



Revista Estudos Feministas

ISSN: 0104-026X

ISSN: 1806-9584

Centro de Filosofia e Ciências Humanas e Centro de  
Comunicação e Expressão da Universidade Federal de  
Santa Catarina

Gracia, Ane Sesma; Cerdeño, Soledad Vieitez; Ruiz, Roser Manzanera  
Economía sexual macua: reciprocidad, sexualidad y género en Mozambique  
Revista Estudos Feministas, vol. 32, núm. 1, e88159, 2024  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas e Centro de Comunicação  
e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina

DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2024v32n188159>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38177708015>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

LUZEM 

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

# Economía sexual macua: reciprocidad, sexualidad y género en Mozambique

Ane Sesma Gracia<sup>1</sup>  0000-0001-8249-5817

Soledad Vieitez Cerdeño<sup>1</sup>  0000-0002-4801-7552

Roser Manzanera Ruiz<sup>1</sup>  0000-0001-9020-8371

<sup>1</sup>Universidad de Granada, Granada, Andalucía, España.



**Resumen:** El mito de origen de la matrilinealidad macua conecta las relaciones sexuales y el intercambio económico entre mujeres y hombres. El objetivo de este artículo es analizar las continuidades en las concepciones sobre sexualidad y agencia por parte de las mujeres macua a través del mito. Este artículo se basa en la investigación etnográfica realizada por la primera autora durante 12 meses (2018-2019). Los resultados muestran una actualización de este mito a la realidad macua, sumergida en la economía global, que sirve como instrumento para redefinir y renegociar las relaciones de género.

**Palabras clave:** Macua; Género; Sexo; Economía sexual; Reciprocidad.

## **Sex economy macua: reciprocity, sexuality, and gender in Mozambique**

**Abstract:** The Macua myth of origin and matrilineality connects sexual relations and economic exchange between women and men. The aim of this article is to analyze continuities in conceptions of sexuality and agency by Macua women through the myth. This work is based on ethnographic research conducted by the first author over 12 months (2018-2019). The results show an update of this myth to the Macua reality, submerged in the global economy, which serves as an instrument to redefine and renegotiate gender relations.

**Keywords:** Macua; Gender; Sex; Sexual economy; Reciprocity.

## **Economia sexual macua: reciprocidade, sexualidade e gênero em Moçambique**

**Resumo:** O mito de origem da matrilinearidade macua conecta relações sexuais e trocas econômicas entre mulheres e homens. O objetivo deste artigo é analisar as continuidades nas concepções de sexualidade e agência das mulheres macua por meio do mito. Este artigo é baseado na pesquisa etnográfica realizada pela primeira autora durante 12 meses (2018-2019). Os resultados mostram uma atualização do mito para a realidade macua, submersa na economia global e que serve como instrumento para redefinir e renegociar as relações de gênero.

**Palavras-chave:** Macua; Género; Sexo; Economía sexual; Reciprocidade.

## 1. Presentación

Este artículo analiza el mito de origen (Diosa Namuli) en relación con tres aspectos principales a la luz de las transformaciones socioeconómicas actuales en Mozambique. El primer aspecto versa sobre la centralidad del sexo y la belleza femenina como dispositivo de lucha para mantener el poder y la autonomía. El segundo refiere a la gestión de la sexualidad en el matrimonio: el sexo, como derecho además de obligación de las mujeres, consentido y legitimado por las familias. El tercero sitúa el sexo en las relaciones de reciprocidad entre mujeres y hombres, donde estos deben compensar económicamente a aquellas por ello. Es una deuda ancestral de los hombres hacia las mujeres a través del mito de origen que comienza<sup>1</sup> así:

<sup>1</sup> Recogido directamente por la primera autora (2018-2019) en colaboración con el Centro de Investigação Macua-Xirima.

Namuli, Diosa de la cultura macua, creó a las mujeres y a los hombres, dejándolos a lados distintos del río. La lideresa femenina era la madre de las madres, apwiyamwene, y el líder masculino, mwene. Al principio Namuli les amamantó hasta que pudieron comer y para ayudarles en la caza entregó a las mujeres una perra y a los hombres un perro. La perra era una gran cazadora y las mujeres vivían en abundancia. El perro, sin embargo, era mal cazador y se ausentaba para visitar a la perra al otro lado del río, provocando mucha hambre a los hombres. Por eso, el mwene decidió ir a pedir ayuda a la apwiyamwene, al otro lado del río, desafiando el mandato de Namuli. Las mujeres recibieron al mwene.

La apwiyamwene, tras escuchar el sufrimiento que padecían los hombres, aceptó prestarles su perra, con la advertencia de cumplir los siguientes tabúes: no nombrarla por su nombre, no darle órdenes y no instigarla. Quien desobedeciese corría el peligro de un gran castigo. El mwene regresó con la perra al otro lado del río. Durante un tiempo todo fue bien y vivían en abundancia. Cierta día, mientras cazaban en el bosque, un hombre vio un gran antilope y, ante la emoción, llamó a la perra por su nombre ordenándole cazar a aquel animal. La perra, furiosa, se perdió para siempre en el bosque, convirtiéndose en loba.

Los hombres volvieron afligidos y confesaron lo acontecido al mwene. Tras pasar varios días buscando a la perra, el mwene decidió ir a contárselo a las mujeres. La apwiyamwene al enterarse, furiosa, decidió ir a la guerra contra los hombres para resolver aquel conflicto. El día acordado para luchar, los hombres se habían preparado con arcos, machetes y lanzas mientras que las mujeres se habían armado estirándose los labios vaginales<sup>2</sup>, tatuándose<sup>3</sup> el cuerpo y colocándose missangas<sup>4</sup> en las caderas. Al llegar al lugar del encuentro se desnudaron, les sedujeron y los llevaron a sus casas para mantener relaciones sexuales con ellos. Así ganaron la guerra, pues los hombres dejaron atrás todas sus armas.

Al amanecer la apwiyamwene llamó a hombres y mujeres y dijo: “vosotros vinisteis dispuestos a matarnos, pero no habéis oído la primera lección de Namuli. La Diosa quiere la vida y no la muerte, nosotras que somos las segundas diosas en la tierra hemos escuchado sus consejos y hemos trabajado para la vida. Vosotros perdisteis nuestra perra, la que proveía el alimento. A partir de ahora y para siempre pagaréis por haberla perdido. Estaréis obligados a abandonar vuestras tierras y venir a las nuestras, seréis nuestros prisioneros. Nosotras os daremos comida y todo aquello que necesitéis, pero estáis condenados toda la eternidad a cazar para nosotras y sustituir el trabajo de la perra perdida.”

Los estudios sobre matrilinealidad en África Subsahariana sostienen de forma general la desaparición de las formas de organización social matrilineal en favor de las patrilineales mediante, sobre todo, la introducción de la economía capitalista (Audrey RICHARDS, 1934; 1950; 1982; David SCHNEIDER; Kathleen GOUGH, 1961; Pauline PETERS, 1997a, 1997b). Sin embargo, la matrilinealidad *macua*, lejos de diluirse en la patrilinealidad –el llamado puzzle matrilineal por Richards en *African Systems of Kinship and Marriage* (1950) (cf. SCHNEIDER; GOUGH, 1961)–, sigue presente por el control femenino sobre los alimentos y la sexualidad. También continúa vigente la deuda masculina contraída hacia las mujeres a través del intercambio económico del sexo. El mito de la Diosa Namuli expresa los tres aspectos, ya mencionados, como interrelacionados. La matrilinealidad concede más espacio sociopolítico a las mujeres, característica de las relaciones de género *macua* (cf. PETERS, 1997a; 1997b): los hombres fueron condenados a servir a las mujeres por la pérdida de su perra. De ahí parte el deber moral y la obligación de reciprocidad que liga economía y sexo. La matrilinealidad se reconfigura toda vez que las mujeres, agentes y protagonistas de sus vidas, buscan nuevas vías de emancipación y autonomía. Como tal, persiste la exigencia a los hombres para restituir la perra que la Diosa Namuli les regaló.

Este artículo se estructura en los siguientes apartados: la primera parte describe el contexto de la investigación; la segunda delinea la metodología y el análisis de los datos; la tercera parte presenta el marco teórico y los conceptos centrales sobre la economía del sexo y las relaciones de género, el trabajo y la sexualidad en África, específicamente, en la sociedad *macua* (reciprocidad y relaciones de género); la cuarta parte expone los resultados, a saber: la producción del cuerpo y la belleza a partir del mito; la influencia de los cambios socioeconómicos en la reinterpretación del mito *macua*, así como el sexo como obligación y derecho; el sexo como trabajo y la justa recompensa económica que las mujeres deben recibir por ello.

## 2. Contexto

### 2.1. Contextualización local

Mozambique alcanza casi 28 millones de habitantes, 6,5% de los cuales vive en Niassa (INE, 2017). La lengua macua o emakhuwa se habla en Cabo Delgado, Niassa, Nampula y Zambezia, también en Tanzania o Malawi, entre otros (Francisco LERMA, 2009, p. 22; p. 38), y es la vernácula más hablada: más del 29,5% (INE, 2017). Todas las culturas del norte son

<sup>2</sup> Alude al estiramiento de labios vaginales menores (othuna) practicado con ayuda de un preparado oleoso.

