

**CULTURA Y REPRESENTACIÓN DE LA MUJER ECUATOGUINEANA EN
EKOMO**

**CULTURE ET REPRÉSENTATION DE LA FEMME ÉQUATOGUINÉENNE
DANS EKOMO**

**CULTURE AND REPRESENTATION OF EQUATORIAL GUINEAN WOMEN IN
EKOMO**

Agbatou Séka Arthur ODOU

Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire

sekaarthur0@gmail.com

Resumen: Este artículo destaca y analiza las representaciones de la mujer en Ekomo (1985) de María Nsue Angüe por tratar de la marginación de las mujeres como hijas, madres y esposas que, según la autora, se ha mantenido desde la fundación de las tribus Fang por parte del antepasado Afrikara; mientras los jóvenes están preparados para dominar, las jóvenes, a cambio, son educadas para obedecer y someterse. Una imagen de paria que la mujer de Ekomo rara vez logra deshacer. Con María Nsue Angüe, la liberación de la mujer plantea interrogantes ya que sus propuestas parecen inapropiadas dado que se han de hacerse por el contacto de la tradición fang con la cultura occidental y el viaje hacia otras civilizaciones. El objetivo de este estudio es denunciar la opresión de la mujer y posteriormente promover las relaciones intersexuales que sin duda mejorarían la sociedad.

Palabras clave: María Nsue Angüe - Ekomo - Mujer - cultura - Guinea Ecuatorial

Resumé : Cet article met en relief et analyse les représentations de la femme dans *Ekomo* (1985) de María Nsue Angüe en traitant de la marginalisation de la femme en tant que fille, mère et épouse. Cette situation selon María Nsue Angüe perdure depuis la fondation des tribus fang par l'ancêtre, Afrikara. Ainsi, alors que les jeunes hommes sont préparés pour dominer, les jeunes filles de leur côté, sont éduquées pour obéir et se soumettre. Chez María Nsue Angüe, la libération de la femme suscite des interrogations tant leurs propositions paraissent inappropriées d'autant que cela ne devrait être possible que le contact de la tradition fang avec la culture occidentale et le voyage vers d'autres civilisations. L'objectif de cette étude est de dénoncer l'oppression de la femme et ensuite promouvoir les relations intersexuelles qui sans doute amélioreront la société.

Mots clés : María Nsue Angüe - Ekomo - Femme - Culture- Guinée équatoriale

Abstract: This article highlights and analyzes the representations of women in Ekomo (1985) by María Nsue Angüe. This work deals with the marginalization of women as daughters, mothers and wives that, according to the author, has been maintained since the foundation of the Fang tribes by the Afrikara ancestor. A period during which the woman enlightened herself sometimes by her betrayal, sometimes by her witchcraft. The teaching of the genealogy of the tribes intended for young people reinforces this idea. Thus, while the young men are

prepared to dominate, the young women, on the other hand, are educated to obey and submit. An image of an outcast that Ekomo's wife rarely manages to undo. However, events will accelerate women's awareness of her situation and promote her release. First the contact of the Fang tradition with Western culture and then the journey or the separation of the woman from the family. With María Nsue Angüe, the liberation of women raises questions since her proposals seem inappropriate. The objective of this study is to denounce the oppression of women and subsequently promote intersex relationships that would undoubtedly improve society.

Keywords: María Nsue Angüe - Ekomo -Woman - culture - Equatorial Guinea

Introducción

Las relaciones mujer/sociedad son aquí dos términos suficientes por sí mismos para recordarnos los innumerables debates de los que fueron objeto, las ideas recibidas, pero también las luchas y los giros históricos que resultaron de esta cuestión de las relaciones entre la mujer y la sociedad en la que vive. Aquí nos interesaría deconstruir las concepciones que unos y otros tienen de la mujer en las sociedades africanas en general y en Guinea Ecuatorial en particular, y tratar de entender la relación real que tienen las mujeres con las sociedades. Analizar las representaciones de la mujer africana en general y ecuatoguineana en particular a través de un trabajo de historización de la cuestión nos permitirá comprender el estado actual de la situación de la mujer en las sociedades ecuatoguineanas. El feminismo es el reflejo perfecto de este enfrentamiento entre el mundo moderno y la tradición. La confrontación de ambos mundos dentro de estos movimientos hoy nos permite vislumbrar los trasfondos sociológicos, políticos e históricos que rigen las motivaciones de estas mujeres.

Sabemos que, por partes del mundo, el patriarcado rige el funcionamiento de las sociedades política y como económicamente, así que el poder está en manos de los hombres en África y en Guinea Ecuatorial en particular. Así, los mecanismos que sustentan la dominación masculina no se atribuyen a una sociedad en particular sino a un sistema que ha persistido durante siglos. Y es en este estado de ánimo que debemos intentar comprender por qué las mujeres africanas en general y las ecuatoguineanas en particular están hoy en el centro de los debates y discursos feministas que luchan contra la discriminación.

