las líneas del frente” (2008)<sup>289</sup>; su objetivo primero era hacer una “investigación transnacional y transcultural que pudiera captar algunas de las dinámicas de las políticas sexuales de nuestro tiempo” (Idem.:10), tomando tres líneas de análisis: los discursos hegemónicos, los procesos políticos y los actores clave. Se eligieron diez estudios de caso, ocho países: Brasil, Egipto, India, Perú, Polonia, Sudáfrica, Turquía y Vietnam; y dos organismos internacionales: las Naciones Unidas y el Banco Mundial. Es interesante reparar en estos dos últimos ejemplos, por su implicación directa en las políticas y programas de desarrollo que se ejecutan, entre otras partes, en Benín.

El informe de las Naciones Unidas da cuenta de la invisibilidad que se ha impuesto sobre el sexo y la sexualidad; ni siquiera los términos aparecían en la resoluciones de las cumbres de la ONU. Desde la década de los 90, los grupos feministas, grupos LGBTQ<sup>290</sup> y activistas de la salud lucharon por diversos objetivos, y más allá de los logros lingüísticos, han conseguido el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y continúan lidiando por los derechos a las sexualidades diversas (Idem.:38). En lo referente al Banco Mundial, su presentación, análisis e idiosincrasia es más normativa, pues al ser un órgano máximo gobierno, dictamina a través de sus políticas cómo dar solución a problemas concretos. Para el debate sobre los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, los miembros del Sexuality Policy Watch, señalan que el Banco Mundial ha demarcado los campos de la sexualidad y el género. Por ejemplo, manteniendo una idea heteronormativa de la familia, apoyando y financiando programas que regulan un tipo de reproducción y que están vinculados al control de la población. Otro de los aspectos es eliminar la palabra sexo de los textos, invisibilizándolo, y subrayando la idea de sexo peligroso, vinculándolo con las enfermedades de transmisión sexual y el VIH/sida y la consiguiente medicalización de la sexualidad (Idem.:43).

Yendo de lo macro a lo micro, las principales consecuencias de las políticas internacionales en el contexto de la comarca de Nikki han sido: fomentar los discursos sobre la abstinencia mientras que silencia y oculta datos sobre el índice de abortos o la transmisión del VIH/sida entre los jóvenes; vincular la sexualidad con la reproducción; la ausencia de referencias al desarrollo emocional de los jóvenes; el mantenimiento de los roles tradicionales de género y de subordinación de las mujeres a los hombres en la educación formal; la existencia de pocos espacios para el diálogo y formación de las jóvenes, para pensar sobre los modos de gestionar las relaciones, y asegurar su capacidad para decidir sobre las mismas.

El aborto de la mayoría de las jóvenes y de las mujeres resulta de la violencia ejercida sobre ellas. No se trata únicamente de una fuerza física sino que evidencia una situación de desigualdad económica, de falta de reconocimiento social; sin derechos, son ellas las que

---

<sup>289</sup> Accesible en: [www.sxpolitics.org](http://www.sxpolitics.org)

<sup>290</sup> LesbianasGaysBisexualTransexualQueer.

ponen en riesgo su vida y a las que se culpabiliza social y moralmente. Tradicionalmente se hacía uso de métodos a base de hierbas, cortezas o de otros productos para abortar, con el objetivo de preservar el honor de la joven cuando se constataba un embarazo fuera del matrimonio o si no se había respetado el espaciamiento de dos años entre los nacimientos.

Hoy en día estos preceptos siguen vigentes, a los que hay que añadir violencias y desigualdades como los abusos sexuales, la desigualdad económica, la subordinación de las mujeres con respecto a los hombres y el recurso a la coacción sexual para acceder a mejoras laborales. Lo que indica que el aborto no se reivindica en este contexto como un derecho que las mujeres puedan ejercer libremente, sino que se constata como una práctica recurrente de control de la fertilidad y de control de la vida de las mujeres. Por ejemplo, en el caso de las jóvenes estudiantes, para no ver truncado su futuro académico o laboral, en el caso de haber sufrido acoso de un profesor, para eludir las sanciones administrativas y penales y, cuando se trata de un hombre casado, para evitar los juicios y asumir paternidades no deseadas.

El hecho de poner el foco de atención en el riesgo del aborto está invisibilizando la realidad de la vida de las mujeres que tienen un menor acceso a la formación, a ser escolarizadas, que tienen un menor acceso a los recursos, cuando se les limitan las actividades económicas que pueden emprender y los lugares reservados para ello, que se les impone una subordinación con respecto a los hombres y a las mujeres de mayor edad, que no tienen poder de decisión sobre muchas de las cosas que acontecen en sus cuerpos, que se ven obligadas a ceder en muchas ocasiones para salvaguardar el orden establecido y no ser estigmatizadas por la sociedad...

De igual modo que a lo largo de esta tesis se ha visto la importancia del control del cuerpo para las y los fulbe (como para casi todas las sociedades) en este último capítulo se aprecia esa misma voluntad de regulación de la sexualidad. Desde las primeras líneas se advertía la perspectiva que ha guiado los análisis, la antropología del cuerpo. Uno de los aportes de esta línea de estudio es poner en relación las narrativas, los contextos y los cuerpos. No como elementos estáticos que ayudan a circunscribir una realidad, sino todo lo contrario, que les dota de dinamismo. Ni las narrativas, ni los contextos, ni los cuerpos son inamovibles, todos ellos están en cambio. En lo que respecta al pulaaku se ha apreciado cómo este código de control corporal y emocional es un elemento fundamental para diferenciarse. Las narrativas, los contextos y los cuerpos de los fulbe hablan de la encarnación del pulaaku que permite a las personas mostrarse dueñas de sí mismas, les dota de honor y dignidad frente a los demás, hablan de la capacidad que las mujeres experimentan para mostrar su desacuerdo frente a algunas normativas de regulación de su reproducción. Y sería preciso preguntarse por aquellos ámbitos de la vida de los hombres y sobre todo de las mujeres que se están invisibilizando. ¿Qué objetivo tiene ocultar los procesos reproductivos? ¿Qué significa esto para las mujeres? ¿Qué sucedería si dejaran de estar ocultos? ¿Qué tipo de regulación se está haciendo del embarazo y del parto? Sin duda un cambio en este orden establecido sobre los procesos reproductivos de las mujeres desarticularía el resto de la organización social.

Asimismo estas sinergias entre las narrativas, los contextos y los cuerpos se repiten en el ámbito de los programas y las políticas internacionales y locales que pretenden regular la sexualidad



de las mujeres. Discursos legitimados frente a otros que se deslegitiman, que focalizan la atención en unos espacios para encubrir otros, que buscan conformar un significado sobre las personas a las que están dirigidos a través de un lenguaje y unas prácticas concretas, impuestas con fuerza, y manteniendo la estructura social, desigual, inamovible. Contextos que renuevan las tensiones entre lo público y lo privado, entre lo que se muestra y lo que permanece oculto, entre generaciones, entre las zonas rurales y las urbanas, a nivel local y global. Cuerpos agentes, que hablan de un sometimiento a la regulación de unas normas y que a la vez les permite protestar y manifestarse en contra, que buscan y ensayan cambios.

## Conclusiones

Durante los primeros años que pasé en Benín y después de haber conocido a Amina, a Sidi y a otros fulbe, no era consciente de la importancia del pulaaku en sus vidas. Reconozco la mirada “naïf” que tenía en aquel momento en el que la fascinación por esas mujeres y esos hombres no me dejaba prestar una mirada holística a sus realidades, ni tampoco analizar el pulaaku como algo determinante en sus vidas y en especial en los procesos reproductivos de las mujeres.

Y es que el pulaaku no apareció como elemento que vertebra la vida de las mujeres y hombres fulbe hasta que comencé el trabajo de campo en 2010. Se hizo tan evidente que, con el recuerdo de las lecturas de los trabajos que antropólogas y antropólogos habían realizado entre esta población, empecé a estar atenta a los comportamientos, a los gestos, a las emociones, a las miradas, al ligero balanceo de los brazos cuando las mujeres caminan, a la posición erguida y desafiante de los hombres, a la precisión de los maquillajes, a la expresión de los sentimientos cuando no lloran ni muestran la preocupación, al cuidado por evitar comer delante de los otros o a protegerse de las miradas ajenas durante la ducha. Además del pulaaku había otros factores que imponían controles y normas que regulaban sus cuerpos, la manera de relacionarse y de mostrarlos en público. Durante ese tiempo había acompañado a las mujeres durante el embarazo y el parto, durante los cuidados que prestan a estos procesos, durante las visitas a los servicios de atención sanitaria y de nuevo el pulaaku emergía como la categoría que explicaba sus actitudes y comportamientos.

Esta tesis ha pretendido poner en relación diferentes preguntas: ¿Quiénes son los fulbe? ¿Qué importancia tiene el pulaaku en sus vidas? ¿Cómo configura su corporalidad, su emocionalidad? ¿Qué incidencia tiene en el proceso reproductivo de las mujeres? ¿De qué capacidad de actuación disponen los fulbe y en especial las mujeres? ¿Qué otras normativas están regulando sus vidas? ¿Y cuáles son sus nuevos significados y prácticas? ¿Qué respuestas están dando a sus realidades, qué cambios se están dando y cuáles no? ¿Qué búsquedas están haciendo para *ser* y *estar* como persona fulbe en el contexto actual en el que viven? ¿Cómo reconfigura todo esto su corporalidad, su emocionalidad? ¿Cómo reconfigura todo esto el pulaaku?

Los análisis realizados en esta etnografía muestran el cuerpo como un anclaje, una dimensión fundamental en la vida de las mujeres y los hombres fulbe. La in-corporación del pulaaku organiza una forma de ser fulbe, una regulación individual y colectiva. Al mismo tiempo, los análisis *desde* el cuerpo posibilitan mostrar cómo algunas personas deciden mantener algunos preceptos culturales, afirmar un modo de estar en el mundo y defender ejercicios de alteridad. Esta tesis muestra una pluralidad de ideales y de experiencias corporales, de las personas cuyos relatos introducen cada capítulo y de otros testimonios de mujeres y hombres que dan cuenta de trayectorias vitales diferentes en las que se visibiliza que las categorías se reinterpretan y adaptan a nuevos contextos y necesidades. Saïd, fulbe que ahora reside en Bélgica, que interpreta el pulaaku y lo transmite a sus hijos, quien reivindica un modo de explicarse a sí mismo en contextos diferentes, reforzando los significados del pulaaku dentro y fuera de la colectividad fulbe. Abdulaï, que pertenece a una generación que ha experimentado, a través de los devenires políticos, alejamientos, acercamientos y cambios a la manera de vivir de los fulbe, reflexiona sobre los cambios en sus modos de identificación. Kadidja pone de manifiesto la importancia que para ella representa ser fulbe, las cesiones que ha efectuado para mantenerse en unos ideales, la preocupación por los cambios que experimentan las nuevas generaciones y los que ella misma explora en sus actividades económicas, políticas o como representante de una asociación de mujeres. Yawo, que se ha visto sometida al maltrato de sus maridos, vive ahora una relación de *independencia* con respecto a ellos asumiendo sus responsabilidades familiares e incorporando otras prácticas religiosas. Amina explica la pertinencia del pulaaku pero también la importancia de adaptarse a nuevas prácticas, y manifiesta su postura activa en programas de escolarización y salud. Asïa, que revela los deseos de alejarse de ciertos mandatos culturales, imprime valor a las transformaciones al mismo tiempo que reconoce la importancia de elementos que hacen de ella una mujer fulbe. O Salamatou, para quién cobran vital importancia las posibilidades de experimentar otras formas de ser mujer, reconociendo el valor de las diferencias y buscando respuestas a los nuevos desafíos.

El pulaaku constituye a las personas fulbe y les dota de corporalidad lo que les permite una identificación individual y colectiva, en constante interacción. El pulaaku imprime un régimen corporal, emocional a las mujeres y a los hombres. De nuevo los estudios *desde* el cuerpo son los que nos permiten detenernos en los contextos, las narrativas y las experiencias concretas de las y los fulbe para observar los elementos que se mantienen, los que cambian y se adaptan. Algunos de estos contextos nos hablan de cuerpos que se muestran (con honor y orgullo) y que se ocultan (en las chozas para dar a luz, o en las consultas prenatales para salvaguardar su dignidad). Cuerpos que son normalizados, reglamentados, a través del coraje y la vergüenza, elementos centrales en los procesos reproductivos de las mujeres.

Un ejemplo de esta regulación que impone el pulaaku es el referido al hecho de controlar las necesidades como el hambre, desde el argumento de que los fulbe comen en la choza para no mostrarse como personas incapaces de controlarse. Este es el ejemplo que aparece en la mayor parte de los estudios con los fulbe. Sin embargo nunca se ha analizado el hecho de que las mujeres den a luz en la choza ni los objetivos que persiguen y si continúan siendo los

mismos. He apuntado cómo el parto en la choza mantiene idénticos deseos de salvaguardar el honor de las mujeres, capaces de controlar el dolor, no mostrar su debilidad en público y protegerse para no sentir vergüenza. Este hecho no se ha descrito en los estudios sobre los fulbe, ni en sus modos de identificación a pesar de que el ejercicio que hacen algunas mujeres de seguir manteniendo el parto en casa es un modo de diferenciarse de las otras, de salvaguardar su manera de estar en el mundo, de continuar con unas prácticas que hacen que se las reconozca como fulbe por la colectividad.

Pero además, este modo de actuar me invita a preguntarme ¿Hay otras razones por las que las mujeres den a luz en la choza? ¿Es un ejercicio de ocultar el proceso reproductivo? El hecho de evitar hablar de ciertos temas y mantener actitudes que velan la sexualidad y la reproducción ¿está ligado al valor que estos procesos tienen en la sociedad? Las respuestas que me planteo surgen de la comparación entre el parto y la ceremonia del don del nombre (*lawri*), durante la cual se afirma la paternidad, se valora la pertenencia a un linaje, a un modo de vida, el cuidado de las vacas, que hace de la recién nacida y del recién nacido una persona fulbe. El ideal cultural incita a la madre a permanecer oculta en este acto, el bebé no le pertenece. Su función como reproductora (biológica y social) se sitúa en los márgenes. Ella se oculta en la choza, su propiedad, su refugio, el lugar en el que espera. Es una espera y un entrenamiento simbólicos, durante este acto, pero extensibles a su proceso vital, pues llegará un momento, con el paso de los años y de los partos, en el que su lugar estará fuera como reguladora de otros cuerpos y de otras vidas, en el que asumirá o cambiará los presupuestos que otorgan a las mujeres la garantía de la reproducción biológica y social.

