

Africanas en el mundo contemporáneo: Las mujeres de Guinea Ecuatorial¹

Yolanda Aixelà Cabré²
Institució Milà i Fontanals -CSIC

Introducción

La homogénea construcción de la imagen de las mujeres del África subsahariana habitualmente distorsiona la enorme diversidad de prácticas sociales del continente, ya que extrapolan situaciones que se producen en contextos concretos, generalizando premisas erróneas. Si dentro de un mismo país se pueden producir enormes diferencias, mayor diversidad aparece cuando se toma como referencia a una cincuentena. Por supuesto, en el África subsahariana existen prácticas androcéntricas, igual que en otros continentes, pero algunas fueron importadas por los colonizadores y los misioneros europeos, y otras se empezaron a manifestar en el período postcolonial. Por ello es recomendable aproximarse a casos concretos, para mostrar las estrategias sociales activadas por las mujeres y su vitalidad en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana, de cara a obtener una aproximación más ajustada, un análisis que muestre fortalezas y debilidades, alejándonos de estereotipos simplistas que, contruidos desde realidades concretas y localizadas, son incapaces de expresar la enorme diversidad de realidades y prácticas sociales del continente.

Este artículo se centra en las mujeres de Guinea Ecuatorial para mostrar el dinamismo de este colectivo en las actividades que éstas desarrollan en la subsistencia del grupo, en la reproducción social o en las migraciones transnacionales, con el objetivo de relativizar la escasa valoración que reciben sus acciones individuales y colectivas.

En ese sentido deben destacarse algunas de las fórmulas de empoderamiento femenino más extendidas en Guinea Ecuatorial, presentes también en otros contextos del resto del continente:

- el matricentrismo, derivado de la maternidad,
- la matrilinealidad, con el protagonismo que garantiza a las mujeres en el marco de las estructuras de parentesco,
- su producción en la economía formal e informal,
- su influencia en el marco de la religión y de la magia, y
- su migración transnacional.

Debe añadirse, que las estrategias femeninas activadas para ganar prestigio y reconocimiento social pueden ser contrareastadas en el marco sociopolítico con acciones gubernamentales o con cierta configuración de las estructuras administrativas del Estado: si estos estamentos se centralizan en manos masculinas, pueden conllevar una pérdida de poder y autonomía para las mujeres, además de que las construcciones ideológicas y las creencias religiosas que parten de la centralidad masculina, pueden ser utilizadas para reforzar y legitimar restricciones sobre los derechos femeninos.

El matricentrismo

Durante los últimos años, la antropología ha revisado los enfoques que se han venido desarrollando sobre la maternidad³. Si el impacto del feminismo de los años setenta llevó a pensar que la actividad reproductiva femenina era uno de los principales factores negativos que causaban la “naturalización” del sexo femenino, o que era la variable que dificultaba su acceso a la igualdad

¹ Este texto corresponde a la publicación: Aixelà, Y. (2009) “Africanas en el mundo contemporáneo”, en: Y. Aixelà, LL. Mallart y J. Martí (eds.), *Introducción a los Estudios Africanos*, Vic: Ceiba.

² Este texto se integra en el del Proyecto Intramural “Cuerpo y cultura en África occidental. Un análisis multicultural y transnacional” de la IMF-CSIC, 2008-2009 (200810I102). Deseo agradecer a José Fernando Siale Djangany su atenta revisión a este artículo y sus valiosos comentarios.

³ Se puede consultar el número que la prestigiosa revista *American Ethnologist* (32/1) dedicó al tema en 2005.

respecto a los hombres, en tiempos recientes, gracias también a feministas africanas como Amadiume (1987) o a europeas como Arnfred (2006), se analiza la maternidad como una verdadera fuente de poder para las mujeres africanas: maternidad y matricentrismo se están revelando como una verdadera fuente de empoderamiento femenino.

Esta centralidad de las mujeres a través de la maternidad es manifiesta en numerosos países africanos y es especialmente evidente en Guinea Ecuatorial. Para las mujeres guineoecuatorianas la maternidad es un aspecto fundamental de sus vidas, aunque no siempre se va a llegar por expreso deseo de la joven, sino por la falta de precauciones en las relaciones sexuales o por la esperanza de consolidar una relación con el padre biológico. Sea como fuere, buena parte de las mujeres va a tener hijos desde su juventud hasta la edad adulta, tanto dentro como fuera del matrimonio. La maternidad va a ser considerada un acceso al poder que, o bien refuerza a las mujeres en su grupo si la descendencia es concebida en soltería porque los hijos e hijas pueden pasar a agrandar el grupo familiar de la mujer, o bien refuerza a la mujer en el grupo familiar de su marido si estos nacen durante el matrimonio, o si posteriormente se reconoce su paternidad biológica como paternidad social.

De hecho, a diferencia de numerosos contextos europeos, en Guinea Ecuatorial los jóvenes aprovechan su edad fértil teniendo hijos desde muy jóvenes, y no será hasta edades más avanzadas cuando muchos van a consolidar su relación a través de alguna de las diferentes formas de matrimonio (civil, consuetudinario o religioso). No es extraño pues que la buena parte de las bodas que tienen lugar sea con cónyuges de 30, 40 o incluso 50 años, que llevan diez, quince o veinte años “juntos” y que han tenido numerosos descendientes.

Por ello, parece habitual para las mujeres guineanas (sea cual sea su origen étnico) tener hijos desde su juventud, y aunque resulta complicado fijar la edad del primer alumbramiento dada la ausencia de estadísticas, de acuerdo con mis datos etnográficos se iniciaría a partir de los 14 o 15 años, aumentando probablemente la proporción hacia los 17 años. Esta realidad requiere, lógicamente, del apoyo de otras mujeres de la familia para que su pronta tarea reproductiva no implique el colapso de la joven. Así, para evitar que la maternidad cercene su labor en la escuela, el trabajo o la posible consolidación de su actual pareja (o el encuentro de una nueva), es su madre la que va a cuidar de su prole. En caso de que ésta no pueda, la socorrerán otras hermanas, con o sin hijos que no trabajen y puedan hacerse cargo de los descendientes, y sólo en último caso ella misma. Por eso, las abuelas de los recién nacidos, cuya media de edad puede oscilar entre los 37 y 42 años, tienen un reconocimiento importante y un prestigio familiar incuestionable: son escuchadas con atención y son fuente de consejo para las decisiones que afectan al grupo.

