

EL AFROFEMINISMO DE LA MUJER ECUATOGUINEANA¹ EN EL
PATRIARCADO FANG A TRAVÉS DE *EKOMO*

L'AFROFÉMINISME DE LA FEMME ÉQUATO-GUINÉENNE DANS LE
LE PATRIARCAT FANG À TRAVERS *EKOMO*

THE AFROFEMINISM OF ECUATOGUINEAN WOMAN IN THE
FANG PATRIARCHY THROUGH *EKOMO*

Droh Joël Arnauld KEFFA

Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan, Côte d'Ivoire

jojokeffa@gmail.com

Resumen: Este artículo pone de manifiesto dos realidades sobre el papel de la mujer ecuatoguineana en el sistema patriarcal fang. Por un lado, la opresión masculina de la que es víctima en este patriarcado, lo que constituye un obstáculo a su emancipación intelectual y sociocultural en Guinea Ecuatorial. Y, por otro lado, resaltar sus valores feministas en todos los niveles de la vida social en su conflictiva relación de poder con el hombre. Para llevar a cabo este trabajo, utilizaremos la teoría del feminismo de Simone de Beauvoir y la de la subalternidad según Gayatri Spivak para analizar esta relación de *dominación* y *subordinación* que impide su integración y emancipación en este patriarcado fang a través de *Ekomo*. El interés de este trabajo es dar cuenta de las estrategias ideológicas que le permiten emanciparse del hombre en el patriarcado fang.

Palabras clave: Afrofeminismo, patriarcado fang, Literatura hispano-africana, Guinea Ecuatorial.

Resumé : Cet article met en évidence deux réalités au sujet du rôle de la femme équato-guinéenne dans le système patriarcal fang. D'une part, l'oppression masculine dont elle est victime dans ce patriarcat, ce qui constitue un obstacle à son émancipation intellectuelle et socioculturelle en Guinée Équatoriale. Et, d'autre part, faire ressortir ses valeurs féministes à tous les niveaux de la vie sociale dans son rapport de pouvoir conflictuel avec l'homme. Pour mener à bien ce travail, nous utiliserons la théorie du féminisme de Simone de Beauvoir et celle de la subalternité selon Gayatri Spivak pour analyser cette relation de *domination* et de *subordination* qui entrave son intégration et son émancipation dans ce patriarcat fang à travers

¹Recordamos que Guinea Ecuatorial presenta tres gentilicios: “guineano(a)”, “ecuatoguineano(a)”, y “guineoecuatoriano(a)” que fue recomendado desde el I congreso Internacional Hispano-Africano de Cultura celebrado en Bata en 1989. El primero es el más conocido en el mundo hispánico. El segundo, relacionado con el mundo francoafricano, y es considerado despectivo por imposición colonial. El tercero es una reivindicación cultural e intelectual tanto dentro del país como para los de la diáspora. De hecho, nuestra intención en el marco de este trabajo no es presumida, solo se tratará de hacer juegos de palabras con dos términos. Utilizaremos “ecuatoguineana” para referirnos a la mujer víctima de la opresión del hombre patriarcal, y “guineoecuatoriana” a la mujer descolonizada, o sea, emancipada.

Ekomo. L'intérêt de ce travail est de rendre raison des stratégies idéologiques qui lui permettent de s'émanciper de l'homme dans le patriarcat fang.

Mots clés: Afroféminisme, patriarcat fang, Littérature hispano-africaine, Guinée Équatoriale.

Abstract: This article highlights two realities about the role of Equatoguinean woman in the Fang patriarchal system. On the one hand, the male oppression of which she is a victim in this patriarchal, which constitutes an obstacle to her intellectual and socio-cultural emancipation in Equatorial Guinea. And, on the other hand, focus on her feminist values at all levels of social life in her conflicting power relationship with man. To carry out this work, we will use the theory of feminism of Simone de Beauvoir and that of subalternity according to Gayatri Spivak to analyze this relationship of *domination* and *subordination* which hinders her integration and emancipation in the fang patriarchy through *Ekomo*. The interest of this work is to explain the ideological strategies that allow her to emancipate herself from the man in the Fang patriarchy.

Keywords: Afro-feminism, Fang patriarchy, Hispano-African literature, Equatorial Guinea.

Introducción

Hacia una mirada retrospectiva del pasado de Guinea Ecuatorial, pensamos que se ha ido curando de su "herida colonial": «huella dejada por el dolor derivado de las experiencias forjadas en situaciones de marginalización, sometimiento, injusticia, interiorización, dispensación y muerte» Maroto (2019, p.8). Y esto gracias al empeño de Donato Ndong-Bidyogo con su *Antología de la literatura guineana* (1984) que no solo ha reconstruido el mapa intelectual guineoecuadoriano, sino también ha favorecido el nacimiento de lo que llamaríamos una literatura guineoecuadoriana de expresión española. Lo que quiere decir que este libro *Donatesco*², como pieza importante de la modernización de esta literatura guineoecuadoriana sirve de cable de alimentación, no solo a la nueva generación de investigadores en este ámbito, sino también para conectar a los estudiosos y críticos literarios con su consistencia y emergencia literarias como él mismo lo recalca:

En 1984 publiqué mi primera Antología de la literatura guineana, libro que, ahora, es considerado la piedra fundacional de la literatura escrita de mi país, del cual han bebido y beben cuantos estudiosos hay por el mundo de este fenómeno cultural y político. Si hace 25 años solo había dos novelas publicadas por un guineano, el panorama actual nos ofrece una pléyade de escritores y, lo que es más importante, una nueva generación que empuja con brío. Ndong-Bidyogo (2009, p.4)

Y teniendo en cuenta el perfil de publicaciones literarias de esta nueva generación de escritores de la que habla, pensamos que la apuesta ha valido la pena. Lo que hace de Donato, no solo un digno seguidor de la anterior huella literaria dejada por Leoncio Evita Enoy con *Cuando los combes luchaban* (1953), sino también un visionario que se ha comprometido en posibilitar el estudio de la literatura guineoecuadoriana poscolonial.

² Con referencia al autor Donato.