La reserva con que se actúa durante el embarazo no es solo simbólica o corporal, sino que muestra también que personas mantienen el control sobre la reproducción femenina. En los capítulos de esta tesis se ha visto que sobre todo los hombres y las mujeres adultas son los que deciden sobre el número de hijas e hijos que una mujer tiene, la utilización de los métodos anticonceptivos y las trayectorias terapéuticas si la mujer no se queda embarazada, el espaciamiento entre los nacimientos y el acceso a la información, así como otros aspectos de orden económico, puesto que la mujer no dispone normalmente de dinero para sufragar los gastos en caso de querer ser asistida en la maternidad, y aunque lo tenga no está en sus manos tomar esa decisión. De estas circunstancias puede desprenderse el valor social que se concede al embarazo y al parto. Se cuida y se protege al mismo tiempo que se limita el contexto en el que debe ocurrir (en el hogar o en la maternidad) y los medios que se invierten. Por lo que el acto de protegerse, de salvaguardar el pulaaku, de evitar hablar de ciertos temas, puede leerse bajo diferentes prismas: uno es la elección con respecto a un modo de vida, otro es cómo la estructura social organiza y da valor a las personas.

Una de las aportaciones de esta tesis, inserta en la tradición de estudios sobre los fulbe y el pulaaku, y que analiza la relación que el pulaaku tiene con la sexualidad, la reproducción y la salud de las mujeres, es justamente dar cuenta de la centralidad que el pulaaku tiene en la vida de las mujeres. Ellas son las encargadas de vincular al bebé con los elementos primordiales

de la vida de los fulbe: la leche, el ganado y el pulaaku. Los análisis de los contextos, de las prácticas y de las narrativas que rodean a las mujeres en sus procesos reproductivos hacen que el pulaaku emerja como algo indispensable. Las trenzas del *saangol* que se hacen a las primíparas son un ejemplo de este cuidado del embarazo y el parto entre las mujeres. Hablan de cuerpos que se preparan para que el alumbramiento del bebé acontezca según las normas del pulaaku.

A pesar de la centralidad del pulaaku, las mujeres ponen en práctica ejercicios de resistencia frente a algunos de los rituales. Por ejemplo algunas primíparas se niegan a seguir con estas prácticas que están íntimamente ligadas a una forma de comportamiento, de ser mujer, de experimentar el embarazo y el parto bajo una normativa precisa. Algunas piensan que son prácticas del pasado y quieren distanciarse de ellas, no las consideran pertinentes para su configuración como mujer fulbe, experimentan con el pulaaku y se niegan a conservar ciertos cuidados durante el embarazo. Se hagan o no el trenzado del *saangol*, van a utilizar el pulaaku como un herramienta para la resistencia frente a las políticas y prácticas de los centros de salud o a veces dentro de las mismas normas de vida de los fulbe, que se muestra: manteniendo el parto en casa, negándose a hablar de ciertos temas, evitando ir a las consultas prenatales y no permitiendo los exámenes obstétricos. Son igualmente formas de resistirse a otros controles del cuerpo y poder preservar su pulaaku. Igualmente los ideales sobre la belleza que configura una forma de ser mujer. Una belleza que he nombrado ambivalente pues al tiempo que afirma la identidad con un modo de ser, perpetúa los controles que los hombres ejercen sobre las mujeres. Las nuevas generaciones buscan otras formas de belleza que conlleva diferentes maneras de ser mujeres. También se han visto ejemplos de diversificación económica; algunas mujeres comparten la importancia que la leche tiene en sus vidas como fulbe pero hacen frente a la pobreza intentando nuevas actividades económicas. Además se ha puesto de manifiesto cómo la retórica de las emociones imprime diferencias entre los hombres y las mujeres; éstas las aceptan en algunos casos pero actúan también oponiéndose, en el caso de las uniones matrimoniales impuestas, buscando otras fuera de estas uniones.

Existen además resistencias que posibilitan nuevas experiencias del pulaaku en los contextos de la salud reproductiva. Cuando las mujeres se resisten a los maltratos, al estigma o la construcción del otro que se lleva a cabo desde las políticas nacionales e internacionales sobre reproducción. Algunos ejemplos de todo esto han aparecido en los diferentes capítulos, cuando las mujeres hablan de los cuidados tradicionales y al mismo tiempo cuentan que han acudido a los centros de salud, a las maternidades para las consultas prenatales o para algún parto. También en las situaciones en que las mujeres, conscientes de su subalternidad, muestran al mismo tiempo su empoderamiento: cuando toman decisiones por cuenta propia, por ejemplo, para acceder a los métodos anticonceptivos.

El estudio de los contextos, de las narrativas y de las prácticas dan cuenta de la subordinación de las mujeres fulbe *makayraabe* frente a los hombres. Este diferente valor, que ha ido apareciendo a lo largo de la tesis se constata sobre todo en que:

- Las mujeres no tienen capacidad de elección sobre sus propias vidas. Desde la infancia se establece la diferencia en los trabajos, aprendizajes y comportamientos que las niñas y los niños deben adquirir. La libertad de la infancia, el recato y la belleza en la juventud, que las aproxima a su nueva condición en la sociedad como esposa y madre. El grupo, el linaje, la familia, son los encargados de establecer las uniones matrimoniales que en algunas ocasiones no son aceptadas por las jóvenes. Y son estos mismos actores los que controlan también el rol reproductivo de las jóvenes, deciden sobre el número de hijos, la no utilización de los métodos anticonceptivos, imponen cambios sobre la distancia de los nacimientos que expone a las mujeres a múltiples embarazos sin descanso, limitando su acceso a la información. Cuando les hacen el trenzado del *saangol* para desearles un buen parto acorde con el *pulaaku*, o buscan el dinero para que hagan el seguimiento del embarazo en la maternidad. Una vez convertida en esposa y madre se reducen sus desplazamientos, que quedan circunscritos al campamento o al barrio. En el nuevo aprendizaje hacia la edad adulta sigue bajo los mandatos de los otros y las otras. Si no se ciñe a estas normas puede ser maltratada por el marido, mostrando el poder que los hombres tienen sobre las mujeres, o ser objeto de burla por otras mujeres.
- A las mujeres se les conduce a un modelo de mujer *fulbe* que tiene que ver con el grupo doméstico, con formas de ser y estar en el mundo, con unas actividades comerciales concretas y con una faceta reproductiva. Se perpetúa en ellas un modelo de comportamiento muy concreto y se vela para que continúe siendo así, como muestran la menor escolarización de las niñas, o la prohibición de que continúen los estudios por miedo a que se queden embarazadas o se casen con un hombre que no es *fulbe*; por la poca diversidad de actividades económicas que realizan las mujeres, reduciendo su obtención de beneficios a la venta de leche, que puede verse mermada por la ausencia de rebaño. No se las incentiva para que exploren otros mercados, arguyendo que así dejarán de ser *fulbe* y sometiénolas a la pobreza.
- Desde las estructuras sanitarias se estigmatiza a las mujeres *fulbe* a partir de un estereotipo creado sobre esta comunidad; se las infantiliza cuando no se tiene en cuenta su opinión, se las trata de ignorantes y atrasadas; se dirigen a ellas exclusivamente con órdenes, se las grita o se las maltrata. Se las sitúa en una posición subalterna con respecto a otras mujeres adultas y a los hombres cuando se perpetúa en estos mismos contextos el sistema tradicional. Se impone sobre ellas una idea de progreso ligada al parto medicalizado y que conlleva abandonar sus prácticas del *pulaaku* y el *senteene*; ambas categorías enmarcan el ideal del parto en casa y se ataca esta práctica de riesgo que conlleva la muerte de las mujeres.

Estos elementos son determinantes en la configuración de las relaciones de género. Determinantes también en el acceso a la economía, a los ámbitos de poder, a la toma de decisiones sobre sus vidas. A pesar de todo ello, la mayor parte de los relatos de las mujeres dan pie a pensar en formas simultáneas de resistencia y empoderamiento que las mujeres ponen en práctica en ámbitos variados de sus vidas. Una vez más vuelve a quedar de manifiesto

la tensión entre las normas, las hegemonías, y las posibilidades de posicionarse y actuar de modo diferente. Por ejemplo, Kadidja (cuyo relato de vida introducía el capítulo 3) se siente noble, descendiente de una familia de jefes, es fulbe y todo ello le dota de una confianza capaz de aparecer maestra de sí misma. A través de su relato se pueden observar las tensiones que experimentan las mujeres en una vida de tira y afloja. Por un lado, muestra su desacuerdo y posiciones divergentes, al divorciarse de su primer marido o plantearle a su actual esposo sus inquietudes sobre el VIH/sida. Por otro lado “cede”, por ejemplo, al aceptar un matrimonio con un fulbe cuando realmente quiere a otra persona o cuando acepta las condiciones de su esposo sobre la venta fuera de casa. Encuentra una y otra vez razones y fuerzas para resistir, lo incorpora y aparece como una mujer en resistencia. Una vez que las mujeres aumentan su capacidad de agencia, luchan por mantenerla en un sistema desigual, donde no tienen la misma capacidad de elección, y son perfectamente conscientes de que pueden haber abierto brechas en algunos ámbitos mientras otros permanecen cerrados. Por el momento.

Esta tesis reconoce la voluntad de las políticas y proyectos de salud reproductiva en la comarca de Nikki de querer ayudar a la población. Sin embargo, ese deseo se convierte en muchas ocasiones en un arma de doble filo, ya que se está estigmatizando a una población y se está construyendo una imagen del “otro” como insubordinado y culpable de la muerte de las mujeres. Es necesario dar cuenta de la carencia de una visión más general y compleja de los derechos reproductivos y sexuales de las mujeres, de sus condiciones de vida y de su valor en el contexto social en el que viven. Ya que, como advertía Harcourt, “las conclusiones del Proyecto del Milenio eran demasiado conscientes de que las mujeres pobres, cuya salud peligra gravemente por culpa de los sistemas sanitarios con una mortalidad materna elevada, precisan de cuidados integrales durante todo su ciclo de vida para gozar de bienestar. Derrotar la mortalidad y morbilidad maternas implica un cambio sistémico que garantice la salud, el acceso y la financiación de la salud. En este contexto, la salud materna es más un asunto de políticas económicas y sociales que un asunto 'médico' técnico” (2010:81). Se muestra el problema, las mujeres mueren, y se las señala como culpables. Las mujeres embarazadas son las víctimas a las que se quiere salvar. El ideal del parto en soledad, los preparativos y cuidados que tradicionalmente se han hecho, y que los testimonios de las mujeres han declarado como actuales, se sancionan y se insta a que se abandonen, con la intención de alcanzar un progreso, un cambio social, un reconocimiento de su persona, mediado por ser ciudadano a partir del certificado de nacimiento. Se pide a las mujeres que ahorren dinero y que lo inviertan en las consultas prenatales, sin tener en cuenta las circunstancias que rodean sus vidas.

Es también significativa la política de la cesárea gratuita, su modo de acción para paliar la muerte de las mujeres, añadiendo al mismo tiempo nuevas normativas y también cambios en los cuidados de sus futuros embarazos. Es pronto para realizar un análisis en profundidad sobre lo que esta medida supondrá a largo plazo para las mujeres, sin embargo podemos sumarnos a las tesis que Jordan hiciera dos décadas atrás, pronosticando que “la introducción de alta tecnología colocaría a la mujer en una situación de desventaja, reduciendo la mejora de sus condiciones de vida, de la misma forma que se había constatado en proyectos de desarrollo en otros ámbitos como el económico o agrícola” (1987:315). Considero que

este hecho necesita de estudios que aporten datos y elementos sobre la implicación y los objetivos de la gratuidad de la cesárea para conocer: qué grado de control demográfico está impulsando este tipo de medidas, qué consecuencias va a tener la reducción del número de partos por mujer en una sociedad donde una gran descendencia es un signo de prestigio o los posibles riesgos que se están introduciendo para futuros embarazos y partos de mujeres que han dado a luz mediante cesárea. Sería necesario igualmente continuar explorando el debate sobre las causas de muerte de las mujeres durante el parto y el embarazo. Ya que considero que las mujeres no sólo mueren porque dan a luz en casa, sino que incurren otros factores que no han sido cuantificados, como por ejemplo su peor nutrición. Se hace una apuesta por focalizar las respuestas a estas muertes a través de los cuidados prenatales o de la atención obstétrica de urgencia con la introducción de tecnologías; con ello se está dejando de lado los otros factores que rodean la vida de las mujeres.

Al igual que las políticas nacionales e internacionales se focalizan en la muerte de las mujeres, ocultando otros ámbitos y factores importantes de sus vidas que inciden a su vez directamente en la mortalidad en el embarazo/parto, ocurre lo mismo con su sexualidad y los abortos. En el último capítulo se ha analizado cómo se están construyendo las sexualidades de las mujeres obviando sus derechos sexuales y reproductivos. En ningún caso estos análisis están cerrados y esta tesis, las personas que hablan a través de ella, abren líneas para profundizar y para explorar nuevas temáticas. Algunas están relacionadas con las nuevas corporalidades, con cómo los hombres y las mujeres fulbe van a seguir nombrándose y actuando en los contextos que les rodean.

El análisis situado propuesto en esta tesis supone una base para la reflexión de los diversos actores involucrados en los derechos y la salud reproductiva de las mujeres en la comarca de Nikki. El conocimiento que parte de las propias personas es una puerta abierta para establecer diálogos entre las mujeres, los hombres, los representantes políticos, el personal sanitario de las maternidades y del hospital. Una escucha atenta a las ideas que tienen las mujeres y hombres fulbe sobre ellos mismos, sobre su manera de estar en el mundo y la importancia que conceden al pulaaku, sus dudas y formas de adaptarse a los nuevos contextos, es un paso previo y fundamental para cualquier acción social, política o económica. El respeto y la horizontalidad en cualquier estrato social debe ser la base para cualquier posibilidad de entendimiento. Mientras se perpetúen posiciones de informados o no informados, discursos y prácticas legitimadas o no legitimadas, dominados y dominadores, cualquier propuesta de intervención estará encaminada al fracaso y/o al beneficio de unos y unas pocas, dejando al margen a gran parte de la sociedad, en su mayoría mujeres. Aunque se haga con la mejor voluntad.





## Conclusion

Lors des mes premières années au Bénin et après avoir connu Amina, Sidi et d'autres femmes, hommes, jeunes et enfants peuls, je n'étais pas consciente de l'importance du pulaaku dans leurs vies. Je reconnais l'approche "naïve" que j'avais à l'époque où la fascination, qu'exerçaient ces femmes et ces hommes, m'empêchait d'avoir une vue d'ensemble sur ces réalités et d'analyser le pulaaku comme une catégorie déterminante dans leurs vies et plus spécialement dans les différentes phases de la procréation chez la femme.