La vuelta a una realidad mucho más compleja con estas mujeres nos permite ver la relación que existe entre hombres y mujeres en nuestras sociedades actuales. Esto también nos permitirá vislumbrar cual es hoy el rol de la mujer en las movilizaciones sociales. ¿Cuál es la posición de las instituciones políticas para con el feminismo? ¿Las demandas feministas tienen acogidas favorables para con éstas?

Centrándonos aquí en el caso de las mujeres africanas en general y de las ecuatoguineanas en particular, en el marco de este estudio, reflexionamos sobre el lugar de la mujer y su papel en la transformación de las sociedades contemporáneas, pero también las relaciones que mantienen las religiones en éstas. Dicho esto, nos enfocaremos en estudiar las representaciones de las mujeres, lo que sin duda nos dará algunas respuestas a estas cuestiones más amplias que acabamos de mencionar.

Desde un punto de vista histórico, las primeras revoluciones políticas e intelectuales tendientes a los derechos humanos surgieron en Occidente, de ahí una asociación automática de cualquier movimiento social de protesta con la era cultural occidental.

En base a esta observación, ¿estaría asociada la revolución de las mujeres y su toma de conciencia con el choque cultural de la sociedad africana a la occidental? Esto nos lleva a reflexionar sobre la condición y estatus de un movimiento como el feminismo y en otro sentido sobre lo que es ser feminista es decir lo que implica socialmente este estatus en Guinea Ecuatorial.

Este análisis que queremos realizar pretende mostrar la plaza de la mujer y la imagen que se hace de ella en la sociedad ecuatoguineana.

1. La autora y su obra literaria

1.1. *María Nsue Angüe*

María Nsue Angüe nació en 1945 en Ebebiyin en la República de Guinea Ecuatorial. Emigró a España en su infancia, regreso a su país en 1990 pero después de la desilusión política decide residir definitivamente en Madrid donde descubre la literatura. Tras veintiún años de exilio político, María Nsue Angüe regresa a Guinea Ecuatorial en 2001 donde se ocupa de la educación y la cultura juvenil. La obra literaria de María Nsue Angüe incluye varios “artículos relativos a los derechos de la mujer en la sociedad africana poscolonial, un disco compacto de canciones tradicionales y modernas de Guinea Ecuatorial (Mbayah, 1997), seguido dos años después por una colección de cuentos titulada *Relatos* (1999).

Pero la obra más importante de María Nsue Angüe es sin duda su novela *Ekomo* (1985). Según Vicente Granados (1990) *Ekomo* combina temas esenciales como el viaje por el bosque, la muerte y el esfuerzo de la memoria que hacen de esta novela la obra maestra más importante de Guinea Ecuatorial.

1.2. *El corpus Ekomo*

Ekomo relata la difícil situación de la joven pareja formada por Nnanga Abaha, criada en una familia religiosa protestante para ser una buena esposa, y su marido,

Ekomo, que sufre una gangrena en una pierna de la que morirá. Una desaparición que sacude a Nnanga Abaha sobre todo porque se produce en Ebolowa (Camerún), lejos de sus familiares quienes se quedaron en Guinea Ecuatorial. Como el cadáver de Ekomo ya empieza a pudrirse, Nnanga Abaha le entierra a toda prisa, rompiendo el tabú que prohíbe a una mujer tocar los restos de un hombre y los de su marido en particular. Toma de decisiones que divide a los aldeanos. Para algunos, los suegros en particular, Nnanga Abaha debe ser castigada por suplantar la identidad masculina. Para otros, por el contrario, la viuda realiza un acto de amor y humanidad digno de alabanza.

2. La educación de Nnanga Abaha en Ekomo

En *Ekomo*, lo primero que Nnanga Abaha aprendió durante su crianza es que, para no poner en peligro sus posibilidades de matrimonio, debe ante todo ser seria y discreta. Una discreción que la lleva a abandonar primero sus aficiones de “jovencita”:

Por aquel entonces, yo me esperaba más o menos como otro muchacho entre mis hermanos y subía a los árboles, me aprovechaba de mi fama de corredora para hacer rabiar a los chicos, para que tuvieran que perseguirme y ver que yo corría más que ellos. El cuento de Nnanga pilló me, pues, de sorpresa y me llenó a la vez de disgustos (Nsue Angüe, 1985, p.73).

Y luego, una prometedora carrera como bailarina tradicional. Sus padres, muy religiosos, la advirtieron en estos términos: “-Una hija de la Iglesia no puede andar saltando de pueblo en pueblo como un saltamontes” (Nsue, 1985, p. 70).