Por lo que, a día de hoy, pensamos que esta literatura se ha abierto camino a trancas y barrancas dentro de las literaturas de habla española, aunque aún es silenciada por el poder colonial español. A este respecto, Foucault (1979, p.169) declara que hay: «una sola y única «fórmula» de poder (la prohibición) es así□ aplicada a todas las formas de sociedad y a todos los niveles de sometimiento». Pues, esta prohibición de lo que habla Foucault y que nace de la soberanía del poder, es sin dudas lo que justifica el silenciamiento de esta literatura guineoecuatorial poscolonial en España. Sin embargo, pese a su etiqueta de “literatura olvidada o desconocida” por este poder colonial español, esta literatura sigue influyendo y buscando nuevas alianzas africanas para reducir su invisibilidad literaria. No solo en la solidaria creación de la literatura hispano-camerunesa y beninesa, sino también en la literatura marfileña de expresión castellana, o sea, la “marfileñización”: «entendida como la necesaria adaptación del ELE a los caprichos del sustrato lingüístico local, lo cual abarca todos los aspectos del uso lingüístico desde lo fonológico con la eterna cuestión del acento extranjero hasta el léxico [...]» Djandue (2021, p.8). Lo que da cuenta de la hoja de vida de la literatura guineoecuatorial escrita en español tanto a nivel del ámbito africano como occidental. Como tal, cabe subrayar también que, según su orientación ideológica y literaria, ella gira en torno a dos principales funciones. La primera es vista como una literatura oral, o lo que llamaríamos “una literatura de desbordamiento³” de la oralidad africana que sirve, por una parte, de soporte escritural a los autores guineoecuatorialos para afirmar su consciencia identitaria a través de la escritura occidental; y por otra, a dar visibilidad a las realidades tradicionales y culturales de su ámbito geográfico africano: «estos pretenden dar lugar a una literatura personal, pero sin abandonar para ello la función social, es decir, la de la transmisión de la cultura de su pueblo» Álvarez (2010, p.126). La segunda que asume una función social, se caracteriza por ser una literatura combativa o/y de resistencia. No solo a las estructuras culturales de dominación occidental, sino también a las dictaduras nguemista y teodorista, y sobre todo, al patriarcado fang cuya ideología hace abstracción de los derechos de la mujer guineoecuatoriala.

Es sin duda una de las razones de su efecto de invisibilidad y de marginalización dentro de este patriarcado fang que mueve la diégesis a través de *Ekomo* de Maria Nsue Angüe. En ella, se nos advierte desde la portada de la novela sobre su carácter marcadamente patético, cuya intención es comunicarse con el lector sobre la naturaleza humana. Por ello, pone en evidencia por un lado la situación socioafectiva de la mujer guineoecuatoriala oprimida a través de Nnanga Abaha bajo la jerarquía patriarcal fang que dicta normas excluyentes del género femenino. Y, por otro, hace de

³ Consideramos que es “una literatura de desbordamiento” de la oralidad africana por el hecho de que en este contexto poscolonial los autores guineoecuatorialos, sirviéndose del español como herramienta de creación y expresión, tienen casi todos, esta misma tendencia a hacer desbordar los materiales culturales de su tradición oral en el espacio narrativo occidental: “africanismos, proverbios, ritos ancestrales, etc...” como para que no solo sean reconocidos sino también dominen la escritura.

su novela una bandera de lucha afrofeminista para reivindicar su femineidad y emancipación frente al sexo masculino y sus dispositivos de control. A partir de esta observación dejamos planteada la pregunta siguiente: ¿A través de qué actos de negación y opresión de lo masculino se presenta como una universalidad ante lo femenino a través de *Ekomo*? ¿Cómo se construyen la emancipación y la corporeidad femeninas en este patriarcado fang a través de la escritura de esta autora?

Desde entonces, nuestro objetivo consistirá en poner de relieve la opresión de la mujer ecuatoguineana por el hombre en el patriarcado fang, y mostrar cómo, pese a esta opresión masculina, ella se autoestima para emanciparse de él. Partimos de la hipótesis según la cual la mujer ecuatoguineana es una mujer rebelde frente al hombre patriarcal. Para ello, a la luz de la teoría del feminismo de Simone de Beauvoir y la de la subalternidad de Gayatri Spivak, analizaremos su condición de mujer oprimida bajo el prisma de la escritura narrativa de Maria Nsue, para entender el tipo de relación dialéctica que la opone al hombre. En este sentido, daremos a conocer, por una parte, la manifestación de esta opresión femenina bajo el poder del hombre, y por otra, resaltaremos las estrategias ideológicas que le sirven de resortes para descolonizarse de su estatus de mujer colonial.

1. La mujer ecuatoguineana bajo la opresión masculina patriarcal

Ekomo es el relato de unas heridas abiertas de la memoria del pasado de una mujer, con calculadas introspecciones que dan a la novela una historia no solo patética sino también de grandes luchas. Manera (2011,p.166) subraya esto al respecto: «Anzi, a nostro avviso *Ekomo* rappresenta proprio e soprattutto l'angoscia dello stallo, uno scenario destabilizzato in cui non si scorgono vie d'uscita sicure, una vasta isotopia dell'incertezza e del dubbio, dell'inquietudine e dell'impotenza⁴». En efecto, se trata de una pareja enamorada que ha acabado muy mal : *Ekomo*, cuyo nombre es el mismo al de la obra, uno de los protagonistas principales de la novela y marido de Nnanga Abaha. Por puro amor Nnanga Abaha se deja seducir por el vigor y carisma de *Ekomo* sin saber qué tipo de persona es en realidad. Y a pesar de su discontinuo maltrato en su relación, Nnanga le aguanta por el código de honor de un amor que está basado en una relación matrimonial de poder y dominación donde ella no goza de ningún régimen de libertad por ser sometida a él y considerada inferior. Por consiguiente, es víctima de su opresión cuyas características clasificaremos en dos partes.

1.1. Una opresión marginal y desintegradora

El retrato general de la violencia de género definido por Karidjatou Diallo, vale para asentar las bases de la opresión marginal y desintegradora de la mujer ecuatoguineana en el patriarcado fang:

⁴ **Nuestra traducción:** « Al contrario, a nuestro juicio *Ekomo* representa precisamente y sobre todo la angustia del punto muerto, un escenario desestabilizado en el que no hay salidas seguras, una vasta isotopía de incertidumbre y duda, de inquietud e impotencia ».

La violencia de género se define generalmente como cualquier acto violento o agresivo, basados en una situación de desigualdad en el marco de un sistema de relaciones de dominación de los hombres sobre las mujeres que tenga o pueda tener como consecuencia un daño físico, sexual o psicológico, incluidas las amenazas de tales actos y la coacción o privación arbitraria de la libertad, tanto si ocurren en el ámbito público como en la vida familiar o personal. Diallo (2017, p.81)

Esta opresión femenina de la que nos habla la autora es igual a la de la mujer “ecuatoguineana” como subrayamos su uso en esta parte. Esto es visible a través de su exclusión de las tomas de decisiones dentro de esta estructura tradicional que maneja los silencios femeninos a través del *Abaha*. En efecto, hay que decir que, dentro de la composición de este tribunal patriarcal, notamos una clara ausencia de la mujer: «En el *abaha* los hombres discuten. Todos hablan de Nchama la pícara, zalamera que ayer cometió adulterio. Los hombres hablan, las mujeres callan, los jóvenes escuchan y los niños juegan» Nsue (1985, p.15). Este tipo de control masculino y de exclusión de la mujer ecuatoguineana a través del *abaha* es lo que Foucault (2008, p.49) llama gubernalidad: «Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que llamo gubernalidad». Lo que quiere decir que este *abaha* que es una institución tradicional y política de favoritismo, enarbola la superioridad del hombre sobre la mujer y favorece así su opresión. Por eso, como vemos, Nchama es convocada por esta institución sin derecho a justificarse por su adulterio. A este respecto, Foucault (2005, p.15) reafirma también que es conocida esta estrategia de silenciamiento utilizada por los miembros de esta institución tradicional por ser parte de los procedimientos de exclusión: «Existe en nuestra sociedad otro principio de exclusión: no se trata ya de una prohibición sino de una separación y un rechazo». Lo cual es verdadero no solo porque: «une subalterne ne peut pas parler⁵» Spivak (2009, p.105), sino también porque son los hombres en este patriarcado fang que disponen de la palabra y del derecho de su vida y muerte, o lo que llama el mismo Foucault (1977, p.163): «La vieja *patria potestas*».