Así, la precocidad maternal y el reagrupamiento familiar en contextos urbanos pueden provocar que en el mismo hogar convivan mujeres de cuatro generaciones: la tatarabuela, la abuela, la hija y los nietos/as. Esto se produce cuando la joven no convive con ningún muchacho, y aún cuando la abuela conviva discontinuamente con su marido -sea porque éste se tenga que desplazar por trabajo o cuestiones familiares a otro lugar, porque éste se halle en situación migratoria en el extranjero, porque conviva con otra mujer habiéndose casado o no, o simplemente porque éste ha fallecido-. Lo importante es que es muy común que los hijos de una mujer sean cuidados por la abuela, y no por la madre, ya que se pretende evitar que la maternidad pueda trastornar la vida de la progenitora, que aún es joven y soltera, por lo que debe estabilizar su vida personal / sentimental / profesional. Las abuelas y tatarabuelas son, por tanto, un apoyo fundamental para las generaciones sucesivas y, lo deseen o no, las garantes de que la precocidad reproductiva siga siendo una realidad social.

El enfoque que dan las mujeres a su maternidad, las empodera socialmente porque los hijos, como generalmente nacen antes del matrimonio, vienen a engrosar las filas de los parientes de la esposa, por la ausencia, a priori, de la paternidad social que garantiza la unión legal: los grupos de parentesco ven la maternidad de sus jóvenes mujeres solteras como una forma de crecer y reforzarse -sobre todo porque, como veremos, hoy en día son pocas las parejas que acaban consolidando su relación a través del matrimonio que era la forma tradicional de aumentar los miembros del grupo de parentesco-. Esta realidad es especialmente relevante entre los fang. La madre es pues la responsable de la prole y contará con la ayuda económica de sus hermanos varones si fuese necesario, estén solteros o no, con o sin hijos a su cargo. Además, hombres y mujeres tienen hijos con personas distintas a lo largo de su vida con lo que se dan situaciones en que una mujer puede tener hijos de tres

parejas distintas sin que necesariamente lleven éstos el nombre del padre. En esos casos, su apellido será el de la familia materna.

Como una mujer puede tener varios compañeros e hijos de ellos a lo largo de su vida, es muy relevante que sean muchas de ellas las que puedan decidir si legalizan la paternidad biológica, no reconocida, y convertirla en paternidad social⁴. Esta posibilidad es claramente más viable en el caso, por ejemplo, de las mujeres bubi ya que tienen mayor independencia y reconocimiento dentro del grupo, lo que les garantiza autonomía, capacidad de decisión e independencia. En el caso de las mujeres fang y bissió, ni la familia de la madre, ni probablemente sus parientes, estarán de acuerdo en reconocer legalmente la paternidad biológica, dado que para estos grupos es imprescindible que medie el matrimonio entre la pareja y que se haga efectivo el montante de la dote. Por ello los padres biológicos de vástagos nacidos de mujeres de estas etnias saben que si quieren que sus hijos sean reconocidos como tales, deben casarse con la madre y, por supuesto, pagar la dote, especialmente testimonial en el caso bubi, y muy alta en el caso fang. Esta es otra de las diferencias de género que emergen respecto a algunas etnicidades de Guinea Ecuatorial: aunque la dote y el matrimonio son normas comunes, las mujeres bubi tienen más libertad de decisión acorde a sus deseos.

El tipo de matrimonio más extendido es la monogamia. La poliginia, aunque puede practicarse de acuerdo a las normas consuetudinarias, por ejemplo, de los fang o los ndowé⁵, no está permitida en el Código Civil. La situación de las mujeres puede variar enormemente según el tipo de matrimonio ya que en el caso de matrimonio poligínico se exponen a una situación de dependencia de sus maridos que en situación de monogamia no es tan evidente. Asimismo, el matrimonio constituye un sistema para crear alianzas familiares, en el sentido clásico del término, por lo que a veces puede estar sujeta a los intereses sociopolíticos de los parientes más próximos. Además, el matrimonio también repercute sobre las mujeres en tanto que, como señala Siale Djangany “en Guinea Ecuatorial una mujer soltera es catalogada de rango inferior que a una mujer casada”⁶. Por supuesto, al tiempo que se practican los matrimonios consuetudinarios, se pueden celebrar el civil y/o el religioso.

A pesar de estos datos, cabe señalar que actualmente proliferan los emparejamientos y no los matrimonios, en buena parte debido a las dificultades existentes para reunir el montante de la dote o precio de la novia y, también, por el conflicto que emerge tras la obligación de retornarla en caso de divorcio. La dote, especialmente importante entre los fang, es la contraprestación económica que la familia del futuro marido debe pagar a la familia de la futura esposa, es tan relevante que sin dote no hay matrimonio. Su precio puede oscilar dependiendo de la edad de la mujer, de si tiene hijos o no, de su adscripción familiar, de su clase social, de su grupo étnico, etc., y puede consistir en bienes patrimoniales, dinero o especies. Otra característica de la dote es que raramente pasa a manos de la esposada, ya que habitualmente la familia de la mujer la invierte para sellar el matrimonio de alguno de sus hijos varones. Su elevada cifra, que puede alcanzar fácilmente los 4.000 euros en una sociedad donde el sueldo medio está sobre los 250 euros (y el salario mínimo en 169 euros) hace difícil que la familia pueda destinar ese dinero a la inversión matrimonial o que el futuro cónyuge pueda ahorrarlo en un plazo más o menos breve.

Una forma extraordinaria de resolver el elevado coste de la dote, es el rapto de la novia, otra vez más característico entre los fang que entre los otros grupos étnicos de Guinea Ecuatorial. En el rapto de la novia, los dos enamorados escapan juntos y se establecen en el poblado del futuro marido. Durante varias semanas su enamorada no deberá trabajar con el resto de mujeres y será agasajada con comidas y bebidas para convencerla de su correcta decisión de unirse al joven sin el permiso familiar. Pasado un tiempo prudencial, los familiares de la chica irán al poblado del enamorado para intentar que cambie de opinión y vuelva al hogar familiar. Si ésta no accede, al cabo de unos días se podría celebrar una fiesta en el poblado del enamorado a la que podrían asistir los parientes de la joven en caso de aceptar la situación. Si la familia de ella siguiese en desacuerdo, cortarían la relación con la chica. Con el rapto de la novia se resuelve el conflicto de no poder casarse por no ser capaz de reunir el montante necesario para legalizar la unión, si bien puede crear problemas a las mujeres que lo

⁴ Para conseguirlo, ellas pueden permitir la inscripción del nombre del padre en la documentación de los descendientes.

⁵ Sobre los ndowé, consultar Fons, Virginia, *Entre dos aguas. Etnomedicina, proceación y salud entre los ndowé de Guinea Ecuatorial*, Vic: CEIBA, 2004, p.63.