A partir de mon arrivée en 2010 pour réaliser les travaux de terrain de cette étude ethnographique, le pulaaku s'est manifesté comme l'élément structurant de la vie des hommes et des femmes fulbe. En me souvenant des lectures sur des travaux anthropologiques à propos des Peuls, l'importance du pulaaku est devenue si évidente que je me suis mise à observer et à expérimenter leurs comportements, gestes et émotions, tels que : les regards, le léger roulis de bras lorsque les femmes cheminent, la position debout et défiante des hommes, la précision des maquillages, la maîtrise de l'expression des émotions (la peine ou la préoccupation), le souci de ne pas être vue en train de manger ou de se laver en plein air. En plus du pulaaku, d'autres facteurs imposent des contrôles et des normes pour régler les corps, les modes d'interaction et d'apparence (en publique). Durant cette période j'avais accompagné certaines femmes enceintes, et j'ai pu observer les soins, les précautions, les travaux et comportements qu'elles menaient de façon calme; je les ai accompagné aussi lors de visites à la maternité. Une fois encore le pulaaku apparaissait comme la catégorie qui expliquait ces attitudes et comportements.

Cette étude ethnographique met en relation différentes questions: qui sont les fulbes? Quelle importance a le pulaaku dans leurs vies? Comment le pulaaku configure leur corporalité, leurs émotions? Quelle est l'incidence du pulaaku dans la reproduction et procréation chez les femmes? Les hommes et femmes fulbes ont-ils une capacité de réagir, de s'opposer aux normativités? Quelles sont les diverses normes qui règlent leurs vies? Quels sont les nouveaux sens qu'ils/elles accordent au pulaaku et comment ils/elles les mettent en pratique? Quelles sont les réponses qu'ils/elles donnent à ces réalités? Y-a-t-il des changements? Sont-ils/elles en train d'essayer d'autres modes d'être fulbe aujourd'hui? Quels sont les nouvelles recherches qu'ils font pour être une personne fulbe dans leur contexte de vie actuelle? Comment tout cela reconfigure leur corporalité, leur émotion? Comment tout cela reconfigure le pulaaku?

Les analyses faites dans cette étude ethnographique montrent le corps comme un ancrage, une dimension fondamentale dans la vie des hommes et des femmes fulbe. L'incorporation du pulaaku organise une façon d'être fulbe, une régulation individuelle et collective. En même temps, les analyses à partir du corps permettent de montrer comment certaines personnes décident de maintenir quelques préceptes culturels, d'affirmer une façon d'être dans le monde et de défendre ces exercices d'altérité. Cette thèse démontre la pluralité des idéaux et des expériences corporelles des personnes dont les discours ont introduit les chapitres, ainsi que d'autres témoignages de femmes et d'hommes qui présentent des trajectoires vitales différentes, mais dans lesquelles sont visibles les catégories qu'ils interprètent et adaptent aux contextes et aux besoins nouvelles: Saïd, un fulbe qui habite maintenant en Belgique et qui interprète le pulaaku, le transmet à ses enfants, le revendique dans sa façon de se nommer lui-même dans différents contextes, donnant force aux notions du pulaaku dans et en dehors de la collectivité fulbe. Abdoulaï, qui appartient à une génération qui a éprouvé à travers les aléas politiques, des écarts, des approches et des changements envers une façon de vivre des fulbe et qui a médité les changements de son identité. Kadidja qui met en évidence l'importance de ce que cela représente pour elle d'être fulbe, les ruptures qu'elle a accompli pour se maintenir fidèle aux idéaux, son souci pour les transformations éprouvés par les nouvelles générations et celles qu'elle explore dans le domaine des activités économiques, politiques ou comme présidente d'une association de femmes. Yawo, qui a été victime d'abus de ses maris, qui maintenant vit avec une certaine indépendance par rapport à ces hommes en même temps qu'elle garantit sa responsabilité envers ses enfants, et qui a rejoint une autre pratique religieuse. Amina qui explique la pertinence du pulaaku mais aussi l'importance de s'adapter aux nouvelles pratiques, et exprime sa position active dans les projets éducatifs et de santé. Asia qui révèle le désir de s'éloigner de certains mandats culturels, accorde de l'importance aux modifications de mœurs en même temps qu'elle reconnaît la valeur des éléments qui font d'elle une femme fulbe. Et aussi Salamatou pour qui les possibilités d'envisager de nouvelles façons d'être femme permettent d'apporter des réponses aux nouveaux défis.

Le pulaaku conforme la personne fulbe et lui donne une corporalité qui lui permet une identification individuelle et collective en interaction permanente. Le pulaaku imprime un régime corporel et émotionnel aux femmes et aux hommes. De nouveaux, les études à partir du corps obligent à prêter attention aux contextes, aux narrations et aux expériences concrètes des fulbe pour observer les éléments qui demeurent, ceux qui changent et ceux qui s'y adaptent. Il y a des contextes qui nous parlent des corps qui se montrent (avec fierté et honneur) mais aussi qui se cachent (dans les huttes pour accoucher, ou lors de consultations prénatales pour sauvegarder sa dignité). Les corps se normalisent en suivant un règlement, à travers le courage et la honte, deux notions centrales dans les processus de la reproduction chez les femmes.

Un exemple de cette réglementation qu'impose le pulaaku c'est le fait de contrôler les besoins comme la faim. Le plus souvent, l'argument sous-jacent, est que les fulbe mangent dans la chambre pour ne pas paraître devant les autres comme des individus incapables de se maîtriser. Cette attitude est souvent utilisée dans les études sur les fulbe pour renforcer les idées de contrôle qu'ils ont du corps et des émotions. Néanmoins, l'acte d'accoucher dans la

case n'a pas été analysé ni décrit dans les études des fulbe, pour savoir si ce comportement partage les mêmes objectifs. J'ai déjà abordé la question de comment l'enfantement à la maison a pour but sauvegarder l'honneur des femmes, de montrer comment elles sont capables de contrôler la douleur, et de ne pas exposer leurs faiblesses en publique afin de se protéger pour ne pas avoir honte. Ces actes peuvent être interprétés aussi comme un exercice de se différencier des autres, pour préserver sa façon d'être et de garder des pratiques qui lui permettent l'identification comme femmes fulbe par la collectivité.

En même temps ces actions nous invitent à nous interroger sur d'autres raisons pour lesquels la femme accouche seule dans la chambre Est-ce un exercice de cacher la reproduction ? Le fait d'éviter de parler de certains thèmes et d'avoir des attitudes qui voilent la sexualité et la reproduction, est-il en lien avec la valeur que ces processus ont dans la société ? Les réponses se dégagent du fait de comparer l'enfantement et la cérémonie du don du nom (*lawru*), durant laquelle la paternité est réaffirmée et où l'appartenance à un lignage et la vie pastorale sont mises en valeur, de même que le soin du troupeau, puisque c'est à travers ces rituels que le bébé est reconnu comme une personne fulbe. L'idéal culturel incite la mère à rester à part durant cette cérémonie, le bébé ne lui appartient pas. Ses fonctions comme reproductrice biologique et sociale sont mises à l'écart. La case dans laquelle elle demeure représente son refuge, le lieu d'attente. Une attente et un entrainement symboliques pendant le rituel, mais extensible à sa vie, parce qu'elle est consciente qu'il arrivera un moment, avec les années et les accouchements que sa place sera dehors quand elle montrera sa capacité de contrôler la vie d'autres femmes et de s'assurer que leurs conduites restent dans le pulaaku.

La pudeur qui entoure la grossesse n'est pas seulement symbolique, mais montre aussi les personnes chargées du contrôle sur la reproduction féminine. À travers les chapitres de cette étude ethnographique nous avons vu comment les hommes et les femmes âgées prennent les décisions sur le nombre d'enfants que doit avoir une femme, l'utilisation du planning familiale, les procédés thérapeutiques si la femme ne tombe pas enceinte, l'espacement des naissances et l'accès à l'information sur la santé reproductive. Il en est de même avec les aspects économiques, puisque la femme ne dispose pas, normalement, d'argent pour subvenir aux dépenses si elle souhaite aller à la maternité, et même si elle dispose de l'argent elle ne peut pas prendre cette décision. Cet ensemble de circonstances montre la valeur sociale accordé à la grossesse et à l'enfantement. Tous ces actes reçoivent soins et protections et délimitent aussi le contexte où ils doivent avoir lieu (chez soi ou à la maternité) et les moyen qui seront mis à disposition. Ainsi, l'acte de se protéger, de défendre son pulaaku, d'éviter de parler de certains thèmes liées à la sexualité peuvent être interprétés différemment : un, est le choix d'un mode de vie, autre, est l'organisation de la structure sociale et la valeur quelle donne aux personnes.

Une des contributions de cette thèse, inscrite dans la tradition d'études du pulaaku et des fulbe, qui analyse la relation entre le pulaaku, la sexualité et la santé reproductive de femmes, est de montrer la place centrale du pulaaku dans ces événements. Les femmes sont chargées d'inculquer à l'enfant les éléments primordiaux de la vie des fulbe: le lait, le troupeau et le pulaaku. L'étude du contexte, des pratiques et des récits qui entourent les démarches reproductives des femmes montrent le pulaaku comme fondamental. Les tresses du *saangol*

imposées aux femmes enceintes pour la première fois sont un exemple des soins apportés à la grossesse et à l'accouchement. Ces actes parlent des corps qui se préparent pour que la naissance de l'enfant ait lieu selon les normes du pulaaku.

Malgré la centralité du pulaaku, des femmes signifient leur refus de certains rituels, comme une jeune qui au cours de sa première grossesse, n'accepterait pas de pratiquer certains actes entraînant une conduite féminine, une forme d'être femme, d'expérimenter la gestation et l'accouchement. Certaines pensent que ce sont des actes qui appartiennent au passé et elles veulent en prendre de la distance, elles ne les considèrent pas comme pertinentes pour leur configuration comme femme fulbe, elles pratiquent le pulaaku, mais refusent certains soins. Qu'elles fassent ou pas les tresses du *saangol*, elles vont utiliser le pulaaku comme un instrument pour contester les politiques et pratiques des maternités quand elles accouchent à la maison, quand elles refusent d'aborder certains sujets, quand elles ne vont pas aux consultations prénatales et ne permettent pas les examens obstétricaux. D'autres fois pour désobéir aux normes de la vie des fulbe, elles scolarisent leurs filles, ou commencent à suivre la grossesse à la maternité ou à utiliser des contraceptifs. Il s'agit de formes de résistances aux contrôles sur leurs corps ainsi que de réaffirmer leur choix d'être fulbe. La beauté configure aussi une manière d'être femme. Une beauté que j'ai nommée ambiguë parce que, de même qu'elle renforce une identité, de même elle perpétue le contrôle que les hommes exercent sur les femmes. Les nouvelles générations cherchent d'autres formes de beauté qui permettent être femme autrement. Un autre aspect de transformation est l'économie; il y a des femmes qui partagent l'importance que le lait a dans leur vie, mais elles font face à la pauvreté en essayant d'autres activités économiques à part la vente du lait. Il a été également analysé dans cette étude comment la rhétorique des émotions instaure des différences entre les hommes et les femmes, exigent des femmes qu'elles agissent avec courage ou avec patience. Certaines femmes acceptent ces inégalités, par exemple les unions matrimoniales imposées, alors que d'autres cherchent des rapports hors le mariage.

D'autres refus d'obéissances émergent à partir des nouvelles expériences du pulaaku dans le domaine de la santé reproductive. Quand les femmes s'opposent à être maltraités, stigmatisés ou à la configuration de la différence qui se met en pratique à travers des politiques nationales et internationales. Les exemples de ces situations ont été recueillis dans les différents chapitres de la thèse, par exemple quand les femmes parlent des soins traditionnels et ne veulent pas aller à la maternité parce que les infirmières et sages femmes crient sur elles parce qu'elles ne comprennent pas leurs ordres ou ne veulent pas se mettre nues pour des examens médicaux; et quand malgré tout cela elles décident d'aller aux consultations prénatales pour recevoir les moustiquaires ou parce qu'elles ne se sentent pas bien ou simplement parce que les circonstances font qu'elles accouchent à la maternité. Aussi quand malgré leur situation de subalternité elles montrent une capacité de subvertir les normes en décidant de commencer à utiliser une méthode contraceptive.

L'étude des contextes, des récits et des pratiques montre la subordination des femmes fulbe face aux hommes. Cette valeur différente qui apparaît tout au long de cette thèse est constaté surtout parce que :

- Les femmes n'ont pas la capacité de faire des choix pour leur propre vie. Dès l'enfance s'établissent les différences dans les travaux, dans les apprentissages et les comportements que les filles et les garçons doivent acquérir. La liberté dans l'enfance, la modestie dans la jeunesse, qui les préparent à leur condition d'épouse et de mère dans la société. Le groupe, le lignage, la famille sont chargés d'établir les unions matrimoniales qui parfois ne sont pas acceptés par les jeunes. Et ce sont ces mêmes acteurs qui contrôlent aussi le rôle reproductif de ces jeunes, décident du nombre d'enfants qu'elles doivent avoir, leur dénie l'accès au planning familial, leur imposent l'espacement naissances, ce qui expose les femmes à plusieurs grossesses sans repos, et limite leur accès à l'information. Les différences sont visibles quand les jeunes subissent le contrôle des femmes adultes qui leur font les tresses du *saangol* pour leur souhaiter que l'accouchement se passe en accord avec le *pulaaku*, et qui décident leur accorder la permission d'aller à la maternité et leur remettre l'argent pour qu'elle puisse suivre la grossesse à la maternité. Une fois devenue épouse et mère ses déplacements sont réduits et elle reste dans le campement ou dans le quartier. Si elle ne respecte pas les normes les autres femmes vont se moquer d'elle ou son mari pourra la battre. Tous ces actes montrent le pouvoir que les hommes ont sur les femmes.
- Les femmes sont conduites selon un modèle de femme fulbe liée au groupe domestique, avec une forme d'être dans le monde, avec des activités commerciales concrètes et avec une facette reproductive. On perpétue sur elles un modèle de comportement concret et on fait tout pour que cela continue comme le montre le faible nombre de filles scolarisées, l'interdiction pour elles de suivre des études supérieures par peur de grossesses avec des hommes qui ne sont pas des fulbe ; par la faible diversité des activités économiques que font les femmes, leur laissant seulement la vente du lait pour obtenir des bénéfices qui peuvent être nuls si elles n'ont pas de vaches. Elles ne sont pas poussées à explorer d'autres marchés sous la menace que si elles font d'autres activités économiques que la vente du lait elles ne seront plus des fulbe et resteront soumises à la pauvreté.
- Au sein des structures sanitaires les femmes fulbe sont stigmatisées à partir d'un stéréotype créé sur cette communauté; elles sont traitées comme des enfants quand leurs opinions ne sont pas prises en compte, on les traite d'ignorantes et d'arrières ; le personnel des centres de santé et maternités s'adresse aux femmes exclusivement avec des ordres, on crie sur elles ou on les maltraite. Elles sont mises dans une position subalterne par rapport à d'autres femmes adultes ou aux hommes quand les structures sanitaires perpétuent les systèmes traditionnels. On leur impose une idée du progrès liée à l'accouchement médicalisée et qui comporte de laisser les pratiques du *pulaaku* et du *senteene*, les deux catégories qui entourent les idéaux sur l'accouchement à la maison.