En los pasajes que acabamos de mencionar, dos hechos llaman nuestra atención. El primero evoca la comparación de la narradora con los niños, en este caso, sus hermanos y el segundo, destaca la condena de estos comentarios por parte de los padres. Según ella misma, lo que la diferencia de una niña es que corre tan rápido como sus hermanos, trepa a los árboles como ellos, no teme al peligro como ellos, les molesta y no duda en retarlos a juegos: “subía a los árboles, me aprovechaba de mi fama de gran corredora para hacer rabiar a los chicos, para que tuvieran que perseguirme y ver que yo corría más que ellos” (Nsue Angüe 1985, p. 72).

A pesar de las cualidades masculinas que afirma Nnanga Abaha, sus padres, sus vecinos y todo el pueblo aseguran que es una niña. Aunque no sabemos la edad de Nnanga cuando enfrenta esta crisis de identidad, siendo vago "Por aquel entonces" (Nsue Angüe, 1985, p. 73), sí sabemos que es muy joven. Todo nos lleva a pensar que, una vez superada esta edad, la educación de las niñas ya no sería posible. Probablemente sea esta razón la que explica la reacción firme, intransigente y autoritaria de los padres Abaha.

En la primera frase, es Nnanga quien sanciona el discurso de su tocayo y narrador del texto: [“yo me percibí más o menos como otro entre muchacho mis hermanos...”] (Nsue Angüe, 1985, p. 72). El uso de la expresión “disgustos” en la oración anterior evoca el descontento de la joven con la decisión de sus padres.

En la segunda oración, "-Una hija de la Iglesia no puede andar saltando de pueblo en pueblo como un saltamontes" (Nsue Angüe, 1985, p. 77), los padres prohíben formalmente a Nnanga Abaha practicar una danza tradicional. Esta prohibición se destaca tanto por la negación "no" como por la comparación que introduce el adverbio en forma de "como". En efecto, la comparación entre por un lado bailar, que no citan, pero caricaturizan con esta forma progresiva del verbo "caminar", "ir" o incluso "moverse": "andar saltando" y, de por otro lado, Nnanga Abaha transformada en saltamontes, transmite un sentimiento de desprecio, disgusto y rechazo por parte de los padres.

Como hemos visto, los padres de Nnanga Abaha esperan de ella que sea dócil, cortés, discreta y trabajadora, cualidades necesarias para una joven Fang que luego aspira a un buen matrimonio. Pero, la chica actúa de otra manera. Lo que irrita a sus padres.

En resumen, se puede decir que los padres solo buscan excluir la masculinidad y la homosexualidad para afirmar aún más la femineidad y la heterosexualidad en la educación de Nnanga Abaha. En definitiva, la heroína del texto de María Nsue Angüe se construye sometándose a formas continuas de mandatos externos, castigos, prohibiciones, normas, etc.

3. La mujer en el matrimonio tradicional

Según la leyenda relatada por Ekomo, los defensores de la unión matrimonial por parte de la mujer valoran dos argumentos. Primero, la función de reproducción y luego la de producción de bienes de consumo. En la reproducción, la mujer juega un papel fundamental, "ella da la vida". Sin embargo, Nnanga lamenta que no haya un énfasis particular en la sexualidad. Aunque Ekomo encuentra inteligente el reflejo de su mujer: "-Sí, muy inteligente" (Nsue Angüe, 1985, p. 161), ningún miembro de la asamblea abordará este problema. Ciertamente por el bien de la modestia.

El papel de la mujer no se limita solo al nivel de reproducción, también es económico. Junto a su marido, la mujer trabaja la tierra que es la principal actividad alimentaria de las tribus. Ekomo no especifica exactamente el papel que le asigna a la mujer Fang en esta obra. Sin embargo, destaca que la práctica de la agricultura es ancestral.

El primer elemento que llama inmediatamente la atención en el discurso es la ausencia de cualquier intervención femenina en la asamblea. Esta invisibilidad impide, por un lado, matizar las opiniones de determinados oradores como Bua Mekomo y, por otro, parece sostener que solo los hombres hacen la historia. El segundo es que, a pesar de su papel unificador entre las tribus, la mujer Fang sufre una negación de reconocimiento. Según las propuestas de Bua Mekomo que adoptó la asamblea, la mujer casada irá a su casa a dar a luz en homenaje al mayor de su familia, el hermano

que hizo posible la unión. Esto implica que el matrimonio no es libre ya que resulta de la decisión del mayor del grupo.

Es en este sentido que Lévi-Strauss escribe en su estudio *Réflexions sur l'atome de parenté* escribe lo siguiente:

[...] une structure de parenté, si simple soit-elle, ne peut jamais être construite à partir de la famille biologique composée du père, de la mère et de leurs enfants, mais qu'elle implique toujours, donnée au départ, une relation d'alliance. Celle-ci résulte d'un fait pratiquement universel dans les sociétés humaines : pour qu'un homme obtienne une épouse, il faut que celle-ci lui soit directement ou indirectement cédée par un autre homme qui, dans les cas les plus simples, est vis-à-vis d'elle en position de père ou de frère ¹(1973, p. 5).