⁶ Siale Djangani, José Fernando, “Estatus social o decadencia”, *El árbol del Centro* 3, 2006, p. 50.

acepten, en tanto que sus familias dejarán de ingresar una dote que probablemente es fundamental para garantizar el matrimonio de alguno de sus hermanos ya que, como dijimos, con los ingresos que se reciben habitualmente se financian nuevas uniones. Por ello, que la joven acepte el rapto de la novia puede ser interpretado por su familia como una traición. Así, el que las normas consuetudinarias impongan que ante un divorcio se deba devolver la dote, hace que las mujeres desistan de divorciarse: el dinero ya se gastó y su separación es imposible.

La realidad más precaria desde la perspectiva familiar es, por un lado, el de las mujeres viudas si no tienen el apoyo familiar propio o el del grupo de marido y, por otro, el de las mujeres con maridos polígamos, sobre todo si residen en contextos urbanos: ambas pueden quedar desprotegidas si no tienen alguna actividad económica propia (aunque en los contextos rurales se activa la solidaridad de la comunidad familiar). Como explicamos, las madres solteras no viven esta situación de desamparo porque la maternidad es un bien muy preciado por el que reciben atención y ayuda de su grupo de parentesco.



Mujeres de Bata. Fotografía: Josep Martí

Normas de parentesco e influencia de la matrilinealidad

En Guinea Ecuatorial, igual que en el resto de países del África subsahariana, encontramos diferentes estructuras de parentesco y normas de residencia que pueden influir, en general, en las construcciones de género y, en particular, en la situación social y familiar de muchas mujeres.

La estructura de parentesco más habitual es la filiación patrilineal que se caracteriza por transmitir la identidad familiar exclusivamente por línea masculina, y que es practicada por la mayoría de los grupos étnicos como es el caso de los fang, los ndowé, los annoboneses y los bissió. También existe la filiación matrilineal cuya identidad familiar se transmite sólo por línea femenina, siendo el único caso el de los bubí⁷. Este dato es relevante si se tiene en cuenta que estas formas de filiación son determinantes para:

- 1) condicionar el grupo que va a ocupar los máximos órganos de poder;
- 2) proporcionar la memoria genealógica del grupo de parentesco;
- 3) establecer quién traspasa los bienes del grupo a través de la herencia; y
- 4) estipular qué grupo va a ser objeto del culto a los ancestros⁸.

Estos cuatro aspectos combinados pueden condicionar que en los grupos patrilineales el prestigio del grupo recaiga básicamente sobre los hombres, mientras que en muchos matrilineales pueda recaer en mayor medida sobre las mujeres. Ciertamente, si nos ceñimos a una comparación fang – bubí, se podría percibir la mayor relevancia femenina en el marco social de las mujeres bubí frente a las fang, no tanto porque éstas ocupen los máximos órganos de poder⁹, sino porque en este caso ellas son las que proporcionan la memoria genealógica, las que traspasan los bienes de la familia y las que son objeto de culto a los ancestros. Este protagonismo en el marco familiar les da un reconocimiento indudable en la toma de decisiones que repercuten sobre sí mismas, especialmente importante en lo que respecta a la descendencia y a su grupo familiar. Así, por ejemplo, son numerosos los casos de jóvenes mujeres bubí en los que ellas impulsan y materializan sus propias iniciativas respecto a la pareja y a la descendencia, decidiendo con mayor libertad si se emparejan, si se casan o si dan el nombre a sus hijos a pesar de que no haya mediado matrimonio con el padre biológico. La mayoría de especialistas están de acuerdo sobre esta excepcionalidad bubí. Como destacó Nsue Mibui (2005: 281-282) “el pueblo bubí acordó mucha importancia a la mujer... En muchas ocasiones, la intervención de la mujer era más efectiva y activa que la del hombre, por eso el hombre bubí tiene más inclinación a la madre y a elementos procedentes de su línea. La relación familiar era más dilatada y respetada en la parte de la madre que la del padre... También las mujeres se reservaban una especie de estirpes de ‘reinas’ que podía ser por cada poblado y era hereditaria. La mujer una vez declarada ‘reina’, ya no podía ir con hombres, llevar cargas sobre su cabeza, levantar la vista hacia lo alto de una palmera, hablar alto, discutir públicamente, etc. Sus faltas eran sancionadas por los espíritus del clan (*buaribó*)”.

Dicho esto, cabe reseñar la influencia que el Estado alberga en transformar el campo del parentesco. En primer lugar, los códigos consuetudinarios de los diferentes grupos étnicos mencionados de Guinea Ecuatorial siguen sin estar escritos. Ello se traduce en que cuando se debe resolver alguna cuestión de parentesco, o bien se resuelve en el marco local del poblado a través de la asamblea de ancianos (y en el caso bubí también ancianas) si se trata de un contexto rural, o bien, el juez aplica la ley en los contextos urbanos, o con el Código Civil vigente, o a partir de sus conocimientos en la jurisprudencia existente sobre los diferentes grupos étnicos (también puede aplicar soluciones sugeridas desde los contextos rurales). El Código Civil acaba de complicar la situación en Guinea Ecuatorial porque coexiste con los códigos consuetudinarios de los bubí, los fang, los ndowé y los bissió ya que el texto jurídico (herencia de la colonización española e idéntico al Código Civil español de 1968) poco tiene que ver con las normativas históricas de las diferentes etnicidades del país. Así, al margen de que en Guinea existen diferentes formas de filiación, el Estado estipula desde el período colonial que la descendencia debe llevar primero el apellido del padre y en

⁷ Queremos destacar el trabajo de recopilación oral bubí que J. F. Eteo Soriso está recogiendo y publicando en CEIBA como son J. F. Eteo Soriso, *Refranero bubí*, Vic: CEIBA, 2007; y J. F. Eteo Soriso, *Cancionero tradicional de Bioko*, Vic: CEIBA, 2008.

⁸ Aixelà, Yolanda, “Parentesco y género en el África subsahariana. La categorización sexual de los grupos matrilineales”, *Studia Africana* 16, 2005a, pp. 80-89; Aixelà, Yolanda, “La antropología del género en el África subsahariana”, *Actas del I Congreso Internacional de Estudios Africanos*, 2005b, 30pp.; Aixelà, Yolanda, “Distorsiones androcéntricas e impactos democráticos en los grupos matrilineales africanos”, en: F. Iniesta (ed.), *La frontera ambigua. Tradición y democracia en África*, Barcelona: Bellaterra, 2007, pp.149-179.