Ces éléments sont déterminants pour la configuration des relations du genre. Déterminants aussi dans l'accès à l'économie aux arènes du pouvoir, et à la prise de décisions sur leurs vies. Malgré tout, la plupart des discours des femmes nous permettent de penser aux formes

de résistance et de prise de pouvoir que les femmes ont dans certains aspects de leurs vies. Une fois de plus, les tensions entre les normes, les hégémonies et les possibilités de prise de position et d'autre type d'actions se font visibles. Par exemple, Kadidja (son discours introduisait le chapitre 3) se reconnaît noble, elle descend d'une famille de chefs, elle est fulbe et tout cela lui donne de la confiance pour apparaître devant les autres maîtresse d'elle-même. Au travers de son discours on peut observer les tensions que les femmes expérimentent dans leurs vies. D'un côté elle montre son désaccord et ses divergences quand elle a divorcé de son premier mari ou quand elle parle à l'homme qui est maintenant son mari de ses inquiétudes sur les VIH/sida. D'une autre côté elle cède, par exemple quand elle a accepté de se marier avec un homme fulbe alors qu'elle aimait un autre homme ou quand elle accepte les conditions de son mari pour rester à la maison. Elle trouve à chaque fois des raisons et des forces pour résister, elle les incarne et se montre comme une femme en résistance. Une fois que les femmes augmentent leur capacité d'agir, elles luttent pour la maintenir dans un système inégal, où elles n'ont pas la même capacité pour choisir et elles sont conscientes d'avoir trouvé des fissures dans certains aspect tandis que d'autres restent fermes, pour l'instant.

Cette thèse reconnaît aux politiques et projets de santé, touchant à la reproduction, la volonté d'apporter une aide aux populations dans la région de Nikki. Cependant, ces souhaits se transforment la plupart du temps dans des actions à double propos puis qu'ils stigmatisent une population, ils construisent une image de la différence comme insubordonnée et coupable de la mort de femmes. Il est nécessaire de montrer l'existence d'un vide et la nécessité d'avoir une vision plus large et plus complexe des droits reproductifs et sexuels des femmes, de leurs conditions de vie et de la valeur qu'elles ont dans les contextes sociales où elles vivent. Puisque, comme le disait Harcourt: « les conclusions du Projet du Millénaire prenaient en compte le fait que la santé des femmes pauvres est en danger par la faute des systèmes de santé avec une mortalité maternelle élevée, et qu'elles ont besoin, de ce fait, de soins généralisés durant tout leur vie pour leur bien-être. Vaincre la mortalité et la morbidité maternelle comporte un changement du système qui puisse garantir l'accès et le financement de la santé. Dans ce contexte, la santé maternelle est plus un sujet des politiques économiques et sociales qu'un sujet technique 'de santé' » (2010 :81). On nous présente la problématique de telle façon que les femmes qui meurent sont les coupables. Les femmes enceintes deviennent des victimes que l'on veut sauver. L'idéal d'accoucher seules, les préparations et soins traditionnels qu'elles pratiquent, ainsi que les témoignages actuels des femmes sont sanctionnés et on leur demande d'abandonner ces pratiques sous le prétexte d'acquiescer un progrès, un changement social, une reconnaissance de la personne comme citoyen par le certificat de naissance. On demande aux femmes de faire des économies et ensuite de les investir dans les consultations prénatales sans tenir compte des circonstances qui entourent leurs vies.

La politique de la césarienne gratuite pour palier la mortalité des femmes, mais qui augmente les normes et les changements pour les soins de futures gestations, est tout aussi significative. Il est encore trop tôt pour faire une analyse en profondeur sur les effets que cette mesure aura à long terme pour les femmes, mais on peut rejoindre les idées émises par Jordan, il y a un peu plus de vingt ans, quand elle pronostiquait que « l'introduction de la haute technologie

met à la femme dans une situation désavantageuse, en réduisant les améliorations de leurs conditions de vie, comme on a pu le constater dans des projets de développement tels que les secteurs économique ou l'agricole » (1987 :315). Je considère que ces faits nécessitent des études qui apportent des données et des éléments sur l'implication et les buts de la gratuité de la césarienne pour connaître: le degré de contrôle démographique que cette mesure peut avoir, les conséquences que la réduction du nombre d'accouchement va avoir pour les femmes dans des sociétés où une descendance nombreuse est un signe de prestige ou les possibles risques qu'elle introduit pour les futurs grossesses et accouchements des femmes qui accouchent par césarienne. Il est aussi nécessaire de continuer à étudier les débats sur les causes de la mortalité des femmes durant les accouchements et les gestes, puisque je considère que les femmes ne meurent pas parce qu'elles accouchent à la maison mais qu'il y a d'autres facteurs qui ne sont pas quantifiés, comme par exemple sa nutrition. On a focalisé les réponses à ces décès à travers les soins prénatales ou l'attention obstétricale d'urgence avec l'introduction des technologies, mais l'on laisse de côté d'autres facteurs qui entourent la vie des femmes.

De la même façon que les politiques nationales et internationales se focalisent sur la mortalité des femmes, en occultant d'autres aspects et facteurs importants dans leurs vies qui ont une incidence directe sur la mortalité au cours de l'accouchement et durant grossesse, il en va de même avec la sexualité et les avortements. Dans le dernier chapitre on a analysé comment on est en train de construire la sexualité des femmes oubliant leur droits sexuels et à la reproduction. Ces analyses ne sont pas clôturées et cette thèse a voulu introduire l'opinion des personnes concernées qui ouvrent des voies pour approfondir et pour explorer de nouvelles thématiques. Certaines sont en lien avec les nouvelles approches de l'anthropologie du corps et aussi des débats sur l'identité ou comment les hommes et les femmes fulbe vont se nommer et agir dans les contextes où ils vivent.

L'analyse située dans les personnes, les contextes et les récits utilisé tout au long de la thèse est une base pour réfléchir ensemble avec les différentes acteurs qui agissent dans l'accès aux droits et la santé reproductive des femmes dans la région de Nikki. Connaître ses expériences rend possible établir des dialogues entre les femmes, les hommes, les représentants politiques, le personnel des centres de santé des maternités et de l'hôpital. Une écoute attentive des idées qu'ont les femmes et les hommes fulbe sur eux même, sur leur façon d'être et l'importance qu'ils accordent au pulaaku, leurs doutes et les formes d'adaptations aux contextes nouveaux, est un pas fondamental pour des actions sociales, politiques ou économiques. Le respect et une organisation plus horizontale dans les débats doivent être la base pour une entente. Sinon, les dispositions d'informés ou pas, les discours et pratiques légitimes face à celles qui ne les sont pas, les position d'accès à l'information ou de non accès qui se perpétuent seront vouées à l'échec ou bien ne bénéficieront qu'à une partie de la population, laissant de côté une autre grande partie, surtout les femmes.





## Bibliografía

- ABOUEY, Marguerite y OUBRERIE, Clément (2010) *Aya de Yopougon. vol. 4*. Barcelona: Norma Editorial.
- ABU-LUGHOD, Lila (2008[1990]) "Shifting politics in Bedouin love poetry" En: LUTZ, Catherine y ABU-LUGHOD, Lila (eds.) *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 24-45.
- ABU-LUGHOD, Lila (2000) "Locating ethnography". *Ethnography* 1, pp: 261-267. Accedido el 29.05.2009 en: [www.eth.sagepub.com](http://www.eth.sagepub.com).
- ABU-LUGHOD, Lila (1996) *Honor and Shame. Things as they are*. Indiana: Indiana University Press.
- ABU-LUGHOD, Lila (1993) *Writing women's worlds. Bedouin Stories*. California: University of California Press.
- ABU-LUGHOD, Lila (1991) "Writing Against Culture" En: FOX, Richard (ed) *Recapturing Anthropology: Working in the present*. Santa Fe, NM: School of American Research Press, pp. 137-62.
- ABU-LUGHOD, Lila (1987[1986]) *Honor and poetry in a Beduin Society*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- AIXELÀ, Yolanda. MALLART, Lluís y MARTÍ, Josep (eds.) (2009) *Introducción a los estudios africanos*. Barcelona: CEIBA.
- ÁLVAREZ DEGREGORI, María Cristina. LEANDRO REGUILLO, Esther. DIGIACOMO, Susan y GUIDOUM, Yamina (2007) *Mujeres, sida y acceso a la salud en África subsahariana: enfoque desde las ciencias sociales*. Barcelona: Medicus Mundi Catalunya. Accedido el 11.10.2011 en: [www.medicusmundi.es/catalunya](http://www.medicusmundi.es/catalunya).
- AMADIUME, Ifi (1987) *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. Londres: Zed Books.
- AMSELLE, Jean-Loup (1990) *Logiques métisses*. Paris: Payot.
- AMSELLE, Jean-Loup (1987) "L'ethnicité comme volonté et comme représentation: à propos de peuls de Wasolon". *Annales* 42, pp. 465-489.
- AMSELLE, Jean-Loup y M'BOKOLO, Elikia (dir.) (1999[1985]) *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte.

- APPADURAI, Arjun (1988) "Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory". *Cultural Anthropology* 3, pp. 16-20.
- ARNFRED, Signe (2004) "African sexuality/sexuality in Africa: tales and silence" En: ARNFRED, Signe *Rethinking sexualities in Africa*. Uppsala: Almqvist & Wiksell Tryckeri AB, pp. 59-77.
- BAKARE-YUSUF, Bibi (2003) "Beyond determinism: the phenomenology of African females existence". *Feminist African Issue* 2. Accedido el 09.06.2011 en: [www.feministafrica.org/index.php/beyond-determinism](http://www.feministafrica.org/index.php/beyond-determinism).
- BARTH, Fredrik (1976[1969]) *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BASTIDE, Roger (1973) *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: L'Harmattan.
- BECKWITH, Carol y FISHER, Ángela (2009) *Face of Africa. Thirty years of photography*. Washington, D.C.: National Geographic Society.
- BENEDICT, Ruth (2006[1946]) *El crisantemo y la espada*. Madrid: Alianza Editorial.
- BERER, Marge y RAVINDRAN, Sundari (1999) *Safe motherhood initiatives: critical issues*. London: Boldface. Accedido el 15.10.2011 en: [www.rhmjournal.org.uk/publications/SafeMotherhood.pdf](http://www.rhmjournal.org.uk/publications/SafeMotherhood.pdf).
- BERTRAUX, Daniel (2005[1997]) *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, Barcelona: Bellaterra.
- BIERSCHENK, Thomas (1992) "The ethnicisation of fulani society in the Borgou province of Benín by the ethnologist". *Cahiers d'Etudes Africaines* 127, pp. 509-520.
- BIERSCHENK, Thomas (1993) « The creation of a tradition : Fulani chiefs in Northern Dahomey/Benin since the late 19<sup>th</sup> century". *Paideuma* 39, pp.217-224.
- BIERSCHENK, Thomas (1995) "Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peules au Bénin". *Cahier de Sciences Humaines* 31, pp. 457-484.
- BIERSCHENK, Thomas y FORSTER, Reiner (2004[1987]) *L'organisation sociale de Peuls dans l'Atacora (République du Bénin, communes de Kouandé, Pébonco et Kétou)*. Mainz, Germany: Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität.
- BIERSCHENK, Thomas y LE MEUR, Pierre-Yves (1997) *Trajectoires peules au Bénin*. Paris: Karthala.
- BLAZQUEZ, Maribel (2010) *Nosotras parimos ¿nosotras decidimos en la atención sanitaria al embarazo, parto y puerperio?* Madrid: Atenea.
- BLEDSON, Caroline (2005[1990]) "School Fees & the Marriage Process for Mende Girls in Sierra Leone" En: CORNWALL, Andrea (ed.) *Readings in Gender in Africa*. Oxford: James Currey, pp. 80-89.
- BOESEN, Elisabeth (1999) "Pulaaku. Sur la fulanité" En: BOTTE, Roger. BOUTRAIS, Jean y SCHMITZ, Jean (dir.) *Figures peules*. Paris: Karthala, pp. 86-97.
- BOESEN, Elisabeth (1997) "Identité et démarcation: les pasteurs peuls et leurs voisins paysans". En: BIERSCHEK, Thomas y LE MEUR, Pierre-Yves (dir.) *Trajectoires peules au Bénin*. Paris: Karthala, pp. 21-47.
- BOESEN, Elisabeth. HARDUNG, Christine y KUBA, Richard (eds.) (1998) *Regards sur le Borgou. Pouvoir et altérité dans une région ouest Africaine*. Paris: L'Harmattan.

- BOTTE, Roger. BOUTRAIS, Jean y SCHMITZ, Jean (dir.) (1999) *Figures peules*. Paris: Karthala.
- BOSERUP, Esther (1970) *Women's rol in economic development*. Nueva York: St. Martin's Press.
- BOURDIEU, Pierre (1991[1980]) *El sentido práctico*. Madrid: Santillana.
- BREGAND, Denise (1998) *Commerce caravanier et relations sociales au Bénin*. Paris: L'Harmattan.
- BREEDVELD, Anneke y DE BRUIJN, Mirjam (1996) "L'image des Fulbe. Analyse critique à la construction du concept de pulaaku". *Cahier des études africaines* 144, pp. 791-821.
- BRUBAKER, Rogers y COOPER, Frederick (2005) *Identity En Colonialism in question. Theory, knowledge, history*. California: University of California Press pp:59-90.
- BURNHAM, Philip (1996) *The politics of cultural difference in northern Cameroon*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- CHEVROL, Blandine (1992) *Représentations de la maladie et de la santé chez les peuls au Nord-Bénin*. Lyon: Université Lyon II - Lumière.
- CECATTI, José (2007) "Investigación sobre mortalidad materna severa y casos que casi conducen a la muerte en Brasil: lo que hemos aprendido". *Reproductive Health Matters* 15(30), pp.125-133. Accedido el 30.06.2011 en: [www.rhmjournal.org.uk](http://www.rhmjournal.org.uk).
- COMAROFF, John y COMAROFF, Jean (1992) *Bodily Reform as Historical Practice. Ethnography and the historical imagination*. Colorado: Westview Press.
- COMAS, Dolores (1998) *Antropología económica*. Barcelona: Ariel.
- CORNWALL, Andrea. CORRÊA, Sonya y JOLLY, Susy (2008) *Development with body: sexuality, human rights and development*. Londres: Zed Books.
- CORIN, Ellen (1998) "Reconfiguring the person: the dynamics of affects and symbols in an African spirit possession cult" En: STRATHERN, Andrew y LAMBEK, Michael (eds.) *Bodies and Persons. Comparative perspectives from Africa to Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 80-102.
- CORRÊA, Sonia (2007) "Realising Sexual Rights" En: *IDS Sexuality and Development Programme*. Accedido el 20.09.2011 en: [www.ids.ac.uk/ids/bookshop/outputs/RealisingSRids.pdf](http://www.ids.ac.uk/ids/bookshop/outputs/RealisingSRids.pdf).
- CORRÊA, Sonia. PETCHESKY, Rosalind y PARKER, Richard (2008) *Sexuality, Health and Human Rights*. London: Routledge.
- CSORDAS, Thomas J. (1994) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: Press Syndicate of The University of Cambridge.
- CSORDAS, Thomas J. (1990) "Embodiment as a Paradigm for anthropology". *Ethos* 18, pp. 5-47.
- DAMON, Kassim y YESSOUFFOU, Afissou (2010) *Guide Promotion de la santé au Niveau communautaire*. Benin: Ministère chargé des relations avec les institutions. Accedido el 20.09.2011 en: [www.mdsbenin.org/IMG/pdf/guide-sante-communautaire.pdf](http://www.mdsbenin.org/IMG/pdf/guide-sante-communautaire.pdf).
- DE HAAN, Leo (dir.) (1997) *Agriculteurs et éleveurs au Nord-Bénin. Écologie et genres de vie*. Paris: Karthala.
- DEL VALLE, Teresa (2000) *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona: Ariel.