De hecho, como nos dice Nnanga Abaha, la mujer tiene que someterse y obedecer por ser su vida mecánicamente atada al capricho de los hombres en este mismo *abaha* : «la vida de una mujer está siempre expuesta a las decisiones del *abaha*, desde que nace hasta que muere» Nsue (1985, p.190). Esta triste realidad de la mujer esclava en este sistema patriarcal injusto y autoritario, refuerza su complejo de inferioridad : « Le complexe d’infériorité, c’est-à-dire, la manifestation permanente des conséquences du sentiment d’infériorité, et le maintien de ce sentiment, s’explique à partir d’un manque exagéré de sentiment social⁶» Alder (1933, p.72). Desprovista de todo sentimiento social en el seno de este patriarcado fang donde la ideología masculina la recluye al

⁵ **Nuestra traducción:** « Una subalterna no puede hablar».

⁶ **Nuestra traducción:** «El complejo de inferioridad, es decir, la manifestación permanente de las consecuencias del sentimiento de inferioridad, y el mantenimiento de este sentimiento, se explica por una exagerada falta de sentimiento social».

rango de subalterna, y considera al mismo tiempo, en caso de que cometa algún error que su cuerpo tiene que ser dócil, o sea, una *mujer-máquina*: «es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado» Foucault (2002, p.125). De ahí se justifica el placer de los castigos, no solo para ver correr su sangre, sino también para mejorar su comportamiento. Lo que justifica el castigar a la misma Nchama y su amante. No obstante, es interesante notar igualmente que a la hora del castigo, el mismo *abaha* compuesto de sus mismos jefes tradicionales de sexo masculino, no tienen la presencia de ánimo, no solo para escucharles sino también para analizar con razón el informe de Nnegue que supuestamente les ha sorprendido en el bosque:

El pequeño Nnegue vio a un hombre y su madre le explicó que era el coco. El pequeño lo creyó ayer en la tarde. Y entre un poco de sol y un poquito de sombra, Nnegue vio otra vez al hombre charlando en el poblado con su padre. Con los ojos de plato, la boca abierta, el susto, la curiosidad y el enigma, como quien quiere saber, preguntó a su padre que si el coco que se comía a la mamá en el bosque quería comérselo a él, señalando al hombre con su dedito sucio. Ahora todo está claro, porque entre un poco de sol y un poquito de sombra, identificó al hombre que amó a su madre a la sombra del bambú en la ribera del río. Nsue (1985, p.18)

Lo gracioso es que los miembros de este *abaha* castigan a los culpables sobre la base del testimonio de este niño. Por lo que pensamos que han podido equivocarse en su juicio final, ya que es un niño-testigo que se les informa según su percepción de los hechos. En efecto, notamos que este informe es también ambiguo. Primero, porque aparecen en él dos veces «y entre un poco de sol y un poquito de sombra» que evidencian el carácter dudoso del informe, y al mismo tiempo indica que el niño no ha podido ver con claridad el desarrollo de la supuesta escena sexual a causa de esta mezcla de rayos y de sombra. Y por ende, ha cometido un error identificando mal «al hombre que amó a su madre a la sombra del bambú en la ribera del río». Segundo, la persona que da testimonio de la escena sexual es un niño cuya edad no se sabe, y además de serlo, pensamos que tampoco sabe gran cosa de sexo. Asimismo, no aparece en ningún momento en el informe de este niño la distancia que le separa de la escena, tampoco figuran palabras sexuales como “acostarse”, “desvestir”, “besar” que hubieran dado mayor crédito a su versión y al curso del acontecimiento sexual. En virtud de ello, concluimos que este consejo de jefes tradicionales del *abaha* se ha enfocado en una falsa acusación procedente de un niño para castigar injustamente a los adúlteros. Lo que pone de relieve que el *abaha* es una estructura tradicional androcentrista que establece una jerarquía de superioridad del hombre sobre la mujer para que el poder masculino sea intocable. Esta racialización que la caracteriza se entiende cuando Maroto (2019, p.28) lo explica así : « diremos que la racialización es el proceso mediante el cual algunos cuerpos son « marcados » como racialmente superiores y otros como racialmente inferiores ». De hecho :« les subalternes en tant que femmes sont encore plus profondément dans l’ombre⁷ » Spivak (2009, p.53).

⁷ **Nuestra traducción:** « Las subalternas como mujeres están aún más profundamente en las sombras ».

Sin embargo, si se considera la perspectiva de que: « el adulterio es para las dos partes una denuncia de contrato ; el divorcio puede ser obtenido por una u otra parte en las mismas condiciones » De Beauvoir (2015, p.541), vemos que a nivel matrimonial, la mujer ecuatoguineana es vulnerable en su incapacidad de denunciar la infidelidad masculina. El ejemplo de Ekomo nos lo demuestra, cuando este tiene un encuentro en la ciudad con una mujer de mala vida: «Ekomo se marchó con sus hermanos a las fiestas de la ciudad, recuerda mi mente. Ellos regresaron después de las fiestas y él se quedó embrujado por una mujer de mala vida» Nsue (1985, p.21). Nnanga no puede quejarse aun a sabiendas de que su marido se encuentre en los brazos de esa prostituta en la ciudad. Bituga-Nchama (2020, p.148) sostiene esto al respecto: « De todas las instituciones que tiene el sistema patriarcal fang, el matrimonio representa el principal foco de desigualdades entre hombres y mujeres ». Esta desigualdad social le impide convocar a Ekomo en el *abaha* cuya ideología está exclusivamente a favor de los hombres. De hecho, se encuentra entre la espada y la pared bajo el poder masculino que es abusivo. Lo que da cuenta de que en este patriarcado fang el adulterio masculino tiene máxima aprobación, al ser visto como una forma de potencia sexual, mientras que el de la mujer está castigado y prohibido.