⁹ Aunque al respecto Martín Molino, Amador, *Los bubí. Ritos y creencias*, Madrid, Labrys 54, 1993, p. 72, señalaba la existencia de la figura de la “*kobo* o presidenta de las mujeres”.

segundo lugar el de la madre¹⁰, fórmula que corresponde al sistema cognático español y que para nada refleja las prácticas consuetudinarias, reales, que se mantienen en el país y que se hacen manifiestas, por ejemplo, en un traspaso de la herencia que habitualmente respeta la filiación patrilínea o matrilineal, según el caso. De hecho, donde se puede tender más a aplicar una legislación que reconozca el derecho a heredar en ambas líneas es en el caso matrilineal y no en el patrilínea: se tiende a propiciar la redistribución cuando los hombres son los desfavorecidos y no las mujeres, respetando pues a parientes maternos y paternos, creando así una desestructuración de la norma consuetudinaria¹¹.

Respecto a las normas de residencia, señalar que las más practicadas son la patrilocalidad y la neolocalidad¹². En la patrilocalidad los emparejamientos o matrimonios se establecen en la comunidad del marido lo que obliga a las mujeres a distanciarse de sus parientes más próximos y a perder parte de sus solidaridades familiares, siendo en este caso los cónyuges o parejas masculinas las que pueden mantener la continuidad en el trabajo, la familia, las amistades, etc.

En la neolocalidad son ambos cónyuges los que se establecen en una residencia donde carecen de lazos de parentesco, encontrándose en igualdad de condiciones ante el nuevo medio. En la actualidad, las migraciones de hombres y mujeres dentro del país han propiciado que cuando algunos se emparejan, se establezcan en nuevos contextos. Por ejemplo, una parte de los fang han emigrado a la isla de Bioko y se han establecido en la capital del país, Malabo. Se trata de un asentamiento reciente que se inició de forma paulatina tras la Independencia, en 1968, y que supone que los matrimonios (aunque sean con fang) se den en residencias neolocales. Lo mismo podríamos decir para los annoboneses, ndowé y bissió que emigraron a Malabo y coincide para aquellos bubi que siendo originarios de la isla de Bioko, se establecieron en la ciudad a partir del mismo período. Añadir que la neolocalidad no supone un rompimiento con las comunidades de origen, primero por la enorme fuerza que la familia extensa tiene en el país, segundo, porque la mayoría de grupos étnicos tienden a visitar de forma regular sus poblados de origen acompañados de sus cónyuges y descendientes, siendo tal vez los annoboneses los únicos que probablemente realicen menos visitas debido a las dificultades de visitar la isla (pocos barcos que realicen el trayecto o pasaje de avión muy caro). Añadir que la neolocalidad también se produce en el caso de las migraciones transnacionales, aunque con la salvedad de que en estos casos aparecen las parejas transnacionales, casadas o no, que se caracterizan por vivir separados en diferentes países, situación que se puede alargar durante varios años, siendo un factor que aparentemente no ha desestabilizado a todas las parejas.

¹⁰ Esta fórmula ha suscitado una nueva problemática: dado que la colonización española imponía la necesidad de dar un nombre español y cristiano al recién nacido, y que sólo era posible inscribir a la persona con el nombre y los dos apellidos, son numerosas las familias que tendieron a perder el apellido de la madre ya que en la inscripción en el registro constaba en primer lugar el nombre español (p.ej. Jesús), en segundo lugar el nombre guineano (Nguere) y en tercer lugar el primer apellido guineano (p. ej. Mba).

¹¹ Otros códigos africanos, como en el caso de Malawi, fueron reescritos tras las Independencias coloniales desde una perspectiva androcéntrica que dejaría a muchas mujeres en completa situación de desamparo (en Malawi eran mayoritarias las estructuras matrilineales). Esta cuestión ha sido objeto de reivindicación femenina. De hecho, algunas mujeres africanas están consolidando victorias relevantes en cuanto a la derogación de leyes de regulación de tierras y leyes de familia que las desposeían de derechos (es el caso reciente de Mozambique). Este activismo femenino y feminista se orienta a garantizar la igualdad entre los sexos.

¹² Hay también diversos casos etnográficos matrilocales en los que los hombres se establecen en las comunidades de las mujeres tras el matrimonio. En estos casos son los hombres los que se encuentran en situación de dependencia marital. No obstante, no son tan numerosos como los casos mencionados en el texto.



Barrio de Comandachina, Bata. Fotografía: Josep Martí

La participación femenina en la economía formal e informal

Las mujeres siempre han participado en la manutención del grupo, desarrollando diferentes labores que han variado según los contextos. Algunas de estas actividades les han proporcionado autoridad y reconocimiento en el seno de su grupo familiar, pero como la mayoría de ellas se han desenvuelto en el marco de una economía de autosubsistencia o en el sector informal han invisibilizado la labor desarrollada y sus ingresos obtenidos.

En el caso de la actividad femenina en los contextos rurales, sus tareas incluyen el cultivo de pequeños huertos o cosechas cuya producción se canaliza hacia el consumo o la venta, la recolección, la atención a los animales de granja, la búsqueda de agua y leña, y por supuesto la supervisión de niños y ancianos, el cuidado de los enfermos, el mantenimiento de la casa y la elaboración de las comidas. Fons (2004: 18) relata extensamente algunas de las actividades de las mujeres ndowé, que nos ejemplifica las diferentes labores femeninas que se realizan en contextos rurales: “el trabajo semanal de una mujer ndowé consiste por tanto en las tareas propias de este tipo de plantación... y en la recolección de lo que ha de comer durante varios días. Hacia la mitad de semana pone a fermentar la yuca... Además, durante el día las mujeres hacen todo tipo de actividades relacionadas con la preparación de alimentos y otras numerosas actividades domésticas: transportan los productos que cultivan y recolectan en el bosque (madera, hojas, caracoles y otros) en una cesta llamada etondi, y se hacen ayudar por sus hijos e hijas que colaboran en ir a buscar agua al río, lavar los platos y las ollas, cuidar a los más pequeños, quemar los desperdicios y barrer, por ejemplo”.