- DESJARLAIS, Robert (2003) *Sensory Biographies. Lives and Death among Nepal's Yolmo Buddhist*. California: University of California Press.
- DÍAZ DE RADA, Ángel (2008) “¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi”. *Revista de dialectología y tradiciones populares* 1, enero-junio, vol. LXIII, pp. 187-235.
- DUPIRE, Marguerite (1994) “Identité ethnique et processus d'incorporation tribale et étatique”. *Cahiers d'études africanistes*, 34, n° 133-135, pp. 265-280. Accedido el 13.03.2011 en: [www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea\\_0008-0055\\_1994\\_num\\_34\\_133\\_2051](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1994_num_34_133_2051).
- DUPIRE, Marguerite (1970) *Organisation sociale des Peuls*. Paris: Plon.
- DUPIRE, Marguerite (1963) *Peul nomades: études descriptives des Wodaabe du Sabel nigérien*. Paris: Karthala.
- ECHARD, Nicole (1992) “Cultes de possession et changement social. L'exemple du bori hausa de l'Alder et du Kurfey (Niger)”. *Archives des sciences sociales des religions* 79, pp. 87-100.
- ESTEBAN, Mari Luz (2011a) *Crítica al pensamiento amoroso*. Barcelona: Bellaterra.
- ESTEBAN, Mari Luz (2011b) “Cuerpos y políticas feministas: el feminismo como cuerpo” En: VILLARBA, Cristina y ÁLVAREZ, Nacho (coord.) *Cuerpos políticos y Agencia. Reflexiones Feministas sobre Cuerpo, Trabajo y Colonialidad*. Granada: Universidad de Granada, pp.45-84.
- ESTEBAN, Mari Luz (2010) “Anthropology of the body, Corporeal Itineraires, and Gender Relations” En: ESTEBAN, Mari Luz y AMURRIO, Mila (eds.) *Feminist Challenges in the Social Sciences: Gender Studies in the Basque Country*. Reno, Nevada: Center for Basque Studies, University of Nevada, Courrent research series, n° 2, pp. 191-204.
- ESTEBAN, Mari Luz (2008) “Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: Apuntes teóricos y metodológicos” En: IMAZ, Elixabete (ed.) *La materialidad de la identidad*. Donostia: Hariadna.
- ESTEBAN, Mari Luz (2004) *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1977) *Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le bocage*. Paris: Gallimard.
- FERRÁNDIZ, Francisco (2004) *Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao: Publicaciones de la universidad de Deusto.
- FILIPPI, Véronique. RICHARD, Fabienne. LANGE, Isabelle y OUAT'TARA, Fatoumata (2009) “Identifying barriers from home to the appropriate hospital through near-miss audits in developing countries”. *Best practices and research: clinical obstetrics and gynaecology* 23(3), pp. 389-400.
- FONS, Virginia (2005) “Concepto de persona en África Central”. *Oráfrica* 1, pp. 21-38.
- FONS, Virginia (2003) *Entre dos aguas. Etnomedicina, procreación y salud entre los ndowé de Guinea Ecuatorial*. Barcelona: CEIBA.
- FOUCAULT, Michel (1976) *Histoire de la sexualité Vol I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.

- FREYERMUTH-ENCISO, Graciela y CARDENAS-ELIZALDE, Rosario (2009) "Evaluación del subregistro de la mortalidad materna en Los Altos de Chiapas mediante las estrategias RAMOS Y RAMOS modificada". *Salud Pública de México* 6, vol. 51, noviembre-diciembre, 2009, pp. 450-457.
- GBANGBADE, Sourou. AKOUTEY, Vicent y KANHONOU, Lydie (2007) *Etat de la recherche dans le domaine de la mortalité maternelle et néonatale au Bénin*. Benin: Centre de Recherches pour le Développement International (CRDI). Accedido el 15.08.2011 en: [www.web.idrc.ca/uploads/user-S/12162233031Etude\\_Recherche\\_Sante\\_Benin.pdf](http://www.web.idrc.ca/uploads/user-S/12162233031Etude_Recherche_Sante_Benin.pdf)
- GOFFMAN, Erving (1992[1970]) *Internados: Ensayos sobre la situación de los enfermos mentales*. Madrid: Amorrortu-Murguía.
- GRAHAM, Wendy. AHMED, Sarah. STANTON, Cindy. ABOU-ZAHR, Carla y CAMPBELL, Oona (2008) "Review Measuring maternal mortality: an overview of opportunities and options for developing countries". *BMC Medicine* 6:12, pp. 1-8. Accedido el 15.08.2011 en: [www.biomedcentral.com/1741-7015/6/12](http://www.biomedcentral.com/1741-7015/6/12).
- GUBER, Rosana (2004[1991]) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Barcelona: Paidós.
- GUICHARD, Martine (1992) "Réponse à Thomas Bierschenk". *Cahiers d'Etudes Africaines* XXXII-3, pp. 521-522.
- GUICHARD, Martine (1990) "L'ethnicisation de la société peule du Borgou (Bénin)". *Cahiers d'Etudes Africaines* 30, pp. 17-44.
- GUILHEM, Dorothée (2008a) "Incorporation de l'identité de genre chez les peuls djeneri au Mali. Anthropologie des usages sociaux et cultures du corps". *Journal des anthropologues* 112-113, pp. 135-154.
- GUILHEM, Dorothée (2008b) "Le charme féminin chez les peules djeneri du Mali. Un 'objet' de la nature ou de la culture ?" *Anthropologie et société* 32, pp. 11-17.
- GUILHEM, Dorothée (2006) "Le lait de vache dans les sociétés peules. Pratiques alimentaires et symbolisme d'un critère identitaire". Paris: Les cafés Géopp. Accedido el 18.07.2010 en: [www.lemangeur-ocha.com](http://www.lemangeur-ocha.com).
- HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul (1994[1983]) *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- HAMPATÉ, Amadou Ba (1972) *Aspect de la civilisation africaine: personne, culture, religion*. Paris: Présence Africaine. Accedido el 02.08.2010 en: [www.webpulaaku.net/defte/ahb/aspects/personne.html](http://www.webpulaaku.net/defte/ahb/aspects/personne.html).
- HAMPSHIRE, Kate (2003) "What is 'safe motherhood'? Insiders' and outsiders' perceptions of maternal health among Tchadian pastoralists". *Genus* 34, pp. 159-180.
- HAMPSHIRE, Kate (2000) "Accès aux soins de santé des femmes nomades du Tchad". *Sempervira* 54, pp. 92-107.
- HARAWAY, Donna (2005) *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly paradigm press.
- HARDUNG, Christine (1998) "Exclusion sociale et distance voulue: des rapports entre Gannunkeebe et Fulbe". En: BOESEN, Elisabeth. HARDUNG, Christine y KUBA, Richard (eds.) *Regards sur le Borgou. Pouvoir et altérité dans une région ouest Africaine*. Paris: L'Harmattan, pp. 203-220.

- HARDUNG, Christine (1997) "Ni vraiment Peul, ni vraiment Baatombu: le conflit identitaire des Gando" En: BIERSCHEK, Thomas y LE MEUR, Pierre-Yves *Trajectoires peules au Bénin*. Paris: Karthala, pp. 109-138.
- HARCOURT, Wendy (2010) *Desarrollo y políticas corporales. Debates críticos en género y desarrollo*. Barcelona: Bellaterra.
- JAFFRÉ, Yannik (2008) "Mourir pour presque rien... Une première approche descriptive de la mortalité maternelle dans quelques services obstétricaux d'urgence d'Afrique de l'Ouest. *Studia Africana*". *Revista interuniversitària d'estudis africans* 19, pp. 22-31.
- JACKSON, Michael (1989) *Paths Towards a Clearing: Radical Empiricism in Ethnographic Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.
- JORDAN, Brigitte (1993[1978]) *Birth in four cultures: a cross-cultural investigation of childbirth in the Yucatan, Holland, Sweden and the United State*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- JORDAN, Brigitte (1987) "High technology: the case of obstetrics". *World Health Forum* 8, pp. 312-338.
- JULIANO, Dolores (2011) "Introducción. Cultura y sexualidad" En: VILLALBA, Cristina y ALVAREZ, Nacho (coord.) *Cuerpos políticos y Agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*. Granada: Universidad de Granada, pp. 9-20.
- KUHN, Barbara (1997) " 'Kosam walaa ceede walaa!' 'Pas de lait, pas d'argent!' " En: BIERSCHEK, Thomas y LE MEUR, Pierre-Yves (dir.) *Trajectoires peules au Bénin*. Paris: Karthala, pp. 63-76.
- LAMBEK, Michel y STRATHERN, Andrew (1998) *Bodies and Persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- LASSIBILLE, Mahalia (2008) "Stratégies choréographiques. L'exercice politique de la danse chez les Peuls WoDaaBe du Niger. Anthropologie des usages sociaux et culturels du corps". *Journal des Antropologues* 112-113, pp. 155-182.
- LEBLON, Anaïs (2006) "Le pulaaku. Bilan critique des études de l'identité peule en Afrique l'Ouest". *Recherches en anthropologie et en histoire de l'Afrique* 20.
- LEENHARDT, Maurice (1997[1947]) *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.
- LOMBARD, Jacques (1965) *Structures de type "féodal" en Afrique Noire. Étude des dynamismes internes et des relations sociales chez les bariba du Dabomey*. Paris: Mouton & co.
- LOCK, Margaret (1993) "Cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge". *Annual Reviews Anthropology* 22, pp. 135-155.
- LUTZ, Catherine y ABU-LUGHOD, Lila (1990) *Language and politics of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LUTZ, Catherine (1990) "Engendered emotions: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse" En: LUTZ, Catherine y ABU-LUGHOD, Lila (eds.) *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp: 69-91.
- MAIFRATH, Renata (1989) *Zur oralen Tradition bei Fulbe in Nordbénin* (document inédit). Berlin: Frei Universität Berlin.

- MAINE, Deborah (1993[1991]) *Safe Motherhood programs: Options and Issues*. Columbia: Center of Population and Family Health.
- MALLART i GUIMERÀ, Lluís (2009) “Esdevenir antropòleg”. *Perifèria Revista de recerca i formació en antropologia* 11, pp. 1-18. Accedido el 26.09.2011 en: [www.periferia.name](http://www.periferia.name).
- MALLART i GUIMERÀ, Lluís (2003) *La Forêt de nos Ancêtres. Le système médical des Evuzok du Cameroun*. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tomo I.
- MAMA, Amina (2008) “Cuestionando la teoría: Género, Poder e Identidad en el contexto africano” En: SUAREZ, Liliana y HERNÁNDEZ, Rosalva (eds.) *Decolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Valencia: Universidad de Valencia, pp. 215-234.
- MARCO, Rafael (2009) *El bastón del anciano*. Madrid: Selva y Sabana.
- MARI SAEZ, Almudena (2010) “Honor, economía y poder. El menor acceso a la salud de las mujeres peul borgubé” Comunicación del *VII Congreso Internacional de Estudios Africanos*. Lisboa.
- MATHIEU, Nicole-Claude (1991) “Quand céder n'est pas consentir” En: MATHIEU, Nicole-Claude *L'Anatomie politique. Catégorisation et idéologies du sexe*. Paris: Côte-femmes éditions, pp. 131-225.
- MAUSS, Marcel (1934) “Les techniques du corps”. *Journal de Psychologie*, XXXII, 3-4, pp. 5-23. Accedido el 07.08.2011 en: [www.pages.infinit.net/sociojmt](http://www.pages.infinit.net/sociojmt).
- MBILINYI, Marjorie (1985) “Struggles concerning sexuality among female youth”. *Journal of eastern African research and development* 15, pp. 111-123.
- MÉNDEZ, Lourdes (2007) *Antropología feminista*. Madrid: Síntesis.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1962) *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MOORE, Henrietta (2009[1991]) *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.
- NNAEMEKA, Obioma (2005) “Mapping African Feminisms” adapted version of “Introduction: Reading the Rainbow” de *Sisterhood Feminisms and Power: From Africa to the Diaspora* En: CORNWALL, Andrea (ed.) *Readings in gender in Africa*. Bloomington, Indiana/Oxford: Indiana University Press/James Currey, pp. 31-40.
- OLIVER DE SARDAN, Jean Pierre (1999) “Les représentations des maladies: des modules?” en JAFFRÉ, Yannick y OLIVER DE SARDAN, Jean Pierre (dir) *La construction sociale des maladies. Les entités nosologiques populaires en Afrique de l'Ouest*. Paris: Presses Universitaires de France, pp.15-40.
- OROBITG CANAL, Gemma (2001) “Repensar las nociones de cuerpo y de persona: ¿Por qué para los indígenas Pumé para vivir se debe morir por un rato?” *Etnográfica* 2, pp. 219-240.
- OYERONKE, Oyewumi (2002) “Conceptualizando el género: Los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana”. *Africaneando* 4, pp. 25-35. Accedido el 02.02.2010 en: [www.africaneando.org](http://www.africaneando.org).
- PINK Sarah (2010) “The future of sensory anthropology / the anthropology of the senses”. *Social Anthropology* 18(3), pp. 331-340.