<sup>3</sup> Es una escarificación. El término tatuaje es el que las mujeres usan para referirse al proceso de cicatrización de su cuerpo decorado con distintas formas geométricas.

<sup>4</sup> Abalorios de cuentas que colocan en sus caderas.

matrilineales, matrifocales y matrilocales, a diferencia de las del centro o sur del país. Hoy día la matrilocalidad se ha visto alterada por la urbanización, la apertura de nuevos mercados y el acceso a la electricidad. Muchas parejas de comunidades rurales o de la villa practican la neolocalidad a pesar de una estrecha cotidianidad matrifocal. En las comunidades predomina la uxorialidad en torno al *nihimo*<sup>5</sup>, eje vertebrador de la organización familiar, cuyo cabeza de familia es el *atata*<sup>6</sup>.

Esta investigación se realizó en el distrito de Txikoko<sup>7</sup> (Niassa) en el que la cultura y la lengua dominante es macua-xirima. Txikoko cuenta con 70.000 habitantes aproximadamente, contando la capital y las zonas rurales (INE, 2017, p. 19). La mayoría de la población se concentra en la capital del distrito, llamada también Txikoko<sup>8</sup>. Es el centro administrativo del distrito con 99 comunidades. Los cambios económicos globales y nacionales impactan en el distrito, aún manteniéndose fundamentalmente rural como el resto de Niassa (Teresa CUNHA; Isabel CASIMIRO, 2019; Eduardo BIDAURRATZAGA; Artur COLOM, 2015). En Niassa, la mayoría de la población (92%) trabaja en la agricultura familiar (INE, 2017, p. 21). El tabaco es el principal producto para el mercado internacional y fuente primordial de ingresos para quienes lo cultivan. La división sexual del trabajo agrícola distingue entre hombres, cosechadores de la mayor producción dirigida a la venta (tabaco, algodón, sésamo, cacahuete, etc.), y mujeres que cultivan principalmente para consumo familiar y algo para venta de excedentes (tabaco o algodón). La ciudad económicamente más importante y próxima a Txikoko es Nampula (a 500 km). Txikoko se comunica por carreteras nacionales de tierra con otras ciudades y por una asfaltada (Niassa-Nampula). El incremento de la producción tabacalera con la apertura del almacén (2000) es el principal motor de cambio y revierte en el desarrollo tecnológico y la apertura de mercados. Estas oportunidades atraen no sólo a jóvenes de la región, quienes buscan ganar más dinero con el tabaco, los salarios o la venta de productos obtenidos en Malawi o Nampula, sino también a comerciantes extranjeros.

## 2.2. División sexual del trabajo y comercio: perspectiva histórica.

La colonización portuguesa (*prazos da coroa*) estableció acceso diferencial de hombres y mujeres a productos foráneos. Los hombres obtenían metales, telas, alimentos agrícolas y sal. Las mujeres dependían de ellos para su acceso (Eduardo MEDEIROS, 1988; 1997; Christian GEFFRAY, 2000), aun cuando seguían siendo principales cultivadoras de subsistencia (economía principal de la región):

As actividades masculinas por excelência eram a caça, a pesca, a produção artesanal, as viagens de comércio e as práticas guerreiras. Enquanto que a agricultura permaneceu (bastante) idêntica a ela própria durante séculos, as atividades masculinas foram favorecidas pelos contactos comerciais na costa do oceano Índico. O marfim, o chifre do rinoceronte, o dente do hipopótamo, as peles dos animais bravios e os escravos, constituíam os produtos mais procurados nas praias do norte de Moçambique pelos estrangeiros de várias origens (MEDEIROS, 1984, p. 3).

La imposición de modelos femeninos y masculinos, según los mandatos de género europeos, reforzó el rol del proveedor masculino, la familia nuclear y el empleo asalariado masculino (Signe ARNFRED, 2015b; Osmundo PINHO, 2015), si bien la dicotomía sexual en las sociedades africanas es históricamente remota. La división bantú del trabajo, aun en contextos matrilineales, fue influida por las migraciones, la islamización y la influencia del mercado costero por el comercio de esclavas/os y/o marfil o los conflictos territoriales entre distintos grupos de la región. La organización social matrilineal fue muy afectada por esa imposición, variando según las zonas (PETERS, 1997b; ARNFRED, 2015b, p. 200-201). La matrilinealidad resistió la ocupación colonial y los planes modernizadores, pues choca con la lógica productiva colonial patriarcal, la familia nuclear como foco vital. *Erukulu* significa simultáneamente vientre y familia en macua, y representan la interconexión y el *ethos* del *cuerpo social familiar*, esto es, una existencia interconectada (individual, colectiva y simultáneamente en el imaginario social).

A vida tem de ser considerada especialmente no seu aspecto comunitário. A vida, por princípio, não pertence ao indivíduo, mas à família, ao grupo de famílias, à comunidade. Na cultura macua, a vida é, antes de tudo, “crescer com” (WUNNUWANA), no sentido de aperfeiçoar relacionando-se. Por isso, a vida é, em primeiro lugar, “relação com”, na tripla direcção de natureza, povo e Deus. [...] A dimensão comunitária não nega nem destrói a personalidade do indivíduo, visto que este se enriquece, cresce integralmente, na medida em que vive e participa da vida, da comunidade. O seu centro mais íntimo, que é sempre irredutível, será

<sup>5</sup> Linaje materno.

<sup>6</sup> Tío materno responsable familiar.

<sup>7</sup> Todos los nombres de personas y lugares son ficticios con el fin de salvaguardar la intimidad de quienes se menciona en el texto.

<sup>8</sup> Coloquialmente, villa.

tanto mais autêntico, ou seja, viverá tanto mais em plenitude quanto mais estiver relacionado com os outros (LERMA, 2009, p. 74-75).

El norte de Mozambique contó con un modelo colonial agrícola que no dinamitó el parentesco por completo, si bien la dependencia femenina en los hombres (principales proveedores y tratantes de mercancías) para la obtención de productos de la costa se incrementó. De hecho, los *mwene* procuraron cambiar las reglas de la herencia en favor de sus hijos, valiéndose del islam en este contexto matrilineal (MEDEIROS, 1984, p. 9). La obligada producción de algodón desequilibró la agricultura de subsistencia, pero mantuvo el tiempo ecológico estacional y las formas de parentesco, viéndose así menos afectada la matrilinealidad<sup>9</sup>. Con todo, el último cambio de siglo ha traído agentes externos, tales como empresas extranjeras para la explotación del primer sector, que aceleran el proceso de transformación económica iniciada desde el fin de la guerra civil (1992) (Maria Paula MENESES, 2008; CUNHA; CASIMIRO, 2019; BIDAURRATZAGA; COLOM, 2015); han entrado nuevas mercancías y oportunidades comerciales que han modificado Txikoko (João MOSCA; Tomás SELEMANE, 2011).

### 3. Metodología

Esta investigación es cualitativa e incluye trabajo de campo etnográfico basado en observación participante y entrevistas, realizadas en Txikoko (Niassa), entre 2018 y 2019. La observación participante permite comprender las prácticas discursivas en la cotidianidad. El diario de campo fue herramienta principal para registrar datos etnográficos y observaciones. El diario, además, constituyó ese espacio en construcción y reflexión permanente para profundizar en aspectos de otro modo cercenados en las entrevistas. Se realizaron ochenta entrevistas semiestructuradas a mujeres (20-80 años), individuales y colectivas. También se registraron los problemas metodológicos suscitados y las anotaciones teóricas fueron fundamentales en el proceso. Se trataba de recoger los matices, la complejidad y el secretismo que encarna la temática, a saber: la belleza<sup>10</sup>, las relaciones con los hombres y sus responsabilidades, las relaciones sexuales, los trabajos masculinos y femeninos, etc. Se escribe desde el habla personal<sup>11</sup> (Donna HARAWAY, 1995), esto es, desde los relatos de las informantes, analizando formas de transformar el mundo que fomentan el empoderamiento femenino, siempre conscientes de la posición de la investigadora. La aproximación fue específica y singular. Este artículo está intencionalmente escrito para ofrecer los puntos de vista de las mujeres macua que luchan por sus derechos y buscan su autonomía en un mundo marcado por el capitalismo global.

Para a construção do conhecimento, torna-se essencial o reconhecimento das perspectivas através das quais olhamos o mundo. No caso dos estudos em contextos marcados pela situação colonial, torna-se ainda mais imperativo, para não prolongar a histórica arrogância epistêmica eurocentrista, que os/as estudiosos/as e intelectuais aprendam com as produções e reflexões africanas (sejam elas acadêmicas ou não), e sejam capazes de dialogar com elas (Helena SANTOS, 2020, p. 22).

Las perspectivas femeninas sobre conversaciones cotidianas, entrevistas, dinámicas, actos, música, bailes, comidas son fundamentales y cada una hace plantearse aspectos centrales sobre la sexualidad, el dinero, las relaciones con los hombres e ideas sobre cómo transformar sus realidades ante el cambio social. Las ochenta mujeres entrevistadas interpretan el género y el cambio social desde perspectivas singulares. El acceso a los distintos grupos de mujeres fue establecido mediante bola de nieve. Participé en cuatro ritos de iniciación femenina y uno masculino. Los hombres nunca acceden a la iniciación femenina y, por lo general, las mujeres tampoco a la masculina. Sin embargo, existen excepciones. En mi caso, participé en la iniciación masculina en el espacio en el que estaba permitido, acompañé a los jóvenes al bosque junto con sus parientes femeninas<sup>12</sup>. Estos ritos son espacios propicios para comprender y analizar la sexualidad y los roles de género. La triangulación de las observaciones y de los datos etnográficos fue posible por la confianza establecida en el contexto social.