Esto también nos permite concluir que el tío materno ocupa un lugar preferente en la familia.

Finalmente, el último elemento es la aspiración de los Fang a la descendencia masculina. La descendencia femenina parece vilipendiada a pesar del papel crucial que se le otorga a la mujer. Este deseo ardiente, incluso obsesivo, de los Fang por tener descendencia masculina no es explicado por el momento en la sociedad tradicional por parte del autor guineano-ecuatoriano.

Ahora hablemos de la intervención de Onjoo Nvee o "el sabio" como se le llama respetuosamente en el grupo, que interviene después de todos los demás para cerrar los debates de esta asamblea. La intervención del sabio consta de tres partes, la primera y la segunda parte abordan la cuestión de la mujer en la vida política y religiosa y, la tercera entrega el informe final de las discusiones de los integrantes de la asamblea.

4. Las mujeres en la vida político-religiosa

Como recordatorio, hemos visto que las mujeres son una fuerza impulsora en la sociedad. Ella sella la unión entre las tribus a través del matrimonio, asegura al hombre un «buen» linaje a través de su fertilidad y asiste a su marido en el mantenimiento del grupo. A pesar de todas estas responsabilidades, la mujer Fang no puede reclamar el puesto de anciana o jefa en el hogar y la tribu.

Tenga en cuenta, sin embargo, que cuando Nnanga Abaha pregunta por qué solo las mujeres están dotadas, Ekomo no puede responder. Sin embargo, valora la relevancia del discurso de su esposa y solo lamenta que ella no haya estado allí para mencionarlo a la asamblea: "-Sí, muy inteligente. Pero pienso que pudo haber sido al revés. Los hombres podrían haber sido los dotados. [...] -Es una última que tú no estuvieras allí para sugerirlo" (Nsue Angüe, 1985, p. 161).

¹ **Nuestra traducción:** « [...] una estructura de parentesco, por muy simple que sea, nunca puede construirse a partir de familia biológica compuesta por el padre, la madre y sus hijos, pero que implica siempre, dada de entrada, una relación de alianza. Esto resulta de un hecho prácticamente universal en las sociedades humanas: para que un hombre obtenga esposa, ella debe serle cedida directa o indirectamente por otro hombre que, en los casos más simples, está frente a ella en la posición de padre. O hermano ».

Ekomo no solo, no responde a la pregunta, sino que tampoco menciona las características de la dote a su esposa. Sin embargo, humildemente subraya que incluso el sabio Onjoo Nvee, cuyas palabras relata, no supo definir los elementos constitutivos de la dote. Parecería que las tribus involucradas en el matrimonio definen ellos mismos estos elementos. Concluye que, a pesar de estas dificultades, la dote fue aprobada sin vacilaciones por la asamblea: “Y en las orillas del río Ntem se confirmará el matrimonio de dote, entre los siete hijos de Afrikara que perdura hasta nuestros días” (Nsue Angüe, 1985, p. 160).

5. Mujer fuente de desgracia

Se trata del papel de las mujeres, así como de la fundación de asociaciones religiosas Fang, que también había mencionado la asamblea a la orilla del río. Ekomo le recuerda a su esposa la leyenda del évu o évus que les contó el curandero Ondo el divino mientras atendía a los pacientes.

Es en el capítulo VII de Ekomo que María Nsue Angüe describe cómo el évu llegó al pueblo por culpa de una mujer. Definido como el mal por excelencia, el évu sería la fuerza mística que impulsa a las personas que lo poseen a hacer daño a los demás. Ekomo señala que además de ser malvada, la mujer no es de fiar. Retomando el discurso del sabio Onjoo Nvee.

Según Ekomo, Onjoo Nvee señala que está en la naturaleza de una mujer de traicionar a sus seres queridos y lastimar a los que están cerca de ella. Según él, es esta naturaleza malévolas la que justificaría que Ngue Afri, la única descendiente femenina que Afrikara había elegido como guía para la migración, decidiera renunciar a su misión sin motivo aparente. Su desaparición en condiciones extraordinarias en el hueco de un árbol gigante parece confirmar esta naturaleza hechizante.

“-¿Cómo es que desapareció dentro de un árbol ?” (Nsue Angüe, 1985, p. 162) En su respuesta a la pregunta que le hace, Ekomo especifica a título personal que esta historia es misteriosa: “-Es una historia un poco rara. No me lo han explicado.” (Nsue Angüe, 1985, p. 162) Sin embargo, agrega que según Onjoo Nvee, Ngue Afri guió la migración a través del bosque hasta que el grupo llegara frente a un árbol gigante que bloqueaba su camino.

Ekomo no especifica en su texto si el árbol estaba de pie o caído. Sin embargo, recuerda siguiendo la historia que ni las armas rudimentarias que los niños de Afrikara tenían en su poder ni su fuerza colectiva pudieron hacer el más mínimo corte en este árbol gigante. Además, el obstáculo no se podía saltarse ya que a ambos lados del árbol había un precipicio.

Es a través de una mujer, Ngue Afri, que llega la salvación. Ekomo completará la intervención del sabio Onjoo Nvee al asumir que lo que los hombres no pueden obtener del propio Nkom-bot, la mujer puede ofrecerlo a través de su brujería.

6. La mujer en el fondo

El Abuelo, el orador principal, dice que la presencia del montículo celestial no augura un mejor mañana para el continente y el pueblo en particular. Además, sostiene que el montículo en el cielo es la manifestación de la ira de los ancestros por los males sufridos. Mientras las mujeres se apresuran a regresar a sus casas como ordena el Abuelo, bastante sorprendido, los niños dibujan en el polvo: "Las mujeres, estremecidas, se dirigen a sus hogares. Los niños asombrados hacen grupitos y dibujan signos extraños en el polvo." (Nsue Angüe, 1985, p. 20) Aunque a los jóvenes no les gustó esta interpretación de la posición de las nubes, cumplieron de todos modos.

En resumen, podemos recordar dos cosas. La primera es que el pueblo o clan se divide entre un grupo minoritario de privilegiados, los mayores, y otro, más denso, pero menos importante, compuesto por mujeres, jóvenes y niños. Tanto en momentos de alegría como en momentos de sufrimiento cuando el clan conoce la miseria, el grupo de mujeres y niños no es consultado en ningún momento. A diferencia de los hombres que pueden expresar libremente sus opiniones, las mujeres están privadas de esta libertad. Todo hace pensar que no tienen nada que decir que valga la pena escuchar. Esto también se aplica a los niños.

Finalmente, la segunda idea que parece surgir de este paralelismo: "mujeres/niños", continuación lógica de la anterior, muestra que la mujer es considerada como una menor en su clan. Al igual que los niños, parece que ella no es consciente del peligro. Asimismo, parece incapaz de actuar. Como un niño, las mujeres merecen ser cuidadas.

7. La poligamia

En el capítulo siete de su novela, María Nsue Angüe describe tanto el enfrentamiento verbal como la caída de la familia de Oyono Bibang.

Entre Oyono, un polígamo muchas veces acostumbrado a los matrimonios por encargo, pero, que esta vez quiere probar suerte en la Iglesia «ante Dios, el Señor» con una de sus cuatro esposas y su tercera esposa que espera ser elegida, la tensión es viva. De hecho, Oyono debe renunciar a tres de sus esposas y presentarse con solo una a la iglesia. El viejo polígamo está avergonzado porque quiere casarse con Ayekaba, la más joven. Ante el desacuerdo entre los cónyuges, finalmente es ante el consejo de ancianos del pueblo y su jefe Ndong Akele donde se lleva el caso. Para sorpresa de todos, la tercera esposa finalmente accede pero intenta un giro espectacular al tratar de imponer su elección a Oyono: « [...] que se casen si quieren ! » Yo me llevo hijos. [...] -Con Antón mi padre" (Nsue Angüe, 1985, p. 98). A pesar de las presiones de su esposa, la llamada "hija de Antón", Oyono no cedió a los chantajes, incluso lidiando con brillantez si hemos de creer en Ndong Akele, uno de los jueces quienes arbitraron el litigio.

En definitiva, podemos decir que este fracaso en el intento de intimidar a la tercera esposa ha permitido ver que a pesar de la marginación de la que suele ser objeto la mujer Fang en su hogar, parece haber encontrado una forma, por pequeña que sea, de para luchar contra esta injusticia.

Si en el plano político y social la poligamia tiene ciertas ventajas, en el plano interno, en la misma unidad familiar, a veces está en el origen de muchas disensiones, incluso de graves injusticias entre las esposas que a veces puede mantener el propio marido. En *Ekomo*, volveremos a confiar en Oyono Bibang y sus cuatro esposas para discutir el asunto.

Arriba, vimos que Oyono quiere casarse por la Iglesia a pesar de que es polígamo. Si quiere presentarse ante el párroco del pueblo, primero debe divorciar a tres de sus esposas. La amenaza de su tercera esposa de regresar a su familia con sus hijos si no es elegida, frena al viejo polígamo pero no lo desanima por eso. También hay que recordar que Oyono se preocupa tanto por sus esposas como por sus hijos. Así que ante este calvario que le impone « la hija de Antón », el lector se pregunta si el viejo polígamo va a renunciar a este matrimonio que corre el riesgo de tener funestas consecuencias en esta familia. O si « el Anciano », como suele llamarle, el jefe de la aldea, Ndong Akele, finaliza su intención.