En el caso de los contextos urbanos, además de las tareas relacionadas con el mundo doméstico y familiar, las mujeres guineanas se han incorporado al pequeño comercio, sobre todo en los mercados -igual que en otros países como Cabo Verde que analiza Grassi (2006)- y también al sector servicios como cocineras, modistas, limpiadoras o camareras. Respecto al mercado, decir que es

uno de los ejes económicos en los que las mujeres tienen un cierto protagonismo ya que se trata de uno de los centros neurálgicos de la vida urbana que abre desde que sale el sol hasta que se pone y al que acuden las personas casi diariamente. Por ejemplo, en la ciudad de Malabo, tanto en el Mercado de Semu como en el Mercado Central, las mujeres son las vendedoras mayoritarias, de productos autóctonos o importados¹³. En el caso de los autóctonos agrícolas, ellas producen y venden verduras, frutas y hortalizas, como yuca, banana, cacahuete o cacao, además de otros como por ejemplo plátano, ñame, malanga, maíz, etc. También venden, aunque como intermediarias, en los puestos de carnes, cebú o antílope; aves, sobre todo, pollos y gallinas; pescados variados de diferentes tamaños como sargo o dorada; y productos apreciados como los caracoles gigantes y las caracolas marinas (bilolá). Bajo petición previa, también pueden ofrecer otros productos obtenidos de la caza como pangolín, puercoespín, cocodrilo, serpiente, tortuga, etc. Ellas también son las que se encargan de la venta de productos importados como la ropa¹⁴, el calzado, y los productos de higiene personal. Por supuesto, las mujeres también protagonizan la preparación y venta de comida preparada, como son alitas de pollo, pinchos de cebú o pescados a la plancha, alimentos necesarios para los que no tienen tiempo de ir a casa o no han podido cocinar. Y es que en Guinea Ecuatorial son las mujeres las que preparan las comidas¹⁵, aunque la extensa falta de agua corriente, lleva a que muchas limpien los ingredientes en barreños y después los distribuyan en otros recipientes donde los condimentarán antes de cocinarlos, habitualmente, en fogones de gas. La ausencia continuada de electricidad hace enormemente difícil la conservación de los alimentos, precariedad que ha favorecido que parte de las mujeres que disponen de un motor propio en sus hogares (que les garantiza luz las veinticuatro horas al día) hayan montado pequeños negocios en sus casas donde suministran bebidas frescas y comida congelada al vecindario, o galletas y chucherías a los niños. Estos “establecimientos” son utilizados por muchas vecinas, dado que fuera del centro de la ciudad, por ejemplo, de Malabo, la urbe consiste en extensas barriadas, mayoritariamente sin asfaltar, ni tiendas, ni agua, ni luz la mayor parte del día.

¹³ Por ejemplo, Aloy Napa (vease Aloy Napa, Balopá, “El mercado central”, *El Patio. La Revista de la Cultura Hispano-Guineana* 65, 1999, p.55) señalaba: “*el mercado de Malabo prácticamente está ocupado por mujeres*”. El autor se hacía eco, con mucha razón, de los problemas de higiene de estos recintos, mucho más importantes en el caso del Mercado del Semu donde, las vendedoras de caracoles, aves, carnes y pescados, tienen sus puestos delante o al lado del vertedero.

¹⁴ Sobre todo en la venta de ropa de estilo europeo, ya que en la venta de tejidos o ropas africanas procedentes de Nigeria, Senegal o Camerún proliferan más los vendedores masculinos.

¹⁵ En el caso, por ejemplo, de las comunidades de origen fang o ndowé, incluso disponen de una pequeña edificación al lado de la casa, completamente acondicionada -cama incluida- donde las mujeres cocinan y pasan buena parte de su tiempo.



El barrio de Sacramento de Malabo está como la mayoría sin asfaltar y se convierte en verdadero barrizal en la temporada de lluvias. A la izquierda, se puede observar la fuente pública donde diariamente mujeres y niños recogen agua de 6'30h a 8h de la mañana al carecer de agua corriente en sus hogares. Fotografía: Yolanda Aixelà

Añadir que un pequeño sector de mujeres jóvenes ha podido encontrar un empleo cualificado en alguna de las actividades para las que se formaron distinguiéndose dos grupos. Por un lado, aquellas que obtuvieron una cualificación laboral por disponer de conocimientos básicos de contabilidad, idiomas o informática adquiridos en países vecinos¹⁶ y, por otro, aquellas que han podido licenciarse, o bien en uno de los cinco programas que ofrece la Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial (UNGE) o en algunas de las licenciaturas que ofrece la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), o, sobre todo, por haber cursado estudios en alguna universidad extranjera africana (Camerún o Ghana) o europea (España, Francia o Gran Bretaña)¹⁷.

Igual que sucedió en otros países africanos en el período postcolonial (Ghana o Malawi), los contextos urbanos guineoecuatorianos corren el peligro de que sufrir una cierta masculinización en la esfera laboral: puede suceder que algunos empleadores prefieran contratar hombres a mujeres con la excusa de que la cualificación laboral femenina es menor y peor que la masculina, o aduciendo simplemente que escasea el empleo y que es mejor que lo obtenga el cabeza de familia. Como recordaba Mikell (1997: 20-21) el cartel “solo hombres” permaneció colgado durante largas décadas en el proceso de burocratización de los gobiernos, lo que complicó el empleo de las mujeres en los grandes contextos urbanos africanos. En el trasfondo, una interpretación androcéntrica de lo comunitario que es errónea y que presume que los hombres son los únicos capaces de mantener una

¹⁶ Bonján costa, Urbano, “Simplemente chicas”, *El Patio. La Revista de la Cultura Hispano-Guineana* 71, 2000, pp.46, se hacía eco de la ausencia de academias para estudiar informática a pesar de la demanda de chicas jóvenes para cursarla.

¹⁷ El número total de estudiantes universitarios en Guinea Ecuatorial es desalentador. En el curso 1999-2000 ascendía a 1328 personas con un 29'3% de mujeres. Para más información se puede consultar Sablayrolles, J. y P., *Atlas de Guinea Ecuatorial*, Lés Éditions J.A., 2001, p. 54.

perspectiva amplia sobre los intereses del grupo y que pretende dar mayores responsabilidades a los hombres que a las mujeres. Este enfoque, que la discriminación positiva pretende contrarrestar, está fuertemente enraizado en numerosos países europeos y se filtró a algunos de los contextos colonizados. Como señaló Saunders (2002: 20): "se debe tomar la 'genderization' del África colonial como paradigmática. Con el fraccionamiento de las instituciones indígenas y su sustitución por el neotradicionalismo y la tradición inventada bajo la autoridad nativa, la construcción de sexo y de género de los colonizadores reemplazó la vernácula con un orden moral 'más elevado'... El pasado fue reinventado".

Sin embargo, para relativizar la supuesta protección del grupo que proporcionan los hombres, debe señalarse que en Guinea Ecuatorial el ahorro de muchas familias es realizado por mujeres porque ni todos los hombres asumen las responsabilidades familiares, ni todos los hogares tienen la figura del padre presente, bien porque la pareja no se casó, bien porque está con otra mujer, bien porque ha emigrado fuera del país y no envía dinero. Así, es frecuente, que mujeres "solas" o con parejas ausentes, de clases sociales bajas y pocos ingresos, establezcan un grupo asociativo - informal, aprovechando lazos de parentesco o amistad, para crear una forma de ahorro denominada *tontine*. Esta consiste en una aportación periódica, realizada por distintas mujeres, que de manera rotatoria es guardada por una de sus participantes que le da derecho a uso. Cuando alguna de ellas tiene un imprevisto o un proyecto a realizar, puede utilizar una parte del dinero del fondo para financiarlo, reintegrándolo en el plazo que estipule la comunidad de ahorradoras. De hecho, estas comunidades de ahorro son las que en muchas ocasiones financian a crédito los tratamientos hospitalarios o entierros de personas residentes en los contextos que habitan, incluso aún cuando se diera la situación excepcional de que no perteneciesen a la asociación. Esto ocurre, por ejemplo, entre una de las comunidades de ahorradoras existentes en el barrio *bubi* de Las Palmas, cercano a Luba: el ahorro femenino es un bien para ellas, pero también revierte en la comunidad en su conjunto. Por ello, esta práctica pone en cuestión la imagen de unas mujeres guineoecuatorianas incapaces de proteger a su grupo familiar.