<sup>9</sup> Las relaciones de género se vieron más afectadas en el sur, porque la patrilinealidad encajaba mejor con el modelo colonial de asalariados y migración masculina a las minas sudafricanas.

<sup>10</sup> Qué entienden por belleza, cómo se accede a la misma, quién es alguien bonita, si ha habido cambios en relación con la belleza, cómo identifican esos cambios, etc.

<sup>11</sup> La primera autora del artículo acometió la etnografía y habla aquí en primera persona; la segunda y la tercera contribuyeron a la redacción y construcción del marco teórico.

<sup>12</sup> Fui invitada por una informante que entregaba a su hijo y sus dos sobrinos para la iniciación. Permanecí allí unas 24 horas hasta que los jóvenes se retiraron al bosque con el resto de hombres y las mujeres regresaron a casa. Algunas mujeres acudieron al bosque a entregar comida a los hombres durante las dos semanas del ritual, pues ellas no volverían a ver a sus hijos hasta concluir el ritual. Es entonces cuando las mujeres participaron otra vez activamente, mediante un acto de reconocimiento de los pies de sus hijos, para así asegurarse que han vuelto de su iniciación con vida (en la actualidad ningún joven muere). En esas dos semanas se me permitió acceder a los espacios con las mujeres. Durante las observaciones registradas siempre acompañé a mi informante principal en sus quehaceres de madre y tía, seguí sus instrucciones y colaboré en las acciones restringidas a la participación femenina, incluido el ocio nocturno propio del evento (Diario de campo, 11/08/2019-25/08/2019).

La revisión bibliográfica y el vaciado documental tuvo lugar en las Universidades de Granada (2020-2023) y Coimbra (2021), y el Centro de Investigación Macua-Xirimba (2018-2019). Este último fue imprescindible en la reconstrucción de la memoria oral y la composición de una versión del mito de origen sobre la base del relato mayoritario, registrado etnográficamente. Una vez finalizado el trabajo de campo, se recopiló la información y se transcribió textualmente. La sistematización conllevó la relación de categorías de análisis, identificadas en las matrices intertextuales. El análisis de las categorías originadas a partir del guion de entrevistas facilitó la interconexión de conceptos. Los bloques temáticos centrales para tal análisis fueron: sexualidad, belleza, roles de género e intercambio económico del sexo. Posteriormente, la investigación bibliográfica permitió la construcción del marco interpretativo para los resultados.

#### 4. Marco teórico

El cuerpo y la sexualidad de las mujeres se han interpretado como objetos que forman parte del proceso de negociación del nuevo modelo de Estado (PINHO, 2015; ARNFRED, 2015b). En el contexto macua, la sexualidad y el cuerpo femenino, así como los ritos de iniciación, han ocupado debates polémicos entre distintos posicionamientos feministas (Conceição OSÓRIO; Ernesto MACUACUA, 2013; ARNFRED, 2011; 2015a; 2015b; PINHO, 2015; SANTOS, 2020; Joaquim MAOLA; Geraldo CEBOLA, 2021). Esta investigación sigue a Arnfred (2011, 2015a, 2015b) y Santos (2020, p. 21) en cuanto a comprender la corporalidad y la sexualidad femeninas desde perspectivas propias. La sexualidad es un espacio de poder y no necesariamente de opresión masculina (cf. Silvia FEDERICI, 2013); de acuerdo con Marina Temudo: “A paradoxical aspect of the practice of benanga is the complex knitting of freedom and duty, pleasure and economic gain, resistance and compliance” (2019, p. 10). Autoras como Andrea Cornwall (2002), Christian Groes-Green (2013) o Temudo (2019) debaten las fronteras de sexo y poder en el África actual. Según Mark Hunter (2002) y Jennifer Cole (2004), la relación entre el sexo y los regalos (incluido el dinero) no supone una novedad en el contexto. El intercambio económico no implica necesariamente una transacción y ha de conectarse con los procesos de globalización y neoliberalización actuales. Investigaciones previas han abordado el “poder de las mujeres” mediante el cuerpo y la sexualidad (cf. ARNFRED, 2011):

Uma perspectiva africana de género, nesse sentido, torna-se uma importante ferramenta metodológico-teórica, e também política, para evitar a reprodução de padrões coloniais de construção de conhecimento, como o “africanismo eurocentrista”, para usar os termos de Théophile Obenga (2013) (SANTOS, 2020, p. 8).

La sexualidad macua (escarificaciones, *othuna*, *missangas*, iniciaciones...) forma parte de la producción de capital erótico [corporal] (Catherine HAKIM, 2011), representa espacios de poder femenino y es fundamental para acceder otros capitales. El capital erótico macua resulta clave en las relaciones de género y el matrimonio, mientras que el capital erótico corporal lo producen las propias mujeres sin depender necesariamente de la biología. La interpretación de las relaciones sexuales como conectadas con el matrimonio ha sido duramente criticada (FEDERICI, 2013, p. 46). Sin embargo, el sexo macua es un trabajo, el primer trabajo, una actividad positiva que conforma las actividades de reproducción de la vida e incluye las relaciones sexuales, la producción del cuerpo sexual y el disfrute propio de la sexualidad. Esta posición de poder femenino en el acto sexual aparece también con las mujeres *maconde*: “[...] os homens são egoístas durante ato sexual, eles pensam neles, quando tu tens othuna<sup>13</sup> não é o homem que dita o ritmo sexual, enquanto a mulher não está satisfeita o homem não tem como tirar o pênis da vagina” (Segone COSSA, 2014, p. 115). Temudo (2019, p. 16-17) cuestiona el orden jerárquico del género y la subordinación al poder de las normas tradicionales que proporcionan autonomía a las mujeres. La autogestión femenina macua del capital erótico les confiere autonomía y economía sexual, está asentada en el mito de origen, vigente mediante la reapropiación de este.

Desde ahí surgen interrogantes sobre cómo las dinámicas del neoliberalismo global inciden en las relaciones de género y, específicamente, en las transformaciones actuales de la sexualidad y el cuerpo femenino. Las relaciones de género, mediadas por la sexualidad, conforman la propia división sexual del trabajo.

Se, como vimos, os homens dependem das mulheres em virtude do controlo exclusivo que elas exercem sobre os celeiros, os mesmos homens excluíram “simetricamente” estas últimas das gestões dos produtos destinado ao (ou provenientes do) mercado: elas devem passar pelos homens, “pedir-lhes”. Estabelecem-se assim duas esferas de circulação distintas – mercadorias e viveres – entre os quais os indivíduos adultos se distribuem de maneira exclusiva uns em relação aos outros em função do sexo (GEFFRAY, 2000, p. 170).

No sólo la división sexual queda reflejada en el acceso diferencial al mercado y al dinero, sino en la dependencia femenina en los hombres para acceder a los productos (sal, tejido, etc.).

<sup>13</sup> Alargamiento de labios vaginales menores.

Una informante de Geffray afirma “[...] os nossos esposos fazem o que querem desses produtos, mas nós entendemos que temos que receber alguma coisa que testemunhe aquilo que os homens nos devem” (GEFFRAY, 2000, p. 172). En cuanto al proceso de producción del cuerpo femenino para la sexualidad (cf. ARNFRED, 2011), Geffray señala que: “A fecundidade obrigatória dos homens parece corresponder a obrigação correlativa das mulheres de manter a satisfazer o desejo dos seus cônjuges” (2000, p. 126). Es precisamente la expresión “los hombres nos deben”, así como el trabajo que las mujeres ejercen respecto de la sexualidad lo que constituye el punto de partida de este artículo. La relación de reciprocidad existente entre lo que los hombres dan (productos/dinero) y las mujeres ofrecen (sexo/alimento), que aquí denominamos *economía sexual*<sup>14</sup>, explorando y analizando sus dimensiones. La ausencia de regalos hacia las mujeres constituye una falta grave del matrimonio que acarrearía divorcio o repudio del hombre (GEFFRAY, 2000, p. 168). La relación de género asentada en la economía, mediada por la sexualidad, es el *ethos* de las relaciones establecidas entre mujeres y hombres macua, sirviendo como guía constitutiva de las transformaciones actuales. Conviene aclarar que la división sexual del trabajo no sitúa a los hombres macua como proveedores principales de las mujeres, sino como deudores de ellas, según el mito. Esa obligación masculina sí que se está transformando en una posición de poder legítimo para los hombres, fomentada por las políticas económicas y del desarrollo neoliberales. No obstante, esta investigación ha documentado, específicamente, las resistencias femeninas macua como estrategia para preservar algunos espacios matrilineales de poder, lo que reflejan concepciones, prácticas, creencias y cosmovisión, las cuales expresan su disconformidad ante los cambios producidos por el desarrollo, la educación formal y el mercado<sup>15</sup>.