Si Oyono se retracta como le sugiere el jefe del pueblo, o si elige a la tercera esposa como espera «la hija de Antón», el viejo polígamo pierde toda credibilidad ante los ojos de sus conciudadanos. Por otro lado, preserva a su familia de la agitación.

Tras varios minutos de reflexión que parecen interminables para Ndong Akele, Oyono Bibang opta por ir en contra de los deseos de su tercera esposa. En la aba'a o abaha, que una multitud de aldeanos había asaltado temprano para presenciar este juicio, se escucha un clamor, como el estruendo de un trueno, después de que Oyono declare que, finalmente, se casaría con la primera esposa, sin ofender a la tercera esposa. (Nsue Angüe, 1985, pp. 98-99).

Tan pronto como esta noticia se hizo oficial, la familia de Oyono no esperó a que ella regresara a casa para comenzar a «matarse unos a otros». La segunda esposa será la primera en abrir las hostilidades; su blanco favorito: la primera esposa, la afortunada.

En última instancia, la declaración de Oyono Bibang sugiere que es normal o incluso natural en el pueblo ser polígamo y estar casado en la iglesia en el mismo tiempo. Ésta es una actitud hipócrita del polígamo y sus esposas en la que la Iglesia se hará cómplice. En efecto, dado que el matrimonio cristiano es un compromiso divino entre dos personas, un hombre y una mujer, la decisión del sacerdote de celebrar el matrimonio de Oyono Bibang y Ayekaba parece ambigua. En otras palabras, se trata de cuestionar las verdaderas motivaciones del sacerdote que sella una unión que parece indigna ante Dios.

Ayekaba es una combinación de dos formas de unión, la poligamia y el matrimonio moderno o cristiano. Tanto esta unión mixta como cada una de las formas de matrimonio que la caracterizan, el matrimonio tradicional y el matrimonio cristiano, ninguna parece favorable a la mujer Fang. Sin embargo, la poligamia es, con mucho, la unión más desventajosa para las mujeres, hasta el punto de que Herzberger-Fofana incluso la llamó de “símbolo de la opresión masculina”:

La polygamie est symbole de l’oppression masculine, au service des intérêts et penchants des héros. L’esprit d’entraide entre femmes se mue en une sourde hostilité, en scènes de jalousie, batailles, et manigances de tous ordres. La plupart des écrivains femmes décrivent surtout le désordre social qui découle de telles unions, c’est-à-dire l’impossibilité de concilier cette tradition aux exigences d’une société en voie de progrès. Le débat s’articule presque toujours au profit d’une épouse plus jeune. Quant aux femmes âgées, elles adoptent toutes la même ligne de conduite : elles se résignent craignant des vicissitudes financières mais aussi par crainte d’être rejetées de leur propre communauté en tant que femme divorcée ou seule. Cette évolution du regard de l’auteur sur la femme va de pair avec une critique acerbe des coutumes qui s’avèrent plus paralysantes pour l’individu que libératrice.² (1993, p. 339)

Si una de las motivaciones de la poligamia es la necesidad de hacer frente a las diversas indisponibilidades de la única esposa que obliga al marido a la abstinencia sexual, su mujer está obligada a vivir un amor compartido.

Además, debe observar la continencia sexual repetidas veces para permitir que su esposo visite la cama de sus co-esposas. En su tesis, Ntsame Nguéma afirma que, ante esta situación, que ella llama “frustración emocional”, la esposa se encuentra impotente. Añade que esta frustración es tan perceptible que ha dado lugar a un conocido chiste: “Quand une femme de polygame est gaie, joyeuse, c’est qu’elle doit recevoir la visite de l’époux”³ (Ntsame, 1981, p. 172).

En última instancia, en una unión polígama, la esposa vive un amor compartido. Cosa que no es el caso de su marido. Si la esposa parece no tener solución ante esta injusticia que está sufriendo, se puede pensar que esta privación puede favorecer ciertas situaciones de celos o incluso de adulterio en el hogar.

Antes de perseguir y constatar que el divorcio es la situación límite en el hogar, mencionamos primero el intento de violación de Nnanga Abaha en el pueblo del curandero, Ondo el Divino.

² **Nuestra traducción:** La poligamia es un símbolo de la opresión masculina, al servicio de los intereses e inclinaciones de los héroes. El espíritu de ayuda mutua entre mujeres se convierte en una hostilidad sorda, en escenas de celos, batallas y travesuras de todo tipo. La mayoría de las escritoras describen principalmente el desorden social que resulta de tales uniones, es decir, la imposibilidad de conciliar esta tradición con las exigencias de una sociedad en proceso de progreso. El debate casi siempre gira a favor de una esposa más joven. En cuanto a las mujeres mayores, todas adoptan la misma línea de conducta: se resignan por temor a las vicisitudes económicas, pero también por temor a ser rechazadas en su propia comunidad como mujer divorciada o soltera. Esta evolución de la mirada del autor sobre la mujer va acompañada de una aguda crítica de las costumbres que resultan más paralizantes que liberadoras para el individuo.

³ **Nuestra traducción:** Cuando una mujer polígama está alegre, alegre, es porque debe recibir la visita del marido

8. Los cónyuges y la comunidad frente a la violación

Es en el capítulo IX de Ekomo, el penúltimo de la novela, que el narrador proporciona los detalles de este acto.

Observaremos con atención dos elementos esenciales, a saber, la seducción, así como las reacciones de Nnanga Abaha, la víctima, de su esposo Ekomo y de la comunidad. En el capítulo IX, el narrador relata el encuentro matutino de Nnanga Abaha con un joven aldeano, a priori, cazador.

Desde la llegada de Ekomo y su esposa al curandero, Ondo el Divino, Nnanga Abaha va todas las mañanas al río a lavar la ropa. Un día, mientras lavaba la ropa, escuchó a un joven que la espiaba: «Ocurrió una mañana en la que me había ido como siempre al río para lavar ropa y vi escondido entre los matorrales a un chico que me espiaba» (Nsue Angüe, 1985, p. 92) Nnanga Abaha tiene miedo. Pero el joven la tranquiliza.

El hombre se esconde detrás de los arbustos. Al final, Nnanga Abaha no cree ni una palabra de las explicaciones del joven. Según ella, este extraño sería un mirón. Esto hace que Nnanga Abaha desconfíe más de él. Ella tampoco se equivoca.

En efecto, después de ser desenmascarado, el joven aldeano sale de su escondite y comienza a seducir bruscamente a la joven casada. Primero, sonrió de forma extraña: “El salió de su escondite y se me acercó con una sonrisa extraña” (Nsue Angüe, 1985, p. 151)

A pesar de las nuevas declaraciones entusiastas del joven, Nnanga Abaha no cambia de opinión. Uno se pregunta por qué el joven insiste tanto. ¿Nnanga Abaha tiene apariencia de mujer ligera?

Según el joven, el hecho de que Nnanga Abaha sea clara con ojos de gato salvaje es una clara muestra de ligereza: “-No disimula. Se te ve el deseo en los ojos. Me han dicho que vosotras las mujeres rojas quemáis como el fuego. ¿Eres verdad? -¿Por qué no te casas con una y lo compruebas? -Ser difícil de encontrar. Sobre todo, las que tienen ojos de gato monte como los tuyos”. (Nsue Angüe, 1985, p. 151)

Como podemos ver, el joven se basa en prejuicios para calificar a Nnanga Abaha de mujer ligera. La fórmula «Me han dicho que» demuestra que la opinión pública es la autora legítima de este pensamiento. Una idea que el joven también comparte desde que lo recuerda. Como vemos, antes de que Nnanga Abaha decidiera defenderse de su agresor, tuvo paciencia.

Aunque Nnanga Abaha no especifica en el pasaje cómo se defendió de su agresor: “en mi cerebro estalló la violencia y a partir de ahí ya no fue dueña de mí ni tuve conciencia de lo que pasó.” (Nsue Angüe, 1985, p. 194), sabemos sin embargo que se benefició de la ayuda de un tercero, el “pequeño enano”:

Según Nnanga Abaha, podría haber causado un daño mayor si el curandero, Ondo el Divino, no hubiera intervenido personalmente para neutralizarla: “[...] nadie

pudo detenerme hasta que vino el curandero, que supo agarrarme en el lugar estratégico, esto es, en el dedo meñique” (Nsue Angüe, 1985, p. 152).

En resumen, el hecho de que Nnanga Abaha esté poseída por un poderoso espíritu del más allá y sea neutralizada en su ira solo por el sanador, es indicativo de su naturaleza hechizante. Sin embargo, si Nnanga Abaha es una bruja, no hay nada en el texto que menciona malas intenciones. Además, si Nnanga Abaha no poseyera este poderoso espíritu sobrenatural, “la pequeña enana”, el aldeano la habría violado.

Así, tras derribar a varios hombres y destruir la mitad de la aldea, incluida la casa común, “abaha”, uno de los lugares sagrados de la aldea Fang, la comunidad condena enérgicamente a Nnanga Abaha. Incluso después de que los aldeanos se enteraron de las razones que habían puesto a Nnanga Abaha en tal estado, no cambiaron de opinión. Esta frase no es la que más afecta a Nnanga Abaha sino la reacción de su marido, Ekomo.

Si bien no sabemos de qué le acusa exactamente la comunidad, de haber destruido la mitad del pueblo o de haberse defendido de un hombre que quería abusar de ella.