- PINK, Sarah (2003) "Interdisciplinary agendas in visual research: re-situating visual anthropology". *Visual Studies*, 18:2, pp. 179-192. Accedido el 28.11.2008 en: [www.dx.doi.org/10.1080/14725860310001632029](http://www.dx.doi.org/10.1080/14725860310001632029).
- RIESMAN, Paul (1974) *Société et liberté chez les peul Djelgôbé de Haute - Volta. Essai d'anthropologie introspective*. Paris: Mouton & Co.
- ROSALDO, Michelle (1984) "Toward an Anthropology of Self and the Feeling" En: SCHWEDER, Richard y LEVINE, Robert (eds.) *Culture theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 137-157.
- RUBIN, Gayle. (1989[1984]) "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad" En: VANCE, Calore (ed.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Revolución, pp. 113-190.
- SARGENT, Carolyn (1989) *Maternity, medicine and power. Reproductive decisions in Urban Benin*. Los Angeles: University of California Press.
- SARGENT, Carolyn (1982) *The Cultural Context of Therapeutic Choice. Obstetrical care decisions among the Bariba of Benin*. London: Reidel Publishing Company.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy y LOCK, Margaret (1987) "The Mindful Body: A prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly* I, pp. 6-41.
- SEWANE, Dominique (2003) *Le souffle du mort. Les Batammariba (Togo, Bénin)*. Paris: Plon.
- SEYDU, Christine (1977) *Bulletin de liaison des études peules*. Benin: U.R.A. Institut national des langues et civilisations orientales et Centre national de la recherche scientifique.
- SODJINO, Epiphane. HOUETO-TOMETY, Anastasie y TOMETY, Simon (2009) *Etudes sur les violences contre les enfants en milieu scolaire au Bénin. Ministère des Enseignements Maternel et Primaire (MEMP). UNICEF, Laboratoire d'Ingénierie de Formation et d'Assistance en Développement Local: Cotonou, Bénin*. Accedido el 07.08.2011 en: [www.cnsce.net/documents/EtudesRapports/Etude%20violence%20contre%20enfants%20en%20milieu%20scolaire.pdf](http://www.cnsce.net/documents/EtudesRapports/Etude%20violence%20contre%20enfants%20en%20milieu%20scolaire.pdf).
- SOTENS, William. LIN, Washun y Al-Azzawi, Farook Al (1991) "An investigation of maternal morbidity with identification of life-threatening 'near-miss' episodes". *Health Trends* 23(1), pp.13-15.
- STOLCKE, Verena (1995) "Talking culture. New Boundaries, New Rethorics of exclusion in Europe". *Current Anthropology* 36(1), pp. 1-24.
- STOLLER, Paul (1989) *The taste of ethnographic things. The sense in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- STRATHERN, Marilyn (1999) *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*, London: Athlone Press.
- SUDARKASA, Niara (2005) "The 'Status of Women' in Indigenous African Societies" En: CORNWALL, Andrea (ed.) *Readings in Gender in Africa*. Bloomington, Indiana/Oxford: Indiana University Press/James Currey. 2005. pp. 25-31.
- TAMALE, Sylvia (ed.) (2011) *African Sexualities. A reader*. Nairobi: Pambazuka press.
- TAUZIN, Aline (2001) *Figures du féminin dans la société maure (Mauritanie)*. Paris: Karthala.

- THOMAS, Lynn (2006) "Gendered reproduction: placing school girl pregnancies in African history" En: MIESCHER, Stephen; COLE, Catherine y MANUH, Takyiwaa (eds.) *Africa After Gender?* Bloomington: Indiana University Press, pp. 48-62.
- TURNER, Victor (1999[1967]) *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- VAN DER NIET, Anneke (2010) *Bodies in action. Culture and body skills in post-conflict Sierra Leone*. Leiden, The Netherlands: African Studies Center, 24. Leiden: African Studies Center. Accedido el 07.08.2011 en: [www.openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/15564/ASC-075287668-2730-01.pdf?sequence=2](http://www.openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/15564/ASC-075287668-2730-01.pdf?sequence=2).
- VIEITEZ CERDEÑO, Soledad (2005) "Miradas antropológicas al género" En: DE TORRES RAMÍREZ, Isabel. *Miradas desde la perspectiva de género. Estudios de las mujeres*. Madrid: Narcea, pp. 63-75. Accedido el 26.09.2011 en: [www.uned.es/dpto\\_asy/Vieitez2005.pdf](http://www.uned.es/dpto_asy/Vieitez2005.pdf).
- VILLALBA, Cristina y ÁLVAREZ, Nacho (2011) *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo. Trabajo y colonialidad*. Granada: Universidad de Granada.
- VINEL, Virginie (2005) *Des femmes et des lignages. Ethnologie des relations féminines au Burkina Faso (Moose, Sikoomose)*. Paris: L'Harmattan.
- WEEKS, Jeffrey (1987) "Questions of identity" En: CAPLAN, Pat (ed.) *The cultural construction of sexuality*. London: Tavistock Publications, pp. 31-51.
- WIBLE, Brent (2004) "Making schools safe for Girls: combating gender-based violence in Benin". En: *Tropsouvent en Silence*. UNICEF. Accedido el 26.09.2011 en: [www.unicef.org/wcaro/VAC\\_Rapport\\_fr.pdf](http://www.unicef.org/wcaro/VAC_Rapport_fr.pdf)
- YANAGISAKO, Silvia Junko y COLLIER, Jane (1987) "Towards a unified analysis of gender and kinship" En: YANAGISAKO, Silvia Junko y COLLIER, Jane (eds.) *Gendered kinship. Essays toward a unified analysis*. Standford: Standford University Press, pp. 14-50.

## Tesis

- DJEDJEBI, Théophile (2009) *Pastoralistes et la ville au Bénin: Livelihoods en questionnement*. Tesis doctoral en XXX. CIUDAD: Universitiet Leiden.
- LALEYE, Eleonore (2011) *Facteurs limitant la qualité des soins au cours du travail d'accouchement à la maternité de Nikki (République du Bénin)*. Memoria fin de estudios. Section de formation supérieure en soins infirmiers et obstétricaux, École Nationale de la santé publique (Burkina Faso).
- MARÍ SAEZ, Almudena (2008) *Construction de l'identité des femmes au Borgou (Republique du Bénin, Communes de Nikki-Kalalé-Péréré)*. Mémoire présenté en vue du Master II en Anthropologie et ethnologie. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- MENDIGUREN DE LA VEGA, Berta (2005) *Inmigración, medicalización y cambio social entre los Soninké: El caso de Dramané (Mali)*. Tesis doctoral en Antropología Social. Tarragona: Universidad Rovira i Virgili.
- MORAL LEDESMA, Beatriz (1996) *Conceptualización de la mujer, del cuerpo y de la sexualidad en Chuuk (Micronesia)*. Tesis doctoral en Antropología Social. Donosti: Euskal Herriko Unibertsitatea.

- MUELA RIBERA, Joan (2007) *Malaria en Lipangalala. Pluralismo médico y procesos asistenciales para malaria infantil en una comunidad africana*. Tesis doctoral en Antropología Social. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- VAN DRIEL, Antje (2002) *Sharing a Valley. The changing relations between agriculturalist and pastoralists in the Niger Valley of Benin*. Amsterdam, Holanda: University of Amsterdam.
- VER EECKE, Catherine (1988) *Pulaaku: Adamawa Fulbe identity and its transformations*. Tesis doctoral en Antropología Social. Pennsylvania, Estados Unidos: University of Pennsylvania.
- VIRTANEN, Tea (2003) *Performance and performantivity in pastoral fulbe culture*. Tesis doctoral en Antropología Social. Helsinki, Finlandia: University of Helsinki. Accedido el 11.10.2011 en: [www.faculty.ksu.edu.sa/archaeology/Publications/General/Pastoral%20Fulbe%20Culture.pdf](http://www.faculty.ksu.edu.sa/archaeology/Publications/General/Pastoral%20Fulbe%20Culture.pdf).

## Material empírico

### a) Diarios de campo

- a.1 Diario Centro de Salud 17 Septiembre 2010 a 08 Diciembre 2010.
- a.2 Diario Gaa Kpandu 18 Enero 2010 a 20 Noviembre 2010.
- a.3 Diario hospital Suno Sero 22 Febrero 2010 a 30 Noviembre 2010.
- a.4 Diario Nikki 21 Enero 2010 a 10 Diciembre 2010.
- a.5 Diario Wenra 26 Enero 2010 a 24 Noviembre 2010.
- a.6 Diario Yaa Senrou 11 Noviembre 2007 a 14 mayo 2008 / 18 Enero a 08 Diciembre 2010.

### b) Entrevistas

- b.1 A. Tanga, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.2 Ada Déré, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.3 Adam Djaouga, barrio Gaa Maro, ciudad Nikki.
- b.4 Adam Fatouma, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.5 Adoulaye Kadjatou, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.6 Aïsatou, barrio Gaa Maro, ciudad Nikki.
- b.7 Aladji Gaado, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.8 Aladji Isa, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.9 Alidou Lamatou, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.10 Alou, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.11 Amina, campamento Gaa Kpandu, municipio Péréré.
- b.12 Aïsatou, barrio Gaa Maro, ciudad Nikki.
- b.13 Ariatu, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.14 Bibata, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.15 Bio Gando, campamento Wenra, municipio Nikki.

- b.16 Bio Worou, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.17 Bompettel, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.18 Boni Baké, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.19 Boni Mairó, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.20 B. Djaouga, ciudad de Nikki.
- b.21 Boubakar, ciudad Nikki.
- b.22 Bun Suno Ouenou, pueblo Ouenou, municipio Nikki.
- b.23 Bun Suno Takou, pueblo Takou, municipio Nikki.
- b.24 Debbo Aladji Gaado, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.25 Debbo Maliki, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.26 Dotija Garçon, campamento Ganrou, municipio Nikki.
- b.27 Caroline, ciudad Nikki.
- b.28 Cyriaque, ciudad Nikki.
- b.29 Emmanuel, ciudad Nikki.
- b.30 Fadima Belko, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.31 Fati, barrio Gaa Maro, ciudad Nikki.
- b.32 Fatima - Gaafere (presidenta mujeres), campamento Wenra, Nikki.
- b.33 Firmin Adjidowe, ciudad Nikki.
- b.34 Fusena, pueblo Serekale, municipio Nikki.
- b.35 Gani, campamento Wenra, Nikki.
- b.36 Garba, campamento Wenra, Nikki.
- b.37 Hermano Inna Yawo, campamento Yaa Senrou, Nikki.
- b.38 Isaïe, ciudad Nikki.
- b.39 Ismaïla Djaouga, barrio Gaa Maro, ciudad Nikki.
- b.40 Jom Wuro, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.41 Kadidja Djaouga, barrio Gaa Maro, ciudad Nikki.
- b.42 Machoudo Awaou, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.43 Inna Aladji, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.44 Moussa Maïmouna, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.45 Rewbe Aladji Isa, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.46 Rewbe, campamento Ganrou, municipio Nikki.
- b.47 Okou Salamatou, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.48 Sabi Oumarou, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.49 Salamatou, barrio Gaa Maro, ciudad Nikki.
- b.50 Saïd, Tervuren, Bélgica.
- b.51 Sidi, campamento Gaa Kpandu, comarca Péréré.

- b.52 Suno Tem Tore, Tontarou, municipio Nikki.
- b.53 Worou Baké, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.54 Worou Maïmouna, campamento Wenra, municipio Nikki.
- b.55 Yawo, campamento Yaa Senrou, municipio Nikki.

**c) Historias de Vida**

- c.1 Amina
- c.2 Asia
- c.3 Kadidja
- c.4 Ismaïla
- c.5 Saïd
- c.6 Salamatou
- c.7 Yawo

**d) Formaciones**

- d.1 Formación SONU comunitarias 25 – 26 Noviembre

**e) Fuentes Oficina de Estudios BEST-SD**

- e.1 Informe hospital de zona Suno Sero
- e.2 Película SONU
- e.3 Informe de seguimiento de los comités de los pueblos de lucha contra la mortalidad materna (SONU comunitarias) en la zona sanitaria Nikki-Kalale-Pérére, Noviembre 2008
- e.4 Seguimiento de los comités de los pueblos de lucha contra la mortalidad materna en la zona sanitaria NKP. Informe de actividad, Octubre 2009.
- e.5 Experiencia de SONU comunitarias en la ZS-NKP.

**f) Fuentes de la Zona Sanitaria Nikki, Kalale, Pérére**

- f.1 Informe de actividad del hospital Suno Sero 2009.
- f.2 Actividad servicio de maternidad del hospital Suno Sero 2005.
- f.3 Actividad servicio de maternidad del hospital Suno Sero 2006.
- f.4 Actividad servicio de maternidad del hospital Suno Sero 2007.
- f.5 Actividad servicio de maternidad del hospital Suno Sero 2008.
- f.6 Actividad servicio de maternidad del hospital Suno Sero 2009.
- f.7 Informe de 3 años (2006, 2007, 2008) de las auditorías del hospital Suno Sero.
- f.8 Anuario estadístico de la zona sanitaria NKP 2004.
- f.9 Anuario estadístico de la zona sanitaria NKP 2005.
- f.10 Anuario estadístico de la zona sanitaria NKP 2007.
- f.11 Anuario estadístico de la zona sanitaria NKP 2008.

- f.12 Anuario estadístico de la zona sanitaria NKP 2009.
- f.13 Revisión de los indicadores 2009.
- f.14 Revisión de los indicadores abril 2010.
- f.15 Experiencia de las auditorías de las muertes maternas en la zona sanitaria Nikki-Kalalé-Pérére (200
- f.20 Programa de radio *Su tii dera* Salud Materna 1
- f.21 Programa de radio *Su tii dera* Salud Materna 2

### **g) Fuentes gubernamentales**

- g.1 Anuario de estadísticas sanitarias 2006. Ministerio de Salud.
- g.2 Encuesta demográfica y de salud (EDSB-III) Benín 2006.
- g.3 Ley n°2003-03 del 03 marzo 2003 sobre la represión de la práctica de mutilaciones genitales femeninas en la República de Benín.

### **h) Naciones Unidas**

- h.1 Who answers to women? Gender and accountability. UNIFEM.
- h.2 Progreso para la infancia. Un balance sobre la mortalidad maternal. Número 7, septiembre de 2008. UNICEF

### **i) Unión África**

- i.1 AU Compaing on Accelerated Reduction of Maternal Mortality (CARMMA).
- i.2 The planning meeting on the African Women's decade.
- i.3 Breathing life into the African Union protocol on women's rights in Africa.

### **j) Fuentes ONG's**

- j.1 Libro Vita. Mujer, sida y acceso a la salud en África subsahariana: enfoque desde las ciencias sociales. Barcelona: Médicos Mundi.
- j.2 Recueil de textes sur les violences faites aux femmes et les droits des enfants en République du Bénin. Série genre et développement communautaire. Février 2009. Appui suisse à la promotion de l'éducation des filles (ASPEF) y LARES –Bénin.
- j.3 Guide d'information et sensibilisation de l'acteur du système éducatif au Bénin. Série genre et développement. Février 2009. Coopération Suisse y LARES – Bénin.