Por último, conviene hacerse eco de un fenómeno urbano que se ha ido incrementando en los últimos tiempos y que no beneficia en absoluto una construcción de género más o menos igualitaria, ni un aumento de la consideración social femenina: la semi-prostitución. Siale Djangany enunció los síntomas: "[la prostitución] viene ligada a varios fenómenos como la inmigración, el éxodo rural, la pseudo-cultura de la 'mujer-abacería', las disparidades económicas, el consumo creciente, la inmigración laboral, e incluso, como efecto de cierto complejo de Cenicienta desencastillado"¹⁸. Ciertamente, esta actividad no profesionalizada (ya que el dinero puede llegar de manos de un amigo o de un desconocido), y enfocada sobre todo a los numerosos extranjeros que se trasladaron para trabajar a Malabo o Bata en un desplazamiento que hicieron sin sus correspondientes familias, lo único que reporta a las adolescentes es la compensación económica, ingresos que van a ser entregados directamente a sus familiares ya que se destinan a asegurar la subsistencia del grupo familiar o algunas de sus obligaciones y necesidades.

La influencia femenina en el marco de la religión y de la magia

El característico androcentrismo del monoteísmo cristiano, católico y protestante, revela influencias distintas en las mujeres de Guinea Ecuatorial que el culto a los antepasados, especialmente en el caso de los *bubi*, ya que al ser un grupo étnico de filiación matrilineal (y no patrilineal, como el resto de etnicidades) se caracteriza por honrar a los ancestros femeninos, lo que genera un mayor respeto hacia el colectivo de mujeres en su conjunto que el otro tipo de prácticas religiosas. Así, aunque esta religión monoteísta es androcéntrica y adversa para el empoderamiento femenino, parte de las mujeres han sabido mantener cierto reconocimiento en el marco social. Y es que el androcentrismo del cristianismo no triunfó en Guinea Ecuatorial: la consideración de que las mujeres son madres y esposas, necesitadas de la tutela del padre o marido porque son permanentes "menores de edad", no caló en su totalidad en la sociedad guineana. Probablemente, ello se deba a que durante mucho tiempo ellas fueron consideradas la clave a la conversión y al proselitismo.

¹⁸ Siale Djangani, José Fernando, "Sexualidad juvenil y semi-prostitución", *El árbol del Centro* 5, 2007, p. 34.

Cabe recordar que la colonización misional se inició en Bioko, no en el continente, y que esta isla estuvo, históricamente, habitada sólo por unos bubi que, como señalamos en apartados anteriores, otorgaban un prestigio social relevante al colectivo femenino. Así, tras décadas infructuosas de evangelización en la isla, los misioneros claretianos se fijaron en el papel esencial que las mujeres guineanas podrían tener en la expansión monoteísta, y dadas las dificultades que los misioneros encontraron para convertir a las “indígenas”, propugnaron la llegada de monjas a Bioko. Pujadas recuperó la carta que el padre Xifré escribió al entonces presidente Cánovas del Castillo: “señor presidente: si dejamos de pensar en los alemanes para preocuparnos de la colonización de los habitantes de esas tierras, lo mismo que de los de Fernando Poo, nada positivo se hará mientras no vayan allá misioneras. Sin la educación de la mujer, es trabajar en vano”¹⁹. Ciertamente, con el tiempo, la Iglesia entendió que las mujeres de Bioko ostentaban una enorme actividad en el marco social y que ellas podrían ser la llave de acceso al resto de la población. Por ello, la llegada de las misioneras concepcionistas a Bioko, en 1885, haría esperar un desarrollo del cristianismo que, en la práctica, tardó largas décadas en llegar. Otra situación sería la del continente. Pujadas en su análisis sobre la presencia de la Iglesia en Río Muni haría apreciaciones bien distintas respecto a las realizadas sobre la isla con una lectura claramente despectiva sobre la consideración social que éstas recibían: “la condición de la mujer en todas estas tribus, aún en las más adelantadas, es la de una verdadera esclava. Nunca a no ser de un caso raro, será en ninguna tribu una verdadera señora y ama de casa. Por mucha autoridad y respeto que le conceda su esposo o querido, nunca llegará éste a hacerla dueña de derechos que la naturaleza y la civilización le conceden. El hombre es el todo en las tribus africanas”²⁰. En cualquier caso, señalar que, en la actualidad, hay una notable participación de algunas mujeres en las iglesias, tanto de forma activa cantando en los coros o colaborando en otras tareas, como de forma “pasiva” asistiendo a las misas. Se puede decir que una parte importante de la población es católica o protestante lo que muchos han podido combinar con la creencia con el culto a los antepasados.

Esta situación ha creado simbiosis con algunas prácticas guineanas, como la curandería y la hechicería, evidente en los rituales protagonizados por hombres y mujeres. Así, por ejemplo, el pequeño sector de mujeres fang que se dedica a la magia, hechicería y curandería, está legitimando sus métodos y técnicas mágico-medicinales, empleando símbolos y rituales cristianos, junto con oraciones y salmos recitados y cantados en las iglesias (igual que hacen sus homólogos masculinos). Esto se puede observar en algunas de las curaciones, “abiertas” a los vecinos del barrio, que éstas realizan en Malabo durante los fines de semana: constantemente se combinan los elementos cristianos mencionados con los guineanos para dialogar con los espíritus (cantos y bailes, sacrificio de animales, ingestión de sustancias psicoactivas, etc.), tratándose de rituales pautados, de incuestionable eficacia simbólica para sus protagonistas, en los que se puede participar individual o colectivamente tal como Ll. Mallart (2008) mostró entre los evuzok de Camerún.