Esta prohibición casi obsesional en el discurso ideológico masculino hacia ella, es también visible a nivel de su educación en la que sufre discriminación sexual. Quizás sea este el motivo por el cual : « En *Ekomo* de Maria Nsue Angüe, ninguna mujer es instruida, y esta situación pone de relieve la insistencia de la autora en las tradiciones de su pueblo, y sobre todo la situación marginal de la mujer en un universo patriarcal como el « fang » » Mendogo (1997, p. 213). Tal es la cosa así para que los hombres accedan a la educación mientras que ella esté relegada a los trabajos domésticos. Lo cual, obviamente, aumenta la brecha de inteligencia y de conocimientos entre mujeres y hombres, como lo muestra Nnanga Abaha, incapaz de leer las letras en la máscara sagrada en casa del curandero Ondo el divino: «una máscara estaba en el altar, pintada de arcilla, y debajo de ella unas letras que no pude saber lo que decían por no saber leer» Nsue (1985, p.122). Vemos hasta qué punto su situación de subalterna es alarmante, ya que se siente desintegrada en este patriarcado machista que la priva del acceso a la educación para evitar cualquier competencia intelectual. Lo que hace crecer su ignorancia y la convierte en un objeto de opresión masculina no solo física sino también psicológica.

1.2. La opresión física y psicológica de la mujer ecuatoguineana en el patriarcado fang

La subordinación de la mujer ecuatoguineana al hombre que: « la condena a ser «una eterna menor» » De Beauvoir (2015, p.758), justifica que sea objeto de violencia de diferentes tipos. Así es porque la ideología masculina la considera una esclava, lo cual se nota a través del mismo *abaha* donde no tiene permiso de

acceso ni *derecho a opinar* sobre las grandes decisiones del pueblo. Solo porque es una mujer, y por tanto, no tiene consciencia de sus actos. Este discurso masculino que es discriminatorio es lo que legitima que sea víctima de violencia física que es visible durante la aplicación del castigo a los dos culpables Nchama y su amante. Desde entonces, los miembros de este *abaha* infantilizan a la mujer mientras que valorizan la superioridad económica y física del hombre. Solo porque ella es un ser débil, y por lo tanto, merece un castigo leve, mientras que el hombre, considerado el sexo superior y fuerte, tiene un castigo más elevado:

— ¡Queda la sentencia! — grita el viejo —. Para la adúltera, cincuenta palos en el trasero. Y — continúa diciendo mientras carraspea — para el adúltero, dos cabras, treinta mil bipkwele y ciento cincuenta palos. Porque la mujer es como un niño. No tiene conciencia de felicidad. Y su culpa, por lo tanto, es menor. [...], porque ella es como las hojas de los árboles: ama según la dirección en la que le viene el viento. Nsue (1985, p.18)

Esta violencia masculina es una estrategia de coerción para dominar a la mujer ecuatoguineana. Foucault (2008, p.48) afirma que esta estrategia hace parte de lo que él llama "las tecnologías del poder": « que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto ». Es con esta misma ideología de objetivación de la mujer que los mismos miembros del *abaha* deciden, en nombre de su superioridad masculina, el número de palos que tiene que recibir Nchama por su adulterio: «¿Cuántos azotes han de ir a las posaderas de Nchama? Los hombres analizan unos con otros ¿qué castigo para los adúlteros?» Nsue (1985, p.18). Está claro que el propósito del castigo no es solo someter a la mujer al hombre sino darle miedo. Lo que pone de manifiesto el comportamiento violento y sádico del hombre patriarcal que la considera su objeto de sufrimiento. Por lo que, merece ser maltratada, o más bien, pegada como lo vemos con Ekomo pegando a su esposa: «no fue por celos. La pegué por otra causa que no quise decir» Nsue (1985, p.93). Ekomo es un torturador a quien no le gusta ser dominado ni poseído por una mujer a la que considera su propiedad privada. Es la razón por la cual, descontento de la unión de Nnanga Abaha con Lucas, la rapta para demostrar su fuerza a través de su discurso bárbaro: «La mujer es nuestra. Es la ley de este pueblo que la mujer que llega no vuelve a marcharse» Nsue (1985, p.171). Como vemos en este sistema patriarcal fang la mujer es solo vista como un objeto para alcanzar metas masculinas. Lo cual justifica que durante la noche de espera del tratamiento de su llaga por el médico blanco, Ekomo, desesperado, se convierta en un monstruo intentando verter en la boca de Nnanga mientras duerme el zumo asqueroso de su llaga:

Un día Ekomo me quiso matar. No le guardo rencor. El pobre estaba desesperado. [...], y cogiendo el plato que él había puesto bajo la cama para que el líquido cayera dentro, se me acercó con el propósito de vertérmelo en la cara. Por casualidad estaba acostada de lado con los brazos doblados sobre la mejilla, y el líquido me tocó poco en la cara, mientras que el resto caía sobre mis brazos. Lo que más sentí es que no pude evitar gritar porque me despertaba del sueño y los demás enfermos se despertaron y acusaron a Ekomo ante el médico. Nsue (1985, p.170)

Ekomo es un personaje sádico que ostenta la idea de su superioridad masculina para dañar a su esposa. Sáenz-Roby (2009, p.156) afirma esto al respecto: « Ekomo manifiesta el desagrado de la sociedad para la mujer que altera la serie de actos que le han asignado como propios ». Por ello, pensamos que la violencia hacia Nnanga, solo le sirve para seguir supeditándola. De este modo, la tiene por inferior y la somete con humiliación sin que pueda reaccionar, no solo por miedo psicológico sino también por ser su marido un brujo:

Recordaba las noches del vudú. Noches tétricas en las que ni los búhos ni las lechuzas dejaban dormir a nadie. Las cabras corrían espantadas de un lado a otro, los perros aullaban frenéticamente y los cerdos se quejaban como si fueron seres humanos, mientras los patos, turbados en sus sueños, lanzaban largos suspiros y las gallinas cacareaban sobre los polluelos. Entonces, asustada, anclada a Ekomo, ¿se había despertado alguna vez?. Recordé que nunca. Siempre parecía profundamente dormido, como alguien que está en otros mundos. Nsue (1985, p.121)

Por miedo a morir por saberlo metido en cosas peligrosas, Nnanga que es: « la voz que habla por las mujeres cuyas historias quedan apagadas por la voz masculina colectiva » Odarthey-Wellington (2007, p.168), le obedece y se somete a él para evitar conocer la trágica suerte de sus otros hermanos que desaparecieron de forma misteriosa: «Era cierto que había sido hermano de siete hermanos, fuertes como él y con el mismo carácter que el suyo y que todos estaban muertos más o menos de una forma misteriosa, hasta quedarse solo él y su hermana Bitomo» Nsue (1985, p.62). La brujería africana constituye también una verdadera amenaza con el desenvolvimiento y la integración de la mujer ecuatoguineana en la sociedad tradicional fang donde está reducida al silencio absoluto. Sobre todo en su período de viudez en el que se convierte en una esclava para la familia de su difunto marido y sufre muchos maltratos. Como el caso de la viuda Nnanga tras perder a Ekomo, muerto en la ciudad sin abrazar la tradición ni la modernidad.