## 5. Resultados

### 5.1. Las dimensiones del mito

#### 5.1.1. Belleza y transformaciones corporales

El mito de origen macua refuerza elementos culturales centrales como la importancia de la matrilinealidad, la uxori-localidad, la obligatoriedad de la división sexual del trabajo y la relación entre economía y sexo. La matrilinealidad queda establecida al colocar a los hombres bajo dominio de las mujeres, marcando así la pauta de la descendencia. La uxori-localidad se representa metafóricamente cuando los hombres abandonan su lado del río para ocupar el de las mujeres. La división sexual del trabajo y la economía sexual quedan bien reflejadas en la pérdida de la perra y la posterior condena de los hombres. Este artículo aborda las dos últimas cuestiones.

La matrilinealidad se ha destacado por el poder y el control que ejercen las mujeres sobre los alimentos y la sexualidad (GEFFRAY, 1991; ARNFRED, 2015a). La sexualidad continúa constituyendo una de las esferas femeninas de poder y autonomía, recogida en el mito mediante la forma matrimonial de la cosmovisión macua. Localmente el mito explica el origen y las normas del matrimonio, y el trabajo de transmisión/reproducción de la división sexual del trabajo y los roles de género por parte de las mujeres mayores a las jóvenes.

El sexo es *el primer trabajo* e incluye la labor (re)productiva de mujeres y hombres al igual que dar a luz, cocinar, cuidar, cazar, transportar agua, procurar medicamentos, construir casas, hacer objetos de barro, etc. El sexo es trabajo como lo son otras actividades que posibilitan la vida. Según Caterina: *El trabajo es esfuerzo, el trabajo es bueno, sin trabajo las personas acaban mal* (Diario de campo, 09/10/2019). El fin de dicho trabajo es “comer juntos”<sup>16</sup>, esto es, compartir en colectividad (LERMA, 2009)<sup>17</sup>. *Ovara muttheko* es la forma correcta de referirse a la actividad sexual, cuya traducción sería “hacer trabajo” o “el primer trabajo”. Esta conceptualización coloca el sexo en el epicentro de la cotidianidad y de la (re)producción de la vida, manteniendo vivo el mito y definiendo la relación de género.

<sup>14</sup> Wilhelm Reich, psicólogo y psicoanalista austríaco, se inspiró con Malinowski (con quien se carteaba entre 1938 y 1942), para abordar la economía sexual desde el punto de vista de la armonía y la satisfacción sexual (afirmación de la sexualidad, frente a la negación/moralidad de esta). En este artículo vemos también la relación entre economía y sexo que desafía la típica dicotomía entre naturaleza y cultura, muy en sintonía, por ejemplo, con los estudios de Richards (1934; 1950; 1982) sobre el grupo bamba. La economía sexual macua define un intercambio por reciprocidad y no de mercado a diferencia de otros estudios que la relacionan con la prostitución, la trata de personas, la pornografía, la violencia doméstica o la existencia de sugar daddies/mommies.

<sup>15</sup> La primera autora ha debatido a fondo las cuestiones de desarrollo y tradición en esta zona del norte de Mozambique en otro trabajo, en clave de resistencias femeninas macua. Se trata de un territorio predominantemente rural y tradicional, donde las mayores transformaciones derivadas de la economía neoliberal y las políticas internacionales de desarrollo son relativamente recientes. La reapertura y explotación de la mina de carbón a cargo de empresas extranjeras desde 2011 en adelante, junto con la reconstrucción de la vía férrea poco después para garantizar el transporte del mineral hasta la costa, ha cambiado por completo el panorama en la región.

<sup>16</sup> “Comer juntos” se usa para referir a los beneficios y la riqueza compartidos. No se entiende ni acepta una persona que se enriquece sin compartir. Amadiume (2018) habla de “compartir puchero” (vínculos matrifocales que favorecen riqueza compartida).

<sup>17</sup> Aunando el sentido señalado por Lerma (2009) o la individualidad colectiva.

Las mujeres transforman su cuerpo para el sexo como dispositivo de guerra contra los hombres. La belleza no es innata, sino producida, y el deseo sexual está construido a partir de la producción del propio cuerpo. La belleza es intencional y no se define necesariamente por los rasgos físicos; esta, a través del mito, otorga poder a las mujeres para atraer a los hombres y someterlos al control femenino (HAKIM, 2011). En la actualidad, las mujeres continúan transformando su cuerpo con tatuajes y otras formas, siendo la belleza una herramienta de la sexualidad para la negociación de las relaciones de género. Se reconoce que existen algunas personas más bellas que otras. Así lo relatan Renata y Francisca: *La belleza está en el corazón y en los tatuajes* (Diario de campo, 24/05/2019). La “belleza del corazón” se refiere al comportamiento. Una persona de buen corazón es quien no tiene malicia y se comporta bien, según las expectativas sociales. Para las mujeres, existen conductas que dotan de belleza, siendo esta definida por la división sexual del trabajo y la transformación de su cuerpo. Órera<sup>18</sup> y órera *murima* son los términos para hablar de lo bonito y lo bueno. “Órera” podría traducirse como bonito y “*murima*” es la palabra para referirse a lo bonito del corazón, esto es, al comportamiento. Renata, al reflexionar sobre las dimensiones de órera, decía:

R: *Una mujer buena es quien cuida de sus hijos, atiende a su marido, le hace comida cuando él se lo pide, le calienta el agua del baño cuando vuelve de la machamba<sup>19</sup>, trabaja su propia machamba, atiende a las visitas, se pone de rodillas para recibir, es limpia, limpia su casa y cumple con el sexo.*

A: ¿Cómo se cumple con el sexo?

R: *Sabes que nosotras nos estiramos los labios, a los hombres les gusta mucho jugar con ellos. Cuando vemos una mujer como tú con los labios pequeños nos reímos, porque son como de niñas. Una mujer buena se estira los labios. Además de jugar con ellos, sirven para atrapar el pene del hombre y eso les gusta mucho. Un hombre que ha estado con una mujer así ya no vuelve a las otras. Cuando un hombre deja a una mujer le decimos “¿no será que no te estiraste bien los labios?”. Antiguamente las mujeres también se hacían tatuajes, como yo, ¿ves?. Ya no se hacen por causa de la democracia y la escuela<sup>20</sup>. En las comunidades todavía hay mujeres que lo hacen, pero aquí en la villa ya no. Ahora hay otras formas en que las chicas se ponen bonitas, compran pelo como el tuyo, maquillaje, ropa, zapatos. Antiguamente no teníamos esas cosas y nuestra manera de estar bonitas eran los tatuajes. A los hombres les gusta mucho jugar con los tatuajes. Una mujer buena no se avergüenza de estar desnuda ante su marido. Cuando van a la casa, de noche, ella debe quitarse la capulana<sup>21</sup>, mostrarse y mover las missangas de su cadera. Él va a recorrer con sus manos los tatuajes para estimularse y jugar con los labios de la mujer para estimularla y, luego, ya sabes lo que pasa. Después la mujer debe tener siempre un tejido para limpiar al hombre y, si él quiere, prepararle el baño o algo de comida. Es así. Una mujer bonita es aquella que tiene tatuajes bonitos y buen comportamiento (Renata, 03/09/2019).*

Renata explica cómo es una mujer buena a través de la construcción de la belleza y su disposición para el sexo, al tiempo que recoge las transformaciones en la producción de la belleza por los cambios políticos y educativos ocurridos con la modernización e intensificados desde el fin de la guerra civil (1992). La belleza se produce mediante cambios en el cuerpo (con tatuajes o extensiones del cabello) y comportamiento. La conceptualización de lo bonito y lo bueno es inherentemente voluntaria, pese a las transformaciones del momento sobre lo estéticamente bello. Los cambios realizados para la producción de belleza componen el capital erótico (HAKIM, 2011), basándose en tres aspectos de la sensualidad: sonora (*missangas*), táctil (tatuajes y *othuna*) y olfativa (aceites y perfumes). La producción de belleza descrita por Renata se fundamenta en esa transformación del cuerpo. Sin embargo, como ella señala, existe un cambio fundamental en las concepciones actuales de belleza de las jóvenes. Por ejemplo, la belleza visual (maquillaje, pelo sintético y ropa) adquiere cada vez más importancia. Las concepciones macua siguen presentes (*othuna*, *missangas* y perfumes): la belleza no es sólo autoproducida y autogestionada, sino también comprada.

Como consecuencia, las fronteras entre sexo y poder se van redefiniendo (GROES-GREEN, 2013; TEMUDO, 2019). Existe un contraste ante los cambios sobre la producción de la belleza femenina; esta es obligatoria en tanto que forma parte de su trabajo satisfacer

<sup>18</sup> Esta palabra también se usa cuando se quiere expresar que una comida está buena, por ejemplo.

<sup>19</sup> *Machamba* es el término local para referirse al terreno de cultivo, normalmente familiar.

<sup>20</sup> La informante se refiere a la “democracia” y a la “escuela” para mostrar su desacuerdo con el cambio que acompaña a la llegada de la democracia y la expansión de la escuela estatal, pues significó un cambio respecto a la legitimidad del conocimiento y el poder, que desautoriza los conocimientos basados en la oralidad y pasados generacionalmente de mayores a jóvenes, siendo los primeros despojados de su posición de respeto. Este desacuerdo que expresa Renata es recurrente en muchas/os informantes, aunque paradójicamente incentiven la educación de las/os jóvenes de cara a potenciar su prosperidad. La democracia aparece en ocasiones como sinónimo de desarrollo o cambio como una manera de enmarcar un tiempo histórico de la transformación que vivieron. Este aspecto se aborda de manera profunda en la obra de la primera autora *Economía, Poder y Género en Mozambique: Mujeres macua creando resistencias en la era global*.