Nuestro interés radica en que las mujeres que realizan estas tareas son respetadas cuando no temidas por el resto de la comunidad igual que sucede con los hombres que ejercitan estos poderes. Por ejemplo, Siale Djangany (2008: 33) se hizo eco de algunos conflictos ocurridos entre derecho y brujería en Guinea Ecuatorial, y a través del caso de la denuncia realizada a una curandera bubi de Rebola, exponía los límites y contradicciones del juzgador y la notable creencia de la población en estas prácticas “el dilema se agudiza cuando esta suerte de problema sociopolítico, eminentemente ligado a una exacerbada libertad de creencia, exige una solución ante instancias judiciales cuya finalidad misma, puramente de contingencia, no contiene elementos de ordenación ni definitorios de lo que es el fenómeno brujeril... Aquellos instrumentos que sirven para actuar en las tinieblas... para conseguir que sus nietos y sobrinos fracasen, o para hipotecar el bienestar de los demás, están tan calados en la cultura nacional que esta creencia constituye su prueba más irrefutable y suficiente. Pero ¿suficiente para qué y para quién?”²¹.

¹⁹ Pujadas, Tomás L., *La iglesia en la Guinea Ecuatorial. Fernando Poo*. Madrid: Iris de Paz, 1968, p. 109.

²⁰ Pujadas, Tomás L., *La iglesia en la Guinea Ecuatorial. Río Muni*. Barcelona: Ed. Claret, 1983, p. 44.

²¹ Siale Djangani, José Fernando, “Brujería y justicia en Guinea Ecuatorial”, *El árbol del Centro* 7, 2008, p. 33.



Ceremonia Ivanga. Bata. Fotografía: Josep Martí

Respecto al culto a los antepasados debe señalarse que se trata de una expresión religiosa que se basa en la veneración a los ancestros. Esta práctica está determinada por la filiación patrilineal y matrilineal (o cognática), ya que los protagonistas de la performance van a ser los ancestros del grupo familiar de referencia. Así, por ejemplo, tal como recogió el Padre Amador, para los bubi el “*karichobo* es el conjunto de espíritus del clan matrilineal y casa-capilla donde se les rinde culto... *Mohulá* es el Espíritu que representa la fuerza del linaje o de un clan matrilineal, sin cuerpo, y que se transmite de padres a hijos”²². Por supuesto, el culto a los antepasados va a dar mayor visibilidad al sexo de referencia de los ancestros, lo que explica la subsidiaridad femenina en el caso de grupos patrilineales como fang o ndowé, o la masculina en el caso de los matrilineales como los bubi, aunque después en las prácticas sociales se puede observar que ambos grupos participan en alguna de las fases rituales. Por eso, cabe decir que en los rituales en los que se escenifica y se renueva este culto pueden participar, en mayor o menor medida, tanto hombres como mujeres, hecho que puede favorecer una cierta equidad sexual desde las ideologías y las prácticas sociales, con una influencia en ocasiones menos androcéntrica que la de las religiones monoteístas. Señalar que el culto a los antepasados se renueva y toma fuerza cuando fallece un familiar, ya que va a implicar una verdadera movilización territorial -y también económica- de parientes, dentro y fuera de las fronteras guineanas, los cuales se van a dar una cita ineludible durante el tiempo que duren los funerales (entre una y dos semanas), se trate tanto de fang, como de bubi, de ndowé, de bissió o de annoboneses²³.

²² Martín Molino, Op. Cit, p. 497.

²³ De hecho, las nuevas generaciones se quejan del enorme dispendio que supone el enterramiento y cuestionan que el gasto no se emplee tanto en “curar” como en “enterrar”.

Las migraciones transnacionales

La situación sociopolítica de Guinea Ecuatorial desde la década de 1960 ha impulsado migraciones fuera del país. Las primeras migraciones tenían como objetivo completar estudios en el extranjero, por ejemplo en España, y permitían huir de la colonización. No obstante, la realidad política del país con la llegada a la independencia en 1968, y la dictadura de Francisco Macías establecida poco después, incrementó la emigración de muchos guineoecuatorianos que deseaban escapar del régimen militar, situación que se reprodujo poco después del advenimiento de la segunda dictadura, esta vez a manos del sobrino de Macías, Teodoro Obiang. Estos tres momentos históricos han sido significativos en los movimientos emigratorios de los guineoecuatorianos establecidos en Europa (España, Francia, Gran Bretaña, Rusia), América (USA) y África (Camerún, Nigeria y Gabón).

No obstante, el hallazgo de petróleo en la década de los años noventa empezó a invertir los flujos migratorios desde primeros de la década del 2000, lo que combinado con la aguda crisis económica mundial de 2008-2009, ha hecho que, por primera vez, las migraciones más numerosas de guineanos parezcan ser, no tanto de salida del país, como de retorno²⁴. Los flujos proceden mayoritariamente del continente europeo y de los Estados Unidos.

Los hombres y mujeres guineanos que emigraron hace décadas a los destinos destacados continuaron sus estudios, adquirieron nuevas habilidades en el nuevo asentamiento y crearon asociaciones socioculturales²⁵, y aunque no todos regresaron (ni siquiera de visita), les preocupó enviar dinero a unos familiares, necesitados de recibirlo para subsistir. Las remesas fueron así una de las fuentes de supervivencia para muchos grupos familiares durante largo tiempo²⁶. Buena parte de los guineanos que emigraron, se casaron a veces con autóctonos y otras con guineanos exiliados o emigrantes, y sus descendientes, muchos ya con otra nacionalidad, son parte del colectivo que está protagonizando el retorno actual (junto con los propios progenitores, si acusan la crisis): la mayoría realizaron estudios de segundo ciclo y adquirieron una formación educativa sólida que el país requiere con mano de obra formada y cualificada. Este colectivo puede colaborar en el despegue socioeconómico del Guinea Ecuatorial²⁷. En este sentido, pocas diferencias respecto a las responsabilidades que guineanos y guineanas tomaron en situación migratoria respecto a sus parientes en origen, salvo en que el colectivo femenino emigró en un número más reducido que el masculino.

Las migraciones que se han estado produciendo los últimos veinte años, antes de que se invirtiera el sentido de las mismas, se ha caracterizado porque el número de mujeres que emigraba era más elevado. Una parte de ellas, ya no eran mujeres solteras, sino mujeres casadas o emparejadas que dejaban a sus cónyuges en el país de origen, constituyendo alguna de las numerosas parejas transnacionales de guineoecuatorianos que vivían separados. De hecho, los guineoecuatorianos que se han desplazado han servido de punto de llegada para otros parientes deseosos de emigrar, poniendo de relieve el peso y la fuerza que la familia extensa tiene en estas culturas.

²⁴ Una aproximación al despegue económico de Guinea Ecuatorial se puede consultar en Morillas, J., “La estructura económica de Guinea Ecuatorial”, *Boletín Económico de ICE* 2819, 2004, pp. 37-64.