Tras su muerte, su familia la hace pasar por una serie de prácticas deshumanizadoras: «Cae los palos sobre mi cuerpo. ¡Es natural ! Soy viuda y todos tienen derecho a flagelarme » Nsue (1985, p.185). La opresión patriarcal en el momento de la viudez es fatal para la mujer ecuatoguineana, ya que la convierte en una vasalla, menoscabando así su autoestima. Esto es así para que tenga miedo de rebelarse, como el mismo miedo psicológico que siente Nnanga, y que le impide hacerle preguntas a Ekomo cuando este regresaba tras sus días de silencio de la ciudad: «Después de reír nuevamente sin ser coreado por nadie, le oí acercarse a la casa. Mi corazón, como he dicho, latía de un modo extraño» Nsue (1985, p.28). Notamos que psicológicamente Nnanga está afectada y debilitada. Sin embargo, bajo su estado de estrés y frustración prefiere obedecer para evitar así los problemas con él. Y, aunque sabiéndose muy cansada durante su viaje por el bosque en busca del curandero Ondo el divino, Nnanga no habla tampoco por miedo, si bien se siente estresada y dolorida, pero rehúsa abdicar por no aguantar la mala espina de su marido: «Por un momento, mis pies se niegan a

obedecerme, pero al cabo de un rato un estremecimiento me obliga a salir corriendo, no por curiosidad sino por miedo» Nsue (1985, p.86). Ekomo es la encarnación del mal absoluto y su comportamiento hacia Nnanga demuestra que está en competencia para no ser dominado por ella. Es así porque sufre del complejo de superioridad como lo subraya Alder (1933, p.75) : « ceci d'autant plus qu'il s'agit toujours d'un individu qui, depourvu de sentiment social depuis son enfance, s'est occupé presque exclusivement de sa personne, de sa jouissance ou de son déplaisir⁸ ». Esta falta de relación social y su deseo de dominación hacen de Ekomo un personaje muy raro. Esta rareza comportamental explica que no solo sea violento hacia su mujer, porque no ha recibido bastante amor parental desde su niñez, sino también que desee convertirle en una especie de zombi programado para obedecerle. Para alcanzarlo, Ekomo utiliza otra estrategia de posesión que se manifiesta a través del enfado. De esta manera evita que su autoridad sea socavada. El ejemplo del mismo viaje en casa del curandero Ondo el divino con su esposa, durante el cual Ekomo se niega bruscamente a dirigirle la palabra, vale para nuestra argumentación:

[...]nos quedamos los dos parados sin que nadie dirigiera la palabra al otro y si no llega a pasar por allí un hombre muy amable que se ofreció no solo a enseñarnos el camino sino hasta acompañarnos un rato, ayudándome con la carga, habríamos estado allí toda la noche y quizás toda la mañana siguiente[...]. Nsue (1985, p.104)

Como vemos, Ekomo es una persona rara y autoritaria. No solo sufre del complejo de inferioridad por no ser dominado por su mujer, sino también del complejo de superioridad por querer absolutamente dominarla y sentirse fuerte. Lo que demuestra que, al fin y al cabo, Ekomo es un enfermo mental, o mejor dicho, un loco.

Por lo demás, es importante subrayar que esta violencia masculina hacia la mujer ecuatoguineana es también sexual. Lo que es visible a través de su violación como consecuencia de su belleza, ya que es considerada por la visión masculina un objeto de satisfacción de su deseo sexual. Desde ahí ha de entenderse el intento de violación de Nnanga Abaha por el presunto cazador en el bosque cuando está lavando la ropa en el río: « –Puedes probar conmigo. Ya verás cómo te gusta. Siempre me he preguntado que tal serías... No sabes la de noches que he soñado contigo y mientras me sentía encarcelado » Nsue (1985, p.151). La mujer ecuatoguineana en este patriarcado es víctima no solo de la perversidad masculina, sino también de su opresión cuyos fines aluden a facilitar su explotación para que esté a su servicio como doméstica. Vale el ejemplo de las mujeres del pueblo trayendo comida a los hombres: «traernos comida. Debemos volver de prisa. Cuidadle bien la herida a este» Nsue (1985, p.71). Lo que da prueba de que la opresión femenina en esta estructura de dominación masculina rima no solo con sumisión sino también con explotación. Sin embargo, consciente de la frecuencia de esta realidad masculina opresora, la mujer

⁸ **Nuestra traducción:** «Esto tanto más cuanto es que se trata siempre de un individuo que, desprovisto de sentimiento social desde la infancia, se ha ocupado casi exclusivamente de su persona, de su disfrute o de su disgusto».

guineoecuatorialiana lucha contra su verdugo para disfrutar de su propio espacio de libertad.

2. La emancipación afrofeminista de la mujer guineoecuatorialiana

El proceso de descolonización de la mujer guineoecuatorialiana de su estatus de mujer oprimida y alienada en el patriarcado fang, es visible a través de tres etapas. Se trata de «la crisis identitaria», «la toma de conciencia», seguidas de la «rebelión del sujeto femenino». En efecto, hay que decir que la frecuencia de los actos de negación y de opresión de los que ha sufrido en este patriarcado, ha provocado en ella “un drame intérieur⁹”: «ce processus qui s’empare de l’âme inconsciente au cours de sa métamorphose¹⁰». Jung (1964, p.14). Lo que caracteriza su crisis identitaria hacia un retorno al pasado o *flash-back*, cuya finalidad es analizar con mayor lucidez sus vivencias pasadas en las que ha sido un *testigo-víctima*. Este proceso de *flash-back* se manifiesta por un conjunto de analepsis. Genette nos aclara al respecto :

Avec le second type d’analepses (internes) homodiégétiques, que nous appellerons précisément analepses répétitives, ou rappels, nous n’échapperons plus à la redondance, car le récit y revient ouvertement, parfois explicitement, sur ses propres traces. Bien entendu, ces analepses en rappel peuvent rarement atteindre des dimensions textuelles très vastes: ce sont plutôt des allusions du récit à son propre passé¹¹. Genette (1972, p.110)

De hecho, volviendo al pasado el sujeto femenino guineoecuatorialiano a través de la voz narrativa de Nnanga Abaha, se da cuenta de que la ideología masculina en el patriarcado fang la considera no solo un ser inferior sino también un objeto sexual. Es por ello que se siente tan aislada e invisible: «Los ladridos de los perros persisten en algún punto lejano... y yo sin saber dónde me encuentro» Nsue (1985, p.29). Lo que da cuenta de su crisis de identidad que se hace más intensa a través de sus monólogos interiores que la llevan a pensarse, no como objeto sino como sujeto consciente de su soledad en su relación con Ekomo:

Yo no soy más que un perfil recortado contra el contorno que me rodea, que es el de la selva. Mi presencia, poco advertida, no es sino una presencia-ausencia cuya importancia nada tiene que ver con el proceso normal de los acontecimientos. Vivo y respiro con la conciencia de mi propia impotencia. Nsue (1985, p.21)

Esta sensación de dolor y de ser invisible a los ojos de su marido, la mueve a criticar sus actos a través de su toma de conciencia.–Desde entonces, mediante la adquisición de su conciencia renovada, Nnanga descubre también que su marido no

⁹ **Nuestra traducción:** «Un drama interior».