### **l) Otros**

- l.1 Notas y entrevistas Religión Tradicional
- l.2 *Yurmeene inna kam jey jidde vikkon. Nyawtiigu suka fuxxata maa illa o woni e reedu inna.* Commission Nationale de Linguistique fulfulde
- l.3 Mieux Connaître la Religion Traditionnelle: baatombun deema. Diocèse de Parakou, Secteur Centre, Reunion 4 Janvier 1994
- l.4 Réponses aux premiers questionnaires sur les Bunu. Mieux connaître la religion traditionnelle, quelques notes sur Sambaani. Diocèse de Parakou.
- l.5 Documentos personales Paul Quillet.
- l.8 Fiche signalétique de chefs indigènes. Cercle du Borgou. Canton des peulhs du Sud.



## **Anexos**

Anexo 1. *Dramatis personae*

Anexo 2. Guión entrevista mujeres de Wenra

Anexo 3. División administrativo-sanitaria en Benín

Anexo 4. Registro de consultas prenatales

Anexo 5. Declaración de gratuidad de la cesárea





## ANEXO 1

### Dramatis Personae (Colaboradoras y colaboradores más próximos)

#### **Bibata**

Tiene 40 años. Es la segunda mujer de Jom Wuro. Viven en Wenra. Su padre era originario de Sori, hacia el norte del país. Desde que se casó ha residido en diferentes lugares de la comarca y estuvo en trashumancia, hasta volver al campamento original del que salió el primer Jom Wuro de Nikki. Tuvo cinco hijas y dos hijos que murieron. Dio a luz a todos sus hijos en casa. Sus hijas están todas casadas y viven en los campamentos de sus maridos. Actualmente su benjamina ha venido para el *boofogal* de su segunda hija. Ninguna ha ido a la escuela. Ayuda a su esposo en algunas tareas agrícolas pero su actividad principal son las tareas domésticas. Nunca descansa y remarca la importancia de tener hijos varones para que aporten mujeres a la casa que ayudarán a la suegra. No ha sido su destino y hasta la vejez está obligada de majar el grano, buscar la leña, avituallar en agua, preparar las comidas... Actualmente tiene a su cargo varios nietos y nietas: el chico más pequeño va al colegio, otro pastorea las vacas, uno ayuda a su abuelo en las actividades agrícolas, una niña que le ayuda en las tareas domésticas y una pequeña que va con ella a todas partes y a veces incluso tiene que llevarla a la espalda. Mantiene con su coesposa una relación formal pues dice es muy envidiosa, y no comparten ninguna de las tareas ni espacios, salvo que tengan invitados.

#### **Kuro**

Tiene unos 19 años. Es la hija menor de Bibata y Jom Wuro. Rechazó a su primer marido. Con el segundo ha tenido dos hijas que dio a luz en casa de sus padres en Wenra. Fue a vacunarlas a los pocos días de nacer. Actualmente ha regresado a casa de su padre a dar a luz a su segunda hija mientras su marido y su coesposa están en el campamento trashumante al cuidado del rebaño en la región de Parakou. A los cuatro meses se fue a ayudar a una cuñada que iba a dar a luz en el campamento donde están los trashumantes con las vacas. De allí regresó con regalos y dinero que había ganado vendiendo leche para ayudar a su madre. Meses más tarde se irá a casa de una hermana para recolectar las nueces de karité para hacer aceite de karité y revender los excedentes. Regresó al campamento de sus padres para ayudarles con la preparación de la boda de una sobrina. Dedicar gran parte del día a las actividades domésticas, juntas vamos a buscar agua al pozo, hacer la colada, majar el grano, barrer el patio; colabora en algunas actividades agrícolas: recoger los ñames, desgranar el maíz y el mijo. Si tiene leche, revende una parte en los pueblos de alrededor. Cuando no está trabajando, teje collares para sus hijas y repara los suyos. Es muy alegre y bromea a menudo con sus amigas, mostrándose modosa delante de los invitados y escondiéndose de su familia política. Tiene algunos tatuajes en la cara, lleva pulseras hasta el antebrazo, collares en el cuello y diademas en la frente. Su cuerpo es su principal herramienta de trabajo, a su espalda lleva a sus hijas, sobre su cabeza transporta el agua y el resto de cosas necesarias, la mayoría de las distancias, alrededor, las recorre a pie.

### **Pettel**

Tiene alrededor de 50 años. Era la segunda mujer de su marido. Éste fue Furdunga en la corte real de Nikki y murió a consecuencia de unas quemaduras en las piernas hace un par de años. Ella se ha trasladado a vivir cerca de su madre y sus hermanos, junto con su hijo y sus hijas e hijos solteros. Cuando tiene leche, comercia con ella en la ciudad y a veces se la vende a su hija, que va a revenderla a la ciudad de Nikki. Gana dinero, además de la venta de la leche, comerciando con algunos excedentes de comida, trabajando recolectando algodón y sembrando soja. Es adepta de uno de los cultos de la religión tradicional, a los que asiste con su hermana Yawo, y de los que suele regresar con algún presente: paños, sandalias o monedas. El *būu* se manifiesta en la persona, porque ésta se pone enferma. Ella no se acuerda de cómo se le manifestó, no sabe de dónde viene y fueron los otros los que le dijeron que era el *būu*. Su marido no se interpuso a esta revelación pues sabía que si no se hacen las ceremonias de reparación, la persona morirá. Continúa haciendo las oraciones musulmanas porque cree que el *būu* no es como una calabaza que la posas y ahí se queda. No se sabe dónde está ni si se va a manifestar.

### **Kadidja**

Tiene 35 años. Nació en Nikki. No fue al colegio. Su madre la enviaba a vender nuez de Kola en la ciudad. Se divorció de su primer marido después de tener una hija, que murió, y dos hijos con él. Años después se casó con su actual esposo, un fulbe de Nigeria, comerciante de ganado. Es su cuarta mujer y tienen un hijo y una hija juntos. No quiso irse a vivir a casa de su esposo y se quedó en Nikki, en casa de su hermana mayor, donde su marido viene de vez en cuando. Vive con los hijos fruto de los dos matrimonios. Todos nacieron en la maternidad, después de haber seguido las consultas prenatales estipuladas por la maternidad. Sus hijos están escolarizados: el mayor ha comenzado este año la universidad, el siguiente ha empezado el segundo ciclo de secundaria y el menor hace el primer curso de la escuela infantil en un centro privado. La más pequeña es un bebé de 7 meses. Es la presidenta del grupo de mujeres fulbe, *Weeti*. Está orgullosa del cargo y de las posibilidades de participar en reuniones de formación (VIH/SIDA, transformación de productos lácteos), de viajar a la capital económica del país y otras ciudades y beneficiarse de las dietas. Participa en las campañas electorales del partido del actual Presidente de la República: Yayi Boni.

Es una mujer activa, que siempre está pensando en las posibilidades de comerciar y ganar dinero: con los micro-créditos, la venta de leche y otros alimentos o materias primas, resistiéndose a quedarse encasillada en la venta de productos lácteos que han realizado las mujeres fulbe tradicionalmente y abnegándose a los mandatos del matrimonio: su marido no quiere que haga comercio ambulante y quiere que esté en casa.

Perdió a su madre el año pasado y con su padre tiene una relación conflictiva, manteniendo los contactos e intercambios que dictamina la tradición: envió de comida los días de fiesta.

La hermana con la que vive es enfermera en el hospital Suno Sero y tiene una hija que vive

con ellas. Además hay una hermana menor que tiene su taller de costura en la casa y que pasa todo el día con ellas. Su hija está al cuidado de la Presidenta y su hermana.

Kadidja prepara la comida para todos: los niños, las niñas y adultas. Hace unos meses acogieron a una prima que estudia costura y le ayuda en las tareas domésticas. Habla varias lenguas de la región y comprende algo de francés, aunque casi nunca lo habla.

### Asia

Tiene 58 años. Fue al colegio sólo unos meses porque el maestro le pegaba. Es hija del primer jefe fulbe que la administración colonial instaló en Nikki. Tuvo 10 embarazos, un aborto y uno de los niños nació muerto. No ha dado a luz a ninguno de sus hijos en la maternidad, no le daba tiempo de llegar. Está viuda desde hace varios años. No ha vuelto a casarse y sólo lo haría si encontrara un hombre bueno que no interfiriera en sus comercios ni le pidiera que se quedara en casa. Tiene a su cargo una sobrina y un nieto, esta responsabilidad le obliga a pasar temporadas en Nikki.

A pesar de ello, va todos los meses a cobrar la pensión a Parakou, a visitar a sus hermanas y cuando su presencia es requerida en alguna ceremonia de bautizo, boda o funeral. Es una musulmana ferviente: estuvo en la Meca, reza las cinco oraciones y sigue los preceptos del Islam. No tiene tatuajes ni lleva los adornos que llevan otras mujeres fulbe. Su piel es más clara que la del resto y su cuerpo robusto. Le gustaría tener dinero para hacerse la cirugía estética, quitarse las ojeras y estirarse la piel.

Pasa el día en su cuarto, o preparando la comida para los niños y su sobrino soltero en el patio, o charlando con las amigas que vienen a verla y pocas veces es ella la que se traslada. Tiene una imagen pésima de los familiares que viven en el campamento de Wenra, porque piensa que es gente ignorante, que no come bien, que no tiene agua limpia, ni jabón, ni casas de cemento. Habla varias lenguas del norte de Benín además del *fulfulde* y comprende algo de francés, en parte porque su marido fue maestro y siempre ha vivido en la ciudad.

### Hamid

Tiene 35 años. Estudió en Nikki la escuela primaria y el instituto, nunca se presentó al examen final. Está soltero, la gente no lo entiende y su familia se pregunta si no le sucede algo extraño. Él dice que no tiene dinero y que no ha encontrado a la mujer con la que quiere casarse. Ha trabajado en varias cosas; tuvo un puesto de recipientes de plástico en el mercado, ha sido alfabetizador y ahora es animador del UCOPER y mediador en los conflictos entre los fulbe y los agricultores. También ha sido profesor de fulbe de algunos occidentales y su persona de acceso en algunos campamentos. Le gusta preparar té y beberlo con los amigos y familiares, que pasan gran parte del día en su cuarto charlando y viendo la tele. Participa activamente en la vida sociopolítica de la ciudad como representante de los jóvenes fulbe y apoyando la candidatura de un familiar para alcalde de Nikki. No tiene tatuajes ni escarificaciones, ni participó en la fiesta de la flagelación, porque su tío no quería que los fulbe continuaran

con ellas. Tiene un pequeño rebaño que cuida uno de sus hermanos en un campamento cercano a la ciudad. Va allí a menudo porque su madre, desde el año pasado, vive con su hermano. Aunque está acostumbrado a visitar y trabajar con sus familiares de las zonas rurales, mantiene con ellos relaciones tensas.

### **Amina**

Tiene unos 50 años pues no conoce su fecha de nacimiento. Vive en un campamento cerca de Péréré. Está casada con Aladji. Es su única mujer. Han tenido juntos 11 hijos, uno murió. Los hijos mayores están al cuidado del rebaño en el campamento trashumante a cientos de kilómetros de donde ellos viven. Algunas de sus hijas ya están casadas y son madres. Tiene a su cuidado varios nietos. Los han escolarizado a todos, así como a sus hijos e hijas menores. El año pasado fue a la peregrinación de la Meca. Es una mujer activa que colabora con la asociación de padres y madres de alumnos preparando el desayuno de los niños y niñas en la escuela, participando en reuniones de formación y de instalación de proyectos e iniciativas de desarrollo en el campamento: una farmacia de cuidados primarios de salud, sensibilización de la desnutrición infantil y sensibilización de los cuidados prenatales y parto en la maternidad, además de vigilancia de los riesgos durante el embarazo y el parto.

Vende la leche a una de sus hijas que la revende en la ciudad y tiene un comercio al detalle en casa: cigarrillos, azúcar, nescafé, paracetamoles, ibuprofeno, cubos maggi....

Poco a poco ha ido abandonado los elementos de embellecimiento que han utilizado y utilizan otras mujeres fulbe; no tiene tatuajes, no lleva los *petore* ni collares tricolores (azul, blanco y rojo).

### **Salamatou**

Tiene 45 años. Estudió en el colegio e instituto de Nikki. Comenzó trabajando como auxiliar en el hospital, hasta que la cooperación suiza le ofreció una beca para estudiar enfermería. Estaba soltera hasta hace un mes, cuando se casó con un Aladji. Mantuvo una relación con un funcionario del sur del país con el que tuvo una hija que vive con ella. Nunca se casaron porque su madre no quería que lo hiciera con un no musulmán y su marido no quería dejar el cristianismo para convertirse al Islam. Le costó mucho quedarse embarazada, porque tenía obstruidas las trompas y tuvo que seguir un tratamiento. No pudo tener más hijos. Construyó su propia casa de cemento, consta de varios edificios, y ha instalado un grifo de agua corriente y la electricidad. Mantiene a los miembros de su familia con los que vive. Cuando no está trabajando, le gusta seguir la telenovela en la televisión que tiene en su salón, charlar con sus hermanas en la terraza de su casa y con las amigas que vienen de visita, e ir a saludar a los familiares. La gente del barrio viene a consultarle por su estado de salud, si puede les da algún tratamiento, y con algunos, de origen fulbe, hace de intermediaria e intérprete en el hospital.

## ANEXO 2

### GUIÓN ENTREVISTA MUJERES WENRA

Inne (nombre):

Duubi (edad):

Duggo sukaabe (número de hijos):

Deedfi noy o saawi? ¿Cuántos embarazos?:

Sukaabe noy woni wuurube? ¿Cuántos están vivos?:

Rewbe noy nun? ¿Cuántas niñas?:

Worbe noy nun? ¿Cuántos niños?:

O doyyi deedfi? ¿Ha tenido abortos?:

Toy nun o rimi? ¿Dónde ha dado a luz?:

Golle de be gaɗata ko be keba ceede? ¿Qué actividades hace para obtener dinero?:

Deme (Campo):

soja, biriji (cacahuete), nyeekuuje (picante), niebe (judías), dunduuje (ñames)

ko hori (y otras):

Hataare (jabón), kosam (leche), kalaaje (buñuelos), kannaje, (peladuras de ñame)

Marefuuji (Animales):

geroode (gallinas), jawle (pintadas), bali (corderos), be'i (cabritos), na'i (vacas)

Ceede noy nun o hebata der basiya fu? ¿Cuánto dinero obtiene?

Noy wuro makko nyamaata? ¿Cuáles son los gastos de la casa?

Li'o (salsa):

landam (sal), nyeekuuje (picante), pararu (corteza pararu), baafe bokki (hojas de baobab)

Koltal (vestido), jande ladde (joyas), paɗe (sandalias)

Jamaanu (ceremonias):

lawru (don del nombre), bangal (boda), adula (funeral).

Damu (Salud):

coggu mode (compra de comprimidos), dareego der lokotoraare (consulta médico), etaɗe (consulta prenatal), dingol (embarazo), bafe (infusiones).

#### **Dimgol (Nacimiento)**

---

'Ume acci lawru cukkon e woodi?

¿Por qué es importante hacer la ceremonia del don del nombre a un recién nacido?

'Ume waɗata to en labay? ¿Qué sucede si no lo hacen?

Himve iri be hawritanta lawru kol? ¿Qué personas participan en el lawru?

Iri mareefu nu'e suka afo labirtee? ¿Qué animal ofrecen para el lawru del primer hijo/hija?

Moy wadataɗu? ¿Quién?

- Sukaabe horiibe bona? ¿Y para el resto de los hijos/hijas?
- Toy nun kol laboytee? ¿Dónde tiene lugar la ceremonia?
- Noy nun lawru waḍirtee? ¿Cómo se desarrolla la ceremonia?
- Moy nun waḍata du'aare? ¿Quién hace la oración?
- Moy nun femmata suka? ¿Quién afeita la cabeza del niño/niña?
- Wakkatiire ne o wattantee nebban na'i? ¿Cuándo se utiliza la nata de la leche?
- 'Ume nun ḍam filliti? ¿Qué significa?
- Baafe barkeeje e kaareeje ko fillitii? ¿Y las hojas de barkeeje y del karité?
- Moy nun hollata suka o kollite pulaaku? ¿Quién enseña al niño/niña a comportarse con el pulaaku?
- 'Ume nun senni pulaaku e senteene e dimaaku? ¿Qué diferencia el pulaaku, senteene y dimaaku?
- Wakatiire ne nun suka fuḍḍata sentugo? ¿Cuándo recibe el niño/niña el senteene?
- Noy nun haani debbo ḍun gorko e rewbe pullo tawire der pullaaku, senteene, dimaaku? ¿Qué comportamientos sigue un hombre/mujer según el pulaaku?
- 'Ume nun acci ko e haani nedḍo anna ḍuggo lenyol mum? ¿Por qué es importante conocer a los miembros de la familia (extensa)?
- 'Ume nun tilanima der lenyol ma? ¿Cuáles son las responsabilidades con la familia?

### **Sawsawru (Embarazo)**

---

- Noy nun debbo cawḍo noddete?
- ¿Qué nombre recibe la mujer embarazada?
- To debbo hebi reedu aramdewol, noy nun gorko makko waḍata?
- ¿Qué hace le marido cuándo su mujer se queda embarazada por primera vez?
- Siri ḥu'e nun o waḍata? ¿Qué preparativos hace?
- To suka makko afo o hotam boofogal?
- ¿Si es su primer hijo/hija vuelve a casa de su madre?
- Horibe bona? ¿Y para los siguientes?
- Noy debbo annitirta no e saawi? ¿Cómo sabe una mujer qué está embarazada?
- Wakkatiire ne o batata gorko makko e lenyol makko?
- ¿Cuándo se lo anuncia al marido y a la familia?
- No saawi o yahii etaaki lokotoraare rewbe? Si está embarazada, ¿va a la maternidad?
- O anni saḍormaaji sawsawru? ¿Qué complicaciones del embarazo conoce?
- Leḍḍeele baleeje ḍee nun nyawtata uppiri e cubbitaaki yiyam?
- ¿Qué medicamentos tradicionales hay para los edemas y las pérdidas de sangre?
- E hoore nawoore? ¿Y para el dolor de cabeza?
- O anni be dingol wari der gureeje mabbe?
- ¿En su campamento ha habido mujeres muertas durante el parto?

Be ufata rewbe be? ¿Quién entierra a estas mujeres?  
 O annani debbo kuttaado? ¿Conoce a alguna mujer que haya parido por cesárea?  
 'Ume senni mo e mo huttaaka? ¿Qué diferencia hay con otra que no ha sido así?  
 Gam 'ume nun ko rewbe *gannunkeebe* rima lokotoraare?  
 ¿Por qué algunas mujeres gando dan a luz en las maternidades?  
 Rewbe fulbe bona? ¿Y las fulbe?  
 To debbo rimataa 'ume o wawta ko wadi?  
 ¿Qué puede hacer una mujer que no ha tenido descendencia?  
 To maayi bona? ¿Y si los hijos/as se mueren?  
 'Ume nun acci ko rewbe fulbe rima wiro?  
 ¿Qué hace que las mujeres den a luz en casa?  
 Debbo waawan ko yahi lokotoraare rewbe?  
 ¿Una mujer puede ir a las consultas prenatales?  
 Ve yahataa ton bona, noy nun be nyawtorto? Las que no van, ¿cómo se cuidan?  
 Moy nun yobantabe to be jahii lokotoraare?  
 ¿Quién paga los gastos si va a la maternidad?  
 Gam 'ume nun worbe accataa rewbe mum yaha lokotoraare?  
 ¿Por qué algunos hombres no dejan ir a sus mujeres a la maternidad?  
 To be dimoy lokotoraare, moy yobata?  
 Si da a luz en la maternidad ¿quién paga los gastos?  
 Noy accata ko be jaha Suno Sero? ¿Qué circunstancias les conducen al hospital?  
 To be dima wuro, moy wallatabe? Si dan a luz en casa ¿quién les ayuda?  
 To o rimi wakkati noy waɗata o waliday e gorko makko?  
 Si la mujer ha parido, ¿cuánto tiempo pasa sin dormir con su marido?

### **Bannu (Cuerpo)**

---

Noy nun gorko pullo jogorto bannu mum? ¿Cómo cuida un hombre fulbe su cuerpo?  
 Debbo bona? ¿Y la mujer?  
 Noy nun fulbe nanirta belɗu bannu mum? ¿Cómo buscan su bien estar?  
 Noy nun o yi'irta ɗari makko? ¿Cómo expresa la belleza?  
 Noy nun o yi'irta jeytugo hoore makko? ¿Cómo expresa su orgullo?  
 Noy nun o yi'irta senteene makko? ¿Cómo expresa la vergüenza?  
 Noy nun o yi'irta dimaaku? ¿Cómo expresa la dignidad?  
 O woodi to suɗfata der bannu makko? ¿Hay alguna parte de su cuerpo que esconden?  
 Gam 'ume? ¿Por qué?  
 Iri 'ume accata o waɗa ɗum? ¿En qué ocasiones?  
 Gam 'ume nun ko debbo hikkina cokkon mum ko baɗee wuro gorko mum?



¿Por qué las mujeres se quitan los collares durante la boda para ir a casa del marido?

Gam 'ume nun acci ko waɗa ɗum to o maayi?

¿Por qué se los quitan cuando fallece el marido?

E diinaaji godɗi? ¿Y durante las ceremonias de la religión tradicional?

### **Diina (Religión)**

---

Teddene wonani debbo ɗun gorko pullo?

¿Qué importancia tiene la religión para un hombre y para una mujer?

'Umu nun acci rewbe e worbe fulbe wobbe e saafa?

¿Por qué algunos hombres y mujeres fulbe participan de la religión tradicional?

Iri beedon na'om e lenyol makko? ¿Los hay en su familia?

Moy? ¿Quién?

Caafi ɗiye o watta? ¿Qué ceremonias han hecho?

To non o waawan tokkugo diina alsilaama?

¿En qué circunstancias siguen practicando la religión islámica?

## ANEXO 3

## Organización de las infraestructuras sanitarias del Ministerio de Salud

Nivel	Estructura	Instituciones Hospitalarias y sociosanitarias	Especialidades
CENTRAL O NACIONAL	Ministerio de la salud pública	Centro Nacional hospitalario y universitario (CNHU) Centro Hospitalario de fisiología Centro nacional de psiquiatría	Medicina, pediatría, cirugía, ginecología obstetricia, radiología, laboratorio, O.R.L. oftalmología. Otras especialidades
INTERMEDIARIO O PROVINCIAL	Dirección provincial de la salud pública	Centro hospitalario provincial	Medicina, pediatría, cirugía, ginecología obstetricia, radiología, laboratorio, O.R.L. oftalmología. Otras especialidades
PERIFERIA	Zona sanitaria	Hospital de zona Centro de salud municipal Formaciones sanitarias privadas	Medicina general, cirugía de urgencia. Ginecología obstetricia, radiología, laboratorio, farmacia
		Centro de Acción de la solidaridad y de la Evolución de la salud	Alfabetización Ocio
		Centro de salud del distrito Maternidad y dispensarios	Dispensarios Maternidad Farmacia o depósito farmacéutico
		Unidad de salud de la aldea	Cuidados, partos, caja de farmacia.

ANEXO 4

Registro de consultas prenatales

REPUBLICQUE DU BENIN  
 MINISTERE DE LA SANTE  
**CARTE MATERNELLE (C3)**  
 Nom de jeune fille: .....  
 Age: .....  
 Village / Quartier / Domicile: .....

**Date de 1<sup>ère</sup> Visite**      **Date:** .....  
 Jour      Mois      Année

**GARE (Grossesse A Risque Elevé) Oui:  Non:**       **Date:** .....  
 Prénoms: .....  
 Nom et Prénoms du Procréateur: .....  
 Profession: .....

Consultations Prenatales	1 <sup>er</sup> trimestre		2 <sup>ème</sup> trimestres		3 <sup>ème</sup> trimestre	
	1 <sup>ère</sup> visite obligatoire		1 <sup>ère</sup> visite obligatoire		1 <sup>ère</sup> visite obligatoire	
Eléments de surveillance						
Mois de grossesse						
TA						
BDC						
Urines (alb/Sucre)						
Poids						
IMC = Poids/(taille) <sup>2</sup>						
Périmètre ombilical						
HU						
Oedèmes						
Itièrè						
Saignement						
Conjonctive						
Présentation						
Examen de sein						
PTIME fait (cocher Oui ou Non)						
Fer / Acide folique						
PREVENTION DU PALUDISME						
Température						
Anémies						
Autres risques						
Ref pour accouchement						
IEC/PMA nut						
Date de rendez-vous						
Recherche active						

**ANTECEDENTS**  
 Gestité      Parté      Taille:  
 Nombre d'enfants vivants:  
 DDR  
 Date présumée de l'accouchement:  
**FACTEURS DE SURVEILLANCE:**  
 Age { < 16 ans  
 { > 35 ans  
 Taille: < 1.50m  
 Boiterie:  
 Partie > 6  
 Césarienne au dernier accouchement  
 Mort -né au dernier accouchement  
 Diépanosiose SS ou SC  
 HAT Connue  
 Autres facteurs

**PLAN POUR ACCOUCHEMENT**  
 Lieu de l'accouchement  
 Accoucheur compétent, identifié  
 Contact de l'accoucheur  
 Mode de transport  
 Accompagnant, identifié  
 Carte des enfants à la maison identifiés  
 Décideur en l'absence du mari  
 Epargne pour l'accouchement  
 Donneur de sang prévu

**VACCINATION**  
 VAT 1  
 VAT 2  
 VAT 3  
 VAT 4  
 VAT 5  
 Femme complétement vaccinée

TPI/SP: Traitement Préventif Intermittent / Sulfadoxine-Pyriméthamine  
 MILD: Moustiquaire Imprégnée d'Insecticide à Longue Durée D'Action



## ANEXO 5

### DECLARACIÓN DE LA CESAREA GRATUITA

#### MESSAGE DU MINISTRE DE LA SANTE SUR LA GRATUITÉ DE LA CESARIENNE AU BENIN

C'est ainsi qu'en avril 2008, le Gouvernement a décidé de commencer par la césarienne pour soulager les populations les plus pauvres et sauver la vie de la femme en couche et du nouveau-né. Annoncé pour le 1er décembre 2008, la mesure de gratuité sera effective à partir du 1er avril 2009 par la grâce de Dieu et l'amour des hommes. Ce n'est pas « un poisson d'avril ». Quel est le contenu de la gratuité de la césarienne? L'Etat prend en charge: Le kit opératoire, l'acte opératoire et un forfait pour l'hospitalisation; le tout pour un montant de cent (100) mille francs CFA par césarienne sur toute l'étendue du territoire au profit des femmes béninoises. Béninoises, béninois: La tournée effectuée dans les départements a permis de recenser les besoins en ressources humaines, en équipements et autres matériels; tous les problèmes relevés ne pourront pas être résolus dans l'immédiat; quarante hôpitaux ont fait plus de 14 000 césariennes en 2008, soit environ 4% des naissances attendues. Le nombre de césarienne est estimé à 17 000 au moins en 2009. Le gap prouve que des femmes devant bénéficier de la césarienne meurent silencieusement à domicile ou dans la communauté. Le nombre de décès maternels avoisine 2000 femmes par an au Bénin. Ce nombre élevé s'explique par les trois retards à savoir: le premier retard est celui de la prise de décision de recourir aux soins, en plus de l'information et de la sensibilisation des femmes et des familles sur les signes de danger, ce retard sera réduit en grande partie par la mesure de gratuité; le deuxième retard est lié au délai mis pour atteindre l'hôpital; le transport gratuit de la femme en situation d'urgence est effectif dans certaines localités de notre pays; le troisième retard a trait au délai mis pour opérer la femme admise à l'hôpital pour la césarienne; ce retard sera complètement réduit par la mesure de gratuité car l'équipe de garde dispose de kit de prise en charge de la césarienne et ne perdra plus de temps. La césarienne sera immédiate. Dans ce cadre les directeurs des hôpitaux sont instruits pour prendre des dispositions en vue de rendre disponibles les services 24 heures sur 24 et 7 jours sur 7 tout au long de l'année. Le remboursement du forfait retenu se fera dans un mois au plus après réception et vérification du dossier par l'Agence Nationale de Gestion de la Gratuité de la Césarienne. Les difficultés de personnel seront progressivement résolues avec l'appui des partenaires au développement. Les blocs opératoires seront renforcés par les équipements provenant de l'appel d'offre de cinq (5) milliards. Les moyens de communication entre les formations sanitaires seront améliorés et des ambulances seront progressivement mis à la disposition des formations sanitaires en ont besoin. En résumé, la mesure de gratuité est une opportunité pour renforcer le système de santé par la mise œuvre progressive des recommandations issues des Etats Généraux de la Santé. La mesure de gratuité est une subvention de l'Etat pour améliorer le pronostic maternel et du nouveau-né au cours de la période d'accouchement. Vivent les mères! Vivent les enfants! Vive le Bénin Je vous remercie. 2009-04-2