²⁵ Para conocer el asociacionismo femenino subsahariano en España y concretamente en Catalunya, se recomienda la lectura de Sipi, Remei, “Las asociaciones de mujeres ¿agentes de integración social?”, *Papers* 60, 2000, pp.355-364.

²⁶ Al respecto, se pueden consultar los trabajos de V. Fons que profundizan en los lazos existentes entre las migraciones de origen y destino.

²⁷ Esa necesidad de mano de obra cualificada está atrayendo también a personas procedentes de otros países de Europa, América, África o Asia que buscan en Guinea Ecuatorial un lugar en el que alcanzar sus expectativas económicas.



Embarcación aproximándose a la costa. Fotografía: Josep Martí

Una de las características de las migraciones que se están produciendo este último lustro es que son más breves: las protagonizan jóvenes, de ambos sexos, que tienen claro que tras su estancia en el extranjero retornarán al país. Su objetivo básico es la ampliación de estudios, a veces en destinos africanos más o menos cercanos, y otras en destinos de Europa y USA, según la capacidad adquisitiva familiar. Muchos vuelven, tras obtener la licenciatura o los estudios técnicos iniciados, con la idea de abrir negocios o de ejercer sus profesiones en alguna de las dos ciudades más importantes del país, Malabo y Bata.

Hasta el cambio en los flujos migratorios, o las mujeres eran las que se quedaban como responsables de la unidad familiar en los contextos de origen guineoecuatorianos, o eran ellas las que emigraban y ayudaban a la manutención de la familia con las remesas que enviaban puntualmente. Estos dos factores nos permiten dar mayor relevancia a las actividades femeninas y son dos elementos de claro empoderamiento por las mujeres, en tanto que sus opiniones y responsabilidades son reconocidas por todo el grupo familiar.

Conclusiones: las mujeres guineoecuatorianas contemporáneas

En este texto hemos recuperado algunos de los argumentos que nos permiten mostrar las fórmulas que utilizan las mujeres guineoecuatorianas para empoderarse. Ciertamente, las estructuras coloniales y misionales no pretendieron ni garantizaron la igualdad sexual, e incluso, influyeron negativamente en algunas de las etnicidades más igualitarias, como la bubi, al desestructurar un contexto en el que había prevalecido el prestigio femenino, mientras que en otras, como la fang, la colonización y la evangelización no hicieron más que reforzar una construcción de género androcéntrica. No obstante, hemos querido destacar que una parte de las mujeres guineoecuatorianas ha sabido activar unas estrategias de poder que les ha estado facilitando un mayor grado de prestigio y de visibilidad social, gracias a factores relacionados con la esfera de parentesco, de la economía, de la religión o de las migraciones.

Bibliografía

Aixelà, Yolanda, "Parentesco y género en el África subsahariana. La categorización sexual de los grupos matrilineales", *Studia Africana* 16, 2005a, pp. 80-89.

Aixelà, Yolanda, "La antropología del género en el África subsahariana", *Actas del I Congreso Internacional de Estudios Africanos*, 2005b, 30pp.

Aixelà, Yolanda, "Distorsiones androcéntricas e impactos democráticos en los grupos matrilineales africanos", en: F. Iniesta (ed.), *La frontera ambigua. Tradición y democracia en África*, Barcelona: Bellaterra, 2007, pp.149-179.

Aixelà, Yolanda, "Androcentrismos en África. Los casos matrilineales y el ejemplo bubi de Guinea Ecuatorial", en: J. Martí y Y. Aixelà (eds.), *Estudios africanos. Historia, oralidad, cultura*, Vic: CEIBA, 2008, pp.155-169.

Aloy Napa, Balopá, "El mercado central", *El Patio. La Revista de la Cultura Hispano-Guineana* 65, 1999, p.55.

Amadiume, Ifi, *Male Daughters, Female Husbands*, London: Zed Press, 1987.

Arnfred, Signe (ed.), *Re-thinking sexualities in Africa*, Stockholm: Alfa Print AB, 2006.

Bonján costa, Urbano, "Cuando la meta es otro país", *El Patio. La Revista de la Cultura Hispano-Guineana* 66, 1999, pp.23-25.

Bonján costa, Urbano, "Simplemente chicas", *El Patio. La Revista de la Cultura Hispano-Guineana* 71, 2000, pp.45-46.

Fons, Virginia, *Entre dos aguas. Etnomedicina, proceación y salud entre los ndowé de Guinea Ecuatorial*, Vic: CEIBA, 2004.

Grassi, Marzia, *Rabidantes. Il volto femminile del commercio transnazionale a Capo Verde*, Milano: Franco Angeli, 2006.

Mallart, Lluís, *El sistema mèdic d'una societat africana. Els evuzok del Camerun*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, vol. I y II, 2008.

Martín Molino, Amador, *Los bubi. Ritos y creencias*, Madrid, Labrys 54, 1993.

Mikell, Gwendolyn. "Introduction", en: Mikell (ed.), *African Feminism. The Politics of Survival in Sub-Saharan Africa*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997, pp.1-50.

Morillas, J., "La estructura económica de Guinea Ecuatorial", *Boletín Económico de ICE* 2819, 2004, pp. 37-64. URL: http://www.revistasice.com/cmsrevistasICE/pdfs/BICE_2819_37-64_FDFFD64FB6C51574CEE4E2A8C8E11B0C.pdf (última consulta agosto de 2009).

Nsue Mibui, Rosendo-Ela, *Historia de Guinea Ecuatorial. Período Pre-colonial*, Gráficas Algoran, 2005.

Oko, Machyta; Aixelà, Yolanda, *Arte y antropología. Una aproximación a la Guinea Ecuatorial contemporánea*, Vic: CEIBA, 2009.

Pujadas, Tomás L., *La iglesia en la Guinea Ecuatorial*. Fernando Poo. Madrid: Iris de Paz, 1968.

Pujadas, Tomás L., *La iglesia en la Guinea Ecuatorial*. Río Muni. Barcelona: Ed. Claret, 1983.

Saunders, Barbara. "Introduction: Indeterminate Ontologies", en: B. Saunders y M.C. Foblets (eds.): *Changing genders in intercultural perspectives*, Leuven: Presses Universitaires de Louvain, 2002, pp.11-29.

Siale Djangani, José Fernando, "Estatus social o decadencia", *El árbol del Centro* 3, 2006, pp. 50-51.

Siale Djangani, José Fernando, "Sexualidad juvenil y semi-prostitución", *El árbol del Centro* 5, 2007, pp. 34-35.

Siale Djangani, José Fernando, "Brujería y justicia en Guinea Ecuatorial", *El árbol del Centro* 7, 2008, pp. 33-35.

Sipi, Remei, "Las asociaciones de mujeres ¿agentes de integración social?", *Papers* 60, 2000, pp. 355-364.