¹⁰ **Nuestra traducción:** «este proceso que se apodera del alma inconsciente durante su metamorfosis».

¹¹ **Nuestra traducción:** «Con el segundo tipo de analepsis homodieéticas (internas), que llamaremos precisamente analepsis repetitivas o recordatorias, ya no escaparemos a la redundancia, porque la historia vuelve a ella abiertamente, a veces explícitamente, siguiendo sus propios pasos. Por supuesto, estas analepsis recordatorias en pocas ocasiones pueden alcanzar dimensiones textuales muy amplias: son más bien alusiones de la historia a su propio pasado».

solo es egoísta, machista, sino también abusaba de su confianza para maltratarla bajo el contrato del amor: «pensando en esto, me doy cuenta que mi vida junto a Ekomo no ha sido más que una larga cadena de acontecimientos nuevos, y me pregunto si es que se trata de la vida adulta de los mayores entre los que yo también cuento» Nsue (1985, p.112). Descubre igualmente a nivel psicológico que le tenía miedo a su marido solo por su brujería que le impedía ser una persona libre, y que este no era tan perfecto en el sentido en que era también sensible y débil: «yo era la primera vez que veía llorar a Ekomo, mi hombre» Nsue (1985, p.42). En efecto, notamos que esto de «mi hombre» demuestra que Nnanga se convierte en un sujeto consciente y posesivo que busca dominar a su vez a su marido. En esta misma perspectiva, se da cuenta de que su marido era también un mentiroso y manipulador que se ha abusado de ella para alcanzar sus fines, y que no era tonta e inmadura como Ekomo lo pretendía, y que solo era su táctica de inferiorización para que ella le obedeciera ciegamente: «pero a pesar de todo, no era tan tonta como pretendían hacerme creer» Nsue (1985, p.141). En suma, estas realidades alrededor de su situación de mujer ignorante y oprimida en su relación con su marido, la convierte en una mujer plenamente consciente de sí y confiada en sus capacidades para definirse como un sujeto existencial: «Desde el momento en que se sustrae a un código establecido se convierte en rebelde». De Beauvoir (2015, p.854).

2.1. La mujer guineoecuatoriana rebelde

Con respecto a la mujer, De Beauvoir (2015, p.854) afirma que: «se pide a la mujer que, para realizar su feminidad, se convierta en objeto y en presa, es decir, que renuncie a sus reivindicaciones de sujeto soberano. Este conflicto es lo que caracteriza singularmente la situación de la mujer liberada». Al tener en cuenta este comentario, notamos que la relación conflictiva entre el hombre y la mujer tiene como fundamentos no solo la normalización de esta relación binaria, sino también la reconquista del poder femenino que radica en su rebeldía. Butler (2006, p.289) subraya esto al respecto: «el feminismo se ocupa de la transformación social de las relaciones de género». Desde entonces, como sujeto afrofemenista y animada por el deseo de libertad, la mujer guineoecuatoriana poscolonial se rebela contra el hombre y las leyes patriarcales que la gobiernan a sus costas, para expresarse y reconstruir su identidad femenina. Es por ello que ella utiliza algunas estrategias ideológicas para su emancipación. En efecto, a nivel de la sexualidad, ella utiliza el engaño que se nota a través del adulterio de Nchama con su amante. Su propósito es reivindicar su insatisfacción sexual ante su marido, el padre de Nguegue: «Todos hablan de Nchama, la picara zalamera que ayer en el bosque cometió adulterio» Nsue (1985, p.17). Mediante este acto de rebeldía, Nchama reclama la igualdad del deseo sexual ante su marido que, por lo visto, no la puede satisfacer. De este modo, le demuestra también que ella es capaz de infidelidad y que, por lo tanto, merece consideración y respeto. Es en este mismo sentido que se defiende de él contra la violación utilizando el poder ancestral, como lo hace Nnanga frente a su violador en el bosque:

— ¡Márchate de aquí! ¡Pronto! — le dije, y entonces él hizo lo que nunca debió hacer y después en mi cerebro estalló la violencia y a partir de ahí ya no fui dueña de mi ni tuve conciencia de lo que pasó. Solo más tarde supe que había dejado medio muerto a más de cuatro hombres y destruido la mitad del pueblo, incluyendo al *abaha* y que nadie pudo detenerme hasta que vino el curandero que supo agarrarme en el lugar estratégico, esto es, en el dedo menique. Nsue (1985, p.152)

Con la fuerza mística ancestral, la mujer guineoecuatorialiana se protege de la dominación, la perversidad y la opresión de los hombres para reivindicar su trozo de dignidad e igualdad femeninas a través de la incitación a la rebelión de las mujeres en general. Su objetivo es que retomen el poder de las manos masculinas. Este elemento textual que viene a continuación es ilustrativo:

Mujer roja de ojos de fuego, cabellos de llamas y andar ágil: tienes la brasa de tus pupilas veladas por un tul de cenizas finas,[...] no eres sino una mala imitación de lo verdadero, porque mujer roja, mujer de fuego, es mujer rebelde ardiente, agresiva e irreflexiva. Selvática e indomable. Nsue (1985, p.139)

Lo cual quiere decir que, para reconquistar su independencia ante los hombres, la mujer guineoecuatorialiana tiene que ser no solo insumisa, salvaje e irrespetuosa, sino también vengativa: «¡Madre! ¡la sangre de tu hijo se ha vertido sobre el polvo Madre! su grito largo y terrible me pide que le salve de su afrenta y alegre tu llanto con venganza». Nsue (1985, p.40). Vengándose de la opresión masculina, la mujer guineoecuatorialiana se hace ella misma justicia, sobre todo, al utilizar la ira como una otra estrategia de lucha contra su verdugo: «¿Qué hacéis parados? — pregunté — Es que no veis que le ha hecho daño a Nkili? Nadie se movió. Fue entonces cuando cogiendo el cántaro, le atice con él en la cabeza sin fijarme que Ekomo estaba rapado a cero» Nsue (1985 p.58). La rabia le permite odiar al hombre para vencerle. Para ello, usa también su belleza para seducirle y someterle a su poder corporal: «Atracción, Atracción, Paloma de Fuego. Póstate esta noche sobre el mástil de acero con toda la atracción del mundo y el calor que te da tu fuego» Nsue (1985, p.81). Lo que muestra que el cuerpo femenino de la mujer guineoecuatorialiana es un instrumento estratégico de su lucha contra el poder masculino a fin de potenciar su libertad. Además, hay que subrayar que su consciencia rebelde es visible en el momento de duelo. Como el de Ekomo, el marido de Nnanga Abaha, cuando ella desobedece a las leyes patriarcales al tocar el cadáver su marido en la ciudad, y luego, le sepulta sin consultar con el consejo de los ancianos del *abaha*. Violando así un gran tabú ancestral por puro amor:

Desde que he tocado el cadáver de Ekomo, mi cuerpo está lleno de un frío intenso y penetrante. Cada uno de los golpes que suenan al clavar las maderas me dice: «faltaste al tabú...tocaste el cadáver de tu marido muerto. ! ¡morirás!». Cojo la pala y comienzo a cavar la fosa. La tierra, al salpicarme en la cara, me repite sin cesar: «¡maldita! ¡maldita! Tocaste el cadáver de tu difunto». Nsue (1985, pp.181-182)

Por amor a su difunto marido, Nnanga se rebela contra este sistema patriarcal para honrar su memoria. En nombre de esta dignidad que la caracteriza, ella rehúsa

volver a casarse con otro miembro de la familia de Ekomo como le impone la costumbre tradicional: «¿Por qué no me preguntaron a mí qué es lo que quiero hacer y qué pienso? Entonces, sabría decirle que no pienso casarme con nadie. Que me quedaré al lado de mi madre y seré su hija como hasta ahora he sido». Nsue (1985, p.188). Utilizando así la estrategia de la soledad para demostrarle fidelidad a su difunto marido, Nnanga se aleja de las normas patriarcales enajenantes para disfrutar de su derecho a la libertad.

2.2. *La mujer guineoecuatoriana performativa y emancipada*

La rebelión de la mujer guineoecuatoriana consiste en torcer la opinión desfavorable de los hombres acerca de su persona, para afirmarse con solidez como un sujeto productivo, convincente, inteligente e independiente. Por ello que, en su proceso de reconstrucción de su corporeidad femenina, ella se toma el trabajo de revalorizar sus diferentes cualidades a todos los niveles de su vida social que muy a menudo los hombres desconsideran. De hecho, como lo subraya De Beauvoir (2015, p.854): «Renunciar a su feminidad es renunciar a una parte de su humanidad», la mujer guineoecuatoriana se convierte en una mujer performativa, dado que: «no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas «expresiones» que, al parecer, son resultado de esta». Butler (2007, p.86). Su performatividad es visible a nivel matrimonial donde demuestra que es capaz de ser buena madre. No solo es sabia, bondadosa, cariñosa, sino también es capaz de mantener la paz en el hogar conyugal, como bien lo hace la primera esposa de Oyono, cuando este decide casarse con una de sus cuatro esposas: «Oyono quería casarse contigo, pero, conociéndolas, sé que hubieran hecho cualquier cosa para conseguir que cambiases de opinión. Por eso, decidí defenderte». Nsue (1985, p.101). Lo que da prueba de que la mujer guineoecuatoriana posee cualidades excepcionales que favorecen su emancipación en el patriarcado fang. No solo es capaz de actuar a favor de la defensa del hombre, su rival biológico, sino también de ser una persona tolerante ante casos de injusticia matrimonial, como vemos a través del mismo conflicto del polígamo Oyomo con sus mujeres:

— Esta es una mujer de verdad y no lo que abunda en este pueblo. Esta es autentica dueña y ama de familia. ¿Quién me hubiera dicho aquel día en el que fuimos a traer a esta de su madre llena de mocos que algún día sería la dueña cabeza de una familia numerosa? Es sensata y sabia como pocas. Nsue (1985, p.99)

A través de las palabras del jefe Akong quien sentencia el asunto, notamos que la mujer guineoecuatoriana posee un corazón de oro, ya que se sacrifica a su pesar para la felicidad del hombre en el hogar conyugal donde no deja de ser buena cocinera: «Vamos a comer hija. — un sobresalto. Es madre que se me ha acercado con un cuenco de comida» Nsue (1985, p.71). Lo que evidencia que, sin ella, el hombre no puede comer y que, de ella depende también su alimentación, aunque muy a menudo sus sacrificios en este hogar matrimonial no son reconocidos por él: « Las mujeres hacéis cosas impresionantes y lo malo es que muchos hombres nunca se dan cuenta de ello —

Se calló de repente y nadie volvió a hablar durante toda la noche » Nsue (1985, p.111). Sin embargo, en su constante empeño emancipatorio, ella se muestra no solo muy trabajadora y limpia : « agarré la escoba y comencé a frotar la tierra con el mismo ímpetu con el que me hubiera gustado sacarle la piel » Nsue (1985, p.27), sino también protectora hacia el hombre, escondiendo a veces sus fallos. Como lo que hace la madre de Ekomo, protegiendo a su hijo en compañía de Nnanga cuando este regresa de la ciudad: «En verdad que madre estaba a mi lado. Pero Ekomo era su hijo y aunque en un principio se mostró de acuerdo conmigo, jamás querría que hiciese algo que dañase realmente a mi marido». Vemos que la mujer es una madre que solo desea el bienestar de sus hijos. Por lo que se hace cargo de su educación tradicional para facilitar su integración en la vida tradicional y social siendo buena consejera, como lo prueba la escena de Nnanga Abaha y su suegra antes del inicio de la danza sagrada del pueblo: «Cuando se arrodilla para untarme las piernas [...]. Continuó trabajando con humildad y yo la dejo hacer con un sentimiento de tristeza, adoración y respeto» Nsue (1985, p.33). A través de la suegra de Nnanga, notamos que la mujer guineoecuatorialiana no solo es responsable sino también capaz de autodeterminación: «por su relación con el objetivo que persigue, con el dinero y los derechos de los que se apodera, vive su responsabilidad». De Beauvoir (2015, p.851). Su responsabilidad es la de transmitir sabiamente las reglas de la educación tradicional a las generaciones futuras.

A nivel psicológico, ella es también una persona de gran paciencia: «Espera me dice y yo espero desde el oscuro fondo de mi alma» Nsue (1985, p.20). Lo que quiere decir que es comprensiva y sabe esperar, sobre todo, cuando es colmada de amor por el hombre: «el amor que necesita toda mujer para sentirse mujer» Nsue (1985, p.34). Esto demuestra que la mujer guineoecuatorialiana sabe amar sin hipocresía. Es por ello que Nnanga, aun a sabiendas de haber sido maltratada por Ekomo durante toda su vida matrimonial, se sacrifica por él y, en nombre del amor y viola el tabú ancestral construyéndole un ataúd para sus últimos días en la ciudad: « El viejo me ayuda a hacer el ataúd. Tiene menos fuerzas que yo, y casi no hace nada. Aprecio bastante su ayuda porque siento su calor en mí». Nsue (1985, p.181). Lo que muestra que el comportamiento de la mujer guineoecuatorialiana es dinámico y combativo en este sistema tradicional de exclusión femenina.