<sup>21</sup> Tejido colorido de múltiples usos y con el que las mujeres se suelen vestir.

sexualmente a los hombres (GEFFRAY, 2000), pero el modo de producirla, y el acceso a ella, se ha transformado con la globalización. Según el mito, la orden para producir belleza proviene de las propias mujeres; todas tienen acceso a ser bonitas y buenas, haciendo de lo bonito/bueno una categoría accesible bajo determinadas pautas. Hoy, debido, entre otros, a la entrada de nuevas mercancías, para ser bellas, las mujeres dependen de productos externos<sup>22</sup> y del dinero para obtenerlos. Ello transforma las dinámicas de originales del sexo y la belleza como poder, perdiéndose la autonomía del acceso a la belleza, subordinándolas al dinero y a los hombres e intensificando la dependencia establecida en la economía sexual.

### 5.1.2. Dinámicas de sexo y belleza en transformación

El acto sexual, siempre entendido como heterosexual en este contexto<sup>23</sup>, está mediado por normas de conducta y obligaciones. El sexo es una obligación de la pareja para la reproducción de la vida, pero la satisfacción sexual es un derecho en sí mismo. Mujeres y hombres pueden solicitar el divorcio por falta de sexo o insatisfacción sexual. En una comunidad cercana a Txikoko se hablaba de una joven pareja, casada y separada a los dos meses, porque “dormían como hermanos”. Ella trataba de estimular al marido, pero él siempre decía que quería dormir. Finalmente, la mujer fue a hablar con su *atata*; este a su vez habló con el *atata* del marido para que aconsejara a su sobrino sobre el comportamiento a tener con su esposa. Con todo, la cosa siguió igual y ella pidió el divorcio con consentimiento de las familias (Diario de campo, 11/06/2019).

Las relaciones sexuales son en sí mismas una condición del matrimonio, reproducen la vida y perpetúan el mandato de Namuli. La satisfacción sexual es un derecho para mujeres y hombres, sin límite de edad o ciclo reproductivo. Reproducirse es una obligación social, pero la satisfacción sexual es un derecho. Es común que mujeres mayores de 50 años, divorciadas o viudas, vuelvan a casarse para obtener satisfacción sexual; esto se considera normal y oportuno. Jesusa y Mariana, de 60 años, se habían casado recientemente como segundas esposas por esa razón. En ambos casos, los maridos vivían en casa de sus primeras esposas, visitándolas esporádicamente. Jesusa estaba disconforme con este arreglo, pues prefería que el marido viviese con ella; lo aceptaba por la satisfacción sexual. En contraposición, Mariana estaba encantada con el acuerdo, liberada de toda carga como esposa y disfrutando del sexo. En ambos casos, habían iniciado la relación con el único fin de mantener relaciones sexuales, ya que ninguna de las dos contaba con engendrar, pero no siempre la comunidad ve esto bien. María (80 años) estaba casada con un hombre también anciano, pero ella usaba vaqueros, bebía alcohol y frecuentaba el mercado para acostarse con hombres jóvenes. Su marido lamentaba su conducta, aunque, debido a la avanzada edad de ambos, no se atrevía a echarla; la criticaba diciendo que su *verdadera* esposa era su hijo, por ser quien le cuidaba.

Comparando las premisas del mito y el análisis de Arnfred (2011), se interpreta la centralidad de la sexualidad y el erotismo para las mujeres. El mito también señala las relaciones sexuales como instrumento de aproximación a la Diosa mediante la procreación, equipara la capacidad de concebir de las mujeres a la de Namuli. La producción de sus cuerpos para lo erótico es el arma que les permite utilizar el capital erótico (HAKIM, 2011). El sexo es obligación con el don de la vida. La reproducción es un mandato divino, y la superioridad de las mujeres se demuestra por haber escuchado los consejos de Namuli<sup>24</sup>. Se constituye de esta manera como una obligación y un trabajo. Producir el cuerpo para el erotismo y cumplir el mandato implica asumir el disfrute sexual como parte intrínseca de la procreación. Todo trabajo, aunque implique sacrificio, es positivo. En este sentido, la belleza implica sufrimiento, por ejemplo, mediante las marcas corporales (escarificaciones), pero comporta un disfrute sexual y el cumplimiento de una obligación. La vida es el mayor legado de Namuli y la riqueza se mide por el número de

<sup>22</sup> Maquillaje, ropas, extensiones de pelo, zapatos, cuchillas de afeitarse, pendientes...

<sup>23</sup> El acto sexual es siempre entendido entre hombres y mujeres, pero también existe la homosexualidad o el homoerotismo, a los cuales las informantes no se refieren expresamente como acto sexual. Las escasas referencias que obtuve en relación a la homosexualidad se relacionan con rumores, sueños, conductas ilícitas de la juventud que había que corregir, encuentros nocturnos durante la Guerra Civil o también actos realizados por hechiceros nocturnos. No pude contrastar, ni ampliar estos datos por el tabú que supone, ya que se relaciona con la brujería. En cualquier caso, este no fue el objeto central de mi investigación y, por eso, no se profundizó en este espacio y registro cultural.

<sup>24</sup> Existe otro mito que narra cuando las mujeres recibieron por parte de Namuli la menstruación, otorgándoles el don de la gestación y desvelándoles el misterio de la vida. Según cuenta el mito, Namuli vivía entre los hombres y las mujeres; cada mes caminaba largas distancias por el río. Los hombres y las mujeres discutían sobre quién se asemejaba más a la Diosa, al tiempo que se preguntaban dónde iría lejos en el río. Un día, una mujer cansada del debate y curiosa por saber dónde iba Namuli, decidió seguirla. Se escondió entre las rocas y vio como la Diosa se quitaba la capulana y limpiaba su sangre menstrual y vagina con el agua del río. La mujer se admiró de haber descubierto que las mujeres eran como Namuli y, cuando se disponía a marcharse, la Diosa se percató de su presencia y dijo: “has desobedecido y me has seguido, has descubierto mi mayor secreto, el secreto que otorga vida y que es, en sí mismo, la muerte. Sí, las mujeres sois más parecidas a mí que los hombres, ahora que conoces mi secreto, vuestra es la responsabilidad de continuar la vida, os entrego a vosotras mujeres la menstruación y con ello la vida”. Dicho esto, la Diosa se marchó convirtiéndose en la gran montaña ubicada en la provincia de Zambezia (Mozambique).

descendientes,<sup>25</sup> no por los bienes materiales. Las mujeres gestionan su sexualidad y, a cambio, reciben compensación económica.

La satisfacción del deseo sexual se considera un derecho del matrimonio para mujeres y hombres<sup>26</sup>. Lo erótico adquiere dimensión de poder, porque la gerencia de la sexualidad les permite la satisfacción y el acceso a bienes (HAKIM, 2011). El *othuna* y los tatuajes cumplen doble objetivo: satisfacer el deseo de los hombres y constituir el juego precoital (obligación de satisfacerse sexualmente). *Antiguamente cuando todas las mujeres tenían tatuajes, los hombres empezaban a palpar, cara, pecho, tatuajes; eso es 'amor' y de ahí cogían los labios y el hombre gana así mucha fuerza* (Caterina, Diario de campo, 09/10/2019). El sexo no se limita a la penetración para la procreación, envuelve toda una red de erotismo, sensualidad y sexualidad que predominan en el trabajo del sexo; está pensado para el disfrute sexual, no sólo para la fecundación. Por ese motivo, está bien visto y se considera normal que mujeres menopáusicas tengan vida sexual activa con el único objetivo de disfrutar.

### 5.1.3. Condena masculina, recompensa femenina

Las relaciones recíprocas de género y la compensación económica a las mujeres provienen de la deuda ancestral mítica. El mito finaliza con la condena de los hombres a cazar para las mujeres por incumplir el tabú establecido por Namuli y perder la perra. Los hombres están al servicio de las mujeres con dos consecuencias: la división sexual del trabajo y el establecimiento de la reciprocidad entre sexo y carne (de caza).

El mito inicia la reciprocidad económica entre mujeres y hombres mediante las prácticas sexuales. Sin embargo, las transformaciones económicas han modificado la realidad social y las relaciones de género (MEDEIROS, 1984; GEFFRAY, 2000). La asociación sexo-carne establecida no ha seguido intacta. Coincidimos con Medeiros (1984) y Geffray (2000) sobre el efecto de las transformaciones socioeconómicas en la región (trata de esclavas/os, comercio, colonización, etc.). Geffray recoge el papel de los hombres durante principios del siglo XX como proveedores de bienes y el de las mujeres como responsables del granero, mientras que los hombres lo son de la carne, el *carril*<sup>27</sup>, la sal, las *capulanas*, etc. Los cambios producidos transforman el elemento del intercambio económico del sexo manteniendo su ontología. El vínculo entre sexo y regalos no es nuevo (cf. COLE, 2004; HUNTER, 2002), pero debemos atender al intercambio actual. Los hombres empezaron pagando su deuda sustituyendo a la perra en la caza y, con el devenir de los tiempos, igual que la caza ha caído en desuso (por cuestiones que no analizamos aquí), este aprovisionamiento se ha transformado en otros productos, principalmente aquellos de acceso privilegiado masculino (cf. MEDEIROS, 1984; GEFFRAY, 2000).

En la actualidad, la condena coloca a los hombres como responsables de proveer carne, más concretamente, de los productos para hacer *carril*, plato de comida acompañado de *xima*.<sup>28</sup> Las comidas principales se componen de *carril* y *xima*. El *carril* define y clasifica la posición y la ocasión de la comida. En el nivel superior está la carne, seguida de pescado, huevos, leguminosas y, en último lugar, las hojas verdes. El peso simbólico del *carril* es muy importante, siendo en sí mismo la propia definición de alimento, aun cuando la *xima* es más abundante y proporciona mayor aporte calórico. A las personas poderosas se las llama "grandes", en un juego de palabras entre la grandeza y la grasa corporal<sup>29</sup>, ligado al tipo de *carril* que consumen. Cuanto más elevada es la clase social y mayor la capacidad de influencia, más cantidad y calidad de *carril* se consume. El *carril* es fundamental para comprender las categorías sociales locales y las nociones de poder. En la cotidianidad, se consumen hojas o leguminosas que las mujeres obtienen de sus propias *machambas*, pero el paradigma del *carril* es siempre la carne. Cuando se habla de "falta de *carril*", quiere decir que no hay carne ni pescado. Tener los productos necesarios para ello es una preocupación cotidiana de las mujeres. Una joven (20 años), separada del padre de su hijo, explicaba: *él me llamó para decirme que se estaba yendo, entonces me enfadé muchísimo y le dije '¿cómo que te vas?, ¿dónde está el carril para tu hijo? Te vas y no me dejas dinero para carril'. Le dije que mandase alguien de su familia para que trajese carril para su hijo* (Josefina, 20/08/2019). La responsabilidad masculina empezó con el mito y continúa hoy con la capacidad adquisitiva para obtener *carril*, ropa, sal, *capulanas*, jabón, etc. Esta reciprocidad se extiende hasta la actualidad manteniendo las relaciones de género interdependientes. La responsabilidad del intercambio no es sólo con la esposa, sino

<sup>25</sup> La riqueza se mide en descendencia, pero hay un control de la natalidad por parte de las mujeres que prioriza la vida existente sobre la venidera. Las mujeres conocen bien y usan las plantas anticonceptivas y abortivas del entorno.

<sup>26</sup> Cabe destacar que, a pesar de ello, hay informantes que afirmaron no sentir placer con el sexo y que lo tomaban sólo como una obligación.

<sup>27</sup> El *carril* es cualquier tipo de guiso. Cada guiso tiene denominación específica, pero se les llama así genéricamente en portugués. Existen categorías de *carril*, muchas veces para referirse a la carne. Estas sutilezas han sido recogidas en conversaciones informales.

<sup>28</sup> Polenta o masa de harina de maíz hervida, originaria de Italia, pero conocida en muchos países del mundo.

<sup>29</sup> La gordura se relaciona con la clase social y el poder.

que conforma el sentido individual/comunitario familiar. En un matrimonio ideal, el marido debe trabajar las tierras de su suegra los primeros años o, al menos, hacer algún regalo. Es cierto que muchos matrimonios no tienen estabilidad o que las formas de residencia en transformación están modificando la pauta. Sin embargo, la corresponsabilidad persiste, siendo tema de debate frecuente; cuando un hombre incumple con la mujer a la que ha dejado embarazada, la familia de la esposa exige a la familia política algunos objetos para el bebé. Así, la responsabilidad de mantener a las/os hijas/os se extiende a las familias matrilineales.

## 5.2. Economía sexual macua hoy

### 5.2.1. Sexo, dinero y productos

Las transformaciones económicas de los últimos dos siglos (MEDEIROS, 1988) incidieron en las relaciones de género (ARNFRED, 2015b; GEFFRAY, 2000; MEDEIROS, 1984) e impactaron en la reciprocidad entre mujeres y hombres. El mandato de género de la Diosa sigue, pero, más allá de la propia reciprocidad, llega a ser insultante que la mujer no reciba nada por las relaciones sexuales.

*Ay amiga, la primera noche que le conocí, estábamos bailando en el Motor<sup>30</sup>, entonces, él vino a mi casa. Por la mañana, cuando me desperté, él no estaba y empecé a buscar y a buscar, pero nada. ¡No había dejado ni cinco meticales!<sup>31</sup> ¡Nada! ¡Y él es ingeniero! Me quedé desesperada llorándole a mi madre. Después fui a beber con Ilemá y fuimos a la obra en la que trabajaba y empecé a gritarle y él me mandó largarme. ¡Xiii él se enfadó mucho conmigo y me dijo que no podía ir a su trabajo a gritarle, pero claro que fui y volvería, qué se ha pensado. Pero por la noche, él vino a la casa de mi madre con muchos sacos de arroz, cebolla, ajo, pollos, todo, él trajo de todo y me dio mucho dinero. Después de eso empezamos a salir (Diario de campo, 17/10/2019).*

Recibir nada a cambio de sexo representa un problema muy grave para las mujeres, y lo perciben como rechazo hacia su persona. Actualmente, no se trata exclusivamente del *carril* o de la carne, pues es muy común recibir regalos en forma de ropa, zapatos o dinero (SANTOS, 2020; COLE, 2004; HUNTER, 2002; GEFFRAY, 2000; MEDEIROS, 1984). Cuanto más poder adquisitivo masculino, más productos se esperan en reciprocidad. Los hombres más adinerados pueden ofrecer hasta mil meticales o dejarles crédito en alguna tienda local para comprar cremas, jabones o algo de *carril* para la familia de ella. Sin embargo, durante la iniciación femenina, se aconseja a las niñas respetar al marido y no avergonzarle si no tiene dinero para comprarles algo; aunque se espera que lo hagan siempre que puedan.

Sin embargo, las mujeres tienen acceso a dinero y productos manufacturados de manera autónoma. Todos los días muchas caminan desde sus comunidades hasta la villa para vender excedentes de sus *machambas* y así obtener dinero. Con este compran jabón, sal, *capulanas*, ropa o aceite. También hay mujeres que producen y venden cerveza en sus casas, arreglan ropa o inician pequeños negocios. De forma general, los hombres realizan la mayoría de las actividades comerciales. Generalmente, hombres y mujeres tienen economías separadas, aunque en gran medida las comparten mediante los regalos o, en el caso de las mujeres, alimentando a sus maridos con productos de su *machamba*. Hay mujeres que comparten el gasto de ropa o colegio de hijas/os con los maridos, pero se espera que asuman costos mayores, tales como la compra de una bicicleta o *capulanas*. Generalmente, las mujeres son responsables principales del cuidado de las *machambas* (MEDEIROS, 1984; ARNFRED, 2015a), mientras que los hombres acostumbran a trabajar en sus propias fincas dirigidas al comercio.

En el distrito de Txikoko se producen cultivos para la comercialización de algodón, sésamo, leguminosas o tabaco. La apertura del almacén de tabaco, a comienzos de 2000, ha significado que este producto adquiriera mayor importancia comercial en la región, siendo principal fuente de ingresos, y lo que más beneficios genera para quienes lo producen<sup>32</sup>. Durante el trabajo de campo se registró que el tabaco que las mujeres cultivaban siempre era comercializado por maridos, hermanos, hijos o sobrinos. La desigualdad de acceso al dinero ha creado una dependencia para comprar productos manufacturados, pero continúa vigente la transacción económica entre sexos.

El acceso dispar a determinados recursos está ubicado en la cosmovisión macua, que atribuye las responsabilidades y establece el intercambio económico del sexo presente

<sup>30</sup> Un bar-discoteca del pueblo a cuyo propietario apodan así.

<sup>31</sup> Moneda de Mozambique, metical.

<sup>32</sup> No cabe aquí explicar las formas sociales del cultivo del tabaco, sólo destacar que las personas que lo producen se endeudan con el almacén para poder comprar los insumos necesarios para su cultivo y que cuando se da la venta de este descuenta la deuda. En los últimos años el almacén elabora una lista de persona que consideran que tienen un cultivo eficiente y sólo esas personas pueden vender el tabaco cultivado a pesar de que normalmente la gente lo cultiva y se lo entrega a alguna persona conocida que esté en la lista para que lo venda y le dé su porcentaje de beneficios. El tabaco que se produce es una variedad específica cuyas semillas vende el almacén, no se trata del tabaco local que se cultiva en los márgenes del río y que se mastica o esnifa.

en la cotidianidad. La globalización económica ha impulsado una renovación del objeto de la transacción, manteniendo intacta la división sexual del trabajo y la economía sexual. En la cultura macua es normativo, necesario y honorable para la mujer recibir la deuda económica sexual de marido o amantes. La economía sexual es un derecho de las mujeres que reivindica la división sexual del trabajo derivada del mito y la responsabilidad de los maridos (aun cuando cuentan con dinero propio). A pesar de la centralidad de la economía sexual, los hombres que pretenden basar sus relaciones exclusivamente en esta transacción reciben quejas y críticas. Es precisamente por basar la relación en una cuestión monetaria e ignorar las otras responsabilidades esperadas de una relación o matrimonio (apoyo mutuo, atención y cuidados ante enfermedades, participación en ceremonias, etc.), que Biatriz dice lo siguiente.

*[...] Pero, ¿sabes amiga? No importa el dinero. ¿Te acuerdas de ese hombre que es jefe de los tabacos? ¿Uno claro y alto? Ese no es bueno. Me quedé embarazada de él y el bebé me estaba matando.*

*¿Te estaba matando?*

*Sí amiga, me quedé muy muy débil y delgada, hasta me dieron sangre y tuve que ir al hospital de Cuamba, me internaron allí, iba a morir. Estuve mucho tiempo en el hospital y él no venía a verme y yo cargaba su bebé. Yo estaba todo el rato llorando para que él viniese a visitarme, pero él sólo venía, traía chocolate, gallina, arroz, pero él no se quedaba. [...] Pues él [el médico] quitó a mi bebé de mi barriga porque me iba a morir, me iba a morir de verdad. [...] Sólo cuando ya no había bebé vino a reclamar, a decirme que yo había matado a su hijo. Ahí yo le dije: "¡tu hijo me estaba matando! ¡y soy más importante que el bebé y soy cristiana!" Él pensaba que por traer regalos ya estaba, pero no, hay que visitar" (Biatriz, 17/10/2019).*

*Semanas después en un bar con el jefe de los tabacos, Biatriz y él se pelearon por el feto perdido. Él la acusaba de haber matado al bebé y ella de desear su muerte. Después de eso no volvieron a hablar, pero él siguió pagando nuestras cervezas a pesar de que ella se lo prohibió (Diario de campo, 07/11/2019).*

Biatriz lloraba por sentirse rechazada (no recibir nada a cambio del encuentro sexual) y exigía el derecho a su compensación, pero también señala que el dinero no puede compensar otros aspectos que conciernen a las relaciones. Las esposas cuyos maridos son económicamente acomodados se ven presionadas para mantener la relación por los beneficios que acarrea. Esta circunstancia se encuentra tanto en mujeres mayores como en jóvenes. Telma (70-80 años) destacó que su familia no le dejó divorciarse del marido, porque era cocinero durante el periodo colonial, uno de los pocos trabajos remunerados (Diario de campo, 24/05/2019). Andreia, una chica muy joven,<sup>33</sup> se casó con uno de los comerciantes más importantes del distrito, porque beneficiaba enormemente a la familia y se había quedado embarazada para asegurar el matrimonio.

Las mujeres pueden elegir con quién casarse, aceptar o no una proposición, pero en última instancia el *atafa* es quien tiene más autoridad. Telma y Andreia ilustran que, con la introducción del factor monetario, los derechos de las mujeres se ven afectados negativamente; su libertad de acceder al matrimonio y al divorcio se ponen en entredicho para favorecer los intereses familiares. No existe una idea romántica del matrimonio en este contexto. Al preguntar a las mujeres sobre el amor, invariablemente respondían que "amor" es el encuentro sexual. Sin embargo, al igual que en otras sociedades matrilineales, la flexibilidad matrimonial facilitaba uniones y separaciones, dependiendo de la voluntad de las familias y de la pareja. Hoy, esto está en transformación, tanto por los significados cambiantes del dinero como por la afirmación recogida en el campo de que "ya no hay hombres para casarse" o "los hombres no quieren casarse". Temudo (2019) también corrobora que la ausencia de hombres hace a las mujeres menos dadas al divorcio, y que soporten mayor violencia doméstica<sup>34</sup>.

En un contexto cambiante tan complejo es necesario observar de manera crítica y reflexiva estas realidades sociales para comprender cómo las mujeres se reivindican en determinados aspectos de su vida y buscan estrategias de transformación. Telma, aun habiendo sido obligada a permanecer con su marido, hablaba del dinero como el acceso a la independencia de las mujeres y estaba muy orgullosa de que sus hijas no dependieran de los hombres (Diario de campo, 24/05/2019). El caso de Biatriz es infrecuente; su padre es profesor y ostenta una mejor posición económica (cuenta con grifo de agua canalizada en su patio, por ejemplo). Con todo, ella reivindica lo que considera correcto, tanto el dinero que los hombres le deben, como la atención en caso de convalecencia (Diario de campo, 29/10/2019), esto es, el obligado cumplimiento de su trabajo por parte de los hombres, tanto en lo económico como las atenciones requeridas, señalando que la relación no es exclusivamente transaccional.

<sup>33</sup> Había mucho debate sobre la edad de esta joven, porque alguna gente afirmaba que era mayor de edad y otra que no, que había pagado para que le cambiasen la edad de la identidad y así fuese legal la relación.

<sup>34</sup> En dicho caso, las mujeres suelen ser aconsejadas a permanecer con el marido para no perderlo, ante la convicción de que él encontraría fácilmente una nueva esposa.

## 5.2.2. Dinero e (i)legitimidad del sexo

Los aspectos relacionados con la economía sexual adquieren dimensiones concretas y nuevas, principalmente ante la monetización de esta relación de género. Para el análisis de datos, recogí conversaciones, acontecimientos y percepciones sobre el tema que ilustran cómo se entiende la reciprocidad, abriendo el debate sobre los límites de la economía sexual.

La relación entre dinero y sexo es muy compleja. En la casa de la madre de Biatriz han estado hablando de una vecina que, estando casada, se ha acostado con el carpintero. Ellas estaban riéndose de la vecina, porque en palabras de Biatriz *él ni siquiera le ha dado cien meticales*. Le preguntaron a la vecina por qué se había acostado con el carpintero si no le daba dinero. Ella les dijo que su marido trabajaba muchas horas y estaba muy cansado y que ella tenía necesidades que al menos ahora estaba satisfecha. Ellas seguían riéndose, diciendo que no entendían por qué se acostaba con el carpintero si no le daba dinero.

Le pregunté a Biatriz si eso no sería prostitución y ella me dijo algo ofendida que eran cosas muy diferentes: *no lo estás entendiendo, los hombres tienen que darles a las mujeres porque las mujeres no tienen. La prostitución es otra cosa. ¿Te acuerdas de mi prima? Ella sí hace eso. Va por la calle, les da el número a los hombres y luego me llama y me dice que está en la pensión con tal y tal hombre y entonces yo le digo que venga a casa antes del amanecer para que mamá no sepa lo que está haciendo. Quién va a la pensión no es bueno. Esa prima mía se estropeó por culpa del dinero. Ella trabaja para el ferrocarril, pero quiere más. ¿No ves que va siempre llena de maquillaje y creyendo que va cool?, pero no es así, no, ella anda de cualquier manera* (Diario de campo, 29/10/2019).

En este extracto del Diario se destacan dos cuestiones. Por un lado, la vecina que es infiel al marido para satisfacer su deseo sexual y, por otro, añade un nuevo elemento de suma importancia para comprender la economía sexual en la actualidad. En cuanto al primer aspecto, a pesar del desconcierto de las mujeres que lo contaban, es un indicio de que, como ocurre con Biatriz, no sólo se trata de una cuestión económica, sino que las mujeres se hacen valer de maneras diversas para reivindicar sus derechos. Segundo, sobresale la transacción económica y se establece una distinción respecto a la legitimidad o la ilegitimidad de esta, aplicando esta diferenciación a categorías de mujeres según el tipo de relación sexual que se establezca, aunque en todos los casos implique una transacción económica del sexo. Esto obliga a centrar el debate y establecer las categorías desde una perspectiva propia, contextualizada y no meramente occidental. La gerencia de la sexualidad (ARNFRED, 2015a) en la economía sexual es usada por las mujeres para acceder a derechos que les son propios. Debe entenderse esta relación económica desde las categorías macua para comprender la (i)legitimidad de las relaciones sexuales. Este tema abre debates fructíferos sobre las dimensiones económicas del matrimonio en contraposición a la prostitución<sup>35</sup>. La renovación del mito en un contexto crecientemente global y neoliberal amplía las dimensiones y las reinterpretaciones desde una cosmovisión macua propia.

## 6. Conclusiones

El sexo como trabajo alcanza un significado más transformador que una mera transacción económica. Este reconocimiento conceptualiza y define las relaciones y el consentimiento. Las diferentes perspectivas ofrecidas por las mujeres macua contribuyen a debates feministas, particularmente en contextos donde la economía sexual forma parte de las relaciones de género de manera explícita y como derecho de las propias mujeres. Oyèronké Oyèwùmí (2017) y Ifi Amadiume (2018) ofrecen una crítica imprescindible a los feminismos occidentales, llamando a la conceptualización y al saber situado (HARAWAY, 1995). En esta línea, destacamos la necesidad de comprender la economía sexual desde una transacción que define las relaciones recíprocas entre mujeres y hombres derivadas del mito de la Diosa Namuli. Se parte de esta reflexión para comprender la construcción de categorías siempre localizadas, contextualizadas y conceptualizadas desde las propias voces y las percepciones.

En este artículo se reflexiona sobre las dimensiones de la construcción de género macua y la necesidad de pensar la sexualidad de una manera más abierta y compleja. La economía sexual es identificada como eje vertebrador de las relaciones de género. Críticas con los feminismos occidentales podríamos verlo como la materialización de que la cultura macua reconoce explícitamente el verdadero pacto que subyace al matrimonio heterosexual que, al menos, hacen valer. Reivindicar la permanencia de esta relación como derecho de las mujeres, sustenta y reconoce el carácter económico del matrimonio y su objetivo de reproducción. Las voces de resistencia que las mujeres macua expresan son fundamentales. Ellas continúan exigiendo aquello que es suyo y fue establecido en el mito de origen, usándolo y reinterpretándolo para explorar nuevas formas de autonomía, cambiando el mundo y haciendo frente a las nuevas dinámicas de la globalización.

<sup>35</sup> Se pretende seguir profundizando sobre este debate en futuros artículos.

## Referencias

- AMADIUME, Ifi. *Hijas que son varones y esposos que son mujeres: Género y sexo en una sociedad africana*. Barcelona: Bellaterra, 2018.
- ARNFRED, Signe. *Sexuality and gender politics in Mozambique: Rethinking Gender in Africa*. London: James Currey, 2011.
- ARNFRED, Signe. "Female Sexuality as Capacity and Power? Reconceptualizing Sexualities in Africa". *African Studies Review*, v. 58, n. 3, p. 149-170, 2015a.
- ARNFRED, Signe. "Notas sobre gênero e modernização em Moçambique". *Cadernos Pagu*, n. 45, p. 181-224, 2015b.
- BIDAURRATZAGA, Eduardo; COLOM, Artur. "Las industrias extractivas en Mozambique: ¿amenaza u oportunidad para el desarrollo?". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n. 110, p. 189-211, 2015.
- COLE, Jennifer. "Fresh contact in Tamatave, Madagascar: Sex, Money, and Intergenerational Transformation". *American Ethnologist*, v. 31, n. 4, p. 573-588, 2004.
- CORNWALL, Andrea. "Spending power: love, money, and the reconfiguration of gender relations in Ado-Odo, southwestern Nigeria". *American Ethnologist*, v. 29, n. 4, p. 963-980, 2002.
- COSSA, Segone. *Corpos ubíquos: um estudo etnográfico sobre a construção social dos corpos em Moçambique*. 2014. Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil.
- CUNHA, Teresa; CASIMIRO, Isabel. "Epistemologías del sur y alternativas feministas de vida: las cenicientas de nuestro Mozambique quieren hablar". In: ALBERDI, Jokin *et al.* (Eds.). *Territorios en conflicto. Claves para la construcción de alternativas de vida*. Gernika: Asociación de Investigación por la Paz Gernika Gogoratuz, 2019. p. 71-118.
- FEDERICI, Silvia. *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. España: Traficantes de Sueños, 2013.
- GEFFRAY, Christian. *A causa das armas. Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento, 1991.
- GEFFRAY, Christian. *Nem pai, nem mãe. Crítica do parentesco: o caso macua*. Lisboa: Caminho, 2000.
- GOUGH, Kathleen. "The modern disintegration of matrilineal descent groups". In: SCHNEIDER, David M.; GOUGH, Kathleen (Eds.). *Matrilineal Kinship*. Berkeley: University of California Press, 1961.
- GROES-GREEN, Christian. "'To put men in a bottle': eroticism, kinship, female power, and transactional sex in Maputo, Mozambique". *American Ethnologist*, v. 40, n. 1, p. 102-117, 2013.
- HAKIM, Catherine. *Capital erótico*. Barcelona: Debate, 2011 (2010).
- HARAWAY, Donna. "Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-40, 1995.
- HUNTER, Mark. "The materiality of everyday sex: thinking beyond 'prostitution'". *African Studies*, v. 61, n. 1, p. 99-119, 2022.
- INE. *Anuário Estatístico*. Maputo: Instituto Nacional de Estatística, 2017.
- LERMA, Francisco. *O povo Macua e a sua cultura*. Maputo: Paulinas Editorial, 2009.
- MAOLA, Joaquim; CEBOLA, Geraldo. "O impacto da cultura sobre a sexualidade entre os makuwas da Província de Nampula do Norte de Moçambique." *NJINGA e SEPÉ*, v. 1, n. 2, p. 293-306, 2021.
- MEDEIROS, Eduardo. *A representação da mulher nas estruturas do poder tradicional*. Maputo: UNESCO/FNUAP, 1984.

MEDEIROS, Eduardo. *As Etapas da Escravatura no Norte de Moçambique*. Estudos 4. Mozambique: Universidade Eduardo Mondlane, 1988.

MEDEIROS, Eduardo. *História de Cabo Delgado e do Niassa (C. 1836-1929)*. Mozambique, Central Impressora/Patrocinado pela Cooperação Suíça, 1997.

MENESES, Maria Paula. "Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 8, p. 161-188, 2008.

MOSCA, João; SELEMANE, Tomás. *El Dorado Tete: os mega projectos de mineração*. Maputo: Centro de Integridade Pública, 2011.

OSÓRIO, Conceição; MACUACUA, Ernesto. *Os ritos de iniciação no contexto atual: ajustamentos, rupturas e confrontos. Construindo identidades de género*. Maputo: WLSA Moçambique, 2013.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. *La invención de las mujeres: na perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Colombia: La Frontera, 2017.

PETERS, Pauline E.. "Introduction". *Critique of Anthropology*, v. 17, n. 2, p. 125-146, 1997a.

PETERS, Pauline E.. Against the Odds: Matriliney, land and gender in the Shire Highlands of Malawi. *Critique of Anthropology*, v. 17, n. 2, p. 189-210, 1997b.

PINHO, Osmundo. "O 'destino das mulheres e de sua carne': regulação de género e o Estado em Moçambique". *Cadernos Pagu*, n. 45, p. 157-179, 2015.

RICHARDS, Audrey I.. "Mother-right among the central Bantu". In: EVANS-PRITCHARD, Evans E. *et al.* (Eds.). *Essays Presented to C.G. Seligman*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1934. p. 267-79.

RICHARDS, Audrey I.. "Some types of family structure amongst the central Bantu". In: RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.; FORDE, Darryl (Eds.). *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press, 1950. p. 207-251

RICHARDS, Audrey. I.. *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony Among the Bemba of Zambia*. London: Routledge, 1982.

SANTOS, Helena. "Reflexões sobre perspectivas africanas de género". *Cadernos Pagu*, [En línea]. Campinas, 2020, n. 58, e205813.

SCHNEIDER, David M.; GOUGH, Kathleen (Eds.). *Matrilineal Kinship*. Berkeley: University of California Press, 1961.

TEMUDO, Marina Padrão. "Between 'forced marriage' and 'free choice': social transformations and perceptions of gender and sexuality among the Balanta in Guinea-Bissau". *Africa*, v. 89, n. 1, p. 1-20, 2019.

**Ane Sesma Gracia** ([anesesgracia@gmail.com](mailto:anesesgracia@gmail.com)) es doctora ya en estudios de las mujeres y de género en el departamento de antropología por la Universidad de Granada. También forma parte del grupo de investigación AFRICAInEs. Es máster en Antropología por la Universidade Federal da Bahia.

**Soledad Vieitez Cerdeño** ([soledad@ugr.es](mailto:soledad@ugr.es)) es doctora (2000) en Antropología Social por la Universidad de California, Santa Bárbara (EEUU). Experta en Estudios de las Mujeres y de Género, así como en Estudios Africanos, con especialidad en economía, género, cultura y desarrollo de la región africana al sur del Sahara, su investigación aborda el análisis del impacto de las transformaciones sociales, políticas y económicas en las relaciones y en los roles de género, así como las alternativas femeninas africanas al modelo de "desarrollo" imperante y/o los nuevos movimientos africanos sociales y de mujeres.

**Roser Manzanera Ruiz** ([roser@ugr.es](mailto:roser@ugr.es)) es profesora titular en el Departamento de Sociología e investigadora miembro del Instituto Universitario de Estudios de las Mujeres y de Género, ambos de la Universidad de Granada. Doctora en Antropología Social por la Universidad de Granada (2009), tras licenciarse en Antropología Social por la Universidad de Barcelona (2002). Investigadora Principal del Grupo AFRICAInEs: Estudios e Investigación Aplicados del Desarrollo (SEJ-491).

### COMO CITAR ESTE ARTÍCULO, DE ACUERDO CON LAS NORMAS DE LA REVISTA

SESMA GRACIA, Ane; VIEITEZ, Soledad; MANZANERA, Roser. "Economía sexual macua: reciprocidad, sexualidad y género en Mozambique". Revista Estudios Feministas, Florianópolis, v. 32, n. 1, e88159, 2024.

---

### CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Ane Sesma Gracia: concepción, recolección y análisis de datos, preparación del manuscrito, redacción, discusión de resultados.

Soledad Vieitez Cerdeño: redacción.

Roser Manzanera Ruiz: redacción.

---

### FINANCIACIÓN

No se aplica.

---

### CONSENTIMIENTO DE USO DE IMAGEN

No se aplica.

---

### APROBACIÓN DE COMITÉ DE ÉTICA EN INVESTIGACIÓN

No se aplica.

---

### CONFLICTO DE INTERESES

No se aplica.

---

### LICENCIA DE USO

Este artículo tiene la licencia Creative Commons License CC-BY 4.0 International. Con esta licencia puedes compartir, adaptar, crear para cualquier finalidad, siempre y cuando cedas la autoría de la obra.

---

### HISTORIAL

Recibido el 27/05/2022

Presentado nuevamente el 31/07/2023

Aprobado el 03/09/2023

---