Sin embargo, a Nnanga Abaha le hubiera gustado que su esposo la defendiera en esta prueba. Pero Ekomo la condena tan severamente como todos los aldeanos: “Lo que más me molestó fue la reacción de Ekomo, que a partir de entonces empezó a mirarme de un modo extraño. Apenas comía lo que le daba y no me hablaba para nada” (Nsue Angüe, 1985, p. 152).

Nnanga Abaha no comprende la reacción de los aldeanos y la de su esposo en particular, quien sin embargo sabe que es inocente. El hecho de que Ekomo no apoye a su esposa y que el pueblo condene a Nnanga Abaha sola, ¿no significaría que estarán contestando su versión de los hechos? ¿O no considera que ante un acto sexual no consentido o incluso forzado, la mujer y Nnanga Abaha en particular, no tiene derecho a oponer resistencia?

Si, como hemos visto anteriormente, la palabra de una mujer contra la palabra de un hombre no tiene valor, se puede suponer que la comunidad no le da importancia a la versión de Nnanga Abaha. Los aldeanos incluso parecen dar a entender que fue Nnanga Abaha quien sedujo al joven.

Una hipótesis creíble en la medida en que, como sabemos, Nnanga Abaha es una mujer de piel clara y ojos de gata salvaje, estereotipos por los que la sociedad fang de Ekomo reconoce a las mujeres claras.

Antes de concluir, podemos hacer una conexión entre el caso de adulterio de Nchama y este intento de violación de Nnanga Abaha para denunciar la tolerancia de la sociedad Fang en la novela de María Nsue Angüe hacia los hombres.

En definitiva, este intento de violación de Nnanga Abaha expone cierta actitud hipócrita de la sociedad, que se cuida de no castigar a los hombres que infringen la ley. El análisis del adulterio cometido por Nchama ha demostrado que una mujer que viola la obligación de fidelidad en el matrimonio empaña permanentemente su reputación.

El intento de violación de Nnanga Abaha demuestra por su parte que la esposa que se resiste a los avances de un seductor o que busca preservar su honor, así como el de su marido, tampoco está protegida por la comunidad.

En última instancia, ya sea con consentimiento o contra el adulterio o la violación, la reputación de las mujeres siempre se ve empañada en la sociedad fang de Ekomo.

Conclusión

En *Ekomo*, la liberación de Nnanga Abaha y de las mujeres en general es problemática. Esta es una complejidad que proviene de la lucha mutua entre la tradición africana y la cultura occidental. Siendo cada uno de ellas dominante, la mujer lucha por encontrar un lugar en medio de esta lucha. Además *Ekomo* es un grito de libertad, una búsqueda de identidad. En más, sería interesante actualizar los temas tratados en *Ekomo* como el matrimonio consuetudinario, en particular el secuestro y la poligamia. Uno puede preguntarse si estas prácticas que humillan a las mujeres de cierta manera aún persisten o evolucionan. Un análisis desde este ángulo permitiría esbozar algunas vías de reflexión sobre la emancipación de la mujer en Guinea Ecuatorial y medir el camino recorrido en esta búsqueda.

Referencias bibliográficas

1. Corpus

NSUE Angüe María, 1985, *Ekomo*. Madrid: UNED.

2. Otras referencias

AVILA Laurel Juan Tomás, June 2005 «Notas sobre la literatura de Guinea», in *Hispanic Research Journal : Iberian and Latin American Studies*, vol. 6, n°2, pp. 171-173.

BALANDIER Georges, 1982, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*. Paris : Presses Universitaires de France, 4e édition.

BALARESQUE Buchanan Jorge, 1966, « El bombardeo de Valparaíso ». *Valparaíso: Revista de Marina*, vol. 82, pp. 81-91.

BOKESA Napo Ciriaco, 1989, «Ekomo, toda una novela», in *África 2000*. Malabo: Centro Cultural Hispano-guineano, n°10-11, pp. 95-97.

CAMPOS Serrano Alicia, 2002, *De colonia a estado: Guinea Ecuatorial, 1955-1968*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- LÉVI-STRAUSS Claude, 1973, « Réflexions sur l'atome de parenté ». In: L'Homme, tome 13, n°3, pp. 5-30.
- NDONGO-Bidyogo Donato y NGOM Mbaré, 2000, La literatura de Guinea Ecuatorial: antología. Madrid: SIAL Ediciones
- NGOM Mbaré F, 1995, «Relato de una vida y escritura femenina: Ekomo de María Nsue Angüe », in Journal of Afro-Latin American Studies and Literatures, 1995 Spring, vol. 3, n°1, pp. 77-92.
- NTSAME Nguema Rose, 1981, La condition de la femme au Gabon. Essai sur l'évolution de la condition de la femme fang.