Conclusión

Maria Nsue en quien vemos al humanista, al artista y al intelectual, ha sido sensible no solo a las inquietudes de las mujeres guineoecuatorialianas sino también a sus ilusiones emancipatorias en la sociedad tradicional fang a través de *Ekomo*. En efecto, a la luz de las teorías de Simone de Beauvoir y de Gayatri Spivak, hemos analizado a través de su obra el papel de la mujer ecuatoguineana en el sistema patriarcal fang. Esto nos ha llevado a la conclusión de que su papel en esta estructura

cultural de poder masculino llamado “patriarcado” es casi inexistente, ya que, no solo es dominada sino también oprimida por el hombre. Justificando así la hipótesis de partida según la cual ella es una mujer rebelde, cuya rebeldía nace de esta realidad de exclusión y opresión en su cohabitación con el hombre patriarcal. Por lo que se rebela para afirmarse no solo como un sujeto identitario afrofeminista, sino también como persona libre, pensante e independiente en esta sociedad machista. Por ello pensamos que el problema de su cohabitación en este patriarcado, parte de la falta de reconocimiento de los valores femeninos, por el complejo de inferioridad y de superioridad masculinas hacia ella. Si tal es el caso, pensamos que este sistema patriarcal fang ha de repensar su relación dialéctica que entretiene con la mujer cuyas competencias son también relevantes. No solo para la construcción de una vida matrimonial apaciguada, sino también de una nación educada y próspera. Para tal efecto, aunque sea bastante idealista nuestra propuesta, pensamos que su relación de poder ha de basarse no solo en derechos igualitarios sino también en un tratado moral que incluirían valores como el respeto mutuo y el amor para convertir su relación en un libre intercambio. Sin embargo, dado que *Ekomo* pone de relieve el paralelo de la doble colonización de la mujer guineoecuatorial bajo el patriarcado fang y la iglesia católica, nos encantaría, para próximas investigaciones, indagar sobre qué supone el hecho de ser una mujer guineoecuatorial en esta estructura cultural occidental que es la iglesia católica.

Referencias bibliográficas

- ALDER, Alfred, 1933, *Le sens de la vie. Étude de psychologie individuelle*, trad. de l'allemand par le Dr. H. Schaffer, Paris, Éditions Payot.
- ÁLVAREZ MÉNDEZ, Natalia, 2010, *Palabras desencadenadas. Aproximación a la teoría literaria postcolonial y a la escritura hispano-negroafricana*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- BITUGA-NCHAMA, Pedro Bayeme. 2020. « Los estereotipos de género en la construcción de la mujer fang: una educación patriarcal para la sumisión», *Revista Cátedra*, vol.3, nº3, pp.143-160. (En ligne), consulté le 14/06/2022, URL: <https://doi.org/10.29166/catedra.v3i3.2465>
- BUTLER Judith, 2007, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. de Antonia Muñoz, Barcelona, Paidós Ibérica.
- — — *Deshacer el género*, 2006, trad. de Patricia Soley-Beltran, España, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.
- DE BEAUVOIR, Simone, 2015, *El segundo sexo*, trad. de Alicia Martorell, Valencia, Ediciones Cátedra.

- DIALLO, Karidjatou. 2017. «El personaje femenino de Ahmadou Kourouma: Tipología e imagen». *Anales de Filología Francesa*, n°25, pp.79-95. (En ligne), consulté le 13/06/2022, URL: <https://revistas.um.es/analesff/article/view/315811>
- DJANDJUÉ Bi Drombé. 2021. «El español Lengua Extranjera en Costa de Marfil: ¿por qué y para qué se aprende? ». *RedELE*, n°33, pp.1-11. (En ligne), consulté le 17/06/2022, URL: https://www.researchgate.net/publication/351366261_El_Espanol_Lengua_Extranjera_en_Costa_de_Marfil_por_que_y_para_que_se_aprende
- FOUCAULT, Michel, 2002, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. de Aurelio Garzón del camino, Argentina, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- — — *El orden del discurso*, 2005, trad. de Alberto González Troyano, Argentina, Buenos Aires, Fabula, Busquets Editores.
- — — *Microfísica del poder*, 1979, trad. de Julia Valera y Fernando Alvarez-Uría, Madrid, Ediciones de la Piqueta.
- — — *Historia de la sexualidad I: Voluntad de saber*, 1977, trad. de Ulises Guinazú, Argentina, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- — — *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 2008, trad. de Mercedes Allendesalazar, Argentina, Buenos Aires, Paidós Ibérica.
- GENETTE, Gérard, 1972, *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil.
- JUNG, Carl Gustave, 1964, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, trad. de l'allemand par le Dr. Roland Cahen, Paris, Gallimard.
- MAROTO BLANCO, José Manuel y LOPEZ FERNÁNDEZ, Rosalía (coords.), 2019, *Migraciones y población africana en España. Historias, relatos y prácticas de resistencia*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- MAROTO BLANCO, José Manuel. 2019. « Cuarenta años de literatura sobre la experiencia africana en España: identificación de una literatura producida desde la "herida colonial" ». *Tonos digital: Revista de estudios filológicos*, n°36, pp.1-27. (En ligne), consulté le 17/06/2022, URL : <https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/67907>
- MANERA, Danilo. 2011.« Viaggio e incerteza, fatalita e ribellione in *Ekomo* di María Nsue Angüe». *Confluenze.Rivista Di Studi Iberoamericani*, vol.3, n°3, pp.158-174. (En ligne), consulté le 17/06/2022, URL: <https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/2394>
- MENDOGO Minsongui Dieudonné. 1997. «Mujer y creación literaria en Guinea Ecuatorial», *Epos*, XIII, pp.209-218. (En ligne), consulté le 15/06/2022, URL: <https://pdfs.semanticscholar.org/653a/133c9240588579f17aec36d7434290dc83e3.pdf>

- NDONGO-BIDYOGO, Donato. 2009. «Escribo para comunicar», *Boletín de Cultura Afrohispana*, n°11, pp.1-4. (En ligne), consulté le 16/06/2022, URL:<https://www.afrocubaweb.com/antonioromero/boletinafrohispana11-2009.pdf>
- NSUE ANGÜE, Maria, 1985, *Ekomo*, Madrid, UNED.
- ODARTHEY-WELLINGTON Dorothy. 2007. «Entre la espada y la pared: la voz de la mediadora en *Ekomo*, una novela afrohispana». *Revista canadiense de Estudios Hispánicos*, vol.32, n°1, pp.165-176. (En ligne), consulté le 16/06/2022, URL: <https://www.jstor.org/stable/27764182?searchText=Dorothy%202007%20EKOMO&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3DDorothy%2B2007> ,
- SAÉNZ-ROBY Cecilia. 2009. «La mujer africana: entre hibridez y exilio». *Palabras. Revista de la cultura y de las ideas/ Fundación España Guinea Ecuatorial*, pp.155-163. (En ligne), consulté le 16/06/2022, URL: <https://estudiosafrohispanicos.files.wordpress.com/2014/07/revista-palabras-1.pdf>
- SPIVAK GAYATRI Chakravotry, 2009, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Trad. de l'anglais par Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam.